THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — **1991** — **87. Jahrgang**

Helga Weippert: Hieremias quadruplex. Vier neue Kommentare zum Jeremiabuch . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 187
Werner, Wolfgang: Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes (Oswald Loretz)
Seitz, Christopher R.: Theology in Conflict (Helga Weippert)
Lohfink, Gerhard: Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik (Thomas Söding)
Pratscher, Wilhelm: Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition (Rudolf Hoppe)
Schwier, Helmut: Tempel und Tempelzerstörung (Robert Wenning)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 199
Sfameni Gasparro, Giulia: Misteri e culti mistici di Demetra (Maria-Barbara von Stritzky)
Heinrich von Gent: Opera Omnia, Vol. XVII: Tractatus super facto Praelatorum et Fratrum (Quodlibet XII, quaestio 31) (M. Führer)
Luther und Theosis (Gunther Wenz)
Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (Philipp Schäfer)
Fünfhundert Jahre Lateinamerika / Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika / Wem gehört Lateinamerika? Die Antwort der Opfer (Norbert Maria Borengässer)
Biancucci, Duilio: Dritte Welt – unsere Welt. Beispiel Lateinamerika (Kossi-Joseph Tossou)
Füsser, Wilhelm-Karl: Rebellion in Buganda (Horst Gründer)
Bischof Clemens August Graf von Galen: Akten, Briefe und Predigten 1933–1946 (Horst Ferdinand)
Mussinghoff, Heinz: Rassenwahn in Münster (Horst Ferdinand)
Schandl, Felix M. OCarm: „Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!" Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942) (Teresa Berger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 217
Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung (Gerhard L. Müller)
Theodizee – Gott vor Gericht? (Erdmann Sturm)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 220
Nassehi, Armin / Weber, Georg: Tod, Modernität und Gesellschaft (Benedikt Kranemann)
Hügen, Guido: Leben mit dem Tod (Benedikt Kranemann)
Haunerland, Winfried: Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 224
Vermögensverwaltung in der Kirche (Joseph Listl)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 226
März, Fritz: Klassiker christlicher Erziehung (Norbert Mette)
Steinhilper, Rolf: Depression – Herausforderung an die Seelsorge (Klaus Thomas)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 229
Bondolfi, Alberto: Ethik und Selbsterhaltung (Franz Furger)
von Nell-Breuning, Oswald: Baugesetze der Gesellschaft (Franz Furger)
Waibl, Elmar: Ökonomie und Ethik II. Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics (Joachim Wiemeyer)

Philosophie, Religionswissenschaft . . Sp. 231
Henry, Michel: Du communisme au capitalisme (Rolf Kühn)
Knitter, Paul F.: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums (Adolf Kolping)
Baudler, Georg: Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen (Hans Waldenfels)
Ching, Julia: Konfuzianismus und Christentum (Werner Promper)
Springberg-Hinsen, Monika: Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. bis 12. Jahrhunderts (Peter Heine)
Secrecy in Religions, hg. v. Kees W. Bolle (Dieter Zeller)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 249

Hieremias quadruplex
Vier neue Kommentare zum Jeremiabuch[1]

von Helga Weippert, Heidelberg

Das Jeremiabuch enthält literarisch, sprachlich und inhaltlich disparates Material, das zum Teil zwar in sachlicher oder zeitlicher Anordnung gruppiert ist, insgesamt jedoch kein durchgehendes, das ganze Buch umfassendes Gliederungsschema erkennen läßt. Die Kernfrage einer Auslegung des Gesamtbuchs richtet sich dementsprechend darauf aus, ein Erklärungsprinzip ausfindig zu machen, das geeignet ist, das Divergierende zusammenzubinden, es auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die traditionelle Auslegung fand und findet diesen Bezugspunkt, auf den sie alle Traditionsstränge hinlaufen läßt, in der Person des Propheten. Sie tut dies, indem sie Sprüche, Reden und Selbstaussagen als Jeremias Verkündigungen und Bekenntnisse begreift und Erzählungen und Selbstberichte auf seine Biographie bezieht. Dabei spielt es prinzipiell keine Rolle, ob man diesen Beitrag minimal oder maximal ansetzt, denn so oder so bildet er den überlieferungsgeschichtlichen Kern, der weitere Traditionen anzog oder aus sich heraussetzte.

Zweifel daran, ob diese prophetisch-biographische Prämisse tatsächlich eine Erklärung des Prophetenbuchs zu leisten vermag, wurden immer wieder laut, blieben aber punktuell. Sie beschränkten sich auf begrenzte Textgruppen, indem entweder die Rückführung der Konfessionen, der in Prosa gehaltenen Redepartien, der Heilsverkündigungen oder der Fremdvölkerorakel auf Jeremia in Frage gestellt wurden, oder indem man die als Selbstberichte oder Erzählungen über den Propheten gestalteten Texte in größerer zeitlicher Entfernung zum Leben Jeremias entstanden sein ließ und deshalb für eine Rekonstruktion seiner Biographie ausschied.[2] Halt machte diese Skepsis bis in jüngste Zeit hinein lediglich vor den metrisch strukturierten Gerichtsworten. In ihnen glaubte man – natürlich mit unterschiedlichen Abgrenzungen – *verba ipsissima* des Propheten vorzufinden. Solange hierüber ein Konsens bestand, verfügte die prophetisch-biographische Auslegung über eine solide

[1] **Carroll,** Robert P.: **Jeremiah.** A Commentary. – Philadelphia/London: The Westminster Press/SCM Press Ltd. 1986. 874 S. (The Old Testament Library), Ln US-$ 38.95. – **Holladay,** William Lee: **Jeremiah 1/2.** A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25/26–52. – Philadelphia: Fortress Press 1986/1989. XXII, 682 S./XXXI, 543 S. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible) – **McKane,** William, F. B. A.: **A Critical and Exegetical Commentary of Jeremiah.** Vol. I. Introduction and Commentary on Jeremiah I–XXV. – Edinburgh: T. & T. Clark Ltd 1986. CXXII, 658 S. (The International Critical Commentary), Ln £ 27,50. – **Herrmann,** Siegfried: **Jeremia.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986.1990. 160 S. (Biblischer Kommentar – Altes Testament XII 1 und 2).

[2] Vgl. dazu die Forschungsberichte von W. Thiel: Ein Vierteljahrhundert Jeremia-Forschung, in: VF 31 (1986), 32–52; S. Herrmann: Jeremia. Der Prophet und das Buch – Darmstadt 1990 (Erträge der Forschung 271), 53–181.

04. SEP. 1991

Grundlage und war imstande, die Meinungsvielfalt der Exegeten in wenigstens einem Punkt zusammenzuschließen.

Daß jener Minimalkonsens auseinandergebrochen war, zeigte sich spätestens 1986.[3] In diesem Jahr erschienen fünf Kommentare zum Jeremiabuch bzw. begannen in Teilbänden oder Lieferungen zu erscheinen,[4] von denen im folgenden vier vorgestellt werden sollen. An erster Stelle zu nennen ist der Kommentar von R. P. Carroll, der als einbändiges Werk das gesamte Jeremiabuch auslegt, sodann der Kommentar von W. L. Holladay zu Jer 1–25, dessen zweiter und abschließender Teil zu Jer 26–52 1989 nachfolgte. Erst die Auslegung von Jer 1–25 hat bisher W. McKane vorgelegt, und von S. Herrmann sind 1986 und 1990 zwei Lieferungen herausgekommen, die Jer 1,1–2,37 kommentieren.

Die Kommentare von Carroll und Holladay vertreten die heutzutage möglichen Extrempositionen in der Auslegung des Jeremiabuchs. Carroll bezieht einen radikal-redaktionsgeschichtlichen Standpunkt, bei dem jede Suche nach dem historischen Jeremia unter den redaktionellen Schichten als untaugliches Mittel der Exegese abgewiesen oder als ebensowenig erfolgversprechend wie die Bemühungen um eine Rekonstruktion des Lebens Jesu eingestuft werden (63). Demgegenüber meint Holladay, das Leben Jeremias und die Verteilung der unter seinem Namen überlieferten Worte auf dessen Leben mit einer Akribie vornehmen zu können, wie man dies bislang noch nicht gewagt hat.

Monokausal läßt sich eine so weitgehende Differenzierung und Polarisierung der Auffassungen kaum erklären. Die derzeitige Methodendiskussion über die Vor- und Nachteile, die Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit der historisch-kritischen mit der holistischen oder literaturwissenschaftlichen Auslegung scheidet im vorliegenden Fall aber als Erklärung der Meinungsvielfalt aus, denn alle vier Ausleger folgen den Prinzipien historisch-kritischer Exegese. Vieles deutet dagegen darauf hin, daß unterschiedliche Auffassungen darüber, wie man sich die Entstehung von Literatur um die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrtausends vorzustellen habe, die weit auseinanderdriftenden Konzeptionen maßgeblich bedingten. Nicht die Art der Auslegung, sondern ihre Prämissen oder, anders formuliert, die ihr zugrundegelegten Modelle trügen dann die Verantwortung für das Auseinanderstreben der Diskussion.[5]

Von kaum zu überschätzender Bedeutung ist für Carrolls redaktionsgeschichtlichen Ansatz der Fortschritt, den die LXX-Forschung in den vergangenen Jahrzehnten gemacht hat. Nachdem die Textfunde aus *Qumrān* sowohl die um 1/7–1/8 kürzere Fassung der LXX als auch die ausführlichere masoretische Fassung bezeugt hatten, ließ sich das Problem des knapperen LXX-Textes nicht mehr als innergriechischer Vorgang abtun. Statt dessen durfte man jetzt mit einem Wachstum der hebräischen Textform rechnen, mit einem redaktionsgeschichtlichen Prozeß, der sukzessive oder in größeren Schüben erfolgte und zu einer ersten (Vorlage der LXX) und zweiten Edition (MT) des Jeremiabuchs führte. Den traditionellen redaktionsgeschichtlichen Analysen des Jeremiabuchs, die – zustimmend oder ablehnend – allesamt an S. Mowinckels Quellentheorie[6] anschlossen (vgl. 40), war damit der Boden entzogen, denn sie argumentierten nicht von der kürzeren griechischen Textfassung her, sondern bezogen ihre Kriterien zur Scheidung zwischen Tradition und Redaktion aus dem Nebeneinander von angeblich prophetischer Poesie und redaktioneller Prosa, wobei als Merkmal letzterer die Anklänge an Sprache und Stil des Deuteronomiums sowie des deuteronomistischen Geschichtswerks galten. Legt man freilich den kürzeren LXX-Text als erste Ausgabe des Jeremiabuchs zugrunde, dann ist auch sie vom Nebeneinander von Poesie und Prosa bestimmt, enthält auch sie bereits jene als Deuteronomismen verdächtigte Wendungen und macht damit den bisher gehandhabten Kriterienkatalog hinfällig.

Nach Carroll repräsentieren wohl auch deshalb *beide* Buchausgaben das Produkt jahrhundertelanger (5.–2. Jh. v. Chr.) Textentwicklungen (51.54), und wohl ebenfalls deshalb findet er den Unterschied zwischen beiden weniger in literarischen Besonderheiten als vielmehr in der inhaltlichen Tendenz, die Gestalt Jeremias als paradigmatischen Propheten mehr und mehr auszumalen (53.61), ihm sekundär das Profil aufzusetzen, das die prophetische Auslegung fälschlich für bare Münze genommen und zur Rekonstruktion einer Prophetenbiographie eingesetzt habe.

Hat man die identifizierende und personalisierende Tendenz der Textentwicklung erst einmal erkannt, dann kann man sich mit Carroll fragen, ob es nicht ein Dogma war, wenn die bisher in der Forschung geäußerte Skepsis vor den metrischen Gerichtsworten Halt machte, denn auch sie sind gattungsmäßig stereotyp, müssen nicht notwendig einem bestimmten Verfasser zugeschrieben werden und können deshalb auch erst redaktionell in Jeremias Mund gelangt sein (47f.57f).[7] Im Zuge jener redaktionellen Sammlerarbeit von Worten unterschiedlicher Herkunft (34.58: „anthology") verschwindet für Carroll der „historische" Jeremia hinter vielen Traditionsablagerungen (48), die freilich ihrerseits die „literarische" Gestalt des Propheten als Träger von Traditionen erst kreieren (34), ihn als Verbindungsglied der Redaktion erst entstehen lassen, um Nicht-Zusammengehöriges zusammenzubinden (58: „editorial link").

Der Paradigmenwechsel ist damit perfekt. Nicht mehr der historisch-kritisch rekonstruierbare Prophet und seine Verkündigung beschreiben den Mittelpunkt der konzentrisch um sie herum gewachsenen Traditionsschichten, sondern die auf redaktioneller Ebene erschaffene Prophetengestalt hält wie ein allumfassender Ring disparates Material im Inneren zusammen. Daß in seiner Mitte trotzdem ein historischer Kern stecken könnte, stellt Carroll nicht in Abrede; doch hält er es für ausgeschlossen, noch bis zu ihm vordringen zu können (63).

Inhaltlich stellt das Jeremiabuch nach Carroll ein aus vielen Interessen zusammengewürfeltes Konglomerat dar, in dem sich unterschiedliche Erfahrungen und Hoffnungen der exilischen und nachexilischen Gemeinde widerspiegeln (64, vgl. 57). Daß dabei die deuteronomistische Handschrift dominiere, helfe für eine genauere Orts- und Zeitbestimmung der Redaktionen aber nicht weiter (68), denn das Dunkel über der Entstehungsgeschichte des deuteronomistischen Geschichtswerks sei noch nicht gelüftet (66).[8] Lediglich Ägypten lasse sich als Herkunftsland ausschließen, weil im Jeremiabuch keine proägyptische Fraktion zu Wort komme (69). Da insgesamt aber angesichts der im Jeremiabuch überlieferten Interessenvielfalt die These einer monolithischen Redaktion nicht in Frage komme (69), müsse man für die einzelnen Stränge und Blöcke ihre lokale und zeitliche Einordnung gesondert anhand der jeweils in ihnen geäußerten Intentionen vornehmen.

So gehören Carroll zufolge die probabylonischen, aber antijudäischen und antiägyptischen Aussagen (Jer 24,4–10; 29,10–19) in den Konflikt zwischen Rückkehrern und Zurückgebliebenen zur Zeit Esras und Nehemias hinein (70f.482–488.531f.558f). Dasselbe gelte für die Diskussion, ob die Tempelgeräte für den Zweiten Tempel notwendig (Jer 27,22) oder verzichtbar (Jer 27,16–22) seien (59.534–537). Das Gerichtswort gegen Jojachin (Jer 22,24–30) wende sich gegen die auch von Haggai und Sacharja geförderten Aspirationen, den Jojachin-Enkel Zerubbabel auf dem davidischen Thron zu installieren (71.441–443). Auch die Heilsweissagungen könnten nicht vor Babylons Untergang entstanden sein, eine Verankerung im 5. oder 4. Jh. v. Chr. käme für sie in Betracht (71f.568–570). Die häufigen (vgl. Jer 23,9–40) Polemiken gegen andere Propheten, der Vorwurf, ihre Heilsverkündigungen versperre dem Volk den Weg zum Heil, gehörten vielleicht in die Periode zwischen 597 und 587 v. Chr., eher aber erst ins 5. Jh. v. Chr. (449f). Die parallel dazu verlaufende Stilisierung Jeremias zum Verkündiger des Gotteswortes *par excellence*, der alle menschlichen Institutionen überflüssig mache, weise schließlich in persische Zeit (73–80).[9]

Es versteht sich von selbst, daß für Carroll bei dieser Einschätzung des Befunds die Komposition und Redaktion den Schlüssel zum Verständnis des Jeremiabuchs darstellen (37). Weder die literarkritische, am Überlieferungskern interessierte, noch die holistische (74.81), den Text verflachende Lektüre (71) trage deshalb dem literarischen und inhaltlichen Befund Rechnung. Statt

[3] Schon 1980 hat S. Herrmann: Jeremia – Der Prophet und die Verfasser des Buches Jeremia, in: BEThL 54 (Leuven 1981), 197–214 in einem Vortrag beim *Colloquium Biblicum Lovaniense* die generelle Authentizitätsfrage auch auf die poetischen Texte ausgedehnt.

[4] Zusätzlich zu den in Anm. 1 genannten und im folgenden vorgestellten Kommentaren handelt es sich um E. A. Martens: Jeremia – Ontario 1986 (Believers Church Bible Commentary). Zwei Jahre später erschien dann R. E. Clements: Jeremiah – Atlanta 1988 (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching).

[5] Der von W. Brueggemann: Jeremiah. Intense Criticism/Thin Interpretation, in: Interpretation 42 (1988), 268–280, hier 275, vorgebrachte Einwand, an den Meinungsdivergenzen zwischen den Kommentaren Carrolls, Holladays und McKanes erweise sich die Subjektivität der historisch-kritischen Methode und damit ihr Versagen, zielt deshalb am Kern des Problems vorbei. Vgl. in diesem Sinn gegen Brueggemann auch R. P. Carroll: Radical Clashes of Will and Style: Recent Commentary Writing on the Book of Jeremiah, in: JSOT 45 (1989), 99–114, hier 102: „. . . their disagreements are perspectival rather than in terms of textual exegesis."

[6] S. Mowinckel: Zur Komposition des Buches Jeremia – Kristiania/Oslo 1914 (Videnskapsselskapets skrifter, II. Hist.-Filos. Kl. 1913:5).

[7] R. P. Carroll: From Chaos to Convenant. Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah – (London 1981), 9, hatte noch daran festgehalten daß „the core of the poetic oracles as the work of the poet/prophet Jeremiah" gelten dürfe.

[8] Immerhin führt Carroll, 50, aus, daß seine Vorstellungen über das deuteronomistische Geschichtswerk nahe bei denen von H.-D. Hoffmann: Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung – Zürich 1980 (AThANT 66) stünden.

[9] Zu ähnlichen Erwägungen vgl. jetzt auch Ch. R. Seitz: Mose als Prophet. Redaktionsthemen und Gesamtstruktur des Jeremiabuches, in: BZ 34 (1990), 234–245.

ihrer befürwortet Carroll eine sozio-religiöse Exegese (71), die den jetzt ineinander verwobenen vielerlei Stimmen wieder zu ihrem Eigengewicht und ihrer Aussageintention verhelfe (81).

Mit seinem radikal-redaktionsgeschichtlichen Ansatz hat Carroll das über mehr als zweitausend Jahre hinweg von der Auslegungsliteratur errichtete „Denkmal" Jeremia[10] von seinem Sockel gehoben und hat an seine Stelle den Parteienstreit in der exilischen und nachexilischen Gemeinde gestellt. Er tat dies, indem er die Suche nach dem historischen Jeremia und seiner Verkündigung durch die Suche nach der uns exegetisch faßbaren Erstgestalt des Jeremiabuchs ablöste und hat damit auch die LXX-Forschung wieder enger an die alttestamentliche Exegese angebunden.

Trotz dieser Verdienste kann man diesen wie auch die anderen, im folgenden vorzustellenden Kommentare nicht ohne Fragen aus der Hand legen. Skeptisch wird man sein, wenn Carroll die literarische Struktur gegen die historische Zuverlässigkeit auszuspielen versucht (so zu Jer 36, vgl. 45.662–668), denn Stilisierung und Fiktion lassen sich nicht gleichsetzen. Kritisch wird man aber vor allem Carrolls Neuansatz im Umgang mit den prophetischen Selbstaussagen und Erzählungen über den Propheten im Jeremiabuch sichten müssen. Der Biographiebegriff, an dem Carroll die im Jeremiabuch überlieferten Aussagen zur Gestalt des Propheten mißt, ist einerseits zu eng, andererseits aber auch zu weit. Er paßt einfach nicht. So beanstandet Carroll, daß weder Geburt noch Tod Jeremias vermerkt seien (33), und daß Jeremia trotz der ihm zugeschriebenen vierzigjährigen Prophetentätigkeit (Jer 1,1–3) wegen seiner Fixierung auf Gottes Wort und dessen Verkündigung blaß und zeitlos bleibe (64). Gleichzeitig stellt Carroll aber die von ihm zwischen der ersten und zweiten Buchfassung festgestellten zunehmenden Interessen an einer *vita prophetae* auf eine Ebene mit legendären und apokryphen Jeremia- und Baruchüberlieferungen jüngerer Zeiten (45.58f). Damit sind Unterschiede zwischen beiden Literaturgenres auf unzulässige Weise nivelliert, und es hätte auffallen müssen, daß gerade die jüngeren Texte aus ihrem zeitlichen Abstand heraus die Lebensgeschichten Jeremias und Baruchs so abrunden, wie Carroll dies innerhalb der biblischen Überlieferung vermißt, daß sie Jeremia wie Baruch zu wunder- und wortgewaltigen Heroen stilisieren, so daß schließlich aus dem verfolgten und leidenden Propheten des Jeremiabuchs der Märtyrer der Legende wird. Die prophetischen Selbstaussagen und Erzählungen, die das Jeremiabuch enthält, atmen einen anderen Geist, sie entsprechen weder unserer Neugier noch der der legendären und apokryphen Literatur nach biographischen Details. Sie liefern lediglich Ansätze zu einer Prophetenbiographie, deren Lücken die traditionelle Exegese immer wieder zu schließen versuchte. Darin, daß die biographischen Tendenzen sich von der ersten zur zweiten Ausgabe des Jeremiabuchs verstärken, ist Carroll zuzustimmen. Trotzdem ist aber auch festzuhalten, daß sich Carroll hierbei zu stark vom statistischen Ergebnis für den titulierenden Gebrauch des Wortes *nābî'* für Jeremia leiten läßt (53) und damit das Problem verengt. Es ist auch keineswegs so, daß Jeremia schließlich als der paradigmatische Prophet als einzigartig dastehe, daß neben ihm kein anderer Prophet mehr Platz und Bestand haben könne. Damit, daß Mose und Samuel (Jer 15,1), Uria und Micha (Jer 26,18.20–23) sowie die zahllos bleibenden von Gott als seine Knechte geschickten Propheten erwähnt werden, fällt das Jeremiabuch wohl eher unter den Büchern der anderen Schriftpropheten auf.

Anzumerken bleibt noch, daß auch die von Carroll angewandte radikal-redaktionsgeschichtliche Methode nicht erklären kann, wie das Jeremiabuch seine unausgeglichene Letztgestalt erhielt. Sollte das Buch tatsächlich zu großen Teilen aus dem exilischen und nachexilischen Parteienstreit hervorgegangen sein, dann ist die Frage nach den Leitprinzipien jener Instanz(en), die das disparate Material zusammenfügte(n), noch lange nicht beantwortet. Bei Carrolls Ansatz scheitert die redaktionsgeschichtliche Fragestellung wieder einmal am Jeremiabuch an ihrer eigentlichen Zielstellung, und dies könnte ein Hinweis darauf sein, daß das redaktionsgeschichtliche Vorgehen eben gerade nicht geeignet ist, die Probleme dieser Prophetenschrift zu entschlüsseln.[11]

Damit wäre man wieder auf die traditionelle Fragestellung zurückgeworfen, die vom Überlieferungskern ausgeht. Für dieses *procedere* hat sich W. L. Holladay in seinem Kommentar entschieden und gelangt dabei zu einer detaillierten Verteilung jeremianischer Verkündigungen auf die verschiedenen Lebensabschnitte Jeremias. Dazu muß Holladay drei Grundvoraussetzungen machen: eine biographische, eine kulthistorische und eine literarische; und er weiß, daß sein insgesamt fein verästelter und komplizierter Argumentationsverlauf allenfalls bis zu einer plausiblen Rekonstruktion (II 25), nicht aber bis zu den hinter den Texten liegenden Begebenheiten vorstoßen kann.

Das 13. Jahr Josias (627/6 v. Chr.), in dem Jahwes Wort erstmals an Jeremia erging (Jer 1,2), versteht Holladay als Geburtsdatum des Propheten, was angesichts der Ausführungen über seine vorgeburtliche Bestimmung zum Prophetenamt (Jer 1,5) durchaus möglich ist (II 25f).[12] Sodann nimmt Holladay an, daß die Anordnung über die alle sieben Jahre zu erfolgende Verlesung des Deuteronomiums beim Laubhüttenfest (Dtn 31,9–13) Beachtung fand, und daß, beginnend mit der josianischen Reform im Jahr 622 v. Chr., das Gesetz jeweils 615, 608, 601, 594 und 587 v. Chr. verlesen wurde (II 27). Schließlich lehnt Holladay die Quellentheorie S. Mowinckels und die sich daraus ableitende Hypothese einer deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuchs ab; denn sprachlich, stilistisch und inhaltlich eindeutig jeremianische Äußerungen verteilten sich über alle von Mowinckel angenommenen Quellen, sie hätten die poetischen und prosaischen Partien geprägt (II 15f). Man müsse Jeremias frischen, phantasievollen, ironischen und immer wieder überraschenden Stil von dem feierlich, leidenschaftlich und didaktisch gehaltenen Deuteronomium ebenso unterscheiden wie von dem fromm und repetitiv formulierenden deutoronomistischen Geschichtswerk (II 15).

Mit seiner biographischen, den Propheten um 12 Jahre jünger machenden Prämisse räumt Holladay gleich mehrere Schwierigkeiten aus dem Weg. Jeremias angebliches Schweigen zur josianischen Reform erklärt sich dann leicht daraus, daß er im Jahre 622 v. Chr. noch ein Kind von fünf oder sechs Jahren war. Die immer wieder für die „Gefahr aus dem Norden" (Jer 1,15; 4,6 u.ö.) zu weit hergeholten Skythen werden anachronistisch und damit überflüssig. Problemlos kann Holladay auf diese Weise auch die göttliche Aufforderung zu einem zölibatären Leben an Jeremia nach der Verbrennung der ersten Rolle durch Jojakim ansetzen (nach ihm im Dezember 601 v. Chr.!), ohne daß sich dabei die Ungereimtheit ergibt, daß die Aufforderung an einen längst aus dem Heiratsalter herausgewachsenen Junggesellen ergeht (II 25f).

Holladays kultgeschichtliche und literarische Prämisse sind eng aufeinander bezogen, denn die Annahme einer wiederholten Verlesung des Urdeuteronomiums, das Holladay auf Dtn 5–26 – eventuell ohne die Ämtergesetze in 16,18–18,22 – beschränkt, und zu dem Dtn 27,15–26 entweder hinzugehörte oder als Sonderüberlieferung im Umlauf war (II 61–63), erlaubt es ihm, bei Jeremia die entsprechenden Texte als bekannt vorauszusetzen. Anklänge an das Deuteronomium sind dann aber nicht mehr automatisch Indizien für eine deuteronomistische Redaktion, sondern können durchaus als Bestandteil jeremianischer Verkündigung gelten. Holladay geht sogar noch einen Schritt weiter. Er läßt Jeremia gleichsam Anti-Proklamationen zu den jeweiligen Verlesungen vortragen. Man fühlt sich dabei an den früheren Vorschlag von A. Weiser erinnert, der Jeremia und seine Verkündigung in den Kontext des Bundeserneuerungsfestes einband.[13] Holladay hat Jeremia in diesem Bezug belassen, aber als Gegenpol zur damaligen deuteronomischen „Orthodoxie" bestimmt.[14]

[10] Zur Forschungsrichtung, die das Porträt großer Männer malen will, und ihrer Wirkung auf die Auslegung des Jeremiabuches s. den Überblick bei J. M. Berridge: Prophet, People, and the Word of Yahweh. An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah – Zürich 1970 (Basel Studies of Theology 4), 9–18. Zu Jeremia als „einem so grossen Mann" vgl. B. Duhm: Das Buch Jeremia – Tübingen/Leipzig 1901 (KHCAT XI), VII. Zur Abkehr vom benennbaren ‚großen Mann' mithilfe gattungs- und redaktionsgeschichtlicher Methoden s. H. Weippert: Rez. von E.W. Nicholson: Preaching to the Exiles – Oxford 1970, in: GGA 225 (1973), 1–14, hier 11–14.

[11] „Um die *redigierende* Hand des Redaktors zu finden, wird man die kleineren Überleitungen zwischen den einzelnen Sinnabschnitten, also deutliche Nahtstellen, zu Rate ziehen müssen." So H. Weippert: Die Prosareden des Jeremiabuches, in BZAW 132 (1973), 234.

[12] Einwände gegen diese schon früher von Holladay vertretene These etwa bei Herrmann, 20f. Festzuhalten ist jedoch, daß von den hier besprochenen Kommentaren nur noch der Herrmanns an Jeremias Berufung im 13. Jahr Josias festhält, s. u. Sp. 186 mit Anm. 30.

[13] A. Weiser: Das Buch Jeremia – Göttingen ^{5}1966 (ATD 20/21), XV.XXIII–XXVIII. Jeremia dürfe weder als „Reaktionär" noch als „Kultprophet" dem Festgottesdienst zugeordnet werden; er habe vielmehr „die im Jahwekult verwurzelte Tradition ... entfaltet ... und vertieft ..., indem er sie von ihren Grundelementen her für die Gegenwart ausdeutet und zu neuer Geltung und Auswirkung bringt" (ebd. XXVIIf).

[14] In diese Richtung geht auch R. Davidson: Orthodoxy and Prophetic Word. A Study in the Relationship between Jeremiah and Deuteronomy, in: VT 14 (1964), 407–416.

Nur zögernd läßt Holladay Jeremia die Annahme seiner vorgeburtlichen Berufung zum Propheten im Jahr 615 v. Chr. anläßlich der Deuteronomiumsverlesung vornehmen, da Jer 1,7.9 Dtn 18,18 aufnähmen (II 27). Auf die Deuteronomiumsverlesung im Jahr 608 v. Chr. bezöge sich sodann Jer 2,1–4,4, wofür auf die Ähnlichkeit zwischen Jer 4,4 und Dtn 10,16 verwiesen wird (II 28). Die Dürre-Liturgie in Jer 14,1–15,9 setzt Holladay parallel zur Verlesung des Deuteronomiums im Jahr 601 v. Chr. an (II 29). Jer 11,1–17 habe 594 v. Chr. als Gegenproklamation zum Deuteronomium gedient (II 33). Eventuell sei damals auch Hananja gestorben (Jer 28,17), was Jeremias Auftreten Gewicht verliehen und sein Selbstbewußtsein gestärkt habe (Jer 20,13) (II 33). Das Wort vom Neuen Bund in Jer 31,31–34 schließlich stelle Jeremias Gegenantwort auf die Deuteronomiumsverlesung im Herbst 587 v. Chr. dar, die Holladay stattfinden läßt, obwohl der Tempel in Trümmern lag (II 35).

Da darüber hinaus sich viele Worte durch ihren Inhalt indirekt datieren oder durch entsprechende Überschriften datiert seien, hält es Holladay für möglich, den Umfang der ersten Rolle (25,1–7; 2,1–25.29–37; 3,1–2.4–5.12.14–15.18bβ–19.21–23; poetischer Kern von 3,24–25; 3,1–4.5–8.13–18.29–31; 6,1–8; 7,2b–12) und die Hinzufügungen in der zweiten Rolle (1,17–19; 2,26–28; 7,21–28; 11,1–17; 11,18–12,6; 14,1–15,9; 15,10–21; 16,1–9; 17,1–4.5–8(.9–10?).14–18; 18,18–23; 20,7–12.13) präzise anzugeben (II 16–21). Beide Rollen seien „open-ended" gewesen (II 21), so daß im Laufe der Zeit durch Jeremias Diktat weiteres Material habe hinzukommen können (II 21–24). Daraus folgt für Holladay, daß die poetischen Worte mehrheitlich von Jeremia selbst stammten, daß die narrativen Partien, da im Einklang mit der Verkündigung, vertrauenswürdig seien, und daß das Buch schließlich weitgehend das Werk des Schreibers Baruch sei (II 24).

Die Offenheit der ersten und zweiten Buchrolle gegenüber weiteren Hinzufügungen hat es Holladay zufolge ermöglicht, daß noch zu Lebzeiten des Propheten über Stichwortanknüpfungen die Prosaabschnitte 13,1–12aα; 16,1–9; 18,1–12; 19,1–20,6 ebenso in den vorgegebenen Wortlaut integriert wurden wie die thematisch angeordneten Sammlungen in 21,11–23,8 (II 21f). Weitere, jetzt über die Kap. 10–20 verstreuten früheren Worte (10,1–6; 12,7–17; 13,12aβb–27; 16,10–13.16–21; 17,11–13; 18,13–17) hätten ohne erkennbares Anordnungsprinzip im Text Aufnahme gefunden, und auch die Heilsworte in 30,1–7.10–21; 31,1aβγb–9.15–22.27–28.31–34 seien nun zusammengestellt und allmählich um weitere, Heil verheißende Texte in den Kap.n 29 und 32f erweitert worden (II 22f). Als eine ähnliche Sammlung seien zwischen 605 und 588/7 v. Chr. die Fremdvölkerorakel entstanden (II 23f.71). Die narrativen Partien in den Kap.n 37–44 führt Holladay auf Baruch zurück; den Umfang der exilischen (5,18; 8,1–3; 9,11–13; 22,8f; Teile von 52) und nachexilischen Zusätze (Ende des 6. Jh.s v. Chr.: 9,14f; 31,10–14.23–26; 5. Jh.v. Chr.: 3,6–11.16–18bα; 17,19–27; 23,7f.34–40; 30,8f; 31,29f.35–40) bemißt er nur gering (II 24).

Jene subtile Textverteilung geschieht natürlich nicht ohne Berücksichtigung der Textgeschichte, wobei entsprechend der gegenwärtigen Forschungssituation die kürzere LXX-Fassung besondere Beachtung findet (II 2–10). Daß man aber hierbei nur vorsichtig abwägend zu Einzelentscheidungen gelangen kann und auf Pauschallösungen verzichten muß, ergibt sich für Holladay trotz der generellen Tendenz, den MT um Prosazusätze zu erweitern (II 3), aus der Erkenntnis, daß sogar die Texte aus der Zeit Nehemias (Jer 17,19–27; 31,38–40) sowohl in der knapperen griechischen wie in der ausführlicheren masoretischen Textform überliefert sind (II 8). Über Holladay hinausgehend kann man hierfür auch auf den jungen, auf Aramäisch verfaßten Passus in Jer 10,11 rekurrieren, der für Holladay in diesem Kontext deshalb als Argument ausfällt, weil er ihn für jeremianisch hält (I 329). Einen generellen Vorzug der LXX vor dem MT kann es aus der Sicht Holladays somit nicht geben. Statt dessen sei jeder Einzelfall daraufhin zu überprüfen, ob die kürzere LXX-Version ein früheres Textstadium repräsentiere, oder ob mit sekundärem Textausfall in der LXX bzw. in ihrer hebräischen Vorlage zu rechnen sei (II 4).

Die von Holladay rekonstruierte Entstehungsgeschichte des Jeremiabuchs ist kompliziert, sie fügt sich nicht schlagwortartig zu einer These zusammen, und dies dürfte ihrer Popularität im Wege stehen. Trotzdem ergibt sich das Paradox, daß jener Entwurf zur Erklärung der auf den ersten wie den zweiten Blick undurchsichtigen Letztgestalt des Buchs dem Befund wohl eher gerecht wird als redaktionsgeschichtliche Lösungsversuche, die, je radikaler sie durchgeführt werden, zu desto pauschaleren Erklärungsprinzipien gezwungen sind, damit aber letztendlich die verworrene Komposition des Jeremiabuchs nicht zu erfassen vermögen. Vom biographisch-prophetischen Ansatz her ist es demgegenüber möglich, die wenig geordnet erscheinende Buchgestalt als Spiegelung der damaligen Wirren zu begreifen, in die das Leben und die Verkündigung des Propheten hineingestellt waren und aus denen heraus erst die Person und ihr Buch ihr je eigentümliches Profil erhielten.

Wenn uns komplizierte Textverhältnisse auf eine entsprechend komplizierte Entstehungsgeschichte zurückverweisen, dann kann sich ihre Erklärung nur aus der Summe zahlreicher Einzelentscheidungen zusammenfügen. Die Stabilität eines derartig verschachtelten Argumentationsgebäudes ist natürlich zu testen. Holladay hat dies selbst getan, indem er die von ihm vorgetragene Entstehungsgeschichte des Jeremiabuchs in den Gesamtrahmen alttestamentlicher Literatur einzupassen versucht. Er überprüft, welche Texte zur Zeit Jeremias bekannt gewesen sind und vom Propheten aufgegriffen werden konnten (II 35–70), und er geht ebenso den Nachwirkungen jeremianischer Überlieferungen in jüngeren alttestamentlichen, intertestamentarischen und neutestamentlichen Schriften nach (II 80–95). Einen Sonderfall stellt hierbei das Verhältnis zwischen der Sammlung jeremianischen Materials und der zeitlich parallel dazu entstandenen deuteronomischen und deuteronomistischen Literatur dar, das wechselseitige Beeinflussungen zwischen den drei Korpora ermöglichte (II 61f). Vielleicht, so vermutet Holladay, erklärt sich jene enge literarische Verschränktheit daraus, daß Baruch als Jerusalemer Schreiber für entsprechende Kontakte verantwortlich gewesen sei (II 86).[15] Hervorzuheben sind ferner die Folgerungen Holladays aus den etwa 25 von ihm gezählten Parallelen zwischen Texten des Jeremia- und Ezechielbuchs (II 81–84). 20 von ihnen beziehen sich auf Texte, die nach Holladays Datierungsvorschlägen Jeremia in der Zeit von 601/600 v. Chr. verkündigt haben soll. Sie stammten demnach aus der Phase, nachdem Jojakim die erste Rolle verbrannt hatte und Jeremia zu der Überzeugung gelangt war, daß die anderen Propheten als nicht von Gott gesandte Verkündiger mit ihrer Heilsprophetie das Kommen des Heils versperrten, und daß eine Umkehr des Volks nun nicht mehr möglich sei. Diese Verkündigung aus dem Jahr 601/600 v. Chr. und auch die ersten damals publizierten Konfessionstexte hätten Ezechiel so nachhaltig beeindruckt, daß gerade sie in seinen späteren Verkündigungen ein breites Echo gefunden hätten (II 84).

Daß Holladay den Umfang des jeremianischen Materials im Unterschied zu Carroll recht umfangreich ansetzt, wirkt sich zwangsläufig auf seine Beschreibung der von Jeremia vertretenen Theologie (II 70–80) und seinen Entwurf von Jeremias Selbstverständnis aus. Stilisiert bei Carroll erst die Redaktion Jeremia zum Propheten *par excellence*, so versteht sich Jeremia bei Holladay als ein nach dem Vorbild des Mose agierender Prophet, der wie jener nur das verkündigt, was Gott ihm befiehlt (Dtn 18,18; Jer 1,7.9), wie jener als Mund Gottes fungiert, da Gott ihm sein Wort in den Mund gelegt hat (Dtn 18,18; Jer 1,9; 5,14; 36,6; vgl. 15,16.19), und so wie Mose Gottes Volk aus Ägypten herausführte, so muß Jeremia unfreiwillig – gleichsam als Anti-Mose – schließlich den Rest des Volkes nach Ägypten zurück begleiten (II 30.35.62). Auch wenn Holladay offen läßt, ob die Ämtergesetze von Dtn 16,18–18,22 im Urdeuteronomium bereits enthalten waren (II 61–63), kann er trotzdem Rückgriffe auf die Mosetradition im Exodusbuch aufzeigen, die ein solches Jeremiaverständnis begründen (II 38f).

Abschließend läßt sich festhalten, daß Holladays Kommentar auf zwei Säulen steht: auf seiner Rekonstruktion der *vita prophetae* und seinem Entwurf der Entstehungsgeschichte des Prophetenbuchs. Diese beiden, durchgängig auch terminologisch unterschiedenen Größen (Jer für das Buch, Jrm für den Propheten, vgl. I xi, II xvii) bilden das Gerüst, auf dem sich die Auslegung der Einzelabschnitte aufbaut.

Fühlt man sich bei der Lektüre des Holladayschen Kommentars bisweilen an frühere in der Jeremiaauslegung vertretene Positionen etwa von A. Weiser (Bundesfest)[16] oder von P. Volz und J. Skinner (Bemühen um die äußere und innere Biographie des Propheten)[17] erinnert, so drängt sich mehrfach bei der Lektüre des Kommentars von W. McKane der Eindruck auf, daß in ihm Thesen aus dem Duhmschen Jeremiakommentar von 1901 ihre Renaissance feiern.[18] Wie alle Vergleiche gilt natürlich auch dieser nur in eingeschränktem Maße. Denn ging es Duhm darum, aus den von vielen Händen und aus verschiedenen Zeiten stammenden Texthüllen die *ipsissima verba Hieremiae* herauszuschälen, und bedeutete es für ihn geradezu die Befreiung von einem Alpdruck, als er die jeremianische Verkündigung auf 280 Verse mit im *Qīnā*-Metrum gehaltenen Gerichtsworten eingeschränkt hatte,[19] so geht es McKane nicht um die Wiederfindung der originalen Jeremiaworte, sondern um den

[15] Ist Baruch für Holladay das potentielle Medium, über das deuteronomistische Vorstellungen und Wendungen in das jeremianische Korpus gelangen konnten, so ist er für E.W. Nicholson: Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah – Oxford 1970, 136–138, das Medium, über das deuteronomistische Kreise in den Besitz jeremianischen Materials gelangten.

[16] S. o. Anm. 13.

[17] P. Volz: Der Prophet Jeremia – Leipzig ²1928 (KAT 10); J. Skinner: Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah – Cambridge 1922.

[18] B. Duhm, a.a.O. (Anm. 10).

[19] Ebd. VII.

literarischen Prozeß, den sie in Gang setzten (l.liii). Aber wie Duhm so bestimmt auch McKane kleine, jetzt über den Text verstreute poetische Einheiten („Jeremianic kernels") als die *prima moventia* (livf) eines von keiner übergeordneten Redaktion gesteuerten literarischen Wachstums. McKane strebt keineswegs eine inhaltliche oder literarische Synthese jener Vielzahl von Überlieferungskernen an,[20] er rekonstruiert von ihnen ausgehend also weder eine Theologie Jeremias noch den Umfang einer einstmaligen Urrolle (lxxxiii. lxxxvi-lxxxviii), und er versagt es sich auch, von solchen Überlieferungssplittern ausgehend eine Biographie Jeremias zu entwerfen. Die Überlieferungskerne, die für ihn nicht notwendig alle auf Jeremia selbst zurückgehen müssen und das dann auf keinen Fall tun, wenn sie prosaisch sind, haben für McKane deshalb einen ganz anderen Stellenwert als die von Holladay mit prophetisch-biographischen Absichten zusammengestellten Belege. Für McKane sind sie nur als Auslöser zahlreicher jüngerer Interpretationen von Interesse. Trotz dieses inhaltlich neutralen Standpunkts gelangt McKane hin und wieder zu wertenden Beurteilungen – auch hierin erinnert er an frühere Äußerungen Duhms[21] –, wenn er etwa schreibt, daß die sekundären poetischen Textverlängerungen bisweilen auf einem niedrigen stilistischen Niveau verliefen (lviii), daß ein mit Zusätzen versehener Text ein „inferior patchwork" darstelle und ein „unintelligent portrayal" wiedergebe (lxxviii), oder daß den Überlieferungskernen das exegetische Hauptinteresse gelten solle (lxxxiv.lxxxvii).

Jene sogenannte „höhere" Textkritik, die wir mit dem Begriff „Literarkritik" zu umschreiben pflegen, ist bei McKane mit der textgeschichtlichen Methode aufs engste verknüpft. Auch für ihn liefert die durch die *Qumrān*-Funde bezeugte kürzere hebräische Textvorlage der LXX (dazu xvi-xxvii) den Anstoß zu methodischen Reflexionen, die aber, anders als bei Carroll, nicht redaktionsgeschichtlicher, sondern literarkritischer Art sind. Das Textwachstum, wie es sich aus dem Vergleich der LXX und dem MT ergebe (xviii-xxi) darf McKane zufolge im Analogieschluß auch schon für das Entstehen der kürzeren LXX-Vorlage postuliert werden (li-liii.lxxxii). Dabei zeige sich, daß Einzeltexte jeweils eine gesonderte Entwicklung durchlaufen hätten, daß poetische wie prosaische Überlieferungen in der Regel prosaisch (lxii-lxix,lxx-lxxxiii), und nur ganz selten poetisch fortgeschrieben worden seien (lxixf), wobei poetische Abschnitte manchmal geradezu als „reservoir" für Prosazusätze gedient hätten (lvi-lxii). Die Prosaergänzungen verfolgten von wenigen Ausnahmen abgesehen keine textübergreifenden Interessen (als Ausnahme gilt etwa der Anschluß von Jer 20,1–6 an Jer 19, lxxvi), ließen sich also nicht als Bestandteile einer übergeordneten Redaktion begreifen, sondern hätten mit ihrer punktuellen Ausrichtung Zusatzcharakter. Da weder der rekonstruierbare Wachstumsprozeß noch die vorliegende Letztgestalt des Prophetenbuchs redaktionelle Bemühungen erkennen ließen (xlvii-l), sei der bisherige Diskussionsverlauf in der Auslegungsgeschichte, der sich immer wieder um das *Pro* oder *Contra* einer deuteronomistischen Redaktion gedreht habe (xli-xlvii), in andere und zwar solche Bahnen zu verlegen, die auf die internen literarischen Prozesse im Jeremiabuch selbst hinlenkten und vom Vergleich mit der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur ablenkten (xlvii). Denn, so McKane, das Jeremiabuch sei nur als „rolling *corpus*" sachgemäß erfaßt, als ein sich unkontrolliert über lange Zeiträume hinweg aus den voneinander isolierten Überlieferungskernen heraus entwickelndes Literaturwerk (l-liii,liv-lv). Das Endprodukt stellte dann gleichsam ein in Millefioritechnik hergestelltes, bunt gesprenkeltes Kunstwerk dar, dessen Zufälligkeiten die Frage nach umfassenderen Strukturen erübrige (lxxxiv).

Daß McKanes Einleitung zur Auslegung von Jer 1–25 sich auf formal-literarische Fragen konzentriert und inhaltlichen allenfalls marginale Bedeutung zumißt – etwa dem angeblich sekundär in das Buch eingetragenen Motiv des Fürbitteverbots (lxv-lxvii.xcif. xcivf) –, will der grundsätzliche Abschnitt über Exegese und Theologie begründen (xcvii-xcix). Ein Kommentar, so führt McKane aus, beschäftige sich mit „the grammar of a human document" (xcviii), seine Aufgabe sei durch „this linguistic deposit" bestimmt und beschränkt (ebd.), weil eben Sprache immer nur menschlich sein könne (xcix). Diese, in Auseinandersetzung mit A. Weiser entwickelten Überlegungen setzen freilich einen Theologiebegriff voraus, der kaum auf allgemeine Akzeptanz stoßen wird. Die alttestamentlichen Theologien – man wird von ihnen immer nur im Plural reden können! –, seien es die eines Jeremia oder die jüngerer Bearbeiter und Redaktoren des Jeremiabuchs, setzen sich natürlich aus menschlichen Aussagen zusammen, lassen sich aber gerade als solche systematisieren, ohne daß ein Sprung von der menschlichen auf die göttliche Ebene erforderlich wäre. Die Abstinenz McKanes gegenüber inhaltlichen Synthesen hat vielleicht eher ihren Grund darin, daß er in den Texten keine verläßlichen Hinweise auf ihre historischen Haftpunkte entdecken kann, daß die konkrete Situation, in die hinein sie ursprünglich gesprochen waren, sich ihm zufolge nicht mehr ermitteln läßt (lxxxviiif – nur versuchsweise verteilt er einige Texte auf die exilische und nachexilische Zeit, xcf). Mit ihren historischen Kontexten verlieren die Worte aber auch ihre Pointen,[22] sie werden als einzelne viel- und nichtssagend zugleich, und daraus folgt zwangsläufig, daß auch ihre Summe zu keinem positiven Fazit führt. Folgt man McKane auf dem von ihm eingeschlagenen Weg, dann begibt man sich in die Gefahr, daß sich das literarische Geschäft in einer *ars literarum* erschöpft, die McKane freilich meisterhaft beherrscht.

Fragen, die sich auf Jer 26–52 beziehen, klammert McKane aus seiner Einleitung aus; sie bleiben der Einleitung in den künftigen zweiten Band vorbehalten, und so erfährt man vorläufig noch nichts darüber, wie McKane sich etwa zu den narrativen, traditionell Baruch zugeschriebenen Partien oder den Fremdvölkerorakeln äußern wird.

In eine schwierige Lage gerät man, wenn man S. Herrmanns inhaltlicher und literarischer Konzeption gerecht werden will, da seine Kommentierung lediglich Kap. 1 umfaßt, die von Jer 2,1–37 noch nicht völlig publiziert ist und eine allgemeine Einleitung in das Prophetenbuch bislang fehlt. Ersatzweise lassen sich jedoch die kürzlich veröffentlichten Absichtserklärungen Herrmanns beiziehen, die die Zielsetzung seiner Kommentararbeit entfalten. Er will „um Ausgleich bemüht sein und Extreme zu vermeiden suchen".[23] Dieses Harmoniestreben bezieht sich auf einen Standpunkt zwischen Carrolls redaktionskritischer und Holladays prophetisch-biographischer Position, denn einerseits müsse (gegen Carroll) Jeremia „als Initiator einer eigenständigen Botschaft ernst genommen werden",[24] aber andererseits gehe das Buch nicht ausschließlich auf Jeremias Wirken zurück, sondern sei (gegen Holladay) auch Spiegel „eines geistigen und religiösen Wandlungsprozesses, den Israel seit dem 7. bis in das 6. Jh. hinein durchlief".[25] Literarisch sei eine Urrollentheorie für die Entstehungsgeschichte des Buchs nicht fruchtbar zu machen, da uns geeignete Ausgrenzungskriterien fehlten (7).[26] Auch der deuteronomisch-deuteronomistische Einfluß der angeblichen Redaktion sei neu zu bedenken und zu begrenzen und mit McKanes These des „rolling *corpus*" in Einklang zu bringen.[27] Hiermit ist ein neues Element in Herrmanns Umgang mit Texten des Jeremiabuchs hineingekommen.

Liest man seine Auslegung von Jer 1, dann fällt auf, daß er den deuteronomistischen Beitrag bescheidener ansetzt als man ausgehend von seinen früheren Äußerungen erwarten sollte und daß er nun vor allem die Endredaktion als post-deuteronomistisch bestimmt.[28] So sei die Bucheröffnung in Jer 1,1–3 sukzessive entstanden; doch fehlten „sichere Kriterien" für eine deuteronomistische Verfasserschaft oder Redaktion (9, vgl. 11). Ein allmählicher Wachstumsprozeß sei auch für Jer 1,4–19 anzunehmen (43.51), und in den Versen 5 und 10 sei ein Prophetenbild bezeugt, „das nicht ausschließlich deuteronomistisch genannt werden kann, sondern die deuteronomistische Dimension universalistisch überhöht" (52). Als jeremianisch kämen allenfalls die beiden Visionsschilderungen in den Versen 11–14 in Betracht, während der eigentliche Berufungsbericht deuteronomistisch anmute, von ihm aber die post-deuteronomistische Endredaktion (Vv.5.10, vielleicht auch 15.18) aus nachexilischer Zeit abzuheben sei (54f). Trotzdem erweise sich „Jer 1 . . . bis zum Schluß als geniale Zusammenfassung von Worten und Themen, die den Kern seiner (sc. Jeremias) Botschaft bilden", und deshalb sei Kap. 1 „in einem übergreifenden und höheren Sinn . . . echt" (85). Diese Auffassung findet auch darin ihren Niederschlag, daß Herrmann (22)[29] als einziger der vier Kommentatoren auch an dem in Jer 1,2 genannten 13. Jahr Josias (627/6 v. Chr.) als dem Berufungsjahr Jeremias festhält.[30]

[20] McKane, lxii, unterscheidet zwischen „kernel" als dem Mittelpunkt kohärenter Textabschnitte und „core" als Überlieferungskern in weniger geschlossenen Textabschnitten.

[21] B. Duhm, a.a.O. (Anm. 10), XIX, traut den „Ergänzern" wenig zu. Bieten sie „ganz bedeutenden Gedanken", dann sind sie „von denen, die sie uns bieten, nicht geschaffen" und werden „mit sehr geringem schriftstellerischen Geschick ausgeführt". Die „Ergänzer" gehören „den unteren Volksschichten" an, sie haben „keine schriftstellerische Schulung genossen" und besitzen „trotz ihrer Neigung zum Vielschreiben kein Autorentalent".

[22] Dazu s. u. Sp. 187 mit Anm. 33.

[23] S. Herrmann, a.a.O. (Anm. 2), XII.

[24] Ebd. 178.

[25] Ebd. XII.

[26] Vgl. ebd. 177.

[27] Ebd. XII.178.

[28] Damit distanziert sich Herrmann von den Thesen W. Thiels: Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25 – Neukirchen-Vluyn 1973 (WMANT 41); ders.: Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45 – Neukirchen-Vluyn 1981 (WMANT 52).

[29] Vgl. Herrmann, a.a.O. (Anm. 2), 177.

[30] Carroll, 91f; Holladay, I 14f; McKane, 5. R. Liwak: Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch –

Literarischer Abstand zu Jeremias Wirken und Worten impliziert demnach für Herrmann zumindest im Hinblick auf Jer 1 keinen Verlust an inhaltlicher Verläßlichkeit. Woher freilich die Kriterien genommen sind, um sprachlich nicht-jeremianische Texte als inhaltlich durchaus jeremianisch zu charakterisieren, wird man erst dann erfahren, wenn der Kommentar ein fortgeschritteneres Stadium erreicht haben wird.

Natürlich hat das Erscheinen bzw. der Erscheinungsbeginn mehrerer Jeremiakommentare im Jahr 1986 der Diskussion nicht nur über das Jeremiabuch,[31] sondern auch über die Kommentarliteratur insgesamt neuen Auftrieb gegeben.[32] Die Diskussion verläuft zweigleisig. Wissenschaftsgeschichtlich findet der Meinungspluralismus trotz weitgehendem Methodenkonsens in den hier vorgestellten Kommentaren Beachtung. Im Hinblick auf den praktischen Umgang mit Kommentaren stellt sich die Frage nach der potentiellen Leserschaft und ihren Interessen.

Die Kommentare Carrolls, Holladays und McKanes bieten jeweils auf ihre Weise kohärente Erklärungen des ganzen oder halben Jeremiabuchs, und auch für Herrmanns Kommentar darf man dies erwarten. Der inneren Kohärenz entspricht aber nur ein minimaler Konsens der Kommentare untereinander. Er besteht darin, daß alle vier eine sukzessive Entstehung des Jeremiabuchs befürworten und dabei in hohem Maße von der kürzeren LXX-Fassung beeinflußt sind. Differenzen setzen da ein, wo es darum geht, die Etappen der Entstehungsgeschichte entweder der Tätigkeit Jeremias oder der späteren Autoren bzw. Redaktoren zuzuweisen. Solange die Meinung gilt, daß „nicht die Zeitlosigkeit, sondern die Zeitgebundenheit ... Israels Propheten zu dem" macht, „was sie sind",[33] bricht damit keine unerhebliche Differenz auf. Daß für sie nicht die angewandte historisch-kritische Methode, sondern das jeweilige Vorverständnis der Autoren über das Zustandekommen von Literatur um die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrtausends ausschlaggebend ist, wurde bereits oben ausgeführt.[34] Wissenschaftsgeschichtlich sollte man solche Spannungen nicht betrauern, sondern als Beweis einer regen, lebendigen und demokratischen Forschungssituation begrüßen. Zwar kein Konsens, aber doch ein Zug zur Vereinheitlichung läßt sich außerdem auch hinsichtlich der während der vergangenen Jahrzehnte favorisierten These einer deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuchs feststellen. Sie hat an Boden verloren. Herrmann bestimmt die Endredaktion als post-deuteronomistisch, McKane kann innerhalb von Jer 1–25 keinerlei Spuren einer Texte übergreifenden Redaktion entdecken, und bei Holladays biographisch-prophetischem Modell entfällt die Annahme einer deuteronomistischen Redaktion ebenfalls. Auch Carroll, der 1981 neben anderen Redaktionen im Jeremiabuch auch mit „a major deuteronomistic redaction" rechnete,[35] wirkt in diesem Punkt jetzt zurückhaltender.[36]

Was den praktischen Umgang mit den vier neuen Kommentaren betrifft, so hat sich für die Benutzer die Situation durch die jetzt bereitgestellte Informationsfülle gleichzeitig erleichtert und erschwert. Um mit dem Negativen zu beginnen, so umfassen die Kommentare zusammen bis jetzt 3092 S. Wagt man sich an eine schematische Hochrechnung der noch ausstehenden Kommentarteile von McKane und Herrmann, so stehen annähernd 5000 S. noch aus, von denen mehr als 4000 S. allein auf Herrmanns Auslegung entfallen müßten, denn pro Kap. benötigt er bislang gut 80 S. Rasche Informationen zu Einzelfragen vermögen derartig umfangreiche Kommentarwerke nicht mehr zu vermitteln, und die Auslegungen größerer Textabschnitte erschließen sich erst vom Vorverständnis der jeweiligen Verfasser her, so daß man neben der eigentlichen Textkommentierung im Prinzip immer auch noch die allgemeine Einleitung in das Prophetenbuch lesen muß. Das verlangt viel Zeit und Geduld. Es ist deshalb zu begrüßen, daß Holladays Kommentar ausführliche Indices zu Quellen, Autoren und ausgewählten Themen enthält (II 463–541).

Bei speziellen Fragestellungen kann man sich auch anhand der bekannten Besonderheiten der Kommentarreihen orientieren. Im Einklang mit der Tradition des „International Critical Commentary" steckt in McKanes Darstellung viel text- und literarkritische sowie philologische Detailarbeit, außerdem hat er die traditionelle jüdische Exegese in starkem Maße berücksichtigt. Bei der Benutzung von Carrolls Kommentar ist zu beachten, daß er gemäß den Vorgaben der Reihe „The Old Testament Library" keine eigene Übersetzung, sondern die „Revised Standard Version" abdruckt, und daß wegen der allgemeinen Umfangsbegrenzung speziell die Behandlung von Einzelheiten oft recht knapp ausfällt. Wer sich mit Themen der exilischen und nachexilischen Zeit beschäftigt, findet in diesem Kommentar viele Anregungen. Der übersichtliche Zweispaltendruck der Reihe „Hermeneia" bewährt sich auch bei Holladays Jeremiakommentar, ebenso ihre an den „Biblischen Kommentar" angelehnte Darstellungsgliederung (differenzierte Bibliography, Übersetzung auf der linken, textkritische Bemerkungen auf der rechten Spalte, Preliminary Observations, Structure, Setting, Aim). Zusätzlich zu den in den Text hineingenommenen Literaturverweisen (Kommentare u. dgl.) findet man Fußnoten nur noch in diesem Kommentar; auch sie dienen der Übersichtlichkeit. Holladays Auslegung darf bislang auch als die vielseitigste gelten, da er die Gewichte gleichmäßig zwischen den einzelnen exegetischen Schritten sowie zwischen Einzelfragen und übergreifenden Themen verteilt hat. Der im Aufbau analog gegliederte „Biblische Kommentar" zum Jeremiabuch von Herrmann (differenzierte Bibliographie, Übersetzung, Textkritik, Form, Ort, Wort, Ziel) teilt die praktischen Vorzüge von Holladays Kommentar. Sein bisheriger Nachteil, daß er erst bis zur Auslegung von Jer 2 gediehen ist, birgt insofern einen Vorteil in sich, als er seit der 2. Lieferung auf die anderen Kommentare zurückgreifen (vgl. 108f), gleichsam die Summe der Summen anbieten und damit dem Benutzer die Arbeit mit den Kommentaren erleichtern kann. Der dabei zum Zuge kommende Wunsch nach Harmonie, die ausgesprochene Absicht, zwischen den extremen Positionen zu vermitteln, könnte freilich bewirken, daß Herrmanns Kommentar ein weniger ausgeprägtes Profil eignen wird als dem mutigen Entwurf Holladays.

Das Positive soll am Ende stehen. Hat man auch nur einen ungefähren Überblick über die Eigenarten der neuen Jeremiakommentare und über die von ihren Verfassern gemachten Voraussetzungen, dann läßt sich die in jedem von ihnen gebotene Informationsfülle rascher auswerten und für den Fortgang der Diskussion nutzen. Hierbei einen Schritt weiterzuhelfen, ist das Anliegen der vorausgegangenen Seiten.

Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1987 (BWANT 127), 78, erwägt, ob das Berufungsdatum deshalb fiktiv sein könne, da im Jahr 626 v. Chr. mit Nabopolassars Thronbesteigung das neubabylonische Reich begann.

[31] C. S. Rodd: Which is the best Commentary? VI. Jeremiah, in: The Expository Times 98 (1987), 171–175; W. Brueggemann, a.a.O. (Anm. 5); T. W. Overholt: Interpreting Jeremiah, in: Religious Studies Review 14 (1988), 330–334; R. P. Carroll, a.a.O. (Anm. 5); S. Herrmann, a.a.O. (Anm. 2), XIf.165–178).

[32] Derartige Fragen klingen in den oben Anm. 31 genannten Besprechungen mehrfach an. Vgl. generell K. Froehlich: Bibelkommentare – Zur Krise einer Gattung, in: ZThK 84 (1987), 465–492, mit zahlreichen Literaturhinweisen.

[33] So Herrmann, 89. Carroll, a.a.O. (Anm. 5), 102f verharmlost diesen Umstand, wenn er anhand eines Vergleichs zwischen den Auslegungen von Jer 1 in den Textabgrenzungen viel Übereinstimmung entdeckt.

[34] S. o. Sp. 179 mit Anm. 5.

[35] Carroll, a.a.O. (Anm. 7), 11.

[36] Darauf deutet Carrolls, a.a.O. (Anm. 5), 110, aufgestellte Absichtserklärung hin, daß er künftig die Frage erneut angehen werde, „of how prophetic books were produced in the ancient world", und daß er dabei von „McKanes account of the matter" profitieren werde.

Werner, Wolfgang: **Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1988. XI, 334 S. (BZAW 173), Ln DM 140.–

Das Buch enthält die folgenden fünf Kapitel: 1. Der Plan Jahwes im Buch des Protojesaja (Jes 1–39) (7–97); 2. Der Plan Jahwes im Buch des Deuterojesaja (Jes 40–55) (101–131); 3. Jes 25,1–5 – Der Plan Jahwes in der Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27) (135–146); 4. Die Vorstellung vom göttlichen Planen in weiteren prophetischen und prophetentheologischen Texten (149–194); 5. Das göttliche Geschichtshandeln in der sogenannten Thronfolgeerzählung Davids (2. Sam 9–20; 1 Kön 1–2) (197–289). Am Schluß folgen eine Zusammenfassung (291–302), ein Literaturverzeichnis (303–317) und Register (318–334).

Der Vf. setzt sich in erster Linie mit der bibelwissenschaftlichen These, daß Jesaja als erster von einem Plan Jahwes in der Geschichte gesprochen habe, auseinander. Er weist diese Anschauung mit dem Argument ab, daß die entscheidenden Texte sowohl in Proto- als auch in Deuterojesaja alle der nachexilischen Zeit zuzu-

ordnen sind. Nach der Durchmusterung relevanter Texte aus den Propheten und der Analyse der Thronfolgeerzählung gelangt er zum Ergebnis, in aller Vielfalt, mit der uns die Vorstellung vom Plan/Rat Jahwes in der Geschichte begegnet, bleibe für die Rede vom Plan Jahwes eine entscheidende Gemeinsamkeit: Die Erkenntnis, daß das Leben des einzelnen, das Leben des Volkes nach einem göttlichen Plan gelenkt werde, und der Glaube, daß Jahwes Geschichtssouveränität die eschatologische Heilszeit herbeiführen werde, seien an ihren Ursprüngen das Ergebnis einer Reflexion über die individuelle Lebens- bzw. die Volksgeschichte. Im Rückblick vermöge der verstehende Glaube zu erkennen, daß Jahwe geschichtsmächtig handle.

Der Vf. führt seine Auslegung der wichtigsten Texte zielstrebig zu einem überzeugenden Ergebnis. Dennoch bleibt seine wertvolle Darstellung mit einem wesentlichen Manko behaftet. Denn er vermag eigentlich nicht so recht deutlich zu machen, ob hier eine rein innerbiblische, eine innerjüdische Entwicklung von Gedanken vorliegt oder ob ein weiterer Horizont in Betracht zu ziehen ist. Der Verdacht eines Mangels an Perspektive verdichtet sich beim Lesen seiner brillanten Ausführungen zu Jes 44,25–26a (121–123, 296). Vertraut man seiner m. E. zutreffenden Interpretation dieses Textes, so wurde im nachexilischen Judentum ein entscheidender Kampf zwischen altorientalischer Mantik und Gotteswort – Gesetz zugunsten der letzteren entschieden. Es ist deshalb äußerst bedauerlich, daß der Vf. nicht von diesem historischen Hintergrund her seine Darlegungen entfaltet hat. Er wäre auf diesem Wege von selbst in einen grundlegenden Konflikt mit zahlreichen zur Zeit herrschenden Anschauungen in der alttestamentlichen Wissenschaft geraten. So läßt er den von der altorientalischen Umwelt her kommenden Leser bei der Frage zurück, ob er diese Zusammenhänge vorsätzlich aus der Betrachtung ausgeschlossen oder aus Unkenntnis außer Betracht gelassen hat.

Münster Oswald Loretz

Seitz, Christopher R.: **Theology in Conflict.** Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1989. XI, 329 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd 176), Lw. DM 138.–

Die klassische Vorordnung der literarischen Fragestellung vor historisch-soziologische Folgerungen habe die Erforschung des Jeremiabuchs in eine Sackgasse geführt. Nur von einer radikalen Umkehrung der methodischen Schritte, von der Vorziehung historisch-soziologischer Fragen vor die literarischen Erwägungen, dürfe man sich neue Impulse und weiterführende Ergebnisse erhoffen. So lautet der mehrfach ausgesprochene Grundsatz der 1986 an der Yale-University vorgelegten und für den Druck leicht gekürzten Untersuchung (2f.7.104.162.229.293).[1] Literarische Argumente allein reichten nicht aus, das komplexe, poetische Worte und in der 3. und 1. Pers. Sing. gehaltene Prosatexte umfassende Jeremiabuch zu erklären (229), denn dieses habe seine Gestalt erst allmählich im Verlauf des Konflikts über die normative Interpretation des Exils erhalten (203) und lasse sich deshalb auch nur vor diesem Hintergrund begreifen.

Wichtiger, folgen- und auch erfolgreicher scheint mir freilich ein anderes, vom Vf. immer wieder angewandtes, an keiner Stelle aber systematisch reflektiertes Prinzip zu sein (doch vgl. immerhin S. 101 zu den Ereignissen von 597 v. Chr.; S. 270 zu Jer 39). Der Vf. liest die Texte nicht im Kontext, deutet Ereignisse nicht vom Fortgang der Geschichte her, sondern beachtet das Eigengewicht von Texten und Ereignissen. Damit schwimmt er – bewußt oder unbewußt – gegen den Strom der gegenwärtigen Forschung, erzielt so ‚unzeitgemäße' und damit überraschende Ergebnisse, die in der Tat geeignet sind, die Fronten der festgefahrenen Diskussion aufzubrechen.

Die isolierende Betrachtungsweise führt den Vf. keineswegs dazu, seine auf die Entstehung des Jeremiabuchs ausgerichtete Fragestellung eng zu begrenzen. Statt dessen holt er weit aus. Auf das kurze Einleitungskap. (1–6) folgt eine breit angelegte Untersuchung der judäischen Gesellschaft und des Königtums vor dem Exil (7–102). Ziel dieses Kap.s ist es, das Ausmaß der Katastrophe zu verdeutlichen, die am 16. März 597 v. Chr. über Juda hereinbrach, als Jojachin sich Nebukadnezar II. unterwarf und die babylonischen Truppen Jerusalem einnahmen, den Tempel plünderten, Jojachin, seinen Hof und wichtige Bevölkerungsgruppen deportierten (101).

Damit lehnt der Vf. die weitverbreitete Sicht ab, die jene babylonischen Eingriffe in die judäische Politik auf ein bloß den Ereignissen von 587/86 v. Chr. vorauslaufendes Geschehen reduziert. Mit einer vom Fortgang der Geschichte her bestimmten Deutung verbaue man sich den Blick für die Schärfe des Konflikts, den Nebukadnezars Aktionen von 597 v. Chr. auslösten und der auch für die Entstehung der komplexen Jeremiatradition verantwortlich sei. Nun habe sich die Frage gestellt, ob der exilierte König Jojachin und die mit ihm Deportierten oder der von Nebukadnezar in Jerusalem als König eingesetzte Zedekia und die im Lande Verbliebenen die legitimen Erben der davidisch-judäischen Geschichte darstellten (102).

Daß die judäische Geschichte schon vor jenem fatalen 16. März 597 v. Chr. reichlich Konfliktstoff enthielt, entfaltet der Vf. in einer bis zu Hiskia zurückreichenden Darstellung, die vor allem die Bündnispolitik Judas und die sich daraus ergebenden innerjudäischen Parteiungen rekonstruiert. Besondere Beachtung verdient in diesem Abschnitt der Exkurs über den *'ām ha-'areṣ*, „das Volk des Landes" (42–65).

Der Vf. identifiziert ihn mit den Flüchtlingen, die 721 v. Chr. aus dem Nordreich, 701 und während des gesamten 7. Jh.s v. Chr. aus Juda nach Jerusalem strömten. Sie hätten die Einwohnerzahl der Stadt von 6000–8000 auf 24 000 ansteigen lassen (so im Anschluß an Schätzungen von M. Broshi) und den Bau der „Zweitstadt" (2. Kön. 22,14; Zeph 1,10) ausgelöst. Dieser neue Vorschlag ermöglicht zwar die immer wieder angestrebte Unterscheidung zwischen „dem Volk des Landes" und „dem Volk Judas"; doch läßt sich „das Volk des Landes" in 2. Kön 24, 10–17; 25,1–3.18–21 nur mühsam als Teil der Jerusalemer Bevölkerung erklären (dazu 57–61). Außerdem ist der Vf. gezwungen, für 2. Kön 11,13–20 mit einer anachronistischen Verwendung des Ausdrucks zu rechnen (65 Anm. 141), und auch auf die Vorkommen außerhalb der Königsbücher (Genesis, Ezechiel) läßt sich seine Deutung des Begriffs nicht übertragen (65). Auch Jeremia habe zu jenen Flüchtlingen und damit zu dem in der „Zweitstadt" angesiedelten „Volk des Landes" gehört (70 u. ö.). Daraus erkläre sich, weshalb deuteronomische Ideen sowohl vom „Volk des Landes" vertreten worden seien (hier übernimmt „das Volk des Landes" die Übermittlerfunktion von Nordreichstraditionen in den Süden, die G. von Rad den Leviten zuschrieb; vgl. 69 Anm. 149) als auch die Jeremiaüberlieferung geprägt hätten. Daß freilich nach den Beobachtungen des Vf.s „das Volk des Landes", wann immer es bei der Bestimmung des Thronfolgers beteiligt war, sich für einen Kandidaten entschied, dessen Mutter aus Juda stammte (66), trägt nicht zur Plausibilität seiner These bei. Ihr zufolge setzte sich „das Volk des Landes" ja aus herkunfts- und traditionsmäßig ganz unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen zusammen, und eine Präferenz für eine judäische Königsmutter leuchtet deshalb wenig ein.

Das 3. Kap. geht den Einflüssen nach, die die Ereignisse von 597 v. Chr. auf die Botschaft Ezechiels und das deuteronomistische Geschichtswerk ausübten (103–202). Was Ezechiel betrifft (121–163), so sei für ihn mit 597 v. Chr. das Ende Judas gekommen. Zedekia, den er namentlich nicht erwähne, auf den er aber in Ez 12,12; 17,5.13.20ff; 19,5–9.12f; 21,25 anspiele (121 mit Anm. 44), gelte ihm nur als *nāśi'*, als „Fürst" eines Rumpfstaates. Rechtmäßiger König bleibe Jojachin auch noch nach seiner Deportation.

Deshalb übergehe ihn das Klagelied, das Ezechiel in Kap. 19 über den Untergang des judäischen Königshauses anstimmt. Mit der hier besungenen Löwenmutter sei Hamutal, mit ihren beiden Löwenjungen seien Joahas und Zedekia (2. Kön 23,31; 24,18) gemeint (131–145). So bleibe Jojachin bewußt als der „König" aus diesem Klagelied ausgeklammert, denn über ihn sollte sich die davidische Linie nach Ezechiels Meinung fortsetzen (Ez 17,22f). Bereits 597 v. Chr. sei das Todesurteil über die in Juda Verbliebenen und ihren König gefallen; die Vollstreckung stehe kurz bevor (Ez 7,5–13; 12,28). Alle Zukunftshoffnungen richteten sich auf die Exilierten aus, da sie das Gericht bereits durchlaufen und anders als die im Lande Verbliebenen die Unterwerfung unter Nebukadnezar als den gottgewollten „König der Könige" akzeptiert hätten. Eine Bestätigung findet diese Interpretation in den Datierungen des Ezechielbuchs, die sich nicht auf Zedekia (so im Jeremiabuch), sondern auf Jojachin beziehen (vgl. die Tabellen auf S. 12f).

Auch für das deuteronomistische Geschichtswerk hätte die Katastrophe von 597 v. Chr. den Charakter eines endgültigen Gerichts gehabt, auch wenn das „Postskript" in 2. Kön 25 dies nicht mehr prägnant hervortreten lasse (164–200). Um die Bedeutung jener Ereignisse aus dem Schatten zu befreien, die die Eroberung von Jerusalem 587/86 v. Chr. auf sie geworfen habe, gelte es,

[1] Auf den Fortgang der Diskussion seit 1986 ist der Vf. nicht eingegangen. So fehlt etwa eine Auseinandersetzung mit den 1986 erschienenen Kommentaren zum Jeremiabuch: R. P. Carroll, Jeremiah, A Commentary (The Old Testament Library; Philadelphia 1986); W. L. Holladay, Jeremiah 1.2 (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible; Philadelphia 1986; 1989); W. McKane, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah 1 (ICC; Edinburgh 1986).

das Ende des deuteronomistischen Geschichtswerks zu bestimmen.

Schon im Rahmen der Diskussion über Jojakims vorzeitigen Tod und das merkwürdige Fehlen einer Begräbnisnotiz für ihn in 2. Kön 24,6 (105–120) hatte der Vf. den Vorschlag J. Grays abgewiesen, eine erste Fassung des deuteronomistischen Geschichtswerks habe mit der Nachricht über den Tod Jojakims geendet, ohne bereits über Details seiner Beisetzung Informationen zu besitzen (117 mit Anm. 34). Statt dessen vermutet der Vf., Jojakim habe in die Hände der babylonischen Belagerer fallen und dabei den Tod finden können, womit die Umstände seiner Beisetzung judäischen Kreisen habe unbekannt bleiben müssen (118f). Abgewiesen wird auch die von F. M. Cross und anderen vertretene These, der Schluß des deuteronomistischen Geschichtswerks sei mit dem Bericht über die josianische Reform gegeben. Wenig stichhaltig sei das Argument jener Forscher, daß die Schlußkap. des 2. Königsbuchs auch deshalb von einer anderen Hand stammen müßten, weil sonst unerklärt bleibe, weshalb der Fall des Nordreichs in 2. Kön 17 mit einem ausführlichen Kommentar bedacht wurde, das Ende Judas 587/86 v. Chr. in 2. Kön 25 aber unkommentiert blieb (173f). Zum einen sei die Kommentierung von Israels Ende in 2. Kön 17 erst sekundär zu ihrem jetzigen Umfang angewachsen, zum anderen sei in 2. Kön 24,1–3.20a ein theologisch reflektierender Rahmen um die Schilderung der Vorgänge von 597 v. Chr. gelegt, und dieser verstehe 2. Kön 24,13 – die Plünderung von Palast und Tempel – als Erfüllung der Verheißung Jesajas in 2. Kön 20,12–19.

Insgesamt zeichne Kap. 24 die Geschehnisse nicht als einen Vorgriff auf das Finale in Kap. 25, sondern messe ihm die Bedeutung eines abschließenden Aktes zu (178). Der Bericht über die Einnahme Jerusalems selbst, über die Plünderung des Tempels und die Zahl der Deportierten, sei vertrauenswürdig. Wenn Jer 52,28–30 die Zahl der Exilierten niedriger ansetze, beziehe sich dies wohl auf eine bestimmte Gruppe in Babylonien (183).

Daß es möglicherweise einer der 597 v. Chr. Deportierten war, der 2. Kön 24 verfaßte und als Schlußpunkt hinter die israelitisch-judäische Königsgeschichte setzte, daß Kap. 25 (dazu auch 218–221) als Nachtrag – m. E. wohl eher als eine Serie von Nachträgen – entstand und sekundär in 2. Kön 24,17–19 verankert wurde, damit dürfte der Vf. Recht haben. Die These eines zweiten, nach dem Bericht über die josianische Reform einsetzenden Redaktors ist damit aber nicht widerlegt. Die Gleichförmigkeit der Königsbeurteilungen für die letzten vier Könige Judas spricht dafür. Die vom Vf. vertretene differenzierende Interpretation dieser Beurteilungen beruht auf einem Übersetzungsfehler in 2. Kön 23,32.37 (nicht „like all his fathers", sondern „ganz wie seine Väter" gegen S. 195 u. ö.). Auch das Band zwischen der Verheißung in 2. Kön 20,12–19 und ihrer Erfüllung in 2. Kön 24,13 impliziert nicht notwendig, daß ein und derselbe Autor am Werk war. Der Vf. hätte dies wissen können, wo er doch selbst darauf hinweist, daß etwa Josephus (Ant. X, 6.96ff) Jeremias Gerichtswort gegen Jojakim (Jer 22,19; 36,30) in Erfüllung gehen läßt (105).

Meinungsunterschiede in Detailfragen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade die neue Interpretation von 2. Kön 24 durch den Vf. überzeugt und in der Diskussion über den Schluß des deuteronomistischen Geschichtswerks Beachtung verdient.[2]

Die den Ereignissen von 597 v. Chr. fernerstehende und theologisch reflektierte Position Ezechiels und der noch unter dem Eindruck der Katastrophe verfaßte Bericht in 2. Kön 24 stimmen dem Vf. zufolge darin überein, daß mit 597 v. Chr. das Ende Judas gekommen sei, daß es im Land keine Zukunft mehr gäbe (201).

Erst das 4. Kap. wendet sich der Frage zu, welche Auswirkungen das Exil auf das Jeremiabuch selbst gehabt habe (203–291). Da Jeremia nicht zu den Deportierten gehörte und auch nach 587/86 v. Chr. bis zu seiner Verschleppung in Juda verblieb, habe er die Ereignisse aus einem anderen Blickwinkel gesehen (207). Bis 597 v. Chr. habe der Prophet keine Hoffnungen auf die davidische Dynastie gesetzt (208) und habe auch nicht die Parole vertreten, daß man sich den Babyloniern „unterwerfen und leben" solle (207). Erst nachdem sich Jojachin Nebukadnezar unterworfen und damit ein Weiterleben im Exil und im Lande ermöglicht hatte, habe Jeremia die zukunftssichernde Möglichkeit eines Nebukadnezar untergebenen Herrschers und Volks erkannt und in seine Botschaft integriert.

Abschnitte, die alle Hoffnungen auf die Exilierten setzten, die 597 v. Chr. in Juda Zurückgebliebenen aber verdammten, stammten von einer von ezechielischen Vorstellungen geprägten exilischen Redaktion (z. B. Jer 21; 24; 27,19–22; 29,16–199; 37,1f; 38,23; 42,15–22). Übersetzt man diese Scheidung in das klassische von S. Mowinckel mit literarischen Mitteln erarbeitete Entstehungsmodell des Jeremiabuches (dazu 228–235), dann sind damit die Quelle A (authentische Prophetenworte, überwiegend in Poesie) und die Quelle C (redaktionelle Ergänzungen, zumeist in rhetorischer Prosa) bestimmt. Es fehlt noch die zeitlich zwischen beiden eingereihte Quelle B (erzählende Prosa), als deren Verfasser man zumeist Baruch annimmt, der das Schicksal Jeremias für die Nachwelt festgehalten habe. Auch S. grenzt die erzählenden Partien ab, führt sie aber nicht auf Baruch zurück und findet in ihnen keine biographischen Interessen an der Person des Propheten (231f). Statt dessen rekonstruiert er „a scribal chronicle" in Jer (27,1–18; 28,1–17; 29,1–9.15.20–32;) 37,3; 34,1–3*.4f; 37,11–15.16f.20f; 32,1f*.6–15; 38,1–6.7–13.14.16–22.24a*–28; 39,3–10.11–14; 40,7–41,18; 42,1a*.2a*.3–5.7–8a*.9–12; 43,1a*.2f.7 (236–287). Das immer wiederkehrende Motto dieser fortlaufenden Erzählkette bestehe in Jeremias Rat, sich den Babyloniern zu unterwerfen (282). Natürlich berichteten die Erzählungen auch über Jeremia, doch sei ein deutliches Interesse an Zedekia, Gedalja, Ismael, Johanan und dem Volk erkennbar. Die für Gedalja spürbare Sympathie des Erzählers lasse vermuten, daß er wie jener einer Jerusalemer Schreiberfamilie angehörte, vielleicht der des Schafan (285, mit Hinweis auf den entsprechenden Vorschlag von G. Wanke). Wenn die Geschlossenheit der „scribal chronicle" jetzt nicht mehr deutlich hervortrete, so gehe dies zu Lasten der exilischen Redaktion, die Ergänzungen und Umstellungen vorgenommen habe (287–291).

Unter den Ausführungen zu den Texten der „scribal chronicle" sei besonders auf die zu Jer 39,1–10 hingewiesen. Wie M. Noth sieht auch der Vf. in diesem Text die Vorlage für 2. Kön 25,1–12; Jer 52,4–16 (263). Der Bericht über Jerusalems Eroberung im Jahr 587/86 v. Chr., den Jer 39 enthält, schließe ein Weiterleben in Juda nicht aus und berichte auch nichts von einer Zerstörung des Tempels (270f). Erst 2. Kön 25,9.13–17 und Jer 52,13.17–23 entwürfen ein Bild von Jerusalem, in dem mit 587/86 v. Chr. eine Fortsetzung des kultischen Lebens unmöglich geworden sei. Damit melde sich in beiden Texten wieder die aus dem Zeitlichen und geographischen Abstand heraus entstandene und von ezechielischen Thesen beeinflußte Geschichtsdeutung zu Wort.

Sicherlich wären noch weitere Einzelergebnisse dieser Monographie zu würdigen, anderes, vor allem Detailentscheidungen zu Texten, wäre kritisch zu sichten, Flüchtigkeitsfehler wären zu nennen (so wird etwa die Geschichte Israels von J. H. Hayes – J. M. Miller zwar mehrfach zitiert, fehlt aber in der Bibliographie.

Auch *Druckfehler* finden sich, etwa S. 30 Z. 2 v. o. lies *at* statt *and*, S. 92 Z. 4 v. o. lies *site* statt *cite*, S. 95 Z. 8 v. u. lies *Jeremiah* statt *Jerusalem*.

Anstelle solcher Quisquilien sei jedoch hervorgehoben, daß der Vf. die Bedeutung der Ereignisse von 597 v. Chr. für die Entstehung des Ezechiel- und Jeremiabuches sowie des deuteronomitischen Geschichtswerks deutlich gemacht hat und daß er damit einem Datum in der Geschichte Israels sein ihm zukommendes Eigengewicht zurückgegeben hat. Gelungen ist ihm dies, weil er Texte und Ereignisse nicht nur als Teile eines größeren Ganzen erfaßt, sondern als solche würdigt.

Villeperdrix Helga Weippert

[2] Vgl dazu meinen Forschungsüberblick „Das deuteronomistische Geschichtswerk: Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung", ThRu 50 (1985), 213–249.

Lohfink, Gerhard: **Wem gilt die Bergpredigt?** Beiträge zu einer christlichen Ethik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 238 S. kart. DM 28.–

Der Bd. versammelt 6 Aufsätze und Vorträge des Vf.s zur Bergpredigt. Alle kreisen um die Frage ihrer Adressaten. L. sieht darin das theologische Schlüsselproblem der Bergpredigt und der christlichen Ethik.

5 Studien sind bereits erschienen, Teil I (15–38: „Wem gilt die Bergpredigt?") in ThQ 163 (1983) 264–284 und bei K. Kertelge (Hg.), Ethik im NT (QD 102), Freiburg 1984, 145–167; Teil II (39–63: „Wer kann Gewaltlosigkeit leben?") unter dem Titel „Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht" in ThQ 162 (1982) 236–253; Teil III (65–98: „Worin besteht die Radikalität der Bergpredigt?") unter dem Titel „Gesetzeserfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des Ethischen im MtEv" in: H. Weber (Hg.), Der ethische Kompromiß (StthE 12), Freiburg/Schw. 1984, 15–58; Teil V (161–192: „Wo werden die ‚Schwerter zu Pflugscharen'?") unter dem Titel „‚Schwerter zu Pflugscharen'. Die Rezeption von Jes 2,1–5 par Mi 4,1–5 in der Alten Kirche und im NT" in ThQ 166 (1986) 184–209; Teil VI (193–198: „Wem gilt das Ehescheidungsverbot Jesu?") unter dem Titel „Jesu Verbot der Ehescheidung und seine Adressaten" in ThQ 167 (1987) 143–146.

Teil IV (99–160: „Weshalb verlangt die Kirche notwendig eine Kontrastgesellschaft?") ist bislang unveröffentlicht, ebenso eine im Anhang beigegebene (199–209) Replik auf K.-St. Kriegers Kritik an L.s Bergpredigt-Interpretation (Kairos 28 ⟨1986⟩ 98–199).

Alle Beiträge sind der Hauptthese L.s verpflichtet, daß „Adressat der Bergpredigt das Volk Gottes" ist, „das durch die endzeitliche Tora-Auslegung Jesu zur Jüngergemeinde geformt werden soll" (38).

L. belegt diese These insbesondere durch eine eingehende Analyse von Mt 4,25; 5,1f (die er jetzt gegen Krieger verteidigt). Daß Mt das Israel der Väterzeit vor Augen stelle, sehen mit L. auch die neuen Mt-Kommentare von U. Luz, J. Gnilka und R. Schnackenburg. Daß die „vorösterliche" Adressierung an Israel

von Mt 28,16–20 durch die Öffnung eines universalen Horizontes (im dialektischen Sinn) aufgehoben wird, hat L. unmißverständlich klargestellt (208f). L. sieht in der mt Darstellung etwas genuin Jesuanisches eingefangen: die ausschließliche Hinwendung zu Israel, die Konstituierung des eschatologischen Gottesvolkes, die Mahnung, im Jüngerkreis zu praktizieren, was die Bergpredigt an Weisungen sammelt.

Von besonderem Gewicht sind die systematischen und praktisch-theologischen Schlußfolgerungen, die L. zieht. Sie liegen vor allem auf ekklesiologischem und moraltheologischem Gebiet. Entscheidend ist, daß nach L. die Bergpredigt die Kirche als eine Kontrastgesellschaft mit einem spezifischem Gruppenethos fordert.

Teil IV dient dazu, den Begriff „Kontrastgesellschaft", dessen Mißverständlichkeit konzediert wird (160), zu erläutern und gegen Kritik zu verteidigen. Im wesentlichen soll er zweierlei zum Ausdruck bringen: daß Jesu Umkehr- und Glaubensforderung eine (implizit) ekklesiale und in diesem Sinn gesellschaftliche Dimension hat und daß im eschatologischen Gottesvolk nicht die von der Sünde beherrschten Lebensgesetze der Welt reproduziert werden (sollen), sondern einzig das Gesetz des Dienens und der Liebe gilt (vgl. Mk 10,42–45). L. stellt klar, daß er weder einer Konventikelethik noch einem Rückzug der Christen aus der Welt das Wort redet, so sehr er die Zusammengehörigkeit von Glaubens- und Lebenswelt ebenso betont wie die Verheißung und Verpflichtung von Mt 5,13–16.

Die Thesen L.s haben, ausgehend von seinem vielgelesenen Buch „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?" (Freiburg 1982.^{7}1987), ein starkes Echo ausgelöst und nicht zuletzt bei vielen Pastoraltheologen und Praktikern inspirierend gewirkt. Die klare These, die verständliche Sprache und die Nähe zu aktuellen Glaubensfragen lassen auch das Bergpredigt-Buch zu einer exegetischen Studie werden, die sich vor der Gegenwart nicht hermetisch verschließt, sondern sich ihr in praktischer Absicht öffnet. Es ist L.s Verdienst, mit Nachdruck auf die Bedeutung ekklesiologischer Dimensionen sowohl der Verkündigung Jesu als auch der ntl. Theologien hingewiesen, individualistische Tendenzen der Seelsorge kritisiert und auf der theologischen Dignität der ntl Ethik mitsamt ihren aktuellen Implikationen insistiert zu haben.

Gleichwohl bleiben Fragen.

Ob Jesus tatsächlich streng nach der Devise von Mt 15,24 (10,5f) gehandelt hat, sei dahingestellt; angesichts der Bevölkerungsstruktur im „Galiläa der Heiden" (Mt 4,15: Jes 8,23) scheint eine programmatische Exklusivität unwahrscheinlich (so wenig das positive Interesse an „Israel" zu leugnen ist). Darüber hinaus bleibt zu diskutieren, inwieweit der Jüngerkreis für Jesus in der letzten Phase seines Wirkens, angesichts wachsenden Widerstandes, nicht nur Keimzelle des eschatologischen Gottesvolkes, sondern auch Kontrastgesellschaft in Israel gewesen ist. Jesus hat gewiß von seinem Sendungs-Wissen, daß Gott ganz Israel retten will (und auch die Heiden einbeziehen wird: Mt 8,11f par), nicht abgelassen. Die Bedeutung des Jüngerkreises kann also nicht im Gegensatz zu Israel, sondern nur in der Ausrichtung auf jene Israeliten liegen, die sich dem Evangelium Jesu versagen. Die Evangeliumsverkündigung, die vornehmste Aufgabe der Jüngerinnen und Jünger Jesu, wird durch die Ablehnung der Boten auch dort nicht dispensiert, wo sie sich zur Gerichtspredigt wandelt.

Bei einigen Punkten droht der Vf. im Bestreben, Einseitigkeiten traditioneller Exegese und Katechese zu korrigieren, seinerseits zu überzeichnen. So sehr L. mit Recht die „Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes" betont (vgl. ThQ 165 ⟨1985⟩ 173–183), so sehr wäre doch auch die bleibende Differenz zwischen der Basileia und der Ekklesia theologisch und hermeneutisch zu reflektieren, und zwar nicht nur als ethisches, sondern auch als soteriologisches Problem. So sehr L. mit Recht auf die gesellschaftliche Dimension des christlichen Glaubens abhebt, so sehr wäre doch herauszuarbeiten, daß sie nicht schon in der ekklesialen Perspektive aufgeht, und so sehr wäre zu prüfen, ob die Betonung des Kirchlichen nicht Gefahr läuft, nicht nur die Verantwortung unterzubetonen, die jeder Hörer des Wortes unvertretbar selbst übernehmen muß, sondern auch die unaufhebbare Dialektik zwischen dem Glaubensruf an einzelne und der gleich-ursprünglichen Schaffung des Gottesvolkes aufzuheben. So sehr L. zu Recht den Kontrast zwischen einer (der Weisung Jesu gehorsamen!) Ekklesia und, johanneisch gesprochen, dem Kosmos betont, so sehr wäre doch auch gerade auf dem Gebiet der Ethik wahrzunehmen, wie sehr sich die nachösterlichen Autoren des NT, allen voran Paulus, ohne jegliche Berührungsängste nicht nur auf jüdische, sondern auch auf pagane Ethik eingelassen und daraus Gewinn für die Entwicklung einer christlichen Ethik gezogen haben.

L. ist ohne Zweifel zuzustimmen, wenn er sagt, daß namentlich im Kreis der Jüngerinnen und Jünger beherzigt sein will, was Jesus bis hin zur Feindesliebe fordert. Die in diesem Sinn richtige These „Die Bergpredigt richtet sich an die Kirche" (36) scheint mir aber problematisch zu werden, wenn nicht mit gleichem Nachdruck gesagt wird, daß die „Ethik" Jesu ein unverzichtbarer Bestandteil des Evangeliums – auch dort, wo es erstmals verkündigt wird, also Nicht-Christen anredet und aufzuschließen vermag und unbeschadet der Tatsache, daß die Befolgung der Weisungen Jesu ein konstitutives Moment der Entscheidung für den Gott der Basileia ist, der durch Jesus eschatologisch handelt (zu S. 38); Paulus rechnet jedenfalls damit, daß ein authentischer christlicher Lebensstil eine Form missionarischer „Verkündigung" sein kann (1 Thess 4,9–12) und letztlich auf die Heiden anziehend wirkt (vgl. noch 1 Petr 2,12.15). Überdies ist stärker als bei L. (58) zu betonen, daß Feindesliebe vor allem dort gefordert ist, wo nicht auf die Basis eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses verwiesen werden kann, sondern wo – möglicherweise gerade aufgrund des Glaubens – die Kontrasterfahrung aggressiver Ablehnung von „denen draußen" gemacht wird, wie Mt 5,38–48 plastisch und paradigmatisch illustriert. L. unterstreicht immer wieder, daß die Erfahrung einer geschwisterlichen Glaubensgemeinschaft machen muß, wer zur Feindesliebe fähig werden soll (57). Soweit damit eine (Teil-)Antwort auf die Frage nach der Erfüllbarkeit der Forderungen Jesu gegeben wird, fällt eine Zustimmung nicht schwer: Das Angenommen-Sein in einer Glaubensgemeinschaft verleiht Kraft, auf Gegengewalt zu verzichten und das Böse durch das Gute zu überwinden (Röm 12,21). Freilich dürfte dies weder übersehen lassen, daß Feindesliebe auch von Nicht-Christen gefordert und gelebt wird, noch dürfte es – sicher gegen die Intention L.s – zu dem Fehlschluß verleiten, die Verpflichtung zur Nächsten- und Feindesliebe sei von der Erfahrung ekklesialer Geborgenheit abhängig. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß die Adressatenfrage nur ein Aspekt der Ethik Jesu ist. Seine Weisungen zielen ebenso wie die der nachösterlichen Autoren gewiß darauf ab, daß die Hörer des Wortes, von der Dynamik der nahekommenden Basileia bewegt, existenzial und ekklesial realisieren, was Gottes Heilswille ist; sie wollen aber gerade auch den „Feinden" durch das Verhalten derer, die sich zu Jesus rechnen, aufgehen lassen, was Gottes Herrschaft bedeutet.

L.s Thesen reizen zu kontroverser Diskussion. Daß sie nicht nur unter Exegeten, sondern weit darüber hinaus geführt wird, dürfte im Interesse des Vf.s liegen.

Münster Thomas Söding

Pratscher, W.: **Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 315 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd 139), Ln DM 78.–

Der Herrenbruder Jakobus (J) ist zweifellos eine der prägenden Gestalten des Urchristentums. Seine Wirkung über den palästinischen Bereich hinaus kann keinem, der sich mit Paulus, der Apostelgeschichte oder allgemein mit der Geschichte des Urchristentums befaßt, verborgen bleiben. Der eindrucksvollste Beleg für die hohe Bedeutung des Herrenbruders ist die Tatsache, daß die frühchristliche Literatur sich dieser Persönlichkeit in aller Breite – wenn auch interessegeleitet – gewidmet hat, vom kanonischen Jakobusbrief (Jak) über die verschiedensten gnostischen Werke des 2./3. Jh.s bis zu den Kirchenvätern und die Geschichtsschreibung des Judentums bzw. Christentums. P. ist in seiner vorliegenden Habil.-Schrift in einer detaillierten Untersuchung dem gesamten literarischen Material nachgegangen und hat damit eine bisher weitgehend unbeachtet gebliebene Lücke in der Forschung geschlossen. Um es vorwegzunehmen, Vf. ist eine mehr als überzeugende Arbeit gelungen.

Die Untersuchung ist in vier Kap. gegliedert, aus denen einige wichtige Aspekte vorgestellt werden sollen:

1. Die Distanz zum irdischen Jesus (13–27): Das Verhältnis zwischen Jesus und seiner Familie war distanziert. Das läßt sich zwar nicht anhand historisch zuverlässiger Quellen verifizieren, aber aus den Informationen, die zur Bildung von Mk 3,21 geführt haben, erschließen und durch die spätere judenchristliche Tendenz, J und den Verwandten Jesu einen hervorgehobenen Platz einzuräumen (Semeia-Quelle), wahrscheinlich machen.

2. Jakobus als Zeuge des Auferstandenen (29–48): Das Bild ändert sich mit der Ostererfahrung der ersten Zeugen, J gehört zu den wichtigsten Empfängern der Ostererscheinungen; deshalb muß das Verhältnis der Verwandten zu Jesus eine entscheidende Korrektur erfahren haben, deren Ergebnis in 1 Kor 15 greifbar wird. Die Gegenüberstellung der dem Petrus bzw. Jakobus zuteil gewordenen Erscheinungen in 1 Kor 15,5.7 gewinnt ihr Gewicht dadurch, daß V. 7 „eine rivalisierende Formel (ist), die

die für Petrus und die Zwölf reklamierte grundlegende Bedeutung für die Gemeinde für Jakobus und den Kreis der Apostel beansprucht" (45) und J als Zeugen mit der Intention legitimieren soll, ihm die zumindest sachliche Priorität (auf Kosten Petri) zuzusprechen. Ihre Entstehung ist zwischen Mitte und Ende der 30er Jahre zu datieren. Der Bericht von einer Christophanie vor J im Hebräerevangelium rückt den Herrenbruder in die Mitte der nachösterlichen Jesustradition und verankert ihn auch schon im irdischen Jüngerkreis. Der legendarische Charakter der Darstellung belegt lediglich die überragende Bedeutung, die die J-Gestalt im Urchristentum zunehmend gewinnt.

3. Der kirchenrechtliche und theologische Standort des Jakobus (49–228) mit den Unterkap.n „Jakobus nach den Zeugnissen des Neuen Testaments (Gal und Agp)" (49–102), „Das judenchristliche Jakobusbild" (102–150), „Das Jakobusbild der Gnosis" (151–177), „Das großkirchliche Jakobusbild" (178–208), „Die pseudepigraphe Jakobusliteratur" (208–228): Paulus und Apg berichten zwar nicht aus biographischem Interesse über J, sind aber dennoch geeignet, die Rolle des Herrenbruders in der Jerusalemer Urgemeinde zu verdeutlichen: Paulus sieht ihn als einen der Apostel, sicher dem Petrus nachgeordnet; die Rivalitätsformel 1 Kor 15,7 läßt aber vermuten, daß er von einer Gruppe in Jerusalem aufgrund seiner größeren Nähe zur Tradition in die Führungsrolle gerückt wurde, wobei aber seine Position nicht als torarigoristisch einzustufen ist. Seine rechtliche Stellung zur Zeit des Apostelkonzils (das Vf. begründet auf das Jahr 43 datiert) geht aus seiner Einstufung der Kollekte und seiner Position im Führungsgremium der „Säulen" hervor: sowenig wie die Jerusalemer Leitung mit der Kollekte einen Rechtsanspruch im Sinne eines Führungsanspruchs verband, sowenig ist diese für J vorauszusetzen. Führungsfunktion beim Konvent hatte auch nicht J, sondern Petrus. Theologisch ist die Position des Herrenbruders zu differenzieren: Zwar ist ein sich ausschließender Gegensatz zwischen antiochenischen Repräsentanten und den Positionen der Jerusalemer Leitung nicht auszumachen – auch die sog. „Jakobusklauseln" gehören nicht zu den Konvent-Vereinbarungen –, dennoch ist für J eine größere Toraobservanz zu beanspruchen, die ihm schließlich die Führungsrolle in Jerusalem eingebracht hat. Eine rückwärtsgewandte, „antipaulinische" Position hat J aber auch später nicht vertreten, auch wenn die „Jakobusleute" in Antiochien im Auftrag des Herrenbruders im Interesse der Konventsabmachungen einzugreifen versuchten; erst recht können die „Jakobusklauseln" nicht auf den Herrenbruder zurückgeführt werden, sondern ihr Entstehen verdanken sie wohl freiwilligen Vereinbarungen zum Schutz vor Verletzung der Speisevorschriften durch Judenchristen in sog. „Mischgemeinden". J selbst ist für die antipaulinischen Agitationen im paulinischen Missionsgebiet nicht verantwortlich zu machen. Daß Judaisten ihn für ihre Ziele in Anspruch zu nehmen versuchten, ist gleichwohl gut denkbar. – Die Position des J geht schließlich aus seinem Versuch hervor, Paulus bei seinem Auftreten in Jerusalem Brücken zu bauen und seine Akzeptanz in der dortigen Gemeinde zu ermöglichen. Bei aller Nähe zum Jerusalemer Judenchristentum palästinischer Prägung hat der Herrenbruder die paulinische Missionsarbeit auch in Jerusalem verständlich zu machen versucht.

Die spätere judenchristliche Tradition, durch Hegesipp vermittelt, läßt den Herrenbruder in einem veränderten Licht erscheinen (102–121): J wird von Anfang an als in der Gemeinde in Leitungsfunktion stehend gezeichnet; ja er ist überhaupt die entscheidende Person der frühen Kirche, mit der Kompetenz eines Episkopos (Eusebius) ausgestattet, die mit den historischen Gegebenheiten nicht übereinstimmt. Dies gilt insbesondere für die in der Hegesipp-Tradition ausgeführte theologische Deutung, die nicht nur des J soteriologische, sondern auch missionarische Funktion einschließt, welche dann letztlich als für seinen Märtyrertod ausschlaggebend gesehen wird. Die historischen Anhaltspunkte Gal 2,9ff sind hier legendarisch vorangetrieben. – Ein ähnliches Bild ergeben die Pseudoklementinen (121–149), die den Herrenbruder nicht nur zur zentralen Figur machen, sondern ihn von Jesus selbst zum Bischof der Jerusalemer Gemeinde eingesetzt sehen und in einer alle anderen mittragenden Funktionen überragenden Stellung vermitteln, administrativ wie theologisch; hier gewinnt er seine Bedeutung nicht zuletzt in der antipaulinischen Funktion, welche die Konkurrenzsituation mit den heidenchristlichen Gemeinden widerspiegelt. Neue Aspekte treten im J-Bild der Gnosis in den Vordergrund (151–177); wichtigste Quellen sind hier die Nag-Hammadi-Texte. In ihnen zeigt sich ein sehr differenziertes Bild: Im ThEv ist J keineswegs die überragende – wenn auch sicher bedeutende – Figur, die neben Petrus steht und damit indirekt die antipetrinische (d. h. antigroßkirchliche) Position der gnostischen Entwicklung anzeigt. Theologisch wird er schon in ThEv zu einer Figur von universaler Bedeutung, ja zum gnostischen Offenbarungsmittler und damit zur Plattform gnostischen Existenzverständnisses (vgl. auch EpJac-Gruppe, wo J als der wahre Pneumatiker ausgelegt wird).

Diese Sicht unterliegt noch der weiteren Ausdeutung, wenn in 1 ApJac (162–166) in zwei Dialogen Jesu mit J die Zentralfragen des gnostischen Heilsverständnisses thematisiert werden und J bei aller festgehaltenen seinsmäßigen Differenz zu seinem (in spiritualisierter Form verstandenen) „Bruder" Jesus zum Repräsentanten des wahren Gnostikers wird und als Offenbarungsmittler soteriologische Qualitäten erhält. Die das urchristliche J-Bild bestimmenden theologischen Themen wie Gesetz und Kult fehlen hier völlig. Soteriologisch ist J auch in 2 ApJac (166–172) bestimmt („Erlöser", „Helfer", „Erleuchter"), freilich ist seine Erlösungskompetenz auf sein Erdenwirken begrenzt, ist er doch als Irdischer selbst den irdischen Bedingungen unterworfen und auf den Offenbarungsruf des himmlischen Erlösers verwiesen, als mit seinem Wissen Ausgestatteter aber zur Vermittlung der rettenden Gnosis befähigt. Charakteristisch auch für 2 ApJac ist die antijüdische Tendenz des J-Bildes. – Weniger bedeutsam, weil für die J-Tradition des Herrenbruders kaum erhellend, sind das Ägypter-Evangelium von Nag Hammadi, die Naassener- und Manichäertexte (172–176), die vom Herrenbruder ein nur verschwommenes Bild bieten. Die fehlende antipaulinische Tendenz der unterschiedlichen Gnosis-Texte zeigt, daß die genuin judenchristliche J-Tradition (vgl. Pseudoklementinen) sich nicht recht durchgehalten hat.

Vf. schließt eine Darstellung des großkirchlichen J-Bildes an (178–208), das neben der judenchristlichen und gnostischen J-Tradition steht. Findet sich bei den Apostolischen Vätern und Apologeten keine Aufnahme der J-Figur, so taucht der Herrenbruder dann vor allem im ProtevJac und bei Clemens von Alexandrien auf. Bei letzterem ist J erster Bischof nach dem Apostelkonvent; als solcher von den Aposteln eingesetzt, steht er in der apostolischen Sukzession und wird in seiner Kompetenz auf Jerusalem begrenzt. Dieses J-Bild setzt sich großkirchlich durch, ein Bild, das von der christlichen Geschichtsschreibung historisch nicht weiter hinterfragt wird. J hat vor allem antihäretische Funktion (antignostisch bei Irenäus und Clemens Alexandrinus) oder ist Repräsentant orthodoxer Kirchenführerschaft im Sinne der heidenchristenfreundlichen Didaskalie. Seine hohe ethische Qualität stellt Euseb heraus, so wird J zum großkirchlichen Heiligen. Als Zeuge für die Gottessohnschaft Jesu steht er für die Orthodoxie der Großkirche, als Orthodoxer wird er schließlich ins Martyrium getrieben. Dieses positive Bild der Großkirche hält sich grundsätzlich bis auf eine partielle Distanzierung in der lateinischen Kirche, die aber wirkungsgeschichtlich nicht weiter relevant ist, durch. Wesentliche Differenz zwischen der großkirchlichen und judenchristlichen Literatur ist der Verzicht auf die Alternative „Paulus oder J".

Es schließt sich eine Übersicht über die pseudepigraphe J-Literatur an, zunächst den kanonischen Jak (208–221). Der Jak ist eine pseudepigraphische Schrift, deren Grundanliegen sich vor allem in 2,14–26 ausspricht. Der Brief ist nicht programmatisch, aber de facto antipaulinisch, andererseits läßt er auch Nähe zu Paulus erkennen (1,17f; 2,5; 4,12 u. a.). Jak ist nicht Repräsentant eines Paulus mißverstehenden nachpaulinischen Christentums, sondern von einer Position her zu verstehen, die in Jesustradition und im Armutsideal der frühjüdischen Weisheitsliteratur verwurzelt ist. Der in 2,14ff liegenden Mitte des Jak sind denn auch die weisheitlich geprägten Traditionen zugeordnet. Was die theologiegeschichtliche Einordnung der Schrift angeht, plädiert Vf. für eine Matthäus nahestehende Tradition, die in der Verbindung von jüdischen und hellenistischen Einflüssen besteht und sich mit dem frühchristlichen „Pseudopaulinismus" berührt. Die Frage, warum sich der pseudepigraphe Brief auf J beruft, beantwortet Vf. mit der Annahme eines urchristlichen Kreises, der mit J-Traditionen vertraut ist, ohne Kontinuität zum historischen J erkennen zu lassen. Vf. nennt dies eine sekundäre Herrenbrudertradition, „die sich primär nicht an dessen Vorstellungen, sondern an dessen Ruhm orientiert" (221). Mit ProtevJac (221–224) beginnt J-Literatur, die sich inhaltlich kaum mit dem Herrenbruder verbinden läßt, sondern nur mehr den Verfassernamen tradiert. Wie andere Kindheitsevangelien verfolgt auch ProtevJac das Ziel, die Vorgeschichte Jesu zu erhellen, wobei aber faktisch die christologische Orientierung zugunsten mariologischer Perspektiven zurücktritt. Daß dem gerade die Autorität des J dient, liegt primär an dessen Verwandtschaft mit Jesus, weniger an theologischer J-Tradition.

4. Das Martyrium des Jakobus (229–260): Dieses Schlußkap. thematisiert das Martyrium des J, über das sowohl Josephus wie judenchristliche Tradition berichten. Nach Josephus (ant XX, 197–303) ließ der Hohepriester Ananus unter Übrschreitung seiner Kompetenz J wegen Gesetzesübertretung steinigen; anders liegen judenchristliche Berichte, die sich aber ihrerseits deutlich voneinander unterscheiden. Ausschlaggebend – so das Urteil des Vf.s – für die Hinrichtung des J scheint die von Ananus befürchtete destabilisierende Gefahr gewesen zu sein, die er in der Nähe des Herrenbruders zu Jesus mit seiner Bewegung und durch die Beziehung des J zu Paulus noch zusätzlich argwöhnte.

Abschließend zeigt Vf. zusammenfassend (261–263) das heterogene Bild des Herrenbruders, das weitgehend von Überlieferungsinteressen bestimmt ist und wohl viele Züge der Zentralfigur des Urchristentums bewahrt, die für sich aber keinesfalls für ein historisch getreues Bild des J ausgewertet werden können, sondern als subjektive Zeugnisse theologiegeschichtlich einzuordnen sind. Als solche haben sie denn auch ihre Relevanz.

Vf. hat ein imponierendes Buch geschrieben; so ist eine mit größter Sorgfalt und kompetenter Auswertung der zur Verfügung stehenden Quellen erarbeitete Untersuchung entstanden, die das J-Bild im Urchristentum und darüber hinaus ausleuchtet.

Auf dem Hintergrund der präzisen Beschreibung des „historischen" Jakobus scheint es mir gänzlich unmöglich, in dem Herrenbruder den Verfasser des kanonischen Jak zu sehen. Eine letztlich mit dem paulinischen Gedankengut wohl vertraute Autorität der Jerusalemer Zeit hätte sich unter Rückgriff auf den paulinischen Grundsatz der Rechtfertigung ohne Gesetzeswerke detaillierter mit dem Apostel auseinandersetzen müssen und könnten (und hätte es bei seiner Kompetenz auch getan). Ansonsten vermag ich der Analyse des kanonischen Jak nur begrenzt zu folgen, da es mir nicht mehr möglich zu sein scheint, Jak 2,14–16 als Mitte des Briefes anzunehmen (vgl. die Arbeiten von H. Frankemölle und nun auch

meine Kommentierung des Jak in SKK Bd 15, Stuttgart 1989). Dieses Einzelproblem ist aber für die Untersuchung insgesamt nicht von erheblichem Gewicht und vermag die große Leistung des Autors nicht zu schmälern.

Da das Buch zudem übersichtlich gegliedert und sehr ansprechend geschrieben ist, kann es jedem theologiegeschichtlich Interessierten nur dringlich zur Lektüre empfohlen werden.

Bamberg Rudolf Hoppe

Schwier, Helmut: **Tempel und Tempelzerstörung.** Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.). – Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht 1989. XII, 421 S., 9 Beilagen (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 11), Lw. sFr. 98.–

Die Untersuchung ist eine Diss. der evang.-theol. Fak. der Univ. Heidelberg 1988. Sie versucht, eine geschichtliche und gesellschaftsgeschichtliche Darstellung der komplexen Vorgänge vor und während des ersten jüdisch-römischen Krieges auf dem Hintergrund theologischer und ideologischer Konzeptionen einerseits der jüdischen Gruppierungen andererseits der römischen Seite zu geben. Dabei werden Bewahrung, Reinigung und Zerstörung des Tempels als Ziele und Ergebnis der Auseinandersetzungen aufgezeigt.

In kritischer Analyse der Quellen und der Sekundärliteratur gelangt S. neben seiner Hauptthese zu vielen wichtigen Detailergebnissen, die leider nicht durch ein Register erschlossen werden, und bindet sie souverän in seine Argumentationslinie ein. Ziel und These der Untersuchung führen zwangsläufig dazu, alle Vorgänge unter einer bestimmten Fragestellung zu analysieren. Ob die von S. gefundene Antwort in jedem Fall das tragende Argument der jeweiligen Motivation und Aktion darstellt, sei dahingestellt. In der Gesamtheit bietet S. ein überzeugendes Bild der zeitgenössischen Situation.

Im I. Teil (4–54) legt S. eine Analyse der Ereignisgeschichte des ersten jüdisch-römischen Krieges dar (Zeittafel: 53f). In Relation zum Verlauf des Krieges zeigt S. die Aktionen der verschiedenen jüdischen und römischen Kriegsteilnehmer auf. Er verdeutlicht das strategische Vorgehen der Römer von der anfänglichen Verkennung des Aufstands als Kleinkonflikt bis zur folgerichtigen Zerstörung des Jerusalemer Tempels, der Stadt und der Burgen im Land. Auf jüdischer Seite stellt S. die Machtverschiebungen unter den Gruppierungen in Jerusalem heraus.

Die schrittweise Eroberung Jerusalems ist instruktiv dargestellt (28–40).

Der genaue Tag des Tempelbrandes – oft wird dafür der 10. Ab/29. August 70 genannt – läßt sich nach S. nicht aus den Quellen rekonstruieren. Den Massenmord der Sikarier auf Masada 74 hält S. (50f) so nicht für historisch, auch wenn der Fall der Festung mit Selbsttötungen, Selbstaufopferungen im Abwehrkampf und mit Massakern endete. In gleicher Weise fanden die „Tempelzeloten" nach dem Bericht des Cassius Dio bei der Eroberung des Tempels ihr Ende (163).

Im zentralen II. Teil seiner Untersuchung (55–362) diskutiert S. theologische und ideologische Faktoren im Kontext der Tempelzerstörung. Er stellt die Interaktion dieser Faktoren heraus, die den Krieg mit auslösten, ihn begleiteten und verschärften, und begründet so die Abhängigkeit zwischen „realer" und „ideologischer" Kriegführung (1f).

Zunächst analysiert S. die Vorstellungen der verschiedenen jüdischen Gruppierungen (55–201). Die Forderung nach der Heiligkeit und Reinheit des Tempels als Voraussetzung für den Erfolg des Aufstands dient ihm als das zentrale Kriterium, die Gruppen zu bestimmen.

Der idealen Konzeption werden Erwartungen gegenübergestellt, die insbesondere auf dem Zionsschema und dem heiligen Krieg beruhen; der Rückgriff auf die Makkabäer ist dabei deutlich. Zurückgehend bis Pompejus führt S. die Tempelentweihungen durch die Römer als Erfahrung auf (90ff) und erkennt in den jüdischen Reaktionen eine Steigerung der Abwehr, die in der radikalen Tempelreform des Eleazar b. Ananias ihren Höhepunkt findet und den Aufstand begründet. Als neue Komponente betont S. den eschatologischen Charakter der Reform (117ff).

Für die Zeloten versucht S. eine neue, umfassendere Definition als „zelotische Bewegung". In der Sorge um die Reinheit des Heiligtums sieht er das zentrale und Einheit stiftende (?) Anliegen der Bewegung (131ff).

Auch den Flüchtlingen und Räuberbanden spricht S. grundsätzlich religiöse Motivation zu, meist in der Form der Zionshoffnung wie bei Johannes von Gischala und der Unzerstörbarkeitshoffnung bei Simon b. Giora, die sich bei diesem mit dem Anspruch des messianischen Prätendenten verbunden habe (145ff).

Die Erwartung von Gottes Symmachie findet S. in vier Modellen ausgedrückt (156ff): Das „Erfolgsmodell" bestätigt die göttliche Kriegshilfe. Das „Tempelmodell" geht von der Gegenwart Gottes im Heiligtum aus; Gott werde sein Heiligtum und dessen Verteidiger beschützen. Das „Kultmodell" geht vom gereinigten Kult als Vorbedingung aus; das Martyrium der Tempelzeloten komme einem letzten Herbeizwingen des Eingreifen Gottes gleich. Das „messianische Modell" geht von der Anwesenheit des Messias in der Stadt aus.

Bei der Aristokratie unterscheidet S. zwischen der prorömischen Gruppe (des Geldadels) um Ananias, die den Tempel durch Behauptung des Status quo bewahren möchte, und der aufständischen Gruppe (des alten Adels) um Ananos, die mittels des „Traditionsmodells" die Tempelreinheit erreichen möchte (173ff).

Seine Ergebnisse über die jüdischen Trägerkreise stellt S. in einer Tabelle zusammen (200f).

Für die römische Seite (202–307) legt S. die Pax Romana und die religiös-politische Bedeutung Jupiters als die tragenden ideologischen Elemente dar. Seit Nero findet sich die Propaganda, daß Jupiter Capitolinus die ewige Herrschaft Roms verbürge, indem er den Princeps als Garanten der Herrschaft beschütze. Den römischen Ansprüchen stellt S. den geistig-politischen Widerstand Asiens gegen Rom gegenüber, der sich in Orakeln niederschlug und römische Untergangsbefürchtungen begleitete (231ff).

In der Umsetzung der Ideologien zur Friedens- und Herrschaftssicherung in Judäa scheiterten die Römer nach Ansicht von S. (251ff), weil u. a. eine Integration der provinzialen Oberschicht nicht gelang und weder „intolerante Kontrolle" (Caligula) noch „unkontrollierte Toleranz" (Claudius) zur Stabilisierung der Lage führten. Den administrativen Maßnahmen fügt S. die ideologischen Auswirkungen des Kapitolbrandes von 69 als verschärfendes Element einer radikaleren Politik an (267ff).

Die Zerstörung des Jupitertempels in den Auseinandersetzungen zwischen Vitellianern und Vespasianern (21–27) ist als Vorzeichen für das Ende der römischen Weltherrschaft aufgefaßt worden. Unabhängig der Schuldfrage an dem Brand war die neue Dynastie der Flavier gezwungen, sich erst noch sichtbar durch Jupiter legitimieren zu müssen. Begleitet von einer breiten Propaganda, von der das „flavische Traktat" (298ff) die römische Seite präsentiert, bekam der jüdische Krieg quasi die Funktion eines Gottesurteils.

S. stellt die These auf, daß letztlich dieser Legitimationsdruck die Zerstörung des Jerusalemer Tempels und der Stadt durch die Flavier notwendig machte und daß sie von vornherein beabsichtigt war. Die Beurteilung von der kultischen Inbesitznahme des Tempels und der „Überführung" Jahwes nach Rom (308ff) verdienen Beachtung. Der Triumphzug der Flavier (317ff) fügt sich in diese Interpretation: „Der durch die ägyptischen Götter schon legitimierte Kaiser zieht zum Kapitol, um die Anerkennung Jupiters dadurch zu erlangen oder zu bekunden, daß er ihm den besiegten Gott in Gestalt von dessen Attributen zu Füßen legt" (327). Der Fiscus Judaicus (Behörde) führte die anstelle der Tempelsteuer erhobene Judensteuer dem Jupiter Capitolinus zu; sie diente dem Wiederaufbau des Kapitols. Auch darin wurde die Herrschaft Jupiters über Jahwe propagiert.

Die gutbegründete Hypothese von S. weist trotz der breiten Argumentation eine Schwachstelle auf. Während S. die verschiedenen ideologischen Gruppierungen der Juden hervorragend analysiert, ist seine Darlegung der römischen Seite zu sehr auf seine These zugeschnitten. Hier wären gleichfalls mehrere ideologische Ebenen, Ziele und Entwicklungen zu unterscheiden gewesen.

Bis zur Eroberung Jerusalems scheint die flavische Propaganda Elemente der neronischen Zeit fortzuführen und stark militär-politisch orientiert (vgl. R. Wenning, Boreas 9, 1986, 113–129). Erst mit der Eroberung des Jerusalemer Tempels gewinnt der Jupiterbezug an Bedeutung. Nach der Besiegung der letzten Aufständischen in Masada, Ägypten, Kyrene verstärkt sich dagegen die Pax-Verehrung, wobei die Rückbezüge auf Augustus augenfällig sind. Seit dieser Zeit wird die Zerstörung des Tempels durch die Flavier nicht mehr betont. Dieser neuen Linie – die etablierte Dynastie verkündet die Pax Romana – entspricht bereits die Darstellung des Flavius Josephus, der Titus von einer Schuld an der Zerstörung des Tempels ganz freizusprechen versucht.

Verschiedentlich wäre neuere archäologische Literatur zu beachten gewesen, z. B. für die herodianischen Festungen, aber auch zur Diskussion der römischen Ideologien. Vgl. u. v. a. P. Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, 1987; Kaiser Augustus und die verlorene Republik, Ausstellungskatalog Berlin 1988.

Der besondere Gewinn dieser Untersuchung liegt zweifelsohne darin, daß S. in eindringlicher Weise römisches Denken und Verhalten während des jüdisch-römischen Krieges als Faktor für den

Verlauf des Krieges in die Diskussion eingebracht hat, ist man doch gewöhnt, den Krieg aus der Perspektive der jüdischen Seite zu betrachten.

Münster Robert Wenning

Sfameni Gasparro, Guilia: **Misteri e culti mistici di Demetra.** – Roma: Bretschneider 1986. 371 S. (Storia delle Religioni 3), kart. DM 0,00

Obwohl die religionsgeschichtliche Forschung im Hinblick auf die Mysterien von Eleusis eine inzwischen kaum mehr übersehbare Literatur hervorgebracht hat, greift die Vf.in, eine anerkannte Religionswissenschaftlerin, das Thema erneut auf. Sie beabsichtigt mit der Einordnung der eleusinischen Mysterien in das Panorama der verschiedenen Demetermythen und -kulte sowohl die Einzigartigkeit des Phänomens von Eleusis als auch typische Konstanten des Demeterkultes darzustellen.

Im Anschluß an einen Literaturbericht, der dem Leser die Forschungstendenzen klar und knapp vor Augen führt (7–26), widmet die Vf.in den 1. Teil ihrer Studie den Mysterien von Eleusis, ohne jedoch neue Aspekte aufzeigen zu können (29–134). Die Darlegung beschränkt sich auf die Beziehung zwischen dem Mythos von den beiden Göttinnen Demeter und Kore und den Mysterien (29–87), sowie die Auflistung der anderen in diesen Bereich gehörenden Gottheiten (89–122) und eine durch die antike Literatur ausgewiesene Erörterung des soteriologischen und eschatologischen Aspekts (123–134).

Im 2. Teil (137–338) behandelt die Vf.in die verschiedenen Brechungen des Demetermythos als Grundlage der jeweiligen mystischen Kultpraxis und ist bemüht, die gegenseitigen Interferenzen hervorzuheben. Die Untersuchung richtet sich zunächst auf den Zusammenhang zwischen dem Demetermythos und dem Beginn des Ackerbaus, d. h. der menschlichen Kultur (141–194), sodann setzt sie sich mit den Thesmophorien, dem verbreitetsten Kultfest der Demeter und Kore, auseinander (195–283).

Als interessantes Ergebnis stellt die Vf.in zwei „Modelle" des Demeterkultes vor: den thesmophorischen Typ, der eine sozial und kulturell niedere Entwicklungsstufe widerspiegelt, und den eleusinischen Typ, der den agrarischen Zyklus sakralisiert und auf eine höhere, kosmische Ebene transponiert, die den neuen religiösen Anforderungen einer städtischen Kultur gerecht werden kann (277–283). Auf diese Weise gelingt es, sowohl die Kohärenz wie auch die Distanz der Mysterien von Eleusis zu den anderen Demeterkulten herzustellen.

Ein geographischer Überblick über die Verbreitung der beiden Kulttypen rundet diese Studie ab, die mit großer Sachkenntnis und Akribie geschrieben ist.

Wer sich über das äußerst komplexe Phänomen des Demeterkultes informieren möchte, wird dieses Buch mit Gewinn lesen, in dem die weitgestreute Literatur zum Thema ausführliche und kritische Beachtung findet.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Henrici de Gandavo Opera Omnia, Vol. XVII: **Tractatus super facto Praelatorum et Fratrum** (Quodlibet XII, quaestio 31). Ed. Ludwig Hödl / M. Haverals. Cum introductione historica. – Leuven: University Press 1989. CLXIX, 291 S. (Ancient and Medieval Philosophy De Wulf-Mansio Centre Series, 2)

Mit jedem neuen Band der kritischen Ausgabe der Schriften des Heinrich von Gent, die vom De Wulf-Mansion Centre der Kath. Universität Löwen unter Leitung von Dr. R. Macken besorgt wird, wird die zentrale Rolle des Doctor Solemnis im geistigen Leben der 2. Hälfte des 13. Jh.s deutlicher gekennzeichnet. Der hier zu besprechende Band ist ein wichtiges Dokument für die Geschichte der Beziehungen der Mendikantenorden zu den Weltgeistlichen. Die spannungsreiche Geschichte wird hier in ihren Anfängen sichtbar, wirksam blieb sie das ganze Mittelalter. Kirchenhistoriker, Pastoraltheologen und Systematiker unter den Theologen werden gleichermaßen von den Ergebnissen der Arbeit betroffen.

Der Traktat „Über den Streitfall zwischen den Prälaten und den Brüdern" schließt sich als Quaestio 31 an das 12. Quodlibet an, das Heinrich von Gent 1288 (Weihnachten) in Paris disputiert hatte. In seinem Umfang von 268 Druck-S. sprengt er den Rahmen eines Quodlibets und forderte eine selbständige Behandlung und Edition.

Die vorliegende Edition und Untersuchung umfaßt die theologiegeschichtliche Einführung von L. Hödl, Bochum (VII-CXVII), die textkritische Einführung von L. Hödl und M. Haverals, Löwen (CXVIII-CLXIX), die Edition (1–268) und den fünfteiligen Index, der sich in der kritischen Edition bewährt hat: Verzeichnis der zitierten Autoren und Quellenschriften, Namenverzeichnis der doppelten Einführung, Namenverzeichnis des Textapparates, Handschriftenverzeichnis, Literaturverzeichnis und Inhaltsübersicht.

Heinrichs Traktat ist in sehr komplexe historische Zusammenhänge eingebettet, die gemeinhin als „Mendikantenstreit" bekannt sind.

Unter Berufung auf die päpstlichen Pastoralprivilegien (von Honorius III. 1216–1227 bis Martin IV. 1281–1285) nahmen die Mendikantenbrüder die Seelsorge in Predigt und Sakramentenspendung wahr. Wenngleich ihnen keine Gegnerschaft zur Weltgeistlichkeit unterstellt werden darf, so fühlten sich die Prälaten doch in ihren angestammten Rechten und Pflichten der Cura animarum beeinträchtigt. Das Zentrum des Streites war Paris und die Universität. Heinrich von Gent, angesehener Magister der Theologie, seit 1278/79 Archidiakon von Fournai, war einer der Wortführer in der Sache der Weltgeistlichen, der wiederholt in den alljährlichen quodlibetalen Disputationen zu dieser Streitfrage Stellung nahm und für die Bischöfe Franziens gutachterlich tätig war.

1. L. Hödl gliederte die theologische Einführung in vier Teile:

1. analysierte er die Ursachen des Streites, wie sie in den Quellenschriften und Zeugnissen der Auseinandersetzung sichtbar werden: in der außerordentlich wichtigen Dokumentensammlung des Bischofs von Amiens, Wilhelm von Mâcon, (in Cod. lat. Paris. 3120), die noch einmal minutiös beschrieben wird, im Konzilskanon „Omnis utriusque sexus" des Lateranense IV (1215), der die „cura animarum" als Aufgabe der Prälaten saktionierte, in den Pastoralprivilegien der Päpste und schließlich in den widerstreitenden theologischen Standpunkten zu dieser Frage, wie sie auf dem Konzil von Lyon aufbrachen, aber nicht geschlichtet werden konnten.

Im 2. Teil verfolgt L. Hödl die Ereignisse des Streites von 1281 bis 1286, d. h. vom Erscheinen der Bulle „Ad fructus uberes" Martins IV. (13. Dezember 1281) bis zu den universitäts- und stadtöffentlichen Auseinandersetzungen zwischen Prälaten und Mendikanten Advent 1286 in Paris und zu Beginn des Jahres 1287 in Orleans. In dieser Phase des Streites standen Pariser Theologen (unter ihnen Heinrich von Gent) mit den Bischöfen in einer Front.

Hierauf folgt im 3. Teil der Einleitung die Vorstellung des Traktates Heinrichs von Gent, seine Gliederung, Entstehung und der Lehrstandpunkt.

Abschließend werden im 4. Teil die weiteren Geschehnisse, vor allem die beiden Gesandtschaften der Prälaten an die Kurie geschildert und der vorläufige Abschluß des Streites auf dem Nationalkonzil 1290 in Paris, auf dem Kardinal Gaetani das Wort führte.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt ohne Zweifel auf der literarischen und theologischen, kirchlichen und universitären Wirksamkeit Heinrichs von Gent, die durch den Traktat vielseitig beleuchtet wird. Neben ihm kommen aber auch andere Theologen ins Gespräch, die bislang kaum Beachtung fanden, allen voran der weltgeistliche Magister Berthold von Saint-Denys († 1307), der gegen Heinrich von Gent und die Position der Praelati dem pastoralen Anliegen der Mendikanten gerecht zu werden versuchte. Durch die Arbeit am Traktat Heinrichs von Gent konnte auch die anonyme Quaestio des Berthold von Saint-Denys verifiziert werden. Auf seiten der Mendikanten tat sich vor allem der Dominikanertheologe Johannes de S. Benedicto hervor, dessen Lehrstandpunkt ausführlich gewürdigt wird. Aus dem Traktat gewinnt L. Hödl auch neue Erkenntnisse zur Geschichte der Synoden in Franzien in der 2. Hälfte des 13. Jh.s. Selbstredend muß die synodengeschichtliche Forschung diese Erkenntnisse prüfen und verifizieren. Nicht zuletzt werden auch Person und Wirken des Kardinals Gaetani in ein neues Licht gerückt. Was der Kardinal 1290 begonnen hat, vollendete er als Papst Bonifaz VIII. mit der Bulle „Super cathedram" (vom 18. Februar 1300). Diese kann nur auf dem Hintergrund der ganzen Auseinandersetzung gewürdigt werden.

2. Die textkritische Einführung von L. Hödl und M. Haverals konnte sich die Ergebnisse der Editionsarbeit von J. Decorte zunutze machen, die in der Edition des Quodlibetes XII (Opera Omnia XVI) überaus sorgfältig begründet sind. Die Auswahl der Führungshandschriften stand darum von Anfang an fest. Die beiden Editoren standen aber bei der Arbeit am Traktat vor einer außergewöhnlichen Situation. Heinrich von Gent hat den Traktat zweimal veröffentlicht: Einmal als Streitschrift in der Auseinandersetzung zwischen den Prälaten und Mendikanten. Der volle umfangreiche Text der Streitschrift ist in der Dokumentensammlung des Wilhelm von Mâcon überliefert. Zum anderen hat aber der Magister Heinrich den 1. Teil des Traktates (etwa 1/5 des Gesamtumfanges) als Quaestio 31 des XII. Quodlibets (nach Weihnachten 1288) veröffentlicht, und zwar wie alle Quodlibeta durch die Universität. Diese zweifache Werdegeschichte des Traktates hat auch die Textgeschichte bestimmt. Die offizielle Ausgabe des Textes durch die

Universität wurde überformt und durchkreuzt vom Text, der unmittelbar vom Magisterexemplar abgeschrieben wurde. Die „ratio edendi" für die mittelalterlichen Schultexte ist um eine Erfahrung reicher geworden! So wichtig es ist, die Universitätsüberlieferung mit der historisch-philologischen Methode, die seit Anfang an für die Heinrich-von-Gent-Ausgabe verbindlich ist, transparent zu machen, so sehr muß man auch auf der Hut sein vor Überraschungen. Das Magisterexemplar konnte jederzeit die Veröffentlichung beeinflussen.

3. Der Traktat des Heinrich von Gent, der hier erstmals vollständig ediert wurde, ist ein getreuer Spiegel der aufwendigen Auseinandersetzung um das Pastoralstatut des Mendikanten.

In der Pars I der dreigeteilten Abhandlung begründet er zunächst seine „weltgeistliche" Position und setzt sich dann ausführlich mit dem Anliegen und Absichten Martins IV., in dessen Bulle „Ad fructus uberes" auseinander. In einer ausführlichen rechtsdogmatischen Diskussion erörtert er dann die entscheidenden Passagen der Bulle selbst.

Im 2. Teil des Traktates legt der Magister die Hauptargumente der Prälaten gegen die Mendikanten dar – insgesamt 26 – führt die Antworten und Widerlegungen der Brüder an und entkräftet sie. Die Argumente der Prälaten stammen aus allen Fächern der Theologie, vielfach auch aus der Kanonistik. Manche Argumente erreichen mit den Einwänden, den Widerlegungen, die sich wiederholen, den Umfang von ordentlichen Quästionen. In diesen Diskussionen kommen die zentralen Themen der kirchlichen Gewalt, ihrer Ordnung und Differenzierung zur Sprache. Der Traktat ist auch ein wichtiges Zeugnis über die Auseinandersetzung um die päpstliche Vollmacht in der „cura animarum".

Im 3. (kürzeren) Teil werden 16 typische Beweisgänge, die für die Position der Brüder angeführt werden, dargelegt und wiederum ausführlich widerlegt.

Kaum über ein anderes zentrales Ereignis der Kirchengeschichte werden wir so unmittelbar informiert als über diesen Streit um die Pastoralprivilegien der Mendikanten. Diese Auseinandersetzung mit den Bettelorden um die Seelsorge gerade in den Städten reicht bis in die Neuzeit herein. In der vorliegenden Untersuchung und Edition wird Grundlagenforschung betrieben.

Minneapolis, USA M. Führer

Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30. 3. – 2. 4. 1989, hg. v. Simo Peura / Antti Raunio. – Helsinki und Erlangen: Luther-Agricola-Gesellschaft 1990. 232 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 25 / in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg [Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, 15])

Bereits seit längerer Zeit ist die finnische Lutherforschung sehr intensiv mit dem Problem der Vergöttlichungslehre beschäftigt. Dieses Thema wurde gewiß vor allem durch den bilateralen ökumenischen Dialog zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und der Orthodoxen Kirche Rußlands nahegelegt. Daß es aber auch unter primär wissenschaftlichen Gesichtspunkten höchst interessant und lehrreich ist, beweisen die in dem angezeigten Sammelband dokumentierten Referate einer Fachtagung, welche im Frühjahr 1989 in Helsinki von der dortigen Theologischen Fakultät und der Finnischen Akademie der Wissenschaften zusammen mit der Luther-Akademie Ratzeburg veranstaltet wurde.

In einem Einführungsbeitrag gibt T. Mannermaa einen instruktiven Überblick über ‚Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung' (11–26).

Dabei stellt er neben seinen eigenen Forschungsergebnissen, wie sie u. a. in dem Band ‚Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog, Hannover 1989' (vgl. meine Rezension in: ThRv 86, 1990, Sp. 469–473) niedergelegt sind, zunächst die Diss. von R. Saarinen vor (Gottes Wirken auf uns. Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Stuttgart 1989; vgl. ThRv a.a.O.), in der die philosophischen Voraussetzungen der Lutherforschung geprüft werden mit dem Ergebnis, daß die stark neukantianisch, namentlich durch Lotze geprägten Forschungstraditionen von Ritschl bis Barth ein Verständnis des, wie es heißt, realontischen Charakters der Anwesenheit Christi im Glauben wenn nicht unmöglich machen, so doch erheblich erschweren.

Unter dem Titel ‚Gottes Sein – Gottes Wirken. Die Grunddifferenz von Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung' (103–119) hat Saarinen selbst dieses Resultat seiner Arbeit noch einmal eingehend entwickelt.

Ein weiterer, von Mannermaa eingangs skizzierter Schwerpunkt finnischer Lutherforschung (vgl. dazu u. a. auch den von T. Mannermaa u. a. hg. Sammelband: Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.–12. November 1986, Helsinki 1987) gilt dem Partizipations- und Seinsverständnis sowie dem Glaubens- und Liebesbegriff des Reformators.

Der erste Gesichtspunkt wird von S. Peura (121–161: Die Teilhabe an Christus bei Luther), der zweite von A. Raunio entfaltet (163–186: Die goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur. Das natürliche Gesetz und die göttliche Liebe in Luthers Theologie 1522–1523). Die Grundtendenz der Ausführungen läßt sich mit Mannermaa zusammenfassend folgendermaßen umschreiben: Nach Luthers genuinem Verständnis handelt es sich bei dem Verhältnis Gottes und des Menschen „nicht nur um die Vereinigung des Willens Gottes und des des Menschen . . ., aber auch nicht nur um die Tatgemeinschaft bzw. Aktgemeinschaft der Offenbarung, sondern . . . auch wirklich um die Gemeinschaft des Seins Gottes und des Menschen" (19). Entsprechend hat die Gegenwart Christi im Glauben bzw. in der dem Glauben folgenden Liebe nicht nur als Wirkpräsenz, sondern als realontische Gegenwart zu gelten, womit nach Mannermaa eine offenkundige Analogie zur orthodoxen Theosislehre gegeben ist, wie sie etwa von Gregorios Palamas vertreten wurde (vgl. 49–60: H. T. Kamppuri, Theosis in der Theologie des Gregorios Palamas).

Während U. Asendorf in seiner Studie über ‚Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers' (85–102) diese These nachdrücklich unterstreicht und G. Kretschmar ‚Die Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie' (61–84), genauer gesagt der lutherischen Theologie deutscher Sprache anhand lehrreicher Beispiele skizziert, wendet sich R. Slenczka unter der Überschrift ‚Die Gemeinschaft mit Gott als Grund und Gegenstand der Theologie' (27–48) gezielt und in entschieden dogmatischer und um biblische Konkretion bemühter Perspektive der systematischen Grundfrage der Vergöttlichung als ontologisches Problem zu. Seine Kritik richtet sich dabei vor allem dagegen, „daß von einer bestimmten Voraussetzung her im Glaubensverständnis die Unterscheidung von Sein Gottes und Gottesbewußtsein des Menschen in der evangelischen Theologie völlig aufgehoben wird" (40), während es nach Maßgabe biblischen Zeugnisses geboten sei, in der Gemeinschaft von Gott und Mensch deren Unterscheidung festzuhalten.

Wie sich diese Differenzierungsforderung zur Mannermaaschen These einer realontischen Einwohnung Christi im Glauben verhält, bedürfte sicher noch genauerer Diskussion (vgl. in diesem Zusammenhang auch E. Martikainen, Die Lehre und die Anwesenheit Gottes in der Theologie Luthers, 215–232; thematisch etwas abseitig, aber gleichwohl sehr lehrreich ist der Beitrag von E. Huovinen, Opus operatum. Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden?, 187–214). Auch wäre im einzelnen zu prüfen, wie sich das metaphysische Anliegen der finnischen Lutherforschung mit Slenczkas Maxime verträgt, wonach es „bei der Vergöttlichung, also bei der Gemeinschaft mit Gott, nicht um eine ontologische Begründung für die Theologie", vielmehr „um den theologischen Grund der Ontologie" geht (46; bei S. gesperrt).

Noch wichtiger allerdings dürfte die präzise Klärung der Frage sein, wie man sich eigentlich unter theologischen und ontologischen Bedingungen das genaue Verhältnis von Sein und Bewußtsein zu denken hat.

Mußte sich doch bereits Martin Kähler in bezug auf seine gegen Ritschl und die Ritschlschule vorgebrachte These, daß es sich bei dem grundlegenden christlichen Heilsereignis der Versöhnung „nicht um das Bewusstsein, sondern um das Sein, nicht um eine Veränderung des Bewusstseins, sondern um eine schöpferische, auf den ganzen Menschen gerichtete That Gottes handle", von dem durchaus kritischen und um theologische ‚Objektivität' bemühten Ritschlschüler Th. Häring vorhalten lassen, diese These könne solange nicht überzeugen, als nicht hinreichend klar sei, was es eigentlich „heissen soll, dass die Versöhnung etwas viel zu ‚Reales' sei, um als ein Vorgang im Bewusstsein verstanden zu werden; inzwischen" – so Härings lakonischer Schluß – „halten wir das geistige Sein für das wahrhaft Reale . . ." (Th. Häring, Über das Bleibende im Glauben an Christus. Eine christologische Studie, Stuttgart 1880, 37f).

Augsburg Gunther Wenz

Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). Hg. Karl-Heinz Braun. – Zürich: Schnell & Steiner 1989. 106 S., kart. DM 19.–

In diesem Bändchen sind Vorträge hg., die bei einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg gehalten wurden.

„Es sollte die Erinnerung an Wessenberg wieder aufgefrischt und mit neuen Erkenntnissen versehen werden."

In einem ersten Beitrag gibt KLAUS SCHATZ einen Überblick über die kirchlichen Vorgänge zur Zeit der Wirksamkeit Wessenbergs. Es gelingt ihm, das Wirken Wessenbergs im Rahmen der Vorgänge in Europa und in der Kirche darzustellen und verständlich zu machen. Manche Vorgänge und manche Ziele Wessenbergs erscheinen in neuem Licht (9–27).

KARL-HEINZ BRAUN stellt „Die Causa Wessenberg" aus den Akten neu dar. Er zeigt, wie aus einem Unverständnis für Wessenbergs Reformprogramm, das in einer Gegnerschaft gegen jegliche Reformen beobachtet wird, aus der Einstellung gegen Napoleon und mangelnder Kenntnis der Vorgänge eine Fülle von falschen Einwürfen und Vorwürfen zusammengewachsen sind. Ihnen gegenüber verlief der Rechtfertigungsversuch Wessenbergs selbst in Rom ins Leere. Diese Darlegungen zeigen, daß der Nuntius vor Ort in Zürich kein Verständnis für Wessenberg und seine Absichten aufbrachte und von seinen Voreinstellungen her blind blieb gegenüber den Reformansätzen Wessenbergs und den Vorgängen in der Kirche des zusammenbrechenden Reiches.

KLAUS OETTINGER gibt einen Einblick in das literarische Werk von Wessenberg, das er der Spätaufklärung oder der Vorklassik zuordnet.

HELGE ORTLEPP beschreibt „Die Wessenberg'schen Gründungen in Konstanz" und Wessenbergs Einsatz für kulturelle und soziale Einrichtungen in Konstanz und Baden.

Das Bändchen hätte dem Leser die Orientierung erleichtert durch einen knappen Überblick über die Biographie Wessenbergs. Die Beiträge bereichern und vertiefen die Forschungen über Wessenberg. Sie zeigen aber auch, daß sowohl die Beschreibung der Quellenlage und die Forschung zu Leben und Werk Wessenbergs, noch ein weites Arbeitsfeld vor sich hat.

Passau Philipp Schäfer

Fünfhundert Jahre Lateinamerika, hg. v. Bernhard Mensen SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 1989. 152 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd 12 – Vortragsreihe 1988/89), kart. DM 28.–

Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika, hg. v. Johannes Meier. – München, Zürich: Schnell & Steiner 1988. 93 S., 3 Karten (Schriftenreihe der Kath. Akademie Freiburg), kart. DM 18.–

Wem gehört Lateinamerika? Die Antwort der Opfer, hg. v. Johannes Meier. – München, Zürich: Schnell & Steiner 1990. 112 S., 2 Karten (Schriftenreihe der Kath. Akademie Freiburg), kart. DM 24.–

Der erste Band vereinigt jene sechs Vorträge, die im Winterhalbjahr 1988/89 in der Akademie Völker und Kulturen der Steyler Missionare in St. Augustin bei Bonn gehalten wurden. Das Generalthema dieser Vortragsreihe, zugleich auch Titel des Buches, verweist zum einen auf das historische Ereignis der (Wieder-)Entdekkung Amerikas 1492, dessen 500. Wiederkehr bereits seit Jahren seinen Schatten vorauswirft und zu ähnlichen Veranstaltungen schon im Vorfeld geplanter, z. T. nicht unumstrittener Aktivitäten und Festivitäten geführt hat. Zum anderen belegt die Wortwahl „Lateinamerika" (LA) die Beschränkung auf die spanisch (bzw. portugiesisch) sprechenden Länder Mittel- und Südamerikas, ein Begriff, der inzwischen zum Synonym für die unterentwickelten Länder des Kontinents geworden ist.

Die ersten drei Vorträge behandeln – in gewisser zeitlicher Abfolge – historische Themen:

H. PIETSCHMANN referiert die „Vorgeschichte der atlantischen Expansion", 1492 bis ca. 1580 (9–27): die Entdeckungsreisen des Columbus, die Eroberung, die Anfänge der Kolonisation sowie die beginnenden Auseinandersetzungen zwischen (einzelnen) Trägern der Mission und denen der Kolonisation um die Rechte und Würde der eingeborenen Bevölkerung. Gegen die wirtschaftlichen Interessen der Eroberer und Kolonisatoren konnten sich vornehmlich Ordensgeistliche zwar bis in die spanische Gesetzgebung hinein Gehör zugunsten der Indios verschaffen, doch blieben diese Gesetze in der Praxis weithin wirkungslos. Immerhin, so konstatiert jedenfalls Pietschmann zum Schluß, hielten sich in der Politik der Krone „zumindest im 16. Jh. missionarisch-zivilisatorische und ökonomisch-politische Interessen die Waage" (26).

H.-J. KÖNIG beschäftigt sich mit dem Indiobild im 16. Jh. vor allem der Deutschen (29–48), die mit wenigen Ausnahmen an der Entdeckung und Eroberung keinen Anteil hatten und für ihre Kenntnisse auf gedruckte Berichte der Beteiligten angewiesen waren. Bestimmend für dieses Bild wurde die Schilderung Amerigo Vespucis der Eingeborenen als „wild und barbarisch". Zumal die Menschenopfer, deren tieferer religiöser Sinn nicht erkannt wurde, verstärkten das negative Bild. Auch die Berichte der wenigen deutschen Teilnehmer vertieften das Bild vom kannibalischen und gottlosen Wilden, gefördert durch drastische Illustrationen. „Die Art und Weise, wie deutsche Autoren, Verleger und Drucker im 16. Jh. den Indio beschrieben, schloß ... ein Verständnis seiner Eigenart ... aus. Statt Verständnis war nicht selten die Vermarktung des Indio wichtiger. ... Voreingenommenheit und Vor-Urteile (haben) das Verständnis für das Eigenständige und Andersartige fremder Kulturen verbaut ... Daß dabei die Europäer die Vielfalt der Kulturen auf ein europäisches Muster reduzieren wollten, ja reduziert haben, hat die Beziehungen zwischen Alter Welt und Neuer Welt belastet" (45).

Zur hier genannten Literatur sei ergänzt: N. Federmanns „Indianische Historia" (Hagenau 1557) und H. Stadens „Warhafftig Historia" (Frankfurt 1556) wurden 1859 von K. Klüppel in einem Bd hg., der als Nachdruck (Amsterdam 1969) vorliegt. Standes Werk ist ferner als Faksimile der Ausgabe Marburg 1557 von G. E. Th. Bezzenburger hg. und mit einem Nachwort versehen worden (Kassel 1978). Eine weitere Ausgabe besorgte G. Facer (Stuttgart 1984).

F. BECKER gibt in seiner Skizze einen Abriß der Unabhängigkeitsbewegungen und Staatenbildung in LA im 19. Jh. (49–69), die in ihrer Entstehung eng mit den Ereignissen im nachrevolutionären, „napoleonischen" Europa in Verbindung stehen und durch die folgende Reaktion verstärkt wurde. Becker kann deutlich machen, daß es sich bei diesen Unabhängigkeitsbewegungen in LA nicht um soziale Revolutionen, um den Aufstand unterdrückter Massen handelte, sondern um eine Befreiung der hispanoamerikanischen Oberschichten von der Bevormundung durch das Mutterland, dem man sich entfremdet hatte. Der Umgang mit der damals gewonnenen „Freiheit" ist allerdings ein bis heute währender Lernprozeß.

Die folgenden Beiträge befassen sich mit stärker bis in die Gegenwart aktuellen Problemen:

A. MENDOZA behandelt das Verhältnis der modernen Staaten LAs zu ethnischen Minderheiten (61–79). Diese sind mit wenigen Ausnahmen die Nachfahren der Urbevölkerung. Die heutige Minderheitenpolitik stellt sich nicht als Problem der Gesetzgebung, sondern der Durchsetzung der Rechte in der Rechtsprechung vor dem Hintergrund der Besitzstandswahrung der Mehrheit dar. Minderheitenpolitik ist entweder Isolations- oder Integrationspolitik. Bei zahlenmäßig starken Minderheiten kann letztere zu einer Eigendynamik, zur Einflußnahme auf die Entwicklung der Mehrheit und damit zu einer Mischkultur führen, deren Angehörige als „Wanderer zwischen zwei Welten" weder die Identität eines europäisch geprägten LA noch die des Indianers oder Afrikaners besitzen. Das Ergebnis einer solchen Entwicklung bleibt in jeder Hinsicht abzuwarten.

H.-J. PRIEN beleuchtet den Einfluß Nordamerikas auf LA auf sozio-politischem und religiösem Gebiet (81–111). Als Einstieg wählt er die Monroe-Doktrin von 1823, die zunehmend definiert wurde als „Amerika den US-Amerikanern" mit dem Recht der USA, sich in die Politik LAs einzumischen (womit die USA an die Stelle der europäischen Mächte traten). Nach Beendigung der räumlichen Expansion begann die wirtschaftliche und politische Einflußnahme, die auch vor militärischen Interventionen nicht zurückschreckte (zwischen 1798 und 1965 mehr als 150 offene Aktionen). Die Ideologie der „Nationalen Sicherheit", durch die das Militär als Hüter der Ordnung politischen Einfluß gewann, wurde nach ganz LA exportiert. Selbst wo das Militär inzwischen wieder ins zweite Glied zurückgetreten ist, hat es diesen Anspruch nicht aufgegeben. – Das Motiv protestantischer Denominationen, den „Kontinent ohne Christentum" (= LA) zu missionieren, sieht Prien u.a. in deren Sendungsbewußtsein, das man kurz umschreiben könnte als: am US-amerikanischen Wesen soll die Welt genesen. So fruchtbar die Arbeit protestantischer Kirchen u. a. im Schulwesen (Alphabetisierung) auch war, so zerstörerisch wirkt sich die Missionsarbeit fundamentalistischer Bewegungen aus, die die Bevölkerung ihrer angestammten Identität beraubt, ohne ihr eine neue Heimat zu bieten („freies religiöses Unternehmertum"), zumal wenn einziges Erfolgskriterium zahlenmäßiges Wachstum ist (Church-Growth-Bewegung). Solche Bewegungen, die „wie Unkraut aus dem Boden schießen ... (,) genießen vielfältige Unterstützung aus den USA, weil der von ihnen gepredigte Individualismus und die von ihnen geweckte prämillenaristische Hoffnung, die zur Weltflucht führt, ihre Anhänger zu sozialer und politischer Passivität führen" (99). – Für die 80er Jahre konstatiert Prien auch eine „immer stärkere Konvergenz zwischen der Politik des Vatikans und der Reagan-Administration", die er u. a. mit der „Kampagne gegen die Theologie der Befreiung" und der „systematischen Besetzung vakanter Bistümer mit reaktionären Kandidaten" belegt (100). Schon 1969 hatte es geheißen: „Wir müssen auf die lateinamerikanische Kirche aufpassen, denn wenn sie die Richtlinien von Medellín vollzieht, dann geht das gegen unsere Interessen" (101). Religiöse Rechte – Prien spricht von einer „Art umgekehrter Ökumene" aus Evangelikalen, konservativen Katholiken, Lutheranern u. a. – und politische Rechte arbeiten hier zusammen und bekämpfen „innerhalb der USA die progressiven Sektoren der Kirchen einschließlich ... der Katholischen Bischofskonferenz", „außenpolitisch alle Tendenzen des Isolationismus der USA" (103). Angeblich unpolitische Kirchen oder christliche Organisationen mißbrauchen christliche Parolen, um politische Interessen durchzusetzen; sie halten weniger „die Misere der lateinamerikanischen Massen für das Grundübel des Subkontinents ... als das Vordringen fremder Ideologien, nämlich des Marxismus, des Kommunismus und der Theologie der Befreiung" (106). – Zwar kann Prien auch einige „ganz andere kirchliche Kräfte in den USA" nennen, die sich unter persönlichen Opfern der Probleme annehmen (106f), doch insgesamt ist sein Beitrag dazu angetan, die letzten Bastionen eines Glaubens an die USA als Hüterin der Menschenrechte, Schützerin der Unterdrückten und Entrechteten einzureißen und der Erkenntnis Raum zu geben, daß die US-Politik lediglich von nationalem Egoismus und überheblicher Selbsteinschätzung geprägt ist.

J. G. PIEPKE gibt schließlich einen Überblick über die prophetische Kirche LAs, (113–144) beginnend mit der Kolonialzeit. Durch das

Patronatskirchentum waren Kleriker Staatsbeamte, ihre kirchliche Tätigkeit an gesellschaftspolitische Prämissen gebunden. Es erhoben sich nur wenige Stimmen zugunsten der Eingeborenen. Hervorgehoben wird hier der Wandel des Bartolomé de Las Casas vom Sklavenhalter zum Verteidiger der Rechte der einheimischen Bevölkerung. Als dessen geistige Erben „zählt man mehr als zwei Dutzend lateinamerikanische Bischöfe", aber auch einfache Patres und einige Laien, die als unbequeme Mahner günstigstenfalls vertrieben wurden. Nach wie vor sind es nur „einzelne in der Kirche, die mit Wort und Tat den Aufbau einer neuen, gerechten und brüderlichen Zivilisation mittragen" (135), „frei von Ideologien und Systemen, die nicht den Werten des Evangeliums entsprechen" (134). Diese wenigen werden auch heute verfolgt, ausgewiesen oder wie der Erzbischof von San Salvador, Oscar A. Romero, ermordet, der aber nur das bekannteste von Hunderten von Opfern ist. – Die „Heiligen" der prophetischen Kirche LAs bezeichnet Piepke als die „ungeliebten Heiligen der Mutter Kirche", zum einen weil der „traditionelle Begriff von ‚christlicher Erlösung' ... grundsätzlich nicht mit dem von ‚irdischem Wohlergehen' identisch" ist, was dann so interpretiert wird, „daß christliche Heilsverkündigung auch nichts mit dem Wohlergehen in dieser Welt zu tun hat". Zum anderen hat die „historisch gewachsene Identifikation von Kirche und Staat" dazu geführt, „das prophetisch-kritische Element des christlichen Glaubens der staatlich-kirchlichen Kontrollgewalt zu unterstellen". Für diese aber ist jede „Kritik an Theorie und Praxis des Staats gleichbedeutend mit ‚Unwahrheit' und ‚Rebellion' ", war die „prophetische Anklage im Namen ... des Evangeliums ... religiös gesehen ‚Gotteslästerung' und politisch gesehen ‚Subversion' " (138).

In den beiden von dem Würzburger Privatdozenten J. Meier hg. Bändchen werden die Vorträge zweier Veranstaltungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg (Freiburg Februar 1987; Mannheim Januar 1989) publiziert, die ebenfalls im Zusammenhang mit der 500-Jahr-Feier 1992 standen.

Für den Bd „Zur Geschichte des Christentums in LA" gibt Meier in seinem Vorwort an, einige Aspekte des „Neuaufbruch(s) der Kirche in LA", des Bemühens der Christen, „sich mit ihrer Identität zu befassen und ihre Wurzeln zu erforschen", vorstellen und dazu beitragen zu wollen, „in angemessener Weise auf das Jubiläum ... zuzugehen" (6f).

W. Reinhard stellt „Triebkräfte, Formen und Wege der europäischen Expansion" (8–25) dar, die sich weder auf die Zeit unmittelbar vor 1492 noch auf Amerika beschränken (vgl. auch oben zu Pietschmann).

E. Hoornaert schildert in seinem ersten Beitrag „Kolonisation und Evangelisation" die „Zyklen der kirchenhistorischen Entwicklung in Brasilien" (26–39), die durch die Interessen der wirtschaftlichen Ausbeutung durch das Mutterland gekennzeichnet sind. Die Überwindung einer europäischen Sicht und Interpretation der amerikanischen Geschichte führt bei ihm dazu, daß der Begriff „Neue Welt", der sich lediglich auf den späten Eintritt des Kontinents in das Blickfeld der „Alten Welt" bezieht, mit dem Hinweis, daß „es schon vor ca. 30 000 Jahren menschliche Siedlungen im alten Amerika" gab, abgewiesen wird, obwohl die Bezeichnung – hier auf menschliches Leben bezogen – objektiv zutrifft. Nicht die „Rede" von der Entdeckung ist es, die das vorgefundene Leben ignoriert und zerstört, sondern die Haltung, mit der man diesem Leben begegnet. Die Gesamteinwohnerzahl des Kontinents z. Z. seiner „Entdeckung" dürfte mit „ca. 75 Millionen" – P. Suess (Zur Sache der Indios, 9) nimmt sogar 90 Mill. an – zu hoch angesetzt sein (m. E. sind bereits 40 Mill. hoch geschätzt); in knapp 80 Jahren (bis 1570) sollen diese auf 10 Mill. reduziert worden sein (26f). Das sind 65 Mill., die Population nicht einmal berücksichtigt – eine völlig unwahrscheinliche und nicht annähernd belegbare Zahl. Entscheidend für das Schreckliche des Völkermordes, der ja keine Erfindung erst Hitlers und seiner Schergen ist, ist jedoch nicht die Höhe seiner Opfer; ob 1,5 statt 4 Mill. ermordeter Juden in Auschwitz oder „nur einige" Mill. ermordeter Indios: die realistischere Zahl nimmt der Tatsache nichts von ihrer Unvorstellbarkeit und Ungeheuerlichkeit.

J. Meier stellt zunächst „Die Kirche in Amerika zur Zeit der spanischen Kolonialherrschaft" (40–55) dar – Eroberung, Etablierung der spanischen Herrschaft, Errichtung der Hierarchie, kirchliches Leben, Indianermission –, ehe er für „Die Kirche in den lateinamerikanischen Nationalstaaten bis zur Konferenz von Medellín" (65–79) eine Chronik der politischen und kirchlichen Ereignisse von 1807–1968 gibt.

F. Mires, dessen bislang wichtigstes Werk 1989 auch in deutscher Sprache erschienen ist (Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung), berichtet über den „Kampf um die Menschenrechte der Indios" (56–64). Er teilt die an der Missionierung Beteiligten in drei „innerkirchliche Fraktionen": die kolonialistische Fraktion, die „das Prinzip der Evangelisierung dem Prinzip des Krieges unterordnet", die staatliche, die sich – ohne Rücksicht auf die Indios – gegen die übermächtigen Encomenderos stellte, schließlich die indigenistische, die zum „Sprachrohr der ... Indianer" wurde. Letztere bildete nicht nur eine Minderheit; die Verwirklichung ihrer Idee einer „evangelischen Eroberung" (friedliche Christianisierung) hätte den Vorrang des Priesters vor dem Soldaten und den Primat der Landwirtschaft über den Bergbau vorausgesetzt (58f). Gegen eine „Theologie der Sklaverei", die eine Rechtfertigung der Versklavung – hier der Indianer – versucht, sieht Mires insbesondere Las Casas als Verteidiger indianischer Rechte – zu Lasten der Negersklaven –, der, festhaltend „an der sittlichen Botschaft des NT", auch im Indianer seinen Nächsten und Bruder sieht, dem er Vernunft ebenso wie eine „natürliche Religiosität" zubilligt (62f). Mires bezeichnet Las Casas als „Vorkämpfer der Religionsfreiheit". Wenn er dann ausruft: „Welch ehrenwerter Titel für einen Priester, der aus der fanatischen Kirche der gegenreformatorischen Periode hervorging!", so erscheint der Begriff „gegenreformatorisch" bezogen auf Ort, Zeit und Person als falsch.

In seinem zweiten Beitrag „Tod und Leben in LA. Kirchengeschichtsschreibung an der Seite der Armen" (80–92) legt Hoornaert dar, daß die Befreiungstheologie „eine Theologie (entwickelt), die nicht von der Sünde bzw. den Leiden als Folge der Sünde ausgeht, sondern sich auf dem Leiden des ungerecht behandelten Unschuldigen gründet" (85). Aus der Erkenntnis der Diskrepanz zwischen gewordener Wirklichkeit und dem Anspruch der christlichen Botschaft entstand der „Traum eines alternativen kirchlichen Modells" (90), für dessen Erfüllung in den Basisgemeinden gekämpft wird.

Die Autoren des Bändchens „Wem gehört LA?" wollen „auf die Klagen der Opfer einer bald 500jährigen ‚Entdeckung' hinweisen", wobei sie – da keine indianische Stimme erklang – versuchen, „den entmündigten Indios ... (ihre) Stimme zu leihen" (7).

P. Suess befaßt sich in seinem Beitrag „Zur Sache der Indios in LA" (8–28) mit deren aktuellen Situation in Brasilien zwischen Verfassungsrecht und Rechtswirklichkeit (vgl. oben über Minderheitenpolitik). Die Fragen: Was heißt es, die „Frohe Botschaft aus einer Gesellschaft zu bringen, die nicht nur an den Folgelasten historischer Unterdrücker zu tragen hat, sondern die ihrerseits die kolonialen Verhältnisse zu Indiogesellschaften weiterführt" (11), oder was es bedeutet, „wenn 500 Jahre ... Unterdrückung mit 500 Jahren Evangelisation zusammenfallen" (14), bleiben allerdings rhetorisch.

U. Bitterli stellt in seinem Beitrag „Auch Amerikaner sind Menschen" (29–45) das „Erscheinungsbild des Indianers in Reiseberichten und kulturhistorischen Darstellungen vom 16. zum 18. Jh." dar, daß der Indianer zwar schon früh von seiner physischen Erscheinung her als Mensch, in der Negierung seiner Kultur und Religion seinem Verhalten entsprechend eher als „Wilder" und „Tier" gesehen wurde (vgl. auch oben zum Beitrag Königs).

Über „Die Wehrlosigkeit der Missionierten: Indios unter Bekehrungs- und Ausbeutungsdruck" (46–58) handelt P. Dressendörfer. Er hebt die Ideologie der Reconquista (Rückeroberung der Iberischen Halbinsel) als Ursache für die gewalttätige Conquista (Eroberung Amerikas), die quasi nahtlos ineinander übergingen, hervor, als das Klima, in dem sich die Christianisierung vollzog. Die Tatsache, daß es zu keinen nennenswerten indianischen Aufständen kam, sieht er als „Verdienst" der Kirche an, die durch „eine Instrumentalisierung der Heilsmittel zu irdischen Zwecken" (53) die indianische Bevölkerung derart kontrollierte, daß alle Abwehrmechanismen versagten (56).

J. Meier schildert Entstehung, Geschichte und Ende der Jesuitenreduktionen in Paraguay (59–79) als „Alternative im Kolonialsystem", als Versuch friedlicher Koexistenz zweier Kulturen, der mit der Denunziation der Jesuiten ein gewaltsames Ende nahm. Als Flucht vor der Realität konnten sie auf längere Sicht ohnehin keine Lösung der Probleme darstellen.

N. Schiffers reflektiert über schwierige Beziehungen zwischen „Campesinos und Kirche" (80–97), die durch einen Synkretismus gekennzeichnet sind, wie er z. B. von afro-brasilianischen Kulten her bekannt ist, stellt Versäumnisse der Ortskirche in der Vergangenheit und Möglichkeiten heutiger Pastoral dar.

Schließlich nennt P. Suess einige „Stichworte zur Solidarität der Überlebenden" (98–111).

Alle drei Bände sind durchaus dazu geeignet, historische Zusammenhänge als Ursachen gegenwärtiger Probleme klar und verständlich einem breiteren Publikum näherzubringen. Darüber hinaus gelingt es den Autoren einerseits, deutlich zu machen, daß weder Europas oder Nordamerikas Zivilisation oder gar (politische) „Kultur" noch deren Theologie und kirchliche Strukturen Allheilmittel für den „Rest der Welt" sind; sie sind es vielmehr, auf denen soziale Ungerechtigkeit und Unterdrückung blühen. Andererseits vermögen sie zu sensibilisieren für die geforderte und für die Indios überlebensnotwendige Solidarität, wenngleich über deren konkrete Formen bisher zu wenig nachgedacht wurde. Schließlich und drittens ist den Bänden angesichts der mancherorts ausbrechenden Euphorie im Vorgriff auf die 500-Jahr-Feier eine große Leserschaft zu wünschen. Ernüchterung dürfte und sollte die Folge sein.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Biancucci, Duilio: **Dritte Welt – unsere Welt.** Beispiel Lateinamerika. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1985. 212 S., kart. DM 28.–

Angesichts der großen Zahl der Dritte-Welt-Gruppen, der Veröffentlichungen und diversen Veranstaltungen in den letzten Jahren über Dritte-Welt-Probleme kann man kaum noch Zweifel daran

hegen, daß für viele das Thema Dritte Welt zunehmend wichtiger geworden ist. Diese Wichtigkeit gründet darin, daß viele Menschen damit angefangen haben, unter Dritte Welt zunehmend das zu verstehen, was der Titel des vorliegenden Buches zum Ausdruck bringt. Die Dritte Welt ist nicht einfach irgendeine Welt irgendwo, sondern die Welt eines jeden von uns. Es wird zunehmend verstanden, daß nicht sosehr die gängigen Klischees, mit denen man die sogenannte „Dritte Welt" charakterisiert (etwa Armut, niedriger wirtschaftlicher Lebensstandard, geringer technologischer Fortschritt) das Kernproblem ausmachen. Das Problem ist vielmehr die Schicksalsfrage der einen Welt und Menschheit. In den armen Ländern wie in den reichen Ländern leben Menschen. Und in ihnen lebt die eine Weltgemeinschaft, der es gilt, Aufmerksamkeit zu schenken. Dies versucht der Vf. in diesem Buch deutlich zu machen.

Am Beispiel Lateinamerikas versucht der Vf., selbst Lateinamerikaner (er stammt aus Argentinien), ein besseres Verständnis der Problematik zu ermöglichen. Im ersten Kap. des Buches legt er den Grund für das, was in den anderen Teilen im einzelnen ausgeführt wird. Der Leser bekommt bereits wichtige Informationen über die vielen Unterschiede zwischen den verschiedenen Ländern Lateinamerikas, über die vielen Gesichter der Unterentwicklung, die unterschiedlichen Entwicklungstheorien sowie über den Zusammenhang zwischen der Entdeckung Amerikas und der Geburtsstunde der Unterentwicklung als Folge der Eroberung. Dem Ansturm der Eroberer hielten die blühenden Hochkulturen nicht stand. Mit ihrem Zerfall begann auch der lange und schmerzvolle Weg der Völker Lateinamerikas in die Abhängigkeit und Unterentwicklung.

Großen Raum widmet der Vf. dann seinen Erörterungen zum Zusammenhang von christlichem Glauben und Unterentwicklung bzw. gegenwärtiger und zukünftiger Entwicklung in Lateinamerika. Das verwundert nicht, denn in Lateinamerika ist – noch deutlicher als anderswo in den kolonisierten Ländern – die Geschichte der Eroberung ganz eng mit der Geschichte der Missionierung verknüpft. Es versteht sich daher, daß B. den biblischen Begriffen der Armut, der Sünde, der Gerechtigkeit und des Friedens sowie die Rolle der Kirche in den verschiedenen Etappen der Geschichte Lateinamerikas mit besonderem Interesse nachgeht. Er zeichnet das Bild der Kirche in Lateinamerika von der Kolonisation über die Zeit der Unabhängigkeitskriege, der unheiligen Allianz in dieser Zeit zwischen der Kirchenleitung und der kolonialen Oligarchie und dem spanischen Staat bis zu den heutigen durch die Theologie der Befreiung ausgelösten Turbulenzen.

Die hier im Mittelpunkt stehende Frage der Befreiung und Förderung des Menschen wird solange, betont der Vf., keine Lösung finden, solange „Entwicklungshilfe", von welcher Seite auch immer, für viele ein Zauberwort bleibt und nicht mehr bedeutet als „gute Anlagemöglichkeit fürs Kapital in den unterentwickelten Ländern" (161). Mit Vehemenz macht sich der Vf. das von Harvey Cox geprägte Wort von der „Entwicklungsmythologie" zu eigen und plädiert für eine „unentbehrliche Revolution", die er als eine „Revolution des Denkens und des Bewußtseins" (163) versteht, deren Aufgabe darin besteht, Selbstbefreiung von eingelernten Notwendigkeiten zu bewirken und den Weg in die Zukunft, d. h. für eine wahre und umfassende Entwicklung, zu öffnen. Hierbei räumt der Vf. gut durchgeführter kirchlicher Entwicklungshilfe große Chancen ein.

Entstanden aus der Lehrtätigkeit des Vf.s an verschiedenen Hochschulen sowie seiner Mitarbeit in Dritte-Welt-Gruppen in der Bundesrepublik will dieses Buch jedoch nicht nur Ergebnisse präsentieren. B. möchte damit auch einen Beitrag zur entwicklungspolitischen Sensibilisierung leisten. Er ergänzt daher seine Erörterungen mit dem Hinweis auf Medien und Materialien für die Dritte-Welt-Arbeit sowie auf weiterführende Literatur.

Das Buch empfiehlt sich für alle, die sich für sachkundige Informationen interessieren und denen ein engagierter Beitrag zum Wohl der einen Menschheit am Herzen liegt.

Münster Kossi J. Tossou

Füsser, Wilhelm Karl: **Rebellion in Buganda. Eine Staatskrise im vorkolonialen Ostafrika.** – Hamburg: Ergebnisse Verlag 1989. 189 S. (Bibliothek Afrikanische Geschichte Bd 2), kart. DM 29.80

In der Imperialismus- und Kolonialismusforschung hat sich in den letzten Jahrzehnten ein bemerkenswerter Wandel vollzogen. Nicht mehr allein den Motiven und Aktionen der Metropolen gilt das vorrangige Interesse von Historikern, Ethnologen, Soziologen und auch von Missionswissenschaftlern, sondern ebenso den Bedingungen, die die Europäer „on the spot" vorfanden und die ihre Handlungen in einem weit größeren Umfang bestimmten, als dieses die traditionelle Sichtweise wahrhaben wollte. Dabei tut sich allerdings eine Schwierigkeit namentlich für Afrika auf: die einseitige Quellenlage. Angesichts des Fehlens von schriftlichen Zeugnissen aus dem Afrika südlich der Sahara ist derjenige, der sich mit der vorkolonialen bzw. frühkolonialistischen Zeit beschäftigt, denn auch nahezu ausschließlich auf die europäischen Quellen – nicht zuletzt auf die Berichte der Missionare – angewiesen. Dieser Schwierigkeit kann sich auch die vorliegende Studie nicht entziehen, die darüber hinaus selbst auf zeitgenössisches Material verzichtet und allein auf der einschlägigen, namentlich englischsprachigen Sekundärliteratur fußt (daher wohl auch „White Fathers" für die von einem Franzosen gegründeten „Weißen Väter").

Gegenstand ist das sich bereits vor dem Eintreffen der Europäer in einer politisch-sozialen und religiösen Umbruchsituation befindende Buganda, Kernland des heutigen Uganda und durch die „seligen Ugandamärtyrer" (M. Hallfell) seit jeher ein bevorzugter Gegenstand der Missions- und Kirchengeschichtsschreibung über Afrika. Dem Vf. liegt zunächst einmal daran, die internen Dispositionen Bugandas für seine Öffnung nach außen darzulegen, bevor er diesen Einfluß von außen – zunächst der Missionare, dann der englischen Ostafrika-Gesellschaft – analysiert. Deutlich wird, daß erst sehr allmählich die Europäer das Heft in die Hand nehmen konnten, wobei neben dem bereits einflußreichen Islam die von den Weißen mitgebrachte Religion, zusätzlich durch die konfessionelle Trennung, dazu beitrug, die durch die Entmachtung und Entmythologisierung des Herrschers (kabaka) oligarchisierte und stratifizierte Gesellschaft nunmehr in religiös-politische Gruppen zu spalten. Die religiös-politische Rivalität zwischen Anglikanern und römisch-katholischen Christen sollte für die Geschichte Bugandas bzw. Ugandas kennzeichnend bleiben. So firmierte noch 1962 im Wahlkampf die katholische Democratic Party (D.P.) im Volksmund als „Dini ya Papa" (Religion des Papstes), der protestantische Uganda Peoples Congress (U.P.C.) als „United Protestants of Canterbury".

Angesichts der Zielsetzung der Arbeit, die „Staatskrise" in Buganda in den 1880er Jahren sowohl systemimmanent als auch von außen induziert zu interpretieren, nimmt die Analyse der bei Ankunft der Europäer bestehenden Herrschafts- und Sozialordnung denn auch einen breiten Raum ein, wobei sich der Vf. insbesondere auf die umfangreiche Untersuchung des DDR-Ethnologen Walter Rusch über „Klassen und Staat in Buganda vor der Kolonialzeit" (1975) stützt. Es folgt ein Abriß der Ereignisgeschichte im 19. Jh. mit dem Eintreffen der ersten Missionare (CMS und Weiße Väter), dem blutigen Bürgerkrieg zwischen den drei religiösen Faktionen der Muslims, Katholiken und Protestanten und dem Eingreifen der „Imperial British East Africa Company" unter Frederick Lugard, der die bewaffneten Auseinandersetzungen zugunsten der Briten (gegen die Deutschen) und der Anglikaner (gegen die Katholiken) entschied. Im Schlußteil zieht der Vf. ein Fazit hinsichtlich der Ursachen der religiösen und politischen Systemkrise, indem er noch einmal seine These vom Zusammenspiel endogener und exogener Faktoren argumentativ untermauert.

In der Tat wird man die so bereitwillige Übernahme des Christentums kaum hinreichend erklären können, wenn man nicht beide Aspekte – die Schwäche der Kiganda-Religion und die offenbare Überlegenheit des neuen Gottes –, aber auch außen- und innenpolitische, sozialgeschichtliche und ökonomische Gesichtspunkte berücksichtigt. Insofern stellt sich der Umbruch in Buganda gleichzeitig als eine geistige und gesellschaftliche Modernitätskrise dar, in der das Christentum die Alternative sowohl für die überlebte Religion als auch für die brüchig gewordene autokratische Gesellschaftsstruktur bedeutete.

Münster Horst Gründer

Bischof Clemens August Graf von Galen: Akten, Briefe und Predigten 1933–1946, I: 1933–1939, II: 1939–1946, bearbeitet von Peter Löffler. – Mainz: M. Grünewald 1988. CXI, 1417 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen, Bd 42), geb. ca. DM 240.–

Mussinghoff, Heinz: **Rassenwahn in Münster.** Der Judenpogrom 1938 und Bischof Clemens August Graf von Galen. – Münster: Regensberg 1989, 99 S.

Für die Autoren der mittelalterlichen Hagiographien spielten die biographischen Fakten in den von ihnen verfaßten Lebensbeschreibungen der Heiligen eine gewisse Rolle, aber wichtiger war ihnen die aus der jeweiligen Vita erwachsende religiöse Erbauung – natürlich nicht im heutigen abwertenden Sinn des Wortes, sondern im Sinne des „tätigen Dienstes am Aufbau des Leibes Christi" (Eph 4,12) – und die im Leben des Biographierten sichtbar werdende Imitatio Christi. Von diesen Prinzipien ließen sich – weitgehend – die Autoren der Galenschen Biographien leiten, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit, bald nach Galens Tod, erschienen. So war etwa für die Publikationen des früheren Sekretärs des Bischofs, Heinrich Portmann, „die Bewahrung eines konventionellen, heroisierenden Bildes des Kardinals und Bischofs treibender Beweg-

grund" (XLI), der „apologetische Grundtenor" ist unverkennbar (XLII). Dagegen sah sich schon Max Bierbaum veranlaßt, „das Bild des Bischofs gegen byzantinische Verzeichnungen und gegen bereits versuchte Ausnutzung zu politischen Zwecken zu schützen" (XLIII). „Rudolf Morsey entwarf erstmals ein kritisch-nüchternes Bild des Bischofs" (XLIV), in dem die persönlich-subjektiven Faktoren auf dem Hintergrund der außerpersönlich-objektiven Kräfte kritisch gewertet wurden. Es sollte aber fast noch ein Vierteljahrhundert dauern, bis die für eine noch zu schreibende Biographie von Galens unerläßliche Voraussetzung, eine hieb- und stichfeste Edition der Quellen, erfüllt wurde. „Damit aber werden die Entscheidungen, die Clemens August unter Einsatz seiner Freiheit und seines Lebens getroffen hat, tiefer und umfassender gewürdigt werden können" (XLIV).

Wie schwierig und besonders in Anbetracht der Kriegsverluste beinahe unlösbar die Aufgabe des Bearbeiters war, geht aus der Beschreibung der Quellenlage hervor (XXXIII–XLI). Daß es Löffler gelang, zum Teil auf „abenteuerlichen Wegen" (XXXV), die 565 großenteils bisher unbekannten Nummern der Sammlung zusammenzustellen, ist ebenso unglaublich wie erfreulich; ein bißchen Finderglück war auch dabei. „Dank der genannten Bestände verfügt das Bistumsarchiv Münster gegenwärtig über eine relativ solide Quellenbasis zur Amtszeit Bischof v. Galens, wobei selbstverständlich der Verlust der Originalakten nicht zu verschmerzen ist" (XXXVI). Mit einigem Kopfschütteln liest man Löfflers Kommentare über die unsachgemäße Behandlung kostbarer Schriftstücke durch einen früheren Bearbeiter (XXXVI Anm. 11 und 926). Nicht allen Erwartungen, die mit der Edition Löfflers verbunden waren, konnte entsprochen werden. Offensichtlich gibt es infolge der Kriegsverluste keine Akten über die Bischofswahl im Jahre 1933, die erst nach auffallend langer Sedisvakanz stattfand. Aussichtsreichster Kandidat war wohl Heinrich Heufers (1880–1945); nach dessen Rücktritt (LXI) blieben noch fünf weitere Prätendenten, unter ihnen von Galen. Man wird auch weiterhin darüber spekulieren müssen (LXII), warum die Wahl auf von Galen fiel. Dasselbe gilt für die Ernennung zum Kardinal. R. Morsey berichtet,[1] Pius XII. habe zwischen Erzbischof C. Gröber, Freiburg, und von Galen geschwankt. Man erfährt nichts darüber, warum schließlich die Entscheidung zugunsten von Galens getroffen wurde.

Löfflers Lebensbild des Kardinals (LI–LXXIX) reflektiert in seiner gedrängten, meisterhaften Kürze den mit seiner Edition erreichten Stand der Forschung. Mit Hilfe eines chronologischen Registers bzw. eines genauen Personen-, Orts- und Sachregisters läßt sich das umfangreiche zweibändige Werk gut erschließen.

Das Studium der jetzt vorgelegten Quellen erlaubt einen unverstellten Blick auf die bewegenden Grundkräfte dieses „begnadeten Priesterlebens" (Morsey), seine immer wieder imponierende felsenfeste Prinzipientreue und Glaubenskraft. Wieweit der Bischof von den Anschauungen und Strömungen der Epoche, in die er hineingeboren war, geprägt wurde, ist jetzt in vieler Beziehung deutlicher als vorher. Anhand der Löfflerschen Dokumentation lassen sich einige Grundlinien des Persönlichkeitsbildes des Bischofs, seiner Aktionen und Reaktionen in einer Zeit heftiger Angriffe auf die Katholische Kirche jetzt genauer umreißen:

Die „konservativ-patriotische" (Klappentext) Gesinnung des Bischofs wird immer und immer wieder deutlich:

„Den Ersten Weltkrieg erlebte von Galen wie die Mehrzahl der deutschen Katholiken in loyaler Haltung zum Kaiser und im Vertrauen auf den Sieg der deutschen Waffen" (LV). In seinem 1919 veröffentlichten Aufsatz „Wo liegt die Schuld? Gedanken über Deutschlands Niederbruch und Aufbau" vertrat er die für die Geschichte der ersten Republik verhängnisvolle Dolchstoßlegende (LV), und den „sog. Versailler Vertrag" verurteilte er scharf (1240). Die Schuld am Niedergang trug nach von Galens Meinung auch die Idee vom allgegenwaltigen, unbeschränkt mächtigen Staat; eine verfassungsmäßige Legitimierung, die vom Volk ausgeht und nicht von Gott, lehnte er entschieden ab (LVII). Er nahm eine „sehr kritische, um nicht zu sagen, ablehnende Haltung gegenüber dem Volkswillen als Grundlage und Triebfeder demokratischen Lebens" ein (LIX): Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang von Galens Interpretation einer Erklärung des ersten Reichspräsidenten Ebert bei Eröffnung der Weimarer Nationalversammlung (1185), „das deutsche Volk habe sich jetzt endgültig freigemacht von allen ‚gottgewollten Abhängigkeiten'". Der Bischof nennt diese Erklärung Eberts „schauerlich" – aber Ebert hatte lediglich festgestellt: „Mit den alten Königen und Fürsten von Gottes Gnaden ist es für immer vorbei. ... Aber so gewiß diese Nationalversammlung eine große republikanische Mehrheit hat, so gewiß sind die alten gottgegebenen Abhängigkeiten für immer vorbei" (1185 Anm. 3). „Im Grunde leitete von Galen die ideelle Vorstellung der monarchisch-autokratischen Struktur des mittelalterlichen Deutschen Reiches, die trotz Untergang der Hohenzollern- und Habsburger Monarchien eine durchaus gültige Basis für ein modernes deutsches Staatswesen abgeben könnte" (LVII).

Von Galen hat diese deutsch-nationale Linie bis zum Ende seiner Tage konsequent durchgehalten.

Zeugnisse dafür bietet die Dokumentation in großer Zahl: etwa das Willkommenstelegramm an General von Fritsch anläßlich der Besetzung der entmilitarisierten Rheinlandzone (357), die Kontroverse zwischen von Galen auf der einen und den Bischöfen Schulte und Preysing auf der anderen Seite wegen der Beflaggung der Kirchen anläßlich des Todes Ludendorffs „wenigstens in unseren Gegenden, wo die amtliche Wirksamkeit der in Frage kommenden Persönlichkeit in ehrenvoller Erinnerung steht" (588; von Galen folgte dann dem Mehrheitsvotum und unterließ die Beflaggung), oder die „auffallend nationalistisch" klingenden Äußerungen zum Kriegsgeschehen (755, 756, 902). Wieweit von Galen diese deutsch-nationale Linie durchhielt, erfährt man mit einiger Bestürzung aus seiner ersten Predigt nach dem Zusammenbruch in Telgte, wo man ein klares Wort zu der Entfesselung des Krieges durch den Führerhasardeur erwartet hätte: „Es ist hier weder Ort noch Zeit, über die Kriegsursachen zu sprechen und abzuwägen, wann und durch wen ursprünglich der Friede gestört und zerstört worden ist" (1174). An anderer Stelle hat er den Krieg aufs schärfste verurteilt: Der Dienst in Lager und Kasernen habe die jungen Menschen „mit einem falschen Selbstbewußtsein und Ehrgefühl erfüllt, das praktisch nichts anderes war als Hörigkeit gegenüber den Machthabern des totalitären Staates. Das Schlimmste aber war das Ziel, dem dies alles geradezu mit schicksalhaftem Drang entgegenging: dies war der Krieg" (1304–1313). Trotz dieses allen Deutschen auferlegten schicksalhaften Zwangs lehnt er die Kollektivschuld energisch ab (1175), die dem deutschen Volk von der britischen Besatzung als eine „erzieherische Maßnahme" im Hinblick auf die Zukunft, als Grundvoraussetzung für die Zulassung demokratischer Verhältnisse zudiktiert wurde (LXXX). Unübertrefflich in ihrer Pauschalität ist die Argumentation des in erprobter Kolonialmanier auftretenden englischen örtlichen Befehlshabers Spottiswode, der in einem erregten Gespräch mit dem Bischof (1189–1193, Aufzeichnung Portmanns) kategorisch verkündete, die Zahl der in Deutschland Gegenwehr leistenden Aktivisten sei verschwindend klein gewesen; „von 80 Millionen sind vielleicht 100 000 ins KZ gekommen; unter ihnen waren Juden, Berufsverbrecher, Ausländer und kirchenfeindliche Kommunisten (diese Reihung spricht weder für besondere Sensibilität des Redners noch des Protokollanten). Das Volk ist also als geschlossener Block schuldig." Von Galen: „Aktive oder offene Gegenwehr endete stets mit dem Tod oder KZ. Das wußte jeder." Er selbst sei nur deshalb verschont geblieben, weil „ein derartiger Schlag gegen den Bischof für die ‚Volksstimmung' untragbar (gewesen) sei. Das beweist aber eindeutig, wie groß nach Ansicht der Partei und Regierung die Zahl derer in Deutschland war, die mit dem Bischof konform gingen".

Im Hintergrund dieser Auseinandersetzungen, aber auch der nationalpolitischen Ausrichtung des Bischofs im ganzen stand das sein Leben lang währende Ringen mit dem Problem der gottverordneten Obrigkeit (Röm 13). Hier liegt die Wurzel des Konfliktes, der ihn zu der von den braunen Machthabern gefürchteten Zentralfigur des Widerstandes[2] im „Dritten Reich" werden ließ.

In kaum einer Predigt oder Publikation hat er dieses Problem nicht angesprochen: „Gottes Dienerin ist die Obrigkeit. Als Gottes Dienerin hat sie Anspruch auf Gehorsam. Als Gottes Dienerin hat sie das Recht, Ungehorsam zu strafen. ... Gottes Dienerin ist die Obrigkeit. Darin liegt ihre Würde und ihr Recht zu gebieten und Gehorsam zu fordern. Darin liegt aber auch ihre Grenze und der Schutz der menschlichen Freiheit gegenüber dem Mißbrauch obrigkeitlicher Stellung" (441–442). Der – selbstverständliche – Gehorsam gegenüber der Obrigkeit drückte sich gleich bei der Amtseinführung des Bischofs auch optisch eindeutig aus: das Bild des ‚legal' an die Macht gelangten Reichskanzlers Hitler stand neben denen des Papstes und Hindenburgs (18), und in seiner Rede vor den Repräsentanten der Kirche und des Staates erklärte der Bischof (63): „Das deutsche Volk kämpft einen gewaltigen Kampf um die äußere Freiheit und die Anerkennung seiner Gleichberechtigung in der Völkerfamilie, und mit heißem vaterlandsliebenden Herzen stehen wir in diesem Kampf hinter dem Führer, den Gottes Vorsehung auf seinen verantwortungsvollen Posten berufen hat." Die „konsequente Befolgung des Schriftworts in Römer 13" (LXIX) führte schließlich auch zu der Forderung der „unbedingten Pflichterfüllung der Frontsoldaten gegen den ‚äußeren' Feind, aber eben auch zur „Ablehnung des ‚inneren' Feindes, des Nationalsozialismus".

Was – in unzutreffender Interpretation – als Entgegenkommen oder Anpassung ausgelegt werden könnte, was aber seine ausschließliche Motivation aus der von dem Bischof vielfach beschrie-

[1] R. Morsey: Clemens August Kardinal von Galen. Bischöfliches Wirken in der Zeit der Hitler-Herrschaft, Düsseldorf 1987.

[2] „Widerstand" wird hier im Sinne der Definition von K. Gotto – H. G. Hockerts – K. Repgen (in: K. Gotto / K. Repgen, Die Katholiken und das Dritte Reich, Mainz 1983, 138) verstanden, also als „Selbstbewahrung" der Kirche: „Indem sie um ihren eigenen Freiraum kämpfte, nicht ohne Niederlagen, aber auch nicht erfolglos, setzte sie der nationalsozialistischen Herrschaft Grenzen. Vor allem darin lag ihr Widerstand."

benen doppelten Funktion von Röm 13 bezieht, fand ein schnelles Ende. Natürlich gab es Kompromisse: etwa die Empfehlung eines „entschiedenen Ja" in der Volksabstimmung über die Besetzung der entmilitarisierten Rheinzone (365; „das bedeutet aber nicht Zustimmung zu den Dingen, welche das christliche Gewissen uns verbietet"), Kirchen wurden am Erntedankfest mit der Hakenkreuzflagge geschmückt (299–300), und die Katholiken wurden sowohl bei der dem Austritt aus dem Völkerbund folgenden Abstimmung wie bei der Entscheidung über das Saargebiet zur Unterstützung der Reichsregierung aufgefordert, auch zur Mitarbeit beim Winterhilfswerk (303). Aber die „Tage der Betrübnis und Bedrängnis" (375) brachen an.

Schon wenige Wochen nach der Amtseinführung war die erste Beschwerde des Bischofs wegen des Eingriffs eines Stadtschulrates in den Religionsunterricht fällig – anläßlich des Allerseelenfestes sollten Lektionen über Vererbungslehre und Rassenkunde erteilt werden (46–48) –, der eine große Zahl weiterer folgte. Die sich immer mehr zuspitzende Situation und die Erfolglosigkeit vieler Eingaben veranlaßten von Galen schließlich, sich an Ostern 1934 in einem Hirtenbrief scharf gegen das „neue Heidentum" zu wenden und damit erstmals vom Pfad der vom Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram von Breslau, verfolgten Politik der „Beschwerde und Beschwichtigung"[3] abzuweichen. Auch die Bischöfe von Köln, Berlin und Paderborn hatten im Frühjahr 1934 das Thema der „neuheidnischen Fantastereien" (73) aufgegriffen; „Es ist aber festgestellt worden, daß der Hirtenbrief des Bischofs von Münster die übrigen bei weitem an Schärfe übertrifft. Jeder Satz ist von Haß gegen den Nationalsozialismus diktiert" (Gauleiter Röver, Oldenburg, an Reichskanzlei, 74). Der Hirtenbrief wurde „Ein Volltreffer ins ‚Braune'" (67 Anm. 1); in der Bevölkerung entstand „große Beunruhigung" (Röver). Von Galen wurde in seiner Absicht, das Neuheidentum öffentlich zu attackieren, von Friedrich Muckermann SJ – mit dem er Kontakt aufgenommen hatte – bestärkt. Muckermann hat bei der Formulierung des Textes mitgewirkt.[4] Die von dem Bischof gewählte unzweideutige und schonungslose Sprache und die Hartnäckigkeit, mit der er seinen Standpunkt vertrat, führten schließlich dazu, daß es den Vertretern der Staats- und Kommunalbehörden ihre „Selbstachtung" verbot, an offiziellen Empfängen des Bischofs teilzunehmen (238–239), und von da aus war der Weg zum „Staatsfeind" (415) nicht mehr weit.

Die wichtigsten Wegmarken bis zu dem Goebbels gegenüber gemachten Vorschlag eines Walter Tießler, Reichsringleiters für nationalsozialistische Volksaufklärung, den Bischof aufzuhängen, da es sonst kein wirksames Mittel gebe, ihn zum Schweigen zu bringen[5] (891), sind der Kampf um die Bekenntnisschule, gegen das Neuheidentum, gegen die Euthanasie und die Klosterenteignungen.

Das Ketteler-Wort „Vor keiner Gefahr zittere ich mehr, als vor dem Eingriff in das katholische Schulwesen" machte sich der Bischof in einem seiner Hirtenbriefe zur Schulfrage voll zu eigen (483).

Als sich der Offizial des Bistums in Oldenburg, Vorwerk, gegen die Aufhebung einer katholischen Schule wandte, wurde er des Landes verwiesen; Beschwerden dagegen blieben ohne Erfolg. Nach einer Abstimmung in den Kirchen während der Vormittagsgottesdienste – damals ein unerhörter Vorgang –, die eine überwältigende Mehrheit für die Beibehaltung der Konfessionsschule ergab, wandte sich von Galen an Hitler mit der Bitte um Berücksichtigung dieses Ergebnisses – aber nur um auf dem Wege eines routinemäßigen Bescheids einer untergeordneten Stelle zu erfahren, daß die entsprechenden Bestimmungen des Konkordats – auf das sich der Bischof immer und immer wieder bezog – praktisch Makulatur geworden waren.

An dieser Stelle sei ein Wort zu den die 565 Nummern kommentierenden Anmerkungen des Bearbeiters eingefügt. Sie sind immer gut lesbar und zeichnen sich durch die bei einem Werk dieses Ranges vorauszusetzende Sachkunde und Detailgenauigkeit aus. Der besondere Wert der oft sehr ausführlichen Kommentare liegt darin, daß auch Reaktionen der Gegenseite auf die Aktionen des Bischofs, d. h. die Berichte der Gestapo etc. zitiert werden.

Eine kleine Ungenauigkeit – allerdings an wichtiger Stelle – sei registriert:

In dem erwähnten Hirtenbrief zur Schulfrage (483ff) weist von Galen darauf hin, daß in Hessen und Baden schon seit Jahrzehnten die Gemeinschaftsschule zur Zufriedenheit aller bestehe. „In Hessen wurde vielfach gegen den Willen der ganzen katholischen Gemeinde die Simultanschule eingeführt." Zur Einführung dieser Schulform in Baden schweigt der Bischof, aber der Bearbeiter weist in Anm. 6 (487) zunächst auf die Schrift des Bischofs Ketteler „Die Gefahren der neuen Schulgesetzgebung für die religiös-sittliche Erziehung der Kinder in den Volksschulen, Mainz 1876." hin und fährt dann fort: „Vgl. J. Maier: Schulkampf in Baden 1933–1945." Mit „Vgl." erweckt der Bearbeiter den Eindruck – der durch die unvollständige Zitierung des Buchtitels verstärkt wird; korrekt hätte die Zitierung lauten müssen: „Schulkampf in Baden 1933–1945. Die Reaktion der Katholischen Kirche auf die nationalsozialistische Schulpolitik, dargestellt am Beispiel des Religionsunterrichts in den badischen Volksschulen" –, daß während der NS-Zeit in Baden ein „Schulkampf" für oder gegen die Bekenntnisschule geführt worden sei. Das trifft aber nicht zu, die badische christliche Simultanschule war zwischen 1933 und 1945 nie in Frage gestellt. Der Religionsunterricht wurde in der gleichen Form wie in der Diözese Münster zu beeinflussen versucht.

(Einer der wenigen Druckfehler: „Offenbach/Baden" statt „Offenburg/Baden", 492).

Den zweiten Schwerpunkt der Galenschen Aktionen gegen die Übergriffe des NS-Staates bildete der Kampf gegen das Neuheidentum.

Im Register sind nicht weniger als 26 Fundstellen für dieses Stichwort angeführt. Insbesondere richtete sich die Offensive gegen die „Bibel" des Neuheidentums, den Rosenbergschen „Mythus des XX. Jahrhunderts". Als sich der zuständige Kölner Erzbischof der Bitte des Bonner Prälaten Wilhelm Neuß um ein Geleitwort zu seiner Gegenschrift „Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts" verschloß (130–133), erklärte sich von Galen kurzerhand dazu bereit und schrieb: „Deutsche Fachgelehrte geben in dieser Schrift über den Inhalt und die Quellen des Mythus des XX. Jahrhunderts Aufklärung. Diese Schrift ist geschrieben in Liebe zum deutschen Vaterlande, zur Heiligen Kirche und zur Wahrheit. Möge sie in diesem Sinne wirken!" – Die im Zusammenhang mit der Propagierung des Neuheidentums schon bald nach Beginn der Amtszeit von Galens getroffene Feststellung „Eine Täuschung der Hölle ist im Gange, die auch die Guten irreführen kann" (Osterhirtenbrief 1934, 71) ließ an Klarheit nichts zu wünschen übrig.

Ein in der Gegenwart häufig übersehenes Motiv für die anfängliche Bereitschaft der Bischöfe zur Zusammenarbeit mit dem NS-Regime (von Galen im Entwurf eines Hirtenworts, Ende Dezember 1933, 327: Die deutschen Bischöfe hätten am Pfingstfest 1933 „öffentlich das im Nationalsozialismus hervorbrechende Gute ausdrücklich bejaht und anerkannt und die deutschen Katholiken zu freudiger Mitarbeit aufgerufen") lag in den auf das Konkordat gesetzten Hoffnungen begründet, vor allem aber wurde der Wille zur Zusammenarbeit durch die Furcht vor der bolschewistischen Gefahr gestärkt.

Bei seiner Amtseinführung am 28. 10. 1933 erklärte von Galen: „Und wer ... wußte, daß wir unmittelbar vor dem Abgrund standen, muß einsehen, daß es nur der Energie des Führers und seiner Gefolgschaft zu verdanken gewesen ist, daß wir und unsere ganze deutsche christliche Kultur vor der asiatischen Pest gerettet worden sind. ... Die Geschichte wird einmal Adolf Hitler und niemanden anders als den Retter des Abendlandes bezeichnen" (43). Und am 1. 4. 1939 erklärte der Bischof in einem Hirtenwort zur Beendigung des spanischen Bürgerkriegs (712–715): „Hat Gott doch jener Fahne den Sieg verliehen, die entrollt und geführt wurde im Kampfe gegen den ‚gottlosen Kommunismus', der, von der Weltzentrale des Bolschewismus in Moskau geschürt und geleitet, das seit den Zeiten der Apostel christliche spanische Volk zu Gottlosigkeit und zur Abkehr von der christlichen menschenwürdigen Kultur zu verführen drohte." – Auch während des Zweiten Weltkrieges hat von Galen verschiedentlich seiner Zustimmung zum Kampf gegen den Bolschewismus Ausdruck gegeben, so am 14. 9. 1941 (902): „Das deutsche Volk in Waffen ist seit dem Juni dieses Jahres angetreten, um den militärisch-machtmäßigen Versuch Moskaus zu vereiteln, die bolschewistische Irrlehre und Gewaltherrschaft nach Deutschland und Westeuropa vorzutragen. Das deutsche Heer ... ist in unverbrauchter Kampfkraft auch dem bolschewistischen Gegner im Osten entgegengetreten ..."

Etwas in seiner Wirkung den berühmten Predigten vom Sommer 1941 Vergleichbares hat es im Widerstand[6] gegen das NS-Regime nicht gegeben. Wie Keulenschläge prasselten die Anklagen des Bischofs wegen der Euthanasiemorde und der Klosterenteignungen auf die aufgeschreckte NS-Prominenz nieder:

„Der physischen Übermacht der Gestapo steht jeder deutsche Staatsbürger völlig schutzlos und wehrlos gegenüber. Ein Gefühl der Rechtlosigkeit, ja feiger Ängstlichkeit hat Platz gegriffen" (847). Die von dem Bischof erstattete Mordanzeige blieb zwar ohne Reaktion, aber Hitler wußte des entstehenden Aufruhrs nicht anders Herr zu werden, als sowohl Euthanasie wie auch Klosterenteignungen „vorläufig" zu stoppen.

[3] K. Gotto / K. Repgen a.a.O. 132.

[4] F. Muckermann: Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen. Bearb. und eingef. von N. Junk, Mainz 1973, 565–566.

[5] Wenige Tage vor dem Ende des „Dritten Reiches" hat sich Hitler selbst über das Schicksal geäußert, das er von Galen zugedacht hatte. Ein Offizier, der die letzten Tage im Reichskanzleibunker miterlebte, G. Boldt, berichtete (in: Die letzten Tage der Reichskanzlei, Hamburg 1948, 39) über den Eingang der – später sich als unrichtig herausstellenden – Nachricht, der Bischof habe Münster den Amerikanern übergeben: „Ich stand nur wenige Schritte von ihm (Hitler) entfernt. Seine Gesichtszüge verwandelten sich in eine wutverzerrte Grimasse. Mit geballten Fäusten stieß er haßerfüllt hervor: ‚Wenn ich den Kerl noch einmal erwischen sollte, lasse ich ihn hängen.'"

[6] Vgl. Anm. 2.

Dies ist übrigens nur der spektakulärste Fall, in dem die braunen Diktatoren zum Rückzug bliesen; wohl wurde der Mehrzahl der immer wieder erhobenen Proteste und Beschwerden nicht stattgegeben, aber in einer ganzen Reihe von Fällen mußten die NS-Gewaltigen zähneknirschend nachgeben.

Der bekannteste Vorgang ist der Oldenburger Kreuzstreit (1936), als sich gegen die Absicht der Oldenburger Landesregierung, die Kreuze aus den öffentlichen Gebäuden zu entfernen, ein solcher Sturm der Entrüstung erhob, daß sich Gauleiter Röver in öffentlicher und überfüllter Versammlung zu erklären genötigt sah: „Eine weise Staatsregierung muß auch zurücknehmen, was sie falsch gemacht hat. Die Verordnung ... ist zurückgenommen. Die Kreuze bleiben in den Schulen" (460–467). – Bei der Verlesung des berühmten Hirtenworts „Mit brennender Sorge" entriß ein Polizist einem Dorfpfarrer auf der Kanzel, während des Gottesdienstes, das Schriftstück. Auf den geharnischten Protest von Galens hin teilte der Regierungspräsident „ergebenst" mit, daß er den Vorfall „uneingeschränkt" bedauere, der Polizist habe einen von einer „untergeordneten Dienststelle erteilten unrichtigen Befehl in blindem Gehorsam ausgeführt" (498). – „Hängt die Juden, stellt die Pfaffen an die Wand" brüllte ein – bei anderer Gelegenheit von Galen so genannter – „von gewissenlosen Hetzern zusammengerufener Pöbelhaufen" (646) bei einem Umzug anläßlich des 15jährigen Bestehens der NSDAP-Ortsgruppe auf dem Domplatz. Auf die massive Beschwerde des Bischofs hin drückte der Regierungspräsident sein „lebhaftes Bedauern" aus; „eine Ermittlung der Täter ist nicht mehr möglich" (362).

Aber in der Mehrzahl der Prosteste obsiegte die nackte Gewalt: „Die von mir gemäß dem Gesetz über die Einziehung volks- und staatsfeindlichen Vermögens ... getroffene Feststellung, daß die Bestrebungen der katholischen Arbeitervereine im Regierungsbezirk Münster volks- und staatsfeindlich gewesen sind, bedarf keiner Zustellung oder sonstigen Bekanntmachungen. Ein Rechtsmittel ist dagegen nicht gegeben" (Reichsinnenminister Frick an von Galen, 398).

B. Schwalbachs Bemerkung zu von Galens Predigten im Sommer 1941[7]: „Er konnte so handeln, weil er wußte, daß die anderen Bischöfe solidarisch hinter ihm standen", ist sicher zutreffend, aber als der Kardinal wenige Tage vor seinem Tod, in seiner letzten Predigt am 16. 3. 1946 ausführte: „Volk und Bischof in der Diözese waren eine unzertrennliche Einheit" (während des „Dritten Reiches"), nannte er die in der Tat, neben seinem persönlichen Mut, wesentlichste Vorbedingung für den doch in wichtigen Bereichen – Euthanasie, Klosterenteignungen etc. – durchaus nicht erfolglosen Kampf gegen die nationalsozialistischen Machthaber. Belege für diese „unzertrennliche Einheit" finden sich in Löfflers Dokumentation in Fülle (179, 385, 390).

War der Bischof tatsächlich nur ein Streiter für innerkirchliche, „partikularistische" Belange? Wie verhielt er sich, wenn Interessen auf dem Spiel standen, die das Volksganze betrafen? Anhand der Löfflerschen Dokumentation sollen einige wenige herausragende Daten aus der Unrechtsgeschichte des „Dritten Reiches" daraufhin befragt werden.

30. 6. 1934 (Röhm-Putsch): keine unmittelbare Reaktion, aber in einer Predigt in Xanten am 9. 2. 1936 hatte von Galen auf die ungesetzliche Verhaftung der Prälaten Banasch und Wolker hingewiesen (343) und hatte in diesem Zusammenhang auf den 30. 6. 1934 angespielt („Es gibt in deutschen Landen Gräber, in denen die Asche solcher ruht, die das katholische Volk für Martyrer des Glaubens hält", 343). Kirchenminister Kerrl brachte sein „äußerstes Befremden" zum Ausdruck (363), und von Galen erwähnte in seinem Antwortbrief (380–384) das „1½ Jahre zurückliegende ernste Ereignis": „Damals sind nicht nur Schuldige zum Tode überliefert worden"; namentlich nennt der Bischof den Prälaten Klausener und das Ehepaar Schleicher.

8. 11. 1938 (Juden-Pogrom): Siehe die diese Rezension abschließende Besprechung des Buches „Rassenwahn in Münster" von H. Mussinghoff.

1. 9. 1939 (Kriegsbeginn): „Der Krieg, der 1919 durch einen erzwungenen Gewaltfrieden äußerlich beendet wurde, ist aufs neue ausgebrochen und hat unser Volk und Vaterland in seinen Bann gezogen" (747).

8. 11. 1939 (Attentat auf Hitler): Keine unmittelbare Reaktion. Einem Lagebericht der Gauleitung Westfalen-Nord, November 1939 (747), ist zu entnehmen, daß innerhalb der katholischen Bevölkerung die Ansichten über dieses Attentat differierten: „Im Gegensatz zu einzelnen Pfarrern ... und des (sic) Bischofs von Münster, welche den Krieg als Deutschland aufgezwungen und das Münchener Attentat als ‚gemeinen und hinterhältigen Anschlag' schildern, zeigt sich die überwiegende Menge, namentlich der katholischen Kirchendiener, als eine indifferente Menge, welche diese Tat als ‚Folge' betrachtet haben wollen."

22. 6. 1941 (Beginn des Rußlandfeldzugs): „Bei der klaren Erkenntnis der Schlechtigkeit der kommunistischen Lehren und ihres verführerischen Scheinglanzes ... war es für uns die Befreiung von einer ernsten Sorge und eine Erlösung von schwerem Druck, als der Führer und Reichskanzler am 22. Juni 1941 den im Jahre 1939 mit den bolschewistischen Machthabern abgeschlossenen sogenannten „Russenpakt" als erloschen erklärte ..." (Hirtenbrief von Galens vom 14. 9. 1941, 901–908).

20. 7. 1944 (Attentat auf Hitler): Keine dokumentierten Reaktionen.

Die zitierten Äußerungen von Galens über den Kriegsausbruch, das Attentat 1939 und den Überfall auf die Sowjetunion bewegen sich im Rahmen der einleitend skizzierten patriotisch-nationalpolitischen Einstellung des Bischofs, der scharfen Ablehnung des Bolschewismus und des Verständnisses des Bischofs von Röm 13.

Auffallend ist das Schweigen zur Judenverfolgung. Die jetzt edierten Quellen geben über die Einstellung von Galens zur Judenfrage wenig Auskunft. So erwartet man, aus der ausschließlich diesem Thema gewidmeten Schrift von Heinrich Mussinghoff Näheres darüber zu erfahren.

Um es gleich zu sagen: der Erwartung, mit dieser Beschreibung des „Rassenwahns in Münster" eine quellenkritisch belegte zusammenfassende Darstellung des Komplexes „Bischof von Galen und die Juden" zu erhalten, ist nicht entsprochen worden – und konnte wohl auch gar nicht entsprochen werden. Der Wert der Schrift liegt in der genauen Edition des erschütternden Berichts des Rabbiners Dr. Steinthal über den Pogrom vom 8. 11. 1939 und in der quellenmäßig gut gestützten Schilderung der Ereignisse während dieser Nacht in Münster.

„Weder Clemens August noch sonst ein deutscher Bischof haben öffentlich gegen den Judenpogrom protestiert" (Mussinghoff 85). Damit hatte man es bewenden lassen können. Natürlich ist die allgemeine Haltung des Bischofs zu Juden und zur Judenfrage von größtem Interesse, aber Löffler dämpft die Hoffnung auf sich für diesen Fragenkomplex abzeichnende Resultate:

„Die Position des Bischofs von Galen zur Situation der jüdischen Mitbürger entzieht sich wegen des Aktenverlustes der bischöflichen Behörde im Oktober 1943 näherer Bestimmung. Die bei M. Bierbaum ... angezogenen Berichte des Rabbiners der münsterischen Synagogengemeinde Dr. Friedrich Steinthal und des Diözesancaritasdirektors Theodor Hölling beziehen sich auf menschlich-persönliche Teilnahme am Schicksal jüdischer Mitbürger anläßlich der Ereignisse in der ‚Reichskristallnacht' 1939. Öffentliche Proteste bzw. Eingaben des Bischofs sind aktenmäßig nicht nachweisbar" (Löffler XXIX).

Das wenige, was sich aus der Löfflerschen Dokumentation im Blick auf die Judenfrage erheben läßt, führt zunächst einmal zu dem Schluß, daß von Galen, wenn er zu jüdischen Fragen Stellung nahm, sich vor allem um das Schicksal der getauften Juden sorgte.

Punkt III,4 der Tagesordnung des Konveniats der westdeutschen Bischöfe im März 1944 lautete „Ehen von Nichtariern" (Löffler 1066 Anm. 3). von Galen notierte: „35 000 in Theresienstadt. Mischlinge 1. Grades und deren Versippte werden eingezogen und kommen zur Organisation Todt." Im Protokoll dieses Konveniats heißt es: „Mit Sorge erfüllt die Bischöfe auch die Behandlung der Mischlinge ersten Grades sowie der jüdisch versippten Arier. Die Herren von Osnabrück und Münster werden sich mit dieser Frage näher befassen."

Hier fällt die anscheinend selbstverständliche Übernahme von Begriffen aus der nationalsozialistischen Rassenlehre in ein innerkirchliches Dokument auf („Nichtarier", „Mischlinge ersten Grades", „Jüdisch versippte Arier"); in seinem Brief vom 20. 8. 1945 an Papst XII. (L 1209–1212) drückt sich von Galen anders aus und spricht von den „Rassenlehren des Nationalsozialismus, die in der Judenverfolgung und gewaltsamen Trennung auch christlicher Ehen mit getauften Juden ihren Ausdruck fanden". Der Bischof hat auch bei anderer Gelegenheit Ausdrücke zur Bezeichnung der Juden verwendet, die einer gewissen Grundstimmung im damaligen katholischen Binnenraum gegenüber dem Judentum entsprachen,[8] freilich auch einer – sicher nicht beabsichtigten – Nähe zu der Rassenterminologie des „Dritten Reiches":

„Wie ernst haben die Apostel und Jünger es genommen mit dieser ihrer Aufgabe und Berufung, Zeugen Christi zu sein. Gegenüber einer feindlichen Umwelt, inmitten des entarteten Judentums und des das Christentum verachtenden ... Heidentums haben sie in der Kraft des Heiligen Geistes ihr Zeugnis abgelegt ..." (L 764, Predigt von Galens am 7. 4. 1940). „Entartet" ist hier wohl ein Anklang an die „perfidi Judaei" in den Karfreitagsimproperien – erst Johannes XXIII. hat diesen Passus der Fürbitten gestrichen. Aber „entartet" war im „Dritten Reich" auch ein Begriff aus dem Vokabular der Unmenschen („Entartete" Kunst).

Der Bischof hat anscheinend auch ohne Bedenken und ohne Kommentar – und damit wohl mehr oder weniger der Hitlerschen

[7] B. Schwalbach: Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur, Karlsruhe 1985, 107 (vgl. ThRv 86, 1990, 27–29).

[8] Vgl. etwa: J. Kleinwächter: Sein Blut ... Antijudaistische Predigt und Katechese im 19. und 20. Jahrhundert / Eine kritische Bilanz, in: Christ in der Gegenwart Nr. 13/1990, 109–110.

Argumentation zustimmend – in seinem Hirtenbrief vom 14. 9. 1941 aus der Hitler-Erklärung anläßlich der Kündigung des deutsch-russischen Nichtangriffspaktes zitiert.

„Seit über zwei Jahrzehnten hat sich die jüdisch-bolschewistische Machtherrschaft von Moskau aus bemüht, nicht nur Deutschland, sondern ganz Europa in Brand zu stecken . . ." (L 902).

Besonders heikel ist der folgende Fall.

In einem Brief an den Gauleiter Westfalen-Nord wendet sich von Galen gegen Anordnungen von Parteigliederungen, die den Vertrieb des „Mythus des XX. Jahrhunderts" unterstützen. Man könne die christentumsfeindlichen Anschauungen Rosenbergs nicht mit der nationalsozialistischen Weltanschauung gleichsetzen und „in den Gegnern der Ansichten Rosenbergs ohne weiteres Gegner der nationalsozialistischen Weltanschauung sehen" (L 227–229, 3. 6. 1935). Der Bischof unterstreicht diese seine Meinung mit einem Zitat aus „Mein Kampf", wo Hitler sagt: „Ich stehe nicht an zu erklären, daß ich in den Männern, die heute die völkische Bewegung in die Krise religiöser Streitigkeiten hineinziehen, schlimmere Feinde meines Volkes sehe, als in dem nächstbesten international eingestellten Kommunisten . . . Er ist, ob bewußt oder unbewußt, spielt gar keine Rolle, ein Streiter für jüdische Interessen . . ." Propagandisten einer solchen Ansicht müßten „augenblicklich" aus den Reihen der Bewegung entfernt werden. – Soweit Hitler. „Männer, die die ‚völkische Bewegung' in die Krise religiöser Streitigkeiten hineinziehen", sind – für Hitler das Allerverwerflichste überhaupt – „Streiter für jüdische Interessen" – und der Bischof übernimmt diese Argumentation gegenüber dem Gauleiter, um der Verbreitung des Rosenbergschen Buches entgegenzuwirken.

Ein letztes Beispiel für die anscheinend bedenkenlose Übernahme der judenfeindlichen NS-Terminologie:

Am 20. 12. 1943 wandte sich von Galen an den Befehlshaber im Wehrkreis VI, Glokke, und führte darüber Beschwerde, daß „Beauftragte der NSDAP es auch in diesem Jahr wagen, zum Heiligen Christfest in den Lazaretten des Wehrkreises VI deutschen Soldaten Schriften auszuteilen, die nicht nur die Katholische Kirche, ihr Oberhaupt, ihre Bischöfe und Priester, sondern die gesamte christliche Religion herabsetzen und schmähen" (L 1029–1030). Der Bischof nannte als Beispiel für diese Schriften das Buch von Panizza, „Deutsche Thesen gegen den Papst und seine Dunkelmänner", „aus der berüchtigten Giftküche des Nordland-Verlags". „Der geschäftstüchtige Verlag hat, anscheinend ermutigt durch den glänzenden buchhändlerischen Erfolg der Neuherausgabe des alten, inhaltlich ähnlichen ‚Pfaffenspiegels' des Halbjuden Corvinus, nicht ohne Grund vorausgesehen, daß die christentumsfeindlichen heutigen Nachfahren der sogenannten ‚Liberalen' des ausgehenden 19. Jahrhunderts diese gemeine Schmähschrift mit Freuden kaufen und verteilen würden . . ." (Aus Löfflers korrigierender Anm. 4 erfährt man, daß es sich um den Publizisten Otto v. Corvin-Wiersbitzki handelt, und der Charakteristik dieser in vielen Farben schillernden Persönlichkeit sei noch hinzugefügt, daß Corvin königlich-preußischer Leutnant war, am badischen Aufstand 1849 teilnahm, zum Tode verurteilt, aber dann zu zehn Jahren Zuchthaus begnadigt wurde, von denen er sechs absitzen mußte.) Was besagt nun die Verwendung des damals gängigen Terminus „Halbjude"? Dadurch, daß von Galen den „Pfaffenspiegel" in die Nähe der „Deutschen Thesen" rückt, möchte er offenbar die Verwerflichkeit des Panizza-Buches unterstreichen, und die Bezeichnung eines der beiden Autoren als „Halbjude" hatte ja unbestreitbar im Jahre 1944 eine bestimmte Valenz. – Panizzas Buch wird von dem Bischof als „Machwerk eines dunklen Skribenten mit dem nicht unbedingt deutsch klingenden Namen ‚Panizza'" beschrieben.

Mit Mussinghoff zögere ich, „unterschwellige antijüdische Stimmungen – wie sie auch in katholischen Volkskreisen vorkamen –" (M 97–98) bei von Galen zu vermuten; die quellenmäßig nun festliegende relativ unbedenkliche Verwendung judenfeindlicher Begriffe könnte jedoch zu weiterem Nachdenken über diese Frage veranlassen.

Abschließend noch einige Betrachtungen zu den Vorgängen in Münster am 8. 11. 1938. M. Bierbaum berichtete in seiner Galen-Biographie, nach dem Novemberpogrom sei der Bischof von jüdischen Mitbürgern gebeten worden, öffentlich für sie einzutreten (M 87). „Der Bischof habe sich dazu bereiterklärt, am nächsten Samstag auf die Kanzel zu gehen, wenn ihm von jüdischer Seite schriftlich erklärt würde, daß sie ihm nicht die Schuld geben würden, wenn die Nazis sein öffentliches Auftreten zum Anlaß nähmen, aus Rache nicht noch schärfer gegen die Juden vorzugehen" (M 87). Daraufhin hätten die Juden auf eine Stellungnahme von Galens verzichtet. – In der einzigen sicheren jüdischen Quelle über die Vorgänge in der Pogromnacht, dem Bericht des Rabbiners Steinthal, ist diese Aktion nicht erwähnt. Hätte er nicht als verantwortlicher Gemeindeleiter davon wissen müssen? Außerdem ist die buchhalterische oder notarielle schriftliche Rückversicherung mit dem Persönlichkeitsbild des Bischofs schwerlich zu vereinbaren. Ein Vergleich mit dem Hirtenbrief des Erzbischofs von Utrecht und seinen Folgen (1942) begegnet Bedenken; als Rechtfertigung für das – angebliche! – Verhalten von Galens (1938) läßt sich dieses drei Jahre später und unter ganz anderen äußeren Bedingungen stattfindende Ereignis nicht heranziehen.

In seinem Bemühen, den Bischof als Vorkämpfer gegen den Rassenwahn darzustellen, weist Mussinghoff auf die Bischofskonferenz vom 17. 8. 1938 hin, die beschloß, einen Hirtenbrief zum Kirchenkampf zu veröffentlichen und einen zweiten ihr vorliegenden Entwurf eines Hirtenbriefs gegen den Rassismus als Richtlinie an den Klerus zu verteilen (M 76). K. Repgen „vermutet", daß von Galen der Autor dieses Rassismus-Entwurfs gewesen sei. Daraus schließt Mussinghoff: „Sein aktiver Kampf gegen die NS-Rassenideologie war indirekt ein aktiver Einsatz auch für die jüdische Rasse" (M 77). Dieser „Einsatz für die jüdische Rasse" ist allerdings mit den jetzt bekannten Quellen nicht zu belegen.

Die Verwendung anonymer Dokumente als historische Quelle ist nicht unbestritten. Der Rezensent verzichtet daher darauf, sich zu dem anonymen Brief eines Juden (M 82–83, L 910ff) an den Bischof zu äußern. (Er hätte auch P. Löffler empfohlen, vom Abdruck des zweiten anonymen Briefes (L 1224–1226) abzusehen. Aber wenn dieser Brief – eines „katholischen Beamten" mit der Schilderung der Zustände in einem amerikanischen Internierungslager im Sommer 1945 – schon abgedruckt wurde, hätte der blanke Antisemitismus, der aus einer Bemerkung dieses „katholischen Beamten" spricht („. . . waren es in Uniform gesteckte Juden – deutschsprachige –, die ihren alttestamentarischen Haß an uns ausließen"), schon einen Kommentar in dem Sinne verdient, daß das geschilderte Verhalten der „deutschsprachigen Juden" – wenn es denn zutrifft! – keineswegs verallgemeinert werden kann; auch der Rezensent ist in mehrjähriger Gefangenschaft solchen Juden begegnet, von deren Menschlichkeit er tief beeindruckt war.)

Beim „Versuch einer Wertung" kommt Mussinghoff zu folgendem Ergebnis: „Es bleibt festzuhalten: Bischof Clemens August hat nicht öffentlich für die Juden seine Stimme erhoben, weder beim Boykott jüdischer Geschäfte 1933 noch nach der Reichspogromnacht 1938 noch bei den Deportationen in den Holokaust 1941ff." Versuche, etwa aus der Übernahme des Vorworts zum Antimythus des Bonner Professors Neuß, aus allgemein formulierten Hirtenbriefstellen oder aus dem Kampf um die Beibehaltung des Alten Testaments im Religionsunterricht einen „Einsatz für die jüdische Rasse" zu konstruieren, finden in dem von Löffler vorgelegten Quellenwerk keine Stütze und verstärken nur einen an anderer Stelle erwähnten „apologetischen Grundtenor". Wenig hilfreich sind auch Formulierungen wie „Es wird Galen gewesen sein" (M 93) (bei der durch nichts bewiesenen Mitwirkung des Bischofs an einem Hirtenwort über den Dekalog) oder die „Vermutung" von Galens als des Verfassers eines Hirtenbriefs gegen den Rassismus (M 76). Der aus der Löfflerschen Dokumentation zu erhebende Befund geht vielmehr dahin, daß der Bischof bei Anlässen, wo man heute, 1990, eine Stellungnahme erwarten würde, geschwiegen hat, und daß er sich jedenfalls terminologisch innerhalb eines gewissen binnenkatholischen Traditionsschemas in bezug auf das Judentum hielt. Sein überragender Rang in der Geschichte des deutschen Katholizismus wird dadurch nicht gemindert, und die Tatsache des – möglicherweise motivierten – Schweigens bei den genannten Anlässen nimmt ihm nichts von seiner Größe.

St. Augustin Horst Ferdinand

Schandl, Felix M.: **„Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!"** Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942). Mit einer Einführung von Sr. Waltraud Herbstrith OCD. – Sinzig: Sankt Meinrad 1990. XXII, 278 S. (Sinziger theologische Texte und Studien, Bd 9), kart. DM 38.–

Vorliegendes Buch des Karmeliten F. Schandl stellt die erste gründliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der jüdischen Verwurzelung der Juden-Christin Edith Stein dar. Vf. widmet sich diesem Thema in drei großen Abschnitten:

Erstens einer relativ breit angelegten „Biographischen Skizze Edith Steins" (3–71), die anhand der (üblichen) Stationen unterteilt ist: den Lebenslauf bis 1918 (also Kindheit, Jugend und Studium), Krisis und Konversion, die Zeit als katholische Pädagogin, und als Karmelitin.

In einem zweiten großen Abschnitt geht Sch. dann der Frage nach „jüdischen Elementen der Biographie und Theologie Edith Steins" nach (72–185). Der Abschnitt beginnt mit einem einführenden Kap. über geistige und religiöse Strömungen in der deutschen Judenheit, zeichnet dann die Jüdin Edith Stein, sowie die „Katholikin und das (ihr) Judentum". Es folgt ein zentrales Kap. über „‚Kreuzesnachfolge', ‚Stellvertretung' und ‚Sühne' als Proprium der theoretischen und praktischen Haltung Edith Steins zum Judentum". Der Abschnitt wird abgeschlossen mit einem Kap. über „Edith Stein und eine christliche Theologie nach Auschwitz" und einem Kap. zur Frage nach Wesenszügen des überlieferten Judentums in Edith Steins Lebens- und Glaubensweg.

Ein dritter, vergleichsweise kurzer Abschnitt zu den „Jüdischen Strukturen des Denkens Edith Steins" (186–201) beschließt das Buch.

Sch.s Untersuchung stellt einen wichtigen Beitrag nicht nur zum Verständnis der Juden-Christin Edith Stein dar, sondern auch zum jüdisch-christlichen Dialog nach Auschwitz. Vf. geht seine Frage mit einer gründlichen Kenntnis des Lebens und Werks von Edith Stein an, vor allem aber auch mit differenzierter Behutsamkeit der Fragestellung und des Urteils (vgl. z. B. seine Bemerkungen zur Hermeneutik „geistlicher" Sprache Edith Steins: S. 69; seine kritischen Bemerkungen zu Edith Steins christlicher Sicht des Judentums: S. 92–96; und seine Reflexionen über „‚Martyrium' christlich und jüdisch bei Edith Stein": S. 164–175).

Schade nur, daß viele Druckfehler die sprachlich sonst gut lesbare Arbeit stören.

Durham, USA Teresa Berger

Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung. Hg. v. Carsten Bresch, Sigurd Martin Daecke, Helmut Riedlinger. – Freiburg: Herder 1990. 175 S. (Quaestiones Disputatae, 125), kart. DM 36.–

Das Gespräch zwischen den Naturwissenschaften und der Philosophie sowie der Theologie ist zur Schicksalsfrage für das Selbstverständnis des modernen Menschen in seiner intellektuellen und ethischen Existenz geworden. Angesichts der Dominanz der empirisch-gegenständlichen Methoden mit der sie begleitenden faktischen Evidenz naturwissenschaftlicher Forschungsresultate in der Mentalität der industriell-technischen Gesellschaften, sieht sich die Philosophie bzw. die philosophische Theologie in die Defensive gedrängt. Sie erscheint mit ihrer großen Tradition zwar als Beleg für einen Grundbestand uralter Menschheitsfragen, die aber erst jetzt auf der „richtigen" Basis der objektiven Tatsachenbeobachtung „gelöst" werden können. Viele Naturwissenschaftler begnügen sich nicht mehr mit der methodisch eingegrenzten Erfahrung der Welt, ihrer dinglichen Gegenständlichkeit und ihrem funktional und struktural beschreibbaren Werdeprozeß. Manche übernehmen nun selbst die Aufgabe eines abschließenden philosophischen Gesamtbefundes, bei dem die Fragen nach der Wirklichkeit überhaupt und unseren subjektiven empirischen und transzendentalen Bedingungen möglicher Erkenntnis definitiv geklärt werden. Dies betrifft besonders die Fragen nach der Beziehung zwischen Gott und dem Ursprung, der Konsistenz und der Entwicklung des Universums und weiterhin die Frage nach der Evolution des Lebens und speziell der ontologischen Eigenart des menschlichen Geistes (Leib-Seele-Verhältnis). Die Philosophie hat es dagegen schwer, rein erkenntnistheoretisch schon die Widersprüchlichkeit eines reduktionistischen Monismus aufzuweisen, weil sie ihrerseits mit der Behauptung einer vorgängigen transzendentalen Subjektivität des Geistes als Voraussetzung jeder gegenständlichen Welterkenntnis in den Verdacht eines äußerlichen Dualismus von Geist und Materie gerät. Dies wären aber die erkenntnistheoretischen und ontologischen Fragen nach der Erkenntnis von Wirklichkeit überhaupt und ihrer wechselseitig sich bedingenden empirischen und transzendentalen Vollzugsweise des erkennenden Geistes, die im Vorfeld inhaltlicher Auseinandersetzungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaft zu klären wären.

Wenn Philosophie das Gespräch mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft sucht, kann es nicht nur um eine defensive Selbstbehauptung gehen, indem man der Naturwissenschaft eine Überlebensnische abringt, sondern nur um die gemeinsame Erkenntnis der Wahrheit von Wirklichkeit selbst. Eine Erkenntnistheorie kann nicht aufgebaut werden, ohne eine Berücksichtigung der empirischen (physikalischen, biochemischen und neurologischen) Bedingungen unserer Erkenntnis, um von daher die ontologischen und transzendentalen Bedingungen unserer Selbst- und Welterkenntnis zu formulieren. Erst in diesem Kontext kann die Gottesfrage neu aufgerollt werden, wenn Gott als der Urheber der von uns erfahrenen Wirklichkeit verstanden wird, die sowohl unseren erkennenden Geist hervorbringt als auch gerade durch ihn in einem unendlichen und unabschließbaren Verstehenshorizont erkannt wird.

Eben diesem Programm verpflichten sich eine Reihe von Physikern, Chemikern, Biologen, Philosophen, evangelischen und katholischen Theologen. In dem vorliegenden Band der Quaestiones disputatae legen sie ihre Beiträge bei einem interdisziplinären Symposium aus dem Jahre 1989, das in der Nähe von Salzburg abgehalten wurde, vor. Ergänzt wird dieser Band durch eine aufgezeichnete Fernsehdiskussion der Beteiligten im Landesstudio Salzburg des ORF. Die Initiative zu diesem Gespräch geht auf die mehrjährigen gemeinsamen Seminare in Freiburg i. Br. zurück, die der Genetiker Carsten Bresch und der katholische Dogmatiker Helmut Riedlinger gemeinsam veranstalteten. Gemeinsames Thema ist die Frage, ob die vernünftig-wissenschaftliche Welterkenntnis (also noch vor der personalen Glaubensantwort des Menschen auf eine geschichtlich ergangene Selbstmitteilung Gottes in seinem Wort und freien Heilshandeln) zu einer spezifischen Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes gelangen kann. Klar bleibt, daß nicht ein statisch gedachter Kosmos mit seiner unveränderlichen Naturordnung das Postulat eines Urhebers und Ordners der Welt zu tragen vermag. Die Basis dieser Anfrage an die „Natur", als Inbegriff des Ganzen von Welt und Prinzips ihrer Entwicklung bis hin zu den Gestalten des Lebens und Geistes, muß die heute allgemein anerkannte Evolution des gesamten Kosmos bis hin zu seiner gegenwärtigen Gestalt darstellen. Das evolutive Weltbild macht Gott zwar als universale oder partikulare Hypothese für einen objektivierbaren Faktor des Entstehens und Werdens von Welt überflüssig. Dies schließt jedoch gerade nicht aus, daß der Betrachter des Seins von Welt überhaupt sowie auch des „Wunders" der statistischen Unwahrscheinlichkeit der Entstehung geistig-personalen Lebens aus dem scheinbar chaotischen Spiel der Materie den Menschen nicht vor ein Geheimnis hinführt, das er Gott nennt und das doch alles andere ist als ein Wort für die noch nicht gelösten Rätsel unserer empirisch-gegenständlichen Welterfassung. Doch dieser als Geheimnis erahnte „Gott", vor den auch eine naturwissenschaftlich-evolutive Sicht der „Natur" hinführen kann, muß nicht als ein Beweis für die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus instrumentalisiert werden. Die gelegentlich geäußerte Meinung, die Naturwissenschaft biete einen sichereren Weg zu Gott als die Religion (P. Davies, Gott und die moderne Physik, München 1986, 15) beruht auf der erkenntnistheoretisch fragwürdigen Überzeugung, daß die empirische Erfahrung, zu der dann irgendwie Gott selbst hinzugezählt wird, einen täuschungsfreien Zugang zur Realität bieten kann.

Das Interesse christlicher Theologen am Gespräch mit der modernen Naturwissenschaft kann nicht wie bei den alten Physiko-Theologen die Suche nach einer Abstützung des personalen Glaubensaktes durch artfremde „Beweise" bestehen. Es geht vielmehr darum, daß die christliche Rede von einem personalen Gott als Urheber von Natur und Mensch und als freier Ansprechpartner des Menschen in seinem geschichtlichen Dasein von einer gegenständlich-empirischen Welterfassung nicht als apriorisch möglich ausgegrenzt werden muß, sondern im individuellen Geist eines gläubigen Christen, der sich mit naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Mitteln der Wahrheitsfrage stellt, intellektuell redlich vermittelt werden kann.

In den beiden Einführungsreferaten von S. M. Daecke werden von theologischer und naturwissenschaftlicher Seite her die gegenwärtigen Problemfelder abgesteckt. Die Frage des Menschen nach Gott und die Untersuchung seiner Daseins- und Erkenntnisbedingungen in der „Natur" gehören auf jeden Fall zusammen, gleichgültig, ob man von Gott ausgeht und zu einem Verständnis der Natur kommt, oder umgekehrt von der Natur ausgeht und von daher einen möglichen Ausblick auf das Geheimnis, das wir Gott nennen, gewinnt. Strittig wird bleiben, ob die Evolution nur die Offenbarung eines unpersönlichen „Alpha" (C. Bresch) oder eines personalen kosmischen und universalen Christus (Teilhard de Chardin) ist.

In seinem sehr differenzierten Beitrag entwickelt H. Riedlinger die historischen Anfänge einer natürlichen Theologie bei den vorchristlichen griechischen Denkern. Dort geht es um den Versuch, die mythisch-religiöse Erfahrung des theos mit der Erfahrung der Natur als Gegenstand der Wissenschaft und Philosophie in einen Zusammenhang zu bringen. Der Gott der Griechen kann sowohl der universale Ausgangspunkt des Werdens der Natur sein oder auch ein von ihr umgriffenes Moment ihrer Gestaltwerdung. Der christliche Schöpfungsglaube dagegen bedeutet mehr als daß ein personaler, sich in seiner eigenen Seinsfülle verwirklichender Gott eine endliche Welt „macht" und nach seinen eigenen Bedingungen intelligent gestaltet. Schöpfung meint vielmehr eine universale Heilsrelation, die Gott frei der von ihm hervorgebrachten Personalität des Menschen einstiftet, indem er der endlichen Personalität auch die naturalen Bedingungen ihres physischen, biologischen und psychologischen Vollzugs in Geschichte und Gesellschaft seinsverleihend gewährt. Viele naturphilosophische Überlegungen moderner Naturwissenschaftler scheinen eher an dem vorchristlichen griechischen Naturbegriff anzusetzen als am christlichen Verständnis der Welt als Schöpfung, d. h. einer universalen Heilsrelation der von Gott verschiedenen Welt zu Gott selbst. (Dabei wird leider immer noch die Theologie der Schöpfung bzw. der biblische Schöpfungsbericht als eine Art

frühes naturphilosophisches Modell der Kosmogenese und Biogenese mißverstanden.

Die Beiträge von H. Gahmig und C. Bresch, der Gott als Bezeichnung des in der Evolution sichtbar werdenden apersonalen Alpha-Prinzips der Natur gelten läßt, zeigen (gegensätzlich) die Möglichkeiten der Naturwissenschaft, vor das „Geheimnis" zu kommen. Aus theologischer Sicht entnimmt B. Weissmahr der Evolution die Offenbarung der freiheitlichen Dimension des Menschseins, während G. Schiwy den kosmischen Christus bei Teilhard de Chardin als den Gott der Evolution vorstellt. V. Mortensen sieht in einer zu erneuernden Theologie der Natur den Zugang zu einer neuen natürlichen Theologie. S. M. Daecke versteht die natürliche Theologie als eine Vermittlungsfigur zwischen der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie einerseits und der Worttheologie andererseits, die nur eine Selbstoffenbarung Gottes ausschließlich in seinem Wort in der menschlichen Geschichte für gegeben erachtet und in ihren extremen Formen jede Erkenntnis Gottes aus der Natur sowie aus der Religions- und Profangeschichte für eine Täuschung hält.

Insgesamt vermitteln die Beiträge des vorliegenden Bandes einen ausgezeichneten Einblick in die Problemfelder eines möglichen Dialoges zwischen der Naturwissenschaft und der Philosophie mit dem Ziel einer Neukonstituierung natürlicher Theologie. Oft hat man den Eindruck, daß die Sprach- und Argumentationswelten noch ziemlich weit auseinanderliegen. So sind hier mehr Andeutungen in die richtige Richtung formuliert, als schon fertige Resultate, auf denen man eine natürliche Gotteserkenntnis unmittelbar aufbauen könnte. Aber gerade als Sammlung erster Bausteine für dieses wichtige Projekt der modernen Wissenschaft ist die vorliegende Quaestio disputata hilfreich und weiterführend.

München Gerhard Ludwig Müller

Theodizee – Gott vor Gericht? Hg. v. Willi Oelmüller. – München: Wilhelm Fink 1990. 120 S., kart. DM 28.–

Der Band enthält folgende Beiträge, die auf einer Tagung der Ev. Akademie Iserlohn 1989 zum Theodizeeproblem vorgelegt wurden: Carl-Friedrich Geyer: Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick (9–32), Peter Koslowski: Der leidende Gott. Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus (33–66), Willi Oelmüller: Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens (67–86), Odo Marquard: Schwierigkeiten beim Ja-Sagen (87–102), Johann Baptist Metz: Theologie als Theodizee? (103–118).

In der Verwendung des Theodizee-Begriffs unterscheiden sich die Autoren.

Für die Philosophen Geyer und Oelmüller ist Theodizee Rechtfertigung und Verteidigung Gottes angesichts des Leidens, also „Antwort". Geyer und Oelmüller lehnen eine Theodizee bzw. eine theodizeeanaloge Rechtfertigung, wie wir sie im 19. Jh. in spekulativen und evolutionistischen bzw. quasi-evolutionistischen „Prozeß-Theodizeen" im 20. Jh. finden, entschieden ab. Vor allem widersprechen beide dem theodizeeartigen Theorem von einem werdenden oder leidenden Gott (10,23,85 Anm. 23). Damit ändern sich auch Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Für Geyer kann ihr angesichts der unterschiedlichen Annäherungen an das Problem des Leidens und des Bösen „keine Schiedsrichterrolle zufallen"; sie kann aber die Grenzen der jeweiligen Deutungen sichtbar machen, „u. a. im Aufweis ihrer letzten, auf Überzeugung aufruhenden, nur begrenzt diskursfähigen Voraussetzungen" (31). Oelmüller sieht die Aufgabe der Philosophie in der Kritik „unglaubwürdiger Antwortversuche" und als „kritische Erinnerung an Antwortversuche, die zu denken geben können" (68). In diesem Sinne will er den Theodizeebegriff vermeiden: „Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens" (85). Das heißt nun für Geyer: Mobilisierung von Protest und Klage, die Wiederentdeckung einer „authentischen Dimension im Umgang mit eigenem und fremdem Leiden" (29), „leidüberwindende Hoffnung" (30, in Anlehnung an L. Bloy), für Oelmüller: die im Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Gottes begründete Hoffnung, „daß Tod und Untergang nicht das schlechthin Letzte sind" (79), die Erfahrung, daß „die Zuwendung zu anderen heute angesichts des sog. Todes des Menschen ein glaubwürdiges Fundament der Ethik sein kann" (81), und die Erfahrung, daß „der Versuch einer Selbsterhaltung über die eigene Lebenszeit hinaus schwerlich überzeugend sein kann" (83). Ist das nicht auch schon eine Theodizee?

J. B. Metz versteht demgegenüber Theologie als Theodizee (118), als „Artikulation der biblischen Urfrage: Wo bleibt Gott?" (107), als „Rückfrage an Gott" (106). Theodizee ist „Armut im Geiste", nicht „Beantwortung" i. S. des augustinischen Paradigmas (107–110). Auch Metz lehnt das Theorem des Leidens in Gott als „quasi mythische Universalisierung des Leidens", „Verewigung", „sublime Verdoppelung" und „heimliche Ästhetisierung" (117) des Leidens ab. Statt dessen deutet er „eine Mystik des Leidens an Gott" (114) an, unter Berufung auf Jesu Leiden an Gott. Im Unterschied zu beiden Philosophen und ihren Antwortversuchen lehrt der Theologe „die mystische Unruhe der Rückfrage".

Der Beitrag von Koslowski fällt in mancherlei Hinsicht ganz aus diesem Rahmen. Für ihn rechtet der religiöse Mensch nicht mit Gott „vor dem Richterstuhl seiner, des Menschen, Vernunft, sondern er unterwirft und fügt sich" (33, unter Berufung auf Hiob!). K. plädiert für eine Vereinigung von Theologie und Philosophie zu einer „christlichen Gnosis" und zu einer Theodizee, in der der Tod Christi als Opfer Gottes verstanden wird, d. h. als „Übernahme der Schuld des Menschen und Beginn der Reintegration des Kosmos in die ursprünglich entworfene und vom Menschen nur ‚verrückte' Schöpfungsordnung" (62).

Heutige Philosophie kann also nicht nur Orientierungswissen anbieten, sondern auch Gnosis, während die Theologie leidenschaftlich fragt. Das immerhin zeigt dieser Band.

Münster Erdmann Sturm

Nassehi, Armin / **Weber**, Georg: **Tod, Modernität und Gesellschaft.** Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1989. 483 S.

Die Verdrängung des Todes in der Gegenwart ist eine Herausforderung, der sich die Liturgiewissenschaft, theologisch mit der Sorge auch um die Sterbe- und Begräbnisliturgie befaßt, stellen muß. Nirgends erfährt man so deutlich wie hier die Spannung zwischen der Glaubenstradition und dem Verhalten der (auch kirchlichen) Gegenwart. Das Werk der beiden Münsteraner Wissenschaftler, die unter soziologischer Perspektive das Phänomen der ‚sozialen Todesverdrängung' untersuchen, analysiert die Situation und sucht nach Änderungsmöglichkeiten heutigen Umgangs mit dem Tod.

Die Untersuchung gliedert sich in fünf Kap. Sie fragt zunächst nach einer ‚Erkenntnistheorie des Todesbewußtseins', dies insbesondere bei M. Scheler und M. Heidegger, um dann die ‚Geistesgeschichte des Todes' zu beschreiben. Sorgfältig wird die ‚Thanatopraxis der Moderne' analysiert, wobei nach einer Klärung des Begriffs ‚Verdrängung' und einer kritischen Auseinandersetzung mit der jüngst vor allem von W. Fuchs propagierten These vom ‚natürlichen Tod' das Phänomen der ‚Hospitalisierung des Todes' und die Probleme von Bestattung und Trauer im Vordergrund stehen. An die Beschreibung der ‚Genese moderner Todesverdrängung' im vierten Teil des Buches schließt sich der Versuch an, durch eine Neugewinnung des Memento Mori die gegenwärtige Todesverdrängung überwinden zu helfen.

Die Autoren unternehmen den Versuch, „anhand des die Existenz am radikalsten bedrohenden Topos ‚Tod' die in der Moderne so brisante Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft zu verdeutlichen" (14). Technologische Produktion und Bürokratie sowie die Pluralität der Lebenswelten charakterisieren die Moderne und gehören zwangsläufig zu den Komponenten, die alle Bereiche menschlichen Lebens nach und nach bestimmt haben. Doch können diese „Sinnträger der modernen Welt den Tod weder erklären noch verstehbar machen" (198). Sie haben zwar die traditionelle Form der Todessymbolik verdrängt, sie aber nicht positiv ersetzt. Ein öffentlicher Diskurs über den Tod existiert nicht nur nicht mehr, sondern ist qua System gleichsam ausgeschlossen. Da aber Menschsein mit Heidegger gesprochen immer ‚Existenz zum Ende' ist, der Tod mithin zur humanen Existenz gehört, muß die soziale Verdrängung des Todes als „Dehumanisierung der modernen Gesellschaft" (203) verstanden werden. Sie führt, so die Autoren im Rückgriff auf N. Elias, zur Trieb- und Affektminderung, zur Tabuisierung des Todes und in der Konsequenz zu menschlicher Vereinsamung (vgl. 311ff). Erkennt man einerseits an, daß diese Todesverdrängung in der Moderne systemimmanent, also nicht nur zufälliges Merkmal ist, so wird man andererseits in einem Memento Mori, das sich als Gesellschaftskritik wie als Chance zu einem interpersonalen Diskurs über den Tod versteht, eine Überwindungsmöglichkeit gegenwärtiger Thanatopraxis sehen. Dazu die Vf.: „Wenn der Mensch die Fähigkeit besitzt, sich von den ihn umgebenden Sinnstrukturen zu distanzieren und sie zu relativieren, wenn ferner der Tod gerade in Gesellschaften, in denen keinerlei intersubjektive Sinngebung des Todes herrscht, zu einer existentiellen Reflexion über die konkret gelebte Individualität nötigt, vermag das Memento mori die Imperative der gesellschaftlichen Funktionssysteme zu relativieren und als Hebel zur Distanzierung zu fungieren" (342f). Der Rationalität der Gesellschaftsform korreliert interpersonale Kommunikation. Dies ermöglicht eine Religion, welche den Menschen sein Leben als Ganzes erfahren läßt. Hier ist nach Ansicht der Autoren die traditionelle

Religiosität zwar eingeschlossen, schafft aber keine gesellschaftliche Leitsemantik mehr.

Anerkennt man die Ergebnisse dieser Untersuchung, so ergeben sich vielfältige Anfragen an die liturgische Praxis heute.

Schafft Liturgie gegenwärtig wirklich jenes Memento mori, das den Diskurs über den Tod ermöglichen kann? Oder ist nicht doch die Erfahrung des Institutionellen von Kirche so stark, daß das Moment des interpersonalen Diskurses wegfällt? Und wie steht es um die Liturgie und Diakonie einer Kirche, der die Vf. nicht ohne Recht bescheinigen, „daß das Problem des Todes ... nur noch eine untergeordnete Rolle spielt, während ethisch-moralische Alltagsorientierungen im Vordergrund stehen"? (250, Anm.). Ist das Todesgedenken nicht tatsächlich, wie es der Liturgiewissenschaftler Ph. Harnoncourt formuliert hat, „eine verlorene Dimension spiritueller Bildung"?

Die Vf. des beachtenswerten Buches befürchten, mit dem traditionellen Memento mori würden nur überholte Schemata und mithin Worthülsen reaktiviert. Doch leben nun einmal christliche Gemeinden aus und mit der Tradition. Deshalb muß man im Gegenteil dafür plädieren, daß Gemeinden heute ihr Memento mori in einer Weise fortschreiben, daß Menschen zu einer Existenz verholfen wird, die, um Thomas Mann zu zitieren, „sich für den Tod interessiert, um in ihm das Leben zu finden".

Münster Benedikt Kranemann

Hügen, Guido: **Leben mit dem Tod. Der Umgang mit Sterben, Tod und Trauer in der Benediktinerabtei Königsmünster.** – Altenberge: Telos Verlag 1990. 210 S. mit 10 s/w Abb. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 10) DM 32.80

Der Umgang mit Sterben und Tod in benediktinischen Kommunitäten steht in besonderer Weise unter der Aufforderung der Regula Benedicti: ‚sich täglich den drohenden Tod vor Augen halten' (RB 4,47). Die Liturgiewissenschaft, angesichts gesellschaftlicher und innerkirchlicher Todesvergessenheit auf der Suche nach neuen Paradigmen, könnte in der Praxis der Benediktiner Anhaltspunkte für einen anderen und menschlicheren Umgang mit dem Tod finden. Denn, so Klemens Richter in einem Geleitwort zum Buch, „da eine klösterliche Gemeinschaft als eine besonders verdichtete Form christlichen Gemeinschaftslebens verstanden wird, müßte auch in dieser Hinsicht eine Vorbildfunktion für christliche Gemeinden in der Welt zu erkennen sein" (7).

Mit der Veröffentlichung von G. Hügen OSB liegt eine interessante Dokumentation über die Sterbebegleitung, die eigentliche Begräbnisliturgie und das Totengedenken in der Benediktinerabtei Königsmünster bei Meschede vor.

Geschildert werden Gebet und Liturgie in einem Kloster, das durch seine Altersstruktur mit den Problemen gegenwärtiger Gesellschaft besonders vertraut ist. Entsprechend beginnt Vf. seine Ausführungen mit Theorie und Praxis der gegenwärtigen Gesellschaft (vgl. 25–54), fragt nach heutigen Entwürfen zu einer Theologie des Todes (vgl. 54–75) und erläutert die benediktinische Überlieferung (vgl. 75–98). Die Tradition der eine Einheit bildenden Liturgie angesichts von Sterben und Tod, die die römische Liturgie des 7./8. Jh.s gekannt hat und die dort vor allem von klösterlichen Gemeinschaften begangen wurde, lebt hier unter anderen Vorzeichen noch ein Stück weit fort. Die Art und Weise, wie etwa der Tod bekanntgegeben wird und wie die Zeit bis zum Begräbnis gestaltet wird, zeigt, daß die Kommunität sich der Verbundenheit mit dem verstorbenen Mitbruder bewußt bleibt und dieses in entsprechenden Formen artikulieren kann. Die Gemeinschaft mit den Verstorbenen bleibt über den Tod hinaus lebendig. Die Tradition wird als eine lebendige Tradition bewahrt. Die Überlieferung wird den Lesern dort erläutert und verständlich gemacht, wo Vf. die Texte und Riten der Offizien und des Konventamtes zum Begräbnis ausdeutet (vgl. 99–143). Dabei werden auch für die Abtei noch Defizite deutlich, die zu nennen Vf. sich nicht scheut (vgl. 144–177). Die von ihm abgedruckten Ergebnisse einer Fragebogenaktion zum Thema, die er unter seinen Mitbrüdern durchgeführt hat (über deren Durchführung sich allerdings auch streiten läßt), zeigt, daß innerhalb der Kommunität der Umgang mit Sterben und Tod keineswegs fraglos geworden ist. Die Formen, die in der Abtei gewohnt sind, werden unterschiedlich bewertet. Z.T. werden Veränderungen und Neuerungen vorgeschlagen.

Die Benediktiner von Königsmünster, so zeigt Vf., entgehen der Gefahr einer Erstarrung tradierter Texte und Formen. Auch dies könnte ein Beispiel für den Umgang mit Sterbenden und Verstorbenen in der Gemeinde sein (vgl. 177–179). Es bedarf allerdings, so macht Vf. deutlich, der Überzeugung, daß es zur christlichen Existenz gehört, sich des drohenden Todes bewußt zu sein. Für den Prozeß einer solchen Bewußtseinsbildung liefert das vorliegende Buch gute Anregungen.

Die auffallende Häufigkeit von Druckfehlern stört leider den Gesamteindruck des Buches ein wenig. In einigen Fällen hätte man sich den direkten Rückgriff auf Quellen gewünscht. Als Literaturhinweis muß man jetzt noch ergänzen: A. Nassehi, G. Weber, Tod, Modernität und Gesellschaft. – Opladen 1989.

Münster Benedikt Kranemann

Haunerland, Winfried: **Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum.** – Münster: Aschendorff 1990. XXVI, 479 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 71) kart. DM 118.–

Eigentlich sollte diese in München unter Leitung des Liturgiewissenschaftlers Reiner Kaczynski erstellte Diss. einen Untertitel tragen, weil der Titel selbst kaum deutlich genug erkennen läßt, daß es sich um eine interdisziplinäre, vor allem auch für Dogmatik und Dogmengeschichte bedeutungsvolle Studie handelt, die – und das ist nicht zu hoch gegriffen – als einer der wichtigsten Beiträge zum Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatik der letzten Jahre bezeichnet werden kann. Worum es Vf. dabei auch geht, vermerkt er im 1. Kap., das der „dogmatischen Relevanz der Sakramententheologie – Prolegomena aus systematischem Interesse" gewidmet ist: „Systematische Dogmatik macht es sich zu leicht, wenn sie das Glaubenszeugnis der Liturgie nicht zu integrieren sucht ... Dies kann in besonderer Weise für die Sakramententheologie bedeutsam werden, denn die Sakramente haben ihren Sitz im Leben der Kirche in der Liturgie, sie sind immer Liturgie. Es ist geradezu wesenswidrig, Sakramententheologie zu betreiben, ohne die konkrete Gestalt der Sakramente und damit die Weise zu beachten, wie die Kirche diese Sakramente feiert und lebt. Sakramententheologie ist ursprünglich Reflexion über die sakramentale Praxis der Kirche ..." Die Dogmatik ist „sowohl auf die liturgiegeschichtlichen Erkenntnisse angewiesen (diachrone Sicht), als auch auf das Zeugnis heutiger gegebener und gefeierter Liturgie (synchrone Sicht). Für die Dogmengeschichte scheint dies schon eher selbstverständlich geworden zu sein. Aber auch gegenwärtige systematische Arbeit der Dogmatik muß eine Integration der heutigen (Sakramenten-)Liturgie versuchen, will sie die systematische Reflexion des gesamten kirchlichen Glaubens ... wahrnehmen" (28f.).

Zweifellos liegt aber eine Schwierigkeit der dogmatischen Rezeption der Liturgie darin, daß das besondere Zeugnis der Liturgie in seiner Eigenart zur Kenntnis genommen werden muß. Dabei geht es nicht nur um Texte, sondern auch um Handlungen, um die gesamte Gestalt der Feier. Auch der Rahmen der jeweiligen Feier ist zu beachten, der Kontext, in dem ein bestimmtes Gebet steht. Hinzu kommt, daß das Glaubenszeugnis der Liturgie keine absolute Norm sein kann, sondern eingeordnet sein muß in andere Weisen, in denen in Geschichte und Gegenwart der Glaube die Offenbarung bezeugt.

„Gerade die vielfach bedingte Weise des liturgischen Glaubenszeugnisses kann diesem eine kritische Funktion gegenüber den dogmatischen Synthese-Versuchen geben. Es ist verständlich, daß eine Dogmatik, die ihre Quellen vor allem nach dem jeweiligen Beweiswert qualifiziert und befragt, der Liturgie faktisch kaum eine bedeutende Funktion zuweisen kann. Das ist vielleicht der entscheidende Grund, warum die Liturgie für die neuscholastische Theologie letztlich irrelevant war. Eine Dogmatik, die in umfassender Weise die Offenbarung und die Glaubenslehre der Kirche darstellen, entfalten und reflektieren will, muß aber den Zusammenhang mit der Liturgie suchen, weil diese Feier des Glaubens, Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens und wirkmächtige Darstellung der Heilsgeheimnisse selbst ist. Sie wird aber auch die geltende liturgische Ordnung zu rezipieren suchen, weil die Liturgie als eigenständiges kirchliches Zeugnis des Glaubens der Dogmatik Indikator und Hilfe für ihre eigene Sache sein kann" (60f.).

In diesem Kontext untersucht Vf. nun konkret die euchologischen Texte des Missale Romanum. Bei dem Begriff Euchologie handelt es sich um einen in der deutschsprachigen Literatur erst langsam sich einbürgernden Neologismus, der sich in den einschlägigen Lexika noch nicht findet. Unter Euchologie ist die Gesamtheit der offiziellen Gebete der Eucharistiefeier zu verstehen, primär die Amts-, Präsidial- oder Vorstehergebete der Meßfeier, wie sie im Rollenbuch des Vorstehers, dem Missale, bezeugt sind. Es ist keine Frage, daß sich in diesen Texten – vornehmlich Orationen, Hochgebete und Segensgebete – in bedeutsamer Weise das Eucharistieverständnis der Kirche ausdrückt.

Da es die Komplexität der Eucharistietheologie nicht erlaubt, diese Theologie des erneuerten Missale in einer Arbeit auszuschöpfen, beschränkt sich Vf. auf die Frage nach den Wirkungen der Eucharistie nach der Aussage der Präsidialgebete.

Nachdem Vf. im 1. Kap. über die Liturgie als Gegenstand theologischer Bemühungen (Aufgabenstellung von Liturgiewissenschaft und Dogmatik, lex orandi – lex credendi) handelt (5–62), befaßt sich das 2. Kap. mit den „Grundlagen euchologischer Eucharistielehre" (63–208), um so die Voraussetzungen für den eigentlichen Schwerpunkt der Arbeit, die „Wirkungen der Eucharistie" im 3. Kap. (209–403) zu schaffen. Im 2. Kap. werden also Grundfragen des Eucharistieverständnisses der betenden Kirche geklärt, denn wenn Kirche Eucharistie feiert, bezeugt sie ihren eucharistischen Glauben. Untersucht werden hier u. a. das eucharistische Geschehen etwa in Gabendarbringung und Kommunionempfang, die Bedeutung von mysterium und sacramentum für die Deutung der Eucharistie, vor allem aber auch die Eucharistie als Darbringung und Opfer (z. B. die Begriffe oblatio, sacrificium, hostia in ihrer recht unterschiedlichen Bedeutung innerhalb der liturgischen Texte), die Wesenszüge der Eucharistie (Danksagung, Lobopfer, Bittopfer, Versöhnungsopfer, Gedächtnisfeier, Verkündigungscharakter). Vf. bezieht übrigens auch die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch neben den Präsidialgebeten und den Gebetstexten des Ordo Missae in seine Untersuchung mit ein, da diese integrierender Bestandteil des Missale ist und theologische Deutungen bietet, die Beachtung verdienen. Das ist durchaus sinnvoll, obwohl damit der Rahmen einer Darstellung von Gebetstexten überschritten wird.

Hier wird erkennbar, welcher Wert der Studie auch für das interkonfessionelle Gespräch zukommt, denn nun liegt erstmals ein Überblick über die verschiedensten Texte und ihre unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten vor. So haben die bisherigen Bemühungen etwa um den Opfercharakter der Messe in solch umfassender Weise die Texte des Missale nicht einbezogen. Daß sich daraus erhebliche Kritik an den vier im Missale stehenden eucharistischen Hochgebeten ergibt, die in ihren Formulierungen kaum dem Stand heutiger theologischer Erkenntnis zur Opferproblematik entsprechen, ist sicherlich mehr als eine Randbemerkung wert, kann hier aber nicht weiter ausgeführt werden.

Das 3. Kap. befaßt sich zunächst mit formalen Aspekten (Eucharistie und Gnade, als Nahrung, Teilhabe, stärkenden und schützende Kraft, Hilfe und Nutzen, Freude), dann aber ausführlich mit personal-theozentrischen, soterisch-christozentrischen, sozial-ekklesiologischen sowie eschatologischen Aspekten, immer bezogen auf die Wirkungen der Eucharistie. Welche Fülle hierfür die Meßtexte bieten, dafür sei als Beispiel angeführt, was sich an Abschnitten zur sozial-ekklesiologischen Dimension findet: Einheit der Kirche, Welt, Liebe, brüderlicher Dienst, Lebensgestaltung.

Im 4. Kap. gelingt es Vf., aus dem Wesen der Eucharistiefeier selbst herauszustellen, daß sie sowohl der Höhepunkt als auch die Quelle ekklesialer und christlicher Existenz ist (404–423). Wenn die euchologischen Texte nicht beliebige Gebetstexte sind, dann muß es ja in der Tat auch möglich sein, die zentrale Stellung der Eucharistie aus diesen Texten zu erheben. Die theologische Unterscheidung der Eucharistie als Opfer und als Sakrament erweist sich in den euchologischen Texten als von relativer Bedeutung: „Die Eucharistie ist sakramentale Feier des Todes und der Auferstehung des Herrn und somit Sakrament seines Opfers. Sie bleibt Mysterium und Sakrament, auch wenn sie Opfer genannt wird, und sie wirkt aus der Kraft des einen Opfers Christi, auch wenn sie als Sakrament bezeichnet wird" (421). Besonders deutlich kommt in den Texten immer wieder die ekklesiale Dimension der Eucharistie zum Ausdruck.

In seiner Zusammenfassung (424–434) stellt Vf. nochmals heraus, weshalb die Dogmatik auf eine Rezeption der Gebetstexte nicht verzichten kann, „denn 1. ist das liturgische Zeugnis primäres Zeugnis des Sakramentenglaubens; 2. ist es Zeugnis der betenden und (liturgie-)feiernden Kirche; 3. ist es Zeugnis der Kirche verschiedener Zeiten; 4. verdankt es sich verschiedenen Urhebern; 5. ist es eine eigenständige Rezeption der Tradition; 6. ist es ein amtliches Zeugnis; 7. ist es ein aktuell gegenwärtiges Zeugnis für die ganze Kirche und kann von daher als Element gesamtkirchlicher Rezeption angesehen werden" (427; vgl. dazu 54–62).

Auch in den Grenzen der vorliegenden Arbeit ist der theologische Reichtum der Euchologie des Missale von 1975 offensichtlich. Damit erweist sich das Meßbuch nicht nur als Rollenbuch des Vorstehers, sondern – in der muttersprachlichen Fassung – auch als Quelle des Glaubens und der Spiritualität der ganzen Gemeinde. Daß sich damit Formen der eucharistischen Frömmigkeit gegenüber früher notwendig verändern, muß kaum eigens betont werden. Bislang sind Ausführungen über die Wirkungen der Eucharistie für die Mitfeiernden in der Theologie gegenüber den vor allem ökumenisch interessierenden Fragen nach Opfercharakter und Realpräsenz eher in den Hintergrund getreten. Nun erweist sich, daß gerade diese Dimension auch Klärendes für das interkonfessionelle Gespräch beizutragen hat.

Diese Studie setzt Maßstäbe für zukünftige Forschungen zur Theologie liturgischer Texte. Sie weist deutlich daraufhin, daß die Feier der Liturgie selbst der erste Ort ist, an dem die Theologie der jeweiligen Feier bezeugt wird. Und sie leistet damit einen wichtigen Beitrag für das Gespräch zwischen systematischer Theologie und Liturgiewissenschaft, das auch auf dieser Ebene der Untersuchung von Gebetstexten fortgesetzt werden sollte, nachdem es auf anderen Ebenen in den letzten Jahren schon in Gang gekommen ist (als Beispiele dafür seien u. a. angeführt: H.Vorgrimler, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987; Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Hg. v. K. Richter, Freiburg 2. Aufl. 1987; A. Schilson, Symbolwirklichkeit und Sakrament. Ein Literaturbericht: LJ 40, 1990, 26–52). Erwähnt sei, daß mehrere Register (Namen, Begriffe, die verwendeten Texte des Missale, Schriftstellen, liturgiegeschichtliche Quellentexte) das Werk gut erschließen. Die drucktechnische Gestaltung ist, wie bei dieser Reihe gewohnt, vorzüglich.

Münster Klemens Richter

Vermögensverwaltung in der Kirche. Administrator bonorum – Oeconomus tamquam paterfamilias. Gewidmet Sebastian Ritter zum siebzigsten Geburtstag. Hg. v. Hans Paarhammer. 2. Aufl. – Thaur/Tirol: Österreichischer Kulturverlag 1988. 393 S., Lw. DM 74.80

Die vorliegende, von ihrer Thematik her erfreulicherweise streng auf das Vermögensverwaltungsrecht in der katholischen Kirche begrenzte Festschrift bildet eine wertvolle Bereicherung der Literatur zum kirchlichen Vermögensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983. Das Recht über die Verwaltung des Kirchenvermögens in Buch V des Codex Iuris Canonici ist nach dem Willen des Gesetzgebers in vieler Hinsicht nur ein „Rahmenrecht", das der Ausfüllung durch die teilkirchliche Gesetzgebung und nicht zuletzt auch durch das teilkirchliche Gewohnheitsrecht bedarf. Diesem Zweck dient auch die vorzügliche Festschrift, die in ihrer rasch vergriffenen 1. Auflage zum 70. Geburtstag des hochverdienten Salzburger Finanzkammerdirektors Prälat Dr. iur. can. Sebastian Ritter am 6. Juli 1987 erschienen ist.

Sebastian Ritter hat die Erzbischöfliche Finanzkammer Salzburg, wie der Hg. im Vorwort erklärt, „zu einem modernen kirchlichen Betrieb im Ensemble der verschiedenen Ämter in der bischöflichen Kurie ausgebaut". Er hat dabei für die aktuellen Notwendigkeiten der Teilkirche, für deren Integrität und deren zeitliches und geistliches Wohl mit einem bewundernswerten Einfühlungsvermögen Sorge getragen, erforderlichenfalls auch mit Zähigkeit und, sofern nötig, mit der auch im kirchlichen Bereich gelegentlich gebotenen Härte. Der frühere Oberhirte des Erzbistums Salzburg, Erzbischof Karl Berg, würdigt in seinem Geleitwort (13–15) die Lebensleistung Sebastian Ritters, der als treuer Vermögensverwalter der Erzdiözese Salzburg die Finanzkammer mit ihren Abteilungen und Einrichtungen zu einer übersichtlich geordneten Zentralbehörde innerhalb der Erzbischöflichen Kurie ausgebaut habe.

In seinem einleitenden Beitrag „Prälat Dr. Sebastian Ritter – Zum siebzigsten Geburtstag" (19–30) gibt Josef Lidicky, Leiter des Referats für Pfarrverwaltung in der Erzbischöflichen Finanzkammer Salzburg, einen Überblick über den Lebenslauf und die verschiedenen Stationen der Tätigkeit Ritters. In dem Bericht von Hans Hofmann, Architekt am Bauamt der Erzdiözese Salzburg, „Vierzig Jahre Bautätigkeit der Erzdiözese Salzburg" (31–36) erfährt der Leser alles über die Neubauten, die Entwicklung der Baustile in diesen bewegten vierzig Jahren, über Sanierungen, Restaurierungen, Denkmalschutz bis hin zu der Aufstellung von Volksaltären, wie sie durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils erforderlich wurde.

Sachgerecht und harmonisch sind die insgesamt 21 dem kirchlichen Vermögensrecht und der kirchlichen Vermögensverwaltung gewidmeten Beiträge aufgegliedert. Der I. Teil umfaßt fünf Abhandlungen über kirchenhistorische Fragen; der zentrale II. Teil hat das neue kirchliche Vermögensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 zum Gegenstand; die fünf Beiträge des abschließenden III. Teiles sind schwerpunktmäßig sozialethischen und theologischen Fragen gewidmet.

Im I. Teil (37–134) berichten Alfred Rinnerthaler über die Zerschlagung des kirchlichen Privatschulwesens im Reichsgau Salzburg durch die Nationalsozialisten, Peter Schernthaner über das NS-Sammlungsgesetz und die Einführung des Kirchenbeitrags im Spiegel der in der Erzdiözese Salzburg geführten Auseinandersetzungen, Walter Hagel über die Bereinigung der Einforstungsrechte kirchlicher Rechtsträger in staatlichen Gütern – eine späte Folge des § 5 Kirchenbeitragsgesetz 1939, Elisabeth Anna Mayr über das Präsentationsrecht der Gemeinde Niederndorf – Ein Überblick über die Ermittlung des Pfarrers zwischen 1786 und 1958 sowie der Mainzer Kanonist Georg May über die Sorge des Mainzer Bischofs Joseph Ludwig Colmar (1760–1818) um die Wohltätigkeitsanstalten und die milden Stiftungen in der Franzosenzeit.

Bedeutsame und zum Teil sehr grundsätzliche Beiträge bekannter und angesehener Fachleute enthält der II. Teil (135–329) der Festschrift: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des kirchlichen Vermögensrechts (GERHARD FAHRNBERGER), Rechtsformen des kirchlichen Gütererwerbes (HUGO SCHWENDENWEIN), Die Sustentation der Kleriker (HERIBERT SCHMITZ), Patronat und Inkorporation – einst und jetzt (PETER GRADAUER), Verträge mit Rechtsträgern von Kirchenvermögen – Überlegungen zum Problem der Verkehrssicherheit (FRANZ POTOTSCHNIG), Kirchliches Vermögensrecht nach dem CIC 1983 – Rechtsträger und Rechtsgeschäfte in Österreich (HELMUT SCHNIZER), Vermögensrechtliche Aspekte der neuen Satzungen der Österreichischen Benediktinerkongregation (STEPHAN HAERING), Zur partikularrechtlichen Relevanz der neuen Stolgesetzgebung – Universalrechtliche Stolnormen und die Salzburger Verhältnisse (JOHANN HIRNSPERGER), Aktuelle Fragen der kirchlichen Vermögensverwaltung im pfarrlichen Bereich unter besonderer Berücksichtigung der Salzburger Verhältnisse (HANS PAARHAMMER), sowie Marginalien zum Kirchenbau am Beispiel der Stadtpfarrkirche „Zum Kostbaren Blut" in Salzburg-Parsch (HANS REISSMEIER).

KLAUS LÜDICKE, Universität Münster, befaßt sich in seinem Beitrag „Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche? Kanonistische Anmerkungen zu einem Kirchenaustritt" (275–282) mit einem Aspekt der Rechtsfolgen der Erklärung des Kirchenaustritts in der Bundesrepublik Deutschland. Der Vf. wendet sich in seinem Beitrag dagegen, daß im Bistum Limburg einem aus kirchensteuerlichen Gründen aus der Kirche ausgetretenen Katholiken von seinem Pfarrer der Empfang der Eucharistie verweigert wurde. Der Vf. unterliegt in seinen Ausführungen einer Fehldeutung der Tragweite und der Bedeutung der Erklärung des Kirchenaustritts und der Rechtsfolgen, die die Erklärung des Kirchenaustritts im kirchlichen Bereich notwendig nach sich ziehen muß. Wie er bereits durch die Wahl der *Überschrift* seines Beitrags zum Ausdruck bringt, verwechselt Lüdicke die allein relevante *Erklärung* des Kirchenaustritts und deren *Motiv*. Wie namhafte und führende Kanonisten bei der Kirchenaustrittsbewegung in der NS-Zeit zutreffend festgestellt haben, kommt es beim Kirchenaustritt nicht auf das Motiv an, das im Einzelfall für den Kirchenaustritt den Ausschlag gegeben haben mag, sondern einzig und allein auf die Tatsache der abgegebenen *Erklärung*, daß der Betreffende aus der Kirche ausscheidet. Insofern ist es nicht hilfreich und im Ergebnis verwirrend, wenn Lüdicke im Hinblick auf die notwendigerweise einschneidenden Rechtsfolgen des Kirchenaustritts bei der Ausübung kirchlicher Rechte und beim Empfang der Sakramente in provokativer Weise von einem „Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche" spricht. Die Tatsache der Kirchenzugehörigkeit und auch die Erklärung des Kirchenaustritts unterliegen nicht dem Datenschutz und sind ihrer Rechtsnatur nach öffentliche Fakten. Jeder Pfarrer und jeder Priester muß einem aus der Kirche Ausgetretenen, sofern er um die Tatsache seines Kirchenaustritts weiß, den Empfang der Eucharistie verweigern. Jeder Katholik, der den Austritt aus der Kirche erklärt hat, kann sich durch den Wiedereintritt mit der Kirche rekonziliieren und hat dann einen Anspruch auf Zulassung zur Eucharistie. Dies ist der einzig legitime Weg der Zulassung zur Eucharistie für einen Katholiken, der sich durch die Erklärung des Kirchenaustritts aus der aktiven Gemeinschaft der Gläubigen selbst ausgeschlossen hat.

Den Gegenstand der fünf Abhandlungen des abschließenden III. Teiles bilden sozialethische und theologische Fragen (331–393). FRANZ-MARTIN SCHMÖLZ legt im einzelnen dar, daß der heilige Thomas von Aquin im Rahmen seiner Tugendlehre die Frage untersucht hat, ob die Ökonomie, d. h. die Verwaltung weltlicher Güter, wirklich ein Teil der alles überragenden Tugend der Klugheit sei, und daß er diese Frage schließlich im Ergebnis bejaht habe. Die Bedeutung des Postulats der sozialen Gerechtigkeit in der Kirche der Gegenwart untersucht FERDINAND REISINGER in seinem Beitrag „... daß wir geben und gönnen können ... Sozialethische Gedanken über ‚soziale Gerechtigkeit' als Leitmotiv gegenwärtiger (kirchlicher) Optionen und Diskussionen". Kirchenrechtliche und moraltheologische Erwägungen über die der Kirche von ihren Gläubigen gegebenen Spenden bilden den Gegenstand der Untersuchung von RAIMUND SAGMEISTER „Oblationes Fidelium" – in kirchenrechtlicher und moraltheologischer Sicht. GERHARD HOLOTIK zeigt in seiner Abhandlung „Barmherzigkeit – ein Prinzip kirchlicher Güterverwaltung?", daß in der kirchlichen Vermögensverwaltung und -aufsicht auch der Tugend der Barmherzigkeit ein gebührender Platz und Bedeutung zukommen muß. Wenn die Kirche ihrem Auftrag gerecht werden will, muß sie auch den Schutz der Grundrechte zu ihrer Aufgabe machen. Wie GERTRAUD PUTZ in ihrem Beitrag „Grundrechte im Spannungsfeld von Kirche und Staat in Österreich" zeigt, stehen ihr dazu Rechtsmittel zur Verfügung, um Staatsverträge, Gesetze oder Verordnungen anzufechten.

Die vorliegende reichhaltige Festschrift ist nicht nur eine würdige Ehrengabe für den verdienten Salzburger Finanzkammerdirektor Prälat Sebastian Ritter. Wegen der großen Zahl bedeutsamer kanonistischer Beiträge zum heutigen Kirchenvermögensrecht ist sie vor allem auch eine wichtige und wertvolle Darstellung zentraler Fragen des gegenwärtigen kirchlichen Vermögensverwaltungsrechts, dem in der kanonistischen Literatur nicht immer die erforderliche Aufmerksamkeit entgegengebracht wird. Keine Bibliothek, die das Fach „Kirchenrecht" pflegt, und keine Verwaltungsstelle, die sich mit kirchlicher Vermögensverwaltung befaßt, wird auf diese Festschrift verzichten können.

Augsburg Joseph Listl

März, Fritz: **Klassiker christlicher Erziehung**. – München: Kösel 1988. 522 S., Ln. DM 68.–

„Klassiker christlicher Erziehung" – das sind nach der Umschreibung des Augsburger Pädagogen F. März „vorbildliche Menschen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, sowohl ihr eigenes Leben in der Nachfolge Jesu Christi zu gestalten als auch anderen Menschen Lebenshilfe zu bieten, die den Geist des Evangeliums spüren läßt" (9). Eine Auswahl von ihnen vorzustellen, die jeweils stellvertretend für die verschiedenen Epochen der Christentumsgeschichte angeführt werden, und sie in ihrer bleibenden Bedeutung zu würdigen, ist Anliegen dieses Buches.

So werden die Biographien und die erzieherischen Ideen und deren Umsetzung erinnert von: Johannes Chrysostomos, Benedikt von Nursia, Thomas von Aquin, Johannes Charlier Gerson, Philipp Neri, August Hermann Francke, Johann Heinrich Pestalozzi, Johann Hinrich Wichern, Giovanni Bosco und Romano Guardini.

Die Namen lassen erkennen, daß es sich um Persönlichkeiten handelt, die keineswegs nur allgemeine Anerkennung gefunden haben, weder in ihrer Zeit noch in ihrer Wirkungsgeschichte, Persönlichkeiten, die das Vorbild Jesu Christi zum Anlaß genommen haben, auf erzieherische Herausforderungen in ihrer Zeit eine Antwort zu finden und dabei auch den Mut hatten, neue Wege zu gehen. Dabei ist M. auch bestrebt, manche Urteile zu differenzieren und Vorurteile zu korrigieren. So nimmt er Namen auf, die man gewöhnlich nicht zu Vertretern einer christlichen Erziehung rechnet; auch weithin Vergessene werden gewürdigt. Und Pestalozzi wird entgegen allen Bestreitungen ausdrücklich als christlicher Erzieher rehabilitiert.

Den größten Teil des Buches machen die Skizzen über die aufgeführten „Klassiker" aus. Sie folgen überwiegend dem gleichen Aufbauschema: Im Anschluß an eingangs zusammengestellte kontroverse Urteile über den betreffenden Vertreter christlicher Erziehung werden sein Leben, Werk und Wirken dargestellt; daran anschließend werden Schwerpunkte der jeweiligen Erziehungslehre hervorgehoben, angefangen von der zugrundeliegenden Menschensicht bis hin zu den nicht zuletzt die Erziehung prägenden persönlichen Eigenschaften. Auch werden die Schwächen und Grenzen der Ansätze nicht verschwiegen. M. beläßt es nicht nur bei einer ideengeschichtlichen Präsentation, sondern bezieht den sozialgeschichtlichen Kontext mit ein. Dadurch gewinnen die Skizzen an Anschaulichkeit. In ausführlichen Zitierungen aus ihren Werken kommen die Dargestellten selbst zu Wort.

In dem Anmerkungsapparat findet man zahlreiche weiterführende Hinweise. Das Personen- und Sachregister erlauben eine vielfältige „Ausbeutung" des Buches.

Inhaltlich findet das Buch seinen Abschluß in einer Erörterung „Über christliche Erziehung", in der es darum geht, die bei den „Klassikern" aufgefundenden Positionen und Gesichtspunkte systematisierend zusammenzufassen. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob nicht bereits diese Systematik leitend bei der Auswahl gewesen ist. Denn insgesamt ist das Verhältnis von Glaube und Erziehung über die Jahrhunderte hinweg strittiger erörtert worden, als die hier dargestellten Positionen es erkennen lassen. Ob sich das jedoch mit Hilfe einer persönlichkeitsorientierten Darstellungsweise aufzeigen läßt, ist die Frage.

Unbestritten ist es jedoch das Verdienst von M. einen wichtigen Beitrag zur stark vernachlässigten religionspädagogischen Geschichtsschreibung geleistet zu haben. Das Buch bietet einen guten Einstieg, um sich mit der Geschichte christlicher Erziehung vertraut zu machen. Daß dabei keine Frauen berücksichtigt wurden und nach Meinung des Vf.s auch nicht berücksichtigt werden konnten, empfindet M. selbst als Defizit. Gleichwohl vermag die von ihm gegebene Begründung, der in Frage kommende Kreis von Frauen sei zu klein, nicht zu überzeugen.

Paderborn Norbert Mette

Steinhilper, Rolf: **Depression – Herausforderung an die Seelsorge**. – Stuttgart: Calwer 1990. 255 S. (calwer taschenbibliothek, 14), kart. DM 24.80

Der Vf. hat sich als Theologe und Psychologe außerordentlich sorgfältig mit dem Schrifttum zur Krankenseelsorge beschäftigt. Offenbar hat er auch – besonders in Basel – die konkrete psychiatrische Arbeit an Depressiven kennengelernt. So spricht er nicht nur mit der Sachkunde der medizinischen Gelehrten, sondern auch mit deren Fachsprache, so daß nicht jedem Seelsorger der Inhalt leicht zugänglich ist.

Einleitend spricht Vf. die Depression aus der Sicht der Seelsorge an, d. h. unter den biblischen Aussagen von „nuthetischer" (anteilnehmender) Seel-

sorge, aber auch der „parakletischen" (tröstenden) und der „poimenischen" (leitenden) Seelsorge.

Der erste Hauptteil behandelt „die depressive Erkrankung in psychiatrischer und psychotherapeutischer Sicht", ohne daß diese beiden – noch heute weithin gegensätzlichen – Sichtweisen voneinander abgegrenzt werden.

Die Beziehungen zwischen Depression und psychologischen Tiefen nehmen die folgenden Abschnitte ein, deren genaue Behandlung der endogenen und der neurotischen Depressionen eines medizinischen Lehrbuches würdig wären (61–65).

Bei den „neurotischen Depressionen" wird mit Recht die verbreitete „psychoanalytische Sichtweise" dargestellt, da viele Ärzte mit diesen Begriffen zu denken pflegen.

Zu der Sichtweise von Freud und von Riemann tritt die von C. G. Jung, der wesentliche Gründe der Depression in dem negativen Mutter-Archetyp sieht (81).

Die reaktiven Depressionen und die Verhaltenstherapie bilden die Überschriften der nächsten Abschnitte mit der Hauptschlußfolgerung, die Psychotherapie bilde das gemeinsame Thema für Medizin und Seelsorge.

Der zweite Hauptteil behandelt „Die Wahrnehmung des depressiven Menschen in der Begegnung mit der kirchlichen Seelsorge".

Seelsorge beginnt mit dem Wahrnehmen (102). Hier referiert Vf. ausführlich die Monographie von G. Hole über den Glauben des Depressiven einschließlich der ausführlichen Statistiken, die Hole an der Klinik in Basel aufgestellt hat.

Depressive zeigen insgesamt eine intensivere Bindung an den religiösen Bereich als andere psychiatrische Patienten (109). Dabei konnte Hole weder bei der religiösen oder allgemeinen Erziehung und Kindheitsbeurteilung eine Abhängigkeit von der Depressionstiefe finden noch bei dem Gottesdienstbesuch oder Gebetsleben vor der Erkrankung (110).

Die folgenden Abschnitte behandeln die Anfechtungen in der Mystik und bei Luther, aber auch den geistlichen Trost in dieser Lage (117).

Nochmals tritt dann das Thema in den Vordergrund: die Seelsorge als Akt der Wahrnehmung. Einige Kurzbeispiele geben dem Leser hier Einblick in das Denken und Empfinden des Depressiven (127–130).

In breitem Überblick werden die Ansichten von Philosophen über das Wesen der Depressionen referiert. Für den Ablauf einer depressiven Erkrankung ist die Schuldfrage von grundlegender Bedeutung (139).

Den psychoanalytischen Begriff des „Widerstandes" sieht Vf. bei der Seelsorge in sehr ähnlicher Form am Werke wie in der Psychoanalyse, wenn der Patient gegen die Verheißung Gottes opponiert (143).

Der dritte Teil stellt zunächst die Unterschiede der Seelsorge an endogen- und an psychogen erkrankten Patienten heraus: „In der Zeit der endogenen Depression ist die Seelsorge zu einem stellvertretenden, zuverlässigen Beistand herausgefordert", während sie „dem psychogenen Erkrankten ... sowohl Vertrauen als auch Zumutung ... sowohl den Weg zurück als auch in die Gegenwart ... sowohl die vita passiva als auch die vita activa ... sowohl die Selbstlosigkeit der Nächstenliebe als auch die Verwirklichung aus dem Glauben ermöglichen" soll (188). (Diesen Sätzen, als einer Grundaussage des Buches, kann der Rezensent nicht zustimmen.)

Die Seelsorge soll den Kranken „von der Heiligen Schrift her begleiten" zu dem, was er noch nicht ist, wohl aber nach Gottes Willen werden soll und darf (191).

Die Seelsorge will den ganzen Menschen ansprechen und bedarf dazu einer „neuen Ausdrucksmöglichkeit" für die göttliche Wirklichkeit in der Sprache (192). Aus der hebräischen Sprache des Alten Testamentes wie aus dem Griechischen leitet Vf. das Hochziel einer leib-seelisch-ganzheitlichen Seelsorge ab, wie sie in den Berichten der Krankenheilungen zum Ausdruck kommt (196). In diesem Zusammenhang verweist Vf. auf Frankls „Paradoxe Intention" als einen beispielhaften Weg der Seelsorge (196).

Nicht nur die Not des Depressiven, sondern auch die der Angehörigen muß von dem Seelsorger ernst genommen werden, damit „die Gemeinde als Lebensraum für Trauer und Freude ... die Möglichkeit für einen bejahenden Rhythmus bietet".

Die abschließende Grundfrage wendet sich „der Sinnhaftigkeit der Depression zu", vornehmlich „dem Sinn als Frage nach Glaube, Liebe und Hoffnung". So wie die Neurose eines Kranken nicht geheilt wird, sondern wie sie den Kranken heilt (nach Frankl), so soll auch nach dem Buch Hiob das Leiden der Depressiven, den Patienten „mit dem Grau des Alltages versöhnen und das allgemeine Leid anzunehmen" lehren (220).

Das Buch schließt mit einer kurzen Zusammenfassung der „begleitenden Schritte der Seelsorge" und wendet sich damit dem eigentlichen Thema zu: das Beistehen, das Mitgehen und die Zuwendung zur Lebensgeschichte sowie die Mitfreude an der neuen Selbständigkeit werden als Schritte der Seelsorge bei endogen Depressiven genannt, bei psychogenen Depressionen dagegen soll die auslösende Situation beachtet, „das Bewährte erhoben werden", den dunklen Gefühlen „Raum zu geben".

Mit weiteren Aufgaben für die Seelsorge schließt das Werk: Von Allmachtsansprüchen sollten wir uns verabschieden, Depressionen durch „Expression" (Gymnastik, Spiel u. a.) ersetzen, auch den minderen Wert bejahen, die Freude an der Wahrnehmung fördern, ein eigenes Lebensrecht entdecken, den „Schattenanteilen" Raum geben und den Tag aus der neuen Einstellung umgestalten. Das Spiel mit dem Tode soll beendet werden und mit den Grenzen des täglichen Lebens soll sich der Depressive aussöhnen (222–226).

Die Seelsorge will also dem Haltlosen Halt vermitteln, will in der anhaltenden Christusbegegnung „Aussein auf Glauben, auf Liebe, auf Hoffnung".

Insgesamt begegnet uns in diesem Buch die Darstellung einer der wichtigsten Aufgaben der Seelsorge unserer Zeit. Vf. hat sich intensiv um den Begriff der Depression, um dessen Theorien und Erscheinungsformen bemüht und darüber in der medizinischen Fachsprache berichtet.

Bei seinem Auswerten der Quellenschriften setzt Vf. die einzelnen Autoren gleichbedeutend nebeneinander, z. B. Adams, Frankl, Hole und Tacke usw. (22–32), ohne auf die fast unüberwindlichen Gegensätze zwischen ihrer Sichtweise und praktischen Anwendung der Seelsorge einzugehen. Darin vermißt der Leser oft eine kritisch-wegweisende Anleitung.

Das Buch enthält zahlreiche treffende Zwischenüberschriften, die beziffert sind und daher den irrigen Eindruck einer Gliederung erwecken.

Obwohl Vf. offenkundig einen wesentlichen Teil seiner Erkenntnisse aus der Depressionsforschungsklinik in Basel geschöpft hat, geht er doch auf die ausschlaggebenden biochemischen Lehren der Entstehung depressiver Erkrankungen aus einem „Transmittersubstanzmangel" nicht ein, obwohl auch seelsorgerlicher Trost aus der Erfahrung erwachsen kann: Depressionen wurzeln besonders häufig in einem Mangel an chemischen Botenstoffen, die in medikamentöser Behandlung bis zu der deutlich beschleunigten Heilung zugeführt werden können und sollen.

Vf. stützt sich auf die von Kielholz vertretene Unterscheidung zwischen etwa 20 verschiedenen Gruppen von Depressionen, obwohl das Symptombild sich außerordentlich ähnelt und dem Seelsorger keine Einzelunterscheidung möglich sein dürfte. Für die praktische Arbeit und das Umgehen mit Depressiven genügt es, von den jeweiligen Anteilen körperlicher oder seelischer Erkrankungen oder des Alters oder des Klimakteriums oder der Erschöpfung oder eines Verlusterlebnisses usw. zu sprechen. Den Rezensenten konnte also nicht überzeugen, welchen Gewinn der Seelsorger aus dieser genauen Unterscheidung ziehen kann.

Mit umfassender Gründlichkeit berücksichtigt Vf. die Fülle der theologischen Literatur zu dem Thema seines Buches, so daß z. B. das grundlegende Werk von G. Hole auf acht S. dargestellt und zusammengefaßt wird. Dabei geht es offenkundig dem Vf. um eine Wissenschaft von der Seelsorge an Depressiven, nicht um eine praktische Anleitung. Wo dazu am Schluß Hinweise gegeben werden, konnten sie den Rezensenten nicht überzeugen.

Einige wichtige praktische Aufgaben der Seelsorge an Depressiven sind nicht erwähnt: Wie lange soll ein Depressiver sich aussprechen können, wenn er dabei offenkundig nicht befreit wird, sondern sich nur in seinen unüberwindlichen Kummer stärker hineinsteigert?

Ein Abschnitt über die Grenzen der Seelsorge könnte manchen Kranken bei den Aufgaben unterstützen, abzuwarten, bis die antidepressiven Medikamente gewirkt haben. Hier kann der Seelsorger Träger der Hoffnung sein mit einem „stellvertretenden Glauben", von dem das Buch nicht spricht.

Dringend erforderlich wäre ein Buch, das auch für den Nichtarzt das Wesen der Depressionen verständlich macht und die heutigen Wege der Heilung aufweist. Es sollte auch die wichtigen Unterschiede zwischen depressiv krankhaften Schuldgefühlen und echter Schuld herausarbeiten und gegenüber allen nur technischen Anweisungen zur Gesprächsführung lebendige Hoffnung des Glaubens wecken.

Das Buch von Frau D. Weber-Gast „Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst" (Mainz, 1979) bietet ein positives Beispiel für solches Schrifttum. Das vorliegende Werk erfüllt jedoch trotz seiner umfassenden Gründlichkeit als eine theologisch-medizinische Abhandlung diese praktisch seelsorgerlichen Anforderungen nicht.

Dem Buch von Steinhilper liegt die richtige Erkenntnis zugrunde: gerade auch Depressive und Selbstmordgefährdete bedürfen der Seelsorge. So paradox es klingen mag, die erste Hilfe solcher Seelsorge besteht in der Erklärung, daß Seelsorge nicht hilft. Der in aller Regel denkklare Depressive kann das einsehen, aber auch dankbar den stellvertretenden Glauben einer begleitenden Seelsorge erfahren.

Seit wir vor 39 Jahren begannen, die erste Telefonseelsorge in Deutschland vorzubereiten, haben wir systematisch die Frage nach der Seelsorge an Depressiven bearbeitet und u. a. in dem „Handbuch der Selbstmordverhütung" (368–459) veröffentlicht. (Diese

Arbeit ist zwar im Schrifttumsverzeichnis erwähnt, nicht aber inhaltlich berücksichtigt.)

Eine Unterteilung der einzelnen Arten der Depressionen hilft bei den Aufgaben der Seelsorge nicht weiter. Sie wird heute schon wegen der zahllosen Übergangsformen, wegen der grundsätzlich gleichen Symptomatik und Therapie von zahlreichen Fachgelehrten der Psychiatrie verlassen.

Das Werk von Steinhilper bedeutet gewiß eine wegweisende Rückbesinnung auf die zentralen geistlichen Werte einer christozentrischen Seelsorge. In der vorliegenden Form einer psychiatrischen Facharbeit wird sie jedoch nur wenige der wichtigen Aufgaben lösen können, den Depressiven Halt, Geborgenheit, Trost und Hoffnung zu vermitteln.

Berlin Klaus Thomas

Bondolfi, Alberto: **Ethik und Selbsterhaltung.** Sozialethische Anstöße. – Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.: Universitätsverlag/Herder 1990. 190 S. (Studien zur theologischen Ethik, 30) kart. sfr 28.–

Sozialethiker sind meist reaktive Denker. Weniger persönliche Vorlieben und Interessen bestimmen das Schwergewicht ihrer Untersuchungen als das Bedürfnis und die Anfrage der Zeit nach Klärung und Weisung. Der Artikel, dem oft genug der Vortrag zu gegebenem Anlaß vorausging, ist dann der angemessene Ausdruck, der freilich den Nachteil mit sich bringt, daß der eigene Standort nirgends geschlossen aufgewiesen werden kann. Die Stellungnahmen sind entsprechend weit verstreut und oft kaum mehr greifbar. Aufsatzsammlungen, welche verstreute Arbeiten bündeln, schaffen da in etwa Abhilfe.

In diesem Sinn will nach der Absicht des Vf.s auch diese Sammlung Einblick in die persönliche Arbeit wie in die aktuelle philosophisch und theologisch ethische Forschung vermitteln, wobei, wie der Vf. im Vorwort selber betont, „vermitteln" hier durchaus wörtlich zu verstehen ist: Als katholischer Moraltheologe wissenschaftlicher Mitarbeiter am sozialethischen Institut der evangelisch-theologischen Fakultät in Zürich, als italienischsprachiger Tessiner in der deutschen Schweiz und als Schweizer in internationalen und interdisziplinären Gremien tätig (so als Präsident der europäischen Justitia et Pax-Konferenz ⟨bis 1987⟩ und jetzt der schweizerischen Gesellschaft für biomedizinische Ethik) ist er in vielfacher Hinsicht ein Brücken-Bauer, der sich auch immer wieder in mehreren Sprachen zu Wort meldet. Oft findet man Bekanntes wieder: So seine Stellungnahme zu AIDS aus dem Jahre 1987 oder zur Sterbeproblematik von 1988, die damals in der Schweiz Beachtung fanden.

Inhaltlich sind die Aufsätze in vier Absätze gruppiert:

Ein erster greift die allgemein ethischen Aspekte der gesellschaftlichen Zeitsituation auf und bringt so die Bedeutungsfunktion von Ethik in diesem Umfeld (und zwar gerade auch im Alltag) zur Sprache.

Der zweite befaßt sich mit bioethischen Fragen, konkret mit der In-Vitro-Fertilisation, der Euthanasie und AIDS.

Der dritte wendet sich der ethischen Frage nach der Berechtigung von Strafrecht zu, wobei vor allem die Unhaltbarkeit der Todesstrafe besprochen wird.

Der vierte Teil schließlich steht im Horizont der „Justitia et Pax" – Arbeit des Vf.s.

Wenn sich auch da und dort für die Publikation in Buchform eine größere Distanz zum konkreten Erstanlaß empfohlen hätte, was vorliegt ist eine gute Dokumentation aus dem schweizerischen moraltheologischen Schaffen, das seit je saubere geisteswissenschaftliche Argumentation mit den aktuellen pastoralen Bedürfnissen konkret zu verbinden versucht. Und gerade in diesem gelegentlich recht pragmatischen Vorgehen praktisch gelebter Ökumene in ethischen Belangen besonders dienlich ist.

Münster Franz Furger

Nell-Breuning, Oswald von: **Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990. 157 S. geb DM 24.80

Das vorliegende Buch hat eine seltsame Geschichte: Von Schülern durchgesehen legte es der Verlag Anfang 1990 kurz vor dem 100. Geburtstag des Vf.s neu auf. Als Herder-Taschenbuch war es mit entsprechendem Untertitel: „Gegenseitige Verantwortung – hilfreicher Beistand" aber schon 1968 erstmals erschienen und wollte eigentlich die Gedanken des vom Pionier der Katholischen Soziallehre, Heinrich Pesch SJ († 1926) entwickelten, sog. „Solidarismus" heutigen Lesern nahebringen. Nell-Breunig, der zu Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit dem älteren Mitbruder an die Hand gehen sollte, hatte schon damals eine Neufassung des fünfbändigen Hauptwerks Peschs in einem einzigen Band vorgeschlagen. Der Ärger des Meisters über diesen Vorschlag führte dann dazu, daß statt seiner G. Gundlach († 1963) zu Pesch ging, um dann, unmittelbar nach dessen Tod († 1928), trotzdem ebenfalls nur eine Kurzfassung anzukündigen. Doch auch diese Fassung erschien nie. Erst die vorliegende Schrift greift in freilich damals nicht geahnter Form das alte Anliegen nochmals auf.

Wenn N., der in seinem Vorwort selber auf all diese Tatsachen hinweist, erst nach Gundlachs Tod endlich diese „Baugesetze" oder Sozialprinzipien von Solidarität und Subsidiarität (die Reihenfolge ist so beabsichtigt) beschreibt, dann steckt dahinter freilich mehr als ein seltsames Buchschicksal. Die Schrift signalisiert vielmehr einen Positionsbezug, der – wie immer bei N. – an sehr praktischen und daher meist bundesrepublikanischen Beispielen seine erstrangige Sorge für Gemeinwohl und Solidarität erläutert, denen dann die Subsidiarität als „hilfreicher Beistand" zugeordnet ist. Gundlach hätte dies wohl anders gesehen, philosophisch personalistischer, wie er wohl gesagt hätte, individualistischer, wie andere kritisiert haben würden. Was jedoch damals, im ominösen Jahr 1968 aus von N.s Feder erschien, war eine für die weitere Entwicklung christlicher Sozialethik wegweisende, praktisch sozialpolitische Übersicht, die heute im Rückblick von mehr als 20 Jahren an Aktualität nichts eingebüßt hat. – „Habent sua fata libelli", das alte Sprichwort trifft hier mehr als nur die Publikation. Es spiegelt sozialethische Entwicklungsgeschichte. Sie aus Anlaß des 100. Geburtstags seines Vf.s nochmals aufzulegen, und damit in Erinnerung zu rufen, macht Sinn, wenn auch am Ganzen eigentlich bloß der Titel wirklich neu ist.

Münster Franz Furger

Waibl, Elmar: **Ökonomie und Ethik II.** Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1989. 295 S. (problemata 104.2), Ln DM 68.– / br DM 48.–

Elmar Waibl, Philosophie-Prof. in Innsbruck mit dem Schwerpunkt Sozialphilosophie, Ethik und Ästhetik, setzt hier den im vorhergehenden Band (vgl. ThRv 82, 1986, Sp.151) begonnenen Überblick über die ethische Beurteilung des Kapitalismus fort. Seine Vorgehensweise besteht darin, daß er einzelne Positionen bedeutender Denker bzw. Gruppierungen ebenso wie geschichtlich bedeutsame Strömungen darstellt, in denen die Fragestellung behandelt wird, ob der Kapitalismus ethisch gebilligt werden kann oder nicht. An die jeweilige Darstellung der Positionen schließt er kritische Erwägungen aus der Literatur sowie eigene Stellungnahmen an.

Im 1. Kap. behandelt er Nietzsche, der den englisch-utilitaristischen Kapitalismus als demokratisch ablehnt, ebenso wie den Sozialismus. Beiden stellt Nietzsche das Modell der Aristokratie gegenüber.

Im 2. Kap. behandelt er dann sozialdarwinistische Rechtfertigungen des Kapitalismus. W. stellt klar, daß der Evolutionsgedanke aus der Ökonomie von Darwin erst auf die Biologie übertragen wurde und entgegen dem populären Verständnis das Verhältnis nicht umgekehrt ist. Von protestantischen nordamerikanischen Theologen ist der Gedanke der Selektion der Tüchtigen durch Wettbewerb als Bestandteil des göttlichen Schöpfungsplanes interpretiert und damit auch der wirtschaftliche Erfolg der Millionäre ethisch gerechtfertigt worden. Es ist interessant, daß einige Evolutionstheoretiker konsequent eine Vererbung von Vermögen ablehnen, weil sonst keine faire Ausgangschancen mehr für den Wettbewerb bestehen.

Im 3. Kap. wird die psychoanalytische Kapitalismuskritik von Freud, Reich, Fromm und anderen dargelegt, die das maßlose Streben nach Geld als psychischen Defekt betrachten und für eine Wirtschaft plädieren, die mehr durch „Sein" als durch „Haben" geprägt ist. Fraglich bleibt laut W. aber, ob sie das Wesentliche des Kapitalismus damit erfaßt haben, weil es nicht in der Anhäufung von Geld, sondern in der kreativen Tätigkeit von Unternehmern besteht.

Im 4. Kap. wird kurz die Konzeption des amerikanischen Kulturkritikers Veblen dargestellt, der das Prestigebedürfnis der „feinen Leute" kritisiert hat.

Im 5. Kap. wird die Wandervogelbewegung besonders der 20er Jahre als ein Vorläufer der Ökobewegung der Gegenwart behandelt, die sich der großstädtisch-industriellen Kultur durch den Rückzug in Siedlungsgenossenschaften (Landkommunen) entziehen wollte. Von dieser Bewegung sind nur die israelischen Kibbuzim bis heute von gewisser praktischer Bedeutung geblieben.

In diesem Kap. wird daneben auch Werner Sombart behandelt, der den englisch-demokratischen Kapitalismus als pazifistisch verurteilt hat und

dem englischen „Krämergeist" die deutsche Orientierung an höheren als materiellen Werten, nämlich das „Heldentum" entgegenhält. Sombart, neben Max Weber einer der angesehendsten deutschen Sozialwissenschaftler im ersten Drittel dieses Jh.s, hat damit einen Beitrag zur geistigen Aufrüstung für die beiden Weltkriege vollbracht.

Im 6. Kap. wird die Kapitalismuskritik der Nationalsozialisten dargestellt, die in den Gebrüdern Strasser über einen sozialrevolutionären Flügel verfügten. Die ursprüngliche Kapitalismuskritik der Nationalsozialisten ging über die Polemik gegen das „jüdische Finanzkapital" hinaus und wird durch die Abkoppelung vom Weltmarkt und den Aufbau volkseigener Konzerne in der Praxis deutlich. Weitergehende großindustriefeindliche Konzeptionen wurden aber aus rüstungspolitischen Zielsetzungen nicht durchgeführt.

Im 7. Kap. wird die wirtschaftsethische Position der katholischen Soziallehre, als die der weltweit bedeutendsten Religionsgemeinschaft, anhand der kirchenoffiziellen Dokumente und ihrer Interpretation durch Nell-Breuning und Höffner dargestellt. Bei seinen kritischen Erwägungen streicht W. besonders heraus, daß die katholische Soziallehre den Zusammenhang von Ökologie und Bevölkerungswachstum nur unzureichend erfaßt.

Das abschließende 8. Kap. ist der Position des einzigen deutschsprachigen Nobelpreisträgers für Ökonomie, Friedrich A. v. Hayek und der Praxis des Wirtschaftsliberalismus von Thatcher und Reagan gewidmet. Hayek, einer der scharfsinnigsten Kritiker des „real existierenden Sozialismus", ist der wichtigste Theoretiker der Renaissance des Wirtschaftsliberalismus und dessen intellektueller Rechtfertigung.

Obwohl W. nur die Absicht bekundet, die einzelnen Positionen aufzubereiten und dem kritischen Leser Argumente zur eigenen Meinungsbildung an die Hand zu geben, fließt bei den „kritischen Erwägungen" seine eigene Position besonders stark ein, wobei es gerade bei ökologischen Fragestellungen durch sein Engagement zu sprachlichen und formalen Brüchen kommt. Dabei greift er dann häufig auf Zeitungsartikel als Beleg zurück, die er wohl bei der Ausarbeitung des Buches nebenbei gelesen hat. Ein solches Verfahren ist bei dem ansonsten anspruchsvollen und in der Durchführung weitgehend gelungenen Vorhaben störend. In solchen Zusammenhängen treten dann auch für einen ökonomisch vorgebildeten Leser einige schiefe Darlegungen ökonomischer Probleme auf.

Zurückzuführen sind diese Schwächen darauf, daß W. sich verständlicherweise selbst nicht in die Reihe bedeutender Denker und geschichtsmächtiger Strömungen einordnen wollte. Daher wäre es besser gewesen, wenn er auf der Basis seiner umfangreichen Auseinandersetzungen mit höchst disparaten Ansätzen, die eigene Position in einer gesonderten Publikation dargelegt hätte. Im Vorwort und in den Zwischenbemerkungen wird angedeutet, daß er sich für eine Marktwirtschaft ausspricht, die eine starke soziale und eine ökologische Komponente aufweist. Er bekundet in sozialer Hinsicht seine Sympathie für die katholische Soziallehre.

Die Bedeutung der Untersuchung liegt darin, daß hier für die vergangenen 100 Jahre bis in die Gegenwart hinein wichtige Strömungen aufbereitet werden und damit ein bisher nicht vorhandener Überblick geschaffen wird. Die Darstellung ist – soweit der Rezensent dies aufgrund eigener Primärlektüre beurteilen kann – sachlich zutreffend und erfaßt die Kernpunkte der Debatte.

Münster Joachim Wiemeyer

Henry, Michel: **Du communisme au capitalisme.** Théorie d'une catastrophe. Editions Odile Jacob, Paris 1990. 225 S., FF 120.–

Die augenblicklichen Demokratisierungserscheinungen im kommunistischen Osten, die sowohl von der Partei selbst wie von Volksbewegungen getragen werden, lassen sich in ihrer Kritik nicht allein durch bisherige ökonomische Mißwirtschaft erklären. Vielmehr erheben sich die Individuen, um ihren Grundanspruch nach Leben durchzusetzen, der im Namen von abstrakten Wesenheiten wie Klasse, Geschichte oder Revolution unterdrückt wurde. Es ist eine Hauptthese von H., daß allein die lebendigen Individuen das Leben vertreten, das selbst somit keine neue allgemeine Wesenheit ist, sondern sich nur in ihrer „lebendigen Praxis" (Marx) ausdrückt (29ff). Von daher wird auch der ökonomische Mißerfolg des Sozialismus im letzten einsichtig, denn er war der Versuch, mit Mitteln des Denkens auf rational-planwirtschaftliche Weise die Existenz der Menschen zu organisieren. Jedes Denken aber, das sich dem Leben zu substituieren versucht, führt letztlich zum Tod.

Dies gilt auch für das freiheitlich-marktwirtschaftliche Denken, welches die Ökonomie ebenfalls als einen selbständigen, lenkbaren Bereich betrachtet und noch nicht sieht, daß der Kapitalismus durch seine technologische Perfektionierung dabei ist, die „lebendige Arbeit" und damit die Subjektivität selbst auszulöschen. Ost und West sind deshalb „zwei Gestalten des Todes" (23), so daß die Hinwendung der Ostländer um Hilfe durch den Westen einen tieferen, dramatischeren Aspekt gewinnt, als es die politischen Übergangserscheinungen erkennen lassen.

Nach dieser provozierenden These, daß die Übernahme westlich-szientistischer Lebensformen sich letztlich als ein Trojanisches Pferd erweisen wird, analysiert der Vf. in sieben Kap. die Erniedrigung des Individuums, den Marxismus als eine faschistische Theorie, das Verhältnis des Individuums zur Ökonomie sowie die durch Technik und Politik erzeugte Todesherrschaft. Dabei will das Buch insgesamt keine romantisierende Lebensphilosophie mit einer irrationalen Technikkritik vertreten, sondern eine phänomenologische Analyse des gegenwärtig gelebten Dramas darstellen (31f).

H., der sich früher schon durch eine detaillierte Marxinterpretation als Kenner auf diesem Gebiet ausgewiesen hat (vgl. Marx, 2 Bde P. U. F., Paris, 1976; Neuaufl. 1991), anerkennt Marx als einen der größten abendländischen Philosophen, der radikal erkannte, daß die wirtschaftliche Realität von den lebendigen Bedürfnissen, Kräften und Tätigkeiten der Individuen abhängt. Deshalb hat der dogmatisch-staatliche Marxismus mit dem Denken von Marx selbst nichts gemein. Die Kritik des Individuums, die sich bei Marx findet, betrifft das gedachte Individuum der Vorstellung oder des Bewußtseins (nach Stirner) und nicht jenes der lebendig-sozialen Praxis, die ebenfalls nicht auf die äußere, physikalische Realität zurückgeführt werden kann. Die Alternative Idealismus oder Materialismus ist der große Irrtum des Marxismus, denn er unterschreibt damit die klassische Trennung von Subjekt und Objekt, die bewußtseinsabhängig ist, anstatt die unzurückführbare Lebensrealität anzuerkennen, die Marx herausgearbeitet hat (41f). Und was weit katastrophaler war: Der Marxismus schloß von der Kritik des gedachten Individuums auf dessen reale Vernachlässigbarkeit, um an seine Stelle die nivellierenden Größen wie Geschichte und Klasse zu setzen.

Diese Nivellierung hat einen ineinander verschränkten theoretischen und praktischen Aspekt, der zur Passivierung der Individuen wie zur Mangelwirtschaft mit ihren Folgen an Korruption und Plünderung führt. Wenn nämlich einmal die soziologistisch-marxistische Begriffsgläubigkeit die Oberhand gewonnen hat, daß die Gesellschaft als Wesenheit und nicht das Individuum in allen Bereichen der materiellen wie geistigen Bedürftigkeit handelt, dann nehmen die Individuen von vornherein jeweils nur noch die untergeordnete Rolle ein. Und diese im Vergleich mit der Lebensrealität unnatürliche Schwerpunktverlagerung führt dahin, daß bald eine Situation eintritt, in der die Individuen nichts mehr tun wollen (51ff). Sie wollen nichts mehr tun, weil die Aktivität, die der inneren Antriebskraft entspricht, keine ihr gemäße Befriedigung im alltäglichen Betätigungsbereich mehr findet. Um das Leben aber trotz allem fortzusetzen, weil es zum transzendentalen Lebensprinzip selbst gehört, sich nicht von seinem innersten subjektiven Antrieb distanzieren zu können (33f), treten Formen wie Gewalt und Plünderung auf, um sich dessen zu bemächtigen, woran es dem Leben mangelt. Daß der öffentliche und der private Sektor, Gesellschaft und Individuum, sich gegenseitig berauben (65), ist also nicht nur eine Folge des notorischen Mangels an Waren und Dienstleistungen, sondern phänomenologisch gesehen der Ausdruck einer prinzipiellen Mißachtung der subjektiven Lebensgesetze. Der Vf. erbringt so den Beweis, daß seine grundlegenden Beschreibungen einer Immanenzphilosophie der transzendentalen Affektivität als Lebenserscheinung (vgl. L'essence de la manifestation, 2 Bde P. U. F., Paris 1963; Neuaufl. 1990) sehr wohl in der Lage sind, der Tatsächlichkeit der gegenwärtig gelebten politischen Realität im Osten gerecht zu werden.

Dies gilt auch von seiner These des doktrinären Marxismus als einer Faschismusform, sofern unter Faschismus jene „Erniedrigung des Individuums" verstanden wird, die dessen endgültige Liquidierung als „legitim" einschließt (87).

Daß jedem Faschismus ein Geruch des Todes anhaftet, obwohl er äußerlich die Kraft verherrlicht und deshalb mit irrationalen Lebensphilosophien oft in Verbindung gebracht wird, bedarf einer metaphysischen Klärung des Lebensprinzips. Dieses beruht in der *je einmaligen* Erfahrung, die das Leben als Selbstaffektion oder als Pathos in einem Individuum macht. Und genau auf deren Verneinung zielen die erniedrigenden oder folterhaften faschistischen Methoden ab, die das Individuum in seinem Leiden dazu bringen sollen, sich selbst zu einem „Nichts" in seinem einmaligen Leben oder „metaphysischen Sich" herabzuwürdigen (94ff). Da der Faschismus zudem den Unterschied zwischen „Starken" und „Schwachen" proklamiert, ist er selbst schon von der Selbstverneinung des Lebens ergriffen, denn die Kraft oder Stärke, mit der jeder transzendental die Lebensselbstaffektion erfährt, ist an sich absolut gleich und kann deshalb nicht natürlich-empirischen Differenzen unterworfen werden (106f). Der Marxismus erscheint in seinem Objektivismus als Bollwerk gegen irrationalistische Tendenzen, aber indem er alle Individuen durch den Ausschluß der lebensmeta-

physisch gegründeten Subjektivität abstrakt gleichsetzt, existieren auch hier die Individuen als solche nicht mehr (100f). Das heißt alle Faschismusformen, zu denen auch der Rassismus zählt (104f), zielen auf das Leben in seinem Wesen ab, das sich nur im Individuum konkretisiert und deshalb letzteres gegen alle Systeme, die einen Pakt mit dem Tod – zunächst konzeptuell, dann real – geschlossen haben, so verwundbar macht. Von sich aus schließt eine Bejahung des Lebens niemals die verherrlichende Versuchung des Verbrechens oder Mordens ein, womit sich H. entschieden gegen jede Einreihung seiner radikalen Lebensphänomenologie unter irgendeinen Faschismusverdacht ausgesprochen haben dürfte (vgl. 216f).

Das sich besonders in den letzten Kap. durchziehende Thema des Todes, gegen den das ganze Buch geschrieben ist, taucht auf ökonomischer Ebene mit dem Problem des Mehrwertes wieder auf, der die Erhaltung der Gebrauchswerte voraussetzt.

Die lebendige Arbeit produziert also nicht nur mehr, als was zum Lebenserhalt (Lohn) notwendig ist (122f), sondern darüber hinaus beruht das „metaphysische Gesetz" des Lebens darin, daß die von der Arbeit geformte Welt in ihrem Sein nur fortexistiert, wenn die Kraft des Lebens in der lebendigen Leiblichkeit der Sinne und Tätigkeiten beständig aktualisiert wird (126ff). Außerhalb dieses lebenskonformen Prozesses sind die Dinge dem Verderben geweiht, wovon die sozialistische Welt mit der Stagnation lebendiger Arbeit und dem entsprechenden Verfall der Gebrauchs- und Tauschwerte ein beredtes Zeugnis ablegt (131f).

Keine Kapitalismuskritik hingegen kann übersehen, daß der Kapitalismus zielsicher auf die einzige Kraft gesetzt hat, die es in der Welt gibt: auf die lebendige Arbeitskraft (133ff). Wie dringt dann dennoch die Todespräsenz in dieses Reich des gesteigerten Mehrwertes ein?

Der geschichtlichen Tendenz nach geschieht dies in folgenden Schritten, wobei die letzte Stufe zur gegenwärtig brisantesten wird. Die natürliche Zusammengehörigkeit von Erde und Individuen (Gebrauchswerte, Arbeitsinstrumente) wird unterbrochen, um die nackte Arbeitskraft zu „kaufen" (134f). Obwohl es unmöglich ist, die subjektive Arbeitsanstrengung einem allgemeinen Maß zu unterwerfen, wird mit dem Lohn für eine bestimmte Arbeitszeit ein solches Äquivalent eingeführt, wodurch zugleich auch objektiv sehr unterschiedliche Arbeiten „gleich" entgolten werden können, was die grundlegende Ungerechtigkeit des ökonomischen Systems offenbart. Der bisher größte „ontologische Umsturz" ist jedoch die Substituierung der lebendigen Arbeit durch das Kapital als angeblichen Motor der Wirtschaft, deren Ziel damit die Geldvermehrung wird (141f). Diese treibt zur immer intensiveren Produktivität an, um die notwendige Arbeitszeit für den Lebenserhalt so kurz wie möglich zu halten, was nur durch die technologische Veränderung der Produktionsverhältnisse erreicht werden kann (149f). Das teleologische Lebensgrundverhältnis von Bedürfnis, Verlangen und Tätigkeit ist so zugunsten einer unbegrenzten Wertmehrung umgekehrt, welche die lebendige Arbeit technizistisch reduzieren wird und damit die Menschheit vor ihre faktische Selbstauflösung stellt, da anstelle der Individuen von nunmehr an allein die Selbstentwicklung der Technik zählen wird (168ff).

Es ist leicht einsehbar, wie H. für den politischen Bereich zu einem vergleichbaren Ergebnis gelangt:

Das Wesen des Politischen ist die „ideale Bedeutung der allgemeinen Angelegenheit" (178), deren Vertretung dem Volk, den Delegierten, den Verwaltungen oder anderen Gruppen zugesprochen wird. Dahinter verbirgt sich nicht nur die praktische Aporie, daß nicht wirklich alle Individuen zusammen regieren können, wie es der Demokratiebegriff an sich vorgibt (198f), sondern es wird die Grunddichotomie von Individuum/Gesellschaft, Einzelnem/Allgemeinem, Privatinteresse/Allgemeininteresse überall gegenwärtig, weil das Politische eben in seiner phänomenologischen Grundbedeutung nur das gelten lassen kann, was allen sichtbar wird (190ff). Aber gerade das immanent-subjektive Leben in seinem einmaligen Pathos gehört nicht in diesen Sichtbarkeitsbereich und wird so in empirische Individualität umfunktionalisiert, die entweder von außen objektiv bestimmt wird oder (marxistisch) in den großen erlösenden Geschichtsprozeß einzugehen hat (185ff, 195f).

Die Offenlegung der Lebenssubstitutionen ist das deklarierte Anliegen des Buches, das noch hinter dem „Vitalismus" den verborgenen Rationalismus ausmacht (216f), um das Leben in seiner eigenen phänomenalitätsgerechten Selbstaffektion zu ergreifen. Hat das Denken in den politischen, wirtschaftlichen und szientistischen Objektivismen seine Anfälligkeit für todbringende Herrschaftsformen gezeigt, so will H. mit seiner Kritik – zwischen Marx und Heidegger, Hanna Arendt und Herbert Marcuse – davon überzeugen, daß es nicht auch noch zur vollkommenen Zerstörung des Lebens kommen darf. Die Bewegung der Menschen von Ost nach West, ihre Ausrichtung auf die westliche Zivilisationsform hin, mag auf die Dauer gesehen eine irrtümliche Verlockung sein, weil auch hier bei uns eine subjekttote Welt wartet – aber der Schrei dieser Menschen nach Wahrheit ist echt: „Es ist der Schrei des Lebens, welches sagt, daß es das Leben ist und leben will" (224). Dieser Schlußsatz läßt das gesamte Werk retrospektiv zu einem hellsichtigen Plädoyer gegen die Angriffe auf das Individuum werden, das in seiner Leiblichkeit, in seinen Gefühlen wie in seinen lebendigen Schöpfungen zutiefst beschnitten wird.

Singen/Wien Rolf Kühn

Knitter, Paul F.: **Ein Gott – viele Religionen.** Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. Ins Deutsche übertragen von Josef Wimmer. München: Kösel-Verlag 1988. 220 S., DM 34.–

Die Menschheit wächst global zusammen. Die verschiedenen und teilweise sehr unterschiedlichen Weltanschauungen und deren religiöse Interpretationen werden dem nachdenklichen Theologen nicht wie früher „durch Bücher", sondern tagtäglich durch Begegnung und Zusammenleben mit religiös anders geprägten Menschen aktuell bewußt: Wie steht es da mit der Absolutheit des Christentums? Was soll die Einzigartigkeit des Mannes aus Nazaret, Jesus? Welche Interpretationen fordert die Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche? Was in ökumenischen Überlegungen unter christlichen Denominationen auf einen Nenner zu bringen ist, wird nun gegenüber den Weltreligionen zu einem mindestens so dringlichen, wenn nicht in Zukunft noch bedrängenderen Problem, das nach praktikablen Denk- und Handelsnormen verlangt.

Angesichts der Überzeugung von dem einen Gott und den vielen Religionen wendet sich K.[1] gegen das „Absolutheitsbewußtsein des Christentums". Das Buch, entstanden aus Vorlesungen für Anfänger und Fortgeschrittene an der Xavier-Universität in Cincinnati und an der Catholic Theological Union in Chicago, ist in fünf Kap. gegliedert: 1. Das Eine gegenüber dem Vielen. Der religiöse Pluralismus: Eine neue Erfahrungswirklichkeit; 2. Kulturelle und christliche Einstellungen zu den Weltreligionen. Ein Überblick; 3. Das theozentrische Modell: Viele Wege zur Mitte; 4. Wie ist Jesus einzigartig? Auf dem Weg zu einer theozentrischen Christologie; 5. Erst handeln, dann wissen – die Herausforderung des interreligiösen Dialogs.[2]

K. will eine neue christliche Theologie der Religionen vortragen (48). Sie wird nach ihm „eine pluralistische Theologie der Religionen" (66) sein mit dem Modell der vielen Wege zur theozentrischen Mitte.

a) Dem Vf. schwebt dabei nicht „eine Weltreligion", kein Synkretismus, keine imperialistische Vormachtstellung einer konkreten Religion vor. „Jede Religion wird sich (nämlich) ihre Einzigartigkeit bewahren, aber diese Einzigartigkeit wird sich entwickeln und durch die Beziehungen zu anderen Religionen, in wechselseitiger Abhängigkeit, neue Tiefendimensionen gewinnen" (30f). Ziel ist ein einheitlicher Pluralismus, eine Einheit, „in der (aber) jede Religion ihre Personalität verstärkt..., auch wenn sie an Individualität ... ein wenig verliert" (30).

b) „Die neue Wahrnehmung des religiösen Pluralismus treibt unser kulturelles Bewußtsein, nämlich der einfachen, aber tiefgründigen Einsicht entgegen, daß es den einen und einzigen Weg (von Religion) nicht gibt" (24). Nach dem Vf. geht die Entwicklung „auf eine neue Art von Einheit zwischen den vielen Religionen der Welt ... auf einen einheitlichen Pluralismus (unitive pluralisme) der Religionen" (26), der nicht nur möglich, sondern auch nötig ist: philosophisch infolge der prozessual-relationistischen Sicht der Wirklichkeit (26), soziologisch-psychologisch infolge der persönlichen Identität durch Weltbürgertum und politisch-ökonomisch infolge der Notwendigkeit einer neuen internationalen Ordnung (26–41).

c) Für die Christen zeigen sich bei dieser Vision Gefahren, aber auch Chancen. Die Gefahr liegt für die Christen darin, „daß die neue Vision der religiösen Einheit nicht mit dem übereinzustimmen scheint, was sie in bezug auf Christus und das Christentum glauben" (41). Doch sieht K. für das Christentum auch „die Chance zu echtem Wachstum und genuiner Weiterentwicklung sowie zu einem neuen Verständnis der Botschaft des Evangeliums in einer Weise, in der die Kraft des Evangeliums in lebendigen und verständlichen Formen aufleuchten kann" (45).

2. Bei dem Überblick über die gängigen kulturellen Einstellungen zu den Weltreligionen zeigt sich in

[1] K. ist Prof. für Theologie der Religionen an der Xavier-Universität, Cincinnati (USA), also an einer katholischen Hochschule. Er gehört zu den Patres SVD, war in Marburg und initiierte dort 1971 mit anderen eine Solidaritätserklärung für Hans Küng, die mehr als 300 Unterschriften von Theologen erhielt (H. Küng, Fehlbar – eine Bilanz, Zürich u. a. 1973, 510).

[2] Ein reicher Anmerkungsteil (196–220) mit meist englischer Literatur beschließt das Buch. Leider hat das Lektorat oberflächlich gearbeitet: S. 132 verglichen mit Inhaltsverzeichnis S. 9, S. 133f sind die Anmerkungszahlen durcheinandergeraten: Cobb muß 75, DS muß 74 haben, S. 104: „mit besonderen (!) kairos", S. 126 muß „Dankbarkeit" heißen „Denkbarkeit", S. 136 statt „apostolisch" wohl „apologetisch", S. 147: „in keinster (!) Weise", S. 149: „über ihrer eigene (!) Identität".

der historischen Perspektive, daß alle Religionen relativ sind, der philosophischen, daß alle gleich sind, der psychologischen, daß für alle Religionen eine gemeinsame psychische Wurzel vorhanden ist. Christliche Einstellungen gegenüber anderen Religionen vertreten im konservativen evangelikalen Modell Exklusivismus: „eine wahre Religion", im gängigen protestantischen Modell einen modifizierten Exklusivismus: „Erlösung nur in Christus" und im römisch-katholischen Modell Inklusivismus: „viele Wege, ein Maßstab" (62–66).

3. K. will nun anstelle des (hauptsächlich christlichen) katholischen Modells ein theozentrisches Modell einführen (67). Zur Mitte „Gott" sind außer dem Weg, der Jesus Christus ist, viele Wege möglich. Noch sind die Theologen in der Minderheit, die „die Endgültigkeit oder definitive Normalität von Christus und Christentum klar und ernsthaft hinterfragen" (68).

Er führt den englischen Presbyter John Hick (69–78) an: In Jesus erscheint zwar die „letzte Wirklichkeit" hinter allen Religionen, „Gott" genannt; sie kann es aber auch in anderen Religionen. Wenn diese „diese eine Wirklichkeit entweder als theistisch (personal) oder als nichttheistisch (nichtpersonal) auffassen", sind solche Differenzen für Hick „bloß historische oder kulturelle oder psychische Adaptierungen" (71). Raimundo Panikkar, aus katholischer und hinduistischer Tradition einen weltweiten (ökumenischen) Ökumenismus vertretend (79), lehnt „die naive und unkritische Vorstellung, daß es ein Etwas gibt, dem die Menschen viele Namen geben, ... strikt ab" (79). Er scheidet „zwischen dem universalen Christus und dem individuellen Jesus" (81), der „die höchste Form des Christus ist" (84). „Mensch und Gott sind weder zwei noch eines. ... Es gibt keine Wirklichkeiten: Gott und Mensch ... Die Wirklichkeit selbst ist theandrisch" (Zitat 82), „kosmotheandrisch". „Wenn man die Geschichtlichkeit des Christentums überbetont, macht man geschichtliche Tatsachen oder Ereignisse zu Götzenbildern" (83f). Stanley Samartha, Presbyter der Kirche von Südindien, lange im ÖRK tätig, vertrat zunächst eine „kosmische Christologie", „die das erlösende Licht Christi in jeder Religion leuchten, aber in vollkommener und maßstäblicher Weise nur vom historischen Jesus ausgehen sah" (86). Später stellt er „die absolute Endgültigkeit und universale Normativität Christi schließlich in Frage" (87). Gott, der geheimnisvolle andere, „relativiert alles übrige" (87). Daher fordert Samartha ein Modell für die interreligiöse Begegnung, das „Gott allein als Absolutum anerkennt ... und jede Religion relativ betrachtet (87). „Obwohl das Zeugnis der Verfasser des NT christozentrisch ist, ist Jesus Christus selber theozentrisch" (87).

Im jüdisch-christlichen Dialog zeigen sich „einige der kühnsten Vorschläge für ein theozentrisches Modell ... und einige der kritischen Einwände gegen die traditionelle normative Christologie" (89): Jesus kann nicht der endgültige Messias sein, da die „historischen Tatsachen" den christlichen Anspruch nicht stützen, weil das von ihm verkündete Königreich nicht gekommen ist (91). Tod und Auferstehung Christi oder die Historisierung des Eschatologischen (Lukas!), wonach das Messiasreich schon in Jesus und der Kirche („das Königreich zu einer im Herzen der Menschen vergeistigten und verinnerlichten" Wirklichkeit reduziert) gekommen sei, ersetzen das Ziel der jüdischen Hoffnung nicht, ein Reich des Friedens auf Erden. Die Bedeutung Jesu liegt nach John Pawlikowski darin, daß „durch den Dienst und die Person Jesu letzten Endes zum ersten Mal klar erkannt (wurde), wie das Menschliche zutiefst integraler Bestandteil der Selbstdefinition Gottes ist" (93).

Für die Befreiungstheologie/Politische Theologie sind absolute Normen unethisch (95). Wir können „den Sinn der Schrift oder der Tradition nicht einmal ansatzweise verstehen, kritisieren oder verifizieren ..., wenn wir es nicht aus einer tatsächlichen Praxis der Befreiung heraus tun ... Wir müssen die Wahrheit jeder christologischen Aussage an ihren sittlichen Früchten messen" (95). „Auf der Grundlage einer solchen Methode würde man wohl das moralische Tatenregister der traditionellen Christologie nicht gerne einem Gott der Liebe und der Gerechtigkeit" unterschieben (96). Daher der „Ruf nach einem ‚Paradigmenwechsel' in der Christologie und in den christlichen Einstellungen gegenüber anderen Glaubensrichtungen und Ideologien" (97)! Die Einzigartigkeit Jesu ist im Lichte des interreligiösen Dialogs neu zu deuten, in einer „ethischen Hermeneutik" (98). „Eine absolutistische oder normative Christologie hat den ‚kulturellen Imperialismus' des Westens begünstigt, den Dialog blockiert und ist eine ‚der Hauptgründe für die enttäuschenden Ergebnisse der missionarischen Arbeit' gewesen" (98).

K. sieht in diesen Versuchen keine Revolution, sondern eine Evolution von Ekklesiozentrismus über den Christozentrismus zum Theozentrismus (99). Nach ihm haben die christlichen Kirchen, inklusive das Vat. II, eingesehen, „daß keine einzelne Kirche die volle Wirklichkeit Jesu Christi und des Evangeliums für sich vereinnahmen kann" (99). „Es entstand ein Konsens, daß die Kirche nicht eigentlich heilsnotwendig ist" (99). „Wir stekken mitten in der Entwicklung vom Christozentrismus zum Theozentrismus" (99). Das theozentrische Modell verspricht „für die Zukunft des interreligiösen Dialogs wie für die Weiterentwicklung der Sinnhaftigkeit Jesu Christi" am meisten für die Welt (100). In den beiden letzten Kap. will er „Gründe für die Validität einer theozentrischen Christologie und einer theozentrischen Methode für den interreligiösen Dialog anführen" (100).

4. So erarbeitet er „die Christologie des theandrischen Modells als stichhaltige Neuinterpretation der christlichen Tradition und Erfahrung" (102). Er hofft, daß sie „durchaus auch in der wissenschaftlichen Kompetenz anerkannter, zeitgenössischer christlicher Theologen verankert" ist (102). Es geht bei dem theozentrischen Modell um „eine relationale Einzigartigkeit Jesu", die „durch ihre Fähigkeit definiert (ist), zu anderen einzigartigen religiösen Gestalten in Beziehung zu treten, d. h. sie einzubeziehen und sich von ihnen einbeziehen zu lassen". Ein solches Verständnis sieht Jesus „nicht als ausschließlich oder gar normativ, sondern als theozentrisch, als universal relevante Manifestation (Sakramente, Inkarnation) der göttlichen Offenbarung und Erlösung" (103) an; diese Sicht widerspricht nicht der ntl Verkündigung Jesu und ist daher eine gültige Auslegung dieser Verkündigung.[4]

Im einzelnen genügt es nicht, einen bestimmten Text „innerhalb seines historischen Kontextes anzusiedeln und zu deuten", weil man innerhalb der stets neuen „Textur" zu deuten hat, der Wandlung der menschlichen Erfahrung von der tribalen zur globalen, auch wenn sich „eine genuin neue Entwicklung ... von früheren dogmatischen Aussagen über Jesus stark unterscheidet" (105).

K. zeichnet dann ein Bild von den Vorgängen während der ersten Jahrzehnte des Christentums nach, wie die Jünger zu ihrem Verständnis Jesu gekommen waren. Jesus selbst war theozentrisch, nicht christozentrisch, wobei „er im Plan Gottes eine so einzigartige Rolle spielt" (107). Er hat „sich höchstwahrscheinlich als der eschatologische Prophet erlebt" (107). Die neutestamentlichen „Titel und Proklamationen für Jesus (haben) ihren Ursprung im individuellen und gemeinschaftlichen Erleben Jesu als Erlöser" durch die frühen Gemeinden (108). Wie die Christen verschieden zu ihrer Beschreibung Jesu kamen, so gab es auch verschiedene Bekenntnisperspektiven („Trajektorien"); die nebeneinander herliefen (110), „je nach den verschiedenen sozialen Kontexten" (110): Parusie – Christologie, Christologie vom Göttlichen Menschen, Weisheits- und Logos-Christologien, Pascha- oder Oster-Christologie. Die Christologie war „von Anfang an dialogisch, vielgestaltig, evolutionär" (112). Das NT ist „das Endergebnis und die Verschmelzung verschiedener Bekenntnistrajektorien und Jesusbilder" (112).

Von dieser Mannigfaltigkeit her muß man die Wichtigkeit des Inkarnationsmodells einschätzen, das „in den frühen Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts zu dem Kriterium schlechthin für die Rechtgläubigkeit wurde" (113). Während es nach einem Zitat von James D. G. Dunn „in der frühesten Jesus-Tradition keine eindeutige Evidenz für ein ... Bewußtsein der Göttlichkeit Jesu, ein Bewußtsein seiner Sohnschaft, die in einer präexistenten Beziehung zu Gott wurzelt", gab (115), kam in der zweiten urchristlichen Generation „eine tastende Entwicklung vom Verständnis Jesu als endzeitlichem Sohn Gottes hin zum Begriff der präexistenten Sohnschaft" zustande (115). Joh 1,1-16 hat „als erster das Wort Gottes einer bestimmten Person gleichgesetzt" (Dunn 116).

So bieten sich K. folgende Leitlinien an: „Die christologischen Trajektorien und Titel sind keine Definitionen, sondern Interpretationen dessen, was Jesus für seine frühen Anhänger war" (116). Keine von ihnen sollte man „verabsolutieren oder zulassen, daß sie die anderen aufsaugt" (117). Auch in ihrer Gesamtheit sagen sie „für Jesus nicht alles darüber aus, wer dieser Mann war und was er ... bedeutet ... Der evolutionäre Deutungsprozeß ... muß auch heute noch genauso weitergehen wie damals" (117f). „Die weitergehende Evolution der Christologie (wird sich) ... (wie in der neutestamentlichen Periode) des Dialogs mit anderen Kulturen und anderen Religionen" bedienen müssen. Endlich brauchen wir „eine Rückkehr zu der Theozentrik, die Jesu Verständnis seiner Sendung und ... seiner selbst charakterisiert hat" (118).

Dem Gesagten konform hängen die Aussagen von der „Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit" Jesu nicht so sehr von dem ab, was Jesus in Wirklichkeit war, sondern von den zufälligen Spracheigenheiten, die seine Darstellung kennzeichnen (119). Im historisch-kulturellen Kontext gehörten die christlichen Gemeinden „zur klassizistischen Kultur", die „im Unterschied zur zeitgenössischen historizistischen es als gegeben" ansah, „daß die Wahrheit eine einzige war, sicher, unwandelbar und normativ" (120). Heute jedoch (Geschichtsbewußtsein, neue Erfahrung des Pluralismus!) scheinen die Christen „nicht mehr darauf bestehen zu müssen, daß die Wahrheit Jesu jede andere Wahrheit entweder ausschließt oder einschließt" (120f).

[3] Die mythischen Vorstellungen von „Sohn Gottes" und „Inkarnation" wurden „zu absoluten und ausschließlichen Kategorien ontologisiert" (75), zum „Markenzeichen der christlichen Identität" (74).

[4] „Christozentrik ohne Theozentrik wird leicht zu einer Idolatrie" (108). Aber hat es das „ohne" je im Christentum gegeben?

„Angesichts der jüdischen eschatologisch-apokalyptischen Mentalität" müßten die Christen „ihre Erfahrung Gottes in Jesus als endgültig und unüberbietbar" interpretieren (121). „Heute (aber) wird die Geschichte nicht nur als fortschreitender, schmerzhaft ungewisser Prozeß mit offenem Ausgang, sondern auch als Geschehen erfahren, das sich auf einer Vielzahl kultureller, evolutionärer Wege entlangbewegt" (121). Darum braucht Jesus „nicht als der absolut letzte Prophet oder als das einzige Zentrum der Geschichte verkündet zu werden" (121f). Endlich mußten sich die ersten Christen gegen die Gefahr größerer Gruppen „mit einer klaren Identität und mit totaler Bindung wappnen", und zwar durch ihre Glaubensüberzeugungen, speziell ihre christologischen Bekenntnisse" (Bekenntnissprache als Überlebenssprache!) (122).

„Einzig und allein" will K. „nicht so sehr ein metaphysisches Prinzip, sondern vielmehr eine persönliche Beziehung und Bindungsqualität herausarbeiten, so wie der Ehemann seine Frau als die schönste, als die einzige ansieht" (123). Z. B. in 1 Tim 2,5, wo Jesus als „der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen" hingestellt wird, war der Vf. „nicht darauf aus, alle anderen Mittler oder all jene, die Jesus nicht kannten, zu verurteilen" (125).[5]

Vf. zeigt am Beispiel Rahners und der sog. „Prozeß-Christologie", wie „der Weg für eine theozentrische Reform des traditionellen Verständnisses der Einzigartigkeit Jesu geebnet" ist (126). Für Rahner drückt sich bei dem Menschen als „Geist in Welt" in all dem gewöhnlichen Stoff des Menschenlebens „eine Offenheit, eine Ausrichtung, ein lebendiger Drang auf das unendliche Geheimnis hin aus. Ein Grundakt der Transzendenz (ist) das Wesen des Menschen". Als geschichtliche Wesen können wir „unsere natürliche Ausrichtung auf Gott nur in und durch die Ereignisse und Personen unserer eigenen Geschichte erfahren" (127). „Daß Gott in Jesus Fleisch angenommen hat, ist (also) kein ausgefallenes historisches Ereignis ... Es ist vielmehr die beinahe natürliche oder logische Erfüllung der wundersamen, geheimnisvollen Natur, die wir als Menschen zueigen haben" (128)! Nach Rahner hat „diese Kulmination/Vollendung ... nur einmal stattgefunden" und „könne nur einmal stattfinden". Es fällt K. schwer, Rahners Gründe für diese Einmaligkeit „wirklich zu begreifen" (128).

Auch die Prozeßtheologie läßt den Glauben an die göttliche Fleischwerdung „keine bloße Angelegenheit des reinen Glaubens sein"; sie stimmt „durch und durch mit unserer Selbst- und Welterfahrung" überein. Sie begründet das nicht wie Rahner mit der „Transzendentalanalyse der Offenheit des Menschen für das Unendliche", sondern folgt dem „Modell Whiteheads, wonach alle Wirklichkeit ein riesiger Prozeß ist, der nicht aus seienden Wesen, sondern aus freien Beziehungen ... besteht, die von einem schöpferischen Drang nach immer größerer Komplexität, Harmonie und Schönheit beseelt sind" (129). Daraus ergibt sich eine pantheistische Erfahrung der Beziehung Gottes zur Welt. Gott, „der in sich unerschöpflich ist, (ist) in Natur und Geschichte und vor allem im Leben des Menschen immerzu kraftvoll wirksam". Er drückt sich immer vollkommener aus, „bis die ganze geschaffene Ordnung gewissermaßen der Leib Gottes wird ... In der Tat alles ist Inkarnation" (130, mit Norman Pittenger).

Die Prozeßtheologen „halten an einer Einzigartigkeit Jesu fest, die zwar nicht ausschließlich, aber für alle anderen Offenbarungen und Religionen maßgebend ist und sie definitiv einschließt" (131). „Sie vermeiden das (für viele) unglaubwürdige und Ausschließlichkeit beanspruchende Verständnis Jesu als präexistentes göttliches Wesen" (132). „Sie wagen aber nicht ins Auge zu fassen, was m. E. – so K. – die eindeutigen Implikationen ihrer Aussagen sind, daß es auch andere Inkarnationen geben kann" (133). „Wie können sie (ihrer Auffassung von der Einzigartigkeit der Inkarnation in Jesus) so sicher sein ... welche Bezüge zur Lebenserfahrung haben sie?" (134). „Warum sollte ... seine vollkommene Verwirklichung nur auf einen einzigen Menschen beschränkt sein?" (134). „Keine Erklärung, wonach Jesus die einzige Inkarnation ist, sollte ‚dogmatisch vermittelt' ... abgegeben werden", sondern sie muß „kritisch vermittelt" werden, d. h. sie muß „offen sein für eine Überprüfung und Verifizierung durch den konkreten Dialog mit anderen Religionen" (135).

Die Befreiungstheologie liefert „ebenfalls – wissentlich oder unwissentlich – überzeugende Gründe für die Möglichkeit einer theozentrischen, nicht-normativen Reinterpretation Christi" (135). „Die Wahrheit wird ... im Handeln, im Tun erst wirklich erkannt und in ihrer Gültigkeit erwiesen" (136). „Der transzendente Gott ist ... nur in einer verwandelnden Erfahrung wahrhaft erkennbar, in der der ‚Erkennende' anders handelt als bisher und so die Welt verändert" (137). „Die ‚Wahrheit' von Dogma und Tradition muß permanent dem ‚höchsten Schiedsgericht' über die Wahrheit ausgesetzt werden – nämlich der ‚verändernden Antwort der christlichen Praxis'" (137). Glaubenssätze, wie z. B. die Ausschließlichkeit des Heils in Christus, können „möglicherweise mehr vom Bedürfnis nach Aufrechterhaltung der Macht und der Privilegien als vom Bedürfnis nach Wahrheit und Freiheit gespeist werden" (137f).

„Der historische Jesus hat systematisch weder sich selbst noch die Kirche noch Gott, sondern das Reich Gottes gepredigt" (139, mit einem Zitat von L. Boff). Die Christen haben allen Grund, einzuräumen, „daß keineswegs sämtliche Bedingungen für einen möglichen Anspruch auf die Endgültigkeit oder Normativität Jesu erfüllt sind. ... Wir können von Jesus nicht sagen, er habe die Hoffnungen Israels ‚erfüllt'" (140). „Was die Christen auf Grundlage ihrer Praxis tatsächlich wissen, ist, daß die Vision und die Macht des Jesus von Nazaret ein Mittel zur Befreiung aus Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist" (141). „Die Möglichkeit anderer Befreier oder Erlöser, anderer Inkarnationen ist anzuerkennen" (141).

„Ergibt sich aber nicht gerade aus der Auferstehung eine ... ausschließliche Einzigartigkeit für den Mann aus Nazaret?" (142). K. ist anderer Meinung. „Die Ostererfahrung (sollte) nicht als eine Art ‚Eingriff von oben', als ‚übernatürliche Intervention', als ‚Hokuspokus' verstanden werden. ... Jesus (wurde) von den ersten Christen nicht einfach ‚gesehen', er wurde ihnen vielmehr ‚offenbart', kundgetan" (143). Der Glaube an die Auferstehung (entsprang) einer tiefen persönlichen Glaubenserfahrung ... die man als ‚Offenbarungs-', oder ‚Bekehrungserlebnis' beschreiben kann" (143). „Solche Begegnungen (unterscheiden) sich nicht wesentlich von dem, ... was die Christen heutzutage erfahren können und sollten" (144).

„Die Realität, die hinter den Ostergeschichten steht, (braucht nicht) einzig auf die Erfahrung des auferstandenen Jesus beschränkt (zu) sein" (146). Auch die Jünger anderer Religionsbegründer, etwa Buddhas, haben deren reale Präsenz in ihrer Mitte weiterhin verspürt, wenn ihnen auch dafür nicht „Auferstehung von den Toten" als „interpretatorischer Mythos oder Verstehensmodell" zur Verfügung stand (146). „Die Auferstehung Jesu, in ihrer ganzen authentischen Macht und Geheimnisfülle, impliziert nicht notwendigerweise das ‚einzig und allein'" (147).

Vor dem Hintergrund dieser Theologie der Religionen sagt K. den darob in ihrem Glauben bedrohten Christen: „Derartige Ängste (sind) ungerechtfertigt ... Das Gefühl, von ‚anderen Heilsbringern' bedroht zu werden, entspringt ... nicht der spontanen Stimme des Glaubens, sondern den tiefsitzenden Einstellungen des klassizistischen Bewußtseins oder nicht hinterfragten Prämissen eines Großteils der westlichen Philosophie" (147f).

5. Im letzten Kap. entwickelt K. seine Vorstellungen, wie der interreligiöse Dialog vor sich zu gehen hat. Das Handeln des Dialogs wird vor das Wissen gestellt (153). Dialog ist der „Austausch von Erfahrungen und Auffassungen zwischen zwei oder mehreren Partnern in der Absicht, daß alle Beteiligten an Erfahrung und Einsicht zunehmen" (156). Die Christen beharren nicht darauf, „daß Jesus die endgültige, maßgebende Offenbarung Gottes vermittelt", sondern bezeugen nur, „was sie in Christus erfahren und erkannt haben und weshalb sie überzeugt sind, daß diese Wahrheit das Leben aller Völker verändern kann". Sie brauchen keine Urteile darüber anzugeben, ob diese Offenbarung andere Religionen überragt oder vollendet" (153).

a) „Ein solcher interreligiöser Dialog kann als Hermeneutik der Praxis dienen" (154). Als Eigenschaften nennt K.: Der Dialog muß 1. „auf persönlicher religiöser Erfahrung und auf unerschütterlichen Wahrheitsansprüchen beruhen" (157), 2. „auf der Anerkennung der möglichen Wahrheit in allen Religionen; ... in der Hypothese eines allen Religionen gemeinsamen Grundes und Zieles verwurzelt" (158), also, „daß die Letztwirklichkeit, die göttliche Gegenwart, die Fülle und Leere – christlich gesprochen, Gott –, die alle Religionen beseelt und den tiefsten Grund, das höchste Ziel des Dialogs abgibt, ein und dieselbe sein muß" (159). Nur darf man nicht „die eigene Definition dieser Wirklichkeit einer anderen Religion aufnötigen (159). Zwar heißt die Anerkennung, „daß sich durch alle Religionen eine höchste Wirklichkeit offenbart, ... noch nicht, daß alle Religionen ein gemeinsames Wesen haben". Dafür unterscheiden sie „sich auf eine einschneidende und bedeutsame Weise" (160). Aber man könnte bei der Anerkennung eines einzigen Glaubens, nämlich jenes universalen Glaubens an den Grund des Daseins, „der sich in kontrastierenden und vielleicht sogar kontradiktorischen Glaubensüberzeugungen äußert", den Dialog beginnen lassen (161). Dabei muß man „sich auf die religiöse Erfahrungswelt einer anderen Tradition" einlassen (161), gleichsam „zum ‚Insider' werden" (162). In Konsequenz muß 3. der Dialog „auf der Offenheit für die Möglichkeit einer echten Veränderung/Konversion beruhen" (163), also sogar, „daß man zur Wahrheit des Partners bekehrt wird" (ebd.).

Wenn es um die „Wahrheit Gottes (geht), wie sie im Dialog zum Vorschein kommt" (163), läßt sich „zwischen Glauben und Glaubensüberzeugungen" unterscheiden (164). „Glaube drückt sowohl die persönliche Erfahrung wie auch den unaussprechlichen Inhalt hinter jeder authentischen Religion aus ... ist der intuitive Kontakt mit dem Höchsten, sein Begreifen und von ihm Ergriffensein ... im allgemeinen in einem Akt des Vertrauens Gestalt" annehmend, „durch den wir uns als Teil einer größeren Wirklichkeit fühlen – gleichgültig, ob diese Wirklichkeit als persönlich oder unpersönlich empfunden wird" (164). „Glaubensüberzeugungen ... sind die kulturelle, intellektuelle und emotionale Verkörperung des Glaubens" (164f) „notwendig, weil wir verkörperte Wesen sind" (165).

b) Damit das Gesagte im Dialog nutzbringend wird, „muß die Konversation in einem ... neuen Modell von Wahrheit verankert sein" (172). Bislang wurde „die Wahrheit – eigentlich also die Identität aller seienden Wesenheiten – durch Ausschließung definiert" (172), was „dem Geist des Westens zweiffellos gute Dienste geleistet" hat (173). Das hat sich geändert. Selbst „die heutige Wissenschaft strebt ... nicht mehr nach sicheren

[5] S. 124f lesen wir solche neutestamentlichen Titel. Aber trifft diese Einebnung der Einzigartigkeit Jesu Christi das, was der christliche Glaube bekennt?

Erkenntnissen aufgrund von Kausalzusammenhängen', sondern ‚nach der Hypothese mit der höchsten Wahrscheinlichkeit'" (173).

Was wahr ist, enthüllt „sich selbst in erster Linie dadurch ..., daß es zu anderen Äußerungen der Wahrheit in Beziehung treten und durch diese Beziehungen wachsen kann – Wahrheit wird nicht durch Exklusion, sondern durch Relation definiert" (175). Daher entwickelt sich „die Identität einer jeden Religion ... durch ihre im Ursprungsereignis wurzelnde Fähigkeit, mit anderen, ähnlichen, fortwirkenden Ereignissen in Beziehung zu treten und zu wachsen ... diese Evolution ereignet sich vermittels je neuer Beziehungen" (176). „Je mehr mich die Wahrheit meiner Religion für andere aufschließt, desto mehr kann ich sie als absolut bejahen. Das neue Wahrheitsmodell verlangt zugegebenermaßen, daß wir die herkömmliche Sprache dehnen und mit neuen Sinngehalten auffüllen" (176f) „Jede Religion (hat) in dieser gemeinsamen Bewegung auf ein vollkommeneres Verstehen und Erleben des Geheimnisses hin" das „Bedürfnis nach dem Anderen". „Dieses Geheimnis ist stets als namenloses und unbestimmbares, uns nicht zur Verfügung stehendes Etwas gegenwärtig" (177, mit K. Rahner, Grundkurs des Glaubens 54–61). So ist es ganz konsequent, mit R. Panikkar zu sagen: „Jede Glaubensanschauung, jede Glaubenslehre muß durch Glaubensüberzeugungen geklärt und berichtigt werden, die auf den ersten Blick das Gegenteil behaupten" (178). K. bringt Beispiele der Ergänzung der Weltreligionen (178ff).

Die Mission hat „daher nicht das ‚Heilsgeschäft' (Menschen zu Christen machen, damit sie erlöst werden können), sondern die Aufgabe, dem Reich der Gerechtigkeit und Liebe zu dienen und es zu fördern" (180). Konversion bleibt „ein gültiges und sinnvolles Anliegen, ist aber nicht länger das primäre Ziel" (180). Das Anliegen der Mission „wird solange realisiert, als alle Beteiligten zu einem tieferen Erfassen und Befolgen der Wahrheit Gottes bekehrt werden" (180f). Zentral ist für die Missionsarbeit „die Befreiung der Kirche aus ihrer ‚Lateinischen Gefangenschaft'" (182).

c) Als Konsequenz fordert K. eine globale oder interreligiöse Theologie. Die Theologen müssen heute in Theorie und Praxis anerkennen, daß Theologie nicht mehr nur von einer einzigen religiösen Tradition aus ‚studiert' oder ‚betrieben' werden kann" (183). „Die Begegnung der Weltreligionen untereinander ruft nach der Ausarbeitung einer christlichen Systematischen Theologie, deren Horizonte die religiöse Erfahrung der Menschheit mit einbegreifen werden" (184). Er gibt dann skizzenhaft an, „wie ein globaler Ansatz in Fundamental-, Systematischer und Praktischer Theologie aussehen könnte" (187).

Die Fundamentaltheologie muß „sich einer radikal kulturübergreifenden Problematik widmen ... (als) eine Fundamentaltheologie für alle Religionen" (188). Das allen Religionen gemeinsame Fundament ist „eine bestimmte religiöse oder mystische Erfahrung", die „zugleich als real und jede klare begriffliche Vorstellung übersteigend erkannt" wird (189), „gemeinsamer Ausgangspunkt für die Erforschung der Doktrin (Systematik) und der Ethik (Praktische Theologie). Die Systematische Theologie hat die Tradition in den wechselnden geschichtlichen Zusammenhängen zu interpretieren" (189), mit dem Ziel, daß alle Aussagen „nicht nur ‚intern' verstehbar und kohärent, sondern auch für den Menschen anderen Glaubens – wenigstens in gewissem Ausmaß – aussagekräftig und wahr sind" (189f). Die Praktische Theologie „ist nicht einfach die Anwendung dessen, was eine Religion hinsichtlich bestimmter ethischer Fragen für wahr hält ..., sondern auch und vielmehr die Heranziehung dieser konkreten Fragen als Instrument, um die Grundüberzeugungen einer Religion zu verstehen und zu revidieren" (191). Die Grundsätze gemeinsamer Praxis politischer Befreiung und sozialer Umgestaltung, schon global im Gange, kann die Religionen dahin führen, „miteinander zu reden, wie ihre Glaubensüberzeugungen, ihre Sicht der Welt, des Absoluten und des Selbst zur Beseitigung des Bösen beitragen können" (191). Sie ergänzen sich dann.

Ziel könnte eine kommende „Weltkirche" aus allen Religionen sein (192). Wenn es auch die Christen „in ihrem Gespräch mit Andersgläubigen nicht nötig haben, für Jesus eine ‚Endgültigkeit' oder ‚Normativität' zu beanspruchen", so könnte es in dem Prozeß der Begegnung der Religionen zur Erkenntnis kommen, daß „im historischen Ereignis Jesus Christus etwas geschehen (ist), was alle anderen Ereignisse erstaunlicherweise übersteigt. Vielleicht enthält und erklärt die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus – begrenzt und relativ wie alles Geschichtliche – alle anderen relativen geschichtlichen Offenbarungen. Vielleicht geht das, was in der Geschichte Jesu stattgefunden hat, über alles hinaus, was jemals im kollektiven Unbewußten und in den Mythen der Menschheit auffindbar war" (193). Dieser Anspruch freilich kann „in der gegenwärtigen Phase der interreligiösen Begegnung weder erhoben werden", noch muß er es (193). Er wäre Ergebnis des Prozesses dieser Begegnungen.

Die ungewöhnlich lange Inhaltsangabe soll nicht nur über das Buch referieren, sondern zugleich mit einer Problemlösung bekannt machen, die angesichts der globalen Situation, der sich der christliche Glaube ausgesetzt sieht, Auseinandersetzung fordert. Diese kann hier nicht in allen Teilen und nicht mit der gebotenen Vertiefung geleistet werden. Es sei nur vorab das mir wichtig Erscheinende stichwortartig herausgehoben.

Zunächst fällt auf, daß von der Kirche, der Mutter und Lehrerin des christlichen Glaubens, keine Rede ist. Für den Weg von der den Menschen als Rätsel oder Problem begegnenden katholischen Kirche zur verstandenen und als glaubbar anerkannten ist hier kein Platz.[6] Sie wäre eine der vielen institutionellen Formen von Religion, die sich am Dialog Gleichberechtigter zu beteiligen hätte. Die christliche Normativität ihres Glaubens und Lehrens begegnen dem im traditionellen Sinn theologischen Leser nicht. Die Kirche steht relativiert neben gleichberechtigten Religionen um das religiöse Geheimnis der Welt. „Assisi" könnte so mißverstanden werden.

Jesus wird empirisch eine bedeutsame Stellung unter den menschenbewegenden Religionshäuptern zugeschrieben. Mit der überragenden Einzigartigkeit wird eventuell sogar gerechnet, aber das müßte sich in einem langen Gespräch unter den Religionen erweisen. Kriterium wäre die erfahrbare Förderung von Gerechtigkeit und Liebe unter den Menschen. Zwar können die Christen Jesus als ihrem Christus anhangen wie andere Gläubige ihrem Religionsmittelpunkt. Bekehrend auftreten dürften die Christen wie auch die anderen an sich nicht (Wandel in der Missionsauffassung). Ein auf Jesus bezügliches christozentrisches Modell ist abzutun. Das bislang die Kirche bestimmende Chalzedonense ist eine philosophisch-kulturell bedingte Form, wie Christen ihren Jesus als Mittelpunkt des religiösen Lebens ansehen. Doch abgesehen davon, ist „Christus" eine kulturbedingte mythische Aussageform, keine Wesensdefinition der Gestalt des historischen Jesus.

Die Theologie, die christliche wie die anderer Religionen, muß nach dem theozentrischen Modell gesehen werden. Christlich gesprochen „Gott", in anderen Religionen ebenfalls so, aber auch ganz anders benannt oder verstanden (Buddhismus!), meint den geheimnisvollen Grund unserer und der Welt existentiellen Abhängigkeit, der sich jeder Benennung, jeder – wenn auch analog arbeitenden – Kategorisierung entzieht. Die Religionen sind auf vielen Wegen zu dieser Mitte hin. Im Gespräch mit ihnen muß man sich vor der Gefahr hüten, eigene – insbesondere personale – Gottesvorstellungen den anderen Religionen unterzuschieben. Das ist zwar bei uns Christen populär üblich, wenn wir selbstverständlich von „Gott" sprechen. Daß dieser geheimnisvolle Grund von der Weltwirklichkeit verschieden und unterschieden ist, ist ebenfalls ein Problem, das man nicht so leicht überspielen sollte. Die Religionsphilosophen asiatischer Herkunft oder Beeinflussung sprechen von Theandrik bzw. Kosmotheandrik. Die von göttlicher Selbstentscheidung ausgehende Wortoffenbarung ist nicht selbstverständlich, und damit wird die bloße Berufung auf „das Wort" der Schrift, Jesu, der Propheten als Willensäußerung Gottes ungewiß (vgl. 134f).

Damit hängt zusammen, was dem katholischen Theologen auffallen muß: K. nimmt keine ekklesiologische (Chalzedonense!), keine neutestamentliche (Würdetitel!), keine jesuainische Normativität an. Er sieht „theologisch-monistisch"[7] alle Äußerungen auf einer Ebene, nämlich der allen zugänglichen Empirie (im weitesten Sinne genommen). Deshalb konnte er nichtkatholische und – freilich sporadisch! – katholische Theologen als „die modernen Theologen" zusammenfassen. So wird „Erlösung", jetzt mehr „Befreiung" genannt, als irdische, empirisch feststellbare Veränderung versklavender Gesellschaftsformen angesehen. „Klarheit über universale Wahrheiten" (138) kann nur durch dialogische Einigung über letzte Erfahrungen entstehen.

Wie wird man in dieser Sachlage, von der man Spuren auch bei modernen katholischen Theologen finden kann,[8] den rationalen Zugang zur Absolutheit des katholischen Glaubens begründen? Wie wird man beispielshalber die transempirische Gnadenwirksamkeit der Sakramente, die Jesu Sühnetod fordernde Erlösung von den persönlichen Sünden, die marianischen Dogmen, die Unfehlbarkeit der Lehrentscheide des außerordentlichen Lehramts auf dieser „monistischen" Ebene aufrechterhalten? Die Berufung auf das „Wort" Gottes (hinter der doch nicht die Erfahrung, sondern der Glaube an dessen Herkunft von Gott, dem Grund unserer existentiellen Abhängigkeit, steht) hängt da in der Luft! Ob die katholische Theologie nicht doch aus ihrem heutigen desolaten Zustand zu dem zurückkehren muß, was das Vat. I mit dem duplex ordo cognitionis (DS 3015) angezeigt hat, und was zu Unrecht – auch von sehr prominenten Theologen – unverstandenermaßen als „Stockwerk-Theologie" geringschätzig etikettiert wird?

Freiburg/Br. Adolf Kolping

[6] Vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1967, 83ff.

[7] A. Kolping, Der „Fall Küng". Eine Bilanz, Bergen-Enkheim b. Frankfurt/M. 1975, 33–39: „Monistische" Mentalität theologischer Erkenntnis. Vgl. K. 129: Die Prozeßtheologen „versuchen, mit Rahner zu beweisen, daß der Glaube an die göttliche Fleischwerdung – weit davon entfernt, bloße Angelegenheit des reinen Glaubens zu sein – durch und durch mit unserer Selbst- und Welterfahrung übereinstimmt", vgl. ferner ebd. 126.

[8] H. Küng, Theologie im Aufbruch, München 1987, 251–306. A. Kolping, Verantwortbare Theologie – zu zwei angebotenen Wegen, in: Forum Kath. Theol. 6, 1990, 207–222.

Baudler, Georg: **Erlösung vom Stiergott.** Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen. – München/Stuttgart: Kösel/Calwer 1989. 436 S., geb DM 48.–

Der Aachener Religionspädagoge geht in diesem Werk den Möglichkeiten und der Bedeutung der Bild- und Symbolerkenntnis für die heutige Gotteserkenntnis nach. Er tut dies einerseits im Bewußtsein, daß das alttestamentliche und damit auch das christliche Denken in stärkerer Weise in das religiöse Umfeld eingebettet war und sich zugleich in Absetzung von diesem entfaltete, als das lange Zeit bedacht wurde. Dabei ergibt sich von selbst ein Korrelationsansatz der Religionspädagogik, der sich der theologischen wie der kulturanthropologischen Forschung zugleich verpflichtet weiß. Andererseits gibt es angesichts der Forschung aber dann eine eigene Option für Arbeiten R. Girards, der in den vergangenen Jahren in immer neuen Angängen die Gewaltproblematik im Zusammenhang mit der Religionsgeschichte und darin vor allem dem Opfergeschehen bedacht hat.

B. entfaltet seinen Gedankengang unter den Stichworten: Voraussetzung – Hinführung – Durchführung – Zusammenschau, wobei das Schwergewicht auf dem 3. Teil „Durchführung" liegt, in dem er sich in großer Ausführlichkeit der „christlichen Trinitätserfahrung" zuwendet.

Voraussetzung (15–51): Grundlage für einen christlichen Dialog mit der Kultur- und Religionsgeschichte der Menschheit ist die symbolhafte Wirklichkeitserfahrung. Vorbereitend erläutert B. seinen Weg, auf dem zunächst relativ undifferenziert die Gotteserfahrung als die „Erfahrung des Überwältigenden und Ungeheuerlichen" interpretiert wird, ehe differenziert die jesuanische Gotteserfahrung als trinitarische entfaltet wird (vgl. 22). Voraussetzung ist ein Grundverständnis der Wahrnehmung von Symbolen und deren Übersetzung in eine sprachliche Gestalt. B. versteht es hier, eine monotheistische Grundeinstellung relativ früh anzusetzen (vgl. 30–34). Zur Voraussetzung des Gedankenganges gehört auch bereits die Frage nach Jesus als einem „Symbol" Gottes (35ff). (Hier wie auch in anderen Zusammenhängen illustriert B. seine Ausführungen mit einem gut ausgewählten, hilfreichen Bildmaterial.)

Hinführung (53–134): Zu den menschlichen Grundproblemen gehört nach B. die Erfahrung des ungeheuerlichen Bösen, das sich in der Natur wie im menschlichen Leben einstellt. Die archaische Religiosität versteht er im Anschluß an einschlägige Untersuchungen und Reflexionen als Begegnung mit der Gewalt, ja der Gewalttätigkeit. Entsprechend ist der im Buchtitel erscheinende „Stiergott" Ausdruck der urtümlichen Gewalt und Zerstörungskraft. Stierhafte Züge erscheinen relikthaft auch noch in einer relativ frühen Traditionsschicht des alttestamentlichen Jahwebildes (62ff). Parallele Phänomene ergeben sich religionsgeschichtlich im Blick auf die Symbolik der Schlange und des Drachens. Bereits in diesem Vorlauf deutet B. vor dem Hintergrund der Religionsgeschichte die Geschichte des biblischen Gottesbildes als einen Prozeß der Bewältigung des Bösen. Das Böse wird aus dem Bereich des Göttlichen entfernt. Die Gewalt des Bösen wird spätestens in Jesus radikal gebrochen. Gott ist für ihn reiner „Abba", verbunden mit Zügen der mütterlicher Fürsorge (vgl. 85ff.88–92). Damit eröffnet sich zugleich der Weg christlicher Erlösung als Befreiung aus der Faszination der Tötungsmacht. Unter dieser Rücksicht geht B. erneut der Entwicklung der Menschheit nach, wie sie sich ethnologisch-kulturanthropologisch erschließt. Bis in die biblische Übertragung des Sachverhaltes hinein zeigt sich dann ein Ringen zwischen dem zum Abba Jesu werdenden Jahwe und dem immer noch nachwirkenden Bild des Schreckensgottes (vgl. 119–124). Von der hier vertretenen These her erweist sich die Nachfolgegeschichte bis in die Geschichte der Theologie hinein als ambivalent, insofern sich aus der gegebenen Perspektive vieles als Rückkehr zu einem überwundenen Standpunkt erweist. Was B. im Exkurs zur Rezeption Girardschen Denkens und deren Kritik anmerkt, ist in der Kürze, in der es besprochen wird, einsichtig, auch wenn man sich dann in einem anderen Zusammenhang eine eingehendere Auseinandersetzung mit den Fragen in der systematischen Theologie wünschen möchte. Konturenhaft wird jedenfalls bereits am Ende die Zielvorstellung B.s erkennbar. Sie auszuloten, ist dem 3. Hauptteil vorbehalten, der unter dem Titel „Die christliche Trinitätserfahrung im Kontext der Mythen, Märchen und Religionen" steht.

Durchführung (135–364): Einführend macht B. auf zweierlei aufmerksam: Bei der Versprachlichung der Trinität ist einmal die der mythischen Sprache und der Trinitätssymbolik gemeinsame Sprachbasis zu beachten. Die gleiche Grammatik bedingt aber nicht auch schon die gleichen Inhalte: „Auf beides, auf die Gemeinsamkeit der sprachlichen Basis wie auf die Unterschiede im Inhalt, gilt es bei der Re-Symbolisierung der Trinitätsüberlieferung zu achten" (140).

B. setzt ein beim Kind als Gottessymbol. Dabei ist aber zu beachten, daß B. um der Einmaligkeit der Jesusgeschichte willen bei dieser, nicht – wie etwa C. G. Jung oder E. Drewermann – beim archetypischen Sohnes- bzw. Kindesverständnis ansetzt, so daß es bei aller Wiederholbarkeit des Phänomens dennoch nicht zur Einebnung des historischen Bestandes kommt (vgl. 141ff). Der Ansatz (141–155) ist denn auch als deutliche Kritik an E. Drewermanns Vorgehen zu lesen. Wo der Ausgangspunkt stimmt, kann dann freilich nach dem Umgang mit dem Kind in der Geschichte gefragt werden. Im Blick auf Girards Theorien fällt der Blick auf die Kinderopfer, zumal das geopferte Mädchen. Das Opfer aber ist nicht archetypisch aus den Strukturen der menschlichen Seele ableitbar, sondern bedarf anderer Begründungen (vgl. 175). B. steht hier wieder vor der Gestalt des schrecklichen, angsteinflößenden Gottes. In der Geschichte aber finden sich neben den Opfergestalten dann jene, die Mittler der Befreiung sind. Wohltuend fällt bei B. immer wieder auf, daß er bei allen phänomenologischen Analogien der erlösenden Mittlergestalten deren Unterschiedenheit erfaßt. Jesus gewinnt in diesen Zusammenhängen deutlich an Leuchtkraft (vgl. 186ff).

Wind und Atem sind die nächsten Gottessymbole, die sich B. zur Untersuchung anbieten. Die leicht plakative Polemik gegen die iroschottische Übersetzung „Geist" für das hebräische „ruach" überzeugt nicht ganz (vgl. 190f.197–202), wenngleich die Aporetik mit dem „Geist"-Begriff in der Verkündigung nachzuvollziehen ist. Der ursprüngliche „Geist"-Begriff ist gerade auch in den germanischen Sprachen weitreichender und komplizierter, als es der etwa im Deutschen Idealismus gebrauchte, im Gegensatz zur Materie stehende „Geist"-Begriff verrät. Die Rückkehr zu einer vollen symbolhaften Erschließung des „Geist"-Verständnisses im Sinne des „ruach"-„pneuma"-„spiritus"-Zusammenhangs ist aber Gemeingut der Exegese und von daher auch der christlichen Pneumatologie. Sie eröffnet ihrerseits den Blick für die Beachtung und Bedeutung des Atems, des Windes und des Sturmes im allgemein-religiösen Kontext, den B. seinerseits überzeugend erläutert. Wenn der Blick nicht vorrangig von den in der Geschichte vorhandenen Phänomenen gefangen genommen wäre, wäre er sicher noch stärker etwa auch auf die Bedeutung des Atems in meditativer Praxis gefallen, im Yoga und Zen, aber auch in den monastischen Traditionen des Christentums bis zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Die Dualität von Pneumatologie und Spiritualität hätte – nicht zuletzt im Hinblick auf die Religionspädagogik – entschiedener überbrückt werden können.

Das dritte Gottessymbol heißt bei B. Vater/Mutter. Wer Kind sagt, sagt Vater/Mutter, und auch jedes im Atem vermittelte lebendige Verhältnis ruft nach dieser Verbindung. B. nimmt zunächst seine frühere Beobachtungen zum biblischen Gottesbild wieder auf und deutet dieses gegen einseitige Vatervorstellungen als Spannung von väterlich-mütterlich aus. Die Ergebnisse des Vater- und des Muttersymbols in der Religionsgeschichte führen auch hier zu Kontrastvorstellungen. Vor allem aber geben sie der jüdisch-christlichen Gotteserfahrung ihr eigentümliches Gewicht. Denn dieser Gott, der sich namentlich offenbart, ist es auch, der eine mündige, partnerschaftlich ihm begegnende Gemeinde ins Leben ruft (vgl. 289f.297f). Das Gottesverständnis wird von hier aus zu dem entscheidenden Unterscheidungsmerkmal der Religionen, wie es B. am Beispiel der Gegenüberstellung des Islam zeigt. „Vater" aber kann – das möchte B. nachdrücklich betonen – nicht ohne „Mutter" gesagt werden. B. macht christlicherseits einmal auf die Einbindung des Mütterlichen über die Gestalt Mariens aufmerksam; er weist sodann auf die Versuche aufmerksam, dem Mütterlichen einen Ort in der Trinität selbst zu geben. Sein eigenes Lösungsangebot liegt mehr in der Linie der vielzitierten Ansprache Johannes Pauls I. Hier bleibt vieles noch offen, wenngleich die Erinnerung des Mütterlichen angesichts der Vereinseitigung des rein Väterlichen in einem einseitigen Gott-Vater-Verständnis im Hinblick auf den Glauben therapeutisch wirken kann.

Zusammenschau (365–373): In einem knappen Schlußstatement spricht B. im Hinblick auf die Nachfolge von einem „kindlichen-offenen Nehmen und mütterlich-freien Geben" als dem „Innenhof" einer jesuanischen Lebenskultur. Für den dialogischen Verstehensprozeß bedeutet das: Im Dialog das Fremde verstehen und das Eigene entfalten. Christliche Einübung erhält in B.s Buch einen weiten, befreienden Horizont, in dem ein so geübter Christ gerade im Pluralismus unserer Zeit der Vielheit gemachter und immer noch zu machender Erfahrungen von Menschen in Gelassenheit und ohne Angst, nehmend und gebend begegnen kann.

B.s verdient aufmerksame Leser und vielleicht noch mehr solche, die das Vorgetragene selbst ein- und umzusetzen verstehen. B. vertritt die vorgelegten Thesen mit großer Sicherheit und Überzeugungskraft. Die Basis der Literatur könnte gelegentlich verbessert werden, zumal wo es um das Gespräch mit der systematischen und religionsdialogischen Theologie geht. Entscheidend aber ist, daß, soweit ich es sehe, die möglichen sachlichen Einwände gegen das von B. verfolgte Projekt nicht sehr weit tragen. Einwände dürften denn auch mehr die Form von Rückfragen haben angesichts eines mit Mut vor-gedachten Stück Weges, den christlicher Glaube und christliche Theologie wohl in Zukunft weiterzugehen haben.

Bonn Hans Waldenfels

Ching, Julia: **Konfuzianismus und Christentum.** – Mainz: Grünewald 1989. 230 S. (Dialog der Religionen), Ln. DM 39.80

Am 3. Mai 1984 zitierte Papst Johannes Paul II. bei seiner Ankunft in Seoul nicht die Bibel, sondern – gleichsam als Präludium zu den Friedensgebeten von Assisi (27. Okt. 1986) – Konfuzius (Lun-yü 1,1): „‚Stimmt es nicht froh, wenn Freunde [der Weisheit] von weither kommend [beim Lehrer] eintreffen?' Im Echo dazu möchte ich euch zurufen: Ist es nicht beglückend, Freunde in der Ferne zu besuchen?" Wir waren damals von zahlreichen Nichtchristen umgeben, die der Papst also mit diesem allgemein bekannten Text (auch über Rundfunk und Fernsehen) ansprechen wollte.

Das originelle Buch von Ch. will einladen, bei Meister K'ung – dessen Name von den ersten Jesuitenmissionaren zu Confucius latinisiert wurde – in die Schule zu gehen, um dessen Lehre vom Streben nach Weisheit im Sinne von „Selbsttranszendenz" (93–103) kennenzulernen und so „weise" (sheng – nach Ulrich Unger [Glossar des Klassischen Chinesisch, Wiesbaden 1989] auch: menschlich vollkommen, „heilig") zu werden.

Vf.in (1934 in Schanghai geboren, 1949 in Hongkong katholisch getauft, M. A. der Catholic University of America [Washington], Ph. D. der Australian National University [Canberra], Dozentin ebenda sowie an der Columbia University [New York], Associate Professor der Yale University [New Haven, Connecticut], Associate Member des Instituts für Östliche Religionen der Sophia-Universität [Tokio], seit 1979 Professorin für Religionswissenschaft am Victoria College der University of Toronto) ist durch Beiträge in „Concilium" (1977, 542–544; 1979, 358–361; 1981, 787–793; 1986, 54–58) international bekannt geworden, im deutschen Sprachraum überdies durch die Veröffentlichung der mit Hans Küng im SS 1987 im Rahmen des Studium Generale der Universität Tübingen gehaltenen Dialogvorlesungen „Christentum und chinesische Religion" (München 1988). Im gleichen SS 1987 wurde sie anläßlich der Joachim-Wach-Vorlesungen nach Marburg eingeladen.

In ihrer „Einleitung: Apologia pro libro" (11–20) stellt Vf.in fest, daß das Buch „die erklärte Absicht verfolgt, den intellektuellen Dialog zwischen beiden Traditionen zu fördern" (15). Somit erscheint es in der von Hans Waldenfels betreuten Reihe „Dialog der Religionen". Der Untertitel des Originals „A Comparative Study" (Kodansha International Ltd., Tokio/New York 1977. US $ 16.95) wurde für die deutsche Übersetzung nicht beibehalten, und die Rückenprägung lautet nur: „Konfuzianismus".

Dies ist die logische Konsequenz einer deutlichen Erklärung der Vf.in für die Art und Weise, in der sie die Konzeption ihres Buches verstanden wissen will. Diese ihre Konzeption, nach der sie sich als Religionswissenschaftlerin jedes Werturteils zu enthalten hat, spricht sie ganz klar aus. Leider wurde diese ihre grundlegende Deklaration in der Übersetzung durch Zeilenausfall (Rösselsprung) ins Gegenteil verkehrt. Zur Klarstellung sei darum das Ausgefallene nach dem Originaltext in die Übersetzung wieder eingefügt:

„. . . den intellektuellen Dialog zwischen beiden Traditionen zu fördern. Mein Schwerpunkt bleibt dabei der Konfuzianismus, meine Untersuchung konzentriert sich auf die innere Struktur konfuzianischen Denkens, um Wege und Möglichkeiten anzudeuten, wie jede der beiden Traditionen *might be better understood in the light of each other. I present a comparative study, but I have no intention of judging either tradition* nach einem vorher festgelegten, hierarchisch ausgerichteten Wertsystem (beurteilt werden kann)" (15 bzw. XIX).

Wer sich einen ersten Überblick verschaffen möchte, sei auf das von H. Waldenfels (in völliger Neubearbeitung des von Franz König 1957 begr. „Wörterbuchs") hg. „Lexikon der Religionen" (Freiburg i. Br. 1987, ²1988) verwiesen, für das Ch. – gleichsam als Resümee ihres Buches – die Beiträge „Konfuzianismus" und „Konfuzius" (350–353) erstellte, die leider nicht von einem Fachsinologen aus dem Englischen übertragen wurden und somit den letzten Schliff vermissen lassen.

Dort liest man z. B., daß „der Name des Konfuzius K'ung Ch'iu (auch Chung-ni geschrieben)" sei. Es handelt sich bei den hinter dem Familiennamen „K'ung" erscheinenden Namen keineswegs nur um verschiedene Schreibweisen. Der persönliche Rufname (Individualname) des Konfuzius ist „Ch'iu" (Hügel), sein Mannesname „Chung-ni", die zusammen den Namen eines Hügels „Ni-ch'iu" ergeben, an dem die Mutter des Konfuzius um die Geburt eines Sohnes gebetet haben soll. Die beiden Namen stehen also, wie allgemein üblich, in semantischer Relation zueinander (vgl. Unger, Einführung in das Klassische Chinesisch II [Wiesbaden 1985] 158). „Chung" bedeutet „der Mittlere in einer Reihe von Brüdern". – Statt „Ch'un-ch'iu (Frühling-Herbst-Annalen)" steht dort „Ch'un-ch'in (Frühling und Herbst)". – Statt „Buch der Oden" muß es heißen „Buch der Lieder". Die Titel der chinesischen Klassiker haben im Deutschen Tradition und feste Form. Sie können nicht willkürlich aus dem Englischen übertragen werden, ebensowenig wie man im Deutschen von „Akten der Apostel" oder im Französischen von «Histoire des Apôtres» redet. – Statt „das Lun-yü" schreibt der Übers. „die Lun-Yü". – Zu „Herr in der Höhe" (für shang-ti) vgl. ThRv 1988, 501. – Warum neben Konfuzius die Schreibweise Mencius steht, ist nicht erfindlich . . . etc.

Die gelehrte Konvertitin und ihr Werk illustrieren in herausragender Weise die Worte Newmans: „Das ist das Geheimnis des Einflusses, durch den die Kirche Konvertiten aus so verschiedenen und miteinander streitenden Religionen zu sich zieht. Sie kommen nicht, um zu verlieren, was sie haben, sondern um zu gewinnen, was sie nicht haben; und damit vermittelst dessen, was sie haben, ihnen noch mehr gegeben werde" (Philosophie des Glaubens. Übertr. v. Theodor Haecker [München 1921] 211). In diesem Sinne ist wohl auch das chinesische Zeichen für „Wandlung" (I), das auf dem Umschlag leuchtet, nicht nur als Symbol für ihre persönliche erfüllende Wandlung zu deuten, sondern auch für die ihrer angestammten Kultur. Vielleicht soll es auch hinweisen auf das älteste und ehrwürdigste Buch der Konfuzianer, das „Buch der Wandlungen" (I Ging). Obwohl Ch. sich über diese ihren ganzen Lebensweg prägende Wandlung asiatisch-diskret ausschweigt, wird doch deutlich, wie sehr sie sich persönlich um Vertiefung der Weisheit beider Denkstrukturen – der uralten Tradition, aus der sie kam, und der christlichen, in die sie hineinwuchs – intellektuell bemüht: sowohl zirkular-ostasiatisch als auch logisch-westlich. In diesem Kontext muß der durch vielfältige Tests belegten Erfahrung Rechnung getragen werden, daß blutleere objektiv-objektive Darstellungen kaum möglich sind, sondern nur – natürlich gradmäßig unterschiedliche – subjektiv-objektive.

Cum tacent clamant . . . Das persönliche Streben der Vf.in nach „Weisheit" und „Heiligkeit" leuchtet aus ihrem gesamten Lebenswerk. Der Titel ihrer ersten Buchveröffentlichung lautet: To Acquire Wisdom: the Way of Wang Yang-ming (Columbia University Press 1976), eines um Selbsttranszendenz bemühten Weisen, „Heiligen" (1472–1529), der auch in dem zur Besprechung vorliegenden Buch Gestalt gewinnt und in Parallele zu Meister Eckhart gesetzt wird: „Eckhart spricht von des Menschen ‚Blutsverwandtschaft mit Gott'. Yang-ming spricht vom Geist als dem ‚Blutstropfen', der unsere Verwandtschaft mit den Weisen des Altertums, den besten Wanderern auf den Wegen des Himmels, beweist" (145).

Beachtenswert ist die Tatsache, daß Ch. bei diesem Vergleich der beiden Mystiker Wang nur mit seinem ehrenden Beinamen „Yang-ming" zitiert, unter Weglassung seines Familiennamens Wang. Daraus dürfte ihre ganz persönliche Verehrung aufleuchten. „Yang-ming" könnte mit „Strahlendes Licht" wiedergegeben werden, vergleichbar mit Mt 5,13–16, das mir eine koreanische Konvertitin einmal als „schönste Stelle der Bibel" zitierte. Wangs persönlichen Rufnamen, Shou-jen, erwähnt sie nie, selbst nicht im Titel ihrer Untersuchung. Dem vergleichbar wäre, Thomas von Aquin durchgehend mit „Doctor angelicus" oder „Doctor communis" zu benennen.

In diesem Zusammenhang ist auch erwähnenswert, daß Ch. sich selbst nur mit ihrem Taufnamen Julia vorstellt und ihren „persönlichen Rufnamen" (hinter ihrem Familiennamen Ching) nicht mehr führt, was bei weitem nicht allgemein üblich ist, da die chinesischen Individualnamen – genauso wie später verliehene ehrende Beinamen – immer eine symbolische Bedeutung haben.

In die gleiche Richtung weist Ch.s Beitrag zur Festschrift Dumoulin SJ („Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube", hg. v. H. Waldenfels SJ [Mainz 1985] 161–176): Konfuzianische Spiritualität.

Ganz klar umreißt Ch. als Religionsphilosophin Ziel und Anliegen ihrer Untersuchung:

„Als Zentralpunkt dieses Buches möchte ich den Ort des Menschen in Christentum und Konfuzianismus betrachten und seine Offenheit zu überweltlichen Bereichen (the realm beyond). Ich hoffe, daß dieses Buch als Ausdruck meines herzlichen Wunsches dazu beiträgt, daß die Horizonte des Menschen, wie sie sich in Christentum und Konfuzianismus darstellen, weiter erforscht, akzentuiert und entwickelt werden, daß gegenseitiger Dialog ermutigt, gegenseitiges Verständnis gefördert und daß die Zukunft, für beide Religionen (for both Christianity and Confucianism), offener sein möge (48)."

„Meine Absicht ist weniger, den Konfuzianismus zu verteidigen oder anzugreifen, als vielmehr einige der Streitpunkte (issues) zu klären, die jede echte intellektuelle Neueinschätzung mit sich bringt, und die Bedeutung des Konfuzianismus für die heutige Zeit zu interpretieren. Andererseits möchte ich auch auf seine überholten archaischen Dimensionen hinweisen (50)."

In drei Durchgängen behandelt Ch. „Das Menschenbild" (The Problem of Man) (81–120), „Die Gottesfrage" (121–154), „Das Problem der Selbsttranszendenz" (155–182: Gebet, Mystik, Riten):

„Mit der vorliegenden Studie setze ich mir das Ziel: anzufangen mit dem Menschen und fortzuschreiten zu der Frage seiner Selbsttranszendenz. Es ist die Verfahrensweise zeitgenössischer christlicher Theologie, und es ist stets die Verfahrensweise konfuzianischer Philosophie gewesen. Nach langen Jahrhunderten getrennter Entwicklung haben sich beide in der gleichen Auffassung zusammengefunden: daß der Weg des Menschen und der Weg des Himmels sich treffen – im Menschen (84)."

Ein Schlußkap. „Die Frage der politischen Relevanz" (183–211) konkludiert: „In diesen Tagen entdecken Christen mehr und mehr die politische Bedeutung der ursprünglichen (original) christlichen Botschaft und die Verantwortung, die sie den Gläubigen hinsichtlich sozialer und politischer Probleme auferlegt, auf der Suche nach einer gerechteren Gesellschaft. Andererseits war der Konfuzianismus, der als mehr ‚verbreitete' denn ‚organisierte' Religion selbst an den Zustandsänderungen durch Revolutionen und politischen Wechsel in ganz Ostasien leidet, nicht imstande, diesem Wechsel effektiv die Stirn zu bieten, trotz des wesentlich politischen Charakters seiner eigenen Lehren. Tatsächlich bleibt der Konfuzianismus passiv und wird von den politischen Mächten in Ländern wie Südkorea und Taiwan als theoretische Rechtfertigung

einer paternalistischen und autoritären Regierung benutzt, die sich zuzeiten intellektuell und politisch repressiv gezeigt hat und zeigt (208f)."

Im Anschluß an die von Ch. gebotene „Auswahlbibliographie" (217–219) steuerte Roman Malek SVD für die Übersetzung noch einen „Bibliographischen Nachtrag" (220–226) bei und weist darauf hin, daß vor allem die deutschen Übersetzungen der chinesischen Klassiker ... aufgenommen wurden.

Diese Klassiker hätten übersichtlich gesondert zusammengestellt werden sollen, damit sie nicht in der alphabetischen Ordnung der philosophisch-geschichtlichen Werke etc. untertauchen. Statt „Kim, Hung-hi" muß es heißen „Kim, Jung-hi" (vgl. ThRv 1984, 333–335). Die Aufnahme der „Geschichte der chinesischen Literatur" von Eugen Feifel SVD (Hildesheim ^{4}1982) wäre hilfreich gewesen für weitere Informationen zu den zahlreichen von Ch. zitierten chinesischen Autoren. Auch Thomas Ohms „Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen" mit einem gediegenen Beitrag „Konfuzius" (299–305) hätte vor etlichen anderen Titeln den Vorrang verdient. Auf die zahlreichen China-Romane der amerikanischen Missionarstochter Pearl S. Buck (1892–1973, Nobelpreis 1938) zum Verständnis des chinesischen Menschen sei hingewiesen. Die Bedeutung von Romanen wird von Wissenschaftlern nicht selten verkannt.

Auf die Überfülle von Unstimmigkeiten, Auslassungen, Inkohärenzen, Inkonsequenzen, Kakographien etc. im „Sach- und Personenregister" (227–230) kann im Rahmen dieser Rez. nicht eingegangen werden.

Insgesamt habe ich 146 Korrekturen und Ergänzungen angebracht, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. „Mao, Maoismus" ordneten die Übersetzer unter dem persönlichen Rufnamen „Tse-tung" ein.

Da nach dieser ersten Lancierung aufgrund der wachsenden Bedeutung der (seit dem II. Vaticanum und bes. nach Assisi) kontrovers diskutierten Thematik und der somit zunehmenden Beachtung, der die gesamte Reihe sich erfreut, weitere Auflagen zu erwarten sind, sei hier dem (10) geäußerten Wunsch der engagierten Vf.in entsprochen: „Ich freue mich auch auf die Hilfe und Bewertung durch meine Leser ..."

Für eine Neuauflage ist unbedingt erforderlich, daß sämtliche Zitate der chinesischen Klassiker korrekt mit Titel, Buch, Kap. etc. angegeben werden, so daß es jedem kritischen Leser möglich sein wird, in gleich welcher Originalausgabe oder Übersetzung jedwedes Zitat nachzuschlagen, wie dies bei Bibelzitaten oder Konzilstexten selbstverständlich ist. Ch. zitiert durchweg nach Legge (Übers.), z. B.: The Chinese Classics (Oxford 1893), Bd. 4, S. 448 (158). Wer würde vergleichsweise (statt Mt 5,13–16) „Einheitsübersetzung S. 1092" zitieren? Zitatenindices (Bibel und chinesische Klassiker) wären wünschenswert.

Obwohl die Übersetzer in der „Einleitung" (20) den Hinweis der Vf.in auf Legge übernehmen, zitieren sie sehr oft nach deutschen Übersetzungen von Wilhelm bzw. Hermann Köster SVD (für Hsün-tzu). Wo ihnen deutsche Übersetzungen nicht zur Hand sind (z. B. für das „Buch der Lieder"), übertragen sie die Übersetzung Legges ins Deutsche. Solche Wiedergaben (wenigstens eines der beiden Übersetzer) sind nicht selten unkorrekt, z. B. „How vast is the Lord-on-High, the Ruler of men below (154)!": „Wie weit ist der Allerhöchste, Beherrscher der niederen Menschen (158)!", während der andere Übersetzer an anderer Stelle die gleichlautenden Verse korrekter übermittelt: „Wie groß ist der ‚Herr in der Höhe', Herrscher [Lenker] der Menschen auf Erden (128)."

Ch. sagt in der „Einleitung" (20), daß „sie ihre Version [in Abweichung von Legge] gelegentlich mehr dem Originaltext annähert": „I often make adaptations according to a reading of the original Chinese texts (XXIV)." Ob nun „gelegentlich", ob „often", solches Vorgehen hätte in wissenschaftlicher Akribie in den Anmerkungen jeweils begründet werden müssen. Es darf nicht dem kritischen Leser überlassen werden, solche „adaptations" mühsam aufzuspüren. Nie macht Ch. den Versuch, aufgrund ihrer (doch zu unterstellenden) Kenntnis der Klassischen Sprache in dieser Hinsicht eine Variante zu erhellen. Vokabular und Grammatik des Klassischen Chinesisch (etwa 5.–3. Jh. v. Chr.) sind von der modernen Sprache so weit entfernt wie klassisches Latein vom Italienischen. Vielleicht hat Ch. auch nie systematisch Klassisches Chinesisch studiert. Nicht jeder Chinese ist Sinologe (vgl. ThRv 1986, 70). Nicht jeder Sinologe ist auf die Klassische Sprache spezialisiert, die nicht mit der chinesischen Schriftsprache in einen Topf geworfen werden kann (vgl. dazu U. Unger: Einführung in das Klassische Chinesisch I [Wiesbaden 1985] 1f).

Ohne diese Abweichung irgendwie anzudeuten, unterschieben die Übersetzer der Vf.in in deren „Einleitung" (20): „Die Bibel ist in der Lutherschen Standardausgabe zitiert." Das hat mich irritiert – bis zum Eintreffen der Originalausgabe. Dort heißt es (XXIV): „My scriptural references are usually to the Revised Standard Version (Catholic edition) of the Holy Bible (London, 1966)."

Aus etlichen den protestantischen Übersetzern unterlaufenen Kuriosa sei eins herausgegriffen: „The word ‚eucharist' is derived from the Greek word for thanksgiving. ... It has been defined as ‚the sacramental meal of the Church celebrated according to the example and instruction of Jesus', which is at the same time ‚an actualizing of the salvific reality' represented by Jesus, ‚through the words of thanksgiving uttered over bread and wine' (171)." Die Übersetzung (175) lautet sage und schreibe: „Das Wort ‚Abendmahl' ist von dem griechischen Ausdruck für Danksagung abgeleitet ... Man hat es als das ‚geheiligte Mahl der Kirche, gefeiert nach dem Beispiel und den Lehren Jesu' definiert, es stellt gleichzeitig das ‚Naherücken erlösender Wirklichkeit (Jesu)' dar, ‚durch die Dankesworte, über Brot und Wein hin gesprochen'." Nachträglich wurde dann (im Umbruch) von einem katholischen Theologen der Verweis auf die englische Ausgabe (Sacramentum Mundi II, 257) durch einen Verweis auf die deutsche Ausgabe (Sacramentum Mundi I,1215–1216 [statt 1214!]) ersetzt und auf diese Weise die Rückübersetzung Johann B. Metz als Originaltext unterschoben, obwohl der Art. von Johannes Betz gezeichnet ist.

Für die Übersetzung eines solchen Buches sind nicht nur das Mittelmaß übersteigende Sprachkenntnisse, sondern in gleicher Weise theologische Bildung sowie gründliche Vertrautheit mit den Realien der chinesischen Klassik unerläßliche Vorbedingungen. Da gilt in besonderer Weise der Rat des Aquinaten an Frater Johannes: «Altiora te ne quaesieris!»

Ein guter Übersetzer muß die zu übersetzende Materie in dem Maß beherrschen, daß er ohne weiteres Druckfehler oder kleinere Versehen im Original aufdecken und emendieren kann. In dieser Hinsicht einige Beispiele, die folgendermaßen hätten korrigiert werden sollen: Chön-ju (40, 10. Z.); López (42, 4. Z.); Chang Ping-lin (55, 3. Z., u. 227); Sun Yat-sen (49, 3. Z.); dialexis (157, letzte Z.). Französische Titel wurden sogar verschlimmbessert. Es ist zu orthographieren: Nouveaux mémoires (70, 2. Z.), quelques points importants (70, 6. Z. v. u.). Die zahlreichen deutschen Titel werden im Original mit geradezu bestechender Akribie referiert. Nichtsdestoweniger liest man in der Übersetzung (Anm. 91): Leibniz, Zwei Beispiele ... (statt: Zwei Briefe ...).

Ein Chuang-tzu-Wortspiel verliert wegen Kakographie und Verwechslung von Namen in der Übersetzung (64) die Pointe, die wohl von den Übersetzern kaum bemerkt wurde, obwohl im Originaltext bei Ch. alle Namen korrekt erscheinen. Es muß heißen: Kritik, die der Räuber Chih (nicht: Chiu) ...; ... der Weise sollte deshalb zutreffender „Räuber Ch'iu" (nicht Chiu) genannt werden. Anm. 80 lautet dazu: „Ch'iu is [sic] Konfuzius' Vorname", obwohl Ch. deutlich sagt: „Ch'iu was Confucius' personal name (66, Anm. 38)." Als Fundort dieses Zitats wird lediglich Chuang-tzu angegeben (Anm. 80). Das Werk des Chuang-tzu umfaßt 27 Bücher.

In anderen Fällen sind Fundorte für Zitate zwar angegeben, will man diese jedoch im Kontext nachlesen, sind sie an der genannten Stelle nicht immer zu finden, z. B. die S. 95 genannten Einsiedler (Menzius 4A:2). Oder aber Verweise wurden von den Übersetzern verballhornt, z. B. Menzius 6B:20 (86 Mitte). Menzius 6B hat jedoch nur 15 Nummern. Im Original findet man dann: Menzius 6B:2.

Das von Konfuzius enunzierte Prinzip «cheng ming» (Lun-yü 13,3) ist bei Unger (Einführung ...) Gegenstand der Lektion 70: „Die Begriffe korrekt halten." Ch. spricht von der „Theorie der Richtigstellung der Namen", was die Übersetzer schlicht übernehmen (65), wohingegen sie sonst für das Lun-yü auf die Übertragung von Wilhelm zurückgreifen, der von der „Richtigstellung der Begriffe" redet. Das war ihnen in diesem Fall nicht möglich, da Ch. die Quelle nicht kennzeichnet und nach chinesischer Sekundärliteratur zitiert. Ob nun „korrekt halten", ob „richtigstellen" – jedenfalls Begriffe, nicht Namen –: beides ist grammatisch möglich, da faktitiv gebrauchte Eigenschaftsverben sowohl mansiv als auch inchoativ gebraucht werden können. „‚Auf korrekte Begriffe halten' umschließt beides" (Unger). Die für die Hermeneutik chinesischer Klassiker grundlegenden linguistischen Argumentationen scheinen Ch. fremd. In dieser Richtung sieht sie keine Probleme. Eine saubere, gründliche Exegese ist jedoch hier genauso gefordert wie für die Bibel. – Übrigens wäre „Der Mensch kann gottgleich werden" (84 Mitte) mit Gen 3,22 zu belegen (nicht: Gen 3,5).

Bei der ersten Lektüre wollte ich (Anm. 92) bei einem Titel von Malebranche (1936) zu (1693) korrigieren. Im Original fand ich dann später: (1936 Edition).

Korrekt wäre: Marburg ..., an dessen Universität (9); das Große Lernen (nicht: Die Große Lehre, Anm. 6, Anm. 190 u. ö.), als Chinesin nichtchristlicher Herkunft (nicht: als Christin nicht-christlicher Herkunft, 15 Mitte); scheint mir (20, 9. Z.); Wyngaert (Anm. 19); Aufhebung des Jesuitenordens (nicht: Unterdrückung der Societas Jesu, 34, 3. Z. v. u.); Histoire de l'Eglise de Corée ... 2 Bde (Anm. 32); aus einem verwestlichten Milieu (42 Mitte); Mitglied (48, 10. Z.); Chang T'ai-yen, 1868 (55, 3. Z. v. u.); einer positiven Einstellung (Anm. 60); Dor-drecht (Anm. 69); englische (Anm. 88); Niccolò Longobardi (70, 2. Abschn.); Lon-gobardis (ebd.); Gegnerschaft eines gelehrten Missionars (a learned missionary's opposition, sc. nur Wiegers selbst, nicht aber: gelehrter Missionare, 72, 2. Abschn.); infantile (74, 2. Z.); Plato oder Platon, aber einheitlich (81, 123, 201, 229); Alle Menschen zwischen den vier Meeren sind dem Edlen Brüder (86); Christian-ity (Anm. 121); Rationalismus und Naturwissenschaft (88, 4. Z.); Gespräche ?? (20, 3 stimmt nicht! 89, 7. Z.); Jes?? (10,20 stimmt nicht! 94, 9. Z.); wie Anm. 118 (nicht: 13, Anm. 149); Besessenen Eifer ... (99, 3. Z. v. u.); Phil-osophy (Anm. 166); Menschliche Fehlbarkeit (human fallibility, nicht: menschliches Verharren im Irrtum, 117, Schlußbetrachtung, 7. Z.); ‚Process'-Philosophie und -Theologie (nicht: Philosophie der Prozesse und der Theologie, Anm. 231. Vgl. ThRv 1981, 510 in calce); hat für uns einige dieser Probleme geklärt (has clarified for us some of these problems, 138, letzte Z.); Nikolaus von Kues (140, 4. Z.); De docta

ignorantia ... (nicht: On learned Ignorance, Anm. 233); den Gedanken des Kusaners (nicht: den Gedanken Cusanus', 141, 2. Abschn.); Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie (bei Suhrkamp 1979) (Anm. 234); Das göttliche Milieu ... (nicht aber eine engl. Übers. zitieren und aus dieser ins Deutsche übersetzen, Anm. 236); Meister Eckhart nach einer deutschen Ausgabe zu zitieren (Anm. 242 u. 244); 1 Joh 4,16 (nicht: 4,39. Kap. 4 hat nur 21 Verse, 146, 7. Z. v. u.); Teilhards Text nach der zitierten deutschen Ausgabe zu bieten, nicht aber eine groteske Übersetzung aus dem Englischen mit dieser zu belegen (147 u. Anm. 247); weltliche Dimension (149, 2. Z.: an dieser Stelle deutlicher als säkulare Dimension); Sig-nificance (Anm. 248); de Lubac und Dumoulin mit deutschen Ausgaben zu zitieren (Anm. 255); Introduction à la vie spirituelle (Anm. 270); Methoden betrachtenden Gebets (methods of mental prayer, nicht: geistigen Gebets, 161, 5. Z. v. u., 162, 8. Z.); Methoden der geistlichen Lesung (nicht: geistigen, 161, 3. Z. v. u.); Lun-yü 17, 19 (nicht: 17–29, 164, 4. Z.); Johannes vom Kreuz (171, vorletzte Z.) ... etc.

Ch. beschließt ihr Buch mit einem missionstheologisch ausgerichteten „Epilogue" (215–220, in die Übers. nicht aufgenommen): „In this epilogue, I wish to speak more on the issue of Asian Christianity, and of the theological challenges involved in the shaping of its future." Sie weist dabei auf zwei bedeutende Konvertiten aus dem Konfuzianismus hin, auf die Thomas Ohm ehedem in seinen Vorlesungen immer wieder zu sprechen kam, deren Bücher in vorzüglichen deutschen Übersetzungen vorliegen: John C. H. Wu, Jenseits von Ost und West (Mainz 1951); Dom Pierre-Célestin Lu Tsen-tsiang OSB, Konfuzianer und Christ (Olten 1947).

Abschließend sei noch auf eine kaum bekannte grundlegende Veröffentlichung zum Thema aufmerksam gemacht: John D. Young, Confucianism and Christianity (Hong Kong University Press 1983), die der Autor vorstellt als „... a pioneer study of the Christian missionaries in late Ming and early Ch'ing China. It draws upon source materials hitherto neglected to give an entirely new perspective of the history of the first meeting between East and West" (Umschlagtext).

Kurz vor Eingang der Korrekturfahnen erhielt ich die französische Übersetzung (Ancêtres [Paris 1988], 539 S., FF 140) eines sehr instruktiven Werkes von Julia Chings jüngstem Bruder Frank (*1940 in Hongkong): Ancestors (New York: William Morrow 1988). Der in Hongkong lebende Journalist und Schriftsteller beschreibt nicht nur die bis in die Sungdynastie (960–1279) zurückreichende Familiengeschichte der Ching, die nicht wenige herausragende Persönlichkeiten hervorbrachten, sondern auch das wechselvolle Schicksal seiner Eltern und seiner drei Geschwister, die zweimal von Schanghai nach Hongkong flüchteten: vor den japanischen Invasoren (1937) und vor den Kommunisten (1949). 1941 waren die Ching nach Schanghai zurückgekehrt. Sehr aufschlußreich ist die minutiöse Beschreibung der Art und Weise, auf die sich die Kommunisten Chinas bemächtigten.

Der Steyler Verlag (Nettetal) kündigt an: Julia Ching & Willard G. Oxtoby: Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China (Monumenta Serica Monograph Series).

Münster Werner Promper

Springberg-Hinsen, Monika: **Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. bis 12. Jahrhunderts.** – Würzburg, Altenberge: Echter-Verlag / Telos-Verlag 1989. IX, 167 S. (Religionswissenschaftliche Studien 13), kart. DM 34.80

Die jüngeren Veröffentlichungen, die sich mit der islamischen Geschichtsschreibung befassen, konzentrieren sich auf das Opus des Nordafrikaners Ibn Khaldun, der in seiner im 14. Jh. entstandenen Geschichtstheorie einen zyklischen, sich immer aufs neue wiederholenden historischen Verlauf historischer Entwicklungen konstatiert. Die in den Prolegomena (arab.: Muqaddima) zu seiner Universalgeschichte entwickelte Theorie erklärt geschichtliche Vorgänge vor allem soziologisch. Das Interesse der wissenschaftlichen Öffentlichkeit an diesem Autor ist nur zu verständlich. Bildet er doch mit seinem zyklischen Geschichtsmodell und der starken Betonung gesellschaftlicher Ursachen für historische Geschehnisse die große Ausnahme unter den mittelalterlichen Historikern der islamischen Welt. Vergleiche mit den Modellen von Marx oder Durkheim lagen nahe, und die „Modernität" der Gedanken Ibn Khalduns übten ihren Reiz auch auf Denker wie R. Thurnwald oder E. Gellner aus. Angesichts dieses Schwerpunktes des wissenschaftlichen Interesses ist es zu begrüßen, daß die vorliegende M.A.-Arbeit sich mit den Modellen sehr viel weiter verbreiteter islamischer Historiker befaßt und wieder einmal darauf hinweist, daß die Theorien Ibn Khalduns die große Ausnahme in der islamischen Historiographie darstellen, die zumindest bis in die Neuzeit für das Geschichtsverständnis der Muslime ohne Bedeutung waren.

Die Arbeit stellt zunächst in einem einleitenden Kap. die Entwicklung der arabischen Historiographie bis zum Beginn des 3. Jh.s der Hidjra dar und untersucht die Grundlagen einer universalen Geschichtsbetrachtung. Dabei geht es um die ersten Anstöße zu einer historiographischen Tätigkeit und um die Integration der jüdisch-christlichen und der persischen Überlieferung in die genuin arabischen Darstellungen.

Ein zweites Kap. beschreibt die literarische Form und Bedeutung der behandelten Universalgeschichten, wobei auch auf die Biographien der jeweiligen Historiker eingegangen wird. Das dritte und zentrale Kap. der Arbeit unternimmt eine begriffsgeschichtliche Diskussion des Begriffs der „Djahiliyya" (Zeit der Unwissenheit vor dem Islam), beschreibt dann die religionsgeschichtliche Einordnung der vorislamischen Völker, referiert die arabische Interpretation und Bewertung polytheistischer Religionen unter besonderer Berücksichtigung der iranischen Religion und setzt sich dann mit arabischen Positionen zur Struktur der Geschichte auseinander. Dabei werden häufige historische Modelle wie das vom goldenen Zeitalter oder die Degenerationstheorie betrachtet. Vor allem aber gelingt es der Vf.in herauszuarbeiten, wie die arabischen Autoren auch die Geschichte vorislamischer Völker als Heilsgeschichte auffassen, die auf den Propheten Muhammad hinführt. Dabei kann Gott als Lenker der Geschichte aufgefaßt werden, der entweder direkt in den historischen Prozeß eingreift oder durch Prädestination bestimmt.

Die gegenwärtigen Kontroversen innerhalb der Islamwissenschaft im Bezug auf die islamische Historiographie werden von der Autorin nicht behandelt. Dies hätte wohl auch den Rahmen der Arbeit gesprengt. Es ist zu begrüßen, daß diese sorgfältige und ideenreiche Arbeit veröffentlicht worden ist und nicht wie viele andere Magister-Arbeiten in einem Archiv verstaubt. Darum ist nicht nur der Vf.in für diese Arbeit zu danken, sondern auch den Hg. der Religionswissenschaftlichen Studien, die sie einem wissenschaftlichen Publikum zugänglich gemacht haben.

Münster Peter Heine

Secrecy in Religions. Ed. by Kees W. Bolle. – Leiden, New York, København, Köln: Brill 1987. XVI, 164 S. (Studies in the History of Religions – Suppl. to Numen Bd 49), geb. Ln. US-$ 42.–

Der Sammelband geht zur Hälfte auf schon 1972 gehaltene Vorträge zurück; zwei davon wurden bereits veröffentlicht.

Zuerst legt der Hg. gegenüber positivistischen Tendenzen reichlich allgemein dar, daß jeder Religion ein zentrales Geheimnis zugrunde liegt, das durch ergänzende Mystifikationen gewahrt und entfaltet werde (Introduction und 1–24). J. Middleton stellt S. 25–43 das religiöse System der Lugbara (Uganda/Zaire) vom Standpunkt des Sozialanthropologen aus dar: Die Worte des göttlichen Schöpfergeistes sind im Himmel verborgen, aber verschiedene menschliche Geheimnisträger haben Zugang zu ihnen und damit zur Quelle aller Macht. G. R. Welbon behandelt S. 44–65 die indische Tradition. Bei aller buddhistischen Kritik am exklusiven Prieserwissen bleibt auch die Erleuchtung Siddhārthas ein Geheimnis; der Weg dahin ist jedoch der Fassungskraft der Hörer entsprechend lehrbar. Das Mahāyāna wiederum kann als Reaktion der Laien gegen die Geheimniskrämerei der Mönche verstanden werden. Nach der Islamistin A. Schimmel kommen die Sufis nicht nur darin überein, daß das letzte Geheimnis der Vereinigung mit Gott nicht in menschlichen Worten ausgedrückt werden kann (92), sie kennen auch Geheimhaltung der Initiation, der Bestellung des Nachfolgers und im Gebaren nach außen (81–102).

J. Z. Smith vergleicht S. 66–80 unter dem Titel „No News Is Good News: The Gospel As Enigma" (die weitergreifende Seitenüberschrift „Secrecy in Late Antiquity" ist nicht berechtigt, da die antiken Mysterienkulte fehlen) die Evangelien mit den Viten des Apollonius und des Pythagoras, hier noch überholterweise als Aretalogien bezeichnet. Jedesmal geht es darum, das wahre Wesen eines großen Meisters zu erkennen, wobei das Mißverständnis der Jünger eine Rolle spielt. Das ist inzwischen auch keine Neuigkeit mehr (vgl. etwa K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 384). Im Detail hält allerdings die These (74f), daß Jamblich 140–143 und 90–94 zwei Versionen des Pythagorasverständnisses, die der Akusmatiker und der Mathematiker, einander gegenüberstelle, einer Nachprüfung nicht stand. Etwas aus dem Rahmen fällt der längste Beitrag: D. K. Himrod schreibt S. 103–150 über das Geheimnis in der modernen Naturwissenschaft, das meistens nur bis zu seiner Entdeckung ein solches ist und sich dadurch vom religiösen unterscheidet (vgl. Bolle, 3). Interessieren dürften hier die quasi-religiösen Attitüden der Forscher, wie sie Himrod ihren Selbstzeugnissen entnimmt.

Trotz der Qualität der meisten, auch für den Nicht-Spezialisten lesbaren Einzeldarstellungen leidet das Ganze unter der Unschärfe der Themenstellung, die sich nicht auf geheime Praktiken beschränkt. So springt wenig an religionswissenschaftlicher Erkenntnis heraus.

Mainz Dieter Zeller

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Hunt, Thomas C. – James C. Carper: **Religious seminaries** in **America**. A selected bibliography. – NY, Lo: Garland 1989. IX, 231 p. = Garland reference library of social science 539; $ 34,–.

Kirche im Kommen. Festschrift für Bischof Josef **Stimpfle**. Hrsg. von Eugen Kleindienst ... – (Ffm: Ullstein; B): Propyläen Verl. (1991). 640 S.; DM 48,–.

Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät d. Universität Augsburg für Bischof Josef **Stimpfle** zum 75. Geburtstag. Unter Mitarb. von Walter Baier ... hrsg. von Anton Ziegenaus. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. V, 398 S.; DM 68,–.

Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterl. Dienst. Freundesgabe für Georg **Mühlenbrock**. Hrsg.: Karl Hillenbrand, Medard Kehl. – Wü: Echter 1991. 456 S.; kart. DM 58,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Young, Frances (Margaret): The art of performance. Towards a theology of Holy Scripture. – Lo: Darton, Longman & Todd 1990. IX, 198 p.; £ 9,95.

Mazar, Amihai: **Archaeology** of the land of the Bible 10,000–586 B.C.E. – NY [e. a.]: Doubleday 1990. XXX, 572 p., fig., pl. = The Anchor Bible reference library; $ 30,–.

Poststructural criticism and the Bible: text, history, discourse. Guest ed.: Gary A. Phillips. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. 240 p. = Semeia LI; $ 14,95; [cont.]: p. 7–49: Phillips, Gary A.: Exegesis as critical praxis: Reclaiming history and text from a postmodern perspective; p. 51–80: Burnett, Fred W.: Postmodern biblical exegesis: The eve of historical criticism; p. 81–118: Jobling, David: Writing the wrongs of the world: The deconstruction of the biblical text in the context of liberation theologies; p. 119–136: Craig, Kerry M., and Margret A. Kristjansson: Women reading as men/women readings as women: A structural analysis for the historical project; p. 137–154: Fisher, David H.: Self in text, text in self; p. 155–175: Kee, James M.: Typology and tradition: Refiguring the Bible in Milton's Paradise Lost; p. 177–191: Adam, A. K. M.: The sign of Jonah: A fish-eye view; p. 193–214: Makarushka, Irena: Nietzsche's critique of modernity: The emergence of hermeneutical consciousness; p. 215–240: Taylor, Mark C.: The eventuality of texts.

The **law** in the Bible and in its environment. Ed. by Timo Veijola. – Helsinki: The Finnish Exegetical Soc.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 186 p. = Publications of the Finnish Exegetical Society LI; kart. DM 58,–; [enth. u. a.]: S. 1–22: Barr, James: Biblical law and the question of natural theology; S. 23–38: Perlitt, Lothar: ‚Evangelium' und Gesetz im Deuteronomium; S. 39–62: Weinfeld, Moshe: Sabbatical year and jubilee in the Pentateuchal laws and their ancient Near Eastern background; S. 109–125: Strecker, Georg: Das Gesetz in der Bergpredigt – die Bergpredigt als Gesetz; S. 126–155: Syreeni, Kari: Matthew, Luke, and the law. A study in hermeneutical exegesis; S. 156–172: Räisänen, Heikki: Der Bruch des Paulus mit Israels Bund; S. 173–186: Neusner, Jacob: The Jewish-Christian argument in the first century. Different people talking about different things to different people.

2. Altes Testament

Hamilton, Victor P.: The book of **Genesis**. [Vol. I]: Chapters **1–17**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1990). XVIII, 522 p. = The new international commentary on the Old Testament; $ 34,95.

Sherwood, Stephen K.: "Had God not been on my side." An examination of the narrative technique of the story of Jacob and Laban, Genesis **29,1–32,2**. – Ffm, Bern [e. a.]: Lang (1990). XIX, 433 p. = European university studies XXIII, 400; sfr 98,– [Diss., Rom. Pont. Bibl. Institute]

Kebekus, Norbert: Die Joseferzählung. Literarkrit. und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis **37–50**. – Mstr, NY: Waxmann (1990). 357 S. = Internationale Hochschulschriften; brosch. DM 59,– [Diss., Münster]

Brenner, Martin L.: The song of the sea: **Ex 15:1–21**. – B, NY: de Gruyter 1991. VIII, 193 p. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXCV; Lw. DM 98,– [Diss., Rom. Angelicum. Überarb.]

Koopmans, William T.: **Joshua 24** as poetic narrative. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. XV, 522 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. XCIII; £ 35,–.

Widyapranawa, S. H.: The Lord is savior: faith in national crisis. A commentary on the Book of **Isaiah 1–39**. – GrR: Eerdmans; Ed: Handsel 1990. XIV, 266 p.; $ 14,95.

Grimm, Werner: Deuterojesaja. Deutung, Wirkung, Gegenwart. Ein Kommentar zu **Jes 40–55** von Werner Grimm in Zs.arbeit mit Kurt Dittert. – Stu: Calwer 1990. 496 S. = Calwer Bibelkommentare; DM 78,–.

Kraus, Hans-Joachim: Das Evangelium der unbekannten Propheten, **Jesaja 40–66**. – Neuk: Neukirchener Verl. 1990. VII, 263 S. = Kleine biblische Bibliothek; kart. DM 39,–.

Langer, Birgit: Gott als „Licht" in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu **Jes 60,1–3.19f**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kathol. Bibelwerk 1989. VIII, 255 S. = Österreichische biblische Studien VII; kart. DM DM 29,40 [Diss., Wien. Überarb.]

Ohnesorge, Stefan: Jahwe gestaltet sein Volk neu. Zur Sicht d. Zukunft Israels nach **Ez 11,14–21**; **20,1–44**; **36,16–38**; **37,1–14.15–28**. – (Wü): Echter (1991). XII, 457 S. = Forschung zur Bibel LXIV; kart. DM 56,– [Diss., Würzburg]

Nissinen, Martti: Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang e. Prophetenbuches im Lichte von **Hos 4** und **11**. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. XII, 406 S., Abb. = Alter Orient und Altes Testament CCXXXI; DM 112,–.

Sasson, Jack M.: **Jonah**. A new translation with introduction, commentary, and interpretation. – NY [e. a.]: Doubleday 1990. XVI, 368 p. = The Anchor Bible XXIVB; $ 20,–.

Niccacci, Alviero: Un profeta tra oppressori e oppressi. Analisi esegetica del capitolo **2** di **Michea** nel piano generale del libro. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1989. XII, 211 p. = Studium biblicum Franciscanum. Analecta XXVII.

Seybold, Klaus: **Nahum**, **Habakuk**, **Zephanja**. – Zü: Theolog. Verl. (1991). 134 S. = Zürcher Bibelkommentare. AT. XXIV,2.

Sailhamer, John H.: The translational technique of the Greek Septuagint for the Hebrew verbs and participles in **Psalms 3–41**. – NY [e. a.:] Lang 1990. 225 p. = Studies in biblical Greek; DM 64,–.

Strotmann, Angelika: „Mein Vater bist du!" ‹**Sir 51,10**›. Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften. – Ffm: Knecht 1991. XVI, 408 S. = Frankfurter theologische Studien XXXIX; kart. DM 68,– [Diss., Frankfurt/M.]

Stone, Michael Edward: **Fourth Ezra**. A commentary on the book of 4th Ezra. Ed. by Frank Moore Cross. – Minneapolis: Fortress 1990. XXII, 496 p. = Hermeneia – Old Testament; $ 44,95.

Gabriel, Ingeborg: Friede über Israel. Eine Unters. zur Friedenstheologie in **Chronik I10 – II36**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kath. Bibelwerk 1990. X, 227 S., Tab. = Österreichische biblische Studien X; DM 42,– [Diss., Wien]

Ruprecht, Eberhard: Die ursprüngliche Komposition der Hiskia-Jesaja-Erzählungen und ihre Umstrukturierung durch den Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes. – ZThK 87, 1990, 33–66.

Trebolle-Barrera, Julio: Centena in libros **Samuelis** et **Regum**. Variantes textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes. – Madr: Consejo Superior de Invest. Científicas 1989. 235 p.; pes 2300.

Koorevaar, Hendrik Jacob: De opbouw van het boek **Jozua**. – Heverlee: Centrum voor Bijbelse Vorming Belgie 1990. 304 p., tabl.; FB 940,– [Diss., Brüssel]

Irvine, Stuart A.: Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimitic crisis. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XVII, 360 p. = Dissertation series. Society of Biblical Literature CXXIII; $ 20,95 [Diss., Emory Univ.]

Veijola, Timo: **David**. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des AT. – Helsinki: Finnische Exegetische Ges.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 184 S. = Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft; kart. DM 58,–.

Boström, Lennart: The **God** of the sages. The portrayal of God in the book of **Proverbs**. – Sto: Almqvist & Wiksell 1990. X, 260 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXIX; scr 172,– [Diss., Lund]

Bergren, Theodore A.: **Fifth Ezra**. The text, origin, and early history. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XVII, 479 p. = Septuagint and Cognate studies series XXV; paper $ 26,95.

Gese, Hartmut: Alttestamentliche Studien. – Tü: Mohr 1991. 307 S.

Boer, Pieter Arie Hendrik de: Selected studies in Old Testament exegesis. Ed. by C. van Diun. – Lei [e. a.]: Brill 1991. IX, 246 p., 1 ill. = Oudtestamentische stüdien XXVII; hfl 110,–; p. 227–234: Bibliography de Boer.

Delcor, Mathias: Environnement et tradition de l'Ancien Testament. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. XIV, 258 p. = Alter Orient und Altes Testament CCXXVIII; DM 93,–.

Lingen, Anton van der: Les **guerres** de **Yahvé**. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israel selon les livres historiques de l'Ancien Testament. – P: Ed. du Cerf 1990. 280 p. = Lectio divina CXXXIX; F 185,–.

Neusner, Jacob: Self-fulfilling prophecy. **Exile** and **return** in the history of Judaism. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XXX, 230 p. = South Florida studies in the history of Judaism II; $ 64,95.

Prigent, Pierre: Le Judaïsme et l'image. – Tü: Mohr 1990. XVIII, 380 p., ill. = Texte und Studien zum antiken Judentum XXIV; DM 178,–.

Kalmin, Richard: The redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic? – Cincinnati: Hebrew Union College Pr. 1989. XVIII, 215 p. = Monographs of the Hebrew Union College XII; $ 30,–.

Layton, Scott C.: Archaic features of Canaanite personal names in the Hebrew Bible. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XIII, 299 p. = Harvard Semitic monographs XVII; $ 29,95 [Diss., Chicago. Überarb.]

Zwickel, Wolfgang: Räucherkult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum **Räucheropfer** im Alten Testament. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 353 S., Abb., Kt. = Orbis biblicus et orientalis XCVII; kart. DM 130.– [Diss., Kiel]

3. Neues Testament

Casalini, Nello: Libro dell'origine di Gesù Cristo. Analisi letteraria e teologica di **Matt 1–2**. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1990. 173 p. = Studium biblicum Franciscanum. Analecta XXVIII.

Syreeni, Kari: Between heaven and earth: On the structure of Matthew's symbolic universe. – Journal for the study of the New Testament 40, 1990, 3–13; p. 15–32: Hurtado, L.W.: The Gospel of Mark: Evolutionary or revolutionary document?; p. 33–41: Black, Matthew: The Aramaic dimension in Q with notes on **Luke 17.22** and Matthew **24.26** ‹Luke 17.23›; p. 43–60: Witkamp. L.Th.: Some specific Johannine features in **John 6.1–21**; p. 61–79: Menken, M. J. J.: The translation of Psalm 41.10 in John **13.18**; p. 81–96: McDonald, Patricia M.: **Romans 5.1–11** as a rhetorical bridge; p. 97–113: Koptak, Paul E.: Rhetorical identification in Paul's autobiographical narrative. **Galatians 1.13–2.14**.

Edwards, Richard A.: Narrative implications of *Gar* in Matthew. – CBQ 52, 1990, 636–655; p. 656–680: Garrett, Susan R.: Exodus from bondage: **Luke 9:31** and **Acts 12:1–24**; p. 681–697: Dawes, Gregory W.: "But if you can gain your freedom" ‹**1 Corinthians 7:17–24**›.

Hintzen, Johannes: Verkündigung und Wahrnehmung. Über das Verhältnis von Evangelium und Leser am Beispiel **Lk 16,19–31** im Rahmen des lukanischen Doppelwerkes. – (Ffm): Hain (1991). 404 S. = Bonner biblische Beiträge LXXXI = Athenäums Monografien; DM 98,– [Diss., Bonn. Gek.]

Lütgehetmann, Walter: Die Hochzeit von **Kana ‹Joh 2,1–11›**. Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte. – Rgb: Pustet 1990. V, 402 S. = Biblische Untersuchungen XX; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Christoffersson, Olle: The earnest expectation of the creature. The flood-tradition as matrix of **Romans 8:18–27**. – Sto: Almqvist & Wiksell (1990). 174 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XXIII; scr 160,– [Diss., Uppsala]

Guerra, Anthony J.: Romans: Paul's purpose and audience with special attention to **Romans 9–11**. – RB 97, 1990, 219–237.

Binder, Hermann: Der Brief des Paulus an **Philemon**. Von Hermann Binder. Unter Mitarbeit von Joachim Rohde. – B: Evang. Verlagsanstalt 1990. 71 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XI/2; DM 15,–.

Knoch, Otto: Der **Erste** und **Zweite Petrus**brief. Der **Judas**brief. – Rgb: Pustet (1990). 333 S. = Regensburger Neues Testament VIII, 2; DM 78,–.

Fieger, Michael: Das **Thomasevangelium**. Einleitung, Kommentar und Systematik. – Mstr: Aschendorff (1991). XX, 296 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. XXII; DM 98,– [Diss., Münster]

Casalini, Nello: Il vangelo di Matteo come racconto teologico. Analisi delle sequenze narrative. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1990. 113 p. = Studium biblicum Franciscanum. Analecta XXX.

Dunn, James D. G.: Jesus, Paul and the law studies in Mark and Galatians. – Lo: SPCK Pr. 1990. X, 277 p.; £ 15,–.

The interrelations of the **Gospels**. A symposium led by M(arie)-E(mile) Boismard ... Ed. by David L. Dungan. – Lv: University Pr.; Peeters 1990. XXX, 669, [5] p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium XCV; FB 3180; [cont.:] p. 3–22: Neirynck, F.: Introduction: The two-source hypothesis; p. 23–46: Neirynck, F.: **Matthew 4:23–5:2** and the Matthean composition of **4:23–11:1**; Tuckett, C. M.: Response to the two-gospel hypothesis: p. 47–62: I: The position paper; p. 63–76: II: The eschatological discourse; p. 77–80: Note on the eschatological discourse, by F. Neirynck; Neirynck, F.: Response to the Multiple-stage hypothesis: p. 81–93: I: The introduction to the feeding story; p. 94–107: II: The healing of the Leper; p. 108–124: III: The eschatological discourse; p. 125–156: Farmer, W. R.: The statement of the hypothesis; p. 157–200: McNicol, A. J.: The composition of the synoptic eschatological discourse; p. 201–216: Dungan, D. L.: Response to the two-source hypothesis; p. 217–230: Peabody, D. B.: Response to the multi-stage hypothesis; p. 231–243: Boismard, M.-É.: Théorie des niveaux multiples; p. 244–253: Boismard, M.-É.: Introduction au premier récit de la multiplication des pains; Boismard, M.-É.: Réponse aux deux autres hypothèses: p. 259–265: I: La théorie des deux sources: MC 3:7:12 et parallèles; p. 265–288: II: La «Two-Gospel Hypothesis»: Le discours eschatologique; p. 291–316: Reicke, B.: The history of the synoptic discussion; p. 317–347: Dungan, D. L.: Synopses of the future; p. 348–359: Elliott, J. K.: The relevance of textual criticism to the synoptic problem; p. 360–380: Daube, D.: Zukunftsmusik. Some desirable lines of exploration in the New Testament field; p. 381–407: Abogunrin, S. O.: The Synoptic Gospel debate. A reexamination from an African point of view; p. 408–437: Borgen, P.: John and the Synoptics; p. 438–450: Neirynck, F.: John and the Synoptics: Response to P. Borgen; p. 451–458: Borgen, P.: Reply; p. 459–483: Shuler, P. L.: The genre(s) of the Gospels; p. 484–494: Stuhlmacher, P.: The genre(s) of the Gospels: Response to P. L. Shuler; p. 497–545: Gerhardsson, B.: The Gospel tradition; p. 546–560: Meyer, B. F.: Objectivity and subjectivity in historical criticism of the Gospels; p. 561–564: Fuller, R. H.: Response to B. F. Meyer; p. 566–590: Merkel, H.: Die Überlieferungen der Alten Kirche über das Verhältnis der Evangelien; p. 591–604: Orchard, B.: Response to H. Merkel.

Rábanos Espinosa, Ricardo – Domingo Munoz León: **Bibliografía joánica**. Evangelio, cartas y Apocalypsis **1960–1986**. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1990. 752 p.; pes 4500,–.

Rau, Eckhard: Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 434 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXLIX.

Hooker, Morna D.: From Adam to Christ: Essays on **Paul**. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. VIII, 198 p.; £ 25,–.

Via, Dan O(tto): Self-deception and wholeness in **Paul** and **Matthew**. – Minneapolis, Minn.: Fortress (1990). VIII, 173 p.; $ 10,95.

Elliott, Neil: The rhetoric of Romans. Argumentative constraint and strategy and Paul's dialogue with Judaism. – Sheffield: Academic Press 1990. 332 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XLV; £ 35,–.

Campbell, William S.: Paul's Gospel in an intercultural context. Jew and gentile in the letter to the Romans. – Ffm [e. a.]: Lang 1991. VII, 213 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LXIX.

Wire, Antoinette Clark: The Corinthian women prophets. A reconstruction through Paul's rhetoric. – Minneapolis, Minn.: Fortress (1990). X, 316 p.

Seeley, David: The noble death: Graeco-Roman martyrology and Paul's concept of salvation. – Sheffield: Academic Press 1990. 170 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XXVIII.

Filippini, R.: La forza della verità. Sul concetto di testimonianza nell'Apocalisse. – RBibl 38, 1990, 401–449; p. 451–483: Rigato, Maria-Luisa: L'«apostolo ed evangelista Giovanni», «sacerdote» levitico; p. 485–494: Virgilio, Giuseppe de: Ispirazione ed efficacia della Scrittura in **2 Tm 3,14–17**; p. 495–513: Pesce, Mauro: Mangiare e bere il proprio giudizio. Una concezione culturale comune a 1 Cor e a Sota?

Räisänen, Heikki: Beyond New Testament theology. A story and a programme. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Int. 1990. XVIII, 206 p.; £ 8,95.

Schuermann, Heinz: Studien zur neutestamentlichen **Ethik**. Hrsg. von Thomas Söding. – Stu: Kath. Bibelwerk 1990. 382 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände VIII.

Lips, Hermann von: **Weisheitliche Traditionen** im Neuen Testament. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. XII, 512 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLIV; Lw. DM 84,– [Habil.-Schrift, München. Überarb.]

Gielen, Marlies: Tradition und Theologie neutestamentlicher **Haustafelethik**. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen. – Ffm: Hain 1990. XV, 600 S. = Bonner biblische Beiträge LXXV; DM 138,– [Diss., Bonn. Überarb.]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Sydow, Jürgen: Cum omni mensura et ratione. Ausgewählte Aufsätze. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Helmut Maurer. – Sigmaringen: Thorbecke 1991. XIV, 466 S., graph. Darst.; DM 78,–.

Besier, Gerhard – Hans G. Ulrich: Von der Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte – ein diskursiver Versuch. – EvTh 51, 1991, 169–182.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Ist Ethik eine Kategorie der Historiographie? – EvTh 51, 1991, 155–168.

Di Beradino, Angelo: Alcuni orientamenti negli studi patristici, oggi. – Seminarium 42, 1990, 389–412.

Kannengiesser, Charles: The future of patristics. – ThSt 52, 1991, 128–139.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Schneemelcher, Wilhelm: Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch. – Tü: Mohr 1991. 263 S.

Godding, R.: Bibliografia di **Gregorio Magno** ‹1890–1989›. – R: Citta Nuova 1990. X, 350 p. = Opere di Gregorio Magno. Complementi I; Lire 42 000.

Levi, Peter: The frontiers of paradise: A study of monks and monasteries. – NY: Paragon House 1990. 224 p.

Holtz, Leonhard: Die Geschichte des christlichen **Ordenslebens**. – Zü: Benzinger 1991. 426 S.

Padovese, Luigi: Alcune considerazioni su 'crististianesimo delle origine ed inculturazione'. – Seminarium 42, 1990, 413–438.

3. Alte Kirchengeschichte

Encyclopedia of Early Christianity. Ed. Everett Feruson and others. – NY, Lo: Garland Publ. 1990. XX, 983 p. = Garland Reference Library of the humanities 846.

Halleux, André de: Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études. – Lv: Peeters 1990. XVI, 892 p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XCIII; FB 3180.

Jacob, Christoph: Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche. – ThPh 66, 1991, 75–89.

Kraft, Heinrich: Die Entstehung des Christentums. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1990. VII, 291 S.

Daley, Brian E.: The hope of the early church. A handbook of patristic eschatology. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1991. XIV, 300 p.; £ 30,–.

Sieben, Hermann Josef: Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament. Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare. – Den Haag: Martinus Nijhoff; Brugge: Abtei S. Petri 1991. 202 S. = Instrumenta patristica XXII; kart. FB 1950.

Jenks, Gregory C.: The origins and early development of the antichrist myth. – B/NY: de Gruyter 1991. XXVII, 416 p. = Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LIX; Lw. DM 158,– [Diss., Queensland]

Feldman, Louis H.: **Josephus**'s portrait of **Joshua**. – HThR 82, 1989, 351–376; p. 377–392: Schwartz, Seth: The "Judaism" of Samaria and Galilee in Josephus' version of the letter of Demetrius I to Jonathan ‹*Antiquitates* 13.48–57›.

Gnuse, Robert: Dream reports in the writings of Flavius Josephus. – RB 96, 1989, 358–390.

Ronchey, Silvia: Indagine sur martirio di San **Policarpo**. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziaro in Asia Minore. – R: Inst. Storico Italiano per il Medio Evo 1990. 246 p. = Nuovi studi storici VI; Lire 50 000.

Mazzucco, Clementina: «E fui fatta maschio.» La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I–III). Con un'appendice sulla «*Passio Perpetuae*». Presentazione di Eugenio Corsini. – (Firenze): Casa Ed. Le Lettere (1989). XII, 196 p. = Università degli Studi di Torino. Fondo di Studi Parini-Chirio. Letterature I; Lire 30 000.

Dubois, Jean-Daniel: Remarques sur le fragment de Papias cité par **Irénée**. – RHPhR 71, 1991, 3–10; p. 11–31: Junod, Eric: Une interprétation originale de Genèse 1,28 indûment attribuée à **Origène**.

Rubenson, Samuel: The Letters of St. **Antony**. Origenist theology, monastic tradition and the making of a saint. – Lund: Lund University Pr. 1990. 222 p. = Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis XXIV.

Gaudemet, Jean: La législation anti-païenne de Constantin à Justinien. – CrSt 11, 1990, 449–468.

Hollerich, Michael J.: Myth and history in **Eusebius'** *De vita Constantini: Vit. Const 1.12* in its contemporary setting. – HThR 82, 1989, 421–446.

Landes, Richard – Catherine Raupert: Naissance d'apôtre. La vie de saint **Martial** de **Limoges**. – Turnhout: Brepols 1991. 104 p. = Mémoires premières.

Frend, William H. C.: Monks and the end of Greco-Roman paganism in Syria and Egypt. – CrSt 11, 1990, 469–484; p. 505–521: Barnard, Leslie W.: L'intolleranza negli apologisti cristiane con speciale riguardo a Firmico Materno; p. 545–577: Paschoud, François: L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens; p. 593–615: Gnilka, Christian: La conversione della cultura antica vista dai Padri della chiesa.

Liebeschuetz, J. H. W. G.: Barbarians and bishops. Army, church, and state in the age of Arcadius and Chrysostom. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XIV, 312 p.; £ 35,–.

Walker, P. W. L.: Holy city, holy places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the forth century. – Oxf: Clarendon Press 1990. XX, 438 p. = Oxford early Christian studies.

Schweizer, Christian: Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom **4.** bis zum **6.** Jahrhundert. – Bern

[u. a.]: Lang 1991. 208 S. = Europäische Hochschulschriften III, 479; kart. DM 60,– [Diss., Zürich]

Trisoglio, Francesco: La spiritualità dell'elevazione in San **Gregorio** di **Nazianzo**. – ScC 118, 1990, 432–469.

Norris, Frederick W.: Faith gives fullness to reasoning. The five theological orations of Gregory Nazianzen. Introd. and comment. by Frederick W. Norris. Transl. by Lionel Wickham and Frederick Williams. – Lei [e. a.]: Brill 1991. XII, 314 p. = Supplements to Vigiliae Christianae XIII.

Winling, Raymond: Mort et résurrection du Christ dans les traités *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse. – RevSR 64, 1990, 127–140. 251–269.

Marval, Pierre: Grégoire de Nysse pasteur. – RHPhR 71, 1991, 101–114.

Thelamon, Françoise: Destruction du paganisme et construction du royaume de Dieu d'après **Rufin** et **Augustin**. – CrSt 11, 1990, 523–544; p. 579–592: Irmscher, Johannes: La politica religiosa dell'Imperatore Giustiniano contro i pagani e la fine della scuola neoplatonica ad Atene.

Gryson, Roger – Dominique Szmatula: Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme. – RevEtAug 36, 1990, 3–41; p. 42–66: Cecconi, Giovanni A.: Elemosina e propaganda. Un'analisi della 'Macariana persecutio' nel III libro di **Ottato** di **Milevi**; p. 67–79: Milhau, Marc: Le grec, une «clé pour l'intelligence des psaumes». Étude sur les citations grecques du Psautier contenues dans les *Tractatus super psalmos* d'**Hilaire** de **Poitiers**; p. 80–90: Wenning, Gregor: Der Einfluß des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik **Augustins**; p. 91–119: Doucet, Dominique: Recherche de Dieu. Incarnation et philosophie: *Sol.* I, 1, 2–6; p. 120–146: Doignon, Jean: Oracles, prophéties, «on-dit» sur la chute de Rome (395–410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin; p. 217–224: Doignon, Jean: **Hilaire** de **Poitiers** face à la mystique origénienne de la purification par l'amour; p. 225–241: Petruccione, John: Prudentius' portrait of St. **Cyprian**: An idealized biography; p. 243–256: Szidat, Joachim: Constantin bei Augustin; p. 257–283: Duval, Yves-Marie: La date du «*De natura*» de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce; p. 285–297: Saliou, Catherine: Du légendier au sermonnaire: avatars de la *Passio Sebastiani*.

Starnes, Colin: Augustine's conversion. A guide to the argument of "Confessions I–IX". – (Waterloo, Ontario:) Laurier (1990). XVI, 303 p.; $ 45,–.

Pérez Paoli, Ubaldo Ramón: Der plotinische Begriff von ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum. – Wü: Augustinus-Verl. 1990. XXIV, 286 S. = Cassiciacum XLI; kart. DM 116,– [Habil.-Schrift, Braunschweig]

Ocker, Christopher: Augustine, episcopal interests, and the papacy in late Roman Africa. – JEH 42, 1991, 179–201.

4. Mittelalter und Neuzeit

Eckstein, Rudolf: Die Ostung unserer mittelalterlichen Kirchen bis zur Reformation Luthers. Versuch einer Deutung. – Sankt Ottilien: EOS-Verlag 1990. 112 S.; kart. DM 19,80.

Il Concilio Ecumenico Niceno II e l'iconografia mariana in Calabria. Atti del Convegno della celebrazione (789–1987). Catanzaro 19–21 novembre 1987, ed. M. Squillace. – Catanzaro: Ed. Vivarium 1990. 228 p., ill.

Mathy, Helmut: Tausend Jahre St. **Stephan** in **Mainz**. Ein Kapitel deutscher Reichs- und Kirchengeschichte. Mit einem Anhang über die letzte Visitation des Stifts 1780/81. – Mz: von Zabern 1990. 184 S., Ill. = Aurea Moguntia IV.

Gastaldelli, Feruccio: Le più antiche testimonianze biografiche su San **Bernardo**. Studio storico-critico sui «Fragmenta Gaufridi». – Analecta Cisterciensia 45, 1989 (st ed. 1991), 3–80; p. 81–100: Larena, Luciano: Legislazione cistercense in un codice della Biblioteca Casanatense; p. 101–120: Müller, Eugen: Die bei der Aufhebung des Stiftes **Lilienfeld** im Jahre 1789 eingezogenen liturgischen Geräte und Kunstgegenstände; p. 121–275: Dessl, Reinhold J.: Theobald **Grasböck** ‹1846–1915›. Das Wirken des Wilheringer Abtes im Dienste der Österreichisch-Ungarischen Zisterzienserkongregation; p. 276–428: Zakar, Polykarp – Hans Bruno Schneider: Der Versuch der **Trappisten**, sich wieder mit dem Zisterzienserorden zu vereinigen ‹1896–1898›.

Di Fonzo, Lorenzo: I beati **Francescani** di **Foligno** tra santità e riforma religiosa, 1230–1860. – MF 90, 1990, 648–692.

5. Mittelalter

Chromaticus episcopus, 388–1988 (Giornate di studio per il 16° centenario dell'elevazione all'episcopato di San Cromazio, vescovo di Aquileia, Aquileia 23–25 sett. 1988). – Udine: Arti Grafiche Friulane 1989. 231 p. = Antichità altoadriatiche XXXIV; Lire 32 000.

Raw, Barbara C.: Anglo-Saxon crucifixion iconography and the art of the monastic revival. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XII, 296 p. = Cambridge studies in Anglo-Saxon England I; £ 37,50.

Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtl. und theolog. Reaktionen auf religiöse Abweichung im westl. und östl. Mittelalter. Hrsg. von Dieter Simon. – Ffm: Klostermann 1990. VIII, 229 S. = Ius Commune. Sonderheft XLVIII; DM 68,–; [enth.:] S. 1–18: Dagron, Gilbert: La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie; S. 19–39: Diestelkamp, Bernhard: Der Vorwurf des Ritualmordes gegen Juden vor dem Hofgericht Kaiser Friedrichs II. im Jahr **1236**; S. 41–60: Dinzelbacher, Peter: Heilige oder Hexen?; S. 61–77: Durliat, Jean: «Normaux» et deviance religieuse d'après la correspondance de **Grégoire** le **Grand**; S. 79–96: Guillou, André: Moines grecs marginaux de **Calabre** ‹XV^e s.›; S. 97–119: Koder, Johannes: Normale Mönche und Enthusiasten: Der Fall des **Symeon Neos Theologos**; S. 121–142: Mayali, Laurent: Du vagabondage à l'apostasie. Le moine fugitif dans la société médiévale; S. 143–157: Oikonomides, Nikos: La brebis égarée et retrouvée: l'**apostat** et son retour; S. 159–210: Schreiner, Klaus: „Duldsamkeit" (tolerantia) oder „Schrecken" (terror); S. 211–229: Weitzel, Jürgen: Die Normalität als Frage an das Schicksal des **Gottschalk** von **Orbais**.

McInery, Ralph: **Boethius** and **Aquinas**. – Wash: The Catholic Univ. of America Pr. 1990. XVI, 268 p.; $ 38,95.

Sharpe, Richard: Medieval Irish saints' lives. An introduction to vitae Sanctorum Hiberniae. – NY: Oxford Univ. Pr. 1991. XI, 427 p.; £ 50,–.

Matter, E. Ann: The voice of my beloved. The Song of Songs in Western medieval Christianity. – Phil: Univ. of Pennsylvania Press 1990. XXV, 227 p. = Middle Ages Series.

Navarro Girón, María Angeles: La carne de Cristo. El misterio eucarístico a la luz de la controversia entre **Pascasio Radberto**, **Ratramno**, **Rabano Mauro** y **Godescalco**. – Madr: UPCM 1989. 269 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas I, 44; pes 3000.

Le monde des chanoines ‹XI^e–XIV^e s.›. – Toulouse, Fanjeaux: Privat 1989. 406 p., ill. = Cahiers de Fanjeaux XXIV; F 155,–.

Callahan, Daniel: **Adémar** of **Chabannes**, apocalypticism and the peace council of **Limoges** of **1031**. – RBén 101, 1991, 32–49; p. 50–113: Dereine, Charles: Les origines érémitiques d'Affligem ‹1083›. Légende ou réalité?

Auctoritas und Ratio. Studien zu **Berengar** von **Tours**. Hrsg. von Peter Ganz ... (Vorträge gehalten anläßlich eines Arbeitsgespräches vom 2.–6. 10. 1988 in der Herzog-August-Bibliothek.) – Wiesb: Harrassowitz 1990. 138 S. = Wolfenbütteler Mittelalter-Studien II; DM 58,–; [enth.:] S. 5–24: Gibson, Margaret T.: Letters and charters relating to Berengar of Tours; S. 25–46: Chadwick, Henry: Symbol and reality: Berengar and the appeal to the Fathers; S. 47–68: Macy, Gary: Berengar's legacy as heresiarch; S. 69–88: Hödl, Ludwig: Die theologischen Auseinandersetzungen mit Berengar von Tours im frühscholastischen Eucharistietraktat *De corpore Domini*; S. 89–108: Cantin, André: Bérenger, lecteur du *De ordine* de saint Augustin ou comment se préparait, au milieu du XI^e siècle, une domination de la ratio sur la science sacrée; S. 109–138: Cowdrey, H. E. J.: The papacy and the Berengarian controversy.

Flori, J.: *Pur eshalcier sainte crestienté*. Croisade, guerre sainte et guerre juste dans les anciennes chansons de geste française. – Moyen Age 97, 1991, 171–188.

Dondaine, Antoine: Les **hérésies** et l'inquisition, **XII^e–XIII^e** siècles. – Aldershot: Variorum Pr. 1990. X, 340 p. = Collected studies 314.

Vollot, Bernard: Le Diatessaron et la première regle de saint François. – FS 72, 1990, 341–364.

Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich 1198–1304. Ein Beitrag zum Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocento III ad Martinum V electum bearb. v. Wolfgang Hilger. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1991. XXXI, 443 S. = Österr. Geschichtsquellen II. Abt.: Diplomataria et acta LXXXII; DM 90,–.

Di Pasquale, Luigi: E divino l'intelletto umano? S. **Tommaso**, S. **Bonaventura** e G. D. **Scoto** a confronto. – MF 90, 1990, 131–202; p. 61–116: Di Maio, Andrea: La concezione bonaventuriana della natura quale potenziale oggeto di communicazione.

Pope, Stephan J.: **Aquinas** on almsgiving, justice and charity. An interpretation and reassessment. – HeyJ 32, 1991, 167–191.

Rosier, Irène: Signes et sacrements. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative. – RSPhTh 74, 1990, 392–436.

Wolter, Allan: The philosophical theology of John **Duns Scotus**, Ed. Marilyn McCord Adams. – Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press 1990. XII, 356 p.

L'église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIVe–XVe siècles). Actes du colloque de Rome 27–29 janvier 1986. – R: Ecole française 1990. 338 p. = Collection de l'Ecole française de Rome CXXVIII; Lire 72 000.

Brandmüller, Walter: Papst und Konzil im Großen Schisma 1378–1431. Studien und Quellen. – Pad: Schöningh 1990. XXII, 412 S.; DM 168,–.

Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England. Ed. by Christopher Harper-Bill. – Woodbridge: Boydell & Brewer 1991. 256 p. = Studies in the history of medieval religion III; £ 35,–.

Drèze, Jean-François: Raison d'état, raison de Dieu. Politique et mystique chez **Jeanne** de **France**. Préface de Francis Rapp. – P: Beauchesne 1991. 328 p. = Bibliothèque Beauchene. Religions, société, politique XX.

6. Gesamte Neuzeit

Hall, Basil: Humanists and Protestants, **1500–1900**. – Ed: Clark 1990. X, 380 p.; £ 19,75.

Guth, Klaus: Konfessionsgeschichte in **Franken 1555–1955**. Politik, Religion, Kultur. – Bamberg: Bayer. Verl.-Anstalt 1990. 344 S., Abb., Kt.; DM 58,–.

Fogarty, Gerald P.: American catholic biblical scholarschip. A history from the early republic to Vatican II. – San Francisco: Harper and Row 1990. XVIII, 424 p.; $ 34,95.

Chaussy, Yves: Les bénédictins de **Saint-Maur**. T. I: Aperçu historique sur la congrégation. – P: Etudes Augustiniennes 1989. 380 p., 14 tav.

7. Reformation und Gegenreformation

Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Hrsg. von Bob Scribner. – Wiesb: Harrassowitz 1990. 334 S., Ill. = Wolfenbütteler Forschungen XLVI.

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: Land und Konfession 1500–1650. Band II: Der Nordosten, hrsg. von Anton Schindling und Walter Ziegler. – Mstr: Aschendorff 1990. 233 S., 12 Karten = KathLebKpf L; kart. DM 49,80.

Walter, Peter: Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des **Erasmus** von Rotterdam. – Mz: Grünewald (1991). VI, 313 S. = Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie I; kart. DM 42,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Valentin, J.-M.: Theatrum catholicum. Les jésuites et la scéne en Allemagne au XVIe et au XVIIe siécles. – Nancy: Pr. Univ. de Nancy 1990. 394 p. = Coll. Etudes allemandes.

Duke, Alastair: Reformation and revolt in the low countries. – Lo-Ronceverte: Hambledon Pr. 1990. XXI, 308 p., 5 ill.

Brecht, Martin: Erfahrung – Exegese – Dogmatik. **Luthers** Lied „Nun freut euch, lieben Christengmein". – NZSTh 32, 1990, 94–104; S. 105–112: Perlitt, Lothar: *Hoc libro maxime fides docetur*. Deuteronomium 1, 19–46 bei Martin Luther und Johann Gerhard; S. 125–133: Ringleben, Joachim: Die Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Beobachtungen anhand von Luthers Römerbrief-Vorlesung.

Martin **Luther** und das **Bischofsamt**. Hrsg. von Martin Brecht. – Stu: Calwer 1990. 145 S.; DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 10–14: Brecht, Martin: Die exegetische Begründung des Bischofsamtes; S. 15–26: Stamm, Heinz-Meinolf: Luthers Berufung auf die Vorstellungen des Hieronymus vom Bischofsamt; S. 27–65: Krodel, Gottfried: Luther und das Bischofsamt nach seinem Buch „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe"; S. 69–72: Miura, Ken – Martin Brecht: De instituendis ministris – das Problem der Amtseinsetzungen bei den Böhmen; S. 73–100: Wriedt, Markus: Luthers Gebrauch der Bischofstitulatur in seinen Briefen; S. 109–119: Decot, Rolf: Luthers Kompromißvorschlag an die Bischöfe auf dem Augsburger Reichstag 1530; S. 123–130: Höß, Irmgard: Luther und die Bischofseinsetzungen in Merseburg und Kammin; S. 131–144: Delius, Hans-Ulrich: Das Naumburger Bischofsexperiment und Martin Luther.

Die Kunst des Unterscheidens. Hrsg. von Joachim Heibach. – Erl: Martin-Luther-Verl. (1990). 109 S. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg XIV; kart. DM 14,–; [enth. u. a.]: S. 19–58: Ebeling, Gerhard: Das rechte Unterscheiden – Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft; S. 59–72: Jensen; Oddvar Johan: Deus absconditus und Deus revelatus im Lichte der Christologie Luthers; S. 73–90: Asendorf, Ulrich: Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufgrund der Predigten Luthers.

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

Zimmermann, Gunter: Die Vereinigung mit Gott und das Reich Christi nach **Calvins** „Institutio". – Zwingliana 18, 1990, 193–212. S. 234–255: Gauß, Julia: Etappen zur Ablösung d. reformierten Schweiz v. Reich.

Rovira Belloso, Josep M.: El **sagrament** e la **penitència** en el concili de **Trento**. – RCatT 15, 1990, 67–127.

Pflugiana. Studien über Julius **Pflug 1499–1564**. Ein internat. Symposium. Hrsg. von Elmar Neuss und J. V. Pollet. – Mstr: Aschendorff 1990. X, 233 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXIX; kart. DM 78,–; [enth. u. a.:] S. 3–22: Kremer, Ulrich Michael: **Petrus Mosellanus** und Julius Pflug. Ein Beitrag zur Geschichte des Einflusses von **Erasmus** in Sachsen; S. 23–42: Kaliner, Walter: Julius Pflug als Bibliophile. Streiflichter zur Beleuchtung seines vielseitigen Humanismus nach dem Katalog von Johann Rivius; S. 43–59: Stupperich, Robert: **Melanchthon** und Julius Pflug; S. 60–92: Pollet, J. V.: Die Lehre der Rechtfertigung nach den unedierten Werken von Julius Pflug; S. 93–116: Simoncelli, Paolo: Vom Humanismus zur Gegenreformation. Das Schicksal des Regensburger Buches in Italien. Versuch einer Rekonstruktion; S. 117–138: Thomson, Douglas F. S.: The latin style of Julius Pflug; S. 139–176: Neuhausen, Karl August: Sprache und Stil der lateinischen Briefe von Julius Pflug im Lichte seiner Stiltheorie sowie der Charakteristik bei Erasmus; S. 177–198: Neuss, Elmar: Sprache und Stil der deutschen Briefe von Julius Pflug; S. 199–226: Zander-Seidel, Jutta: Die Bildnisse des Julius Pflug (mit 13 Abbildungen).

McGrath, Alister E.: A life of John **Calvin**. A study in the shaping of western culture. – Oxf: Blackwell 1990. XV, 332 p., 13 pl.

Zwingli, Ulrich: Sämtliche Werke Huldreich Zwinglis (einzig vollst. Ausgabe der Werke Zwinglis). Bd VI, Teil 4: Werke von Ende 1530 bis Mai 1531. Teil 5: Werke von Sommer bis Herbst 1531. Nachträge zu den Werken und Briefen. Hrsg. von Emil Egli unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins in Zürich. – Zü: Theol. Verl. 1990. XX, 191 S.; XX, 463 S. = Corpus reformatorum XCIII.

Brecht, Martin: Die Erhaltung der Kirche: 1546–1632. – B: Evangelische Verlagsanstalt o. J. 471 S., Ill.

Dittrich, Christoph: Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer. **Cochläus**, **Eck**, **Fabri**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. VII, 457 S. = Europäische Hochschulschriften III, 473; DM 102,– [Diss., Freiburg/B]

Hsia, R. Po-chia: Gesellschaft und Religion in **Münster 1535–1618**, bearb. und hrsg. von Franz J. Jakobi. Aus dem Engl. von Gerhard Windfuhr. – Mstr: Aschendorff 1989. XIX, 248 S., 24 Tabellen und Diagramme, 23 Abb. = Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster. N.F. XIII.

Hudson, Elizabeth K.: The Catholic challenge to Puritan piety, 1580–1620. – CHR 77, 1991, 1–20.

Seibrich, Wolfgang: Gegenreformation als Restauration. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von **1580–1648**. – Mstr: Aschendorff 1991. XLII, 729 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums u. des Benediktinertums XXXVIII; DM 230,– [Habil.-Schrift, Mainz]

8. Neuzeit

Der Einfluß der **Unitarier** auf die europäisch-amerik. Geistesgeschichte. Vorträge der Ersten Deutschen Wissenschaftl. Tagung zur Unitarismusforschung vom 13.–14. Juni 1985 in Hamburg, hrsg. von Wolfgang Deppert. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. 170 S. = Unitarismusforschung I.

Religion and revolution in early industrial England. The Halévy thesis and its critics. Ed. Gerald Wayne Olsen. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America 1990. XXXIX, 211 p.

Huckenbeck, Ernst: Wilhelm **Hüls** 1598–1659. Ein Beitrag zur rheinischen Kirchengeschichte im 17. Jh. – Köln: Rheinland-Verl. 1990. VI, 221 S., Ill. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XCVII; kart. DM 29,–.

Obst, Helmut: Außerkirchliche religiöse Protestbewegungen der Neuzeit. – B: Evang. Verlagsanstalt 1990. 118 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/4; DM 13,50.

De Carolis, Francesco: **Spinoza** e la questione del Pentateuco in Francesco **Leoni** OFMConv ‹1702–1775›. – MF 90, 1990, 459–505.

Musselli, L.: Chiesa e stato dallo resistenza alla Constituente. – To: Giappichelli 1990. VI, 198 p. = Studi di diritto canonico ed ecclesiastico I.

Mühlenberg, Heinrich-Melchior: Die Korrespondez Heinrich Melichior Mühlenbergs aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika. Bd III: 1763–1768, hrsg in Verbindung mit der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Univ. und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Archiv der Franckeschen Stiftung von Kurt Aland. – B, NY: de Gruyter 1990. XIII, 715 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus: Abt. 3: Handschriftlicher Nachlaß / August Hermann Francke IV; Lw. DM 398,–.

La chiesa italiana e la rivoluzione francese. A cura di Daniele Menozzi. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 359 p. = Oggi e domani II, 15; Lire 30 000.

Rosa, Mario: Di fronte all rivoluzione: Politica e religione in Italia dal **1789** al **1796**. – RSLR 26, 1990, 508–539.

Dougherty, M. Patricia: The rise and fall of *L'Ami de la Religion*. History, purpose, and readership of a French catholic newspaper. – CHR 77, 1991, 21–42.

Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux en France. Préface du Père Carré. Conclusion de René Rémond. Ed. Guy Bedouelle. – P: Éd. du Cerf 1991. 443 p.; F 150,–.

Axt-Piscalar, Christine: Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August **Dorner**s. – Tü: Mohr 1990. VII, 264 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXIX.

Botstein, Leon: Judentum und Modernität. Essays zur Rolle der Juden in der deutschen und österreichischen Kultur **1848** bis **1938**. – Wien/Köln: Böhlau 1991. 231 S.

Schatz, Klaus: Die französischen Minoritätsbischöfe auf dem 1. Vatikanum. – ThPh 66, 1991, 1–20.

Ker, Ian: John Henry **Newman**. A biographie. – NY: Oxford Univ. Press 1990. 778 p.; £ 12,95.

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

9. Neueste Zeit

Jeremy, David J.: Capitalists and Christians. Business leaders and the Churches in Britain. 1900–1960. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XVIII, 491 p.

Erba, Achille: ‹Proletariato di Chiesa per la Cristianita›. La FACI tra curia romana e fascismo dalle origini alla conciliacione. Vol. I: Le origini. La lunga preparazione e l'evento. Vol. II: La presenza della FACI nella crisi dello stato liberale. – R: Herder 1990. XI, 337 p.; XII, 780 p. = Italia sacra XLI–XLII; Lire 220 000.

Rogers, Delores Joan: The American empirical movement in theology. – NY [e. a.]: Lang 1990. VIII, 246 p. = American university studies VII, 70.

Ellis, Marc H.: Beyond innocence and redemptation: Confronting the Holocaust and Israel power. Creating a moral future for the Jewish people. – San Francisco: Harper & Row 1990. XVIII, 214 p.

Murtorinne, Eino: Die **finnisch-deutschen** Kirchenbeziehungen **1940–1944**. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1990. 253 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe XV; DM 44,–.

Hille, Rolf: Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl **Heims** Auseinandersetzung mit der idealist. Philosophie und den pantheist. Religionen. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. 1990. 614 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 54,– [Diss., München]

Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland. Hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser und Anselm Doering-Manteuffel. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1990. XII, 196 S. = Konfession und Gesellschaft II; kart. DM 39,80.

Kirche nach der Kapitulation: Das Jahr 1945 – eine Dokumentation, Bd. II: Auf dem Weg nach Treysa (bearb. von Dieter Altmannsperger), hrsg. von Gerhard Bessier. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1990. 366 S.; DM 69,–.

Gauly, Thomas M.: Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1976. – Bo: Bouvier 1990. 504 S., graph. Darst. [Diss., Bonn]

Greschat, Martin: Europa und die Protestanten. Die Herausforderung der frühen fünfziger Jahre. – EvTh 51, 1991, 114–131; S. 131–154: Lächele, Rainer: Religionsfreiheit und Vergangenheitsbewältigung. Die Deutschen Christen und die Besatzungsmächte nach 1945.

Melloni, Alberto: Tensioni e timori nella preparatione del Vaticano II (22 febbraio 1962). – CrSt 11, 1990, 275–307; p. 309–355: Indelicato, Antonio: Lo schema «De deposito fidei pure custodiendo» e la preparazione del Vaticano II.

Melloni, Alberto: Per un approccio storico-critico ai *„Consilia et Vota"* della fase antepraeparatoria del Vaticano II. – RSLR 26, 1990, 556–576.

Grossi, Vittorino: Lo studio dei Padri della Chiesa dopo il Conciolio Vaticano II. Il contesto storico-culturale. – Seminarium 42, 1990, 439–459.

Hermle, Siegfried: Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1990. 422 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, 16; DM 98,–.

Fischer, Klaus P.: Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl **Rahners** theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen. – ZKTh 113, 1991, 1–23.

Aerts, Lode: Gottesherrschaft als Gleichnis? Eine Unters. zur Auslegung der Gleichnisse Jesu nach Eberhard **Jüngel**. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. 346 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 403; DM 89,–.

Paulus, Engelbert: Liebe – das Geheimnis der Welt. Formale u. materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels. – Wü: Echter 1990. IX, 434 S. = Bonner dogmatische Studien VII; DM 56,– [Diss., Eichstätt. Überarb.]

Hewitt, Marsha Aileen: From theology to social theory. Juan Luis **Segundo** and the theology of liberation. – NY [e. a.]: Lang 1990. X, 184 p. = American university studies VII, 73; DM 72,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westl. Theologie und Kirche. Hrsg. von Giancarlo Collet. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1990. 359 S. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Suppl. XXXVII; kart. sfr 48,–; [enth.:] S. 15–29: Rivinius, Karl J.: Das Erwachen der Dritten Welt als eigenständiges Subjekt in der Weltpolitik; S. 30–37: Kollbrunner, Fritz: Die wachsende Forderung nach kirchlicher Selbständigkeit und Authentizität; S. 39–50: Kollbrunner, Fritz: Auf dem Weg zur afrikanischen Theologie; S. 51–100: Frei, Fritz: Theologie in Asien; S. 101–131: Collet, Giancar-

lo: Zur Theologiegeschichte Lateinamerikas; S. 133–141: Kollbrunner, Fritz: Die klassische Theorie: Akkommodation; S. 142–161: Frei, Fritz: Kontextuelle Theologie; S. 162–182: Frei, Fritz: Inkulturation; S. 183–200: Camps, Arnulf: Die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1988: ein komplizierter Bruch; S. 201–244: Das Gesellschaftsverständnis der EATWOT-Dokumente; S. 245–268: Bischofberger, Otto: Exkurs: Das Befreiungspotential in den östlichen Religionen; S. 269–296: Amstutz, Josef: Erneuerte missionarische Spiritualität; S. 297–313: Collet, Giancarlo: „Theologie von der anderen Seite der Erde." Der Beitrag von EATWOT für das Verständnis von Theologie; S. 315–333: Evers, Georg: Rezeption d. EATWOT-Theologie in Europa.

Müller, Karl: Die Enzyklika „Redemptoris Missio". – Verbum SVD 32, 1991, 117–138; p. 139–152: Brennan, Jack: A vision of mission; p. 153–170: Rzepkowski, Horst: Mission seit „Ad Gentes" in den römischen Dokumenten.

Bonk, Jonathan J.: Missions and money, Affluence as a western missionary problem. – Maryknoll, NY: Orbis 1991. XXI, 170 p. = American Society of missiology series XV; $ 16,95.

Hogan, Edmund: The Irish missionary movement. An historical survey 1830–1980. – Dublin: Gill & Macmillan 1990. VIII, 233 p.; £ 30,–.

Rivinius, Karl J.: Das Projekt eines deutschen Afrikaseminars. – NZM 47, 1991, 1–30.

Link-Wieczorek, Ulrike: Reden von Gott in Afrika und Asien. Darstellung und Interpretation der afrikan. Theologie im Vergleich mit der korean. Minjung-Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. XI, 311 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LX; kart. DM 78,– [Diss., Heidelberg]

Stefano, Jesse A.: Missionary work in the church of **Tanzania** in the past and present. – Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1990. VI, 171 S., 1 Kt. = World missionary scripts I; kart. DM 20,–.

Maw, Martin: Visions of **India**: fulfilment theology, the Aryan race theory, & the work of British Protestant missionaries in Victorian India. – Ffm (e. a.): Lang 1990. XIV, 396 p., ill. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LVII; DM 99,–.

Gilliland, Dean: First conversion and second conversion in **Nigeria**. – Mission studies 7, 2, 1990, 131–150; p. 151–171: Ikenga-Metuh, E.: The revival of African Christian spirituality: The experience of African Independent Churches; p. 172–188: Becken, Hans-Jürgen: Narrative Church History as proclamation of the Gospel message; p. 189–217: Rivinius, Karl Josef: The Boxer movement and Christian missions in **China**; p. 218–233: Rzepkowski, Horst: Celebration and evangelization.

Grafe, Hugald: The history of Christianity in **Tamilnadu** from 1800 to 1975. – Bangalore: Church History Assoc. of India; Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1990. XIX, 325 S., 2 Kt. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene IX = History of Christianity in India VI, 2; kart. DM 44,– [Habil.-Schrift, Erlangen. Nürnberg].

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Assmann, Jan: Der „leidende Gerechte" im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der ägyptischen Religion. – Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte ..., Wü 1990, 203–224; S. 225–231: Betz, Hans Dieter: Neues Testament und griechisch-hellenistische Überlieferung: S. 232–236: Culianu, Ioan P.: Loyal to history – The system of **Gnosticism** and a vision of history; S. 237–251: Gladigow, Burkhard: Chresthai Theois – Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion; S. 252–257: Collins, John J.: **Nebuchadnezzar** and the Kingdom of God – deferred eschatology in the Jewish diaspora; S. 258–268: Kippenberg, Hans G.: Geheime Offenbarungsbücher und Loyalitätskonflikt im antiken **Judentum**; S. 269–281: Elsas, Christoph: Argumente zur Ablehnung des Herrscherkults in jüdischer und gnostischer Tradition; S. 282–291: Nagel, Peter: Die Typologie des Leidens im **Manichäismus**; S. 292–300: Rudolph, Kurt: Zum Problem von Loyalitätskonflikten in der **Gnosis**; S. 301–313: Schenke, Hans-Martin: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen" – Der Konflikt zwischen Jesusjüngern und Täufergemeinde im Spiegel des Johannes-Evangeliums; S. 314–323: Drijvers, Han J. W.: Adam and the True Prophet in the Pseudo-Clementines; S. 324–329: Dihle, Albrecht: Die Gewissensentscheidung des Synesios.

Die Schöpfung in den Religionen. Hrsg.: Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verl. 1990. 111 S. = Vortragsreihe/Akademie Völker und Kulturen St. Augustin XIII: 1989/90; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 9–20: Thoma, Clemens: Schöpfer und Schöpfung in jüdisch-christlicher Sicht; S. 21–31: Hagemann, Ludwig: Islam und ökologische Kultur; S. 33–46: Sontheimer, Günther-Dietz: „Natur" und „Kultur" in der Weltsicht des **Hinduismus**; S. 47–78: Malek, Roman: Das chinesische Weltverständnis und Weltverhalten; S. 79–90: Kohl, Karl-Heinz: Der Mythos von Tonu Wujo. Religiöse Weltsicht in Ost-Flores.

Schoeller, Gisela: **Isis**. Auf der Suche nach dem göttl. Geheimnis. – Mchn: Kösel 1991. 245 S., Ill.; kart. DM 38,–.

Griffiths, John Gwyn: The **divine verdict**. A study of divine judgement in the ancient religions. – Lei: NY [e. a.]: Brill 1991. XVIII, 410 p. = Studies in the history of religions LII; hfl 180,–.

Fishwick, Duncan: The imperial cult in the Latin West. Studies in the ruler cult of the western provinces of the Roman Empire. Vol. II, 1. With plates LXXIV–CXII. – Lei: Brill 1991. VII, 288 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CVIII; hfl 125,–.

Schott, Rüdiger: **Afrikanische Erzählungen** als religionsethnologische Quellen – Dargestellt am Beispiel von Erzählungen der Bulsa in Nordghana. – (Opladen:) Westdt. Verl. (1990). 74 S. = Rheinisch-Westf. Akademie der Wissenschaften. Vorträge. Geisteswissenschaften G 305.

Van Skyhawk, Hugh: **Bhakti** und **Bhakta**. Religionsgeschichtliche Unters. zum Heilsbegriff und zur religiösen Umwelt der Śrī Sant Ekanāth. – Stu: Steiner 1990. XVI, 382 S.; kart. DM 72.–.

Bechert, Heinz: Abkürzungsverzeichnis zur buddhistischen Literatur in Indien und Südostasien. Hrsg. Von Heinz Bechert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 243 S. = Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden. Beih. III; kart. DM 68,–.

VI. Religionsphilosophie

L'attualità filosofica di **Anselmo** d'**Aosta**. A cura di Maternus Hoegen. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1990. 262 p. = Studia Anselmiana CII; Lire 42 000; [cont. e. a.]: p. 11–23: Huber, Carlo: Considerazioni semantiche e logiche sul cosiddetto argomento ontologico di Anselmo d'Aosta nel *Proslogium*; p. 25–63: Molinaro, Aniceto: «Unum argumentum»: la peculiarità del pensiero di Dio; p. 65–82: Gilbert, Paul: L'éternité de Dieu dans le *Proslogion* de Saint Anselme; p. 83–142: Gattin, Yves: La pensée de S. Anselme et la tradition philosophique de l'immédiateté de Dieu; p. 143–228: Salmann, Elmar: Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von *Monologion* und *Proslogion*.

The eternity of the world in the thought of **Thomas Aquinas** and his contemporaries. Ed. J. B. M. Wissink. – Lei: Brill 1990. VIII, 100 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXVII; hfl 50,–, [cont.:] p. 1–8: Grijs, F. J. A.: The theological character of Aquinas' *De Aeternitate Mundi*; p. 9–19: Aertsen, J. A.: The eternity of the world: the believing and the philosophical Thomas. Some comments; p. 20–38: Veldhuijsen, P. van: The question on the possibility of an eternally created world: Bonaventura and Thomas Aquinas; p. 39–68: Hoenen, M. J. F. M.: The literary reception of Thomas Aquinas' view on the provability of the eternity of the world; p. 69–81: Veldhuijsen, P. van: Richard of Middleton contra Thomas Aquinas on the question whether the created world could have been eternally produced by God; p. 82–100: Thijssen, J. M. M. H.: The response to Thomas Aquinas in the early fourteenth century: eternity and inifinity in the works of Henry of Harclay, Thomas of Wilton and William of Alnwick O.F.M.

Todisco, Orlando: G. d'**Occam** e L. **Wittgenstein**. Dal Dio nominabile al Dio ineffabile. – MF 90, 1990, 506–545; p. 565–572: Ripa, Alessandra: Il problema del male in S. Bonaventura ed in alcuni contesti della tradizione medievale.

Ramadan, Hani: Une critique de l'argument ontologique dans la tradition cartésienne. – Berne [e. a.]: Lang 1990. II, 336 p. = Publications universitaires européennes XX, 325; sfr 75,– [Diss., Genf]

Ricci Sindoni, Paola: Prigioniero di Dio. Franz **Rosenzweig** 1886–1929. – R: Ed. Studium 1989. 400 p. = La cultura XXXVII; Lire 42 000.

Geisser, Friedrich: Poet der Welt und Schöpfung aus dem Nichts. Bemerkungen im Hinblick auf einen von Alfred North **Whitehead** sowie bereits von Wilhelm von Ockham glossierten Text. – NZSystTh 32, 1990, 166–180; S. 207–225: Sparn, Walter: Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems.

Breton, Stanislas: Quelques réflexions sur la nomination paradoxale de Dieu. – RSPhTh 74, 1990, 591–604.

Levine, Michael P.: If there is a God, any experience which seems to be of God, will be genuine. – Religious studies 26, 1990, 207–218; p. 219–226: Stern, Kenneth: Kierkegaard on theistic proof.

Carraud, Vincent: Le refus Pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de dieu. – RSPhTh 75, 1991, 19–45.

VII. Fundamentaltheologie

Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. – Düs: Patmos Verl. 1991. 619 S.; Lw. DM 54,80.

Rendtorff, Trutz: Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 340 S. = Troeltsch-Studien V; brosch. DM 78,–.

Isermann, Gerhard: Revitalisierung der **Mythen**? Gegen den Mißbrauch alter Geschichten für neue Interessen. – Hannover: Luth. Verlagshaus 1990. 144 S. = Vorlagen. N.F. Heft X; kart. DM 12,80.

O'Meara, Thomas F[ranklin]: **Fundamentalism**: a Catholic perspective. – NY, NJ: Paulist Pr. 1990. IV, 103 p.; $ 5,95.

Forde, Gerhard O.: **Theology** is for **proclamation**. – Minneapolis, Minn.: Fortress (1990). VIII, 199 p.; $ 10,95.

Tornos, Andrés: La nueva teología de la cultura. Los cambios de lenguaje de los documentos oficiales de la Iglesia, a partie del Vaticano II. – EE 66, 1991, 2–26.

Huber, Wolfgang: Ökumenischer Realismus. Zur theologischen Bedeutung **impliziter Axiome**. – Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns. Wolfgang Huber ... (Hrsg.), Mchn 1990, 19–29; S. 30–38: Welker, Michael: Implizite Axiome. Zu einem Grundkonzept von Dietrich Ritschls „Logik der Theologie"; S. 79–92: Sundermeier, Theo: Implizite Axiome in der Religionsgeschichte: „Primäre und sekundäre Religionserfahrung"; S. 93–111: Grabner-Haider, Anton: Tiefenstrukturen im mythischen Denken; S. 112–116: Hellinger, Bert: Zur Phänomenologie des Gewissens; S. 127–139: Wiehl, Reiner: Zur philosophischen Bedeutung von Dietrich Ritschls theologischem Konzept der „Impliziten Axiome"; S. 140–150: Schneider, Hans J.: Was heißt: Reden von etwas?; S. 151–174: Ulrich, Hans G.: Regeln im Reden von Gott – ein Bericht; S. 175–183: Ott, Heinrich: Theologische und philosophische Erwägungen zum Wahrheitsbegriff; S. 184–196: Arens, Edmund: Implizite Axiome aus der Sicht einer theologischen Handlungstheorie; S. 197–207: Rücker, Heribert: Das absolute Widerspruchsverbot als implizites Axiom; S. 208–217: Buren, Paul van: Who steers Ritschl's theology if not Ritschl?; S. 218–228: Wainwright, Geoffrey: Bemerkungen aus Amerika zu Dietrich Ritschls „Logik der Theologie"; S. 229–245: Berger, Klaus: Zur Kritik der Theorie der impliziten Axiome; S. 263–276: Sykes, Stephen: "Essence of Christianity" versus "Implicit Axioms"; S. 277–290: Nebelsick, Harold: Implizite Axiome als stillschweigende Erkenntnisereignisse des Glaubens; S. 291–300: Hübner, Jürgen: Christliche Erfahrung als Voraussetzung christlicher Theologie; S. 301–317: Owen, Michael: Die Frage nach Axiomen und das erste Gebot; S. 318–325: Mildenberger, Friedrich: Gesetz und Heiligung in der protestantischen Tradition; S. 326–337: Sparn, Walter: Implizite Axiome und impliziter Glaube. Eine Erinnerung und eine Nachfrage; S. 336–355: Ritschl, Dietrich: Implizite Axiome. Weitere vorläufige Überlegungen.

Belief in God and intellectual honesty. Essays ed. by: Ruurd Veldhuis ... (Essays dedicated to the memory of Hubertus G. **Hubbeling** 1925–1986.) – Assen/Maastr: Van Gorcum 1990. VII, 205 p. = Philosophia religionis XXVI; hfl 49,50; p. 185–192: Bibliography H. G. Hubbeling; [cont.:] p. 11–25: Heeger, Robert F.: The virtue of intellectual honesty; p. 27–44: Siebrand, Heine J.: Imagination of the unspeakable; p. 45–58: Schwarz, Hans: Science in need of religion?; p. 59–81: Wölfel, E.: Fides quaerens intellectum. On the range of a principle – once and now; p. 83–93: Holte, Ragnar: Rationality and the Christian tradition; p. 95–122: Brom, Luco J. van den: God as a person; p. 123–141: Vos, Antonie: The problem of evil: Wrong question?; p. 143–162: Pater, Wim A. de: Resurrection. A test-case for rationality; p. 163–179: Sanders, Andy F. – Ruurd Veldhuis: Elements for an ethics of religious belief.

Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung. Ingo Broer ... Hrsg. von Jürgen Werbick. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 245 S. = Quaestiones disputatae CXXIX; kart. DM 49,–; [enth.:] S. 11–35: Werbick, Jürgen: Einleitung. Der Streit um den „Begriff" der Offenbarung und die fundamentalistische Versuchung der Theologie; S. 37–58: Peek-Horn, Margret: „Offenbarungs"phänomenologische und „offenbarungs"-theologische Beobachtungen an der Bet-El-Geschichte ‹Gen 28,10–22› und an anderen Theophanieschilderungen; S. 59–88: Broer, Ingo: Fundamentalistische Exegese oder kritische Bibelwissenschaft? Anmerkungen zum Fundamentalismusproblem anhand des paulinischen Offenbarungsverständnisses; S. 89–140: Maier, Johann: Offenbarung im Judentum der Antike. Mit wirkungsgeschichtlichen Ausblicken; S. 141–160: Seeliger, Hans Reinhard: Fortgesetzte Offenbarung. Kirchengeschichtliche Beobachtungen; S. 161–186: Zirker, Hans: Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus in Christentum und Islam; S. 187–245: Werbick, Jürgen: Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs der „Selbstoffenbarung Gottes" – mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum.

VIII. Dogmatik

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Bd. II. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 564 S.; DM 98,–.

Link, Christian: **Schöpfung**. Bd. II: Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition. II: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jh.s. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 329 S, XIX S.; XVI, S. 333–600. = Handbuch systematischer Theologie VII; DM 78,–, 48,–.

Ward, Keith: Divine action. – Lo: Collins 1990. V, 274 p.; £ 7,95.

Dufour, Dany-Robert: Les mystères de la **trinité**. – [P]: Gallimard (1990). 464 p. = Bibliothèque des Sciences humaines; F 150,–.

Moltmann, Jürgen: In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitar. Theologie. – Mchn: Kaiser 1991. 248 S.; kart. DM 69,–.

Temiño Saiz, Angel: Nuestra solidaridad con Cristo y con Adán. El pecado original y los dogmas marianos. – Burgense 32, 1991, 9–40.

Villalmonte, Alejandro: Voluntad salvífica universal y **pecado original**. – EstFr 92, 1991, 1–24.

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

Meier, John P.: The mission of Christ and his church. Studies in christology and ecclesiology. – Wilmington: Glazier 1990. XI, 327 p. = Good news studies XXX; $ 17,95.

Gonzalez de Cardedal, Olegario: La **soteriología** contemporánea. – Salm 36, 1989, 267–317.

Coda, Piero: I movimenti ecclesiali. Una lettura **ecclesiologica**. – Lateranum N.S. 57, 1991, 109–144.

Conte, Nunzio: La misericordia del Signore è eterna ‹Sl 137,8a›. Il sacramento della **penitenza** e della conciliazione. – [Palermo]: Edi Oftes 1990. 309 p. = Contributi e studi V; Lire 30 000.

Walther, Christian: **Eschatologie** als Theorie der Freiheit. Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens. – B, NY: de Gruyter 1991. XII, 307 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLVIII; DM 128.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Panikkar, Raimon: Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch. – Dialog der Religionen 1, 1991, 9–38; S. 39–50: Samartha, Stanley J.: Christen im Verhältnis zu Gläubigen anderer Religionen. Entwicklungen und Perspektiven; S. 50–57: Wigoder, Geoffrey: Interreligiöser Dialog: Eine jüdische Perspektive; S. 57–73: Balic, Smail: Worüber können wir sprechen? Theologische Inhalte eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen; S. 73–82: Shivamurti, Shivacharya: Hoffnungen und Enttäuschungen des interreligiösen Dialogs. Erfahrungsbericht eines Hindu.

Waldefels, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche. Bd. I. – Bonn: Borengässer 1990. XI, 377 S. = Begegnung I; Lw. DM 43,80.

Kirchberg, Julie: **Theo-logie** in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen **Juden** und **Christen**. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1991. 568 S. = Innsbrucker theologische Studien XXXI; DM 48,– [Diss., Bochum]

Schottroff, Willy: Das Reich Gottes und der Menschen. Studien über das Verhältnis der christl. Theologie zum Judentum. – [Mchn]: Kaiser (1991). 235 S., Abb. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog XIX.

Gosker, Margriet: Het kerkelijk **ambt** in het **Lima**document. Een hermeneutische doorlichting en een kritische evaluatie van de Lima-Ambtstekst. – Utr, Lei: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1990. II, 233 blz. = IIMO research publication XIX; hfl 29,50.

Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute. Hrsg. von Dietz Lange für die Göttinger Theol. Fakultät. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 136 S.; DM 19,80.

Rechtfertigung in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Ein Votum des Konvents und Beiträge von Martin Petzoldt ... sowie ein Anhang zur Geschichte und zur Schriftenreihe des Konvents. – Hannover: Luth. Verlagshaus 1990. 189 S. = Bekenntnis. Fuldaer Hefte XXXI; kart. DM 19,80; [enth.]: S. 17–33: Petzoldt, Martin: Die Aussagen über die Rechtfertigung – dargestellt und gewürdigt; S. 34–48: Beißer, Friedrich: Die Rechtfertigungslehre des Tridentinums und seine Interpretation; S. 49–66: Beißer, Friedrich: In Buße gelebte Rechtfertigung; S. 67–97: Scharbau, Friedrich-Otto: Was bedeutet die Annahme des Dokuments „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (LV) für unser Verhältnis zu unseren ökumenischen Partnern?; S. 98–113: Pöhlmann, Horst Georg: Verzeichnis der Verwerfungen der Ev.-luth. Bekenntnisschriften, die sich gegen Irrlehren in der römisch-katholischen Kirche richten; S. 114–163: Pöhlmann, Horst Georg: Verzeichnis der gegen Luther und die Lutheraner gerichteten Lehrverurteilungen des Tridentinums.

Buddhist emptiness and Christian Trinity. Essays and explorations. Ed. by Roger Corless and Paul F. Knitter. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1990. 109 p.; $ 8,95; [cont.:] p. 5–25: Abe, Masao: Kenosis and emptiness; p. 26–43: Küng, Hans: God's self-renunciation and Buddhist emptiness: A Christian response to Masao Abe; p. 44–66: Brück, Michael von: Buddhist Shūnyatā and the Christian Trinity: The emerging holistic paradigm; p. 67–74: Ingram, Paul O.: Buddhist Shūnyatā and the Christian Trinity: A response to Michael von Brück; p. 75–96: Gregory, Roger – Tashi Corless: Can emptiness will?; p. 97–102: Foster, Durwood: Can will be predicated of emptiness? A response to Roger Corless.

Amaladoss, Michael: Making all things new. Dialogue, pluralism, and evangelization in Asia. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. X. 203 p.

Ariarajah, S. Wesley: **Hindus** and **Christians**: a century of Protestant ecumenical thought. – Amst: Ed. Rodopi; GrR, Mich.: Eerdmans 1991. X, 243 p. = Currents of encounter V; $ 21,95.

X. Moraltheologie

Alvarez Verdes, Lorenzo: La etica del indicativo en S. Pablo. – Studia moralia 24, 1991, 3–26; p. 27–59: Vereecke, Louis: Magistère et théologie du XII^e au XVII^e siècle: Esquisse historique; p. 61–83: Billy, Dennis J.: Aquinas on the content of **Synderesis**; p. 85–115: Bueche, William: Destroying, human embryos – Destroying human lives: A moral issue; p. 117–135: Römelt, Josef: Towards a liberating moral theology in the service of humankind.

Kopecký, František: Moraltheologie im aufgeklärten theresianisch-josephinischen Zeitalter. Sittliche Bildung und Ausgestaltung der Morallehre zum eigenständigen systematischen Lehrfach. – St. Ottilien: EOS Verl. (1991). 395 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abt. XI; Lw. DM 68,– [Habil.-Schrift, Wien]

Laun, Andreas: Aktuelle Probleme der Moraltheologie. – Wien: Herder 1991. 207 S.; kart. DM 32,–.

Keeling, Michael: The foundations of Christian ethics. – Ed: T&T Clark (1990). X, 269 p.; £ 9,95.

Natur im ethischen Argument. Georg Wieland ... Hrsg. von Bernhard Fraling. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B [u. a.]: Herder 1990. 141 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXI; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 13–31: Wieland, Georg: Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit; S. 33–54: Wolff, Manfred: Das Naturverständnis des Naturwissenschaftlers und seine Verwendung im ethischen Argument; S. 55–86: Demmer, Klaus: Natur und Person. Brennpunkte gegenwärtiger moraltheologischer Auseinandersetzung; S. 87–104: Furger, Franz: Natur und Kultur – die sozialethische Perspektive; S. 105–127: Schmitz, Philipp: Natur im ökosystemischen Denken; S. 129–141: Dietmar, Mieth: Natur im ethischen Argument. Zusammenfassung und Ausblick.

Giuseppe, Abbà: L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù. – Sales 54, 1990, 799–818.

Kittsteiner, Heinz D[ieter]: Die Entstehung des modernen **Gewissens**. – Ffm, Leipzig: Insel Verl. 1991. 543 S.; Lw. DM 78,–.

Demmer, Klaus: Die **Wahrheit leben**. Theorie des Handelns. – Frb/B, Bas [u. a.]: Herder (1991). 227 S.; Lw. DM 32,–.

Ruiz Pérez, Francisco: El problema del mal reexaminado. – EE 66, 1991, 67–86.

Fletcher, Ben: Clergy under stress. A study of homosexual and heterosexual clergy in the Church of England. – Oxf: Mowbray 1990. X, 126 p.

Eibach, Ulrich: **Abtreibung** – Lebensrecht contra Selbstbestimmung? Ethische Überlegungen zur aktuellen Diskussion. – Wu, Zü: Brockhaus 1991. 79 S. = R. Brockhaus Taschenbuch 461; kart. DM 7,95.

Haese, Ute: Die Kontroverse um die ethische Fundierung der Verteidigung in der kathol. Kirche. – Herford, Bonn: Mittler (1991). 391 S. = Libertas optima rerum X; DM 49,80 [Diss., Kiel].

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Ronchey, Silvia: Indagine sul martirio di San **Policarpo**. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1990. 240 p. = Nuovi studi storici VI.

Colombás, García M[aría]: La tradición Benedictina. Ensayo histórico. Vol. I: Las raices. – Zamora: Ed. Monte Casino 1989. 431 p. = Espiritualidad monástica – fuentes y estudios XX; pes 2360.

Wagenaar, Christofoor: Om met Christus te zijn. Het christelijk oosters monachisme. Deel I. II. – Brugge: Uitg. Tabor; Zeist: Kerckebosch 1990. 987 blz. = Monastieke cahiers XXXIX; FB 1995.

Head, Thomas: Hagiography and the cult of saints. The diocese of **Orleans**, 800–1200. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XVII, 342 p. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 14; £ 35,–.

Hecke, Lode van: **Bernardus** van **Clairvaux** en de religieuze ervaring. Met een voorwoord van A. Vergote. – Kapellen: Pelckmans; Kampen: Kok Agora 1990. 224 blz.; FB 550,–.

Davy, Marie-Madeleine: Bernard de Clairvaux. – (P:) Éd. du Félin (1990). 214 p.; F 110,–.

Paciocco, Roberto: Da Francesco ai "Catalogi sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine Francescano (sec. XIII–XIV). – Assisi: Ed. Porziuncola 1990. 204 p. = Collectio Assisiensis XX.

Timothy, Johnson: Poverty and prayer in the theology of Saint **Bonaventure**. – MiscFranc 90, 1990, 19–60.

Zaccagnini, Gabriele: Vita sancti **Fridiani**. Contributi di storia e di agiografia lucchese medioevale. Ediz. critica ed elaborazioni elettroniche. – Lucca: Pacini Fazzi 1989. XV, 408 p., graph. Darst.; Lire 50 000.

Les exercices spirituels d'**Ignace de Loyola**. Un commentaire littéral et théologique. Albert Chapelle ... [ed.]. – Brux: Ed. de Institut d'Etudes Théol. 1990. 503 p.; F 220,–.

Netherwood, Anne: The voice of this calling. An evangelical encounters the "Spiritual exercises" of Saint Ignatius. – (Lo): SPCK (1990). 133 p.

Meissner, W. W.: Psychoanalytic hagiography: The case of Ignatius of Loyola. – ThSt 52, 1991, 3–33.

Krynen, Jean: Saint **Jean de la Croix** et l'aventure de la mystique espagnole. Mystique chrétienne et théologie moderne. – Toul: Presses Univ. du Mirail 1990. 369 p. = Thèses et recherches XX; F 190,–.

Luévano, Andrés Rafael: Endless transforming love. An interpretation of the mystical doctrine of Saint John of the Cross according to the soul's affective relation and dynamic structures. – R: Institutum Carmelitanum 1990. 214 p. = Vacare Deo IX.

Jiménez Doque, Baldomero: Juan de la Cruz y la nueva modernidad. – Revísta de espiritualidad 49, 1990, 323–353; p. 355–369: Egido, Trofanes: Aproximación a la biografía de san Juan de la Cruz; p. 371–401: Vega García-Luengos, Germán: La poesía de san Juan de la Cruz. Fuego de palabras; p. 403–438: Gaitán, José Damián: Teología poética de san Juan de la Cruz; p. 439–474: Castro, Secundino: "Cristo vivo" en Juan de la Cruz; p. 475–500: Rodríguez, José Vicente: Evangelio eclesial de san Juan de la Cruz; p. 501–541: Guerra, Santiago: San Juan de la Cruz y el diálogo con Oriente; p. 543–566: Maccise, Camilo: San Juan de la Cruz y la nueva evangelización; p. 567–582: Gutiérrez, Miguel: Experiencia y communicación de la experiencia; p. 583–598: Pablo Maroto, D. de: Olvidos y carencias de un místico: San Juan de la Cruz.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Dante, Francesco: Storia della "**Civiltà Cattolica**" ‹1850–1891›. Il laboratorio del Papa. – R: Edizioni Studium (1990). 287 p. = Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani XIV; Lire 28 000.

Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche. Hrsg. von Walter Kerber ... – Ffm: Knecht (1991). 268 S.; DM 38,–.

Zagar, Janko: Justice and charity in **Rerum Novarum**. – Ang 68, 1991, 149–172.

Per una nuova etica dello sviluppo. Contributi sull'enciclica "Sollicitudo rei socialis". – R: Ed. Lavoro/Iscos 1989. 115 p. = Iscos VI; Lire 12 000.

Naturrecht im ethischen Diskurs. Mit Beitr. von Ludger Honnefelder ... Eingeleitet und hrsg. von Marianne Heimbach-Steins. – Mstr: Aschendorff 1990. XI, 111 S. = Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften XXI; kart. DM 20,–; [enth.:] S. 1–27: Honnefelder, Ludger: Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken; S. 28–46: Merks, Karl-Wilhelm: Naturrecht als Personrecht? Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin; S. 47–66: Kroh, Werner: Aufklärung und katholische Soziallehre. Kritische Anfragen an eine naturrechtlich argumentierende Sozialethik; S. 67-98: Irrgang, Bernhard: Naturrecht als Entscheidungshilfe? Am Beispiel der Bewertung gentechnischer Verfahren aus ethisch-theologischer Perspektive.

Capraro, Giuseppe: L'esperienza religiosa nella scienza sociale. Lineamenti di sociologia della religione. Prefazione di Franco Demarchi. – Padova: Ed. Messaggero (1990). 192 p. = Strumenti di scienze religiose; Lire 18 000.

Pikaza, Xabier: Trinidad y communidad cristiana. El principio social del cristianismo. – Salm: Secretariado Trinitario (1990). 304 p. = Koinonia XXX; pes 1600.

Sutor, Bernhard: Politische **Ethik**. Gesamtdarstellung auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre. – Pad [u. a.]: Schöningh 1991. 338 S.

Faith and identity. Christian political experience. Edited by David Loades and Katherine Walsh. – Oxf: Blackwell 1990. XIII, 173 p., ill. = Ecclesiastical History Society. Studies in church history. Subsidia VI; £ 37,50.

Schwarzenthal, Rainer: Konflikt und Ausgrenzung in der katholischen Kirche. Analysen zur Selektivität religiöser Institutionalisierung. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. 270 S. = Erfahrung und Theologie XVIII; kart. DM 73,– [Diss., Wuppertal]

Religion and politics in the American milieu. Ed. by Leslie Griffin. – [Atlanta: Scholars Pr. 1990]. VII, 169 p.; $ 4,95.

Reitinger, Herbert: Die Rolle der **Kirche** im politischen Prozeß der **DDR 1970** bis **1990**. – Mchn: tuduv-Verl.-Ges. 1991. IV, 124 S., 2 Kt., Tab. = tuduv-Studien. Reihe Politikwissenschaften XLVII; kart. DM 25,80.

Hengsbach, Friedhelm: **Wirtschaftsethik**. Aufbruch, Konflikte, Perspektiven. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 176 S. = Herder Taschenbuch 4013/ Spektrum; kart. DM 16,80.

XIII. Kirchenrecht

Aymans, Winfried: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf, neu bearb. von Winfried Aymans. (13., völlig neu bearb. Aufl.) Bd. I: Einleitende Grundfragen und allgemeine Normen. – Pad [u. a.]: Schöningh 1991. XIX, 527 S.; kart. DM 78,–.

"La persona giuridica collegiale in diritto romano e canonico." "Aequitas romana ed aequitas canonico." Atti del III Colloquio (Roma 24–26 aprile 1980) e del IV Colloquio (Roma 13–14 maggio 1981) "Diritto romano – diritto canonico". A cura di T. Bertone ... – (CdV): Libr. Ed. Vaticana; (R): Pont. Univ. Lateran. 1990. 353 p. = Utrumque ius XI; Lire 40 000; [cont.:] p. 9–29: Catalano, Pierangelo: Il populus romanus e il «problema della persone giuridiche»; p. 31–39: Robertis, F. M. de: La capacità giuridica dei Collegi romani e la sua progressiva contrazione; p. 41–56: Biscardi, Arnaldo: Rappresentanza sostanziale e processuale dei «collegia» in diritto romano; p. 57–121: Fabbrini, Fabrizio: La personalità giuridica degli enti di assistenza (detti «piae causa») in diritto romano; p. 125–134: Campitelli, Adriana: «Cum collegium in causa universitatis fingatur una persona.» Riflessioni sul commento di Sinibaldo dei Fieschi (c. praesentium, de testibus e attestationbius, 57 X, 2,20); p. 137–152: Lombardía, Pedro: Persona juridica pública y privada en el ordenamiento canonico; p. 153–169: Tocanel, Pietro: Il concetto di persona giuridica collegiale presso la canonistica moderna; p. 171–188: Sandri, Leonardo: Organo, rappresentanza e «potestas sacra» nella Chiesa; p. 191–204: Gaudemet, Jean: Tradition romaine et reflexion chrétienne: le concept d'«aequitas» au IVe siècle; p. 205–239: Urrutia, F. J.: Aequitas canonica; p. 241–254: Martini, Remo: «Aequitas» nell'editto del pretore; p. 257–317: Bucci, Onorato: Per una storia dell'equità; p. 319–351: Bucci, Onorato: L'eredità scientifica di Olis Robleda.

Kraus, Dieter – René Pahud de Mortanges: Bibliographie des schweizerischen Staatskirchenrechts. – Frb/S: Universitätsverl. 1990. 186 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXXI; sfr 34,–.

Eid, Emile: La révision du code droit canonique oriental: histoire et principes. – L'anné canonique 33, 1990, 11–27; p. 29–56: Salachas, Dimitri: Le «status» ecclésiologique et canonique des Églises catholiques orientales «sui iuris» et des Églises orthodoxes autocéphales; p. 59–77: Cattaneo, Arturo: La Curie romaine dans la communion des Églises. Le cadre ecclésiologique dessiné par la Constitution apostolique «Pastor bonus»; p. 79–99: Imbert, Jean: Notules sur l'enseignement du droit canonique en France; p. 101–124: Basdevant-Gaudemet, Brigitte: A propos des associations cultuelles. Étapes d'une législation; p. 125–139: Échappé, Olivier: La «dernière tentation du Christ» devant les juridictions judiciaires.

Gasparri, Petrus: De potestate in Ecclesia. – EIC 46, 1990, 9–32; p. 33–41: Góralski, Wojciech: La disciplina del clero negli statuti del sinodo di Breslavia del legato pontificio Giacomo di Liegi del 1248; p. 43–75: Napoleoni, Igino: Vicende processuali di una famosa causa matrimoniale con un voto del card. Pietro Gasparri; p. 77–85: Rocca, Fernando della: Giuridicità e pastoralità nel diritto canonico; p. 87–108: Villeggiante, Sebastiano: L'amore coniugale e il consenso matrimoniale canonico; p. 111–127: Ciprotti, Pio: Qualche punto carratteristico della riforma del diritto penale canonico; p. 129–153. 479–495: Fedele, Pio: Terza panoramica canonistica.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Perry, Christopher: Listen to the voice within. A Jungian approach to pastoral care. – (Lo): SPCK (1991). X, 229 p. = New library of pastoral care; £ 7,99.

Lim, Peter Byeng-Hun: Leben aus der communio mit Gott und untereinander. Zur ekklesiologischen und praktischen Bedeutung des communio-Prinzips für eine evangelisierende Pastoral. – Wü: Seelsorge, Echter 1991. 235 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge V; kart. DM 39,– [Diss., Freiburg/B]

Ramos Guerreira, Julio A.: Cristo, reino y mundo, tres referencias obligadas para la acción pastoral de la Iglesia. – Salm 37, 1990, 177–200.

Müller, Hans Martin: Gemeindeaufbau. – ThRu 55, 1990, 308–324.

Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral. Hrsg. von Stefan Knobloch ... – Mz: Grünewald (1991). 267 S.; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 15–75: Haslinger, Herbert: Was ist **Mystagogie**? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff; S. 76–105: Stoltenberg, Gundelinde: Ekklesiogenese. Bausteine für eine mystagogische Praxis der Kirche; S. 106–125: Knobloch, Stefan: Verschleudern wir die **Sakramente**? Die Feier der Sakramente als lebensgeschichtliche Mystagogie; S. 126–155: Knobloch, Stefan: Was von der Taufe zu halten ist. Ein Beitrag zur Klärung einer schwierigen pastoralen Frage; S. 156–193: Weber, Christiane: Firmkatechese als Entdeckungsreise. Skizzen einer mystagogischen Sakramentenvorbereitung; S. 194–225: Knobloch, Stefan: **Eucharistie** und Leben. Anmerkungen zur Finalität unserer Gottesdienste; S. 226–247: Hobelsberger, Hans: Im Gespräch Beziehung erleben. Diakonische Mystagogie am Beispiel der **Telefonseelsorge**; S. 248–266: Haslinger, Herbert: „Was willst du, daß ich dir tun soll?" Vom lebendigmachenden Umgang Jesu mit Außenseitern – Eine Anfrage an unsere Kirche.

Funk, Tobias: **Sprache** und **Verkündigung** in den Konfessionen. Tendenzen relig. Sprache und konfessionsspezifischer Varianten in deutschsprachigen Predigten der Gegenwart. – Ffm: Lang 1991. 391 S. = Europäische Hochschulschriften I, 1245; DM 97,– [Diss., Bonn]

Carr, Wesley: Ministry and the media. – Lo: SPCK Press 1990. XVI, 155 p.

Emeis, Dieter: Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der **Sakramentenpastoral**. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 120 S.; kart. DM 16,80.

Haslinger, Herbert: Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 144 S.; kart. DM 28,–.

Esser, Wolfgang G.: Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung. – Mchn: Kösel 1991. 338 S.; Lw. DM 48,–.

Meier, Uto J.: Christoph von **Schmid**: Katechese zwischen Aufklärung und Biedermeier. Konzeption, Verwirklichung und Rezeption. Ein Beitrag zur Umsetzung der katechetischen Theorie Johann Michael Sailers. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. IX, 299 S. = Studien zur Praktischen Theologie XXXVII; DM 34,80 [Diss., Augsburg]

Hofmann, Bernhard F.: Kognitionspsychologische Stufentheorien und religiöses Lernen. Zur ‹korrelations-›didaktischen Bedeutung der Entwick-

lungstheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und F. Oser / P. Gmünder. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. XX, 458 S.; kart. DM 38,–.

Ziebertz, Hans-Georg: Heteronomy and autonomy in education. – Journal of empirical theology 4, 1991, 39–58; p. 59–72: Hutsebaut, Dirk – Dominic Verhoeven: The adolescents' representation of God from age 12 to 18; p. 73–80: Zirker, Hans: Theological annotations to the adelescents' representations of God.

Ziebertz, Hans-Georg: **Moralerziehung** im Wertpluralismus. Eine empirisch-theologische Untersuchung nach moralpädagogischen Handlungskonzepten im Religionsunterricht und in der kirchlichen Jugendarbeit zu Fragen der Sexualität. Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de godgeleerdheid. – (Kampen): Kok; (Weinheim): Dt. Studien Verl. 1990. 342 S., Tab.; brosch. DM 48,– [Diss., Nijmegen]

Beyond the classics? Essays in religious studies and liberal education. Ed. by Frank E. Reynolds, Sheryl L. Burkhalter. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XIII, 235 p. = Studies in the humanities XIV; paper $ 29,95.

La compétence catéchétique. Suite aux travaux du Congrès de l'Equipe Européenne de Catéchèse à Gazzada (Italie) en mai 1988. Par G[ilbert] Adler ... – P: Desclee 1989. 137 p. = Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique III; F 98,–.

XV. Liturgiewissenschaft

The monastic ritual of **Fleury** (Orléans, Bibliothèque Municipale, MS 123 [101]). Ed. by Anselme Davril. – Lo: Boydell 1990. VII, 192 p. = Henry Bradshaw Society CV; £ 19,50.

Amit, Robert: **Missals** et **bréviaires** imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta). Propres des saints (éd. princeps). – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1990. XIV, 623 p. = Documents, études et répertoires; F 490,–.

Davidson, Robert: Wisdom and worship. – Lo: SCM Pr.; Phil, Pa.: Trinity Pr. Intern. (1990). 148 p. = The Edward Cadbury lectures. 1989; £ 9,95.

Simandron. Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus **Gamber** (1919–1989). Hrsg. von Wilhelm Nyssen. – Köln: Luthe-Verl. (1989). 346 S. = Koinonio – Oriens XXX; DM 48,50; S. 319–346: Bibliograhia selecta; [enth.:] S. 31–41: Gamber, Klaus: Der Bischof von Rom in frühen Zeugnissen der lateinischen Liturgie; S. 43–57: Nyssen, Wilhelm: Das mystische Abendmahl ‹Zu einer russischen Ikone um 1700› mit vier Farbtafeln; S. 59–93: Blersch, Hartmut: Abgestiegen zu der Hölle. Die Verwandlung des Sterbens durch den Descensus ad inferos; S. 111–129: Dekkers, Eligius: Die altchristliche Liturgie als Neuheitserlebnis; S. 131–136: Onasch, Konrad: Beter und Betrachter. Betrachter und Beter. Bemerkungen zur Ikone der Ostkirche; S. 137–147: Quecke, Hans: Ein sahidisches Fragment der **Basiliusliturgie** ‹Cod. Vat. copt. 103,2›; S. 149–167: Schaffer, Christa: „... es naht der König der Könige." **Liturgie** als **Theophanie**. Eine Betrachtung; S. 169–187: Schulz, Hans-Joachim: Der sakramentale Charakter von Bischofsamt und Bischofsweihe. Altkirchlich-liturgische Überlieferung und Gemeinsamkeiten mit orthodoxer Kirchenstruktur in Art. 21 der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils; S. 189–232: Schneider, Michael: „Orationi frequenter incumbere": Über die innere Einheit von Leben und Gebet und ihre Bedeutung für die Praxis des Stundengebetes in der frühen Kirche; S. 233–256: Taft, Robert: The litany following the anaphora in the byzantine liturgy; S. 257–285: Triacca, Achilles M.: Maria – fede – chiesa domestica; S. 287–301: Thiermeyer, Abraham Andreas: ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ – oder: „Seid barmherzig wie auch euer Vater es ist" (Lk 6,36).

Kranemann, Benedikt: Die **Krankensalbung** in der Zeit der Aufklärung. Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgut. – Mstr: Aschendorff 1990. 440 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXXII; kart. DM 98,– [Diss., Münster]

Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen. Von Konrad Baumgartner ... – Rgb: Pustet 1991. 117 S.; kart. DM 24,80; [enth.:] S. 9–34: Schaeffler, Richard: Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und der Gesellschaft. Eine anthropologische Grundlegung; S. 35–49: Hahn, Ferdinand: Neutestamentliche und altkirchliche Grundlagen des christlichen Gottesdienstes; S. 50–64: Meyer, Hans Bernhard: Verständnis und Feier des Christusmysteriums im Licht der Liturgiegeschichte bis zur Reformation; S. 65–77: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Zwischen Verkündigung und Gebet. Die evangelische Sicht des Gottesdienstes; S. 78–102: Müller, Gerhard Ludwig: Gemeinschaft mit Jesus Christus in Wort und Sakrament. Liturgie im kathol. Verständnis; S. 103–112: Ist der Mensch noch liturgiefähig? Schlußdiskussion.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Dr. Teresa Berger, Duke University, The Divinity School, USA Durham, North Carolina 27706; Norbert Maria Borengässer, Verlagshaus Borengässer, Kirchweg 12, W-5300 Bonn 1; Dr. Horst Ferdinand, Fröbelstr. 4, W-5205 St. Augustin; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Prof. Dr. M. Führer, Augsburg College, USA Minneapolis; Prof. Dr. Horst Gründer, Historisches Seminar der Univ. Münster, Domplatz 20–22, W-4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, FB 14, Sem. f. Arabistik, Rosenstr: 9, W-4400 Münster; Dr. Rudolf Hoppe, Kleberstr. 33, W-8600 Bamberg; Prof. Dr. Adolf Kolping, Wiesenweg 13, W-5300 Bonn; Dr. Benedikt Kranemann, Taubenstr. 6, W-4400 Münster; Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, W-7700 Singen; Prof. Dr. jur. Joseph Listl, Lennéstr. 15, W-5300 Bonn; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ugarit-Forschung, Schlaunstr. 2, W-4400 Münster; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 16 21, W-4790 Paderborn; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, W-8000 München 60; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, W-4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Kath. Fakultät der Univ. Passau, Postfach 25 40, Michaeligasse 13, W-8390 Passau; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, W-4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103–109, W-4400 Münster; Dr. habil. Thomas Söding, Am Thie 7, W-3208 Giesen; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, W-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, W-4400 Münster; Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, W-4000 Düsseldorf 31; Dr. Helga Weippert, Scheffelstr. 7, W-6900 Heidelberg 1; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, W-4401 Roxel b. Münster; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes Bernauer-Str. 30, W-8900 Augsburg; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, W-6227 Oestrich-Winkel.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 25,50 DM, jährlich 135,– DM, Studenten-Abonnement 108,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1991 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1991

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
„Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters"
„Die vier theologischen Zeitschriften"