THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1991** **87. Jahrgang**

Rolf Kühn: Neuereignis Simone Weil . . . . . Spalte 265

Kühn, Rolf: Deuten als Entwerden (Gilbert Kahn)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 277
Hausmann, Jutta: Israels Rest (Wolfgang Werner)
van der Merwe, C. H. J.: The Old Hebrew particle "gam" (Diethard Römheld)
Grundmann, Walter: Weisheit im Horizont des Reiches Gottes (Dieter Zeller)
Marshall, Christopher D.: Faith as a theme in Mark's narrative (Thomas Söding)
The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context (Beate Kowalski)
Schottroff, Luise: Befreiungserfahrungen (Rudolf Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 285
Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA) (Cornelius Mayer)
Grillmeier, Alois. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. (Basil Studer)
Hetmann, Frederik (Pseudonym für: Kirsch, Hans-Christian): Bojaren, Zaren und Kosaken (Thomas Bremer)
Grane, Leif: Die Kirche im 19. Jh. (Karl-Josef Rivinius)
Möhler, Johann Adam: Vorlesung zum Römerbrief (Harald Wagner)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 290
Axt-Piscalar, Christine: Der Grund des Glaubens (Gunther Wenz)
The Modern Theologians (Erdmann Sturm)
Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jh. (Werner Schüßler)
Tillich, Paul: Hauptwerke, Bd 1: Philosophische Schriften / Bd 2: Kulturphilosophische Schriften (Erdmann Sturm)
Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, hg. v. H. Fischer (Werner Schüßler)
Schüßler, Werner: Jenseits von Religion und Nicht-Religion (Gunther Wenz)
Reimer, A. James: The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate (Edmund Arens)
Milbank, John: Theology and Social Theory (Edmund Arens)
Metz, Johann Baptist / Bahr, Hans-Eckehard: Augen für die Anderen (Werner Promper)
Le Pardon (Hansjürgen Verweyen)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 310
Hahne, Werner: De Arte Celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern (Franz Kohlschein)
Kranemann, Benedikt: Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung (Manfred Probst)
Kahle, Barbara: Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jh.s (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 315
Wächter, Lothar: Gesetz im kanonischen Recht (Helmuth Pree)
Weber, Franz Xaver von: Der Rechtsanwalt im katholischen Kirchenrecht (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 322
Demmer, Klaus Moraltheologische Methodenlehre (Peter Fonk)
Demmer, Klaus: Die Wahrheit leben (Edmund Arens)
Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft (Joachim Wiemeyer)
Moral als Kapital (Joachim Wiemeyer)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 329
Religionsunterricht heute (Erdmann Sturm)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 330
Rössler, Andreas: Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus (Werner Schüßler)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 332
Piolanti, Antonio Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell'Ottocento: Franz Jakob Clemens († 1862) con la riedizione della Commentatio "Philosophia theologiae ancilla" (Klaus Hedwig)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 334
Ottemann, Christian: Initiatisches Christentum (Josef Sudbrack)
Sobrino, Jon: Geist, der befreit (Josef Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Neuereignis Simone Weil

von Rolf Kühn, Singen/Wien

I. S. Weil: Gesamtausgabe und deutsche Übersetzungen

Seit 1988 erscheint die französische Gesamtausgabe der Schriften S. Weils, die auf 16 Teilbände angelegt ist. Inzwischen sind 4 Bde. veröffentlicht, die die frühen philosophischen Manuskripte, Studienarbeiten, Fragmente und ersten Artikel sowie Weils gesellschaftlich-geschichtliche Beobachtungen und Untersuchungen parallel zu ihrem sozial-politischen Engagement aus der ersten und mittleren Werkphase 1927–1940 umfassen.[1]

In ihrer chronologischen Anordnung erlaubt diese Edition S. Weils denkerische Entwicklung Schritt für Schritt zu verfolgen, was bisher nur durch eine Arbeit an den Manuskripten selbst möglich war. Damit wird ein geistiges Ereignis ersten Ranges nachvollziehbar, insofern die klarsichtigen Analysen dieser an französischen Eliteschulen ausgebildeten Philosophin, Syndikalistin und späteren „Mystikerin" unübersehbare „metaphysische" Wahrheiten in der Auseinandersetzung mit der Moderne selbst wiedergewinnt.

Die ersten philosophischen Arbeiten kreisen um die menschliche Wahrnehmungs- wie Erkenntnisfähigkeit im Zusammenhang mit der Realität der Arbeit, Wissenschaft und Weltnotwendigkeit, so daß von vornherein alle Begriffe an das aktive Weltverhältnis des Menschen gebunden sind und eine lebensweltliche Verknüpfung beinhalten.

In den sozial-politischen Schriften tritt dann hauptsächlich der gesellschaftliche wie historische Machtaspekt hinzu, der zeigt, wie der Mensch nach der Naturnotwendigkeit von ihm selbst geschaffenen „Mechanismen" unterworfen wird. Revolutionäre Befreiungsversuche daraus schaffen neue Herrschaftssysteme, die sich – wie in der Warenproduktion – durch die Funktion der technischen Spezialisierung und Bürokratisierung heute verdichten. So sucht S. Weil in der Vergangenheit nach Modellen, die eine gewaltfreie Überwindung oder Ausgleichung von „Notwendigkeit" und „Kraft" verheißen. Hier tritt ihr zunächst der griechische Vermittlungsgedanke der „Proportion" entgegen, den sie als Ermöglichung des „Guten" nach Platon, den Tragikern sowie der griechischen Geometrie ergreift, um ihn dann mit der christlichen Idee des „Übernatürlichen" zusammenzuführen. Am Ende dieser Entwicklung steht schließlich die Erkenntnis, daß die Menschheitsgeschichte nicht aus sich selbst heraus evolutionär das Wahre, Gerechte wie Gute hervorbringen kann, daß es in derselben Geschichte aber

[1] **Simone Weil: Oeuvres Complètes.** Edition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy. **Bd. I: Premiers écrits philosophiques**, éd. Gilbert Kahn / Rolf Kühn. – Paris: Gallimard 1988. 448 S., kart FF 185
Bd. II: Ecrits historiques et politiques
1: L'engagement syndical (1927–juillet 1934), éd. Géraldi Leroy. – Paris: Gallimard 1988. 418 S., FF 165
2: L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution, éd. Géraldi Leroy / Anne Roche. – Paris: Gallimard 1991. 643 S., FF 280
3: Vers la guerre (1937–1940), éd. Simone Fraisse. – Paris: Gallimard 1991. 347 S., FF 185.

14. NOV. 1991

auch nicht an „reinen" Bezeugungen, Symbolen oder Offenbarungen eines machtverzichtenden Gottes fehlt. Zu dessen seins-transzendenter Wirklichkeit kann sich der Mensch frei-verlangend entscheiden, um seinerseits den Vollzug des Machtverzichts und -ausgleichs auf sich zu nehmen, der sich nach S. Weils letzter Entwicklungsphase als „Ent-werden" (*dé-création*) interpretieren läßt.[2]

Inwieweit gerade das Aufsuchen einer machtfreien Tradition S. Weil in die Nähe wie aber auch in die kritische Auseinandersetzung mit der christlichen Offenbarung versetzte, zeigt nun besonders die zuletzt erschienene deutsche Übersetzung „Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche".[3] Da Übertragungen Weilscher Schriften ins Deutsche – etwa im Unterschied zum Englischen oder Italienischen – eher selten sind (die wenigen aus den 50er und 60er Jahren wurden nicht wieder aufgelegt[4]), ist diese kleine Schrift grundsätzlich zu begrüßen, obwohl die Titelwahl sowie die eingeschobenen 14 Kapitelüberschriften vom Original abweichen. Als „Brief an einen Ordensgeistlichen" wird der Entstehungsgrund dieses Textes unmittelbarer einsichtig, denn S. Weil verfaßte dieses Schreiben 1942 in New York vor ihrer Überfahrt nach London, um darin Pater Couturier, den sie durch Jacques Maritain kennengelernt hatte, ihre schwerwiegendsten Einwände gegen das Christentum in 35 Punkten nochmals vorzulegen und ihre Taufverweigerung zu begründen.

Ein Haupthindernis für die wirkliche Verwurzelung der christlichen Botschaft von einem leidend-machtverzichtenden Gott in den Kulturen der anderen als abendländischen Völker sieht sie im Weiterbestehen der hebräischen oder alttestamentlichen Tradition als Offenbarungsreferenz, wodurch sich der Auserwählungsgedanke in der Kirche mit einem autoritativen Wahrheitsbegriff vermählte. Dies scheint ihr nicht nur mit der Offenbarung eines Gottes der Liebe an sich unvereinbar zu sein, sondern führte auch zur Ablehnung ganzer „heidnischer" Traditionen in der Antike, die einen leidenden Gott in ihrer Mitte kannten (z.B. Osiris, Prometheus, Dionysos), wodurch Europa geistig verarmte. Da zudem das irrige Bewußtsein der Auserwählung sich mit den imperialen Ansprüchen des Römischen Reiches verband, traten offene Ausrottungskampagnen hinzu, die im Mittelalter die „Häretiker" (Katharer, Albigenser, Waldenser) und in der Neuzeit die kolonisierten Völker betrafen. Daß nur im katholischen Christentum *die* Wahrheit zu finden sein soll, führe fast zwangsläufig zu dem ebenso anmaßenden wie mörderischen Gedanken, daß es im Christentum *nur* Wahrheit gäbe:

„Insbesondere fordert die Überzeugung, daß ein Mensch außerhalb der sichtbaren Kirche gerettet werden könne, ein neuerliches Überdenken aller Elemente des Glaubens, wenn man nicht eine völlige Inkohärenz in Kauf nehmen will" (S. 38).

Dieser Gedanke zeigt, daß es S. Weil auf die Möglichkeit des „Heils" für einen jeden Menschen in jeglicher Kultur ankommt. Ihre besonderen Kenntnisse der antiken und universalen Symbolik in Mysterienreligionen, Folklore und Märchenüberlieferungen haben also den Zweck, zu zeigen, daß der Mensch seine „übernatürliche Bestimmung", die mit der Kreuzeswahrheit identisch ist, in seiner Lebenswelt ausmachen kann, sofern die Überzeugung des „absolut Guten" darin gegeben ist. Für die religionsgeschichtlichen Einzelerkenntnisse gesteht sie zu, daß viele ihrer Überlegungen ein „Gewebe von Mutmaßungen" sind (S. 68). Aber der heuristische Wert derselben ist kein intendierter „Synkretismus" oder eine „heimliche Kirche (. . .) ohne Oberhaupt und Satzungen" im Sinne „freier Bruderschaften des Geistes", wie F. Kemp mißverständlich in seinem Nachwort kommentiert (S. 73f – wobei auf Fehlerhaftigkeiten in der Übersetzung selbst schon H.R. Schlette, in: imprimatur 21/5, 1988, S. 176–181 hinwies), sondern die Universalität *de facto* und nicht nur *de jure* der christologischen Konkretisierung: „Die Kirche ist nur in einer einzigen Hinsicht vollkommen rein: als Bewahrerin der Sakramente. Nicht die Kirche ist vollkommen, sondern Christi Leib und Blut auf dem Altar" (S. 37). Das heißt dieser „Brief an einen Ordensmann" sondiert die tatsächliche Inkarnationswahrheit unter ihrem real-symbolischen Aspekt in den menschlichen Zeugnissen des Guten, Gerechten, Wahren, Schönen und Heiligen[5].

Mit Recht sagt daher J.-P. Lapierre in einer von ihm eingeleiteten späteren Ausgabe dieses „Lettre à un religieux" (Livre de vie, Paris 1974, 8–10): Dieser Text verlangt eine „lecture fondamentale", weil er die Grundfragen nach der religiösen Wahrheitserkenntnis stellt, die seit dem II. Vatikanum nicht mehr ausschließlich durch die Regeln *extra Ecclesia nulla salus* und *anathema sit* abgestützt ist – und als solche aussondernden Prinzipien von S. Weil heftig angegriffen wurden (vgl. S. 41). Vielmehr wird von ihr eine notwendig wesenhafte Unterscheidung der Erkenntnisebenen selbst verlangt: „Die Mysterien des Glaubens sind kein Gegenstand für die Intelligenz, insofern diese das Vermögen des Bejahens und Verneinens ist. (. . .) Der einzige Teil der menschlichen Seele, der einer wirklichen Berührung mit diesen Mysterien fähig ist, ist das Vermögen der übernatürlichen Liebe" (S. 48). Somit geht es gerade nicht um eine „Entscheidung zur Distanz", sondern um eine unbedingt-aufmerkende Hinwendung dorthin, wo Menschen diese Offenbarung der Liebe „glauben" und sich über den Status dieses „liebenden Glaubens" in äußerster Redlichkeit Rechenschaft ablegen. Richtig gelesen kann dieses Buch also zu einer theologischen, religionsphilosophischen, kulturkritischen wie spirituellen Neubesinnung führen bzw. entsprechende Diskussionen veranlassen im Sinn einer wirklich universalen Ökumene.

Auch „Zeugnis für das Gute"[6] ist an sich kein Titel, der von S. Weil selbst stammt, aber er entspricht der Intuition ihres letzten Lebensabschnittes, die Realität des „absolut Guten" oder der „Liebe Gottes" in bezug auf die Welt für die menschliche Erfahrung zu erschließen und zu durchdenken. Diese Neuausgabe von ausgewählten Analysen, Studien, Briefen und „Cahiers"-Aufzeichnungen als Taschenbuch muß erwähnt werden, weil für Studienzwecke persönlicher oder seminarähnlicher Art nur diese Zusammenstellung auf deutsch in etwa ein getreues Bild ihres facettenreichen literarischen Schaffens zwischen 1940 und ihrem Tod 1943 widerspiegelt. Insofern ist es zu begrüßen, daß der Übersetzer und Hg. F. Kemp auch ein Gedicht „La Porte" vorangestellt hat (S. 8f), um die Ästhetik Weils in Verbindung mit ihrer Weltsicht zu dokumentieren: Die Welt (Schöpfung) ist zugleich Schranke, Schwelle wie Öffnung, worin sich die Weisen der „Berührung mit dem Übernatürlichen" kristallisieren.

Ihre Untersuchungen – hier Traktate genannt – gelten denn auch dieser Beziehung unter einem jeweils besonderen Aspekt. Es ist die Besonderheit des „Unglücks" (*malheur*) im Unterschied zum Leiden dargelegt und auf den besonderen Bezug zur Gottesliebe (Kreuz) dabei abgehoben (S. 13–44). In anderer Hinsicht bildet eine Betrachtung über die zentrale Rolle der Aufmerksamkeit bei den Studien eine philosophische wie pädagogisch-spirituelle Wegweisung zur Gottesliebe (S. 45–53). S. Weils Auslegung des Vaterunsers (S. 54–62) verschafft vor allem Einblick in ihr Gottesverständnis absoluter „Transzendenz", um Religion nicht zum Trostersatz werden zu lassen, ohne die Bitten um die konkreten Bedürfnisse des Leibes und der Seele zu vergessen. Was jedem Menschen wesenhaft geschuldet wird, nämlich das Verlangen nach dem Guten in ihm nicht zu ersticken, bildet den Gegenstand einer Studie aus der letzten Londoner Zeit, die zugleich mit dem Begriff der „Verpflichtung" sozialethische und (staats-)politische Dimensionen einbringt (S. 63–72). Allerdings enthält die Übersetzung Auslassungen, die nicht gekennzeichnet sind (z.B. S. 66). Die Briefe an Pater Perrin kreisen besonders um ihre religiös-kirchliche Situation (S. 75–115) und enthalten als wichtiges Dokument ihre sog. „spirituelle Autobiographie" (S. 87–104). Gewiß ist es ein Nachteil, daß ihre „Cahiers"-Aufzeichnungen (S. 129–232) aus dem fortlaufenden Zusammenhang gerissen sind, aber sie geben Einblick in die reflexive „Werkstatt" S. Weils, wo sie sich – anders als ihren Briefpartnern gegenüber – mehr ihrer philosophisch geprägten Denk- und Schreibweise bedient. Da die Berührung durch das Gute und dessen gnadenhaftes Wirken in uns im Mittelpunkt steht, sind die Bedingungen zu klären, unter denen dieses Gute gegenwärtig sein kann. Dazu dienen die Analysen der „Lektüre", die zugleich Deutung, Interpretation, Wahrnehmung, Meinung und Einbildung umfaßt. Und damit im Zusammenhang stehen Themen wie der „Leib als Waage" und die Welt als „Ordnung" (Kosmos), damit auch die Menschen zum „Gleichgewicht" finden.

[2] Vgl. R. Kühn: Deuten als Entwerden (s.u. Sp. 275).

[3] **Simone Weil**: **Entscheidung zur Distanz.** Fragen an die Kirche. Übersetzung und Nachwort von Friedhelm Kemp. – München: Kösel 1988 (Lettre à un religieux, Gallimard, Paris 1951) 76 S., kart DM 17,80

[4] Mit Ausnahme von: Schwerkraft und Gnade. Kösel, München 1952, 3. Aufl. 1981 (als Piper-Taschenbuch, München-Zürich 1989). Insgesamt liegen vor: Das Unglück und die Gottesliebe, München: Kösel 1953, 2. Aufl. 1961; Die Einwurzelung, München: Kösel 1956; Vorchristliche Schau, München-Planegg: Barth 1959; Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften (Übers. H. Abosch), München: Rogner & Bernhard 1975; Fabriktagebuch und andere Schriften zum Industriesystem (Übers. H. Abosch), Frankfurt/M: Suhrkamp 1978; Aufmerksamkeit für das Alltägliche. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit hg. v. O. Betz, München: Kösel 1987 (enthält beschränkte Auszüge der zuvor genannten bei Kösel editierten und von F. Kemp übersetzten Schriften zu einzelnen Stichworten wie Arbeit, Befreiung, Notwendigkeit, Aufmerksamkeit, Geisteskraft, Unglück etc.).

[5] Vgl. auch R. Kühn: Art. „Weil, Simone", in: Praktisches Lexikon der Spiritualität. Hg. v. Chr. Schütz, Freiburg-Basel-Wien 1988, 1417–1419.

[6] **Simone Weil**: **Zeugnis für das Gute.** Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Übersetzt und hg. v. Friedhelm Kemp. – München: dtv 1990 (Olten: Walter 1976). Aus verschiedenen Orig. ausgewählt: Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Paris: Gallimard 1962; Ecrits de Londres et dernières lettres, Paris: Gallimard 1957; La connaissance surnaturelle, Paris: Gallimard 1950; Attente de Dieu, Paris: Fayard 1963; Cahiers, Tome I–III, Paris: Plon 1970, 1972, 1976.

– Beigefügte Lebenstafel, Quellennachweise, (sehr summarische) Bibliographie, Worterklärungen und Zitathinweise (S. 245–258) sind eine wertvolle Hilfe, um mit der Komplexität des Weilschen Werkes einige Vertrautheit zu gewinnen.

II. Neue Interpretationsansätze zur Lebensgeschichte und Mystik

Da sich bei S. Weil Lebensgeschichte und Reflexion stets gegenseitig befruchten, wird es in gewisser Weise auch immer wieder zu einer Neuschreibung ihrer Biographie kommen. Neben den ausführlichen Arbeiten von J. Cabaud[7] und S. Pétrement[8] bietet Wimmers hauptsächlich biographischer Beitrag in seinem Buch „Vier jüdische Philosophinnen"[9] den Vorteil einer informativen Kurzeinführung in Weils Leben, wobei allerdings durch das ausführliche Heranziehen von Weilschen Textauszügen gerade das Verhältnis von Aktion und Analyse ebenso plastisch wie angemessen zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus konnte der Autor, dessen Werk aus einer Vorlesungsreihe in Konstanz und Tübingen hervorging, bereits auf die ersten veröffentlichten Bände der „Oeuvres Complètes de S. Weil" zurückgreifen, so daß die Leser – neben den deutschen Übersetzungen, die benutzt werden – auch mit der neuesten Quellenlage vertraut werden.

Die eigenen Analysen und Deutungen Wimmers sind angesichts seiner Intention, „eine Mitte zwischen der bloßen Biographie und einer systematischen Entfaltung bzw. der Kritik des Werks zu halten" (S. 8), bewußt begrenzt. Sie enthalten jedoch durch ihre treffenden Beobachtungen und Stellungnahmen am geeigneten Ort bedenkenswertes Material zum tieferen Verständnis der vorgestellten Lebensentwürfe, die zugleich zur Überprüfung des eigenen persönlichen, gesellschaftlichen, philosophischen und religiösen Standortes anregen. So verweist Wimmer im Zusammenhang mit Weils frühem Agnostizismus darauf, daß der Atheismus eine Seite des Glaubens selbst darstellen kann (S. 103), um später zu präzisieren, daß die Welt nicht in zwei Bereiche, Welt und Gott, aufgeteilt ist, sondern „Gott da ist", ohne „Gegenstand unserer Raum-Zeit-Welt" zu sein, denn er „ist überhaupt kein Objekt" (S. 158). Diese Gedanken, wo Einflüsse analytischen Philosophierens erkennbar sind, werden in Bezug zur Weilschen Thematik von „Unglück und Gottesliebe" entwickelt, die relativ ausführlich dargeboten wird (S. 150–159) und worauf die Erfahrungen S. Weils im Bereich des Syndikalismus, des Pazifismus, der Fabrikarbeit sowie der Teilnahme am Spanischen Bürgerkrieg vorbereiten (S. 105ff).

Die detaillierte Darstellung der Weilschen Untersuchungen zur Situation in Deutschland 1932/33 kurz vor Hitlers Machtergreifung nimmt Wimmer zum Anlaß (S. 110–121), die Vergleichbarkeit und z.T. noch größere Klarsichtigkeit S. Weils gegenüber R. Luxemburg herauszustellen und festzuhalten, daß ihr „Humanismus" der individuellen Verpflichtung sie notgedrungen in eine politische wie moralische Konfliktsituation brachte (S. 119f). Dies wird im Zusammenhang mit dem zutiefst von ihr erlebten Phänomen der „Erniedrigung" als Quintessenz ihrer Fabrikerfahrung 1934/35 von Wimmer zu einer grundsätzlichen Frage erhoben: „(Es ist nach S. Weil) unbedingt notwendig, (sich) innerlich unabhängig zu machen von dem Prestige, das man genießt oder nicht genießt, aber erheischt. Mit Kant gesprochen ist es die ‚Menschheit in uns', der ‚homo noumenon', die gegenüber der Welt autonome Person, derer unbedingten, durch nichts relativierten Wert, deren ‚Würde' wir stets bei uns wie bei anderen zu achten, zu schützen, zu berücksichtigen haben. (. . .) Die freie Auflehnung oder das freie Einverständnis treten an die Stelle bewußtloser Rebellion oder sklavischer Unterwerfung" (S. 128).

In methodischer Hinsicht weist R. Wimmer mit Recht darauf hin, daß S. Weil den „üblichen Horizont der sozialen Fragen" mit „sprengenden Sätzen" immer wieder durchbricht, um zu „grundsätzlichen Perspektiven" vorzustoßen (S. 136, 163). In der Entfaltung dieser „philosophischen" Perspektive zusammen mit der sich verdichtenden „religiösen Tiefenerfahrung" fragt Wimmer dann auch vorsichtig, ob sich damit „in diesem Dasein (nicht etwas) erfüllt, worauf es eigentlich – z.B. im äußersten Verlangen nach Wahrheit und Wahrhaftigkeit – immer schon angelegt war?" (S. 143). Und das Ziel eines solchen Lebens erblickt er im „(Kreisen) um jene reine Liebe, die sich in einem vollkommenen Opfer ausdrückt, wem auch immer es dient" (S. 150). Dabei finden jedoch wichtige Richtigstellungen statt, so z.B., daß S. Weil nicht „traurig und resigniert" angesichts der diagnostizierten Gesellschaftsentwicklung zu denken sei (S. 120f); daß sie nicht die Sexualität oder Libido verleugnet habe (S. 163) oder das bevorstehende Schicksal der Juden verkannte, weil sie selbst ihr Judentum abgelehnt habe (S. 131f, 146f). Allerdings bleibt der Vf. sich im Fall S. Weils der grundsätzlichen Schwierigkeit bewußt, sie überhaupt als *jüdische* Philosophin einzuordnen, weil sie diese jüdische Religion und Tradition gerade nicht als maßgeblich auffaßte (S. 26ff, 153, 160f). Die Diskussion darüber könnte aber, wie schon der „Brief an einen Ordensmann" zeigte, in der Tat nur in einer breit angelegten historischen, theologischen, exegetischen, religionswissenschaftlichen wie -philosophischen Untersuchung geführt werden, die bisher noch aussteht.

Angesichts dieser Begrenzung will Wimmer „mit der einzigartigen religiösen Tiefe (vertrauter) machen, in welcher Simone Weil lebte" (S. 148). Die Darstellung ihres zentralen „Unglücks"-Begriffs führt dabei nicht nur zum Insistieren auf die „Zerreißung" Gottes durch den Fluch des Kreuzes, die Parallelen zur „Kreuzestheologie" bei Moltmann, Sölle, Kitamori und Momose in Erinnerung ruft (S. 153f), sondern Wimmer selbst stellt sich in diesem Rahmen eine Grundsatzfrage: Kann die Materie wegen ihres „vollkommenen Gehorsams" – wie es S. Weil fordert – „unsere Liebe verdienen", oder gilt eine solche Liebe nur „einer unbedingt kosmischen Ordnung als Ausdruck des göttlichen Willens" (S. 154)? Der Vf. will nur Letzteres gelten lassen, zumindest mit größerer Eindeutigkeit, wobei aber der Materiebegriff als reines Relationalitätskonzept in seiner letztentscheidenden, weil existenztragenden Funktion etwas aus dem Blick gerät. Ohne diesen so verstandenen Begriff wäre es nicht möglich zu sagen, daß gerade „der Alltag, die Lebenswelt eines jeden von uns (. . .) unsere ganze *Aufmerksamkeit*" verdient, um eben „diesen Alltag in seiner verborgenen Schönheit bei aller Gewöhnlichkeit" zu entdekken (S. 156). Solche weltzugewandte Gottesliebe kann kein „Zustand" sein, sondern sie ist mit Weils Worten eine „Richtung der Seele", die – so wiederum der Autor – nicht mit einer „unbestimmten Religiosität" gleichgestellt werden darf, die sich gemäß dem „üblichen Ideal wissenschaftlicher Neutralität und Unvoreingenommenheit auf alles Beliebige beziehen kann" (S. 159).

In bezug auf Weils letzte redaktionelle Tätigkeit in London innerhalb der französischen Widerstandsbewegung, um geistig und moralisch der kulturellen, sozialen und religiösen Entwurzelung unserer Zivilisation entgegenzuarbeiten, wie es ihr testamentarisches Werk „Die Einwurzelung" versuchte, sieht Wimmer denn auch darin ein „letztlich erfülltes Leben zur Synthese und zu einem gewissen Abschluß" kommen – „ein kurzes, aber reiches und auf Gottes Unermeßlichkeit hin offenes Leben" (S. 166f). In seiner bewußt gewählten Einfachheit, ohne den Leser mit der Vielfalt der bisherigen Weil-Interpretationen zu konfrontieren, kann dieser Beitrag nicht nur in die Hände von Studierenden gelegt werden, sondern er ist jedem zu empfehlen, der eine erste, textnahe Einführung in das weite Gedankenuniversum S. Weils sucht.

In die Interpretationsprobleme des Weilschen Werkes führt hingegen die Arbeit[10] des bekannten englischen Sozialphilosophen P. Winch[11] hinein. Er schöpft seine Auslegungsmethode nicht nur aus jahrelanger Kenntnis gerade auch der eigentlichen philosophischen Gedanken S. Weils[12], sondern Winch parallelisiert das Denken Weils mit dem analytischen Vorgehen Wittgensteins. Dies ist deshalb fruchtbar, als Weils reflexiver Kritikversuch von wahrnehmungsbedingten ethischen, politischen, kulturellen und religiösen Lebensvollzügen aus der Sicht einer Pragmatik der menschlichen Natur- und Sozialgeschichte unterstützt werden kann, worin sich Erkenntnisfragen und Handlungsmotivationen – als *lecture* nach S. Weil – gegenseitig bedingen.[13]

Eine Grenze scheint zu sein, daß Winch gegenüber der „religiösen" Sprache des Weilschen Spätwerkes zu bedenken gibt, heutige Philosophie – wie er selbst – teile ein solches Sprechen nicht mehr (S. 4, 164, 188). Aber genau diese Einschränkung führt zu dem eigentlichen Buchthema, wann und auf welche Weise in der Menschheitsgeschichte Vorstellungen des Heiligen, Göttlichen oder Übernatürlichen auftraten, um in einer „Just Balance" das vorherrschende Machtphänomen auszugleichen. Daß Winch mit diesem Programm der Weilschen Intention nicht widerspricht, zeigt etwa ihre methodo-

[7] S. Weil. Die Logik der Liebe, Freiburg-München: Alber 1968.

[8] La vie de S. Weil, 2 Bde, Paris: Fayard 1973; engl. Übers. S. Weil: A Life, New York: Pantheon Books 1977.

[9] **Wimmer**, Reiner: **Vier jüdische Philosophinnen.** Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt. – Tübingen: Attempto 1990. 308 S. (Studium Generale / Universität Tübingen); über S. Weil S. 97–168.

[10] **Winch**, Peter: **Simone Weil „The Just Balance".** – Cambridge: Cambridge University Press 1989. VIII, 234 S. (Modern European Philosophy), kart 32,50 / US$ 15,95.

[11] Vgl. z.B. Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt/M: Suhrkamp 1977.

[12] Vgl. seine Einleitung zu einer Schülerinnenmitschrift aus ihrem Philosophieunterricht 1933/34: Lectures on Philosophy, London: Cambridge University Press 1978, 1–23; franz. Orig.: Leçons de philosophie, Paris: Plon 1959; Neuaufl. 1989)

[13] Vgl. dazu schon P. Winch, Le nécessaire et le bien, in: G. Kahn (Hg.): S. Weil. Philosophe, historienne et mystique, Paris: Aubier-Montaigne 1978, 313–329.

logische und epistemologische Grundauffassung, daß es „einen Bezug zwischen (dem) Streben des menschlichen Denkens und den tatsächlichen Bedingungen seiner Verwirklichung gibt", wonach die „(Welt-)Erscheinungen gelesen werden" und „ein Weltbild errichtet wird".[14] Das heißt unsere „Vorstellungen" über Welt implizieren charakteristische „Haltungen" oder Interessen wie Begehren, Ziele, Ideale usw.

Winchs Ansatz kann also mit Recht, in Übereinstimmung mit Weils eigenem philosophischen Anliegen, die „concept-formation" in den Mittelpunkt seiner Betrachtung rücken (vgl. S. 19ff, 102ff, 164ff u.ö.), wobei er besonders den lebensweltlichen Aspekt betont, was wiederum phänomenologischen Vorgriffen bei Weil entgegenkommt, nachdem sie die anfängliche Position eines strengen Cartesianismus und rationalen Individualismus hinter sich gelassen hatte (vgl. Kap. 5–8). Weils Hauptabsicht, ein „Äquilibrum" zwischen Mensch und Natur sowie zwischen Einzelnem und Gesellschaft zu konzipieren, worin sich als „gerechtes Gleichgewicht" zugleich das Humane und Göttliche verwirklicht, faßt Winch so: „X and Y are in equilibrium when they are in stable relations (. . .) which permits each to retain its own essential nature" (S. 77).

Was jedoch erlaubt es, von Gerechtigkeit – und später – von „übernatürlicher Gerechtigkeit" zu sprechen (vgl. Kap. 9–15)? Aus den Weilschen Texten zwischen 1938/39–1943 ergibt sich, daß sie im Notwendigkeitsbegriff die Unterscheidung der Wahrnehmung von Dingen und von Menschen einführt. In unserer handlungsgebundenen „Lektüre" intersubjektiver Art beachten wir unmittelbare Verhaltensweisen wie Zögern vor einer Aggression oder Ausweichen von Entgegenkommenden, die auf naturgeschichtliche Wurzeln personaler Einstellung schließen lassen, so wie Wittgenstein die Grammatik und Pragmatik des Empfindungs-, Vorstellungs- und Handlungsvokabulars untersuchte. Daraus folgert Winch mit S. Weil: „'Human Personality'[15] roots the concept of the sacred in its application to human beings in certain natural reactions" (S. 190). Erst wenn sie in einem Vorstellungsrahmen formuliert werden, verlieren solche praktischen Reaktionen und Strebungen ihren ursprünglichen „phänomenologischen" Status und werden „Tatsachen".

Was aber unterscheidet natürliche Sicht- und Verhaltensweisen der Gerechtigkeit von deren spezifisch „übernatürlichem" Verständnis? Machtpolitisches Kalkül ist „natürlich" und wird von Weil anhand von Texten bei Homer, Platon sowie Thukydides u.a. nachgezeichnet. Aber aus der „Ilias" und der biblischen Offenbarung (Schöpfungsbericht, Psalmen, Hiob, Evangelien z.B.) ergibt sich, daß Gottes schöpfungs- und erlösungsfundierende Akte keine Manifestation der Macht sind, sondern Gesten und Modelle des „Rückzugs", der Entäußerung, der Liebe. Das heißt es gibt lebensweltliche Bezeugungen, daß Machtausübung kein – von Gott gewolltes – Naturgesetz ist (S. 194ff). Wir können damit das Gute verlangen, ohne es „in" der Welt zu besitzen, so wie auch unsere geometrischen Ideen immer einen Abstand zum wirklichen Objekt bewahren und es trotzdem erkennen. Nichts kann verstanden werden ohne ideale Bezüge, die nicht empirisch zu verwirklichen sind. So besitzt unser Verlangen einen Bezug zum Guten, und dahinter verbirgt sich ein Relationssystem, zu dem das begehrte Gut wie das Subjekt gehören. Dies schließt ein, daß wir uns von allen partikulären Wünschen lösen, die der Notwendigkeit angehören, denn das „absolute Gute" ist nicht Teil von ihr und kann deshalb nicht wie diese besessen werden.

Wenn damit ein Widerspruch in der menschlichen „Natur"(-Geschichte) auftaucht, nämlich „Abwesendes" dennoch als „gegenwärtig" zu erleben, dann gilt es, diesen Widerspruch „sokratisch" fruchtbar zu machen. Die irdisch-materiellen Verhältnisse bleiben so das Kriterium auch der geistigen und religiösen Dinge (S. 206), ohne daß letztere damit identisch sind, womit Weil einen substantialisierend-(neo)platonischen Dualismus vermeidet, um Welt und Leben als das je Ganze in einem anderen Licht zu sehen. Damit entgeht Winch nicht ganz der Frage, ob eine solche Betrachtungsweise – bei aller natur- und traditionsgeschichtlichen Verankerung – nicht dennoch subjektivistisch oder gar dezisionistisch bleibt, es sei denn, man akzeptiert als weiter gültiges Wahrheitsmoment die klassische Philosophieauffassung wie bei Platon und Spinoza etwa, daß kein Erkenntnisfortschritt ohne gleichzeitige praktische „Selbstdisziplin" (Tugend) gezeitigt werden kann. Daß es eine solch motivierte Entscheidung auch zum Guten gibt bzw. in Weilschen Termini eine gnadenhaft-übernatürliche Wirkweise, die uns das Gute durch die „Leere" hindurch erkennen oder tun läßt, ist gerade die herausfordernde Anfrage S. Weils an das moderne Denken, das in seinen „objektiv"-immanenten Referenzen verbleiben will.

In umgekehrter Hinsicht ist es aber spätestens nach dieser Studie von Winch nicht mehr möglich, auch S. Weils „religiöses" oder gar „mystisches Denken" in einer von der lebensweltlichen Konkretion abgehobenen Weise zu rezipieren, wie dies zu lange – gerade auch in Deutschland – geschehen ist. Philosophisch gesehen ist S. Weils reflexionskritisches Vorgehen eine Schule des Wollens zunächst und dann des Begehrens – und damit eine Weise zu leben, ohne die Gegensätze illusionshaft zu versöhnen. Die „gerechte Waage" zeugt von einem solchen Lebensprojekt. Und damit wäre es auch das nicht geringe Verdienst von Winchs Buch, daß S. Weil – außer ihrer Einbettung in eine eigene Tradition französischer Reflexions- und Wahrnehmungsphilosophie (vgl. unseren Versuch in „Deuten als Entwerden", 1989) – von der zeitgenössischen Philosophie nicht, wie es bisher geschah, ausgeklammert werden muß, sondern sie ihrerseits derselben unverzichtbare Analyseanstöße vermitteln kann.

Zumindest in dem Ansatz, „Mystik" und „Menschlichkeit", also die Erfahrung des uns Eigensten als Lebensgeschichte und die Erfahrung der uns nicht direkt zugänglichen Selbstoffenbarung Gottes ineins zu denken, kommt W. Buders Bemühen[16] in die Nähe der Überlegungen von Winch, wobei zudem eine „politische" Dimension allen entscheidenden Weilschen Konzepten zuerkannt wird (S. 63). Dennoch handelt es sich ausdrücklich bei dieser Arbeit um einen „theologischen Versuch" (S. 66ff), womit einerseits die Frage entsteht, ob die theologische Betrachtungsebene grundsätzlich der Weilschen Gesamtintention gerecht wird und worin andererseits jene „Radikalität" besteht, die als „Ereignis" der Mystik das Humane bestimmen soll. Auch Buder setzt wie Wimmer beim Biographischen an (S. 9–39, 90–99) und definiert die einzelnen Warte- und Wendezeiten bei S. Weil, die hier nicht noch einmal dargestellt werden müssen, als „Moratorien" im Sinne E.H. Eriksons (S. 11), so wie später zum Verständnis ihrer „mystischen Grundgestalt" die gestalttherapeutische Theorie von H. Petzold herbeibemüht wird. Dabei schälen sich drei hauptsächliche Haltungen nach dem Vf. bei S. Weil heraus: Die „Sehnsucht, sich in dieser Welt zu Hause zu fühlen, sie zur Heimat zu machen" (S. 11; vgl. S. 30f, 36f, 106); die Liebe zum Leben als „die Authentizität menschlichen Daseins im Sinne einer verantwortlichen und vernünftigen, ja in einer liebevollen Gegenseitigkeit (. . .), von der her eine neue Revolution (. . .) zu konzipieren wäre" (S. 20; vgl. S. 74f), sowie schließlich „die gedankliche Durchdringung des Glaubens (in) seiner Bedeutung für die Menschen in historischen Situationen" (S. 32) auf dem Hintergrund „teils ekstatischer, teils instatischer Erlebnisse" mystischer Natur (S. 30, 34). Ganz offensichtlich sollen alle Erfahrungen im Welt- und Lebensgefühl als „Heimatgefühl" zusammengeführt werden, was auch durch den Hinweis unterstrichen wird, die Biographie Weils müsse vom rein individuellen Aspekt abrücken, um „soziale Interaktionsgefüge", „sozioökonomische Kontextualität" sowie „normative Strukturen und (die) Wertewelt" ihrer Zeit besser sichtbar werden zu lassen (S. 12). In der Kürze kann Buder dies selbst nicht ausführen, aber entsprechende Berücksichtigungen für Weils Studienzeit an der Ecole Normale Supérieure (S. 11–15; vgl. S. 65f) weisen – unter dem Eindruck der politologischen Arbeit A. Moulakis[17] – in diese Richtung, die kommende Biographien aufzugreifen haben.

Unter Ausschluß der internationalen Weil-Forschung skizziert Buder in einem 2. Teil die 40jährige Rezeptionsgeschichte des Weilschen Werkes (S. 40–84). Er kommt zu dem Ergebnis, daß in spirituell-religiöser, philosophischer und politischer Hinsicht die wissenschaftliche Durcharbeitung der Schriften S. Weils maßgebliche Resultate hervorgebracht hat, daß aber ein „geschlossenes Bild" (S. 76) der Gestalt S. Weils noch nicht erreicht wurde. Grund dafür sei die jeweilige „Eindimensionalität" der bisherigen Rezeptionsmodelle, die in ihren genetisch-systematischen bzw. begrifflich-existenzlogischen Vorgehensweisen (S. 79) sich nicht selbst von der „Herausforderung S. Weil" in Frage stellen ließen, um den Rahmen ihrer jeweiligen Diskursivität sprengen zu lassen (vgl. auch S. 52). Diese Möglichkeit sieht Buder nun gerade mit der Untersuchung der „Mystikerin" S. Weil gegeben, worin er einen dreifachen Vorteil erblickt: die Priorität des „Handlungsimpulses" vor dem Denkimpuls, die „Zentrierung" der verschiedenen Dimensionen bei S. Weil durch das „Mystische" mit Hilfe einer lebensgeschichtlichen „Grundgestalt", wobei schließlich deren „Ganzheit" eben „unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten" dann zuläßt (S. 51ff, 66ff, 85ff).

So hilfreich dieser Überblick über die Rezeptionsstränge für den Leser ist, der kaum mit S. Weils Werk vertraut ist, weil er wertvolle frühe theologische Ansätze wie bei K. Pfleger und E. Przywara zu Recht in Erinnerung ruft (S. 67–72), so kann doch nicht übersehen werden, daß der Vf. mit einem Vorverständnis arbeitet, das nicht an S. Weils Texten selbst gewonnen ist. So erwähnt er die frühen philosophischen Schriften gar nicht (auch nicht unter der Literatur; vgl. Premiers écrits philosophiques, 1988) und scheint reflexive „Systematik" mit der „Erlebnis- und Erfahrungsgeschichte der Gottesbegegnung" (S. 62, 67) für unvereinbar zu halten: „(Ihr) spezifischer Impuls (. . .) ist

[14] S. Weil: Sur la science, Paris: Gallimard 1966, 146.

[15] Engl. Übers. des Weil-Textes: La personne et le sacré, in: Ecrits de Londres et dernières lettres, Paris: Gallimard 1957, 11–44.

[16] **Buder**, Walter: **Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit?** Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk. – Thaur: Österreichischer Kulturverlag 1990. 189 S. (theologische trends, 3), kart DM 28,00 / öS 198,00.

[17] S. Weil. Die Politik der Askese, Stuttgart: Klett-Cotta 1981.

als solcher im reflexiv nicht einzuholenden Dunkel der Lebenswirklichkeit eines Menschen geborgen" (S. 79). Dieses „Dunkle" steht dann auch für den Radikalitätsbegriff als Mystik der „authentischen" oder „elementaren" Existenz, worin das „Übernatürliche" und das „Politische" zugleich die „Humanität" bestimmen (S. 47, 57, 60, 64f, 119).

Entsprechend wird auch die integrative Kraft des Mystischen nicht von Weils eigenem Mystikverständnis her erarbeitet, sondern dem gestalttherapeutischen Drama-Modell H. Petzolds entlehnt: „Bühne, Szene und Skript" (als Umschreibung der Husserlschen Lebenswelt) lassen das mystische Erlebnis als „*menschliches* Erleben" auslegen, wodurch die „Life-Story" – im Zusammenhang mit „personal-innerlichen und sozial-äußerlichen Gegebenheiten" – sich neue „Alternativerfahrungen" (hier das Christentum) als „vitale Evidenz" erschließt (S. 85ff, 112f). Buder unterläßt es nicht, die vielfältigen Klassifizierungen der Mystologie zu erwähnen, aber er möchte anstelle eines „Eingriffs Gottes" in die Lebensgeschichte eines Menschen aus der „Geschichte der Simone Weil den bedeutungsermöglichenden Rahmen für das Konzept ‚Mystik'" selbst erheben (S. 90; vgl. S. 116). Nun ist nicht zu bezweifeln, daß lebensgeschichtliche Elemente jegliche Erfahrung prägen, also auch die mystische. Aber es wird dabei übersehen, daß die maßgeblichen „Alternativstrukturen" der mystischen „Ergriffenheit" bei S. Weil, nämlich Erfahrung des Sklave-Seins, der Schönheit und der Liebe durch das Unglück hindurch (S. 93ff) begrifflich bei ihr vorgeprägt waren. Gerade im entscheidenden Christuserlebnis von Solesme taucht in der Tat die philosophische „Lektüre"- und „Benennungs"-Problematik auf, insofern die Liebe Gottes „analog" wie in einem lächelnden Gesicht „gelesen" wird, und die Frage entsteht, ob sie dieser Liebe einen „Namen" geben darf, was Buder dann im 4. Teil (S. 117–151) in der verschränkten Thematik von Poesie, Mystik und Schöpfung zu beantworten versucht. Aber es wäre eben darauf hinzuweisen gewesen, daß Weil schon 1930 in der frühen Auseinandersetzung mit den skeptischen Einwänden des Protagoras den Übergang von der Wahrnehmung bzw. Empfindung zur legitimen Objektbenennung problematisiert hatte (vgl. Premiers écrits philosophiques, wie Anm. 1, S. 186) und diesen Fragenkomplex nun mystisch-theologisch wie lebensgeschichtlich reaktualisiert.

Dies bedeutet nicht, S. Weils Mystik hinwegzurationalisieren, aber doch darauf aufmerksam zu machen, daß ihre eigenen philosophischen Interpretamente nicht einseitig zugunsten eines anderweitig entlehnten Erlebnisbegriffs einer (psychotherapeutischen) „Ganzheit" vernachlässigt werden sollten, auch wenn dieser dann theologisch mit dem „Kairos"-Begriff oder der „Phänomenletztheit" des Mystischen als dem „Zwischen" von Subjekt und Objekt (C. Albrecht) weiterhin gestützt wird (S. 101ff). In der Tat stellt dieses Buch erneut die u.a. religionsphilosophisch interessante Frage, ob „eigenständige Gestaltungskraft des Religiösen" und „Verlängerung der (Weilschen) Philosophie in den metaphysischen Bereich hinein" sich ausschließen müssen (S. 62 u. 66). Es wird dabei ein Philosophiebegriff zugrunde gelegt, bei dem nie gefragt wird, ob S. Weil ihn so geteilt und so aus ihrer Tradition entgegengenommen hat. Als Urteils- und Wahrnehmungsphilosophie war ihr Denken stets auch praktisch, so daß nicht erst eine Priorität des Praktischen, Erlebnishaften oder Erfahrungsgemäßen postuliert werden muß. Und wenn das Proprium der „säkular-mystischen Grundgestalt durch das Erlebnis des fundamentalen Bezogenseins des Menschen auf die Welt und ihre Geheimnisse gekennzeichnet ist", dann fragt man sich (S. 107), was hier den Unterschied zwischen Philosophie und Mystik ausmachen soll, insofern Philosophie wohl je mit dem staunenden, betroffenen Bezug zum Welt-, Seins- oder Lebensgeheimnis anheben dürfte?

Es ist hingegen als sehr positiv zu vermerken, daß Buder das eigene künstlerische Schaffen S. Weils zentral in seine Betrachtung einbezieht und darin formal wie inhaltlich eine Antwort sieht, um erlebnismäßig ihre mystische „Ergriffenheit" zu integrieren. Gedichte, Drama („Gerettetes Venedig" von 1940), Aphorismen und Gebet sind – nach H. Sundens religionspsychologischer Rollentheorie – Entwürfe, in der ihr ureigensten Domäne des Wortes „sprachspielerisch" Grenzmetaphern auszuloten, um die Liebe (Gottes) „darzustellen" (S. 120ff, 143ff). Unter Rückgriff auf die seit altersher bezeugte Verknüpfung von Poesie und Mystik kann S. Weil zugleich durch ihr ästhetisch-literarisches Schaffen eine „Mystikerin des Säkularen" und korrespondierend im Bereich des Religiösen eine „Künstlerin des Religiösen" sein (S. 137f). So bringt sie das „übersummative MEHR in und an der Welt" zum Ausdruck (S. 125), inkarniert Schönheit als Wahrheit im Medium des Schreibens (S. 134) und „veranschaulicht" mögliche Transzendenzübergänge, ohne die „Nahtstelle zwischen Welt und Mensch" aufgeben zu müssen (S. 137f, 140). Ihre eigene Erlebnisverarbeitung als „Restrukturierung des lebensgeschichtlichen Raumes" (S. 143), wie sie besonders im bekannten „Prolog" zum Ausdruck kommt (S. 139ff mit Übers.), trägt dabei das Merkmal der Offenheit oder Unabgeschlossenheit, das heißt die „Namensgebung der Liebe" läßt in der Schwelle zwischen „Bekenntnis und Erlebnis" eine „Glaubensgestalt" hervortreten, die der „Geschichtlichkeit" der Mensch-Werdung des Menschen zugewandt ist (S. 145ff). Demzufolge geht es bei Weils mystisch-literarischen Zeugnissen weniger um „Verkündigung" als um „Einbeziehung" des Lesers, der nachvollziehen soll, daß die „Liebe zum Schöpfer" sich selbst einen Namen geben läßt – so wie S. Weil schrieb: „Es ist die Liebe Gottes zu Gott, die durch (die Seele) hindurchgeht" (Das Unglück und die Gottesliebe, wie Anm. 4, S. 131; zit. S. 149). Sprachlich wird diese „Transzendenz" in einem „Gebet" S. Weils aktualisiert, worin Selbsterkenntnis und Hinwendung zum Schöpfer-„Vater" – so die Gebetsanrede – als „konzentrierteste Fassung ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte" in der ereignishaften Gestaltung von „Menschlichkeit" kulminieren (S. 147–151 mit Übers. dieses Gebetstextes).

In seinem Schlußkapitel (S. 152–177) skizziert Buder dann doch auch selbst in systematischer Hinsicht Aspekte der „Weilschen Theologie" als einer „Theologie im Fragment", die ihre Kohärenz aus der alleinigen Kreuzeswirklichkeit gewinnt (S. 157ff). Als „innovative Theologie" steht diese nicht primär in der Tradition der Bibel und der Kirche, sondern in der Restrukturierung des Weilschen Denkweges von Marx zu Platon. Dabei nimmt der Zusammenhang von „Abwesenheit Gottes" in der Welt („Tod Gottes") und „theologia crucis" eine zentrale Stellung ein, denn es gilt eben, nicht „Götzen" im Da-Sein auszumachen, sondern den Hunger nach Gott Hunger sein zu lassen, damit weder die Menschlichkeit des Menschen noch die Göttlichkeit Gottes verfälscht werde (S. 160f, 165). Deshalb kann S. Weil auch nie als Apologetin eines konfessionell verfaßten Glaubens in Anspruch genommen werden, denn sie weist jede „garantiert religiöse Sinnwelt" zurück (S. 161). Ihre Antworten auf die Leidensfrage – oder besser „Unglücks"-Erfahrung – bedeuten keine neuen Elemente einer Theodizee, sondern „Solidarität" und Hochschätzung jeglicher „Splitter von Liebe", damit „die menschliche Sehnsucht nach der Verwirklichung einer wahrhaft menschlichen Gemeinschaft" nicht „übernatürlich ausgebeutet" werde (S. 173f). Dahinter klingt kurz das „Décréations"-Thema an, wofür wir die Übersetzung „Entwerden" nach Meister Eckhart vorgeschlagen haben. Buder will einerseits die Überwindung des gnostischen „Gottes des Lebens" darin festgehalten wissen (S. 170f) und andererseits die Integration der psychologischen und soziologischen Religionskritik (S. 175): Gott als Ohn-Mächtiger in dieser Welt bietet keine Kompensationen. Er fordert vielmehr, daß sich der Mensch selbst „im Verzicht auf sich selbst" gebe, um aller eigenen Scheingöttlichkeit in dieser Welt zu entrinnen (S. 172).

Eine engherzig formalistische Besprechung dieser Innsbrucker theologischen Diss. würde hervorheben, daß wenig Weil-Exegese im näheren Sinn stattfindet, die Zitate in ihrem Kontext wenig beachtet werden (sie erfolgen im Schlußteil weitgehend aus dem Auswahlband „Schwerkraft und Gnade" anstatt aus den Original-„Cahiers"); daß kaum alle Weil-Schriften herangezogen werden und der Vf. diffizile Einzelprobleme – wie etwa gerade der Bezug zwischen „Dé-création" und „Leben" – weder genetisch noch thematisch unter Heranziehung von Sekundärliteratur durchdiskutiert. Aber insgesamt kann dieser Studie ein erfrischender, methodisch innovativer Ansatz durch seine „psychobiographische" Betrachtungsweise nicht abgesprochen werden. S. Weil erscheint dabei als jemand, der mit allen Fasern des Herzens und Verstandes „lebte", obwohl – wie gesagt – der Bezug zum Lebenskonzept problematisch bleibt und phänomenologisch der Erlebnis-Begriff kaum erhellt ist. Die „Mystik" gehört nun außer „Philosophie" und „Politik" zu einem unumgehbaren Komplex ihres Werkes, und die Mystikforschung ist sicher durch ein kaum anderweitig ersetzbares Paradigma bereichert, das die Frage nach dem Wesen der Mystik neu stellen läßt. Säkularität und Humanität werden von Buder oft euphorisch beschworen und entsprechend an Weils Denken herangetragen, so daß das Buch weniger als Einführung in das Weilsche Denken gelesen werden kann, um damit auf genuine Weise vertraut zu werden, denn als eine problematisierende Skizze, die sich dem Vergleich mit anderen Weil-Interpretationen zu stellen hat. Durch die Mystik als behauptete Grundgestalt ihres Lebens und Denkens fällt fast über eine Hälfte ihrer Schriften (von ca. 1925–1938) aus der Betrachtung heraus – Schriften, in denen sich zeigt, was S. Weil wesentlich von ihrem Ursprung her war: die klarsichtige Philosophin von geübter, analytischer Urteilskraft.

Daß S. Weil „eine wirkliche Philosophin" war und „in der Reflexion (wie) in eigenständigem, originellem Denken (ihren) Beruf" erblickte (S. 5), stellt der informative, quellenmäßig gut belegte Vortragstext von A.A. Devaux „Simone Weil und das Christentum" vor der Kölner Karl-Rahner-Akademie klar.[18]

Aus dieser Position heraus erwuchsen ihr sowohl die Schwierigkeiten zum Eintritt in die Kirche wie eine Neudefinition einer faktisch universalen Ökumene: Daß mit dem „Sinn für das Universale" („Katholische") der christliche Geist alles Leben auf Erden durchtränke (S. 10). Aufgrund seiner guten Quellenkenntnis, die S. Weils „christliche Lebenshaltung" von Jugend an nachzeichnet (S. 2–3), kann Devaux auch mit Recht die von S. Weil selbst so fixierten und immer wieder zitierten „Gotteserfahrungen" in Portugal, Assisi und Solesme relativieren. Denn es wird sichtbar, daß S. Weil früh Kontakte mit überzeugenden gläubigen Menschen und mit den Mysterien wie Zeremonien des Christentums gehabt hat, so daß diese bei der Rekonstruktion ihrer

[18] **Devaux**, André-A.: **Simone Weil und das Christentum.** Mit einer Einleitung von Heinz Robert Schlette. – Köln: Karl-Rahner-Akademie Köln 1990, 15 S.

religiösen „Autobiographie" mit zu berücksichtigen sind. Dies grenzt auch die „lebensgeschichtliche Alternativstrukturierung" durch die ausschließlich drei „mystischen Erlebnisse" nach Buder ein und läßt das Jahr 1938 als mystische „Wende" in einer gewissen Kontinuität zu vorher erscheinen. Devaux bringt S. Weils Argumente aus dem „Brief an einen Ordensmann" in Zusammenhang mit einem Brief an Jacques Maritain von Juli 1942, worin es heißt, daß sie „die Aufgabe habe, ja (ihr) kein Recht zusteht, (ihr) Denken der Jurisdiktion der Kirche zu unterwerfen" (zit. S. 6). Ihre „Schwierigkeiten philosophischer Ordnung" betreffen folglich grundsätzlich den kirchlichen Anspruch, die Glaubensgeheimnisse, die allein Gegenstand der Liebe letztlich sind, mit glaubensmäßig verpflichtenden „Kommentaren" zu umgeben und für den Sakramentenempfang, für den allein das Verlangen maßgeblich ist, Bedingungen aufzuerlegen. Denn soll der katholische Glaube wirklich „Heimstätte" aller Menschen sein, so beschränkt sich die Aufgabe der Kirche auf die „Inspiration", da es „in den nächsten Jh.en" einer „neuen Religion" oder „eines gänzlich anders gewordenen Christentums" bedarf (S. 6–8). S. Weil plädiert wohl eher für Letzteres, und in diesem Rahmen sind auch die einleitenden Worte von H.R. Schlette zu diesem Vortrag zu sehen, der eine nützliche Parallele zwischen Weils „Implikationstheologie" der Liebe zum Nächsten, zur Weltschönheit, zu den Religionen wie in der wahren Freundschaft und der These K. Rahners vom „anonymen Christentum" erstellt (S. III).

Sowohl als Kurzorientierung zu S. Weils christlichem Standort wie über die zukünftigen Aufgaben von Theologie und Verkündigung ist dieser klare Text zu empfehlen, und er ergänzt bestens die Diskussion um die Weil-Schrift „Brief an einen Ordensmann" bzw. „Entscheidung zur Distanz".

Religionsphilosophische Ergänzungen zu diesem Beitrag von Devaux lassen sich der Kurzstudie von C. Hell[19] entnehmen, der entgegen manchen Zweifeln von Fachphilosophen klarstellt, daß S. Weil einerseits eine „eigenständige Sicht" der Philosophie entwikkelt und andererseits „einen wichtigen und höchst originären Beitrag zum philosophischen Denken im katholischen Kontext geleistet hat" (S. 507 u. 518).

Zu diesen „Konstanten" einer Weilschen „Philosophie der Religion" zählt Hell ihr Sprechen über Gott, hinter das „christliche Philosophie (und Theologie) (. . .) nicht mehr zurückfallen sollte" (S. 508). Ansätze dazu liegen im Begriff der Aufmerksamkeit und der Lektüre sowie in der Erfahrung von Schönheit und Unglück, worin zum einen die Möglichkeit einer „natürlichen Gotteserkenntnis" aufscheint, zum anderen aber ihre frühen agnostizistischen (Kantischen) Vorbehalte gegen „traditionelle Metaphysik" weiterbestehen (S. 515f). Zu unterstreichen ist außerdem, daß es „zwischen Naturgeschehen und religiöser Weltdeutung keinen Gegensatz (gibt)", da es sich um eine je „unterschiedliche Lesart" handelt (S. 517). Die Kritik des Allmachtsgedankens durch den Aspekt der „Décréation" Gottes in der Schöpfung führt nicht nur dazu, die Notwendigkeit im Universum als „Summe der besonderen Absichten Gottes" selbst zu verstehen, sondern vor allem jene Glaubenshaltung zu überwinden, nach der „Gott wie ein Herr über Sklaven" verfügt (S. 518). Ist diese Kritik auch in Weils mystischer Erfahrung gegründet, so schließt dies nicht aus, daß sie vor allem Platon – selbst als „Mystiker" gesehen – die Gleichsetzung Gottes mit dem Guten verdankt (S. 519). Und Platon ist es auch, der sie die Einheit von politischem Denken und einer Philosophie der Religion verdankt, was Hell durch treffende Hinweise auf ihr Werk „Die Einwurzelung" an anderer Stelle (S. 512) belegt. Eine nützliche Auswahlbibliographie beschließt diesen Buchbeitrag, der wegen seiner begründeten Stellungnahme für einen religionsphilosophischen Gewinn seitens des Weilschen Werkes weder von dieser Fachdisziplin noch von der Weil-Forschung übersehen werden sollte.

Das „Neuereignis Simone Weil", von dem unser Titel sprach, erweist sich durch diese Veröffentlichungen insgesamt als Gewinn an lebensgeschichtlicher Dichte und notwendiger reflexiver Differenzierung bei einer Gestalt, deren Anziehungskraft zur Auseinandersetzung nicht nachläßt.[20] In der Reihe derjenigen, die von einem „Entwerden" gesprochen haben wie Bergson, Schütz und Husserl: vom „Strom des Werdens und Entwerdens der Erlebnisse", vom „Werden und Entwerden der Handlungsphasen"[21] bzw. vom „Entwerden des endlichen Menschentums im Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben"[22], kennt S. Weil noch ein anderes, zusätzliches „Ent-Werden" (*dé-création*). Es ist das Entwerden des „Ich" selbst, das nicht mehr die letzte Referenz für Wahrheit oder Sinn abgeben kann wie seit drei Jh.en Philosophie. Eine „andere" Ursprünglichkeit, eine „andere" Erstgegebenheit ist zu sondieren im Verzicht auf eine „Phänomenologie des Ich", nämlich daß vor Sein und Dasein noch das „Gute" sich manifestiert oder offen-bart. In der philosophischen Diskussion um die unverzichtbare „Andersheit" im logoszentrierten Diskurs heute steht S. Weil also nicht abseits, und sie bildet mit der Bezeugung des „absolut Guten" als diesem „Anderssein" zugleich die Brücke zur theologischen Reflexion.

[19] **Hell**, Cornelius: **Simone Weil**, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, hg.v. Emerich Coreth SJ / Walter M. Neidl / Georg Pfligersdorffer, Graz, Wien, Köln: Styria 1990, S. 507–521 (mit Bibliographie).

[20] Zu verweisen wäre noch auf Abosch, Heinz: Simone Weil. Zur Einführung, Hamburg: Junius 1990. (Dieses Werk lag uns bei Redaktionsschluß nicht vor).

[21] I. Srubar, Einleitung zu: A. Schütz, Theorie der Lebensformen. Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode, Frankfurt/M: Suhrkamp 1981, S. 30 u. 34.

[22] E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Den Haag: Nijhoff 1976, (Husserliana VI) S. 325.

Kühn, Rolf: **Deuten als Entwerden.** Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1989. XIV, 457 S. (Freiburger Theologische Studien, 136), DM 58,00

Diese Arbeit ist die bedeutendste, die über S. Weils Philosophie seit der Untersuchung M. Vetös vor 20 Jahren (La métaphysique religieuse de S. Weil. Vrin, Paris 1971) geschrieben wurde. Unsere Besprechung kann nur zum Teil dem Umfang wie der begrifflichen Komplexität dieser wichtigen deutschen Weil-Studie gerecht werden, die außer den Schriften wie unveröffentlichten Manuskripten S. Weils aus all ihren Werkphasen 1926–1943 auch die bisherigen internationalen Weil-Interpretationen berücksichtigt und auf eine Fülle philosophischer Referenzen zurückgreift.

In seiner Einleitung zeigt K., wie das Denken Weils in der reflexiven Tradition Frankreichs von Maine de Biran, Lagneau und Alain verwurzelt ist. Es folgt eine Erläuterung jener Titel, die die drei Hauptteile der Untersuchung strukturieren.

Der 1. Teil lautet: „Semiotik und ‚Wahrnehmungs-Arbeit'". Unter Semiotik wird entweder eine allgemeine Zeichentheorie oder eine Theorie hinsichtlich der Bedeutung in Texten verstanden. K. kann zeigen, daß bei Weil wie bei ihren Lehrern die Realität der Welt eine „Text"-Struktur aufweist und der Erkenntnisakt mithin an eine „Lektüre" von Bedeutungen gebunden ist.

Der 2. Teil trägt die Überschrift: „Symbolik geschichtlich-gesellschaftlicher Macht". Der Vf. erinnert daran, daß die Symbole eine zentrale Rolle bei Weil spielen, was sie selbst zum Ausdruck gebracht hat (Cahiers I. Plon, Paris 1970, 186): „Warum wäre eine Darstellung der Welt gemäß des Verhältnisses Symbol/Zeichen nicht ebenso legitim wie eine Darstellung nach dem Verhältnis Mittel/Zweck in der Arbeit?"

Der 3. Teil schließlich ist überschrieben: „Poetik des Übernatürlichen". Die Substantivierung des Begriffs „poétique" (Poetik) findet sich nicht selbst bei Weil. K. will dadurch anzeigen, daß die „Lektüre" der Kunstwerke u. a. zum „Entwerden" (dé-création) führt und das Gute, dessen Manifestation das Schöne ist, nicht unseren praktischen wie theoretischen Hervorbringungen entstammen kann, sondern übernatürlich ist.

Im ersten Teil untersucht der Vf. die Weilsche Interpretation der Arbeit, indem er von ihrer Marxismuskritik ausgeht und sodann vom Wissenschafts-Verständnis im Zusammenhang mit Descartes. In der Wahrnehmung intelligibler Bezüge sowohl durch die Wissenschaft wie durch die Arbeit befreit der Mensch seine Lektüre des Universums von der Bindung an die „Ichheit" (*Moi*) und gelangt schließlich – nach einer angemessenen Lektüre der Symbole – zu einer *Nicht-Lektüre*, die frei von allem Eingebildeten ist. Indem der Mensch so „entwird" (se décrée), kann er das Sein im Licht des ursprünglichen Schöpferaktes erblicken. Auf diese Weise war der Begriff der „décréation" bei S. Weil, der von K. mit dem Eckhartschen Ausdruck „Entwerden" übersetzt wird, schon in der Erkenntnis- und Arbeitstheorie der frühen Weilschen Schriften enthalten.

Der zweite Teil bringt eine bemerkenswerte Analyse der Auffassung S. Weils hinsichtlich von Kraft, Macht und Gewalt (force), wobei nur der hermetische Titel des 1. Kap.s „Hypostasierte ‚Kräfte' als Energetik" die Klarheit der Untersuchung an sich etwas verdeckt. Das 2. Kap. dieses Teils vertieft den Begriff der „kollektiven Idolatrie".

Der dritte Teil beginnt mit einem Kap., dessen Inhalt gut durch die Überschrift „Aufmerksamkeit als Methode des ‚Ent-werdens'" angezeigt ist. Hieraus soll nur festgehalten werden, daß im Zusammenhang mit der Aufmerksamkeit ein sehr interessanter Vergleich mit dem Kantischen Imperativ durchgeführt wird.

Das 2. Kap. dieses letzten Teils ist überschrieben: „Metaphysik der Geste und Offenbarungspraxis".

Die Geste bildet den konkreten Ausdruck des subjektiven Bezuges, der zwischen der Zeichenlektüre und der ethischen Verpflichtung hergestellt

wird und für das Subjekt die Möglichkeit bietet, selbst ein gültiges „Symbol für die gesamte Menschheit" zu werden, wie S. Weil sagt.

Um diese symbolische Bedeutung aufzuweisen, stützt sich K. auf Weils Studienarbeit von 1926 „Le beau et le bien", worin sie von den „Gesten des gerechten Menschen" spricht sowie von jener „Bewegung, mit der man sich von sich selbst losreißt (. . .), um sich als Mensch zu behaupten, das heißt an Gott teilhat". Weiterhin schreibt S. Weil hierin: „In der Handlung sind das Schöne und das Gute eins. Durch dieselbe Bewegung lösen wir uns von der Sache und machen daraus das Objekt, das heißt das Schöne, was dasselbe wie wahrnehmen ist" (zit. S. 325).

Dieser Text faßt ziemlich gut die verschiedenen Hinweise zusammen, von denen K. aus überzeugend nachweisen kann, daß das Problem des Entwerdens (*décréation*) schon in Weils früher Wahrnehmungsanalyse grundgelegt ist. Von da aus gelangt man dann leicht dahin, den theologischen Aspekt des Problems des Guten auszumachen: Der „Verzicht Gottes" im Schöpferakt ist ein „Modell" für das Entwerden des Menschen, und die Annahme des Unglücks ist eine Teilnahme am Opfer Christi.

Im Ausblick dieses Buches erklärt der Vf. seine eigene Position.

Er zeigt zunächst, wie S. Weil durch ihre platonische Inspiration das idealistische Denken Descartes' und Kants, worauf sich diese Arbeit ausführlich bezieht, neu faßt. Platons entscheidende Absicht ist es, die menschliche Erkenntnis dem göttlichen Denken selbst einzuverleiben. Weiterhin zeigt K., daß die Symbolisierung des Erkenntnisaktes durch das christliche Schöpfungsgeheimnis sich von dem Augenblick an auferlegt, wo das Subjekt-Objekt-Verhältnis – wie bei S. Weil – durch den Begriff des „Rückzugs Gottes" systematisiert wird. Dies führt jedoch nach K. dazu, Gott selbst einer Grenze zu unterwerfen, während sich der Schöpfungsakt vielmehr als eine ganze „Gabe" des Seins Gottes verstehen ließe, die das geschaffene Sein des Menschen als „anderes" Sein begründet. Die geschaffene Andersheit und folglich die Freiheit in der Annahme dieser Gabe wäre „die einzige Weise, sowohl den Geist wie die ‚Ich-Person' (in ihrem Sein) zu begreifen (. . .), ohne daß dies eine Grenze, einen Verlust oder eine Verringerung darstellte" (S. 399). Es gibt dann eine Beziehung zwischen der Andersheit des als gesonderte Existenz angenommenen Selbstbewußtseins und der Welterfahrung – eine Beziehung, die zugleich mit dem Empfinden der Gabe wie der Differenz gelebt würde.

Indem S. Weil die Berührung mit der Welt hauptsächlich auf die aufmerksame Kontemplation mittels der „Leere" gründet, verleiht sie der Aufmerksamkeit eine Aufgabe, die diese angesichts des energetisch bestimmten „Verlangens" (désir) nicht wahrnehmen kann. Denn diese „Leere" bleibt das Werk des „Ich", das sich über eine verneinte oder ausgeschlossene Welt unerwünschter Empfindungen erhebt und so doch untergründig der Herrschaft eines Verlangens unterworfen bleibt. Die Freiheit, „wenn sie sich vom Verlangen trennt, und zwar mit dem Anspruch auf ein freies Urteil, worin sie sich als Freiheit ohne äußere Fesseln oder Beeinträchtigungen meint aussprechen zu können", verleugnet die „fleischliche" Bedingtheit des Menschen (S. 411). Nach K. bleibt S. Weils Denken zu stark an dasjenige des „Rationalisten" Alain gebunden. – Aber übersteigert K. diese Kritik nicht, wenn er schreibt: „Als was versteht sich in dieser Perspektive eines ‚Systems', welches auf der negativen (Seins-)Bestimmung beruht, der Ausschluß des begehrenden Verlangens zugunsten einer Leere, mit deren Hilfe die übernatürliche Symbolisierung des Erkennens wie Handelns erfolgt? Die Antwort kann nicht anders lauten, als daß hier ein Wille am Werk ist, welcher sich durch das ihm zugehörige Bewußtsein auf abstrakt allgemeine Weise dem Denken Gottes selbst gleichzustellen gedenkt. Das zu Erreichende ist der ewige Logos, hier allerdings in seiner besonderen Mitteilungseigenschaft als ‚Silence', das heißt ohne Möglichkeit der Begegnung *in* der Zeit als solcher" (S. 412f).

Wenn für S. Weil andererseits die Geschichte ausschließlich von der Kraft-Gewalt (force) bestimmt wird, so ist die geschichtliche Zeit die Endlichkeit, die der Unendlichkeit des Geistes entgegengesetzt ist, der seine Erfüllung nur im Ewigen findet. K. stellt dem eine christlich inspirierte Auffassung der Freiheit gegenüber, die angesichts der Unbestimmtheit der Zukunft einen Beginn von Hoffnung läßt. Insgesamt folgert er, daß „für den Berechtigungsnachweis einer ‚Religionsphilosophie', zu der S. Weil ohne jeden Zweifel durch ihre unablässige, reflexiv-hermeneutische Befragung der ‚abwesenden Anwesenheit Gottes' oder des ‚Guten' wesentliche Impulse beigetragen hat, (eine) Aufgabe bleibt: Aufzuzeigen, warum und welcherart *sich* die Freiheit dem Sinn hin*gibt*, der für sie *das* Wahre ist" (S. 424).

Es sei schließlich noch erwähnt, daß diese für die Weil-Forschung unverzichtbare Arbeit aus einer Sorbonner Diss. mit Claude Bruaire († 1986) hervorgegangen ist. Sie enthält am Ende S. 428–449 eine umfangreiche internationale Weil-Bibliographie, Angaben zu den unveröffentlichten Manuskripten S. Weils und den deutschen Übersetzungen ihrer Werke sowie ein hilfreiches Namen- und Sachregister (S. 450–457), worüber sich die Weilschen Hauptbegriffe und -themen gut aufschlüsseln lassen.

Versailles Gilbert Kahn

Hausmann, Jutta: **Israels Rest**. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1987. IX, 301 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, Heft 4 = Heft 124) Paperback DM 69,00

Mit der Erlanger Diss. liegt seit der 1939 von W.E. Müller vorgelegten und 1973 von H.D. Preuß neu herausgegebenen Diss. „Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament" im deutschsprachigen Raum die erste umfassende Bearbeitung der für die Thematik relevanten Texte vor. Allein schon deshalb dürfte die Monographie Beachtung finden. Da sowohl W.E. Müller als auch G.F. Hasel in seiner 1974 in 2. Aufl. erschienenen Monographie „The Remnant" die nachexilische Restvorstellung kaum berücksichtigen, da zudem neuere redaktionskritische Untersuchungen zu den Prophetenbüchern die Frage nach der zeitlichen Ansetzung des theologischen Restgedankens aufwerfen, wird man die Arbeit von J. Hausmann interessiert zur Hand nehmen.

Die Vfn. bearbeitet „weitgehend nur die Texte, die positiv vom Rest reden."[2] Zunächst untersucht sie die Belege in den eindeutig nachexilischen Schriften (I. Kap.), fragt dann nach dem Restgedanken im exilischen Schrifttum (II. Kap.) und tastet sich schließlich zu den möglicherweise vorexilischen Belegen vor (III. Kap.). Nach einer Zusammenschau der in der Einzelanalyse erzielten Ergebnisse (IV. Kap.) wird abschließend die Frage nach dem Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde erörtert (V. Kap.). Im Folgenden sollen vor allem die ersten drei Kap. referiert werden.

Das nachexilische Schrifttum bietet die positive Restvorstellung in zahlreichen Varianten. Da sie dort aber nicht durchgängig begegnet, verbietet sich eine generelle Identifizierung des Restes mit der empirischen nachexilischen Gemeinde. Diese Gleichsetzung kann lediglich für das Esrabuch gelten. Der Restgedanke läßt sich zudem weder exklusiv religiös noch exklusiv national bzw. politisch fassen. So begegnet im Chronistischen Geschichtswerk eine eigenständige und differenzierte, keineswegs homogene Konzeption des Restgedankens (vgl. 1 Chr 12,39; 13,2; 2 Chr 12,7; 30,6; 34,1ff.; 34,21; ferner 2 Chr 36,20 mit 2 Kön 25,11): Einmal wird der Rest mit Nordisrael, d.h. mit der entstehenden samaritanischen Gemeinde identifiziert. Andere Stellen meinen das aus Israel und Juda gebildete Volk. Ferner begegnet der Gedanke eines rein judäischen Restes. In den (zahlenmäßig überwiegenden) Belegen mit politischer Konnotation ist der Restgedanke „Bestandteil der Hoffnung auf ein neues gesamtisraelitisches Königreich, da dieses nur dann zu verwirklichen ist, wenn auch der Rest (im wesentlichen Israels, aber auch Judas) mit einbezogen wird."[23] Da aber die Umkehr zu Jahwe und die Ausrichtung an seinem Willen für diesen Rest konstitutiv sind, muß zudem die religiöse Dimension der Rede vom Rest berücksichtigt werden. Die Bücher Esra (1,4; 3,8; 6,16; 9,6–15) und Neh (1,1–3; 4,8.13; 7,70ff.; 10,29; 11,1.20) sehen allein die Golah als die rechtmäßige und somit für den Neuanfang bestimmte Nachfolgerin des alten vorexilischen Gesamtisrael an, wobei diese Gemeinde sich der Nehemia-Denkschrift zufolge einer gewissen politischen Autonomie erfreut. Hag (1,12.14; 2,2.3) hat den Restgedanken überwiegend in redaktionellen Partien (1,12.14; 2,2). „Das Ineinander von kultischem Engagement im Blick auf den Wiederaufbau des Tempels und von politischer Erwartung in der Verkündigung Haggais richtet sich also an das Volk, das im Rahmen des Buches den Titel ‚Rest' trägt. Damit wird der Rest zum Träger der nationalen Erwartung. . ."[42] Proto-Sacharja (8,6.11f.) setzt den Rest mit der bereits zurückgekehrten oder noch im Exil weilenden Golah gleich. Die redaktionelle Partie 8,9-13 weitet den Gedanken dann auf Israel und Juda aus. Bei Deutero-Sacharja sind dagegen universale Züge zu finden: den Philistern wird nach Jahwes Strafgericht eine Eingliederung in das Gottesvolk als Rest verheißen (9,7f.). Trito-Sacharja (13,7–9; 14,2.16) bietet eine apokalyptisch geprägte Restvorstellung: das endzeitliche Juda/Jerusalem und die Völkerwelt, die zu Jahwe gefunden hat. In Joël (1,4; 2,3; 3,5) sind besonders der Umschwung vom rein negativ orientierten Restgedanken hin zur positiven Restvorstellung und die Zuordnung der Restvorstellung zum Tag Jahwes, die dem Rest den Charakter der Endgültigkeit und der Universalität verleihen, zu vermerken. Für Joël 3 ist wie für Sach 14 „der Rest eindeutig eine Größe . . ., die jetzt als solche noch aussteht und somit Teil der Verheißung ist"[65]. Bei Trito-Jesaja (Jes 66,19) wird der im Gericht bewahrte Rest zum die Herrlichkeit Jahwes bezeugenden Zeichen, das die fernen Völker mit Jahwe bekannt macht.

Die exilischen Restvorstellungen sind in Jes 40-55, Ez, Jer, Obd und Dtn – 2 Kön (DtrG) belegt. Weil bei Deutero-Jesaja kein Interesse an der politischen Selbständigkeit Israels begegnet und auch der Gerichtsaspekt weitgehend fehlt, spielt bei ihm der Restgedanke (45,20; 46,3; 49,21) nur eine untergeordnete Rolle. Die beiden auf ihn zurückführbaren Stellen weisen „Ansätze zu einer Ausweitung des Restgedankens auf andere Völker"[80] auf. Hier bahnt sich ein Denken an, das in Sach 14,16 endgültig vollzogen ist. Ez kennt den Rest nur im Kontext von Droh- und Gerichtsworten (5,10; 6,8f.; 6,12; 7,16; 9,8; 11,13; 12,16; 14,22; 17,21; 39,28; 33,21f.). Die sekundäre Stelle

39,28 und die auf eine Einzelperson zu beziehenden Verse 33,21f. sind nicht geeignet, dem Propheten eine auf die Zukunft ausgerichtete oder mit Restaurationshoffnungen verbundene Restvorstellung zuzuschreiben. Zwar belegen 23,1–8; 31,2–6; 31,7–9; 50,19f und 51,50 den theologisch gefüllten Restgedanken, doch kann von den Heilsworten lediglich 31,2–6 auf Jeremia zurückgeführt werden. Die dtr und nicht-dtr Redaktion von Jer weisen deutliche Unterschiede in der Restkonzeption auf. Sind die der dtr Redaktion zuzuordnenden Texte nicht an der weiteren Existenz Judas interessiert, so sehen im Unterschied dazu die nicht-dtr Fremdberichte in Jer „im Rest Judas durchaus noch eine Möglichkeit zu positiver Weiterexistenz"[114] Für Obd (14.17) ist der Rest „vom Kontext her die von JHWH zugesagte Größe durch die er seine Herrschaft zum Zug bringen will und über die er seine Herrschaft ausüben wird."[117] Mit *plt* und *sarid* begegnen Termini, die vor allem den religiösen Aspekt der Restvorstellung herausstellen. Die ausschließlich exilisch-nachexilischen „Rest"-Texte des DtrG bieten ein differenziertes Bild: Die z.T. in einem positiveren Kontext begegnenden negativen Restaussagen (Dtn 4,27; 28,62; 2 Kön 17,1–23; 21,10–15) müssen einer nomistisch orientierten Redaktion zugerechnet werden (DtrN). 2 Kön 24,8–17 spricht dagegen positiv von der Golah und negativ von den im Land verbliebenen Judäern. Positiv formuliert der exilisch-dtr Vers 1 Kön 19,18. Die Erzählungen 2 Kn 25,8–21.22–26 und 1 Kön 12,21–24 bleiben dagegen hinsichtlich der Restvorstellung ohne nähere theologische Qualifikation. Die nachexilischen Belege aus den Jesajalegenden (2 Kön 19,4; 19,30f.) weisen positive Züge auf. In Lev 26,36.39 begegnet zwar der Restgedanke, doch kann Lev 26 „für die Frage nach dem eigentlichen Restgedanken in positiver theologischer Füllung nicht herangezogen werden."[135]

Alle möglicherweise vorexilischen Belege – untersucht werden die Bücher Jes, Mi, Am, Zef, Gen – sprechen mit Ausnahme von Gen 7,23 und Am 5,14f. negativ vom Rest. Diesen beiden Texten fehlt jedoch ein explizit theologisches Moment. Positive Restaussagen sind nur in exilisch-nachexilischen Erweiterungen zu finden.

Besonderes Interesse darf dem V. Kap. gelten, denn dort erörtert H. den Zusammenhang zwischen der Restvorstellung und dem Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. Zu drei Bereichen will die Vfn. „einige weitere Aspekte in die Frage nach dem Selbstverständnis der nachexilischen jüdischen Gemeinschaft einbringen, die eher als Denkanstoß denn als Lösung zu verstehen sind"[224]:

1. In Auseinandersetzung mit Plöger u.a. wird festgehalten, daß es bei der Bestimmung des Selbstverständnisses nicht um die Alternative Theokratie oder Eschatologie gehen kann. Vielmehr muß die Frage lauten: Gibt es in eschatologischen Aussagen theokratische Elemente und in theokratischen Konzeptionen eschatologische Aspekte? Wenn die Vfn. als ein Ergebnis festhält, daß „Theokratie und Eschatologie kaum isoliert voneinander zu sehen sind" [236], dann hängt das auch mit dem von ihr bevorzugten weiteren Eschatologieverständnis zusammen. So können auch im Chronistischen Werk mit seiner auf Zukunft ausgerichteten transparenten Geschichtsschau, ja sogar in Esra/Nehemia eschatologische Elemente entdeckt werden. Wer das hier vorausgesetzte Eschatologieverständnis akzeptiert, wird dem kaum widersprechen können.

2. Die mit den Begriffen „Kultgemeinde – Nation" verbundene Problemstellung läßt sich nicht durch einen einfachen Rückgriff auf eine der beiden Vorstellungen lösen; im Anschluß an Fabry wird die nachexilische jüdische Gemeinschaft als ethnisch-ekklesiologische Größe bestimmt [246].

3. Die Frage, ob das nachexilische Israel sein – und damit auch Jahwes – Verhältnis zu den anderen Völkern partikularistisch verstanden oder ob es eher eine universale Perspektive entwickelt hat, verlangt ebenfalls eine differenzierte Antwort. Es besteht, so H., eine Relation „zwischen (fehlendem) Universalismus und näherer Bestimmung des Restes"[249]. Deutlich wird das in Esra/Nehemia: „In beiden Büchern erfährt der Rest seine stärkste Beschränkung und in beiden Büchern ist auch von Universalismus nichts zu spüren."[249f.] Ganz anders lautet der Befund bei Tritojesaja und Deutero/Tritosacharja; dort wird das neue Gottesvolk aus Juden und Nichtjuden gesammelt.[248f.] „Zwischen den beiden Polen Esr/Neh und Tritojesaja/Deutero- und Tritosacharja bewegt sich die übrige nachexilische Literatur."[250] Der abschließende Abschnitt, der nach dem „wahren Israel" und den Trägerkreisen der einzelnen Hoffnungen fragt, gibt sich zurückhaltend, formuliert aber eine brisante These: „Bereits im Alten Testament ist Gemeinde nicht eine Größe, deren Grenzen in allen Einzelheiten festgelegt sind bzw. die sich nach außen abschließt. Ihr haftet keine Exklusivität an, sondern sie ist offen für Erweiterung, für neue Glieder, für neue Aspekte."[254] Ob F.Crüsemann mit der auch von der Vfn. geteilten Vermutung, die prophetisch-eschatologischen Hoffnungen seien in Konventikeln, marginalisierten Gruppen, Teilen der Unterschicht und der Intellektuellen tradiert worden, Recht behält, steht allemal dahin. Wir wissen darüber zu wenig.

Sicherlich kann man im Detail gelegentlich anderer Ansicht sein als H. Doch ändert das nichts daran, daß die sorgfältig erarbeiteten Textanalysen mit Gewinn zu lesen sind. Den Beitrag zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde wird man, wenn es um diese interessante Epoche der Geschichte Israels geht, gern zur Hand nehmen.

Hildesheim Wolfgang Werner

van der Merwe, C.H.J.: **The Old Hebrew particle „gam"**. A Syntactic-Semantic Description of *gam* in Gn-2Kg. – St. Ottilien: Eos 1990. XI, 228 S. (Münchener Universitätsschriften, Phil. Fak. Altertumskunde und Kulturwissenschaften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd 34), kart DM 45,00

Der Band stellt eine im Dezember 1988 am Department of Semitic Languages der Stellenbosch Univ. (RSA) eingereichte Diss. zum doctor of literature in revidierter Fassung vor. Die Arbeit wurde betreut von W. Claassen, sowie (beratend) W. Richter, W. Eckardt, W. Gross und J. Barr.

Ein kurzer Forschungsüberblick (Kap. 1) zeigt die Notwendigkeit einer stärker methodisch reflektierten und linguistisch fundierten Analyse. Zur Objektivierung der auf das Althebräische als tote Sprache angewendeten Kategorien wird daher auf die bekannte Satzgrammatik von W. Richter (vor allem: Grundlagen der althebräischen Grammatik I-III [ATS 8.10.13], St. Ottilien 1978–80) zurückgegriffen. Ihre Grundlagen werden, soweit notwendig, in Grundzügen vorgestellt (Kap. 2) und mögliche Vorbehalte gegen die starke Theorielastigkeit zurückgewiesen:

„If the immense amount of research which is put into the description of modern languages is taken into consideration, it would certainly be naive to think that O(ld)H(ebrew) can easily be adequately described by means of the little research conducted in this field of study" (S. 2). Eine tote Sprache bietet zudem ein begrenztes und nur schriftlich verfügbares Reservoir an Analysematerial und verschärft damit die methodischen Probleme zusätzlich. Auf diesem Hintergrund ist die für nicht einschlägig interessierte Leser frustrierende Selbstbeschränkung, einen „ad hoc transfer of pragmatic considerations to the ‚meaning of *gam*'" (S. 3) vermeiden zu wollen, verständlich.

Kap. 3 kritisiert (zu Recht) den oft unkritischen und nicht exakt definierten Gebrauch des Begriffes „Emphase" und skizziert die jüngere linguistische Diskussion um den hier ersatzweise eingeführten Begriff „Fokus".

Die hier vorgestellte Position lehnt sich an Arbeiten von J. Jacobs und C. Gussenhoven an: „The referent of the item marked for focus . . . represents a particular item from a number of possible alternatives" (S. 40, vgl. auch S. 45), wohingegen ein davon zu unterscheidender „background" keine solche Alternativen bietet. „Common to all focusing devices is the fact that they specify the size of a variable which refers to the semantic material a speaker may wish to manipulate as far as the discourse background shared by him and the listener at a particular point in the discourse, (sic) is concerned" (S. 45). Die dabei eingesetzten Mittel können phonologischer, grammatischer, semantischer oder lexikalischer Art sein. Die Bedeutung des „inducers" (z.B. eine Partikel oder eine Topikalisierung) beeinflußt die Bedeutung des Fokus und umgekehrt.

Bemerkenswert an diesem Ansatz ist, daß hier mit Jacobs die klassische Opposition Topik vs. Fokus bzw. entsprechend Topikalisierung vs. Fokussierung aufgegeben wird: Auch bereits bekannte Information kann zum Fokus werden. Topikalisierung ist dann ein Mittel der Fokussierung. Das auf diesem Wege gewonnene Beschreibungsinstrumentarium van der Merwes ist sehr klar strukturiert, in erster Linie aber auf europäische Sprachen zugeschnitten (wie er selbst S. 42 zugesteht). Im Altägyptischen z.B. mit seinen „emphatischen" und „zirkumstanzialen" Verbalformen gibt es durchaus Topikalisierung, die keine Fokussierung im Sinne van der Merwes ist (vgl. dazu jetzt F. Junge, „Emphasis" and Sentential Meaning [GOF IV,20], Wiesbaden 1989). Analog ließen sich seine Beispielsätze mit neuer oder wiederaufgegriffener Topik (S. 41)

„*As far as Gerda is concerned*, she married Peter." (›)

„*Gerda* married Peter."

als komplexe Strukturen etwa der Art

Fokus – (Topik – Fokus)^{Topik}

beschreiben. Inversion und Schachtelung könnten nun auf die sich hier überschneidenden textgrammatischen Ebenen bezogen werden: der topikalisierte Teilsatz ist Glied der folgenden Handlungskette, während das fokussierte Element in invertierter Stellung makrosyntaktisches Signal ist. Die Strukturen der ägyptischen Sprache sind nun ebenfalls nur sehr bedingt mit jenen des Hebräischen vergleichbar, sie verdeutlichen aber das Problem solcher Modellübertragungen.

Mit Kap. 4–5 schließt sich eine semantische Analyse an, die Bedeutung als Funktion der Partikel in Korrelation mit ihrem Kontext beschreibt und formalisiert. Mangels hinreichender Theoriebildung wird auf die eingehendere Analyse von Satz-Relationen verzichtet. Für die abschließende syntaktisch-semantische *Funktionsbeschreibung* in Kap. 6 muß auf die Studie selbst verwiesen werden. In Kap. 7 (S. 198 f.) werden (u.a.) folgende übergreifenden Ergebnisse formuliert: *gam* ist ein „focus inducing connector" (S. 199) und steht dem jeweiligen Syntagma oder Satz (kontextabhän-

gig) in der Regel voraus. Letztere beziehen sich auf einen Sachverhalt aus der Welt der Kommunikationsteilnehmer. „*Gam* almost always has an additive, inclusive or at least a connective connotion. ... *Gam* may be used to express epistemic modality." (S. 198).

Münster K.F. Diethard Römheld

Grundmann, Walter: **Weisheit im Horizont des Reiches Gottes**. Erwägungen zur Christusbotschaft und zum Christusverständnis im Lichte der Weisheit in Israel. – Stuttgart: Diakonisches Werk der evangelischen Kirche in Württemberg e.V. 1988. 411 S. / 104 S. (Anm.)

Verspätet und im bescheidenen Gewand eines nicht immer fehlerfreien Manuskriptdruckes erscheint aus dem Nachlaß des 1976 verstorbenen bekannten Kommentators der Synoptiker der wesentliche Teil einer breit angelegten Untersuchung über Weisheit als Lehre und christologische Gestalt im NT. Ein kleiner Ausschnitt daraus war bereits in der FS für H. Schürmann veröffentlicht worden.[1] Das Thema lag damals gewissermaßen in der Luft und wurde inzwischen stärker traditions- und formgeschichtlich differenziert behandelt.[2]

Nach einem Überblick über die Entfaltung der Weisheit im alten Israel und im Judentum (5–128) stellt G. ausführlich die Logienquelle dar (130–239): die Spruchsammlung stehe zur Weisheit Israels in kritischer Kontinuität, weil hier Jesus als prophetischer Lehrer mit der Weisheit selbst identifiziert werde. Die Zusammenschau von Weisheit, Menschensohn und Sohn, die G. wagt, – 221ff kommt noch das Reich Gottes dazu – ergibt sich aber m.E. höchstens im Kopf eines religionsgeschichtlich informierten Lesers. In der „eschatologischen Weisheit" der Predigt am Berg werde der Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht vom Menschen, sondern von Gott in Gang gesetzt, dessen väterliche Barmherzigkeit Jesus zusagt. Diesen Hauptteil beschließt ein Vergleich der lukanischen und matthäischen Fassung der Bergpredigt mit Q (239–298) und ein Blick auf den Jakobusbrief (298–307).[3]

Im letzten Teil stehen Erwägungen zum Christushymnus Phil 2,6–11 (309–322) und zum Markusevangelium (322–399). Während hier die Weisheit ausdrücklich nur 6,2 genannt ist, zeichnet G. doch die theologische Leistung des Evangelisten im Ganzen neu nach. Als Beispiel einer weisheitlichen Einzelerzählung behandelt G. dann (400–407) noch Lk 2,40–52. Am Schluß (408–411) äußert er die Vermutung, die weisheitlich geprägte Jesustradition könnte von den Herrenverwandten mitgetragen worden sein.

Bei aller Ermüdung durch G.s die Sache eher umkreisenden Stil und die Wiederholung von dem Exegeten hinlänglich bekannten Dingen tun sich diesem doch hie und da erhellende Aspekte auf.

Z.B. fand der Rezensent einige seiner „Entdeckungen" schon bei G. formuliert: Die Bedeutung der Entrückungsvorstellung für die Artikulation der Ostererfahrung in Q (140. 189f. 233) oder die Epiphanie von Göttern in Menschengestalt als Hintergrund von Phil 2,6f (313).

So dokumentiert das Buch eindrucksvoll die forschungsgeschichtliche Sensibilität dieses bedeutenden Neutestamentlers.

Mainz Dieter Zeller

Marshall, Christopher D.: **Faith as a theme in Mark's narrative.** – Cambridge: Cambridge University Press 1989. XII, 262 S. (Society for New Testament Studies. Monograph Series 64), geb 30,00 / US$ 44,50

Die Untersuchung ist eine bei G. N. Stanton angefertigte Diss., die im Dezember 1985 von der University of London angenommen und 1986/87 kurz überarbeitet worden ist. Der Vf. ist Lecturer für Neues Testament am Bible College von Neuseeland.

Nach der Einleitung, die auf die Bedeutung der Glaubensthematik im MkEv hinweist (1–7), ist die Untersuchung in 7 Kap. gegliedert.

Das erste (8–33) bringt methodische Präliminarien, die dem Konzept einer moderaten Redaktionsgeschichte verpflichtet sind, und einige interessante Bemerkungen zur Narrativität des Evangeliums, in denen die thematische und stilistische Traditionsabhängigkeit des Mk gewürdigt wird – freilich ohne Verweis auf F. Hahn (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums (SBS 118/119), Stuttgart 1985. Kap. 2 (34–56) behandelt die grundlegende Glaubensforderung in Mk 1,14f, arbeitet die theologische, christologische und basileiatheologische Färbung, aber auch den Machtcharakter von εὐαγγέλιον heraus, dementsprechend die theologische Füllung von πιστεύειν in Mk 1,15. Kap. 3 (57–74) bestimmt den Ort der Wunder im Glaubensruf Jesu und versteht sie als Gleichnisse für die Manifestation der Herrschaft Gottes in der Person Jesu (71). Kap. 4 (75–133) knüpft daran an, untersucht diejenigen Wundererzählungen, in denen explizit vom Glauben die Rede ist, und bestätigt die in der Forschung verbreitete These, „Wunderglaube" sei bei Mk vor allem angefochtener, in der Versuchung aber bewährter Glaube. Kap. 5 (134–176) behandelt das Thema Glaube und Jüngerschaft und erkennt Mk 11,22–25 zu Recht eine Schlüsselrolle zu. Kap. 6 widmet sich dem Wesen des Unglaubens (177–255), das bei den Gegnern Jesu in der Abweisung seiner Mahnungen und Weisungen aus Scheu vor deren existenziellen Konsequenzen, bei den Jüngern aber in falschem Selbst-Vertrauen bestehe (224f). Kap. 7 faßt bündig die Ergebnisse der Arbeit zusammen (226–240). Ein Literaturverzeichnis und sehr knapp gehaltene Stellen- und Sachregister (241–262) beschließen den sorgfältig gedruckten Bd.

Die Untersuchung ist durch eine solide exegetische Detailarbeit gekennzeichnet, ohne daß sich die These in einem Strudel von Einzelbeobachtungen verlöre. Viele gute Bemerkungen zum Kontext, zur Szenerie und „Rhetorik" der Episoden verbinden sich mit im ganzen ansprechenden Interpretationen der einschlägigen Texte. Literar- und traditionsgeschichtliche Fragen werden freilich nur gestreift. Das Interesse des Vf.s haftet mehr an den Variationsmöglichkeiten der Glaubensthematik als an ihrem historischen Ort, ihrer theologischen Grundstruktur und ihrer Einbindung in das Ganze des mk Evangeliums. Die Forschungsdiskussion ist auf das Allernötigste beschränkt; für das deutsche Publikum sind insbesondere die Hinweise auf einige nicht mehr geläufige angloamerikanische Titel interessant (während die deutschsprachige und die romanische Literatur weniger intensiv konsultiert zu sein scheinen).

Auffällig sind die starken Gemeinsamkeiten mit meiner 1984 angenommenen und zuerst 1985 herausgekommenen Diss. (Th. Söding, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie, Stuttgart 1985, ²1987 = SBB 12). Sie betreffen sowohl den methodischen Ansatz, insbesondere die starke Betonung kontextueller Einbindungen, als auch die Anlage und wesentliche Ergebnisse der Arbeit, vor allem das Verständnis von εὐαγγέλιον und die Deutung von Mk 1,15, der zentralen Glaubensforderung des Evangeliums, der eine hermeneutische Schlüsselrolle zufällt. Da M. meine Untersuchung bei der Erarbeitung seiner These nicht gekannt haben kann und sie augenscheinlich auch bei seiner Überarbeitung nicht herangezogen hat – unerwähnt bleibt auch C. Breytenbach, Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie, Zürich 1984 = AThANT 71 –, darf dieser Befund offenbar als eine erfreuliche Bestätigung dafür gelten, daß die jüngere Markus-Exegese bei zentralen Themen der Theologie doch auch zu konvergenten Interpretationen in der Lage ist.

Kritik an einzelnen Punkten der Arbeit M.s geriete zu leicht zu einer Apologie der eigenen Positionen. Deshalb will ich nur kurz andeuten, daß M. für meinen Geschmack die Beziehungen zwischen Christologie und Basileiatheologie, zwischen Vollmacht und Passion Jesu – vgl. dazu jetzt K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie, Diss. masch. Münster 1989 (erscheint 1991 in den NTA, Münster) –, damit dann auch zwischen dem christologisch gefüllten „Glauben an das Evangelium" und dem ursprünglich nur implizit christologischen Wunder- und Gebetsglauben zu offen und undialektisch darstellt. Doch das Urteil darüber bleibe der weiteren Diskussion anheimgestellt. Mk 9,23 sollte m.E. nicht nur auf den Glauben des Vaters (122), sondern zuerst auf den Jesu gedeutet werden, der den des Vaters (9,24) entzündet. Daß Gebet ein Wesensmoment des Glaubens ist, wird von M. nur behauptet, aber nicht entwickelt. Daß Mk 11,23 nach der Intention des Evangelisten auf des Glaubens Kraft, den Berg Zion zu versetzen, abziele (168), will mir nicht recht einleuchten. Bei der Beschreibung des Unglaubens scheint mir zweierlei zu wenig beachtet zu sein: daß die Pointe des mk Jüngerunverständnisses in dessen nachösterlicher Aufhebung durch den „vorangehenden" Jesus besteht (14,28; 16,7) und daß sowohl die Ablehnung Jesu durch Juden als auch der Unglaube der Jünger wesentlich christologisch, näherhin passionstheologisch bestimmt sind.

M. bestätigt die Bedeutung der Glaubensthematik für die mk Theologie; ohne dies eigens zu problematisieren, untermauert er die These, daß die Form der Evangelienerzählung in einer inneren Verbindung mit der Entwicklung des Glaubensmotivs steht; überdies bekräftigt er den Eindruck einer gezielten theologischen Neuausrichtung der Jesus-Überlieferung, die Mk mit vergleichsweise gerin-

[1] R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke (Hg.), Die Kirche des Anfangs, Freiburg 1978, 175–199.

[2] Um nur die Monographien zu nennen: D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (FzB 17), Würzburg 1977, ²1983; M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen (OBO 26), Fribourg-Göttingen 1979; R. Piper, Wisdom in the Q-tradition (SNTS.MS 61), Cambridge 1989; H.v.Lips, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990; A.P. Winton, The Proverbs of Jesus (JSNT.SS 35), Sheffield 1990 (S. 193 skeptisch, ob die Sprichwortweisheit der Synoptiker in Kontinuität zu der Art von apokalyptischer Weisheit steht, die Grundmann beschreibt).

[3] Auf die Arbeit von R. Hoppe, Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes (FzB 28), Würzburg 1977, ²1985 konnte G. nur noch vorausweisen. Vgl. jetzt P. W. Hartin, James and the Q-Sayings of Jesus (JSNT SS 47), Sheffield 1991.

gen literarischen Eingriffen in den vorliegenden Textbestand, vor allem aber durch eine überlegte Komposition des Evangeliums erzielt.

Münster Thomas Söding

The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar. Ed. with introduction by Johannes Beutler SJ / Robert Tomson Fortna. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. X, 172 S. (Monograph Series. Society for New Testament Studies, 67), kart 25,00

Das vorliegende Sammelwerk ist entstanden auf dem Hintergrund zweier Tagungen der „Studiorum Novi Testamenti Societas" 1985 in Trondheim (Norwegen) und 1986 (Georgia/USA). Es enthält Aufsätze aus verschiedenen Blickrichtungen zu der in der Forschung umstrittenen Hirtenrede (HR) Joh 10. Hg. und mit einer die anschließenden Diskussionen wertenden und Richtung weisenden Einleitung versehen wurden diese Referate von J. Beutler und R. T. Fortna (1–5). Das Interesse der Exegeten war bei der ersten Tagung zunächst von diachronen Fragestellungen bestimmt (Busse, Beutler, Turner), während die zweite Tagung von einem sich wandelnden methodischen Ansatz geprägt wurde (Painter und z.T. auch noch Sabbe setzten die diachrone Exegese fort, dagegen waren dann DuRand und Thyen mit ihren synchronen Fragen richtungsweisend und dem Trend ntl. Exegese entsprechend ausgerichtet. Doch zunächst sollen die verschiedenen Referate kurz gekennzeichnet werden, bevor der Diskussionsstand der Tagungen abschließend charakterisiert wird.

U. Busse (6–17) zeigt in seinem Aufsatz ungelöste Probleme der HR und deren unterschiedliche Lösungsansätze in der Forschung auf. Gegen literarkritische Hypothesen (traditionsgeschichtliches Wachstumsmodell und Umstellungshypothesen) zeigt er zu Recht die geschlossene literarische Komposition und Einbindung von Joh 10 in den Kontext auf. Problematisch bleibt seine textkritische Entscheidung für die Lesart ὁ ποιμήν in V7, die er als einziger Exeget bei den Tagungen vertreten hat. Formkritisch bestimmt er die HR mit K. Berger als Bildfeld (V1–5) für das anschließende Identifikationsverfahren (V7–18). Historische Daten haben seiner These folgend im Joh nur theologische Funktion. Die Thematisierung theologischer Probleme (christologische Konzeption der HR) bildet den Abschluß seiner Darstellung.

J. Beutler (18–32) nimmt in seinem Aufsatz eine Standortbestimmung der HR innerhalb einer von atl.-jüdischer zur gnostischen Bildwelt verlaufenden Entwicklungslinie vor. Nach Abhandlung der Einleitungsfragen geht es um Anspielungen atl. Gedankengutes (die Diss. P.-R. Tragans zum Thema diente zur Vorlage), sowie um sachliche Entsprechungen und gemeinsame Grundmotive mit dem AT (schlechte Hirten und Wölfe, der endzeitliche gute Hirte, sowie die problematischen Motive Tod des Hirten und Tür). Die Entwicklung führte nach Feststellung Beutlers vom untauglichen Hirten der Vergangenheit im AT bis zur Hirtensorge Gottes in der Endzeit.

J. D. Turner (33–52) untersucht den religionsgeschichtlichen Hintergrund der HR, vor allem die Bezüge zur gnostischen Literatur, die er in die Entwicklungslinie aus hellenistisch-jüdischer Weisheitstradition einordnet. Seine sehr sorgfältige Analyse der einzelnen Motivkreise kommt zu dem Ergebnis, daß das Hirtenmotiv in der Antike weit verbreitet war und bei Joh seinen Hintergrund im AT hat, während das Türmotiv eher in gnostischen Texten beheimatet ist. Der Neuansatz Turners ist durch die Verbindung der religionsgeschichtlichen Bereiche AT und gnostische Texte in ein Entwicklungsmodell ein Fortschritt in der bisherigen Forschung, die durch ein Entweder-Oder beider Bereiche gekennzeichnet war.

J. Painter (53–74) versucht, die Entwicklungsstufen der HR nachzuvollziehen. Die joh Sendungschristologie ist danach in Auseinandersetzung mit der Synagoge und den Anhängern des Täufers entstanden. Traditionelles Material wurde von Joh verwendet, um die Sendung und den ontologischen Bezug zu Gott auszudrücken. V1–5 sind eine traditionelle Parabel, die in zwei Interpretationsgängen ausgelegt wird. Historischer Anlaß von V11–13 ist der Konflikt der Joh-Gemeinde(n) mit dem petrinischen Christentum. V13–21 enthalten die Stellungnahme des Evangelisten, V22–39 ist eine auf Traditionen beruhende Komposition des Evangelisten. Nach Painter ist die HR aus traditionellen Elementen, Neuinterpretationen vorgegebenen Materials und in Auseinandersetzung mit dem Judentum der Zeit entstanden.

M. Sabbe (75–93) zeigt mit seiner Untersuchung der Motive der HR und ihres narrativen Rahmens einen direkten Bezug zu den Syn, insbesondere eine direkte Abhängigkeit zum Lk auf. Die Bedeutungen der einzelnen Bildelemente (Hirt, Schaf, Lebenshingabe, gegenseitiges Sich-Kennen, Tür, Entscheidung der Juden) und der Gattung παροιμία findet er in den Syn vorgebildet. Insbesondere die Ähnlichkeiten des lk Bericht vom jüdischen Gerichtsverhör Jesu mit Joh 9;10 haben ihn zu dieser in der bisherigen Johannesexegese gegensätzlich vertretenen These überzeugt.

J. A. Du Rand (94–115) zeigt mit den linguistischen Methoden der syntaktischen und narrativen Analyse (v.a. Aktantenmodell von Greimas) textinterne Beziehungen zwischen Joh 9 und 10 auf. Acht Schaubilder verdeutlichen die intensiven Bezüge zwischen beiden bisher häufig als Bruch angesehenen Kap.n und wenden sich in diesem Ergebnis methodisch gesichert gegen literarkritische Quellenscheidungen. Syntaktisch wird so die Identität der Struktur beider Kap. aufgezeigt. Die Funktion der HR ist damit bestimmt: die Pharisäer, die in Joh 9 als ungläubig dargestellt wurden, sollen vom Glauben überzeugt werden.

H. Thyen (116–134), der früher literarkritische Hypothesen vertreten hat, geht in seinem Beitrag ebenfalls von der Kohärenz des Joh aus. Sein Aufsatz weist die logische Einbindung der HR in den Gesamtbauplan des Joh auf. Nach Joh 10 ist demnach eine entscheidende Zäsur im Joh gegeben. Unterbrechungen im Textzusammenhang wertet er nicht länger als Hinweis auf verschiedene Quellen, sondern als Element johanneischen Stils.

Das Sammelwerk über die verschiedenen vorgestellten Problemstellungen der HR stellt einen wegweisenden Beitrag zur weiteren Behandlung dieses umstrittenen Abschnitts und des Joh insgesamt dar. Neue Tendenzen und methodische Neuansätze (synchrone Bearbeitung, Abhängigkeit von den Syn, religionsgeschichtliche Herleitung aus AT und Gnosis, linguistische Methoden zum Erweis der Textkohärenz), welche die bisher als unüberbrückbar erscheinenden gegensätzlichen Thesen einander näherbringen, werden neben den in der Einleitung geschilderten offenen Fragen und dem bei den Tagungen erreichten Diskussionsstand aufgezeigt. Für eine weitere Bearbeitung der HR stellt dieses Buch eine wertvolle Grundlage dar.

Bochum Beate Kowalski

Schottroff, Luise: **Befreiungserfahrungen.** Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. – München: Chr. Kaiser 1990. 381 S. (Theologische Bücherei 82), geb DM 98,00

Vf.in hat nach eigener Auskunft vor 20 Jahren im Zusammenhang der Diskussion um den Antirassismusbeschluß des Ökumenischen Rates, die „existenzielle Notwendigkeit, das Neue Testament aus seinem gesellschaftlichen Zusammenhang heraus zu verstehen" (7), begriffen und sich einer sozialgeschichtlichen Bibelauslegung zugewandt. Im vorliegenden Sammelband präsentiert sie nach einer Einführung 20 Studien (die letzte über „Die ‚Schuld' der Juden und die Entschuldigung des Pilatus in der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft seit 1945" war bisher unveröffentlicht), und zwar chronologisch in der Reihenfolge ihrer Entstehung.

Sie „versucht durchweg, die zwei gesellschaftlichen Kontexte sichtbar zu machen, 1. die Verhältnisse im Römischen Reich und die Situation des jüdischen Volkes zur Zeit der Entstehung des Christentums und 2. die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die heutige Bibelauslegung zustandekommt" (8). Besonders wichtig ist ihr dabei, daß ihr „die Gewalt der Frauenverachtung in der christlichen Realität und theologischen Tradition deutlich" (9) wurde. Deshalb liegt auch ein Schwerpunkt auf „feministischen Arbeiten zur Frauengeschichte im frühen Christentum" (10) neben dem anderen, „eine Theologie nach Auschwitz in Angriff zu nehmen" (9). Dabei richtet sich die theologische Fragestellung „immer wieder auf den Zusammenhang von Handeln und Hoffnung. Die ersten Christinnen lebten aus der Gewißheit der Nähe Gottes und bezogen aus ihr Kraft und Phantasie zur Feindesliebe, zur Gerechtigkeitsarbeit, zur Veränderung hierarchischer Beziehungen untereinander und in der Gesellschaft. Das Herz der ntl. Gottesbeziehung ist die sogenannte *Eschatologie*, die Naherwartung" (10). Vf.in versucht gegen den herrschenden Trend zu zeigen, daß die Naherwartung in ntl. Zeit nicht unter dem Druck der sogenannten „Parusieverzögerung" aufgegeben wurde („Die Gegenwart in der Apokalyptik der synoptischen Evangelien", 73ff). Der letzte (bislang unveröffentlichte) Beitrag führt in der Perspektive einer Theologie nach Auschwitz „bis in die schmerzhafte Kritik z.B. am Antijudaismus Rudolf Bultmanns" (9).

Der imponierende Bd zeigt die Fruchtbarkeit sozialgeschichtlicher Forschung in vielen Facetten und Einzeleinsichten. Der feministische Ansatz – frei von allzu verengenden ideologischen Vorgaben – rückt die Lage und den Beitrag der Frauen in den frühen Gemeinden in das Licht erkenntnisgewinnenden Interesses. Hinderlich für mögliche Einsichten ist eher die trennende Unterscheidung von Ekklesiologie und Eschatologie (vgl. z.B. 278). So sehr Vf.in zuzustimmen ist: „Das wissenschaftliche ‚Dogma' von der Parusieverzögerung hat das Verstehen der Nähe Gottes nur behindert" (261), so wenig der Gegenübersetzung von Handeln Gottes und Kirche. Daß Vf.in das NT nicht als frauenfeindlich denunziert, ist beim Selbstetikett „feministisch" hervorzuheben; sie hält z.B. fest: „Faktisch hatten die Frauen in den Gemeinden eine in der Arbeit und ihrer Rolle eindeutige Gleichberechtigung und Partnerschaft mit den Männern. Ihre Rolle wich also von den Vorstellungen der Menschen, die in Politik, Verwaltung und Kultur herrschten, ab. Nicht nur in dieser Hinsicht war die christliche Praxis eine völlige Alternative zur gesellschaftlichen Realität und Ideologie" (127). Daß der Vf.in Fragestellungen „aus Lebensfragen der Gegenwart erwachsen

sind" (11), tut der Wissenschaftlichkeit keinen Abbruch; man wünschte sich nur, solche Lebensfragen wären zugleich wirklich kirchliche Fragen.

München Rudolf Pesch

Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA), erstellt auf Grund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum von Werner Hensellek und Peter Schilling. EDV-Belange: J. Divjak. – Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften (1987sq.) Loseblattausgaben für Sammelmappe, Lieferungen 1–4. DM 24,– / öS 168,– je Lieferung.

Es fällt dem Rezensenten nicht leicht, ein Werk vorzustellen und zu würdigen, über dessen Nutzen und Wert er sich völlig im klaren ist, das aber auf Grund seines Materials, mit dem es arbeitet, ein Bruchstück ist und auf unabsehbare Zeit ein solches bleiben muß.

Zur Geschichte dieses Unternehmens folgendes: Im Jahr 1970 faßte die Kirchenväter-Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften den Entschluß, die unter ihrer Federführung im CSEL edierten Werke Augustins lexikonographisch aufarbeiten zu lassen. Dabei sollten lexikalische und philologische Aspekte im Vordergrund stehen. Sozusagen als Vorarbeit zu dem geplanten ‚Lexicon Augustinianum' erschienen in relativ rascher Folge die vier Werksindices zu den Schriften ‚De ordine' (1973), ‚Contra Academicos, (1974), ‚De utilitate credendi' (1977) und ‚De uera religione' (1980), die in alphabetischer Reihung den gesamten Wortschatz der genannten Werke mit Stellen- und Häufigkeitsangaben sowie mit weiteren Informationen vor allem über die grammatische Kategorie bzw. Wortklasse eines Wortkörpers im jeweiligen Kontext darbieten. Aus Gründen mangelnder Finanzen – so das Geleitwort zur ersten Lieferung – wurde diese zweifelsohne nützliche philologische Basisarbeit nicht mehr weitergeführt. An ihrer Stelle versucht man nun, da der Computer dies ermöglicht, anhand des mit EDV erfaßten Wortmaterials aus den bisher erschienenen Augustinus-Bänden des CSEL (etwa ein Drittel des Gesamtwerkes) einzelne Lemmata lexikographisch aufzuarbeiten.[1]

Bei der Auswahl der Lemmata folgen die mit diesem Unternehmen betrauten Philologen nicht dem Alphabet – nur zufällig beginnen die beiden in der ersten Lieferung (1987) vorgelegten zwei umfangreichen Artikel (accipere mit 72 und audire mit 56 Spalten) mit dem Buchstaben A -, sondern einer von geistesgeschichtlichem, kulturhistorischem und theologischem Interesse diktierten Angemessenheit. Die zweite Lieferung (1988) umfaßt 29 Lemmata (acumen – superstitiosus) von unterschiedlicher, 4 Zeilen bis 7 Spalten füllenden Länge, die dritte (1989) 30 Lemmata (astutia – serenus) und die vierte (1990) 20 (capacitas – ubertas).

Die philologische Gründlichkeit, mit der hier gearbeitet wird, zeigt aufs beste ein Blick auf ‚accipio, -ere'. Das Stellenmaterial dieses Verbs wird lexikologisch aufgefächert in ‚1. Nehmen', ‚2. Nehmen – empfangen', ‚3. Empfangen' und ‚4. Syntaktisches/Stilistisches'. Die einzelnen Bedeutungen werden sodann weiter aufgefächert, z.B. ‚Nehmen': ‚1.1 = (mit den Händen) nehmen, ergreifen'; ‚1.2 = (Speise) zu sich nehmen'; ‚1.3 = (ein Gewand) anlegen'; etc. bis zu ‚1.7 = auf sich laden, sich zuziehen'. Die so erfaßten Bedeutungen werden vielfach nochmals ausdifferenziert, etwa 1.2 in ‚1.2.1 eigentlich' und in ‚1.2.2 metaphorisch'; 1.2.1 wieder in ‚1.2.1.1 allgemein' und in ‚1.2.1.2 sakramental'. Unter ‚1.2.1.2 sakramental' findet dann der Leser die einschlägigen Stellen im Korpus des Artikels unter 6 weiteren sprachlich relevanten Unterscheidungsmerkmalen wie ‚1.2.1.2.1 absolut/Objekt zu ergänzen'; ‚1.2.1.2.2 de aliqua re', etc. Hervorzuheben ist das eigenständige Urteil über den CSEL-Text, das sich an dem klugen und gemessenen Gebrauch der uariae lectiones zeigt. Die drucktechnisch vorzügliche und gefällige Darbietung bleibe nicht unerwähnt.

Schon in der zweiten Lieferung fällt ein Zusammenfassen der begrifflich verwandten Wörter wie barbaricus, -a, -um; barbaries, -ei; barbarismus, -i; barbarus, -a, -um auf. Es findet sich aber in den Lieferungen sogar ein Hapax legomenon, nämlich interblandior, -iri zwischen ignobilis, -e; ignobilitas -atis; und nobilis, -e; nobilitas, -atis; nobilito, -are, das zur Gruppe blandiloquium, -ii; blandimentum, -i; blandior, -iri; blanditia, -ae und blandus, -a, -um gehört. Das Verb mit dem Beleg conf. 220,19 (=CSEL 33, von Pius Knöll)[2] bedeutet ‚Schmeichelreden einfließen lassen'. Im Blick auf das Interesse der gegenwärtigen Gesellschaft an religiösen Fragestellungen leuchten einem (speziell als Theologen) die Aufnahmen von credulitas, incredulitas, superstitio und superstitiosus in der zweiten Lieferung ein, aber warum wurde nicht sogleich auch das dazugehörige Verb credere mitbehandelt? Die Lieferungen ohne Information über die näheren Gründe der getroffenen Auswahl werfen Fragen auf.

Da die Sprache die conditio sine qua non nicht nur der Theologie, sondern aller Wissenschaften ist – hinzu kommt, daß Augustin ein Meister der Sprache war –, wird man den Vf.n der Specimina für ihre Arbeit nicht genug danken können. Das bisher veröffentlichte Material zeigt allein schon, wie sorgfältig der Kirchenvater mit der Sprache umging, wie gezielt und wie gekonnt er das Wort einsetzte. Jeder, der mit augustinischen Texten arbeitet, sollte sich wenigstens das eine oder das andere der ‚specimina' gründlich ansehen. Er wird für solche Mühe durch Einblick und Einsicht in die augustinische Sprach- und Denkstruktur bis in deren feinste Verästelungen hinein belohnt.

Dennoch, angesichts der erwähnten Bruchstückhaftigkeit des Unternehmens, das weitgehend auch auf die Belege der ‚gesprochenen Sprache' Augustins, etwa der ‚Enarrationes in Psalmos'[3] und der ‚Sermones', verzichten muß, sei die Frage gestattet: Wären die an den Specimina arbeitenden, mit höchster philologischer Sachkompetenz ausgewiesenen Philologen nicht die berufenen Fachkräfte bei der Lemmatisierung des vom Internationalen Forschungsprojekt ‚Augustinus-Lexikon' zum Beginn der 80er Jahre erstellten Wortformenindex? An der Universität Gießen ist mit dieser Aufgabe, deren Fertigstellung der gesamten Augustinus-Forschung ungeahnte Vorteile verschaffen dürfte, seit drei Jahren eine einzige philologisch ausgebildete Halbtagskraft beschäftigt. Dort werden auch von einer weiteren Halbtagskraft laufend die neuesten kritischen Editionen in den Großrechner eingespeist (der Verheijen-Text der Confessiones z.B. gegen den von der Fachwelt abgelehnten Knöll-Text) und die aus aller Welt gemeldeten Druckfehler korrigiert. Ein enges Zusammenarbeiten zwischen Gießen und Wien auf dem Gebiet der Textpflege aus allen Werken Augustins via EDV käme gewiß nicht allein der Augustinus-Forschung zugute. Die von der Kirchenväter-Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften vorgelegten ‚specimina' selbst sind es, welche nicht nur als ‚Proben' und ‚Muster', sondern auch als ‚Zierde' und ‚Glanz' der augustinischen Sprache den Vorrang und die Dringlichkeit einer Lemmatisierung des vorhandenen Index unterstreichen.

Würzburg/Gießen Cornelius Mayer

Grillmeier, Alois / Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler: **Jesus der Christus im Glauben der Kirche.** Bd 2/4: **Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451.** – Freiburg: Herder 1990. XXIII, 436 S., geb DM 84,00

Das monumentale Werk von Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, schreitet langsam, aber sicher voran. Der zuletzt erschienene Band 2/4 ist der ägyptischen Kirche gewidmet. Er behandelt genauerhin, wie es im Schlußwort heißt, „den christologischen Beitrag des Gebietes am Nil zwischen 451 und dem Auftreten Muhammads" (399. Vgl. auch die Einführung (1–4): „Christologische Nilexpedition vom Delta bis zum Tanasee (451–639/42)"). Gemäß dem für die Teilbände 2,2ff verwendeten geographischen Einteilungsprinzip (vgl.2/2,VII u.1–4: über den Orbis christologicus) umfaßt der neue Band vier Teile.

Der erste, umfassendere Teil handelt von der alexandrinisch-griechischen Christologie (7–165). Darin kommen zur Sprache die Christologie der Patriarchen, besonders von Timotheus Aelurus († 477) und Theodosius († 566) sowie die Christologie der Gelehrten, besonders des Exegeten Olympiodor und des Philosophen Johannes Philoponus.

Der zweite Teil befaßt sich mit dem koptischen Hinterland von Alexandrien (167–264). In seinem Zentrum steht die Christus-Frömmigkeit des Mönchsvaters Schenute († vielleicht 466). Dazu erfahren die koptische Liturgie, vor allem die darin gebrauchten eucharistischen Hochgebete eine eingehende Behandlung.

Unter dem Titel „Das Kreuz Christi über Nubien" beleuchtet der dritte, erwartungsgemäß kürzere Teil den Christusglauben des Sudans vor allem von den ikonographischen Zeugnissen her (265–295).

Im vierten Teil über den Christusglauben in Äthiopien kann der Vf. wieder weiter ausholen (297–397). Er verweist darin auf das Christuszeugnis der äthiopischen Märtyrer, betont die politische Tragweite des messianischen Glaubens für das Reich von Aksum sowie die Bedeutung der christologischen Thematik der „Salbung" und unterstreicht den Einfluß Cyrills von Alexandrien auf die äthiopische Christologie.

An die Schlußbetrachtung, welche die vier Teile kurz zusammenfaßt (399–402), schließen sich an eine Bibliographie in Auswahl (403–411) sowie

[1] Zu weiteren, detaillierteren Informationen über das Projekt siehe W. Hensellek, Lexicon Augustinianum. Bisherige Arbeiten und gegenwärtiger Stand: Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15–20 settembre 1986, 1, Roma 1987, 301-304.

[2] Die Zitierweise nach S. der CSEL-Ausgabe erschwert das Auffinden der Belege in anderen Editionen. Die Angabe ‚interblandior, -iri . . . conf. 220,19' erfolgte praktischer nach Buch, Kapitel und/oder Paragraph als conf. 9,12,30, wie in Lexika sonst üblich.

[3] Edition im CSEL in Vorbereitung (A. Primmer).

die Verzeichnisse der Bibeltexte, der altsprachlichen Wörter, der Autoren und Sachen.

Ähnlich wie in den vorausgehenden Bänden scheut sich der Vf. nicht, weit über seine Hauptthematik hinauszugehen. Er stellt auch den Christusglauben der Kirchen am Nil ausführlich in seinen geschichtlichen Kontext hinein. Er verbreitet sich in ganzen Kap.n über die hierarchischen Verhältnisse (Vgl. 7–14; 36–48; 60–89, über die Missionierung von Nubien (268–284) und Äthiopien (311–325), und über die liturgischen Quellen (243–247). Obwohl diese zum Teil langen Ausführungen die Christologie und selbst die Christusfrömmigkeit oft nur indirekt berühren, tragen sie dennoch wesentlich zu ihrem Verständnis bei, ganz abgesehen davon, daß sie eine Zusammenschau des ägyptischen, nubischen und äthiopische Christentums ermöglichen, wie man sie in den Handbüchern der Kirchengeschichte nicht leicht finden wird.

Was den Glauben an Christus selbst angeht, sieht sich der Vf., wie für die Zeit nach 451 zu erwarten, beständig vor die Frage gestellt, wie weit die Christen am Nil die Beschlüsse von Chalzedon ablehnten oder auch rezipierten. Dabei kommt er vor allem auf zwei bemerkenswerte Ergebnisse.

Die Hauptvertreter der griechisch-alexandrinischen Christologie, Timotheus, Petrus Mongus, Philoponus, Theodosius, nahmen eine eher gemäßigte Haltung ein (Vgl.23; 38; 55; 105; 146). Auch wenn sie Leo und das vierte ökumenische Konzil ablehnten, verteidigten sie gegen gewisse Extremisten, wie die Julianisten und Gaianiten, die wahre Menschheit Jesu. Allerdings führte sie ihre Mia-Physis-Christologie zu Einseitigkeiten, die sich nicht halten lassen. So konnten sie Eigenart des geistigen Lebens Jesu nicht genügend erklären (Vgl. 25; 130f). Vor allem machte ihnen, besonders Philoponus, die mangelnde Unterscheidung von physis und hypostasis viel zu schaffen (Vgl. vor allem 134–141, mit dem Abschnitt über den Tritheismus des Philoponus).

Nicht weniger interessant ist das andere Ergebnis. Schenute und vor allem die unter dem Einfluß von Cyrill stehenden Äthiopier (Vgl. 339ff) kümmerten sich nicht allzu sehr um diese spekulativen Probleme; sie bewegten sich vielmehr auf einer noch vorchalzedonensischen Ebene (Vgl. 227f). Dem entspricht auch die Tatsache, daß die Äthiopier ebenfalls großen Wert auf die Vätertheologie legten (335; 348), wenn auch noch nicht im gleichen Masse, wie die chalzedonensischen und antichalzedonensischen Theologen (Vgl. 14; 27ff; 55f; 85f; 118f; 164).

Was hingegen die Christusfrömmigkeit betrifft, beeindrucken vorab die Ausführungen über Schenute. G. kann nicht bloß zeigen, wie wenig es berechtigt ist, diesem Mönchsvater eine „christuslose Frömmigkeit" zuzuschreiben (223–227. Vgl. auch 237–240: über die Christus-Frömmigkeits Besas, des Nachfolgers Schenutes). Er findet bei ihm vielmehr beachtliche Ansätze zum Jesus-Gebet, wie sie wohl nur durch den Einfluß des Origenes zu erklären sind (188–192). Dies überrascht umso mehr, als Schenute sonst den Origenismus bekämpft (193–205). Nicht weniger beachtenswert sind die Hinweise auf den Christozentrismus der koptischen Liturgie, in der gewisse eucharistische Hochgebete (Vgl. 147–257) sowie das Psalmengebet (260f) an Christus gerichtet sind. Ähnliches gilt von der äthiopischen Liturgie (387–397).

Mangels an Kompetenz ist es mir nicht möglich, diesen neuen Band über den Christusglauben in Ägypten, Nubien und Äthiopien genügend zu würdigen. Jedenfalls kann ein Nicht-Eingeweihter vor der Fülle des Gebotenen nur dankbar staunen. Immerhin möchte ich mir folgende Fragen und Bemerkungen erlauben. Wäre es nicht gegeben gewesen, den philosophiegeschichtlichen Kontext des Johannes Philoponus ebenso eingehend wie den kirchengeschichtlichen zu behandeln (Vgl. 109f)? Ebenso könnte man sich fragen, ob die äthiopischen Textinterpretation (Targum) nur durch jüdische Einflüsse zu erklären ist; vollzog sich nicht auch der antike Schulbetrieb, einschließlich der Philosophieunterricht, und damit die christlich-alexandrinische Theologie in erster Linie als Auslegung von Texten (Vgl. 335f)? Ferner bin ich nicht so sicher, ob man in Bezug auf den Titel „Theotokos" von einer „vor Schenute gegebenen ägyptischen Tradition" sprechen kann (214. Vgl. 286). Jedenfalls brauchte Cyrill von Alexandrien vor der Polemik mit Nestorius diesen Titel nicht. Hingegen sprach er sehr gern von der heiligen Jungfrau, worin Schenute offenbar mit ihm einig war (vgl. 198ff). Weiter ist mir nicht klar, in welchem Sinn man bei den Anaphoren „den anamnetischen (vor allem in Syrien gegeben) und den epikletischen Typ (Rom, Ägypten, Ostsyrien)" unterscheiden kann (243). Nach C.Giraudo S.J., Eucaristia per la Chiesa (Roma 1989), wenigstens enthalten alle eucharistischen Hochgebete sowohl einen anamnetischen als auch einen epikletischen Teil (Vgl. bes. 453f). Dieses nicht zitierte Werk (Vgl. 2436) geht im besonderen auf die Markus- und die Basiliusliturgie ein (430–443; 476–487). Schließlich wäre in der Bibliographie zum vierten Teil auch der recht beachtliche Artikel „Etiopia" von O.Rainieri im Dizionario Patristico I (1983) 1251–1261, anzuführen gewesen.

Rom Basil Studer

Hetmann, Frederik (Pseudonym für: Kirsch, Hans-Christian): **Bojaren, Zaren und Kosaken.** Ein Lesebuch zur Geschichte Rußlands. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1990. 350 S. geb. DM 46,00

Der vorliegende Band ist die (allerdings gekürzte) 2. Aufl. eines 1967 bei Herder unter dem Titel „Rußland-Saga" erschienenen Buches. Der Vf. will mit „einer Mischung von folkloristischen Erzählungen und historischen Porträts von frühester Zeit bis in die Mitte des 19. Jh.s" (Vorwort, 12) den Leser zu einem „Streifzug durch die Geschichte und Folklore des europäischen Rußlands und Sibiriens" (ebd., 13) einladen. Unter diesem Anspruch bieten sich bei der Lektüre lebendige Skizzen aus der russischen Geschichte. Die Gliederung in die Teile „Kiew", „Nowgorod – Moskau – Petersburg" (der bei weitem umfangreichste Teil) und „Sibirien" entspricht den wichtigsten Schauplätzen der russischen Geschichte. H. zitiert in langen Abschnitten Chroniken, Tagebücher und ältere Historiographen, wobei er dankenswerterweise auch solche Quellen zu Wort kommen läßt, die man in ähnlichen Publikationen sonst nur selten findet. Anhand von Volksmärchen und Volksliedern zeigt er, wie historische Ereignisse Eingang in die russische Folklore gefunden haben. Daß er für seine Zitate keine Quellen anführt (abgesehen von pauschalen Quellenangaben am Schluß des Bd.es), daß er mit Quellen arbeitet, die die seriöse Geschichtswissenschaft wegen tendenziöser Darstellung nicht verwendet, und daß er einzelnen Ereignissen unverhältnismäßig viel Raum widmet (etwa dem Aufstand von Pugatschow), andere aber völlig ausläßt (etwa das Schisma der Altritualisten), wäre für ein Buch mit wissenschaftlichem Anspruch nicht zulässig, kann jedoch aufgrund des besonderen Charakters dieses Lesebuches toleriert werden. Den interessierten Laien, der diese Einschränkungen vor Augen hat, kann das Buch mit einigen wichtigen Aspekten der russischen Geschichte bekanntmachen.

Münster Thomas Bremer

Grane, Leif: **Die Kirche im 19. Jh. Europäische Perspektiven.** Übers. v. Monika Wesemann. – Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 291 S. (UTB 1425), kart. DM 27,80

Seit einigen Jahren wächst die Zahl der Publikationen, die mit der neueren Geschichte des Katholizismus und Protestantismus, insbesondere des 19. Jh.s, sich beschäftigen. Das Interesse daran wird aus zum Teil recht unterschiedlichen Gründen, Überlegungen und Motiven gespeist. Hält man sich vor Augen, daß gerade in diesem Zeitraum die wesentlichen und maßgebenden Fundamente, Voraussetzungen, Geisteshaltungen, Mentalstrukturen und das moderne Lebensgefühl grundgelegt worden sind, die Europas Geschichte, ja die der Menschheit insgesamt seither prägen oder doch wenigstens in irgendeiner Weise beeinflussen, so kann die intensivierte Zuwendung zu diesem Gegenstand kaum verwundern. Aus der Retrospektive läßt sich unübersehbar erkennen, daß die vielschichtige historische Entwicklung, innerhalb deren die Christenheitsgeschichte ihren Platz einnimmt, keinesfalls so gradlinig, gleichsam naturhaft evolutionistisch verlaufen ist, wie eine, dem Fortschrittsoptimismus huldigende Sichtweise lange Zeit angenommen hat. Wie nicht anders zu erwarten, ist dieser historische Prozeß gekennzeichnet durch mannigfache Brüche, retardierende Momente, empfindliche Rückschläge, divergierende Kräfte, konkurrierende Ideen, ernsthafte Krisen, beachtlichen Dissens der weltanschaulichen Grundpositionen sowie durch tiefgreifende konzeptionelle Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Lebensgestaltung und Daseinsbewältigung. Dies alles hat im hier vorzustellenden, aus Vorlesungen über das 19. Jh. erwachsenen Buch des bekannten dänischen Reformationsforschers, der an der Univ. Kopenhagen Kirchen- und Dogmengeschichte lehrt, seinen Niederschlag gefunden.

Beim Konzipieren leitete G. die Überzeugung: „Wer Theologe ist, muß überlegen, was das Erbe des 19. Jh.s für uns bedeutet. Ich möchte aber hinzufügen: dasselbe müssen auch alle anderen Zeitgenossen tun, die sich nicht mit Gedankenlosigkeit abfinden wollen, und sie wären gut beraten, wenn sie die Kirchengeschichte nicht ignorierten" (13). G. will jedoch kein weiteres Handbuch vorlegen, vielmehr den Leser dazu anleiten, nachzudenken darüber, was für uns heute vor allem das 19. Jh. bedeutet, „mit dem man eine ungeheuer komplexe historische Erkenntnis zusammenzufassen sucht" (15). Um diese Aufgabe zu meistern, bezieht G. die politischen,

sozio-ökonomischen sowie sozio-kulturellen Hintergründe, Zusammenhänge und Vorgänge ebenso in seine Untersuchung ein wie die Geschichte des Katholizismus, Protestantismus und der überkonfessionellen Frömmigkeitsbewegungen, aber auch die Entwicklung des historischen Denkens und Argumentierens sowie die der verschiedenen philosophischen Systeme und Strömungen, außerdem das rege Vereinswesen, das sozial-karitative Engagement von Christen im Kontext der Industrialisierung, die missionarischen Aktivitäten und die in der Gegenwart neu entbrannte Diskussion über Schicksal und Zukunft des Christentums angesichts der Säkularisierung und Modernisierung sämtlicher Lebensbereiche. Dieser breitgefächerte Ansatz und diese Gesamtperspektive ermöglichen es dem Autor, Akzente zu setzen, kausale Abhängigkeiten, wirkungsgeschichtliche Verläufe und Verbindungslinien aufzuweisen, die man sonst in gängigen Übersichten vielfach vermißt, die allenfalls knapp resümiert werden, wenngleich sie für das sachgemäße Verständnis der Epoche und für ihre adäquate Beurteilung unerläßlich sind.

Innerhalb der Darstellung nimmt die protestantische Kirchengeschichte und Theologie einen verhältnismäßig breiten Raum ein. Zweifelsohne hängt dies mit G.s umfassenderen und profunderen Sachkenntnis aufgrund der eigenen biographischen, geistig-geistlichen Herkunft zusammen, darüber hinaus mit dem Faktum, daß der Protestantismus in Staat und Gesellschaft eine bedeutsamere Rolle gespielt hat als der Katholizismus. Der von G. ausdrücklich begründete Verzicht auf die Behandlung der osteuropäischen Länder, namentlich Polens und Rußlands, muß gleichwohl als Defizit angemerkt werden. Denn die Entwicklung etwa des polnischen Katholizismus, der Einfluß der russischen Literatur und Religionsphilosophie auf den westeuropäischen Raum wie auch die politische Geschichte Osteuropas gehören unabdingbar zu dem entscheidend vom Christentum geprägten gesamteuropäischen Kulturraum.

Der Stoff ist chronologisch in drei umfängliche Kap. gegliedert. Da das 19. Jh. seine Wurzeln in der unmittelbar vorausgegangenen Periode hat, beginnt das erste Kap. (26–100) folgerichtig mit Aufklärung und Französischer Revolution von 1789; es reicht bis zur Restaurationsära (1830/35). Im folgenden Kap. „Liberalismus und Konservatismus" (101–185) wird der Zeitraum von 1830 bis 1870 behandelt. Das letzte Kap. „Positivismus und Sozialismus" (186–274) endet mit dem Jahr 1914. Anmerkungen, ein Literaturverzeichnis, eine Zeittafel und ein Personenregister beschließen das Buch (275–291).

In jedem Kap. werden zunächst allgemein historische Sachverhalte sowie die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen thematisiert, dann die virulenten Problemfelder im Verhältnis der beiden christlichen Großkirchen zu Staat und Gesellschaft näher expliziert. Jeder Zeitabschnitt schließt mit Untersuchungen über repräsentative Positionen und Vertreter der verschiedenen theologischen Schulen.

Wie schon erwähnt, steht dabei der Protestantismus, der mit dem Liberalismus und Bildungsbürgertum eine enge Liaison eingegangen sei, beherrschend im Mittelpunkt der Erörterung. Im Unterschied zu ihm hätten Anglikanismus und Katholizismus auf den politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Problemdruck und die Herausforderungen infolge der Modernisierung durch den Rückzug ins Getto, in einen kirchlich starren Dogmatismus und Traditionalismus reagiert. Hier muß allerdings kritisch angemerkt werden, daß der religiöse Liberalismus protestantischer Prägung keineswegs einheitlich liberal gewesen ist. Vornehmlich im lutherisch geprägten Protestantismus gab es wie in der katholischen Kirche starke antiliberale und konservative Tendenzen und Reaktionen, die eine vorbehaltlose und konfliktfreie Kooperation mit den Kräften in Staat und Gesellschaft verhinderten. In der katholischen Kirche setzte sich seit Ende der vierziger Jahre der Ultramontanismus erfolgreich durch; in der Folgezeit bestimmte er die Politik, den theologischen Wissenschaftsbetrieb, die Pastoration, den Alltag wie überhaupt das katholische Milieu. Im zur Diskussion stehenden Zeitraum sahen sich sämtliche Kirchen Europas mit denselben strukturellen Problemen konfrontiert. Nach der geopolitischen Neuordnung auf dem Wiener Kongreß (1814/15) bemühten sie sich, auf die Gesellschaft Einfluß zu gewinnen und sich gegenüber der oftmals repressiven staatlichen Bevormundung zu emanzipieren.

Mit seinem Buch leistet G. einen wichtigen Beitrag zur Erhellung der Kirchengeschichte des 19. Jh.s, das in seinen relevanten Frage- und Problemstellungen dem gegenwärtigen in vielerlei Hinsicht ähnelt. Freilich muß man sich der Grenzen bewußt sein, die einem solch gerafften Überblick gesetzt sind. Aber gerade deshalb vermag die Darstellung zur kritischen Auseinandersetzung anzuregen.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Möhler, Johann Adam: **Vorlesung zum Römerbrief**, hg. v. Reinhold Rieger. – München: Erich Wewel 1990. 308 S., kart DM 58,00

Der Mitarbeiter von Rudolf Reinhardt in Tübingen, Reinhold Rieger, hat sich in den letzten Jahren mehrfach um die Edition von bisher nicht oder nur unvollständig bekannten Texten Johann Adam Möhlers verdient gemacht. Unter den so zugänglich gewordenen Schriften nehmen die exegetischen Vorlesungen einen besonderen Platz ein, denn es ist zwar bekannt, daß sich der Tübinger im Rahmen seiner Lehrverpflichtungen auch als Exeget betätigen mußte, jedoch ist dieser Ausschnitt seines Wirkens, eben mangels hinreichender Dokumentation, wenig untersucht.

Den Römerbrief hat M. in seiner Münchener Zeit zweimal in Vorlesungen behandelt, im SS 1835 und im WS 1836/37. Bisher war davon nur bekannt, was sein Schüler Franz Xaver Reithmayr (1807-1842) an die Öffentlichkeit gegeben hatte (1845). Dabei handelte es sich aber um einen Kommentar, bei dem M.s Vorlesungen Berücksichtigung fanden. Reithmayr ging die Arbeit immer eigenständiger an. Die nun vorliegende Originalhandschrift der Vorlesung M.s wurde im Herzoglichen Georgianum in München eben unter den Papieren Reithmayrs gefunden.

Der Text verdient gewiß eine sehr sorgfältige Detailanalyse, sowohl was die Anmerkungen M.s zu den einzelnen Versen, als auch, was seine Gewährsleute angeht, auf die er sich beruft. Hier sollen nur rasche Eindrücke notiert werden, die gleichwohl ein Gesamtbild erkennen lassen, das in etwa auch von den anderen bisher unbekannten Texten gilt, die jetzt veröffentlicht werden:

Wenn ein Autor schriftliche Unterlagen (Vorlesungsmanuskripte, Aufzeichnungen usw) zurückhält bzw. nicht publiziert, dann hat dies in der Regel seine Gründe. Die Exegese war für M. offensichlich weder ein geliebtes noch ein sehr sicheres Parkett. Vorbehaltlich von Erkenntnissen etwa durch Fachexegeten oder Kennern der Geschichte der Exegese glaube ich sagen zu können: Die Exegese M.s bietet keine sonderlichen Originalitäten oder Überraschungen.

Das schließt nicht aus, daß es Passagen und Aussagen gibt, die für die Kenntnis des Werkes von M. bestimmte – meist das Bekannte bestätigende – Akzente setzen. Der Kommentator des Römerbriefes ist inzwischen als Verfasser der „Symbolik" (1832) berühmt geworden und hat sich mit den Angriffen auf dieses Werk, besonders durch seinen ehemaligen Kollegen Ferdinand Christian Baur, auseinanderzusetzen. Von daher versteht sich ein dezidiertes Interesse an kontroverstheologisch bedeutsamen Stellen des Römerbriefes bzw. der Einfügungen anläßlich bestimmter Aussagen des Briefes. So wird bereits in der Einleitung darauf hingewiesen, „daß die sogenannten Reformatoren des XVI. Jh.s ganz besonders den Paulus, namentlich den Römerbrief mißdeuteten, und auf ihn alle ihre Verirrungen zurückführten" (35).

Solche Töne wiederholen sich im Kommentar öfters. Der Glaube wird im Anschluß an die (kontroverstheologisch so bedeutsame) Stelle Röm. 1,17 bestimmt als „ein Ort des Erkenntnißvermögens", als „feste Zustimmung zur Lehre Jesu Christ" (64). Unhaltbar ist dagegen die Behauptung der Reformation, der Glaube „sei die Hingebung des ganzen Menschen an Gott in Christo" (65). In die gleiche, abgrenzende Richtung gehen Hinweise zum Sündenfall (69) oder auch zum Verhältnis von Natur und Glaube (67 ff). Auffällig ist die Betonung der Würde der römischen Gemeinde (z.B. 50). Dahinter steht zweifellos das theologische Engagement für den Vorrang Roms bzw. des Bischofs von Rom. Ein anderer Zug, der den „neuen" M. der Zeit der „Symbolik" (und danach) zeigt, ist eine gewisse Hypostasierung der Kirche: „Die Kirche steht höher als auch derjenige, der die reichste Anlage zum Tief- und Scharfblick hat, selbst wenn diese Anlage durch die Gnade geweiht ist: sie richtet auch ihn, und urtheilt, ob sich Irriges beimischt, und darf es verurtheilen; es aber soll ihr unterwerfen", und: „Glaube kann Nichts Subjectives bedeuten, außer inwiefern der objective Glaube selbst subjectiv geworden ist" (beides 258).

So nimmt man diese bisher unbekannten Texte M.s dankbar entgegen, umso mehr, als hinter der Publikation eine immense Arbeit steckt. Gesichtspunkte, die Anlaß zu einer wesentlichen Korrektur des Verständnisses der Theologie M.s geben, kann der Rezensent freilich nicht erkennen. Aber auch dies ist ein durchaus bedeutsames Ergebnis der Publikation von bisher unbekannten Texten eines berühmten Theologen.

Marburg Harald Wagner

Axt-Piscalar, Christine: **Der Grund des Glaubens.** Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1990. VII, 264 S. (Beiträge zur historischen Theologie, hg.v. J. Wallmann, 79), geb DM 138,00

Isaak August Dorner (1809–1884) gehört – obwohl heute weithin in Vergessenheit geraten – zu den eindrucksvollsten und wirkungsmächtigsten evangelischen Theologengestalten des 19. Jh.s. Nicht nur als akademischer Lehrer (Repetent am Tübinger Stift, dann Prof. in Kiel, Königsberg, Bonn, Göttingen, Berlin), sondern auch als

Kirchenverfassungsreformer und Verfechter des Unionsgedankens hat er erheblichen Einfluß erlangt: „mit der Gründung der EKD sind seine Vorschläge für eine deutsche Nationalkirche ziemlich genau ... verwirklicht worden". (TRE 9,155–158, hier: 157) Dorners Bedeutung als theologischer Theoretiker besteht im wesentlichen in dem Versuch, Schleiermachers Glaubenslehre und Hegels spekulative Theologie in Kritik und Konstruktion zu vereinen. Dabei lehnt er einerseits die Hegelsche Annahme geleisteter Aufhebung religiöser Vorstellung in den absoluten Begriff mit Schleiermacher ab und bindet in diesem Sinne die Theologie an das Bewußtsein des Glaubens. Doch darf andererseits die Glaubenslehre nicht die bloße Beschreibung frommer Gemütszustände enthalten, sie muß vielmehr den Grund des Glaubens, wie er im trinitarischen Gott gegeben ist, zur Geltung bringen.

An diesem Zentralinteresse Dorners ist die angezeigte Studie, die im WS 1989/90 vom Fachbereich Evang. Theologie der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Diss. angenommen wurde, in Aufbau und Durchführung orientiert.

Ein ausführliches erstes Kap. (7–93) ist Dorners Pisteologie gewidmet, in welcher das Selbstverständnis des Glaubens in seiner protestantischen Ausformung entwickelt wird, wie sie durch die Einheit von Schriftlehre (Formalprinzip) und Rechtfertigungsgedanke (Materialprinzip) charakterisiert ist.

Bemerkenswert ist hierbei vor allem, daß Dorner, statt von dem bereits gegebenen christlich-religiösen Bewußtsein auszugehen, die Genesis des Glaubens und der dem Glauben eigenen Gewißheit zu beschreiben sucht. Diese genealogische Methode entspricht der sachlichen Einsicht, daß der Glaube seinen Grund nicht unmittelbar in sich hat, sondern an sich selbst so verfaßt ist, daß er von sich weg auf seinen Grund verweist, um gerade in solch exzentrischer Verweisung die seinem absoluten Inhalt einzig angemessene Form der Aneignung zu sein.

Gehört der Verweis auf einen externen Grund demnach zur Eigenart des Glaubens selbst, so ist im Sinne Dorners auch der Übergang von der christlichen Glaubensgewißheit zur wissenschaftlichen Begründung der Wahrheit des Christentums durch die Pisteologie selbst gefordert. Wissenschaftlich begründet werden kann die Wahrheit des Christentums nach Dorner hinwiederum nur auf trinitätstheologische Weise.

Diese Überzeugung teilt er mit den Schleiermacherschülern Carl Immanuel Nitzsch und August Twesten, deren Wiederaufnahme immanenter Trinitätslehre daher im zweiten Kap. der Arbeit (94–120) charakterisiert wird, während ein drittes Kap. (121–141) am Beispiel Theodor Liebners und Richard Rothes trinitarische Konzeptionen der absoluten Persönlichkeit Gottes vorstellt, wie sie für den ethischen Theismus des Spätidealismus kennzeichnend sind. Auf diesem Hintergrund wird sodann Dorners eigener trinitätstheologischer Entwurf entfaltet. Dabei geht es im vierten Kap. (142–168) zunächst um die im Zusammenhang eines trinitarischen Theismus auftretenden Probleme für die Durchführung der Trinitätslehre. Bezeichnend ist dabei vor allem, daß Dorner den Personbegriff als Bezeichnung der immanenten Unterschiede des göttlichen Wesens zugunsten des Begriffs der ‚Seinsweise' aufgibt, um so der Frage zu begegnen, wie sich die Personen der Trinität zu der einen absoluten Persönlichkeit Gottes verhalten. Signifikant ist aber auch, daß die traditionelle Herleitung der Trinität aus dem Liebesgedanken von Dorner ausdrücklich abgelehnt wird.

Beachtung verdienen ferner die im gegebenen Kontext entwickelten kritischen Bemerkungen der Vf.in zur Ableitung der Trinität aus der Struktur des Selbstbewußtseins sowie zur Problematik der Absolutheit der Persönlichkeit Gottes.

Denn gerade sie sind für die Beurteilung von Dorners Trinitätstheologie und allgemeiner Gotteslehre, die im fünften Kap. (169–208) zur Darstellung kommen, von besonderer Wichtigkeit. Treten doch zentrale Konzeptionsprobleme gerade dort auf, wo es gilt, unter Annahme einer absoluten Persönlichkeit Gottes in der selbstbewußten Einheit von Sein, Wissen und Wollen real-hypostatische Unterschiede in der Trinität zur Geltung zu bringen. Schwierigkeiten bereitet ferner die genaue Verbindung von allgemeiner Gotteslehre und Trinitätstheologie, welche Schwierigkeit mit dem Problem rechter Verhältnisbestimmung von spekulativer Vernunft und Offenbarung in engster Verbindung steht und damit zurückverweist auf die konzeptionelle Grundproblematik rechter Zuordnung von pisteologischem Entdeckungs- und theologischem Begründungszusammenhang.

Hier bleiben einige Fragen offen. Das ändert freilich nichts an der eindrucksvollen Qualität des Dornerschen Werkes und der gebotenen Interpretation, die durch begriffliche Präzision und Argumentationsstärke ebenso beeindruckt wie durch Reichtum geistesgeschichtlicher Kenntnis. In einem abschließenden sechsten Kap. (209–253), das mit Weltschöpfung und Gott-Mensch-Einheit Jesu Christi Themen der ökonomischen Trinitätslehre erörtert, wird das erneut in überzeugender Weise bestätigt.

Augsburg Gunther Wenz

The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century. Vol. I/II. edited by David F. Ford. – Oxford: Basil Blackwell 1989. XV, 342 / XI, 330 S., je kart £ 10,95 / geb £ 35,00

Die beiden Bände sind eine Einführung in die Theologie des 20.Jh.s, Bd.I in das Werk der 14 bedeutendsten Theologen, Bd.II in die gegenwärtigen theologischen Strömungen und Bewegungen außerhalb des deutschen Sprachraums. Für die Auswahl waren zwei Kriterien maßgebend: Die Theologen sollten über den engeren Horizont einer Fachdisziplin der Theologie hinaus gewirkt haben und sie sollten in der Gegenwart an Universitäten, Seminaren, Schulen usw. gelesen werden.

In Bd.I werden folgende Theologen behandelt:

Im Abschnitt „Corresponding to Revelation" Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Thomas F. Torrance, Eberhard Jüngel, im Teil II unter der Überschrift „Existentialism and Correlation" Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Edward Schillebeeckx und Hans Küng, in Teil III als Vertreter der Transcendental Theology Karl Rahner und Bernard Lonergan, in Teil IV unter dem Stichwort „Tradition and Beauty" Yves Congar und Hans Urs von Balthasar, schließlich in Teil V (History and Eschatology) Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann.

Die einzelnen Beiträge bieten jeweils eine biographisch-historische Einleitung, einen Überblick über die wichtigsten Werke, eine Behandlung der Hauptthemen (z.B. für E. Jüngel: Christologie, Gotteslehre, Humanität, Natürliche Theologie, religiöse Sprache), Diskussion der Probleme, kritische Würdigung, weitere Aufgabenstellungen, kurze Bibliographie. Dafür stehen 20–30 S. zur Verfügung.

Der Hg. hat dem Band eine Einleitung vorangestellt (Introduction to Modern Christian Theology, S. 1–19).

Bd.II ergänzt den Überblick.

In Teil I (British Theologies) behandelt S.W. Sykes das Thema „Theology through History", also die wichtigsten britischen Exegeten, Patristiker und Historiker, während D.W. Hardy in „Theology through Philosophy" das spezifische Profil der British Theology darstellt, ihre institutionellen Bedingungen und vier Philosophen und Theologen (MacKinnon, Macquarrie, Hick und Cupitt).

Teil II informiert über die in den USA in diesem Jh. wirksamen Strömungen und Schulen. Darin behandelt R.W. Lovin den Zusammenhang von Theologie und Ethik (R. Niebuhr, H.R. Niebuhr), J.J. Buckley „Revisionisten und Liberale", zu denen E. Farley, G. Kaufman, Schubert Ogden, und D. Tracy gezählt werden. K. Surin gibt einen Überblick über die Prozeßtheologie (Hartshorne, Ogden, Cobb) und W.C. Placker über die „postliberale Theologie" (H. Frei, G. Lindbeck, St. Hauerwas, R. Thiemann. – J.M. Gustafson hingegen wird nicht behandelt).

Teil III geht über die Grenzen protestantischer, anglikanischer und katholischer Theologie hinaus und wendet sich den wichtigsten Vertretern Evangelikaler und (!) Orthodoxer Theologie zu. Daß G.C. Berkouwer und H. Thielicke neben C.F. Henry als evangelikale Theologen gelten, befremdet ein wenig. In dem Abschnitt „Debate" erhält dann auch allein C.F. Henry das Wort. Als Theologen der Orthodoxie werden N.S.Bulgakow, V.N. Lossky und G.V. Florovsky behandelt.

In Teil IV werden neue herausfordernde theologische Bewegungen dargestellt: die lateinamerikanische Befreiungstheologie (durch R.S. Chopp), „Schwarze Theologie" (durch P.A. Kalilombe), „Asiatische Theologie" (durch K. Koyama) und „Feministische Theologie" (durch A. Loades).

Schließlich berichtet G. Lindbeck in Teil V über Tendenzen und Themen der Ökumenischen Theologie, während G.D. Costa einen Überblick über die „Theologie der Religionen" gibt. Er stellt J. Hicks „Pluralismus", G. Lindbecks „Exklusivismus" und K. Rahners „Inklusivismus" dar und konzentriert sich dann in der Diskussion auf die Themen Christologie, Ekklesiologie und Mission und Dialog.

Der Hg. beschließt den Band mit Bemerkungen zum Thema „Postmoderne".

Die einzelnen Beiträge stammen von englischen oder amerikanischen Fachgelehrten, die sich durch wissenschaftliche Arbeiten zum Thema ihres Beitrages schon ausgewiesen haben. Eine einheitliche theologische oder kirchliche Konzeption kann also nicht vorausgesetzt werden. Der Hg. hat lediglich einen Darstellungsrahmen vorgegeben, dem sich die Autoren fügen.

Auffallend ist die Zweiteilung des Unternehmens: Danach ist die moderne Theologie durch 14 herausragende und in der Mehrzahl deutsche Theologen bestimmt (Bd.I) und dann durch englische und amerikanische Theologen und schließlich durch neue theologische Bewegungen wie z.B. die feministische Theologie, die aber in der Darstellung auch durch Personen repräsentiert wird (Bd.II). Diese Orientierung an Personen gibt den Bänden den Charakter eines Nachschlagewerks, stellt aber den Leser, der die geschichtlichen, wissenschaftlichen, kulturellen, religiösen, kirchlichen, politischen und sozialen Voraussetzungen und Zusammenhänge nicht kennt, vor Verstehensschwierigkeiten (z.B. in den Beiträgen über R. Bultmann und K. Rahner). Die biographischen Daten können diesen

Mangel nicht beheben, und die Darstellungen selbst sind in ihrem Umfang zu knapp, um den jeweiligen Theologen in seinen Kontexten vorzustellen.

Überblickt man den Inhalt der einzelnen Beiträge beider Bände, drängt sich der Eindruck auf, daß auch im angelsächsischen Raum die Ideen- und Geistesgeschichte in der Beurteilung und Aufarbeitung der Moderne vorherrscht und daß die großen sozialen, technisch-wissenschaftlichen und kulturellen Veränderungen ebenso wie der Alltag im allgemeinen und die Religion in ihren vielen Formen im besonderen noch nicht in gebührender Weise ins Blickfeld „moderner Theologie" gelangt sind.

Münster Erdmann Sturm

Hummel, Gert: **Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jh.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. VII, 499 S. (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jh.s), Ln. DM 98,00

Mit dem Erscheinen dieses schon seit langem angekündigten Bandes der Reihe „Die philosophischen Bemühungen des 20. Jh.s" liegt nun endlich das Pendant zu dem Buch von Richard Schaeffler aus dem Jahre 1980 vor, das die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie untersucht hat.

Mit einem Tillichzitat („Die Grenze ist der eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis.") beginnt Hummel das Vorwort (IX), mit der Darstellung des Denkens Paul Tillichs („Gottes Sein – die Wirklichkeit-im-ganzen" [439–473]) endet das Buch – abrupt, ohne Schlußteil oder Ausblick. Der Leser fühlt sich alleine gelassen, nicht nur mit einer Überfülle an Material, sondern auch mit der zumeist unbeantwortet gelassenen Frage nach den *Begegnungen* zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jh.. Zwar sagt H. schon im Vorwort: „Ich stand vor der Wahl, sie [sc. die Begegnungen] entweder auf einer reflektierten Ebene mit meinen Worten darzustellen oder den Leser vollziehen zu lassen, indem ich den Grenzgängern selbst das Wort gebe. Ich habe mich, nach anfänglich gegenteiliger Absicht, für die zweite Lösung entschieden" (IX). Aber damit lastet H. dem Leser eine Bürde auf, die dieser nur schwerlich zu leisten vermag und was – wenn man den Titel des Buches Ernst nimmt – auch nicht *seine* Aufgabe sein sollte. Letztlich handelt es sich bei diesem Buch *nicht* um den Aufweis der Begegnungen; diese werden – wenn überhaupt – nur aus den Schriften der entsprechenden Theologen selbst erhoben. Es handelt sich hier vielmehr um ein – wenn auch gutes – Referat des Denkens der jeweiligen Grenzgänger.

Das Buch stellt, nach einem eröffnenden „Nekrolog auf den spekulativen Idealismus" (1–12) in fünf größeren Abschnitten jeweils drei Philosophen bzw. philosophische Richtungen drei Theologen bzw. theologischen Richtungen gegenüber:

Der erste Abschnitt konfrontiert unter dem Titel „Die Wiederkehr der transzendentalen Vernunft" (13–76) „erneuerte und neue Wege des Erkennens" (1. Cohen, Natorp, Windelband, Rickert; 2. Dilthey; 3. Husserl) mit Vertretern des „vernehmenden Glaubens" (1. Herrmann, Troeltsch; 2. Kähler, Weiß, Schweitzer; 3. Otto); der zweite unter dem Titel „Horizont der Katastrophe" (77–157) das „Philosophieren überm Abgrund" (1. Spengler; 2. der frühe Bloch; 3. Rosenzweig, Rosenstock-Huessy) der „Utopischen Theologie" (1. der frühe Barth, Brunner, Bultmann, Gogarten; 2. Kutter, Ragaz; 3. der späte Barth); der dritte unter dem Titel „Dialogisches Denken und Glauben" (158–220) Sprach- und Persondenker (1. Ebner; 2. Buber; 3. Grisebach) dem „Theologischen Personalismus" (1. Heim; 2. Brunner; 3. Gogarten); der vierte unter dem Titel „Existenz und Gott" (221–332) die „Existenzphilosophie" (1.Heidegger I; 2. Heidegger II; 3. Jaspers) der „Existenz-Theologie" (1. Bultmann; 2. Fuchs; 3. Buri); der fünfte und letzte unter dem Titel „Aufbruch ins Sinnziel der geschichtlichen Welt" (333–473) „denkerische Entwürfe des Ganzen" (1. Bloch; 2. Collingwood; 3. C. F. v. Weizsäcker) der Thematik „Zukunft" in der Theologie (1. Moltmann; 2. Pannenberg; 3. Tillich).

Doch genügt es für die Herausarbeitung einer Begegnung zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jh. nicht, jeweils eine bestimmte philosophische Richtung bzw. bestimmte Philosophen einer bestimmten theologischen Richtung bzw. bestimmten Theologen zuzuordnen; wobei die jeweiligen zu einer Sinngruppe zusammengefaßten Denker oft sehr heterogen sind (z. B. Moltmann, Pannenberg und Tillich). Zwar werden die einzelnen Denker auf kürzestem Raum durchaus gut dargestellt – ihren Hauptwerken chronologisch folgend und oft mit ihren eigenen Worten. Doch kann z. B. die Zusammenfassung des frühen Heidegger auf wenigen S. (221–232) nur wirklich nachvollziehen, wer Heidegger sowieso schon kennt. Für den Nicht-Fachmann dagegen kann ein solches Referat höchstens als Anregung dienen, sich mit diesem Denker zu beschäftigen – mehr auch nicht.

Oder mag das Defizit dieses Bandes vielleicht sachlich begründet sein, nämlich darin, daß hier im Bereich der evangelischen Theologie – im Gegensatz zur katholischen – eine wirkliche Begegnung mit der Philosophie überhaupt nicht stattgefunden hat? Das mag sicherlich für einige hier vorgestellte Theologen zutreffen, aber nicht für alle. Tillich hat ja bekanntlich Anregungen von Husserl, Scheler, Heidegger und auch Cassirer aufgenommen, um hier nur einige Begegnungen zu nennen. Aber hiervon ist im Tillich-Abschnitt überhaupt keine Rede. Und wie C. F. v. Weizsäcker z. B. auf die Theologie gewirkt hat, bleibt völlig im Dunkeln.

H. bleibt hier weit hinter dem zurück, was Schaeffler in seinem diesbzgl. Buch über die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie geleistet hat. Aber selbst als Nachschlagewerk ist dieses Buch nur beschränkt verwendbar, da das hierfür unerläßliche Personen- und Begriffsregister fehlt.

Trier Werner Schüßler

Tillich, Paul: **Main Works / Hauptwerke.** Ed. by / hg. von Carl Heinz Ratschow with the collaboration of / unter Mitarbeit von John Clayton, Gert Hummel, Theodor Mahlmann, Michael Palmer, Robert P. Scharlemann, Gunther Wenz.

Vol. 1: Philosophical Writings / Philosophische Schriften. Ed. by / hg. von Gunther Wenz. – Berlin, New York / Frankfurt a.M.: de Gruyter / Evang. Verlagswerk 1989. XIV, 420 S., geb DM 134,00

Vol. 2: Writings in the Philosophy of Culture / Kulturphilosophische Schriften. Ed. by / hg. von Michael Palmer. – Berlin, New York: W. de Gruyter / Evang. Verlagswerk 1990. XIV, 382 S., geb DM 138,00

Da ich zu den Prinzipien der Edition der Main Works/ Hauptwerke Paul Tillichs bereits bei der Besprechung von Bd 4 und 5 (ThRv 85, 1989, Sp.121–124) ausführlicher Stellung genommen habe, kann ich sofort auf die beiden weiteren inzwischen erschienenen Bände eingehen.

Bd 1 (Philosophische Schriften) enthält 11 Texte:

1. „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung (1912)", erstmals mit einer historischen Einleitung und einem kritischen Apparat (für die Zitate) abgedruckt. 2.„Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden(1923)". Beide Texte waren schon in GW I (1959) nachgedruckt worden. Die Bemerkungen, die T. damals in seinem Vorwort über diese zwei für seine Entwicklung wichtigen Schriften anstellte, hätten m.E. durchaus übernommen werden können.

Die ersten zwei Texte bilden den weitaus größten Teil des Bandes. Es folgen 9 kleinere philosophische Texte: 3.„Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis(1926)". Hier wäre zur Textversion B zu bemerken, daß die Übersetzung ins Englische von 1936 nicht von T. stammt. 4.„Philosophie und Schicksal (1929)". Abgedruckt werden der Text in der Fassung von 1929, in der Übersetzung von J.L.Adams von 1948 und in der deutschen Fassung von 1950. Die Korrekturen von P.T. von 1960 für GW IV wurden nicht berücksichtigt. In GW XIV S. 84–131 hat Gottfried Seebaß alle *vier* Versionen in einer Synopse dokumentiert. 5. „Begriff und Wesen der Philosophie (1930)". 6. „Wissenschaft (1931)". 7. „Existential Philosophy (1944)". Auch dieser Text ist anläßlich seiner Übersetzung für GW IV von P.T. korrigiert worden. Die Version in GW IV hätte darum berücksichtigt werden müssen. Dies gilt auch für den folgenden Text. 8.„Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition (1955)". Die komplizierte Textgeschichte ist in GW XIV 2. Aufl., S. 26f. dokumentiert. Der engl. Erstdruck (Version A) weist viele Fehler auf. Hier hätten die Handschriften (vgl. GW XIV 2. Aufl., S.78) herangezogen werden können. Ein so unverständlicher Satz wie z.B. „Asking is an and activity of an ego-self" (S. 382, 16.Z.v.o.) müßte entsprechend korrigiert werden. 9. „Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes (1955)." S.397, 14.Z. v.u. muß es statt „Erfahrungsprinzips" „Erfahrungsbegriffs" heißen. 10.„The Nature and the Significance of Existentialist Thought (1956)". Die Version in GW IV, an der P.T. nachweislich mitgewirkt hat (vgl. GW XIV 2. Aufl., S. 28), ist nicht berücksichtigt. 11. „Philosophical Background of my Theology (1960)".

Die Auswahl der 11 Texte ist überzeugend. Alle wichtigen, im engeren Sinne philosophischen Texte sind in diesem Bd abgedruckt. Vielleicht hätte man „Dimensions, Levels, and the Unity of Life (1959)" nicht übergehen sollen.

Die Bandeinleitung (deutsch: S. 1–10) ist eine vorzügliche, konzentrierte Einleitung in T.s philosophische Schriften und in die Grundentscheidungen seines philosophischen Denkens. T.s metalogische Methode und seine der Einheit von Logos und Kairos bzw. von Wahrheitserkenntnis und Entscheidung/Schicksal verpflichtete Erkenntnismetaphysik aufnehmend, versteht Wenz als Versuch, „durchzubrechen zu einer wahrhaft historischen Existenz, deren Subjektivität ihre Fülle erlangt im realen Umgang mit den

Objekten" (8). Die Thematisierung der Subjektivität werde durch das seinsmetaphysische Denken des späten T. nicht verdrängt. Die Subjektivitätsproblematik melde sich gerade auch in der Ontologie der Spätzeit, eine These, die Wenz an anderer Stelle überzeugend vorgetragen hat.

Michael Palmer, der Hg. von Bd 2, hat 1984 eine Monographie über T.s Verständnis der Kunst vorgelegt (Paul Tillich's Philosophy of Art. Berlin/New York 1984).

In der umfangreichen zweisprachigen Bandeinleitung über „Paul T.s Theologie der Kultur" (S. 1–67) greift er auf diese Arbeit zurück. Er behandelt das Verhältnis von Religion und Kultur bei T., seine Theorie des Sinns bzw. des Seins, u.a. durch Rückgriff auf ein Referat über T.s „System der Wissenschaften", eine Thematik also, die eher in die Einleitung zu Bd 1 gehört und dort auch zu finden ist. Leider beschränkt sich dann der Hg. auf eine Darstellung der T.schen Ästhetik, obwohl einige der abgedruckten Texte auch T.s Interesse an Fragen der Anthropologie, Medizin, Psychotherapie, Wissenschaftsphilosophie und Technik dokumentieren.

Leider ist die deutsche Übersetzung der Einleitung auf weite Strecken hin so mißlungen, daß der Leser besser daran tut, das englische Original zu lesen. Die Übersetzung ist umständlich, an vielen Stellen unverständlich, fehlerhaft, ganz zu schweigen von der willkürlichen Interpunktion.

Ich beschränke mich auf eine kleine Auswahl. Es muß heißen auf S. 35, 8.Z.v.u. „die" statt „die sie"; S. 41, 16.Z.v.u. „innerhalb von" statt „zwischen"; S. 42, 1.Z.v.o. „Der Vortrag von 1919" statt „Die Vorlesung von 1924"; S. 43, 3.Z.v.u. „per" statt „qua", 6.Z.v.u. „Theologie" statt „Tillich"; S. 47, 2. Z.v.o. „seinem" statt „seinen", 9.Z.v.o. „des" statt „der"; S. 49, 5.Z. v.o. „der Mensch"; S. 50, 2.Z. v.u. „des" statt „der"; S. 52, 7.Z.v.u. „Kulturen" statt „Kulturellen"; S. 55, 12. Z.v.u. „das" statt „daß", S. 60, 15.Z.v.u. „heteronome" statt „autonome"; S.62, 17.Z.v.u.„wird" statt „werden"; S. 63, 14.Z.v.o. „dem" statt „der", 16.Z.v.o „gehaltbeherrschter"; S. 65, 11.Z.v.o. „das" statt „daß", 3.Z.v.u. „möglich" statt „unmöglich"; S. 66, 8.Z.v.o. „Was ist" statt „was", 17.Z..v.u. „ist ?" statt „ist". Die Begriffe „Vorlesung", „Vortrag", „Aufsatz" und „Artikel" sind nicht als Synonyma zu verwenden.

Bd 2 enthält folgende 28 Texte:

1. „Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919)". Unverständlich ist, warum Drucke aus den achtziger Jahren als Versionen aufgeführt werden, nicht aber die 2. Aufl. von 1921 und der von P.T. autorisierte Text in GW IX (1967). Die 2. Aufl. wird im Vorspann nur erwähnt, die in der Literatur oft hervorgehobenen Änderungen des Textes, die T. 1921 vorgenommen hat, hätten, wie auf S. XIII angekündigt, im Apparat erscheinen müssen. Der Vorspann übernimmt die Legende, daß Hannah Tillich schon diesem Vortrag zugehört hat. Der erwähnte Aufsatz von H.v.Soden findet sich in: ZThK NF. 2,1921. 2. „Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst (1921)". Als Textversion erscheint eine Edition von 1987, nicht aber die in GW IX; diese wird aber im Apparat berücksichtigt, obwohl sie lediglich die heute gültigen Interpunktionsregeln betrifft. 3. „Kirche und Kultur (1924)". Die vorhandene Hs. (GW XIV,2. Aufl., S. 83) ist nicht berücksichtigt. Ob die schlechte, von T. kritisierte Übersetzung von 1936, für die T. nicht verantwortlich ist, im Apparat erscheinen sollte, ist fraglich. Jedenfalls hätte auf die Qualität der Übers. hingewiesen werden müssen, wie dies auch in Bd 1, S. 268, geschieht. 4. „Die geistige Welt im Jahre 1926(1926)". Als Version B erscheint der Abdruck in der Auswahl-Ausgabe von 1980, nicht aber die Edition in GW X. T. war nicht „Prof. der Philosophie und der Religion" an der TH Dresden, sondern „Ord. Prof. für Religionswissenschaft". 5. „Die technische Stadt als Symbol (1928)". 6. „Kult und Form (1930)". 7. „Kirche und humanistische Gesellschaft (1931)". Version B muß lauten: GW IX S.47–61. Der Text in der Tillich-Auswahl Bd II (nicht in Bd III) bietet keine Version. S. 131, 11.Z.v.u. muß es heißen: „der Bekennenden Kirche". Für das längere Zitat aus „The Boundary" fehlen Angaben. 8. „Die Doppelgestalt der Kirche (1931)". 9. „Das Wohnen, der Raum und die Zeit (1933)". 10.„Our Disintegrating World (1941)". 11. „The World Situation (1945)". 12. „Religion and Secular Culture (1946)". Die Textversion GW IX brauchte nicht berücksichtigt zu werden, da T. sie nicht beeinflußt hat. In Version B (von 1948) finden sich allerdings ca. 25 Wortvarianten, die hätten beachtet werden müssen. Was ist mit „theonomischer Union"(S.197) gemeint ? 13. „The Relation of Religion and Health: Historical Considerations and Theoretical Questions (1946)". 14. „Anxiety-Reducing Agencies in our Culture (1950)". Die Version in GW X, an der P.T. mitgewirkt hat, ist im Apparat berücksichtigt, hätte aber im Vorspann als Version B erscheinen müssen. Statt dessen taucht ein Nachdruck des Jahres 1984 als Version (!) auf. 15.„Der Mensch in Christentum und in Marxismus (1953)". Nach der Druckvorlage muß es im Titel „im" statt „in" heißen. 16. „Theology and Architecture (1955)". 17. „Existentialist Aspects of Modern Art (1956)". 18. „The Church and Contemporary Culture (1956)". Version B mit wichtigen Varianten ist nicht beachtet worden. Die von P.T. autorisierte Übersetzung mit den von ihm stammenden Korrekturen (GW IX S. 100–109) ist im Apparat berücksichtigt, hätte aber als Version D genannt werden müssen. Auf die Auswahl von 1987 hatte T. jedoch keinen Einfluß mehr. 19. „Environment and the Individual (1957)". Auch hierfür sollten Nachdrucke von 1987 und 1988 nicht als Textversionen gelten. Die von T. autorisierte Übersetzung mit zahlreichen Korrekturen (GW IX S. 33–337) hätte als Version B beachtet werden müssen. 20. „Protestantismus and the Contemporary Style in the Visual Arts (1957)". Die Varianten der Version B von 1959, die von P.T. selbst veranlaßt wurde, sind nicht berücksichtigt. 21. „Das christliche Verständnis des modernen Menschen (1959)". Varianten in Version B wurden nicht berücksichtigt. 22. „The Impact of Psychotherapy on Theological Thought (1960)". 23. „Art and Ultimate Reality (1960)". 24. „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur (1961". 25. „The Meaning of Health (1961)". 26. „Contemporary Protestant Architecture (1962)". Die deutsche Übersetzung, von T. durch mehrere Korrekturen beeinflußt, hätte als Version B aufgeführt werden müssen, während der Nachdruck von 1987 keine Version darstellt. 27. „Honesty and Consecration in Religious Art and Architecture (1965)". 28. „How has Science in the Last Century Changed Man's View of Himself ? (1965)". Hier fehlt der Hinweis, daß T. diesen Vortrag in deutscher Sprache im Juli 1961 an der Univ. Hamburg wiederholt hat ("Die Wandlungen im Selbstverständnis des Menschen durch Wissenschaft und Technik"). P.T. hat in die deutsche Übersetzung mit zahlreichen Korrekturen und Ergänzungen eingegriffen, die im Apparat erscheinen. Warum gilt diese Übersetzung nicht als eine Version ? Der englische Text ist in einer Edition nachgedruckt worden, auf die in diesem Zusammenhang hingewiesen sei, weil auch sie Texte zur „Philosophie der Kultur" enthält, freilich vorrangig zur Naturwissenschaft und Technik: Paul Tillich, The Spiritual Situation in Our Technical Society. Edited and Introduced by J. Mark Thomas. Mercer University Press, Macon 1988, 213 S., ein Band, der Bd 2 der „Hauptwerke" sinnvoll ergänzt, ebenso wie die Edition von Perry LeFevre (The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis, and Religion. Chicago 1984), in der T.s Kulturtheologie zur Seite der Psychotherapie und Psychoanalyse hin mit 26 Texten dokumentiert wird.

Fazit: Bd 1 kommt den im Vorwort genannten Gestaltungsgrundsätzen der „Hauptwerke" sehr nahe. Auf die nachweislich vorhandenen Hss. wird allerdings nicht zurückgegriffen. Einleitung und Auswahl der Texte überzeugen. Dies läßt sich von Bd 2 leider nicht sagen. Die Editionsprinzipien sind willkürlich. Dies hätte sich durch Beachtung einer einheitlichen Konzeption, die den in Vorwort dargelegten Gestaltungsgrundsätzen entspricht, vermeiden lassen. In der Textauswahl hätte man der Weite des T.schen Kulturbegriffs Rechnung tragen können. Dies gilt auch für die Bandeinleitung, unabhängig von den Problemen ihrer deutschen Version.

Münster Erdmann Sturm

Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, hg. v. Hermann Fischer. – Frankfurt/M.: Athenäum 1989. 366 S., geb DM 58,00

Der vorliegende Band mit seinen 12 Beiträgen geht aus einer öffentlichen Ringvorlesung hervor, die aus Anlaß des 100. Geburtstages Paul Tillichs am 20. August 1986 im WS 1986/87 an der Univ. Hamburg gehalten worden ist.

In einem ersten einführenden Teil zeichnet Heinz Zahrnt (13–33) ein Bild T.s, das ihn als Theologen unserer Zeit ausweist, einer Zeit, die weniger an Detailfragen des christlichen Glaubens interessiert ist als vielmehr an der grundsätzlichen Frage nach Gott (13).

Das Zentralproblem seiner Theologie und Philosophie sieht Zahrnt für T. in der Geschichte (16): Wahrheit geschieht immer in der Zeit, d.h. Theologie befindet sich ständig in der Spannung zwischen der ewigen Wahrheit auf der einen und der jeweiligen Zeitsituation auf den anderen Seite (20). Die heutige Zeitsituation aber ruft vehement nach Vermittlung, nach Vermittlung zwischen Gott und Welt, Religion und Kultur. In dieser Vermittlung bewegt sich T. auf dem schmalen Grat, der zwischen der Dialektischen Theologie einerseits, die eine unüberbrückbare Diastase zwischen Gott und Welt aufrichtet, und der liberalen Theologie andererseits hindurchführt, die eine unerlaubte Synthese zwischen Gott und Welt anstrebt (23).

In der Gegenwart Gottes in der Welt, die T. immer wieder betont, aber gleich die Gefahr des Pantheismus (26) oder Monismus (29; vgl. 30) zu sehen, scheint mir unbegründet, denn hinter solchem Denken steht nichts anderes als die Lehre von der analogia entis, die Gott nicht nur transzendent, sondern immer auch immanent denkt. Auch die Gefahr der Einebnung des Christlichen (29) kann mit Zahrnt in T.s Theologie nur sehen, wer das Pauluswort vergessen hat, das geradezu als T.s Programm verstanden werden kann: Den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche werden, welches Wort T. für unsere Zeit so formuliert: Den Profanen ein Profaner werden (Dogmatik, 72). Die Angst, T.s Gottesbegriff verliere sein Personsein (31), übersieht, daß T. hier im Sinne einer theologia negativa gerade die Göttlichkeit Gottes wahren will, welche – wenn er sie als über-personal bestimmt – nie weniger, sondern immer nur mehr als Personsein meinen kann.

Sicherlich, T. steht mit seiner Theologie eher auf der Seite der Propheten als der Priester, das ist es denn wohl auch, weshalb er, wie Zahrnt zu Recht feststellt, kein Schulhaupt, aber ein großer Lehrer war (32).

Wenn Zahrnt in seinem Schlußwort schon die Aufhebung von T.s Synthese ins Auge faßt (32), so scheint mir dies doch etwas verfrüht in einer Zeit, die noch genug damit zu tun haben wird, T.s Anliegen adäquat nachzuvollziehen, um es fruchtbar machen zu können für eine Zeit, die – vielleicht wie keine andere – der Erlösung bedarf.

T.s philosophischer und theologischer Herkunft gehen in einem zweiten Teil die Beiträge von PETER STEINACKER und GUNTER WENZ nach. Während Steinacker „die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Theologie Paul T.s" (37–61) untersucht, verfolgt Gunter Wenz den „Einfluß Martin Kählers auf T." (62-89).

STEINACKER will der Affinität von Schelling und T., welche er vornehmlich in der Verschlingung von Theologie und Philosophie sieht (39), nicht begriffsgeschichtlich nachspüren (es ist ja bekannt, daß Begriffe z. B. wie der des Unbedingten von Schelling herkommen), sondern er will die Intention aufspüren, die Schelling zu seiner Philosophie getrieben hat, „in der Hoffnung und der Vermutung, daß sich eine analoge Intention bei T. finden läßt" (41).

Hier ist es nach Steinacker vornehmlich der Existentialismus Schellings, der T. nie losgelassen hat (42). (Ob der T.sche „Existentialismus", der immer auch essentialistische Elemente enthält, aber wirklich durch sein Schelling-Studium, das vor dem ersten Weltkrieg stattfand, vermittelt wurde, scheint mir fraglich. Wieso mußte dann T. die Grauen dieses Krieges erst durchmachen, um zu der Einsicht zu kommen, daß sein idealistisches Denken zerbrochen sei [Ges. Werke, XII 34]?)

Wenn Steinacker hinter T.s Lehre von der Analogie bzw. seiner Symboltheorie „die Schellingsche Unterscheidung der Philosophie in ‚negative' und ‚positive'" sieht (53), so scheint mir dies doch zu sehr konstruiert. Warum hier nicht einfach auf die Tradition zurückgreifen, welche auch immer wußte, daß Gott der menschlichen Erkenntnis gegenüber abgründig ist, welche Abgründigkeit doch T. nie so richtig im Sinne Schellings oder auch Böhmes metaphysisch verstanden wissen wollte (gegen Steinacker, 52. 54). Sicherlich: In T.s Gottesbegriff fließen zwei kaum miteinander vereinbare Traditionen zusammen, die augustinisch-scholastische, die von der Einfachheit des Seins-Selbst ausgeht, und die über Böhme zu Schelling führende, die einen dialektischen Gottesbegriff entwirft. Wenn aber T. davon spricht, daß es in Gott als Gott keinen Unterschied zwischen Potentialität und Aktualität gibt (Syst. Theol., I 280), so weist das eindeutig in Richtung der Lehre vom actus purus; eine andere Frage ist, ob T. diesen oft mißverstandenen Begriff vom actus purus richtig deutete, welcher Begriff ja schon bei Aristoteles keine statische Identität, sondern gerade höchste Lebensfülle meint.

Zwei sachliche Richtigstellungen müssen hier noch vorgenommen werden: 1. T. hat auch im 2. Bd der Systematischen Theologie, S. 19, die Ausarbeitung der existentiellen Fragen *nicht* der Theologie zugewiesen (gegen Steinacker, 38). 2. Steinackers Satz: „T. selbst berichtet, er habe immer versucht, ‚Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe'" (39) ist durch die Verkürzung des T.-Zitates mißverständlich, welches in seinem ganzen Wortlaut so lautet: „Als Theologe versuchte ich Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe" (Ges. Werke XII 37).

WENZ unternimmt es, dem Einfluß Kählers auf T. nachzugehen, welcher Einfluß in der T.-Forschung bisher zu wenig Berücksichtigung fand.

Nach Wenz sind es vornehmlich zwei Motive, die T. von seinem Lehrer Kähler übernommen hat: Erstens die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade, welche Lehre T. auf das intellektuelle Gebiet überträgt: Auch der Zweifler bedarf der Rechtfertigung (66f. 75). Zweitens ist wie für Kähler so auch für T. im Rahmen der Christologie „die Frage des Zusammenhangs von historischem Jesus und Christus des Glaubens von zentraler Wichtigkeit" (76), welche Frage T. schon in seinen 128 Thesen von 1911 („Die christliche Gewißheit und der historische Jesus") dahingehend beantwortet hat, daß es nicht nur keine Gewißheit über den historischen Jesus gibt, sondern es diese notwendig nicht geben kann (77f.). T. weist also nicht nur den Fehlschlag des Versuchs der historischen Forschung nach, das Fundament für den christlichen Glauben und der Theologie zu finden, sondern er weist die Notwendigkeit dieses Scheiterns auf (78f.). „Nichts anderes als dies hatte auch Kähler behauptet, dessen Christologie T. ... im Sachlichen aufs engste verbunden blieb", resümiert Wenz zu Recht (79).

Es wäre sicherlich der Arbeit und Mühe wert, dem Kählerschen Einfluß auf T. weiter nachzugehen, welchen Wenz hier in überzeugender Weise anhand der beiden Motive von Rechtfertigung und Christologie aufweist. Zu wünschen wäre hier allerdings zuweilen eine verständlichere Sprache.

In einem dritten Teil geht es um die „Zeitgenossenschaft T.s". Hier spüren MATTHIAS KROEGER und JOACHIM TRACK zwei wichtigen Inhalten seines Denkens nach: einmal T.s lebenslange Treue zum „Religiösen Sozialismus" (93–137), sodann seine fortlaufende Auseinandersetzung mit der „Dialektischen Theologie" (138–166).

KROEGER zeichnet die verschiedenen Lebensstationen T.s nach, die – trotz allen Wandels – das eindrucksvolle Bild einer inneren Kontinuität und Treue zu seinen schon sehr früh gewonnenen Einsichten zum Religiösen Sozialismus bieten. Diese Kontinuität bei allem Wandel, der bedingt ist durch die von der jeweiligen Zeitsituation verursachten Hoffnungen bzw. Frustrationen, ist darin begründet, daß T.s Theologie des Religiösen Sozialismus immer innerhalb seiner umfassenden Theologie der Kultur gesehen werden muß (96).

Angefangen bei seinem fast plötzlichen Auftreten als Religiöser Sozialist im Jahre 1919 (95) geht der Weg weiter zu dem sogenannten Kairos-Kreis, dessen Stellung innerhalb der Bewegung des Religiösen Sozialismus vielleicht nicht zuletzt durch T.s Sendungsbewußtsein überzeichnet zu werden droht (111 f.). Für manchen ist sicherlich die Feststellung Kroegers ernüchternd: „Aufs Ganze gesehen muß man also wohl urteilen, daß in der ohnehin kleinen Schar der Religiösen Sozialisten der Berliner Kreis eine relativ isolierte Splittergruppe war und daß speziell T.s Theoreme im großen und ganzen ohne Erfolg blieben" (112). Um das Jahr 1925 ist ein erster Wandel bei T. festzustellen: Die kämpferischen Töne in T.s Texten nehmen ab. Der Begriff des Kairos wandelt sich zu einer „eher allgemeinen, geschichtsphilosophischen, weniger drängenden Kategorie" (115) und der der Theonomie wird weitgehend ersetzt durch den des „gläubigen Realismus" (116). (In T.s Theonomiebegriff aber den Reflex einer mittelalterlichen Denkform zu sehen (107), übersieht, daß T. diesen Begriff aus der philosophischen Überlegung herleitet, daß Gott ja prinzipiell alles in allem ist). Trotzdem ändert sich auch hier nichts Prinzipielles. Und so kann T. auf die neuhereinbrechende Dämonie des Faschismus mit seinem bisherigen Instrumentarium antworten.

Nach Ende des zweiten Weltkrieges erfolgt ein erneuter Einbruch seiner Hoffnungen. Doch all dies läßt ihn nicht an seiner Grundidee zweifeln; auch seine späte Theologie will er im Zusammenhang mit dem Religiösen Sozialismus verstanden wissen, obwohl der unmittelbare Kampf sistiert ist, was „die stärkere Ontologisierung der Theologie im Spätwerk" bedingt (125).

Aus dieser beeindruckenden Konstanz selbst im Wandel kann man nach Kroeger vor allem für unsere Zeit lernen, daß auch alles Künftige zweideutig bleiben wird, d.h. „es wird keine große Wende geben, vielmehr nur die kleine Pragmatik, welche freilich große Ziele und einen klaren Kompaß braucht, um qualitativ zu bleiben und nicht als schlechte Anpassung zu verkommen" (130).

JOACHIM TRACK untersucht das Verhältnis T.s zur „Dialektischen Theologie" in zwei Ansätzen:

„In einem ersten Schritt soll die Verhältnisbestimmung aus der Sicht der Betroffenen vorgestellt werden. Es sollen Übereinstimmungen und Widersprüche aufgezeigt werden, wie sie von Barth und T. selbst gesehen werden... In einem zweiten Schritt soll diese Selbstbestimmung des Verhältnisses kritisch reflektiert und auf den entscheidenen Punkt gebracht werden" (139).

T. hat von den frühesten Anfängen her immer das bleibende Recht der Dialektischen Theologie gesehen und auch in seine eigene Theologie integriert. Hier sind vor allem zu nennen: 1. Barths permanenter Kampf gegen Absolutheitsansprüche im Bereich des Endlichen; 2. seine Kritik des neuzeitlichen Autonomiestrebens; 3. seine grundlegende Kritik der Liberalen Theologie und 4. seine Einschätzung der politischen Relevanz des Evangeliums (140-142). Doch die Nähe T.s zu Barth und zur Dialektischen Theologie einerseits darf nicht hinwegtäuschen über eine Ferne andererseits. Track faßt zusammen: „Die Dialektische Theologie ist nach T. paradox, das ist ihre Größe, sie ist zugleich supranatural, das ist ihre Schwäche. Sie versucht, die Göttlichkeit und Unanschaulichkeit der Offenbarung vor Vermischung mit menschlichen Möglichkeiten so zu schützen, daß sie sie isoliert in bestimmte zeitliche und räumliche Vorgänge. Darin wird die Barthsche Theologie selbst orthodox" (144). Für T. ist eben die Geschichte nicht einfach gottverlassen zu nennen, natürlich auch nicht einfach als Offenbarung Gottes. Doch darf davon ausgegangen werden, „daß immer schon in der Geschichte Gott in der Tiefe der Vernunft wirksam ist und in den Religionen sich konkret offenbart hat" (146). Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung sind bei T. nicht getrennt (147).

Das ist dann auch der entscheidende Punkt der Differenz zwischen Barth und T., welche zu einer je anderen Sicht von Offenbarung und somit auch endgültiger Offenbarung führt (154f.). Aber weder Barths noch T.s Lösung ist nach Track unmittelbar dem neuzeitlichen Bewußtsein annehmbar (155). „Je auf ihre Weise ... nehmen T. und Barth die Radikalität der Inkarnation nicht ernst. Polemisch und zugespitzt formuliert könnte man sagen, daß bei beiden die Inkarnation als ‚halbierte Inkarnation' verstanden wird. T. unterläuft die besondere Offenbarung mit seiner Auslegung und Anwendung des protestantischen Prinzips auf das Symbol Jesus Christus. Barth unterläuft die Inkarnation durch die dialektische Ausgrenzung der besonderen Geschichte Jesu Christi" (156). An diesen Kontroverspunkten zwischen Barth und T. liegen „die ungelösten Fragen", „in denen wir zu neuen Wegen und zu neuen Antworten herausgefordert sind" (156).

Ein vierter Teil beschäftigt sich mit dem „Theologen" Paul T.. Im Mittelpunkt stehen naturgemäß die „Systematische Theologie" und die „Religiösen Reden".

Entgegen dem Titel seines Beitrages „Gott: Die Macht des Seins im Mut zum Sein. T.s Gottesverständnis in seiner ‚Systematischen Theologie'" (169-206) entwickelt TRAUGOTT KOCH T.s Gottesverständnis vornehmlich von der Schrift „Der Mut zum Sein" her (175–187), bevor er auf das Gottesverständnis der „Systematischen Theologie" (187–196) zu sprechen kommt.

In der Schrift „Der Mut zum Sein" geht es T. um die Überwindung von Angst und Sinnlosigkeit durch den „absoluten Glauben", in dem der „Gott über Gott" erscheint. Koch hat Schwierigkeiten, T.s Lösungen zur Überwindung der Verzweiflung und Sinnlosigkeit zu akzeptieren (179f.) und bietet eine eigene Lösung an: Der Sinn muß mir von außen zugetragen werden, „extra me", „extra nos", „Wort Gottes", „Evangelium" (180f.). Begriffe wie „absoluter Glaube" und „Gott über Gott" bleiben ihm zugegebener Maßen unverständlich (182–184).

In der von Koch selbst angebotenen Lösung („extra me") würde T. aber gerade nicht die Rettung aus Verzweiflung und Angst sehen können, da ja gerade dieses „extra me" es ist, was dem Zweifel ausgesetzt ist, was „Wagnis" bleibt. Die Schrift „Der Mut zum Sein" wird erst verständlich, wenn sie als Pendant gelesen wird zu T.s frühem Aufsatz „Rechtfertigung und Zweifel" von 1924, wo T. den Begriff der „Grundoffenbarung" geprägt hat, in der „alle Namen und Kategorien versinken" (Ges. Werke, VIII 94). Hier allein ist Gewißheit möglich. Die Gnadenoffenbarung, die erst auf dem mit der Grundoffenbarung gegebenen unmittelbaren Gottesbewußtsein aufbaut, bewirkt den Glauben (im Unterschied zum „absoluten Glauben" der Grundoffenbarung), welcher Glaube immer Wagnis bedeutet. Hier hat auch der Gott, den man benennen kann – im Gegensatz zum „Gott über Gott" – seinen Ort.

Der „Gott über Gott" T.s hat also nicht nur den von Koch genannten erkenntniskritischen Aspekt (184f.), dem natürlich der metaphysische (Gott als Grund und Abgrund) zugrunde liegt, sondern immer auch diesen „theologisch-protestantischen", wie ich ihn einmal nennen will: Der „Gott über Gott" ist in diesem Sinne der Gott des Zweiflers an Gott. Ein vierter Aspekt sollte auch noch genannt werden: das pastoraltheologische Anliegen T.s. Der „Gott über Gott" T.s ist in diesem Sinne der Gott der Nichtreligiösen.

Daß philosophische Bemühungen um Gott, wie T. sie im ersten Band der „Systematischen Theologie" darlegt, immer hinter der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zurückbleiben, muß aber noch lange nicht heißen, daß sie – wie Koch meint – in der „Indifferenz" verharren (191). Daß Gott immanent und transzendent ist, daß hieraus analoge oder symbolische Rede von Gott folgt, wie Koch ja selbst feststellt (189. 192), das scheint mir doch schon sehr viel zu sein.

Hermann Fischer beschränkt sich in seinem sehr verständlichen Beitrag „Die Christologie als Mitte des Systems" (207–229) nicht auf die „Systematische Theologie", Bd. II, sondern bringt auch die frühe Position der „Dogmatik" von 1925 ins Gespräch, welche T.s Christologie in einem, wenn auch nicht grundsätzlich veränderten, so doch differenzierteren Licht erscheinen läßt.

Sowohl in der „Dogmatik" von 1925 als auch in der „Systematischen Theologie" bildet die Christologie nicht nur formal, sondern auch inhaltlich die Mitte des Systems (208).

Fischer geht es um drei Fragekomplexe: „1. Wofür steht die Christologie in T.s Theologie? 2. Wie löst sie das historische Problem? 3. Was leistet die Methode der Korrelation für die angemessene Entfaltung der Christologie?" (208).

Daß T. Geschichte nicht nur als Gegenstand des Gerichts versteht, sondern auch immer als „Stätte der Zuwendung des gnädigen Handelns Gottes" (210), gibt ihm die Möglichkeit an die Hand, einen Offenbarungsuniversalismus anzunehmen, der im Christusereignis kulminiert – im Gegensatz zur „christologischen Punktualisierung Barths" (212). Christologie ist bei T. also immer auf Schöpfung bezogen. Diese besonders in der „Dogmatik" von 1925 eröffnete Perspektive, tritt in den späteren Schriften zurück zugunsten „eines existentiellen Bezugsrahmens". „Jesus der Christus ist die Antwort auf die Frage des Menschen nach Heil und Erlösung." Die Christologie tritt nun pointiert „als Funktion der Soteriologie" auf (213).

T.s heilsgeschichtlicher Offenbarungsuniversalismus, wie er vornehmlich in der „Dogmatik" von 1925 entfaltet wird, drängt weiter zu der Frage nach dem historischen Problem der Christologie, welche Frage T. nach Fischer „irritierend einfach und unzureichend" so beantwortet: „Historische Einsichten können den Glauben weder begründen noch gefährden, darum ist er grundsätzlich unabhängig von historischen Urteilen" (218). Der Glaube wird damit zum „Grund seines Grundes" (219). Mit dieser Antwort aber bricht T. „dem Problem, das mit der historischen Fundierung des christlichen Glaubens gegeben ist, die Spitze ab" (220). T. kündigt die Einheit von historischem Faktum und gläubiger Aufnahme zugunsten der Aufnahme auf, damit aber beseitigt er auch „den historischen Stachel der Christologie" (221).

Wie bewährt sich in den späteren Schriften die Korrelationsmethode für die Entfaltung der Christologie? „Dieses Vorgehen", so stellt Fischer mit Recht fest, „ist in seinem Grundmuster verblüffend einfach und steckt doch voller Schwierigkeiten" (222). Denn – und das wird besonders innerhalb der Christologie deutlich – die Antwort scheint einen Vorrang vor der Frage zu gewinnen (224), da T. die Existenzphilosophie nicht als solche zum Zuge bringt, sondern sie ziemlich umstandslos als besondere Lesart des biblischen Zeugnisses von Schöpfung und Fall versteht. „Erst im Horizont dieses Zeugnisses gewinnt sie ihre theologisch so hochbedeutsame Funktion. Die Frage erfährt also ihre Verdeutlichung und Tiefenschärfe nicht oder nicht nur aus Problembeständen menschlicher Wirklichkeit, wie das systematische Programm es will, sondern erscheint schon in einem substantiell-theologischen Interpretationsrahmen" (225). Zu Recht stellt Fischer fest: „Wer theologisch beim universalen Erfahrungsbestand bzw. bei der Deutung menschlicher Existenz als Frage ansetzt, gerät in die Gefahr, die heimlichen Voraussetzungen seiner eigenen Interpretation zu verkennen und die Phänomene welthafter Wirklichkeit in apologetischer Absicht nur noch ausschnittsweise wahrzunehmen" (226).

Diese kritischen Anmerkungen dürfen aber nach Fischer keineswegs den Blick verstellen dafür, daß T. der Theologie „ihre universalen Aspekte und Horizonte" zurückgewonnen hat, was gerade auch die Faszination seiner Theologie und ihre Bedeutung für das 20. Jh. ausmacht. Gerade in dieser ihrer Offenheit übertrifft sie diejenige Barths. Fischer: „Nach meiner Einschätzung sind Barth und T. die beiden großen Protagonisten evangelischer Theologie im 20. Jh., jedenfalls im deutschsprachigen Raum, und vielleicht sogar darüber hinaus" (222).

Dem dritten Band der „Systematischen Theologie" ist der Beitrag von Joachim Ringleben („Der Geist und die Geschichte") gewidmet (230–255).

Ausgehend von der Struktur des Lebens, die immer dialektisch zu denken ist, gelangen wir zur dialektischen Auffassung von Geist: „Denn er ist nicht etwas ganz Anderes als das Leben, aber auch nicht nur dessen immanente Verlängerung. Geist ist das Leben, das als sich entzweiendes noch es selbst ist" (232). Diese grundsätzliche Betrachtung wird durch die genauere Beschreibung des Lebensprozesses, „die auch das Leben des Geistes noch strukturiert", vervollständigt: Hier sind drei Funktionen zu nennen: 1. die Selbst-Integration; 2. das Sich-Schaffen und 3. die Selbst-Transzendierung des Lebens (236 f.).

„Voraussetzung für ein Verständnis des göttlichen Geistes und seines Verhältnisses zum menschlichen ist nach T. die Einsicht in die tiefgreifende Zweideutigkeit aller Lebens- und Geistesprozesse", welche dadurch möglich wird, „daß die Dialektik des Lebens auf Einheit aus ist, sich aber nur als Selbstentzweiung realisiert" (238). T. versteht in diesem Sinn menschlichen Geist gerade „als die Frage nach unzweideutigem Leben". Auf diese Frage ist der göttliche Geist Antwort; er stellt „die Gegenwart unzweideutigen Lebens" dar (239). Ringleben bemerkt zu dieser Konzeption: „T. liegt entscheidend an einem Zusammenhang von theologischer und anthropologischer Pneumatologie. Nur weil wir selber Geist haben und sind, können wir vom Geiste Gottes sprechen . . . Zugrunde liegt die sachliche These, daß nur für den Geist überhaupt Geist gegenwärtig sein kann . . ., und dies auch im Verhältnis von göttlichem und menschlichem Geist" (239).

Ist aber die göttliche Einheit unzweideutigen Lebens, die sich im göttlichen Geist manifestiert, Grund und Ziel aller Dimensionen des lebendigen Geistes, so führt dies weiter zur Frage nach der Geschichte. Doch ist nicht diese selbst als Erfüllung zu denken, „das Ziel der Geschichte ist nicht innerhalb ihrer erreichbar" (244). Denn Geschichte ist selbst immer zweideutig, sie strebt zwar einer Erfüllung zu, verhindert sie aber auch zugleich. „Die Frage nach dem Reich Gottes ist die Frage nach der Überwindung dieser Antinomie" (245), welche Überwindung in der Geschichte fragmentarisch zu antizipieren ist, aber immer erst im ewigen Leben, d.h. jenseits der Geschichte vollendet werden kann (245 f.). Ewiges Leben ist so für T. „die letzte Antwort auf die Zweideutigkeiten des Lebens schlechthin" (246).

„T.s ‚Religiöse Reden' und die Aufgabe der Verkündigung" ist der Beitrag von Peter Cornehl (256–278). Hier geht es darum, von T. zu lernen für unser eigenes Predigen.

„Aufgabe der Verkündigung ist es, dem Menschen der Gegenwart die christliche Heilsbotschaft verständlich zu übermitteln" (259). Wie ist T. diese Übermittlung gelungen? Cornehl nennt hier drei Punkte: Verkündigung ist einmal prophetische Kritik, in welcher Kritik sie aber nicht steckenbleiben darf. Das führt zum zweiten Punkt: Das entscheidende Wort der Verkündigung ist nicht das Nein, sondern das Ja Gottes. Und ein letzter Punkt: Die Verkündigung muß „Zeugnis geben von dem Neuen Sein in Jesus, dem Christus" (259f.). Cornehl faßt zusammen: „T.s Predigten sind Bemühungen, dieses Konzept von Verkündigung praktisch umzusetzen" (260). Diese Umsetzung, die immer auch mit Modifikationen verbunden ist, demonstriert Cornehl überzeugend anhand von ausgewählten Predigten (262-272).

„Was können wir von T. für unsere eigene Verkündigung lernen" (272)? Cornehl nennt hier vier Punkte: 1. T. schärft den Blick dafür, daß die jetzige Menschheit sich in einem apokalyptischen Zeitalter befindet. Diese totale Bedrohtheit des Lebens sollte uns aber gerade zum „Kairos" gereichen. 2. „Predigt hat den Auftrag, durch Auslegung der biblischen Überlieferung Orientierung im Leben und Gewißheit im Glauben zu fördern." 3. Der Prophet muß auch immer Seelsorger sein, der uns hilft, den Weg in die Tiefe anzutreten, ohne den Widersprüchen auszuweichen. Und 4. „Die totale Bedrohung braucht als Antwort unseres Handelns den Mut zum Gradualismus der kleinen und größeren Schritte . . . Wir brauchen einen langen Atem" (272-274).

In einem fünften und letzten Teil („Anfragen und Ausblicke") geht es weniger um eine genuine T.-Interpretation als vielmehr um die Frage, was T.s Theologie für uns heute zu sagen hat.

So untersucht Dorothee Sölle den „Beitrag Paul T.s zu einer Theologie der Befreiung in der Ersten Welt" (281–300).

Es geht ihr hier um die Frage: „Welche seiner theologischen Einsichten, Denkmuster und Methoden können uns dabei helfen, uns als Befreiende und als Befreite zu artikulieren" (281 f.)?

Für Sölle wird T.s Bedeutung für eine befreiende Praxis des Glaubens und Reflexion der Theologie an vier Punkten greifbar: 1. an seinem Versuch der Integration der Religion in die Kultur (282); 2. an seinem Aufweis, daß die Entscheidung für einen Religiösen Sozialismus notwendig ist (287); 3. an der Rolle, die der Begriff des Kairos in seinem Denken spielt (293) und 4. an T.s Anstoß zum existenziellen Denken (296). In diesen Punkten kann eine Theologie der Befreiung in der Ersten Welt Entscheidendes bei T. lernen. Eine solche Theologie kann ja nicht – wie das in Lateinamerika der Fall ist – ungebrochen an die Orthodoxie anknüpfen; hier müssen vielmehr die grundlegenden Elemente der liberalen Theologie und die neuhinzugekommene emanzipatorische Patriarchatskritik integriert werden. T. bietet nach Sölle dazu Ansätze, weil er sowohl die Orthodoxie als auch den Liberalismus hinter sich gelassen und einen dritten Weg beschritten hat, „der ‚quer durch die Profanität' hindurchgeht". In diesem Sinne kann man nach Sölle T. – „mit gewissen

Einschränkungen" – „zu den Vätern der Befreiungstheologie in der Ersten Welt" zählen (298).

In seinem Beitrag „Auf der Grenze? Paul T.s Verhältnis zum Existentialismus" (301–334) will KLAUS-M. KODALLE den Nachweis erbringen, daß T. „der Intention nach ein Theologe ist, der die scharfen Konturen der Existenzphilosophie wieder aufweicht zugunsten einer metaphysisch-spekulativen Theologie der Wirklichkeit im ganzen" (305).

Mit diesem Ansinnen rennt Kodalle natürlich bei T. offene Türen ein. Denn auf die Frage, ob er als Theologe Existentialist sei, hat T. immer geantwortet: „Halb bin ich es und halb nicht. Das heißt, daß für mich Existentialismus und Essentialismus zusammengehören. Man kann unmöglich ein reiner Essentialist sein, wenn man persönlich in der menschlichen Situation steht und nicht auf dem Thron Gottes zu sitzen glaubt wie Hegel . . . Andererseits ist es auch unmöglich, ein reiner Existentialist zu sein, denn um die Existenz zu beschreiben, muß man sich der Sprache bedienen, und die Sprache hat mit Universalien zu tun. Sie ist also ihrem Wesen nach unumgänglich essentialistisch" (Erg.-Bde. zu den Ges. Werken, II 204f.).

Darum meine ich, kann man T. nicht gerecht werden, wenn man ihn mit Kodalle auf der Folie eines radikalen Existentialisten wie Kierkegaards liest; eine solche Lektüre kann, wie der Beitrag selbst zeigt, nur zu einer Ablehnung von T.s Denken führen, welche Ablehnung aber daraus resultiert, daß T.s Denken in seiner eigentlichen Intention nicht adäquat erfaßt ist.

Kodalle konzentriert die Auseinandersetzung auf drei Themenbereiche: 1. auf T.s daseinsanalytische Theorie der Macht; 2. auf seine spekulative Geschichtsteleologie und 3. auf seine Christologie.

In bezug auf die macht-orientierte Daseinsanalytik kritisiert Kodalle T.s „Sprung aus der strengen Analytik des Daseins in die Analogie-Spekulation auf die Wirklichkeit überhaupt und im ganzen" (310), welche Übertragung ein konsequent existentialistischer Denker nicht mitvollziehen könne. Ob aber T. – wie Kodalle meint – keinerlei Bedenken hat, die Zentrierung von Seinsmacht auch ins Kollektive zu übersetzen (310), scheint mir fraglich. In Ges. Werke, IX 223 (vgl. Ges. Werke, XI 202 f.) bestreitet T. doch gerade die analoge Übertragung des im individuellen Bereich gewonnenen Begriffs der Zentriertheit auf soziale Gruppen! Soziale Gruppen haben zwar ein Zentrum – das bedeutet aber noch lange nicht Zentriertheit. Auch scheint es mir nicht angemessen, T.s Begriff von Liebe, der nach ihm vielleicht sogar die eigentliche Grundlage der Macht abgibt, in Richtung auf Gefühl hin zu interpretieren (310), da T. ja immer bemüht ist, gegen die Identifizierung von Liebe und Gefühl anzukämpfen. Eine falsche Identifizierung von Liebe und Gefühl ist es ja gerade, die einer falschen Identifizierung von Macht und Gewalt gegenübersteht. Hier aber will T. Mißverständisse aus dem Weg räumen.

Wir können uns in diesem Rahmen nicht weiter in die Einzelauseinandersetzung begeben, so wichtig dies auch in diesem Falle wäre. Soviel sei hier noch gesagt: T.s Überlegungen zu einem Weltstaat als „evolutionistische Wunschlogik" abzutun (317), seine geschichtsphilosophischen Konzeptionen als „metaphysischen Seinspositivismus" (321) und seine Christologie als „ästhetische Transformation" des Paradox (326) zu begreifen, kann eben nur ein Denken, das sich radikal am existentialistischen Ansatz orientiert, welche Radikalität T. aber gerade immer – mit Recht – abgelehnt hat.

In dem letzten Beitrag qualifiziert TRUTZ RENDTORFF T.s Denken als „Religionsphilosophie der Postmoderne" (335-356).

Diese Postmoderne wurde nach Rendtorff innerhalb der Religionstheorie eingeleitet auf der einen Seite durch Männer wie Max Weber und Ernst Troeltsch, „die das geschichtliche Verhältnis von Religion und Moderne in eine Gesamtdeutung der Neuzeit" einspannten, auf der anderen Seite durch Männer wie Rudolf Otto, Franz Rosenzweig und Martin Buber, die die Religion zu elementarisieren versuchten, was die historische Realität der Neuzeit im Verhältnis zur Religion in ein „prinzipielles ‚draußen'" verlegte (340 f.). „Auf dem Hintergrund dieser religionstheoretischen Großwetterlage tritt die spezifische Bedeutung des Werkes von Paul T. . . . plastisch hervor. Er hat an den Intentionen beider Wege teil und verbindet ihre wesentlichen Momente miteinander; damit transzendiert er methodisch und inhaltlich die Alternativen, die sich hier und dort anbieten." T. tritt einerseits in das „Erbe des historischen Bewußtseins" ein, andererseits nimmt er zugleich auf eigene Weise teil „an der Elementarisierung der theologischen und religionsphilosophischen Grundbegrifflichkeit mit ihrer Suche nach letztverbindlicher Wirklichkeit" (342).

Die hieraus gewonnene Lösung T.s wird deutlich in seiner bekannten Formel: „Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion". Rendtorff kommentiert dazu: „Die methodische und inhaltliche Pointe besteht darin, daß ‚die spezifisch religiösen Kultursphären' ‚grundsätzlich aufgehoben sind', auch wo sie faktisch, empirisch noch gegeben sind. Der Gehalt der Religion, als Erfahrung des Unbedingten, ist nicht an eine bestimmte endliche Form gebunden" (345).

T.s Denken über die Religion ermöglicht so „religiöse Existenz heute", ermöglicht die „Präsenz der Religion in der Postmoderne" (353), wobei Rendtorff unter „Postmoderne" nicht eine „futuristische Modernekritik" verstanden wissen will, sondern „ein vertieftes und gereiftes Verständnis der Moderne selbst" (346), welche sich allererst einmal von dem Vorurteil befreien muß, „ihr Eigenrecht sei nur um den Preis des Verschwindens oder Verdrängens der Religion zu etablieren" (353). Zu der Beseitigung dieses Vorurteils hat T. eine Menge beigetragen.

In seinem bemerkenswerten Beitrag „Paul Tillich im Lichte seiner Wirkungsgeschichte" (ZThK 75, 1978) hat Wolfgang Trillhaas T.s Theologie als „Theologie in nachtheologischer Zeit" charakterisiert (96 f.), eine Theologie, deren Wirkungsgeschichte erst begonnen habe (98). Nach Lektüre dieses Bandes verdichtet sich mir der Eindruck, daß die Wirkungsgeschichte inzwischen in vollem Gange ist. Es ist nur zu hoffen, daß die Bemühungen sowohl um ein adäquates Verständnis von T.s Denken als auch um ein Fruchtbarmachen für die jetzige Situation auch nach dem 100. Geburtstag T.s weiter anhalten werden.

Trier Werner Schüßler

Schüßler, Werner: **Jenseits von Religion und Nicht-Religion**. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs. – Frankfurt/M.: Athenäum 1989. 264 S. (athenäum monografien, Theologie, Bd 4), geb DM 78,00

Wer auch nur irgend etwas von Paul Tillichs (1886–1965) Theologie kennt, weiß, daß er Religion als das bestimmt, was uns unbedingt angeht (ultimate concern). „Doch ist hierzu zu sagen, daß diese Bestimmung, gleichwohl Tillich sie selbst gebraucht, sehr ungenau, ja sogar mißverständlich ist, was nicht zuletzt an der Ungenauigkeit der Terminologie Tillichs liegt." (70) Schüßlers Studie zu Tillichs Religionsbegriff, die im Winter-Trimester 1988 von der Theol. Fak. der Univ. Laval in Quèbec (Kanada) als Diss. angenommen wurde, sucht deshalb nach einem anderen, differenzierteren (vgl. 226f) Einsatz und findet ihn in der ersten der zehn Thesen, die Tillich für die Disputation anläßlich seiner Promotion zum Lizentiaten der Theologie im Jahre 1912 verfaßt hat. Sie lautet: „Der Religionsbegriff muß aus dem Gottesbegriff abgeleitet werden, nicht umgekehrt." (29) Ausgehend von dieser These versucht Sch. zu zeigen, daß Tillichs Religionsbegriff primär weder religionspsychologisch noch durch Abstraktion aus den Erscheinungen der konkreten Religion, sondern durch Ableitung aus einem – nun allerdings nicht offenbarungspositivistisch vorausgesetzten, sondern philosophisch entwickelten – Gottesbegriff gewonnen ist.

Nach einem einleitenden Überblick zur Forschungslage sowie zu Ziel und Methode der Untersuchung (19–30) wird infolgedessen in einem ersten Kap. (31–69) neben dem Gedanken der Grundoffenbarung der Gottesgedanke als Ursache und Grund für Tillichs Religionsbegriff erörtert, wobei dem dialektischen Verhältnis von abstraktem Gottesbegriff und konkret-individueller Gottesanschauung eine Schlüsselfunktion zugewiesen wird.

In einem zweiten Kap. (70–116) wendet sich Sch. sodann Tillichs eigentlicher Definition des Religiösen zu, indem er mit der Betrachtung des Existentialbildes der Religion als Signum der Zweideutigkeit des Menschen einsetzt, um von hieraus zu ihrem Essentialbild, zu ihrer Wesens- bzw. Finalbestimmung fortzuschreiten. In diesem Zusammenhang wird als erstes Telos der Religion die Theonomie als die Überwindung abstrakter Selbstbestimmung und heteronomer Hörigkeit aufgewiesen. Mit diesem Telos verbindet sich ein zweites, welches im dritten Kap. (117–154) als Ziel der Religionsgeschichte bzw. der Begegnungen der Religionen herausgearbeitet wird: die Manifestation der Religion des konkreten Geistes. Wie die Theonomie auf die Überwindung des Unterschieds von heilig und profan gerichtet ist, so intendiert die Religion des konkreten Geistes den Ausgleich der in jeder bestimmten Religion sich findenden Elemente des Prophetischen und des Sakramentalen, um auf diese Weise Kritik und konstruktive Gestaltung zu vereinen. In bezug auf das Verhältnis beider Zielbestimmungen, deren Beziehung zum grundgelegten Gottesbegriff aufgewiesen wird, gilt, was Tillich sagt: „Theonomie erscheint in dem, was ich die Religion des konkreten Geistes genannt habe, fragmentarisch, aber niemals vollkommen. Ihre Erscheinung ist eschatologisch, ihre Erwartung liegt jenseits der Zeit, im Ewigen." (E IV, 153; zit. n. 145)

Nach diesen Grundsatzerörterungen wird im vierten Kap. (155–177) unter Konzentration auf Tillichs Symbolbegriff das Wesen der religiösen Sprache analysiert, während ein fünftes und abschließendes Kap. (178–225) auf der Basis der bisherigen Ergebnisse Spezialprobleme erörtert: neben dem Verhältnis von Religion und Glaube sowie Religion und Wissenschaft das Problem des Gebets und des Atheismus.

In der Schlußbetrachtung wird zutreffend festgestellt, daß Tillich weder auf exegetischem noch auf dogmen- oder theologiegeschichtlichem Gebiet nennenswerte Forschungsbeiträge geleistet hat. Seine Leistung liegt neben der Zeitanalyse ausschließlich auf systematischem Gebiet und im gegebenen Zusammenhang in einer systematischen Rehabilitierung des Religionsbegriffs, durch die er sich entscheidend von der – nach Sch.s Urteil – offenbarungspositivistischen Religionskritik Karl Barths unterscheidet. Daß dieser Unterschied trotz betonter Nähe zur Dialektischen Theologie schon in der Frühzeit Tillichs vorhanden ist, wird mit ebensolchem Recht betont wie die Tatsache, daß sich die Grundstruktur von Tillichs Religionsbegriff bis zuletzt durchhält und auch in dem am 12. Oktober 1965,

zehn Tage vor Tillichs Tod, gehaltenen Vortrag über ‚The Significance of the History of Religion for the Systematic Theologian' erkennbar ist. Die Entscheidung, den Tillichschen Religionsbegriff nicht entwicklungsgeschichtlich, sondern systematisch zur Darstellung zu bringen, ist daher nicht nur legitim, sondern methodisch durchaus naheliegend. Obzwar ich nicht recht einzusehen vermag, auf welch entscheidend neue Sacheinsichten sich der mit Nachdruck vertretene Überbietungsanspruch der bisherigen Literatur zum Thema gegenüber eigentlich gründet, bietet der vorgestellte Beitrag zweifellos eine kenntnisreiche und beachtenswerte Einführung in eine Zentralthematik Tillichschen Denkens. Dabei ist es Sch. durchaus als Lob anzurechnen, daß er Tillich selbst ausführlich zu Wort kommen läßt, auch wenn auf diese Weise manche Passagen seiner Untersuchung den Charakter einer Zitatensammlung annehmen.

Augsburg Gunther Wenz

Reimer, A. James: **The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate.** A Study in the Political Ramifications of Theology. – Lewiston (NY), Queenston, Lampeter: Edwin Mellen 1989. XV, 384 S. (Toronto Studies in Theology, Vol. 42) Lw. US$79.95

Reimers historisch-systematische Studie vergleicht die „politischen Theologien" Hirschs und Tillichs, deren Wege sich nach anfänglicher Freundschaft in der Weimarer Zeit trennen in einen religiösen Nationalismus einerseits, einen religiösen Sozialismus andererseits und deren theologisch-politisch brisante Auseinandersetzung 1934/35 in einer öffentlichen Kontroverse kulminiert. Darin geht es laut Vf. exemplarisch um die Frage, wie und worin Gott in der menschlichen Geschichte wirkt, ob und inwiefern sein Handeln mit politischen Bewegungen identifizierbar ist und welche Kriterien es gibt, die Gegenwart Gottes in geschichtlichen Ereignissen zu lokalisieren. R.s Arbeit beleuchtet in ihren drei Teilen den Werdegang der beiden Freunde und Kontrahenten, skizziert deren politisch-theologische Ethik und gibt einen detaillierten Einblick in deren Kontroverse.

Teil I (1–119) zeichnet ein biographisch-intellektuelles Portrait Hirschs und Tillichs.

Deren theologische Anfänge in der gemeinsamen Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus und der Beginn ihrer Freundschaft bis 1914 werden skizziert; zugleich zeigt R. auf, wie sich im und nach dem ersten Weltkrieg Hirsch auf der Basis der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre zu einem religiösen Nationalisten entwickelt, während Tillich den Weg des religiösen Sozialismus einschlägt. Anhand ihrer Korrespondenz und gegenseitigen Kritik verfolgt R. beider Weg bis zum offenen Bruch der Freundschaft 1934/35, wobei ihm die Jahre 1933-35 zugleich als „culmination of both the differences and the similarities of their theological and political thought" (49) erscheinen. Beteiligt sich Hirsch aus dem Verständnis des Nationalsozialismus als einer neureformatorischen Volksbewegung und Hitlers als eines Instrumentes der göttlichen Vorsehung auf seiten der Deutschen Christen am Kirchenkampf und entwickelt seine Volks-Nomos-Theologie, so findet sich Tillich „Auf der Grenze", die er überschreitet in die physische und geistige Emigration. Nach Jahren der Trennung kommt es laut R. ab 1948 zwischen Tillich und dem inzwischen geächteten und isolierten Hirsch zu Versuchen einer Erneuerung der Freundschaft und zu Andeutungen von Versöhnung.

Nach R. kann es keinen Zweifel daran geben, daß Tillichs prophetisch-eschatologische Theologie, die der Zeit und der Emigration Vorrang gebe gegenüber dem Raum und der Verwurzelung, sein Denken fundamental von Hirschs Zwei-Reiche-Theologie unterscheide, das dem Volksethos unqualifiziert anhänge. Doch „underneath these obvious lines of demarcation, however, there were subterranean levels which bound these two men together personally, theologically and politically" (111).

Teil II (121–249) stellt die politische Ethik sowie die theologischen Voraussetzungen Hirsch und Tillichs gegenüber.

Begreift Hirsch bereits in seinen frühen Reflexionen den Krieg als heilige Begegnung mit Gott, unterstreicht er den Volksgedanken und wendet sich gegen die Konfusion des unsichtbaren, ewigen Reiches der Liebe mit dem sichtbaren, irdischen Volksstaat als dem Reich der Gerechtigkeit, so wird Tillich schon während des ersten Weltkriegs, den er als Ausdruck des internationalen Klassenkampfes versteht, desillusioniert. In der Weimarer Zeit avanciert Hirsch zum führenden Vertreter einer Volkstheologie, die sich „Deutschlands Schicksal" annimmt, das deutsche Volk aus der Niederlage und dem ihm angetanen Unrecht befreien will und das Christentum zu seiner „Neubildung" und „Durchheiligung" mobilisiert. Demgegenüber sieht sich Tillich dem internationalen Proletariat verpflichtet, das für ihn die Menschheit repräsentiert und durch das sich das Heilige repräsentiere. Was Hirschs Kategorie des Staates für ein bestimmtes Volk leiste, die Schaffung einer organischen Einheit, die Klassenunterschiede überwinde, soll laut R. Tillichs Begriff der Masse im universal-menschheitlichen Rahmen leisten. Geben beide gegensätzliche Antworten auf den Triumph des Nationalsozialismus, den Hirsch aus philsophisch-politischer Perspektive legitimiert, theologisch-politisch unterstützt und für den er im Sinne einer Glaubensentscheidung optiert, so fällt Tillichs Glaubensentscheidung für den religiösen Sozialismus, den Hirsch als „theologischen Marxismus" qualifiziert. Während Tillich 1933 zur „Sozialistischen Entscheidung" aufruft, interpretiert Hirsch diese als versteckt nationalsozialistisch. Nach R. zeigt sich in Tillichs Denken eine fundamentale Ambivalenz gegenüber dem Romantizismus, dem Irrationalismus und dem Nationalismus undgenau sie war „at the heart of his philosophical sympathy for some of the things the National Socialist theoreticians were saying" (243).

Teil III (251–356) geht auf Grundfragen der Debatte von 1934/35 ein.

R. analysiert minutiös Tillichs offenen Brief an Hirsch, in dem er diesen des Plagiats der entscheidenden Kategorien seines politischen Denkens bezichtigt, die dieser bewußt verhülle und um ihren Sinn bringe, nämlich die Kategorien des Dämonischen, der Grenze, des Kairos, des Gegensatzes zwischen autonomen und theonomen Zeitaltern und seines Verständnisses der Aufgaben protestantischer Theologie. Die Kairostheologie sei bei Hirsch ebenso verzerrt, wie er die existentialistische Philosophie sakramentalistisch entstelle und damit die irdische Wirklichkeit des deutschen Volksstaates sakramentalisiere. So werde der Logos gegenüber dem Nomos seiner kritischen Kraft beraubt und die „Stunde des Sozialismus" zur „deutschen Stunde" umgebogen. Hirsch mache sich einer metaphysischen Verabsolutierung des Staates schuldig, er gebe die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche preis und liefere sich mit seiner Vorstellung von der Verpflichtung ohne Vorbehalt der gegenwärtigen Stunde in unkritischem politischen Enthusiasmus aus. Mit diesem Vorwurf ist laut R. zugleich der der Häresie erhoben.

In seiner Antwort versuche Hirsch die Vorwürfe als aus einem kosmopolitisch-internationalistischen Mißverständnis geboren zu widerlegen, das entwurzelt sei und von daher den nationalen „Aufbruch" weder als Horos noch das Volk als Nomos begreife, an den der Christ gebunden sei, der aufgrund seiner persönlichen Teilhabe am Reich der Liebe zugleich frei sei, was Tillich nicht sehe, weil ihm das Verständnis für Luthers Zwei-Reiche-Lehre fehle. Laut R. kann sich Hirsch überzeugend gegen den Plagiatsvorwurf verteidigen, theologisch drehe er den Häresievorwurf um und wende ihn gegen Tillichs eigene unreformatorische Theologie, politisch betone er gegen ihn die Verpflichtung der eigenen politischen Gemeinschaft gegenüber, die Tillichs freischwebender Internationalismus vermissen lasse.

R. schließt an seine Analysen eine kritische Auswertung der Debatte und ihre Implikationen für die politische Aufgabe der Theologie an.

Dabei stellt er die Kontinuität des politisch-theologischen Denkens von Hirsch zwischen 1914 und 1933 heraus, die Tillichs Vorwurf des opportunistischen Plagiats entkräfte. Die Affinitäten beider erklären sich s.E. aus dem gemeinsamen geistigen Hintergrund im Deutschen Idealismus, aus ihrer Kritik der theologischen Orthodoxie, des liberalen Protestantismus mit seiner bürgerlich-individualistischen Orientierung und ihrem Streben nach einer in die Gegenwart produktiv eingreifenden politischen Theologie. Tillichs Vorwurf einer idolatrischen Vergötterung der historischen Wirklichkeit des Nationalsozialismus widerspricht nach R. zwar Hirschs Intention, doch sieht er bei ihm eine de facto Verabsolutierung des deutschen Volkes und des nationalsozialistischen Staates. Als Grundproblem von Hirschs politischer Ethik erscheint ihm „the lack of adequate theological criteria by which one's allegiance to one's earthly own – one's own family, tribe, nationality and state – can be adjudicated" (337).

Andererseits mache Hirsch zurecht auf Probleme der dialektischen Methode Tillichs aufmerksam, die mit ihrer Entscheidung für die Universalität die konkreten Partikularitäten von Volk, Staat und Gemeinschaft suspendiere und diesen ein abstrakt-dialektisches „protestantisches Prinzip" entgegenstelle. Systematisch ist nach R. aus der Hirsch-Tillich-Kontroverse zu lernen, daß die Theologie politische Resignation und Quietismus einerseits, eine Deifizierung politischer Gegebenheiten andererseits vermeiden muß und, um die gegebene politische Situation sowohl zu transzendieren als auch für sie relevant zu werden, dogmatisch-theologischer Kriterien bedarf, die s.E. am ehesten in der Theologie K. Barths zu finden sind.

R. rekonstruiert ein brisantes Kap. neuerer Theologiegeschichte, das in bezug auf seine systematischen Fragestellungen hochaktuell ist. Er liefert eine ebenso gründliche wie erhellende Analyse der politisch-theologischen Positionen von Hirsch und Tillich und zeigt auf, daß und warum sie bei gegensätzlicher politischer Orientierung überraschende Affinitäten aufweisen, die beide Positionen theologisch fragwürdig machen. R. ergreift nicht Partei, er beläßt es weitgehend bei der auf den Punkt gebrachten gegenseitigen Konfrontation und hält sich mit Urteilen betont zurück. Sein klar konturiertes Portrait beider Personen und Positionen hätte durch eine stärkere Einbeziehung nicht nur des zeit-, sondern auch des geistesgeschichtlichen Kontextes gewonnen. So vermisse ich etwa eine Bezugnahme auf C. Schmitts „Politische Theologie" oder auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule. Im Schlußkapitel läßt sich R. m.E. zu sehr von K. Scholders Vorbehalten gegenüber jeder politischen Theologie leiten, die, das wäre meiner Ansicht nach aus seinen Analysen zu lernen, gegenüber jedem ethischen Dezisionismus

und einer unreservierten Kairos- wie Horostheologie, ihre Kriterien politischen Handelns explizit theologisch zu begründen, biblisch-systematisch auszuweisen und gesellschaftstheoretisch zu vermitteln hat.

Auf einige kleinere Fehler sei abschließend hingewiesen.

Bisweilen sind Namen falsch geschrieben, so Trillhass statt Trillhaas (XV), Polloch statt Pollock (32 Anm. 40), Gaismar statt Geismar (286 Anm. 93), Deutsche Arbeitspartei statt Deutsche Arbeiterpartei (198). Der Sinn des Zitats auf S. 293 Anm. 9 wird in dessen englischer Wiedergabe verdreht, auf S. 297 wird im Zitat Anm. 16 das „wider mich" fälschlich als „instead of me" übersetzt. Tillich konzediert Hirsch im Zitat S. 257 Anm. 11 nicht, er möge seine Kategorien „to their deepest meaning" gebracht haben, im Gegenteil wirft er ihm vor, sie um ihren tiefsten Sinn zu bringen.

Frankfurt a.M. Edmund Arens

Milbank, John: **Theology and Social Theory**. Beyond Secular Reason. – Oxford, Cambridge (MA): Basil Blackwell 1990. VIII, 443 S. (Signposts in Theology) geb. US$ 74.95 / £ 45.00

Das Buch hat die Absicht, das Pathos der modernen Theologie, nämlich ihre aus der Bindung an die szientifisch-humanistische Gesellschaftstheorie resultierende falsche Bescheidenheit zu überwinden und gegenüber den modernen Sozialwissenschaften, die der Vf. selbst als verkleidete Theologien bzw. Anti-Theologien begreift, eine zum einen postmoderne und zugleich originär christliche Sozialtheorie zu entwickeln. Er ist dabei geleitet von der Überzeugung, daß „only Christian theology now offers a discourse able to position and overcome nihilism itself. This is why it is so important to reassert theology as a meta-discourse; theology, alone, remains the discourse of non-mastery" (6). Sein in dieser Weise charakterisiertes, höchst anspruchsvolles theologisches Programm entfaltet M. in einer Diskussion und Kritik zentraler philosophischer und theologischer Konzeptionen von der Antike bis zur Postmoderne. In den vier Teilen seines Werkes arbeitet er im Durchgang durch die vier Konstellationen der Theologie mit dem Liberalismus, dem Positivismus, der Dialektik und der Differenz sich zu seinem Verständnis von Theologie als einer Sozialwissenschaft vor, die aus ihrem Verständnis der transzendentalen Differenz die Aufgabe hat, den christlichen Mythos nachzuerzählen, den christlichen Logos neu auszubuchstabieren und christliche Praxis aufs Neue einzufordern.

Teil I „Theology and Liberalism" (9–48) skizziert als eine Art Prolegomenon die Geschichte modernen Denkens von Hobbes' politischer Theorie, in der er eine voluntaristische politische Theologie erkennt, über die von ihm als häretische Theodizee charakterisierte politische Ökonomie Smiths bis zu Malthus und seinem theologischen Adapten Chalmers. Die politische Ökonomie war nach M. weder in ihrer neuheidnisch-machiavellistischen noch in ihrer häretisch-theologischen Version eine emanzipierte säkulare Wissenschaft. Sie könne vielmehr als „agnostics, as theodicy and as a redefinition of Christian virtue" (45) entlarvt werden.

Teil II geht dem Zusammenhang von „Theology and Positivism" (49–143) nach. Er beleuchtet die beiden Entwicklungsstränge soziologischen Denkens, den französischen von Malebranche bis Durkheim und den deutschen von Kant bis Weber, wobei er aufzeigen will, daß es im Blick auf Methode wie auf metaphysische Grundannahmen eine fundamentale Kontinuität zwischen der von ihm als „post-aufklärerisch" bezeichneten Gesellschaftstheologie de Bonalds und de Maistres und der positivistischen Soziologie Comtes und Durkheims gibt. Die Antinomie zwischen positivistisch favorisierter Gesellschaft und liberalistisch betontem Individuum zwingt laut M. zum Rückgang auf Erzählung: „an adequate ‚transcendental' reflection on the conditions of possibility for social action discovers the inevitability of historiography, but finds no room whatsoever for ‚social science'" (71). Während Durkheim Religion und Gesellschaft fälschlich identifiziert, machen Kant und die Neukantianer laut Vf. den gegenteiligen Fehler, daß sie das Religiöse und das Soziale als zwei kategorial getrennte Sphären auffassen. Dies wird an Simmel und Weber erläutert, dessen kantianische Soziologie die Geschichte verrate, den praktischen Charakter der Religion verkenne und eine liberal-protestantische Meta-Erzählung impliziere, die auf der einen Seite nur die Integrität des privaten Willens, auf der anderen die machiavellistische Sphäre politischer Rationalität kenne, zwischen denen das Christentum zerquetscht werde.

Die gegenwärtige Religionssoziologie faßt laut M. von Parsons bis Berger und Luhmann das Religiöse ebenso unangemessen unter die kantische Kategorie des Erhabenen, wobei es ganz entsprechend dem Vorgehen der säkularen Gesellschaft aus dieser ausgeschlossen, nur als privater Wert geschützt werde und allenfalls zur Beschaffung letzter Orientierungen und Ziele herhalten müsse. M. tritt für das Ende solcher Religionssoziologie ein, die selbst ein Glaube sei und durch dekonstruktive Metakritik überwunden werden müsse.

„Theology and Dialectics" ist der Teil III (145–255) überschrieben. Darin will M. Hegels Kritik der modernen politischen Theorie, politischen Ökonomie und kantischer Philosophie folgend, der Lösung von vier hegelianischen Aufgaben näherkommen: 1) einer theologischen Kritik der Aufklärung, 2) einer historischen Erzählung des Zusammenhangs von Politik und Religion, 3) einer Selbstkritik christlicher Praxis und 4) der Transformation des griechisch-philosophischen Logos durch dessen Begegnung mit dem theologischen Logos, wodurch das Denken selbst unausweichlich christlich werde. Argumentiert der Vf. in diesem Sinn „für Hegel", so ist seine Arbeit zugleich „gegen Hegel" gerichtet, der ihm zufolge drei entscheidende Fehler begeht: er behalte das Cartesianische Subjekt bei, erfinde den Mythos der Negation und mißdeute die Unendlichkeit. M. begrüßt Hegels Rückkehr zur Sittlichkeit der Polis. Die damit verbundene Rückkehr zur Praxis habe zwei wichtige Konsequenzen, die Kritik der modernen ethischen und politischen Theorie. Freilich werde Hegels Sittlichkeit durch seine negative Dialektik unterminiert, so daß M. zu dem Schluß kommt: „Only in the context of the Christian narrative, not the dialectical metanarrative, should one take seriously the Hegelian view that it is the quest for the Absolute which provides the possibility of social and political critique." (173) Der Vf. will Marx folgen insoweit dieser als Dekonstrukteur des Säkularen gelesen werden könne, doch versäume er es, die schiere Kontingenz des kapitalistischen Systems als ganzes zu erkennen und bleibe sowohl mit seiner materialistischen Version der Hegelschen Dialektik als auch mit seiner utopischen Konzeption dem Liberalismus verhaftet. Marx' Kritik der politischen Ökonomie als eine Art religiösen Glaubens behaupte sich nur, weil er die Aneignung des Christentums seitens der politischen Ökonomie mitmache; seine Religionskritik habe nur Bestand innerhalb „a new variant of a gnostic, and so ‚religious' metanarrative" (189). Marx' inadäquate Kritik des Kapitals wäre nach M. besser durch eine christlich-sozialistische zu ersetzen; er hält allein eine ethische Kritik des Kapitalismus für möglich, die dessen regulativer formaler Logik die konstitutive Logik eines metaphysischen Systems entgegenstelle, welche bestimmte soziale Rollen innerhalb einer sozialen Erzählung als objektiv erstrebenswert empfehle.

Im weiteren behandelt M. die politische sowie die Befreiungstheologie im Kontext modernen katholischen Denkens, wobei er zwei Versionen integralen Denkens („integralism", den M. dem „integrism" konfrontiert; letzterer entspricht dem im Deutschen als Integralismus bezeichneten Phänomen) unterscheidet, die von der politischen und der Befreiungstheologie weitergeführte Rahnersche Version sowie die französische, die s.E. allein die Basis für eine wahre politische Theologie darstellt. Während die auf Rahner aufbauende politische Theologie Gefangene der Moderne bleibe, zeige Blondels „übernatürlicher Pragmatismus" den Weg zu einer postmodernen Gesellschaftstheologie, den zu beschreiten de Lubac und von Balthasar allerdings versäumt hätten. Indem sie sich statt dieser die Rahnersche Version zu eigen mache, ist die politische und die Befreiungstheologie laut M. „guilty, for all its protestations, of reducing the content of salvation to a quasi-Marxist concept of liberation" (232). Ihm zufolge seien beide um eine soziologische „Rettung" der Religion bemüht um den Preis einer völligen Entleerung ihres konkreten praktischen Gehalts. Zudem betrachteten beide Heil als private Transzendenz und schlössen den realen praktischen und linguistischen Kontext des Heils und der spezifisch christlichen Praxis, nämlich die „particular society that is the Church" (247f), aus.

In Teil IV „Theology and Difference" (257–438) gelangt M. in vier Schritten zu seiner eigenen Konzeption. Zunächst beleuchtet er den Zusammenhang von Wissenschaft, Macht und Wirklichkeit und stellt das Erzählen als den dem Verstehen wie dem Erklären vorgeordneten Zugang zur menschlichen, sozialen und wissenschaftlichen Realität heraus. Dann beschäftigt er sich eingehend mit der postmodernen Problematik, die er an der ontologischen Gewalt festmacht. Der Postmoderne sei es unmöglich, dem Nihilismus anderes als einen mythischen Status zu geben, die nihilistische Genealogie benötige zum einen eine Ontologie der Gewalt, die eine schlechte Mythologie darstelle, freilich auch die am wenigsten einer Selbsttäuschung unterliegende Selbstbeschreibung des Säkularen sei. Diesem fehle es an der Einsicht, daß es selbst nur eine neue Form von Religion, ein post-christliches Heidentum sei. Genau das demonstriert der Vf. anhand von Nietzsches Genealogie, die eine mit dem Diskurs des Nihilismus verbundene naturalistische Religion der Macht zelebriere und an Foucaults Lektüre des Christentums als einer disziplinierenden Instanz, die die repressive Moderne mit hervorgebracht habe. Weil das Christentum das genaue Gegenteil des Nihilismus ist, sind die nihilistischen Genealogen laut M. gezwungen, es als den „ultimate ruse of power, the final ‚training' of humanity" (293) anzusehen, das zugleich den Übergang der so disziplinierten Gesellschaft zum Übermenschen bzw. zum ästhetischen Individuum vorbereite.

Der Genealogie folgt die Betrachtung der Ontologie von Heideggers ontologischer Differenz (wobei sein Versuch, diese in nichtmetaphysischen und nichttheologischen Termini zu denken, ihn letztlich zur Erfindung einer eigenen Religion geführt habe) über Deleuzes Philosophie der reinen Heterogenität der Begierde bis zu Derridas metaphysikkritischem Dekonstruktivismus, der selbst der Dialektik und (schlechter) Metaphysik verhaftet bleibe. Im Blick auf die Ethik stellt M. als Implikation des Poststrukturalismus heraus, daß Freiheit allein als Macht Wirklichkeit werde, was sich in der in der bürgerlichen Gesellschaft wachsenden Dominanz des Systems des Marktes spie-

gele. Dagegen bringen die Denker der Postmoderne s.E. zurecht eine freilich emanzipatorisch bleibende Kritik vor, wobei Lyotard dem neo-kapitalistischen „Kampf" allerdings auch positive Seiten abgewänne. Als schärfste Kritik gegen Lyotard u.a. bringt M. vor, daß sie es unterlassen, „to come up with any convincing reasons as to why the ontology of difference is detachable from fascism, or a politics of the mythical celebration of power" (318f). Der Weg von Carl Schmitt zu Lyotard und Lèvy ist in der Tat nicht weit!

Dem nihilistischen Postmodernismus konfrontiert der Vf. sodann den „gutmütigen" in Gestalt von MacIntyres neo-aristotelischer Tugendphilosophie. Auf dessen Spuren hält er eine Versöhnung von Tugend und Differenz für möglich, die allerdings nicht im Rahmen der griechischen Polis und ihrer Gerechtigkeit, sondern allein im Christentum auf der Basis seiner fundamentalen Voraussetzung des Friedens möglich sei. M. beleuchtet den Tugendbegriff Hesiods und Platos und sieht bei MacIntyre eine Tugendethik, die paradoxerweise sowohl eine metaphysische als auch eine historistische Dimension beinhalte. Gegen Davidson und Putnam gibt er MacIntyres Insistieren auf Differenz recht. Die Vielfältigkeit und Verschiedenheit der Vernunft mache den Rückgang auf Rhetorik unumgänglich, wie er in der praktischen Philosophie des Aristoteles geschehe. Freilich sehe MacIntyre nicht, daß auch der Rahmen der aristotelischen Ethik, den er für theoretisch gewußt hält, spezifisch historisch und insofern relativierbar sei. Zudem macht M. bei Aristoteles eine problematische Dekonstruktion der Tugend zur Ehre sowie eine fragwürdige Trennung von Poiesis und Praxis aus, wogegen er darauf besteht, daß „every action is ‚poetic'" (356). Einer Dekonstruktion des Aristoteles von innen korrespondiert laut Vf. die Infragestellung seiner Ethik des edlen Mannes durch Thomas von Aquin, der ihr das kirchliche Ideal des Barmherzigen entgegenhält. Gegenüber der antiken Konzeption der Tugend als einer im wesentlichen heroischen Macht, die dazu dient, die vorgängige Gewalt zu zähmen, behauptet M. die ontologische Priorität des Friedens, welche im Christentum zur Vorschein kommt und die den christlichen Mythos bestimmt. Dieser sei in der Lage, die Antinomien der antiken Vernunft (Polis vs. Oikos, Polis vs. Psyche, Götter vs. Giganten) zu überwinden; er befreie die Differenz sowohl aus der himmlischen Repression als auch aus der Gewalt der Giganten.

Dem Christentum als der „anderen Stadt" und der ihr entsprechenden Theologie als einer Sozialwissenschaft, die sich auf die bestimmte christliche Praxis beziehe, sich zuallererst als Ekklesiologie entfalte und, indem sie aus der Sicht der Kirche andere Gesellschaften „lese", selbst eine Soziologie sei, ist das abschließende Kap. gewidmet. Es soll die „Gegengeschichte" des kirchlichen Ursprungs erzählen, die „Gegenethik" christlicher Praxis beschreiben und die den Rahmen der christlichen Geschichte absteckende „Gegenontologie" deutlich machen.

Die „Gegengeschichte" skizziert M. in kritischer Absetzung von Lindbecks metanarrativem Realismus, der s.E. in einen ahistorischen narratologischen Fundamentalismus umschlägt und somit eine postmoderne Theologie verfehlt. Eine relecture von Augustinus' „Civitas Dei" aus postmoderner Perspektive fördert laut M. dagegen eine Geschichtsphilosophie zutage, die „appears to be more viable than that of either Hegel or Marx" (389). Er erkennt die auf den Frieden der himmlischen Stadt abzielende und zugleich im ontologischen Frieden gegründete augustinische Geschichtsphilosophie als in Girards Theorie des Opfers wiederbelebt, den er aber im Blick auf seine positivistische Theorie der Religion sowie seine im Negativen bleibende Christologie kritisiert. Darum sei von Girard zu Augustinus zurückzugehen, der, „by placing the Church, and not Christ alone, at the center of his metanarrative, pays more attention to the concrete shape of a non-antagonistic social practice" (398).

Die „Gegenethik" des Christentums bedenkt M. von Augustins Ekklesiologie aus, die die antike Antinomie von Polis und Oikos überwinde vom Verständnis des familialen Haushalts als Lebensgesellschaft aus, die (nicht unproblematisch) den christlichen Herrscher vom innerkirchlichen Dienst her verstehe sowie Gerechtigkeit und Tugend an die kirchliche Gemeinschaft gebunden sehe, die zudem von einer spezifischen Sittlichkeit, nämlich der Barmherzigkeit geprägt sei. M. verkennt nicht Augustins problematisches Verhältnis zum Zwang und die Gefahren des „politischen Augustinismus". Der wirkliche Fehler Augustins aber liege im Bereich der in sich widersprüchlichen Ontologie, die eine „inadequate ontology of punishment" (421) einschließe.

Die „Gegenontologie" des Christentums umreißt M. schließlich anhand der Schöpfung als Differenz, wobei die geschaffene Welt am sich differenzierenden Gott partizipiere und dessen Differenzierung kreativ weiterführe, vom Verständnis der unendlichen Differenzierung als Harmonie und im Verständnis der Gewalt und des Bösen als eines ontologisch nicht Notwendigen, nämlich des Entzugs des ontologischen Friedens.

Ganz knapp kommt er abschließend im Sinne kirchlicher Selbstkritik auf das „Schicksal des Gegenreiches" zu sprechen und deutet an, auch das Christentum habe zur Entfesselung nackter Gewalt beigetragen, die Politik sei in die Kirche zurückgekehrt und darin sei Ordo zum Selbstzweck geworden. Die Kirche habe versagt, den ekklesialen Frieden zu leben, sie „has even become a hellish anti-Church, it has confined Christianity, like everything else, within the cycle of the ceaseless exhaustion and return of violence" (433).

M.s Arbeit ist m.E. ein denkwürdiges, von immenser Literaturkenntnis getragenes, in der Breite und Schärfe seiner Argumentation herausragendes Werk, das ich gleichwohl in vielem für bedenklich halte. Es verbindet eine treffende Kritik des Positivismus, Liberalismus und Szientismus mit einer merkwürdigen Form postmoderner Patrologie. So richtig m.E. das Insistieren auf Erzählen ist, so ist das Erzählen des Evangeliums (diesem Begriff bin ich im Buch allzu selten begegnet) alles andere als die Beschwörung eines „christlichen Mythos". So richtig die Betonung christlicher Praxis ist, so bleiben deren Konstitutiva und Dimensionen in M.s Pragmatismus verschwommen. Sie werden m.E. deutlich in der von ihm fundamental verkannten politischen Theologie und lassen sich explizieren unter Aufnahme des von ihm übergangenen Interaktionismus und eines transzendental reflektierten Pragmatismus von Peirce bis Apel. Daß die politische Theologie den praktischen Gehalt des Christentums entleert, ist starker Tobak; das Gegenteil ist der Fall. Sie selbst ist konstitutiv pragmatisch, stellt nicht von ungefähr das Erzählen als konstitutive Dimension des christlichen Glaubens heraus und versteht sich als Reflexion christlicher Praxis, die gerade einem machtförmigen Denken und Handeln, auch einer postmodernern Zelebrierung der Macht, fundamental entgegensteht. M.s Kritik der Macht des Marktes kann ich mühelos zustimmen, doch sein Plädoyer für eine christlich-sozialistische Post-Aufklärung läßt offen, wo die Post-Aufklärung in Gegen-Aufklärung umschlägt. Daß jedenfalls die philosophische Post-Aufklärung dieser Gefahr nicht entgeht, belegt M. überzeugend. Daß ihr mit einem augustinisch angereicherten MacIntyre und mit der Rückkehr zu einer sich als metanarrativ gerierenden Ontologie zu begegnen ist, bezweifle ich. Weder mit Neo-Aristotelismus noch mit Neo-Augustinismus wird die Theologie in die Lage versetzt, eine theologische Gesellschaftstheorie zu entwickeln; dazu bedarf sie auch post Milbank der Auseinandersetzung mit und der kritischen Rezeption jener sozialwissenschaftlichen und philosophischen Konzeptionen, die den Positivismus, Liberalismus, Szientismus hinter sich gelassen haben und der postmodernen Versuchung widerstehen.

Noch einige Kleinigkeiten:

S. 112 und 443 Thiessen statt Theissen, S. 235 bur statt but, S. 255 Bohmann statt Bohman, S. 259 posible statt possible, S. 276 Schleiermarcher statt Schleiermacher, S. 387 letzte Zeile erscheint erneut S. 388 erste Zeile, S. 396 u.ö. Raymond Schwäger statt Raymund Schwager, S. 442 George Henry Mead statt George Herbert Mead, deutsche Begriffe sind des öfteren klein geschrieben, so vorgriff, übermensch, dasein u.ä.

Frankfurt a.M. Edmund Arens

Metz, Johann Baptist / **Bahr**, Hans-Eckehard: **Augen für die Anderen.** Lateinamerika – eine theologische Erfahrung. – München: Kindler 1991. 160 S., geb DM 19,80

Im Frühjahr 1988 bereisten Metz (Fundamentaltheologie, Kath. Theol. Fak. Münster, seit 1963) und Bahr (Praktische Theologie, Evang. Theol. Fak., Bochum, seit 1967) auf Einladung des Goethe-Instituts einige Länder Lateinamerikas.

Metz besuchte im City-Hopping-Rhythmus Mexiko, Guadalajara, Medellín, Lima, Rio und Sâo Paulo zu akademischen Vorträgen und Disputationen. Er nahm auch zahlreiche Gelegenheiten wahr, um in Begleitung von Kollegen, Freunden und ehemaligen Schülern Menschen in Armenvierteln kennenzulernen.

So fuhr er z.B. mit Leonardo Boff in „dessen" gerade von Unwettern und Erdrutschen heimgesuchte Favela bei Petrópolis (Bundesstaat Rio). Dort war er zutiefst betroffen durch eine von ihrem Mann verlassene Frau, die in ihrer Blechbaracke mit zwei kleinen Kindern vor einem generatorbetriebenen Schwarzweißfernseher saß (57f). Er zitiert eine brasilianische Medienexpertin: „Das Fernsehen bei uns ist ein großer Supermarkt, der an die Armen imaginäre Güter verteilt" und kommentiert: „Das Opium der Armen in Lateinamerika ist keineswegs primär die Religion. Es ist heute, so scheint es mir, weit eher die M a s s e n m e d i e n k u l t u r, die inzwischen selbst in die elendsten Favelas vorgedrungen ist. Sie lockt die Unglücklichen in eine imaginäre Welt des Konsums und des Erfolgs. Sie entfremdet die Armen von ihrer eigenen Sprache, ehe sie sich ihrerseits endlich kulturell alphabetisiert haben; sie raubt ihnen ihr eigenes Gedächtnis, ehe sie sich ihrer Leidensgeschichte bewußt geworden sind; sie macht sie subjektmüde, ehe sie zu Subjekten einer freien Welt geworden sind. Diese Modernisierung der Köpfe durch die Fernsehkultur produziert ein imaginäres Bewußtsein, eine Art Realitätswahrnehmungsverlust. Und der wirkt eben an der untersten Grenze des Lebens wie der einzige noch verfügbare Traum und Trost (57)."

In der Prä-TV-Zeit habe ich in Rio einmal in der Favela eines belgischen Mitbruders zelebriert, der dort seine Baracke errichtet hatte. Die Menschen umstanden so dicht den improvisierten Altar, daß ich mich kaum bewegen konnte. Die olfaktorische Belastung war so stark, daß ich gegen einen Ohnmachtsanfall ankämpfen mußte. Padre Carlos (*1911) wurde nach wenigen Jahren krank und wechselte später nach Recife über. Wenn man ihn heute dort trifft, sieht man sich mit einem wandelnden Skelett konfrontiert. Seine Devise: «Fraco com os fracos» (1 Kor 9,22).

In all seinen Kommentaren wird deutlich, wie geschickt Metz die lateinamerikanische Wirklichkeit in seine bekannten theologischen Kategorien und Aporien von Erinnerung, Leid, Trauer, Hoffnung, Politik, Mystik... einzufangen versteht: ganz Ohr, „Auge" und Herz „für die Anderen", in tiefer Betroffenheit mitfühlend, charismatisch hingerissen mit Blick auf seine für das SS anstehende Vorlesung „Gott und Zeit. Apologie der christlichen Gottesrede", sich hineingerufen wissend in die Mitverantwortung für die leidvollen Antlitze, denen er begegnete:

„Heftiger als von Gedanken, als von Gehörtem und von Gelesenem wird mein Gedächtnis immer mehr von Gesichtern belagert. Das war bei mir eigentlich schon immer so. Und jetzt weiß ich es für mich: die stärksten, die heftigsten Erinnerungen gelten den Antlitzen in Lateinamerika (19f)." „...Kindergesichter, betäubt vom Schnüffeln eines ekligen Klebstoffs – als Opiumersatz, als Traumersatz in einem Leben, das wirklich unter die Traumgrenze, unter die Tränengrenze gedrückt ist (20) ...die Antlitze der Indios, geprägt von den dunklen Schatten dessen, was man die andinische Mystik nennt. Ich, als Europäer, kann sie allenfalls als eine Gestalt von Trauermystik kennzeichnen (21) ...Antlitze geprägt von einer konstitutionellen Trauer." (22) ... „Als auf dem Rückflug nach Europa der obligatorische Film im Flugzeug ablief, habe ich instinktiv die Augen geschlossen. Und dann waren sie wieder da, die traumlosen und tränenlosen Antlitze... Diese fremden Augen klagen eine Solidarität ein, die weit über unsere Familien- und Nachbarschaftsmoral hinausgeht. Werden wir ihr Rechnung tragen? So viele Antlitze, so viele Fragen (23)."

„Als messianisches Kriterium für die Treue der Kirche zu ihrer Sendung gilt immer noch und gilt immer mehr: ‚Was ihr dem Geringsten getan habt, habt ihr mir getan. Und was ihr ihnen nicht getan habt, das habt ihr mir nicht getan' (40). Die Theologie des Christentums ist nicht primär eine Ethik, sondern eine Eschatologie (41)."

Metz war sich des Wagnisses bewußt, auf das er sich einließ. Jahrelang hatte er gezögert, ehe er die Einladung endlich annahm... „aus Angst davor, daß ich den begegnenden Herausforderungen nicht gewachsen sein würde. Und so ist es dann auch gekommen... Dieser Bericht ist sehr subjektiv und in vielem zufällig... Er bedarf der Ergänzung, der Korrektur und wohl auch des Widerspruchs. Er kann und will eine gewisse Erschütterung und Ratlosigkeit nicht verbergen... Die Aporie meiner Vortragsreise bestand einfach schon darin, daß ich immer gleich reden und argumentieren mußte, obwohl ich ja sehen und hören wollte (14)."

Unter dem Titel „Theologische Herausforderungen" skizziert Metz abschließend die auf den Stationen seiner Reise gehaltenen Vorträge:

„Die Theologie – sie selbst – muß Abschied nehmen 1) von ihrer gesellschaftlichen Unschuld, 2) von ihrer vermeintlichen geschichtlichen Unschuld, 3) von ihrer vermeintlichen ethnisch-kulturellen Unschuld (54–61)."

Während Metz – auf jeden Apparat verzichtend – nur Gesehenes und Gehörtes referiert und theologisch reflektiert, bietet Bahr zur Thematik der präferentiellen Option für die Armen ein geschickt zusammengestelltes (computerisiertes?) Lektüremosaik mit ergiebigen Literaturhinweisen. Seine drei Kap. tragen die herausfordernden Titel: Jeder einzigartig, nie dagewesen, nie wiederkehrend. Die Reise zu den streunenden Kindern von La Paz (63–81); Frauen-Widerstand in Lateinamerika (83–126); Las Casas, Martin Luther. Befreiung des Gewissens und Befreiung der Armen. Die zwei Reformationen (127–160).

Münster Werner Promper

Le pardon. Actes du Colloque organisé par le Centre Histoire des Idées Université de Picardie. Édités par Michel Perrin. – Paris: Beauchesne 1987. 318 S. (Le Point Théologique, 45), kart FF 150,-

Der Band enthält ein multidisziplinäres Spektrum von Vorträgen zum Thema „Vergebung", die auf einem Kolloquium im Centre Culturel des Fontaines zu Chantilly vom 19.–21. September 1985 im Rahmen der Semaine culturelle der Université de Picardie und des Centre d'Études et de Recherches interdisciplinaires de Chantilly gehalten wurden.

Nach einigen einführenden S. von Jean Delumeau über die Notwendigkeit von Vergebung für die Menschheit – „wenn wir wollen, daß es ein Morgen gibt" – wendet sich der erste Beitrag von Daniél Aubriot der Frage nach der Vergebung in der griechischen Antike zu (11–27) – die Vergebung im eigentlichen Sinn nicht gekannt habe. François Marty untersucht die unvergebbare Sünde nach dem Hebräerbrief (29–47), Alain Michel die Vergebung in der Antike von Platon bis Augustinus (49–60). Mit einem Blick auf Lactanz (61–80) schließt Michel Perrin diesen ersten Teil des Buchs, über die Antike, ab.

Literarisch weit gespannt sind die Beiträge zum Mittelalter. André Crépin hat „Christliche Vergebung und germanische Rache im hochmittelalterlichen England" zum Thema gewählt (83–98), Aimé Solignac verfolgt das Stichwort in den Predigten zu Ende des 12. Jhs. – mit quantitativ zwar magerem Erfolg, wobei er aber auf Texte voll Tiefe und Realismus und sogar ein zu jener Zeit unerwartetes psychologisches Verständnis gestoßen ist (99–116). Jacques Ribard untersucht unter der Überschrift „Du don au pardon" literarische Werke des 12. und 13. Jhs. (117–130) – in einer Zeit, die eher eine Zivilisation von Gabe und Gegen-Gabe als von Vergebung kennt. Christiane Marchello-Nizia konzentriert sich auf Ehebruch und Vergebung im höfischen Roman (Tristan, Lancelot: 131–139). Jacques Madaule schließlich fragt nach einer „poetischen Liturgie der Vergebung" bei Dante (141–159).

Über die Modernen handelt der dritte Teil. Den Titel „Zwischen Himmel und Erde" wählt Jean Lombard für seinen Überblick über das 17. Jh. (163–181). Bernard Rousset geht der philosophischen Möglichkeit von Vergebung bei Spinoza, Kant und Hegel nach (183–196) – wobei er mit Recht den zentralen Platz von Versöhung und Verzeihung in Hegels „Phänomenologie des Geistes" hervorhebt. Mitleid und Vergebung bei Schopenhauer ist das Thema von Michèle Crampe-Casnabet (197–203). Arlette Michel stellt die Frage nach der Vergebung im Kontext romantischer Religion (205–217).

Zeitgenössischen Schriftstellern ist der letzte Teil des Bandes gewidmet. Der Bogen spannt sich vom Problem Verbrechen und Strafe bei Dostojewskij (Madeleine Barthélemy-Madaule: 221–234) bis zu der noch unbewältigten weltgeschichtlichen Last der Deutschen. Philippe Le Touzé schreibt über Vergebung im Werk von Bernanos (235–246), Jeanyves Guérin über Mauriac und Camus im Jahre 1945 (247–268), Alain Gouhier über „Die Zeit des Unvergebbaren und die Zeit der Vergebung nach Jankélévitch" (269–282), Jacqueline Lévi-Valensi über die Frage nach der Vergebung bei Elie Wiesel (283–299) – die dieser in die Dimension der messianischen Hoffnung stellt, „höchster Ausdruck der gewährten und empfangenen Vergebung" (vgl. 299). Der abschließende Beitrag von Hans-Albrecht Schwarz-Liebermann ist der französisch-deutschen Versöhnung gewidmet.

Ein lesenswertes Buch, das manchen Horizont in einer Frage erschließt, die allzu oft aus verengter Perspektive gestellt wird.

Freiburg i.Br. Hansjürgen Verweyen

Hahne, Werner: **De Arte Celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern**. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990, 421 S. kart. DM 56,-

Das vorliegende Werk ist eine Inaugural-Diss. der Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg aus dem Jahre 1989.

Hahne, Priester des Bistums Basel und lange Zeit in der Redaktion der Zeitschrift „Gottesdienst" tätig, sieht laut Vorwort angesichts der „Altersbeschwerden einer nur halbherzig erneuerten Kirche" eine „grundsätzliche und grundlegende Kurskorrektur" im Bereich der Liturgie als notwendig an. Die bereits von Lengeling geforderte „Kunst des Vorstehens" bedarf der Integration in eine „ars celebrandi" als „Kunst *aller* Teilnehmer, Gottesdienst zu feiern". Damit werde eine „Fundamentalliturgik" begründet, zu der die Diss. einen „Entwurf" leisten will.

Der erste von drei Teilen (42–183) stellt den Wandel des Kunstbegriffs vom Mittelalter bis zur Gegenwart dar. Der zweite Teil (184–362) legt das Gottesdienstverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Liturgiedokumente vor. Der dritte Teil (363–392) umreißt die „Kunst, Gottesdienst zu feiern".

Für die Besprechung des ersten Teiles der Arbeit, der die Entwicklung des Kunstbegriffs bis hin zur Moderne zum Thema hat, fühlt sich der Rezensent als Liturgiewissenschaftler kaum zuständig. Was da an Gewichtigem über die drei sozialen Funktionen der Kunst (Erkenntnisfunktion, Freiheitsfunktion, ästhetische Funktion), ihre fünf Dimensionen (semantisch, expressiv-symbolisch, sozial, metaphysisch, pragmatisch), die „zwei Offenheiten" der Kunst, über den „Schein" und die Defizite (Kitsch) gesagt wird, läßt H. stehen, ohne es hier mit dem Thema zu verknüpfen. Es hätte sich angeboten, die schon vorliegenden Denkansätze der Liturgiewissenschaft von der „Liturgie als heiliger Kunst" (Sailer), vom „Gesamtkunstwerk" (Krabbel, Jungmann, Parsch, Guardini) und die Ausführungen von Reifenberg und Bieritz zur „Dramaturgie" hier oder anderswo aufzuarbeiten.

Der zweite Teil der Arbeit möchte belegen, daß alle theologischen Voraussetzungen für das Paradigma der Kunst des Feierns seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben, aber noch nicht wirklich verstanden und in ihren Konsequenzen angenommen worden sind.

In Absetzung vom „spätbürgerlich deformierten Feier-Begriff" (Feierlichkeit) betont H. die Eigentümlichkeit der „Feier des Paschamysteriums". Im „Festcharakter" sieht er mit Recht – bezogen auf sein Thema – den Sammelbegriff für die Grundvollzüge der Liturgie (Geschehens-, Handlungs-, Voll-

zugs-, Kommunikations- und Spielcharakter). Unter den angeschnittenen liturgietheologischen Themen (Katabase, Diabase, Anabase, Heilsgegenwart, Tradition, Mysterium, Epiphanie) ist der Hinweis auf die Ambivalenz der Tradition für H. wichtig. Ihre „feudale Verengung" im Sprachlichen (Textfetischismus) und Rituellen (Rubriken) bestimme bis heute die Praxis und behindere die Kunst des Feierns. Der Paradigmenwechsel vom „Ritus" zur „Feier" stellt für H. die bedeutsame Kurskorrektur im wissenschaftstheoretischen Sinn dar.

Eine wichtige Hilfe sieht H. im Verständnis von Liturgie als Kommunikationsgeschehen in Sprach- und Symbolhandlungen. Hier ist „Christus das primäre Subjekt", die Kirche das „sekundäre Subjekt der vielen Akteure". Aus letzterem ergibt sich die Grundforderung, daß „*alle* an der Feier des Paschamysteriums Teilnehmenden die notwendige Feier-Kompetenz erwerben und ausüben sollen".

Angesichts dieses Ideals wäre nachzufragen, welche Voraussetzungen und Grenzen für die „zelebrative Kompetenz" der Gemeinde gegeben sind, und welche Rolle der „Kunst des Vorstehens" zukommt.

In jedem Fall ist die Liturgie auf kompetente Teilnehmer angewiesen, damit sie als „Spiel der Befreiung" und die liturgische Versammlung am Ort als „Spielpartner Gottes" in Erscheinung treten kann. Dazu wünscht H. einen „neuen liturgischen Code", der allen Teilnehmern schöpferisches Sprachhandeln und kollektives Symbolhandeln ermöglicht. Die „Subjektwerdung in der Freiheit der Kinder Gottes" scheint dabei vordringlich. Die Wegfindung zur gewünschten Kompetenz aller erwartet H. von der Liturgiewissenschaft.

Hier wären konkretere Angaben sehr wichtig gewesen. Worin besteht dieser Code? Wie soll der „neue Code" sich zum „alten Code" verhalten? Wer soll der Träger der Veränderung sein? Wieweit ist „Wissenschaft" zur Entwicklung eines symbolischen Code überhaupt in der Lage, und was kann sie zur konkreten Kompetenz beitragen? Ein entscheidender Faktor für die Realisierung der „Kunst des Feierns" ist doch sicher die Pfarrgemeinde mit ihren Vorstehern und Institutionen, wenn diese „Kunst" sich nicht auf eine elitäre Gruppe beschränken soll.

Die Last der Beantwortung der aufgeworfenen Fragen trägt das dritte Kap.. Diesen Teil nennt der Vf. vorsichtig „Essay", weil er sich einer „paradoxen Aufgabenstellung" gegenüber sieht.

H. greift hier auf den ersten Teil seiner Arbeit zurück. Liturgie ist der „Kunst" im modernen Sinn vergleichbar, weil sie eine Handlung darstellt, die mit den Elementen der Realität den „Schein des Anderen" und das „Mehr" menschlicher Existenz – theologisch das Paschamysterium – feiert. Die „ars celebrandi" – sozusagen die Kunst dieser Kunst und das Paradigma für die Feier – beginnt, wenn die Gemeinde den Gottesdienst „auf eine neue Weise" anschaut und dabei die Möglichkeiten eigener Kreativität entdeckt. Sie kann sich so „von den letzten Relikten des längst zerbrochenen mittelalterlichen Ordo-Denkens feudaler Sozialstrukturen und deren Ausdrucksformen befreien" und muß sich nicht länger an „Text- und Handbuchweisheit" und an Rubriken klammern.

Die moderne Kunst kann zum Beispiel beim Umgang mit dem Raum den Gläubigen helfen, sich „ihren" Gottesdienstraum zu gestalten. Die Beschäftigung mit ihr soll es den Gläubigen ermöglichen, sich der „Technokratie" traditioneller Rituale zu widersetzen und mit geöffneten Sinnen sich dem „Risiko des göttlichen ‚Überfalls' in gläubigem Vertrauen auszusetzen". In einer solchen von der Kunst inspirierten Liturgie wird der Widerstand gegen überlebte Tradition und christlich nicht verantwortbare gesellschaftliche und private Praxis gewagt und eingeübt. So kann der Gottesdienst zum „Ort der Verwandlung" werden, an dem alternative Modelle der Umkehr und Veränderung entwickelt, durchgespielt und verifiziert werden.

Die visionären Züge dieses oft in poetischer Sprache verfaßten „Essay" sind eindrucksvoll. Jedoch erschwert hier wie an anderen Stellen der Arbeit der häufige Wechsel von theologischen Gedankengängen zu Handlungsanweisungen und Zustandskritik die Präzision der Aussage.

H. weist der Liturgiewissenschaft die Aufgabe zu, das operationale Modell zu entwickeln, aufgrund dessen sich der neue Gottesdienst entfalten kann. Konkret weist er auf die Aufgabe einer „Mängelbeseitigung der Liturgiereform" hin. Der Schlußsatz der Arbeit sei hier als Zusammenfassung zitiert: „Die Kunst, Gottesdienst zu feiern, ist ein Können: Es ist erkenntnis-geleitetes Handeln, nachahmend-schöpferische Potenz und befreiend-verbindliche Darstellung der Christusgestalt."

Die Bedeutung der Arbeit liegt zweifellos in der Herausstellung der Feierkompetenz aller Teilnehmer der liturgischen Versammlung, verbunden mit der These, daß der Dialog mit moderner Kunst zu neuen Feierformen inspirieren kann. Gegenüber einer oft „betriebsblinden Praxis", die sich im Hantieren erschöpft, ruft H. zur Infragestellung vielfach belastender Traditionen auf. Wie jedoch in der Praxis unserer Pfarrgemeinden und der von H. immer wieder angefragten Liturgiewissenschaft als „Institution"(?) diesem Ziel entsprochen werden kann, und welche realen Möglichkeiten dazu gegeben sind, läßt H. – und das ist ihm bewußt – offen. Der Umgang mit (welcher?) Kunst fällt der Gesellschaft – und auch der Kirche – zunehmend schwer.

Der dritte Teil der Arbeit ist zu allgemein und zu knapp gehalten, um in der notwendigen Weise die Konsequenzen auszuloten. Übrigens hätte dem Buch, dessen Manuskript dem Verlag auf Datenträgern zur Verfügung gestellt wurde, in formaler Hinsicht ein kritischer Lektor gutgetan. Leider fehlt ein Register.

Man kann dem Vf. nur wünschen, daß er an anderem Ort seinen interessanten Ansatz weiterführen kann. Seine fundamentalen Perspektiven – Elemente zum „Entwurf einer Fundamentalliturgik" (Titel) – können nicht nur den Liturgiewissenschaftlern und Künstlern (Musikern), sondern auch den Pastoraltheologen zu denken geben.

Bamberg Franz Kohlschein

Kranemann, Benedikt: **Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung.** Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgebiet. – Münster: Aschendorff 1990. XL, 440 S. (LQF 72)

Eine zunehmende Zahl von Veranstaltungen und Veröffentlichungen über die Liturgie der Aufklärung belegt das steigende Interesse der Liturgiewissenschaft an dieser Epoche der Liturgiegeschichte, die lange verdrängt oder sehr einseitig beurteilt wurde. Dabei verschiebt sich der Blickpunkt zusehens von einzelnen Vertretern der katholischen Aufklärung und ihren theoretischen Reformforderungen auf die von ihnen hg. Liturgiebücher. Nachdem Rez. 1981 eine Studie über die Reformversuche der Kindertaufe präsentiert und Franz Kohlschein 1989 einzelne Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung hg. hat, legt K. eine umfangreiche Forschungsarbeit über die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung vor, die unter der Leitung von Klemens Richter erstellt und im WS 1988/89 von der Kath.-Theol. Fak. in Münster als Diss. angenommen wurde.

Die Studie enthält zunächst ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis, das von der Umsicht und der Sorgfalt ihres Vf.s zeugt. Die Arbeit selbst stellt sich in fünf Teilen dar.

Der Einleitungsteil (1–12) gibt Rechenschaft über die Fragestellung der Untersuchung und macht mit den neueren Forschungen zur Aufklärungsliturgie bekannt, speziell auch zur Liturgie der Krankensalbung.

Die anschließende Erörterung der Arbeitsmethode stellt die Forderung nach Einbeziehung der „Mentalitätsgeschichte" in die liturgiewissenschaftliche Forschung (10f). K. versteht das erste Kap. (13–32) des zweiten Teils „soziokulturelles Umfeld der Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung" als ersten Schritt zur Realisierung dieser Forderung. Er sucht dabei das Bewußtsein und Verhalten im Umfeld von Religion in der Aufklärungszeit zu eruieren, und ebenso „Deutungen und Verhaltensweisen im Umfeld von Krankheit".

Vf. unterscheidet dabei nichtaufgeklärte und aufgeklärte Bevölkerungsgruppen, deren Mentalität in starkem Gegensatz stehe. Er resümiert, „daß Aufklärung und Liturgie sich z.T. völlig unvermittelt gegenüberstanden. Daraus entstanden in aufgeklärten Gesellschaftsschichten Spannungen, die entweder zum Bruch mit der christlichen Tradition oder zur Aufgabe der Aufklärung führen mußten" (35). Was hier wie das unversöhnliche Gegenüber zweier Blöcke aussieht, wird an anderer Stelle ergänzt durch eine vermittelnde dritte Position, „die noch in der kirchlichen Tradition steht, aber die Liturgie auf dem Boden dieser Tradition aus dem Geist der Aufklärung reformieren will. Die Priester, die sich mit dieser Ambition an eine Liturgiereform wagten, standen zwischen den beiden gerade beschriebenen Bevölkerungsgruppen" (40).

Ob die hier von K. bezogene Position, die aufklärenden Priester alle zur vermittelnden dritten Partei zu zählen, haltbar ist, dürfte fragwürdig sein. Die Forschung der letzten fünfzig Jahre seit Waldemar Trapp ging davon aus, daß es auch unter den Reformpriestern extreme Vertreter der Aufklärung gab, d.h. nach den Kategorien von K., daß sie zu der ersten Gruppe der aufgeklärten Bevölkerungsschichten zählten.

Auf gesichertem Terrain bewegt sich K., wenn er die Leitbegriffe der Aufklärungsliturgie mit den Begriffen „Belehrung und Erbauung" sowie „Zweckmäßigkeit" darlegt (42–51).

Die liturgiewissenschaftlichen Vorgaben der Aufklärung zum Thema Krankensalbung bestehen in Kritik an der lateinischen Sprache, am zu späten

Zeitpunkt der Spendung, an der exorzistischen Handauflegung und am mechanischen Umgang mit den überlieferten Gebetstexten. Bei der Benennung des Sakramentes wird auf dem Hintergrund der damaligen Praxis eine deutliche Tendenz zur „Krankensalbung" sichtbar, ebenso bei den Diskussionen über Wesen und Wirkungen dieses Sakramentes und seine Stellung innerhalb der drei Sakramente des Versehgangs. Dabei wird in allen Fragen ein sehr unterschiedliches Meinungsspektrum auch unter den Aufklärungstheologen sichtbar. Die Diskussion über die Träger der Liturgie behandelt den Kranken, den Priester und die Gemeinde, die bereits in den Blick rückt. Allerdings sei der Begriff „tätige Teilnahme" zumindest im heutigen Sinne für die Aufklärungsliturgie nicht anzuwenden, denn das Bewußtsein um ein allgemeines Priestertum der Gläubigen fehle; es gehe der Aufklärung um „eine bewußte Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie, um so deren Zweck zu befördern" (93).

Der dritte Teil der Arbeit befaßt sich mit der Liturgie der Krankensalbung in der Aufklärungszeit (100–305), untersucht also die konkreten Gottesdienstformulare. Der Darlegung des Untersuchungsmaterials, das K. bezüglich nichtamtlicher gedruckter und handschriftlicher Ritualien um eine Reihe Titel erweitern konnte, schickt er bemerkenswerte Kriterien zur Unterscheidung von Aufklärungsritualien und von der Aufklärung unbeeinflußter Ritualien voraus (102). Allerdings bleibt die Frage offen, ab welchem Grad der Beeinflussung man von einem Aufklärungsrituale sprechen darf, da in manchen Ritualien nur einige der von K. aufgestellten Kriterien angewandt wurden (vgl. ebd. Anm. 11). So hält Rez. die Trierer Manualien von 1836 und 1848, anders als K. (126), von der Aufklärung beeinflußt, aber nicht für typische Aufklärungsritualien.

Nach einem Überblick über die Formulargestaltung im Ganzen und einem Exkurs über die Krankensalbung im RR von 1614 analysiert er dann die Einzelelemente aufgeklärter Ritualien unter den Stichworten Eröffnung, Schriftlesungen, Ansprache vor der Salbung, Rekonziliation, Gebete vor der Salbung, Salbungsakt, Gebete nach der Salbung, Versikel und Schlußteil; diese setzen sich teilweise aus mehreren Teilelementen zusammen. Ausführungen über die Krankensalbung in Todesgefahr, Lieder zur Krankensalbung, die eigentlich nur bei V.A. Winter vorkommen (301–303) und die Schlußrubrik beschließen den Kernteil des Buches.

Mit viel Einfühlungsvermögen in die Mentalität der katholischen Aufklärung geschrieben ist der vierte Teil über die Theologie der Liturgie der Krankensalbung (306–334).

Darin wird das Gottesbild, die Theologie des Leidens, die Wirkmacht des Sakramentes und die Deutung der Rolle des Kranken, des Priesters und der Gemeinde behandelt. Hier und an anderen Stellen der Studie wird deutlich, daß die Aufklärungstopoi, etwa Jesus als vorbildlicher Mensch, der Priester als Volks- und Tugendlehrer die traditionellen Aussagen vom Erlöser oder Priester nicht völlig verdrängen, sondern überlagern, diese also auch bestehen lassen.

Im fünften Teil faßt K. das Ergebnis seiner Studie zusammen.

Das Grundmuster der Krankensalbung zeige Kontinuität und Stabilität, was die Möglichkeit der Teilnahme aufgeklärter und nicht aufgeklärter Christen an der reformierten Feier der Krankensalbung bilde. Die Reform betreffe vor allem die Gestaltung der Orationen, der Psalmen und Litaneien sowie jener Texte, die die Zeichenhandlungen begleiten. Diese bleiben alle erhalten, werden sogar wie etwa die Handauflegung, verdeutlicht. Neu gegenüber der Tradition ist die Tatsache, daß eine Reihe von Ritualien mehrere Formulare für die Feier der Krankensalbung enthalten, die je nach Situation des Kranken verwendet werden sollen. Die Deutung des Sakraments als Todesvorbereitung wird z.T. überwunden. Der Kranke und die übrigen Anwesenden sind nicht mehr nur passive Teilnehmer; sie sollen vielmehr die Texte und Zeichenhandlungen verstehen und in ihrer Relevanz für ihr Leben erkennen können. Die Grundvoraussetzung dafür ist die Feier des Sakraments in der Muttersprache.

In einem Anhang (340–414) sind der Studie vier bisher unveröffentlichte aufgeklärte Krankensalbungsformulare beigegeben; von ihnen hebt sich das dritte von den übrigen durch seine übermäßige Länge, durch seine durchgehende Zweisprachigkeit (lat.-deutsch) und durch viele Auswahlelemente (z.B. Lesungen, Ansprachen, Litaneien) ab. Ein Verzeichnis der verwendeten Ritualien (415–428) sowie ein Register der Schriftsteller, Personen und Sachen (429–440) runden die Arbeit ab.

Die Studie von K. ist eine begrüßenswerte Weiterführung der Forschungen über die liturgischen Reformbemühungen der katholischen Aufklärung. Die Gliederung ist dem Thema angemessen und der Gedankengang wird stringent entwickelt. Die Einbeziehung mentalitätsgeschichtlicher Aspekte in die liturgiewissenschaftliche Forschung durch die Analyse des soziokulturellen Umfeldes der Krankensalbung dürfte ihre erste Bewährungsprobe bestanden haben. Auch diese Studie bestätigt, trotz massiver Kritik an der traditionellen Spendung der letzten Ölung, die starke Rückbindung der Aufklärungsliturgiker an die Vorgaben der diözesanen Traditionen. Das gilt sowohl für die Struktur der Feier als auch für ihre einzelnen Elemente, ja sogar für die Zielgruppe dieses Sakraments. Wohl kann K. eine klare Tendenz von der letzten Ölung zur Krankensalbung hin ausmachen, jedoch bleiben die traditionellen Deutekategorien Vollendung der Buße und Vorbereitung auf den Tod daneben erhalten (vgl. 320–326).

Die Studie von K. wirft einige Fragen für die weitere liturgiewissenschaftliche Forschung der katholischen Aufklärungsliturgie auf. Zwar deutet K. eine „ – zumindest tendenzielle – Parallelität der Ergebnisse" der aufklärerischen und der nachkonziliaren Liturgiereform der Krankensalbung an (323 Anm. 97), führt diesen interessanten Fragepunkt aber nicht weiter aus. Läßt die „innere Logik der Aufklärungsliturgie" (74 Anm. 390) einen Vergleich oder Kritik nicht zu? Darf man in keinem Fall „vom (liturgischen) Jetzt" aus Position zur Aufklärung beziehen (vgl. 10)? Wenn man vom Jetzt nicht Position beziehen will, bliebe als weitere Möglichkeit, die zeitgenössische Kritik an der Aufklärung heranzuziehen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. So hat der Förderer und zugleich Kritiker der aufgeklärten Liturgiereform Johann Michael Sailer oft und offen Kritik geäußert (vgl. M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers, Regensburg 1975). Diese Kritik hält Rez. auch heute noch für höchst bedenkenswert, wenn es um die Beurteilung der liturgischen Reformen und Reformer der katholischen Aufklärung geht. Belehrung, Erbauung und Zweckmäßigkeit sind keine ausreichenden Kategorien, um eine grundlegende Liturgiereform zu bewerkstelligen; das hat J.M. Sailer klar gesehen und weitere inhaltlich-theologische Reformprinzipien angemahnt und vorgelegt.

Fragen bleiben bezüglich der Bedeutung des opus operatum für die Aufklärungsliturgiker und gar des Mysteriencharakters der Sakramente. Während diese in den theoretischen Schriften der Aufklärer nicht geleugnet würden (vgl. 66), stellt K. bezüglich der Krankensalbung an anderer Stelle fest: „Die Krankensalbung wirkt nicht als Opus operatum, sondern ist ein Tugend- und Heilsmittel, das der Kranke durch seine persönliche Annahme in sich zur Wirkung kommen läßt. Dieses beschreiben die Texte vor allem mit den Begriffen ‚Belehrung' und ‚Erbauung'" (91).

In einem weiteren Punkt hätte sich Rez. größere Klarheit gewünscht. Von Pfarrer Waltl in Kulm wird gesagt, daß er sichtlich versuche, „die Gebete ganz auf den jeweiligen Kranken abzustimmen" (274f), bis zu der Konsequenz, gewisse Gebete auszulassen, wenn sie dem Zustand des Kranken unangemessen sind. Einen kurzen wichtigen Hinweis findet man auch bei der Vorstellung des Rituale von Anton Selmar (106). In der Auswertung resümiert K, daß die Dominanz der Deutungen der Krankensalbung a) als Vollendung der Buße, b) als Stärkung zur Genesung und c) als Vorbereitung auf einen guten Tod von Rituale zu Rituale variiert, „teilweise auch innerhalb eines Rituale von Formular zu Formular" (338). Diesem interessanten Tatbestand hätte irgendwo in der Studie deutlicher Relief gegeben werden sollen. Denn die Mehrzahl von Formularen ist hier nicht einfach aus der aufklärerischen Absicht geschaffen, Abwechslung in die Liturgiefeier zu bringen, die den geisttötenden Mechanismus verhindern soll, sondern offensichtlich vom Zustand des Empfängers her konzipiert. Taucht hier ein neues Gestaltungsprinzip auf, nämlich die sehr verschiedene Situation von ernsthafter Krankheit, von einer lebensbedrohenden Krankheit und vom Sterben ernst zu nehmen und dafür verschiedene Texte bereitzustellen oder handelt es sich um nicht mehr als eine gewisse Rücksicht auf den Kranken bzw. Sterbenden, die auch schon von den voraufklärerischen Ritualien empfohlen wird?

Trotz dieser Anfragen bildet die Studie von K. über die Krankensalbung in der Aufklärungszeit einen methodisch und inhaltlich wertvollen Beitrag zur weiteren Erhellung der liturgischen Auffassungen und Reformversuche der katholischen Aufklärung. Dem jungen Vf. ist ein überdurchschnittliches Maß an wissenschaftlicher Genauigkeit und Denkweise zu bescheinigen. Künftige Arbeiten in diesem Feld werden sich an den methodischen Impulsen dieser Studie messen lassen müssen.

Vallendar Manfred Probst

Kahle, Barbara: **Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jh.s.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. XVI, 271 S. 92 Abb. geb DM 78,00

1973 hat Hugo Schnell „Der Kirchenbau des 20. Jh.s in Deutschland. Dokumentation, Darstellung, Deutung" veröffentlicht, ein Gesamtüberblick, der fragen läßt, ob kaum zwei Jahrzehnte später eine Publikation zum gleichen Thema notwendig und sinnvoll ist. Selbstverständlich kann Vf.in gar nicht anders, als auf der For-

schungsarbeit von Schnell aufzubauen. Und im wesentlichen kommt sie auch nicht darüber hinaus, obwohl sie sich inzwischen auf weitere Forschungen zu einzelnen Aspekten stützen und die inzwischen erschienene Literatur einarbeiten kann. Dennoch ist diese Neuerscheinung sinnvoll, denn gerade in den letzten Jahren lassen sich zumindest im katholischen Kirchenbau – und d.h. zumeist beim Umbau von Kirchen und hier vornehmlich von Altarräumen – nicht unbedenkliche Tendenzen feststellen, die vereinfachend als restaurativ bezeichnet werden können:

Die seit der Liturgischen Bewegung und vor allem seit der Liturgiereform des II. Vaticanums vorangetriebene Zentrierung der Räume auf die Hauptorte des Geschehens wird zerstört, indem oft willkürlich alte Retabeln, Statuen und Bilder wieder in die Kirchen eingefügt werden; die für die außerliturgische Frömmigkeit des einzelnen wichtigen Devotionsorte – und dazu gehört auch der Tabernakel – werden wieder in den Altarraum gestellt und erzwingen oft große Anstrengungen, um bei der liturgischen Feier den notwendigen Gemeinschaftscharakter erfahrbar zu machen. Nicht selten entsteht der Eindruck, die Gemeinden hätten im Gehorsam gegenüber den nachkonziliaren Weisungen zunächst ihre Kirchenräume dem neuen Kommunikationsmodell, nach dem sich das Mysterium der Gegenwart Christi inmitten der Gemeinde ereignet, angepaßt – sicher oft auch unter einer unangemessenen Zerstörung vorhandener Raumstrukturen. Nun aber wird hier und da versucht, den alten Zustand wieder herzustellen – ein Zeichen dafür, daß der Geist der Reform derartige Gemeinden nicht wirklich erfaßt hat.

Von daher ist eine Besinnung auf das, was an liturgischen Räumen in den letzten Jahrzehnten vor allem unter dem Einfluß des erneuerten Liturgieverständnisses geschaffen wurde, dringlich geboten. Und hier hat diese Neuerarbeitung auch ihren Stellenwert, zumal sie zumindest versucht, anhand der theologischen Leitideen in Relation zu den jeweiligen architektonischen Lösungen die Entwicklung des deutschen Kirchenbaus in diesem Jh. darzustellen.

Letzteres gelingt allerdings nicht immer, obwohl Vf.in als Nichttheologin zuzugestehen ist, daß sie sich darum bemüht. So werden neue Richtlinien für den katholischen Kirchenbau nicht berücksichtigt, die aus der Umsetzung des II. Vaticanums entstanden sind. Weder wird die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch erwähnt, die ein auch für den deutschen Kirchenbau verpflichtendes Kap. über die „Gestaltung und Ausstattung des Kirchenraumes für die Meßfeier" enthält noch der neue CIC von 1983, ebensowenig die „Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen", die als Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz 1988 herausgegeben wurden. So entsteht der Eindruck (84 ff.), der CIC von 1917 gelte noch weiter bzw. die Richtlinien von 1952. Besonders wichtig wäre die Kenntnis dieser Dokumente für den Abschnitt zu den „Sakramentskapellen" (190). Alle neuere relevante Literatur findet sich bei Emminghaus im Bd.3 des neuen „Handbuchs der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche" von 1987, was Vf.in auch nicht zu kennen scheint. Angesichts moderner Computertechnik ist bei einem solchen ansonsten hervorragend ausgestatteten Buch (Bildmaterial!) zu bemängeln, daß die Anmerkungen im Anhang und nicht auf der jeweiligen Seite stehen.

Münster Klemens Richter

Wächter, Lothar: **Gesetz im kanonischen Recht**. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im Katholischen Kirchenrecht. – St. Ottilien: EOS 1989. XXXXVIII, 372 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, Bd 43) kart. DM 75,00

So überraschend aus juristischer Sicht die Tatsache sein mag, daß es im katholischen Kirchenrecht kein geregeltes Gesetzgebungsverfahren, kein geregeltes Verfahren zum Erlaß allgemeiner Verwaltungsakte, kein Verfahren zur Überprüfung der Rechtmäßigkeit von Gesetzen und generellen Verwaltungsakten, keine Legistik, so gut wie keine Theorie der kirchlichen Rechtssprache, keine explizite Lehre vom Ermessen (obgleich dieses in der kirchlichen Praxis eine überaus bedeutsame Rolle spielt) und keine Lehre vom Rechtssatz gibt, so berechtigt ist das Anliegen Wächters, nach der „formaljuristischen Erfassung des Gesetzes" (LII) im kanonischen Recht zu fragen. Die Beantwortung dieser Frage zählt zweifellos zu den Voraussetzungen für die Bewältigung der zahlreichen formalen Probleme des kanonischen Rechts, wie etwa der gegenseitigen Abgrenzung der verschiedenen Rechtsformen (Gesetze, generelle Verwaltungsakte usf.). Im Grunde ist im katholischen Kirchenrecht nicht einmal die Frage nach den Kriterien für die Abgrenzung zwischen Rechtssatz und Nicht-Rechtssatz eindeutig beantwortbar! Man nehme als Beispiel die im CIC/1983 zahlreich enthaltenen canones mit rein lehrhaftem bzw. theologischem Inhalt. Damit ist auch die Frage angesprochen, inwieweit für die Bestimmung einer Rechtsform im Kirchenrecht (z.B. des Gesetzes) formale Elemente (z.B. zuständige Autorität) und inwieweit materiale Elemente (taugliche Regelungsinhalte) maßgeblich sind.

W. deutet schon einleitend an, daß er einen „Zusammenhang zwischen dem kirchlichen Gesetzesbegriff und den theologisch-ekklesiologischen Grunddaten" sieht (LV).

W. sucht den Gesetzesbegriff formaljuristisch auf zwei Wegen zu erfassen: Im ersten Kap. (1–110) wird versucht, ihn rechtssprachlich aus den Rechtsformenbezeichnungen im CIC/1917 und im CIC/1983, in der sonstigen Gesetzgebungspraxis des Ap. Stuhles und in der teilkirchlichen Gesetzgebung (Deutschlands) zu analysieren und zu erschließen.

Das zweite Kap. (111–275) versucht eine „systematisch-normative Erfassung" des Gesetzes sowohl aus dem CIC/1917 als auch aus dem CIC/1983, wobei die Gesetzesmerkmale aus den Regelungsinhalten betreffend die verschiedenen Rechtsformen gewonnen werden.

Umfangreich ist das Literaturverzeichnis (XV–XLVI); in einem Anhang (279–304) finden sich Tabellen, die die Rechtsform „Gesetz", so wie sie sich im CIC/1917, im CIC/1983 und in verschiedenen Amtsblättern deutscher Diözesen vorfindet, in ihren unterschiedlichen Erscheinungsweisen und Bezeichnungen veranschaulichen will (z.B. durch Auflistung von im CIC enthaltenen „Nicht-Befehlssätzen", von canones mit der Erläuterung eines Gesetzesausdrucks und einer Legaldefinition).

Abgerundet wird das Werk durch sechs Exkurse (305–366) sowie ein Personenverzeichnis (367–371).

Bereits das erste Kap. läßt erkennen, daß die Untersuchung mit großer Akribie durchgeführt und mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat versehen wird. Dennoch soll auf einige Punkte kritisch hingewiesen werden.

Es trifft nicht zu, daß c. 26 und c. 38 CIC/1983 ausdrücklich zwischen gesatztem und nichtgesatztem Recht unterscheiden (vgl. 16 Anm. 21).

Die Behauptung, die „*decreta*" gem. c. 458,1 CIC/1983 beinhalteten neben Gesetzen und allen anderen rechtsverbindlichen Beschlüssen auch nichtrechtsverbindliche Beschlüsse der Bischofskonferenz, ist wohl beweisbedürftig; denn beim Begriffspaar *actorum-decretorum* legt sich eher das Verständnis nahe, daß mit ersterem die nichtrechtsverbindlichen Verhandlungen, mit letzterem alle rechtsverbindlichen Verabschiedungen gemeint sind.

Mißverständlich ist die Wiedergabe des Ausdrucks „*generalis norma*" in c. 1327 CIC/1983 mit „allgemeingültige Norm". Wie nämlich aus dem im selben Kanon genannten Gegenbegriff zu ersehen ist („norma... pro singulis delictis"), ist „norma generalis" hier im Sinne von generalklauselartiger Tatbestandserfassung gemeint (vgl. 27 Anm. 104).

Auf Bedenken stößt auch die Übersetzung der Wendung „*in iure*" mit „in diesem Gesetz" bzw. „im Gesetzbuch" (29 f. und Anm. 120): Jedenfalls in den cc. 134 § 1, 202 § 1, 203 § 1, 207 § 1, 381 § 2 und 1303 § 1 ist mit besagtem Ausdruck gemeint „im Recht" bzw. „rechtlich", ohne Einschränkung auf ein bestimmtes Gesetzbuch oder Gesetz.

Begründet und zutreffend ist die Kritik, die W. an der Vielfalt der Bezeichnungen rechtlicher Vorschriften im geltenden kanonischen Recht anbringt (34 f.); dies gilt ebenso für die nicht selten verwirrende Sprachverwendung in den Bezeichnungen der Dokumente des Ap. Stuhles (36–54).

Die gründliche Analyse der in der deutschen teilkirchlichen Gesetzgebung vorfindbaren Rechtsformenbezeichnungen (55–106) im Hinblick auf den Gesetzesbegriff erbringt den Beweis dafür, daß aus der jeweiligen Bezeichnung nicht auf den Rechtscharakter der Norm geschlossen werden kann: bei der Bezeichnung „Ordnung" 71, 73, bei „Satzung" 76, „Statut" 79, „Verordnung" 86, „Richtlinie" 90 f., „Anweisung" 96, „Regelung"und „Bestimmung" 99, „Dekret" 102, „Erlaß" 102 f., „Vorschrift" 104, „Verlautbarung" 104 f.

Damit macht W. die terminologischen Mängel in den Rechtsformenbezeichnungen deutlich sichtbar. „Denn diese Begriffe erfassen Erlasse sehr unterschiedlichen Rechtscharakters und teilweise sogar Materien ohne rechtsrelevanten Inhalt. Die Feststellung des Rechtscharakters der mit diesen vieldeutigen Begriffen bezeichneten Erlasse muß daher auf dem Weg einer materiellen Analyse erfolgen" (107). Der mühsame Weg der materiellen Analyse werde noch zusätzlich durch die vorhandenen Mängel im gesetzgebungstechnischen Vorgehen erschwert (107).

Bedauerlicherweise erläutert W. nirgendwo näher, was er im einzelnen unter der materiellen Analyse versteht. Diesbezüglich findet sich nur der kurze Hinweis 70 Anm. 131 des Inhalts, daß dabei „auch das gesetzgebungstechnische Vorgehen bzw. die äußere Form" mitberücksichtigt werden müsse. In diesem Zusammenhang wäre auch die von W. nur kurz angesprochene Frage von großem Interesse, ob bzw. welche Kriterien materieller Art es für die Bestimmung von Gesetzen gibt, m.a.W.: Gibt es Materien, die von ihrem Inhalt her als Gesetze ergehen müssen oder nicht dürfen?

Mit Recht plädiert W. für eine eindeutige Begrifflichkeit.

Im zweiten Kap. werden die Gesetzesmerkmale aus den Regelungen über die kirchlichen Gesetze, über das Gewohnheitsrecht und über andere „Rechtsetzungsarten" und unter dem Aspekt der sprachlichen Erfassung des Befehlscharakters in gründlicher Analyse eruiert, und das für den CIC/1917 (111–149) wie auch für den CIC/1983 (150–275).

Weder der CIC/1917 noch der aus 1983 enthalten eine Gesetzesdefinition. Im Zusammenhang mit dem Erfordernis der *rationabilitas*, das u.a. aus c. 27 CIC/1917 abgeleitet wird, wendet sich W. gegen die vom Rez. andernorts vertretene Auffassung, die zitierte Bestimmung sei Ausdruck eines gewissen Vernunftpositivismus. W. hält dem entgegen, der CIC/1917 lege die rationabilitas nicht positiv fest, sondern überlasse die Umschreibung der kanonistischen Doktrin. Demgegenüber ist festzuhalten, daß das in der Bestimmung „consuetudo quae in iure expresse reprobatur, non est rationabilis" (c. 27 § 2 CIC/1917) insofern ein unverkennbarer positivistischer Zug liegt, als damit der Gesetzgeber wenigstens negativ die rationabilitas zu bestimmen beansprucht; dies erinnert an die „ratio scripta" des Kodifikationszeitalters.

Problematisch ist, ob bei der Ausbildung von Gewohnheitsrecht die Voraussetzung des *animus se obligandi* gem. CIC/1917, so wie W. meint, auf jede Gewohnheit auszuweiten ist (120), oder ob nicht c. 28 CIC/1917 dieses Erfordernis bewußt auf die consuetudo praeter legem beschränkt hat. Denn bei der gesetzmäßigen Gewohnheit ist das Erfordernis schon in der Gesetzesgemäßheit impliziert; bei der gesetzwidrigen Gewohnheit hat schon die überwiegende Lehre gem. CIC/1917 jedenfalls das Vorliegen eines speziellen Entpflichtungswillens im Verhältnis zum betreffenden Gesetz abgelehnt.

Außerdem ist fraglich, ob W.s Auffassung zutrifft, beim animus se obligandi komme es nicht auf die Absicht der Selbstverpflichtung an, sondern nur auf den Willen, rechtliche Verbindlichkeit entstehen zu lassen (120). W.s Deutung ist jedenfalls mit dem Wortlaut („animus se obligandi") nicht vereinbar. Außerdem ist zu fragen, ob der Wille, aus seinem Verhalten rechtliche Verbindlichkeit entstehen zu lassen, in denkmöglicher Weise getrennt werden kann vom Willen zur diesbezüglichen Selbstverpflichtung.

Zutreffenderweise bringt W. die Analyse des Gesetzesbegriffes auch mit der Unterscheidung der Gewalten im Kirchenrecht in Verbindung (121–123), ehe er die Gesetzesmerkmale anhand einzelner Rechtsformen, wie Praeceptum, Privilegium, Statutum, zu gewinnen sucht.

In dem Abschnitt über die „Gesetzesmerkmale in der sprachlichen Erfassung des Befehlscharakters im CIC/1917 insgesamt" (132–138) deckt W. zu Recht das Fehlen einer Theorie der kirchlichen Rechtssprache auf und weist auf die Probleme hin, die sich aus der Uneinheitlichkeit der Rechtssprache im CIC/1917 ergeben. Bei den zusammenfassenden Schlußfolgerungen hierzu ergeben sich jedoch einige Fragen:

W. behauptet, die überwiegende Zahl der Befehlssätze (in unterschiedlichen Befehlstypen) deute auf den verpflichtenden Charakter des Gesetzes hin (137); diese Aussage kann leicht zu dem Mißverständnis führen, als wäre der verpflichtende Charakter eines Gesetzes von der grammatikalischen Konstruktion als Befehlssatz abhängig, was unzutreffend ist. Die Rechtsform ist vielmehr von ihrem Wesen her immer Befehl (Sollensanordnung); dies trifft auch auf eine Legaldefiniton zu. Hier wäre die Unterscheidung von vollständigem und unvollständigem Rechtssatz hilfreich.

Es scheint etwas überzogen zu sein, aus der geringen Zahl von Empfehlungen, Ratschlägen, lehrhaft- theologischen Äußerungen usf. des CIC/1917 auf den verpflichtenden Charakter des Gesetzes zu schließen sowie darauf, daß es kein Charakteristikum des Gesetzes sei, Empfehlungen usf. zu geben (137). Aus der großen Häufigkeit der Verwendung der Befehlstypen Gebot und Verbot entnimmt W. einen Hinweis darauf, „daß das Gesetz vor allem zum Handeln anleiten oder vom Handeln abhalten will" (138). Was W. hier sagt, trifft gerade auf das Recht insgesamt zu, insofern alle Rechtsformen ihrem Wesen nach Sollensanordnungen darstellen. Der Hinweis ist also für die Definition des Gesetzes nicht von spezifischem Wert.

Mit Interesse wendet man sich den Ausführungen über die Gesetzesmerkmale auf dem theologisch-ekklesiologischen Hintergrund des CIC/1917 zu (138–148).

Hier läßt der Ansatz W.s freilich ein fundamentales Defizit erkennen: Für die Erfassung des kirchlichen Gesetzes- bzw. Rechtsbegriffs werden die allgemein rechtstheoretischen bzw. rechtsphilosophischen Erkenntnisse allzu stark in den Hintergrund gedrängt zugunsten theologisch-ekklesiologischer Einsichten. Zwar ist die Kritik W.s am Societas-perfecta-Modell, insoweit dieses für die Wesensbestimmung des Kirchenrechts herangezogen werden soll, zutreffend; allein, ob neuere theologisch-ekklesiologische Einsichten den Gesetz*esbegriff* so direkt determinieren (sollen), wie W. dies annimmt, ist mehr als zweifelhaft. Demgegenüber meint der Rez. festhalten zu müssen: Der theologisch-ekklesiologische Hintergrund ist kirchenrechtlich relevant für die Ausgestaltung des Gesetzgebungs*verfahrens*, auch für das Verständnis des finis *ultimus* des kirchlichen Gesetzes bzw. Rechts und für einzelne Rechts*inhalte*, nicht jedoch für den Gesetzesbegriff. Dieser muß eine formale Kategorie bleiben. Bedauerlicherweise überspringt W. die Begründung dafür, daß und aus welchen Gründen der Gesetz*esbegriff* selbst von theologisch-ekklesiologischen Einsichten abhängig sein soll. Hier aber läge der neuralgische Punkt, an dem sich die Lehrmeinungen teilen. Wer sich, wie W. dies tut, der Richtung anschließt, das kirchliche Recht bzw. Gesetz seinem Wesen nach als Glaubensweisung (*ordinatio fidei*) zu qualifizieren, der macht sich daran, den Rechtscharakter des Kirchenrechts in seiner Substanz anzugreifen. Dieser läßt sich nicht primär aus theologischen, sondern aus rechtstheoretischen/rechtsphilosophischen Einsichten gewinnen. Mit gutem Grund haben daher große Autoren wie Thomas von Aquin und Franz Suàrez den Gesetzesbegriff im wesentlichen formal gefaßt! So konnte die Ausrichtung auf das *bonum commune* zu den Merkmalen des Gesetzes gerechnet werden, nicht jedoch die Definition des bonum commune (als Inhaltsfrage)!

Auch stellen die von W. vom Societas-perfecta-Modell abgeleiteten Prägemerkmale des CIC/1917 (z.B. überstarke Betonung der leitenden geistlichen Autorität, Zentralismus, Klerikalismus, individualistisches Gepräge des Sakramentenrechts und dessen Einordnung in das Sachenrecht) nicht schlechterdings Konsequenzen von der angeprangerten Societas-perfecta-Lehre dar; vieles davon war dem Kirchenrecht schon bekannt, noch lange bevor diese Lehre entwickelt war.

Beachtung verdient das Ergebnis dieses Abschnittes, in dem die Merkmale des Gesetzes auf Grundlage des CIC/1917 zusammengefaßt werden: Der verpflichtende Charakter, die rationabilitas, der zuständige Gesetzgeber, die passiv gesetzesfähige Gemeinschaft, der Charakter des Gesetzes als genereller und abstrakter Norm, eine gewisse stabilitas, die Promulgation (149).

Ein ganz paralleles Bild bietet die Analyse des Gesetzesbegriffes aus den Normen des CIC/1983.

W. geht zunächst der Frage bzw. einschlägigen Diskussion in der Kodex-Reformkommission betreffend eine mögliche Gesetzesdefinition im neuen Gesetzbuch nach (150–164).

Er bemängelt im Ergebnis das Fehlen einer adäquaten Gesetzesdefinition, nicht zuletzt im Hinblick darauf, daß an systematisch unpassender Stelle (bei den decreta generalia in c. 29) Gesetzesmerkmale aufgezählt sind und „ein Begriff des Gesetzes vorausgesetzt" wird (163). Dieses Argument hat viel für sich, zumal die Festlegung der formalen Strukturmerkmale des Gesetzes im Unterschied zu den anderen Erscheinungsformen des Rechts viel zur Einheitlichkeit und Eindeutigkeit der Rechtssprache und zur Klarheit der Rechtsformenabgrenzung beigetragen hätte. Mit Recht verlangt W., daß die nähere Interpretation der Gesetzesmerkmale der kanonistischen Doktrin zu überlassen und eine Präjudizierung theologischer Grundfragen zu vermeiden sei (163). In diesem Zusammenhang müßte nach Auffassung des Rez. folgende Unterscheidung beachtet werden: Die Verbindlichkeitsweise, in der Rechtsnormen verpflichten, ist klar zu unterscheiden von jener, mit der theologisch-lehrhafte Äußerungen verpflichten. Deshalb sollte der Gesetzgeber von dem Prinzip ausgehen, Legaldefinitionen auf das nötige Ausmaß zu beschränken, und, wenn sie unumgänglich sind, ihre Definition möglichst nach formalen Merkmalen fassen. Auf diese Weise würde es vermieden, Lehrinhalte und deren Weiterentwicklung gesetzlich festzunageln.

Mit Recht beklagt W., daß der CIC/1983 weder ein Gesetzgebungsverfahren noch einen formalen Gesetzesbegriff kennt (168).

Die im einzelnen gründlich durchgeführte Untersuchung führt im Ergebnis zur Feststellung derselben Gesetzesmerkmale im CIC/1983, wie sie auch dem früheren Gesetzbuch zu Grunde lagen. W. vermerkt als Unterschied lediglich, daß im neuen CIC weniger deutlich werde, ob das bonum commune als mögliches Ziel des Gesetzes gelten könne; als Schwierigkeit komme hinzu, daß der CIC/1983 keinen sicheren Anhaltspunkt für eine ausreichende inhaltliche Bestimmung dieser Ausrichtung gebe (273). Lediglich zu einzelnen Details der Untersuchung erheben sich kritische Fragen:

W. geht auf das Problem der Übertragung des Begriffs „*decretum generale exsecutorium*" in die deutsche Rechtssprache ein. Er stellt (richtigerweise) fest, daß Aus- bzw. Durchführungsverordnungen im weltlichen Recht Gesetze im materiellen Sinn darstellen. Wenn er nun meint, daß diese Charakterisierung auf die decreta generalia exsecutoria nicht zutreffe, da diese nicht mit den decreta generalia auf einer Stufe stünden (201), so scheint ein Mißverständnis vorzuliegen. Die Qualifizierung von Durchführungsverordnungen als Gesetze im materiellen Sinn bedeutet nämlich nicht, daß diese Rechtsform derogatorisch auf der Stufe eines Gesetzes (im formellen Sinn) stünde. Vielmehr sind die Durchführungsverordnungen im weltlichen Recht den dortigen Gesetzen in ähnlicher Weise derogatorisch untergeordnet wie im Kirchenrecht die decreta generalia exsecutoria den leges. Deshalb ist die deutsche Wiedergabe des Ausdrucks „decretum generale exsecutorium" mit „Durchführungsverordnung" oder „Ausführungsverordnung" nicht schlechtweg unzutreffend. Die Bedenken gegen eine Verwendung des Begriffs „Rechtsverordnung" für die „decreta generalia" sind indes zutreffend (202). Zu Recht wird in diesem Zusammenhang auf die Gefahr hingewiesen, weltliche Terminologie unbesehen, d.h. ohne den möglicherweise abweichenden Verständnishintergrund adäquat zu berücksichtigen, in das Kirchenrecht zu übernehmen.

Die Ausführungen W.s über die *Statuten* und „*ordines*" (203–209) lassen die bestehenden Unzulänglichkeiten hinsichtlich der Abgrenzungskriterien und näheren Wesensbestimmung der einzelnen Erscheinungsformen des Rechts und der dafür verwendeten Begriffe in aller Deutlichkeit erkennen.

Einige wenige Male unterläuft W. bei der Auswertung von Bestimmungen über nichtgesetzliche Rechtsformen der rechtslogische Fehler, das begriffliche Verhältnis zwischen „Gesetz" einerseits und einer bestimmten nichtgesetzlichen Rechtsform (z.B. Einzelverwaltungsakt) andererseits als kontradiktorisches vorauszusetzen, so als ob die Bejahung der Merkmale des einen zwingend die Verneinung des Vorliegens der Merkmale des anderen und umgekehrt nach sich zöge. In diesem Sinne ist der Schluß von der speziellen Normierung der Verwaltungsakte für Einzelfälle auf das Gesetzesmerkmal der Generalität und Abstraktheit in Zweifel zu ziehen: Aus der Regelung der Verwaltungsakte für Einzelfälle läßt sich nämlich nur negativ erschließen, daß es sich bei ihnen nicht um Gesetze handelt, nicht jedoch, daß positiv das Gesetz die Merkmale der Generalität und Abstraktheit aufweise. So läßt sich aus der geltenden Rechtsordnung nicht entnehmen, ob sich ein Einzelfallgesetz ergehen dürfte oder nicht. Daß dies ausgeschlossen sein sollte, läßt sich den Bestimmungen über die actus administrativi singulares nicht zwingend entnehmen (vgl. 209, 213, 214, 216). Zutreffend ist hingegen die bloß negative Schlußfolgerung vom praeceptum singulare auf das Gesetz (219).

Unrichtig schätzt W. das Erfordernis der Schriftlichkeit bei Gesetzen ein (214 Anm. 265): Gem. c. 8 § 1 sei das Gesetz *in der Regel* schriftlich zu erlassen, „da der an dieser Stelle für die ‚leges ecclesiasticae universales' in der Regel einzuhaltende Promulgationsmodus ('per editionem Actorum Apostolicae Sedis commentario officiali') die Schriftlichkeit voraussetzt"; demgegenüber ist festzuhalten, daß die Schriftlichkeit nicht bloß in der Regel, sondern immer, ex definitione, bereits kraft c. 7 aus dem Erfordernis der Promulgation zum Wesen des Gesetzes gehört. Die in c. 8 § 1 angedeuteten mehreren Möglichkeiten eines Promulgationsmodus beziehen sich nicht auf die Schriftlichkeit an sich, sondern nur auf die Promulgation in dem bezeichneten Promulgationsorgan oder anderswo.

Auch für den CIC/1983 fragt W. nach den Gesetzesmerkmalen in der sprachlichen Erfassung des Befehlscharakters (225–241); dies ist schon allein deshalb wertvoll, weil dadurch bewußt gemacht wird, welche Defizite sich aus dem Fehlen einer Theorie der kirchlichen Rechtssprache ergeben.

Diesbezügliche Probleme ergeben sich aus der Aufnahme pastoraler bzw. moralischer Anweisungen in das Gesetz, aus einer oft lehrhaften und theologischen Sprechweise im Unterschied zu einer möglichst exakten und judiziablen juristischen Definition u.v.a.m. W. stellt fest, daß sich im CIC/1983 (ebenso wie in seinem Vorgänger) eine Reihe von Sätzen in Befehlsform fänden. Diese Eigenart sei im CIC/1983 noch ausgeprägter als im CIC/1917 (235). W. scheidet jedoch zu viele Sätze aus dem Bereich der Befehlssätze aus: So namentlich Erläuterungen von Gesetzesausdrücken oder Legaldefinitionen. Er stellt zwar richtigerweise fest, „aus dem indikativischen Modus kann nicht geschlossen werden, daß alle indikativisch formulierten Sätze Nicht-Befehlssätze sind" (235 Anm. 368), scheint aber den rechtlichen (im Unterschied zum grammatikalischen) Befehlscharakter vieler gesetzlicher Aussagen falsch einzuschätzen. Rechtlich gesehen sind Legaldefinitionen, Umschreibungen des Geltungsbereichs von Normen, verweisende Umschreibungen (236) u.ä. zweifellos als Befehlssätze, und zwar in Gestalt *unvollständiger Rechtssätze*, zu qualifizieren. Die genannten Beispiele treffen verbindliche Anordnungen, auch wenn sie jeweils nur zusammen mit anderen Rechtssätzen einen vollständigen Regelungsinhalt ergeben.

Zu Recht weist W. auf die Vielzahl der Ausdrucksformen hin, die der CIC/1983 verwendet, um die Verbindlichkeit einer gesetzlichen Anordnung auszudrücken (239 f.).

Der Abschnitt über die Gesetzesmerkmale auf dem theologisch-ekklesiologischen Hintergrund des CIC/1983 begegnet ähnlichen Bedenken wie die entsprechenden Ausführungen zum CIC/1917.

W. weist zunächst richtigerweise auf die Grundentscheidung hin, derzufolge eine inhaltliche Bindung des neuen CIC an die Lehren des II. Vatikanischen Konzils zu beachten waren (242). Wenn daraufhin festgestellt wird: „letztlich wurzeln alle Weisungen in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils" (242), so erhebt sich u.a. die Frage, ob hier nicht Dinge verschiedener Art miteinander unzulässig vermengt werden: Einerseits Anforderungen an den Inhalt kirchenrechtlicher Normen (dafür waren u.a. [nicht ausschließlich!] konziliare Weisungen maßgeblich), andererseits Fragen rechtlich-formaler Art, wie etwa die nach dem *Gesetzesbegriff* (ob dafür ekklesiologische Erkenntnisse des II. Vatikanums maßgeblich waren bzw. sein sollen, müßte erst geklärt werden!). Beide Dinge haben nicht unmittelbar miteinander zu tun und dürfen nicht vermengt werden.

Auffallenderweise wird das erste der Principia, quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant aus 1967 in folgender Weise fehlgedeutet: „gegenüber einem von außertheologischen Daten maßgeblich mitgeprägten herkömmlichen Kirchenrecht (Kirche als ‚societas perfecta')" werde „das im Theologischen begründete Eigenwesen des Kirchenrechts betont" (243). In Wahrheit wollte mit dem ersten Prinzip eher das Gegenteil festgehalten werden: die *indoles iuridica*, „quam postulat ipsa natura socialis Ecclesiae, quae in potestate iurisdictionis, ap ipso Christo hierarchiae tributae, fundatur"! Ferner wird als hauptsächliches und wesentliches Objekt des kanonischen Rechts genannt: „Iura et obligationes uniuscuiusque hominis erga alios et erga societatem definire atque tueri, etsi eatenus fieri possit in Ecclesia quatenus ad Dei cultum et animarum salutem pertineant".

Die vorhin angesprochene Vermengung zwischen Gesetzesinhalt und Gesetzesbegriff liegt auch vor, wenn W. von der unübersehbar theologischen Prägung (des CIC/1983) auf das Bestreben des neuen Gesetzbuches schließt, „von dem sozialphilosophischen Grundansatz weg, und zu einem theologisch begründeten Ansatz hin zu kommen" (246).

Daß dies W. im Hinblick auf den Gesetzesbegriff sagt (so die Rubrik), muß eher als Hineininterpretieren denn als Analyse aufgefaßt werden. Ebenso, wenn W. für die Bücher II–IV des neuen Gesetzbuches zu dem Ergebnis gelangt, „daß an die Stelle des erkenntnistheoretischen Prinzips der Vernunft das des Glaubens getreten ist" (249). Die theologisch-ekklesiologischen Daten aus dem II. Vatikanum, wobei der tragende Gedanke der Ekklesiologie mit dem Prinzip „*communio*" umschrieben wird, seien nicht nur für den Inhalt des neuen Gesetzbuches, sondern auch für den Gesetzesbegriff maßgeblich (241–272). Auch für diesen müsse man von einem sozialphilosophischen Grundansatz weg – und zu einem theologisch begründeten Ansatz hinkommen; da anstelle des erkenntnistheoretischen Prinzips der Vernunft das des Glaubens getreten sei, müsse der Primat des Glaubens bei der inhaltlichen Interpretation des im CIC/1983 erkennbaren Gesetzesmerkmals der Vernünftigkeit berücksichtigt werden: „Es gilt somit, für das Kirchengesetz ‚Erkenntnisquelle' und ‚Gestaltungsmittel' so zu bestimmen, daß der Primat des Glaubens deutlich wird" (269). Die Auswirkungen des Communio-Denkens auf das Merkmal des Gesetzes als einer verpflichtenden Vorschrift seien zu verdeutlichen; ebenso die Folgerungen aus dem Communio-Verständnis der Kirche für die Bestimmung des Zieles des Gesetzes. . .(269 f.).

Es ist bedauerlicherweise in diesem Rahmen nicht möglich, im einzelnen auf diese Positionen einzugehen. Die erheblichen Bedenken können jedoch nicht verschwiegen werden. Das Communio-Prinzip erscheint nicht als geeignet für die Ermittlung eines juristisch brauchbaren Gesetzesbegriffes; es kann wohl nicht als kirchen*rechtliches* verstanden werden, sondern als ekklesiologisches. Was die angebliche Ersetzung des erkenntnistheoretischen Prinzips der Vernunft durch das des Glaubens betrifft, ist zu fragen, weshalb die Ersetzung beim Recht der Kirche Platz greifen soll, wo doch nach gefestigter, lehramtlich abgesicherter katholischer Überzeugung nicht einmal in der Erkenntnis der Glaubenswahrheiten ein derartiges Überspringen der „naturalis ratio" möglich ist (vgl. DS 3015–3019)! Im Recht hätte dies zur Folge, daß sich dessen Inhalte nicht mehr am Maßstab der Vernunft auszuweisen hätten; rational nicht mehr begründungsbedürftige Rechtsinhalte verdienen jedoch nicht mehr den Namen „Recht" und geben der Autorität letztlich einen Freibrief zu praktisch kaum mehr hinterfragbarer Autoritätsausübung, da diese unmittelbar im Glauben begründet wird. Damit wird der Wahrheitsanspruch des Rechts verlassen, der Willkür Tür und Tor geöffnet und letztlich sogar zentralistischen und fundamentalistischen Tendenzen Vorschub geleistet.

Zu welcher Vernebelung die unbesehene Implantation des Communio-Begriffes in das Kirchenrecht führen kann, mag folgende Aussage verdeutlichen:

„Das Prinzip ‚communio', das kirchenrechtlich gesehen mit seinen Implikationen und Konsequenzen Schlüsselbegriff für die kirchenrechtstheoretische Grundlegung wie für die rechtliche Ausgestaltung der Kirche ist, hat Verfassungsrang in dreifacher Hinsicht. . ." (252).

Was bedeutet hier „Verfassungsrang", da es doch bekanntermaßen kein Verfassungsrecht als formelle Rangstufe des Rechts in der Kirche gibt? Der Communio-Begriff selbst würde vergewaltigt, würde man ihm einen rechtlichen Inhalt geben; er ist und bleibt eine theologische Aussage im Sinne der trinitarisch begründeten Einheit des Menschen mit Gott und untereinander. Auch wenn *Auswirkungen* dieser Aussage auf das Kirchenrecht einwirken können, so darf das nicht zu dem Mißverständnis verleiten, den theologischen Begriff selbst mit einem rechtlichen Inhalt bzw. mit unmittelbaren Rechtswirkungen ausstatten zu wollen!

Damit bleibt als grundsätzlicher Einwand festzuhalten: Daß der theologisch-ekklesiologische Hintergrund auf die Gesetzesdefinition von Einfluß sein könnte, ist nur verständlich, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß die kirchenrechtliche Gesetzesdefinition auch inhaltliche ekklesiologische Elemente enthalten soll. Dieser Frage stellt sich W. nicht explizit, sondern geht eher von ihrer Bejahung aus. Diese ergibt sich indes keinesfalls zwingend aus den von W. – in Anlehnung an Aymans – relevierten Veränderungen bzw. ekklesiologisch-theologischen Einsichten. An der verwiesenen Stelle nennt Aymans unter den maßgeblichen Änderungen insbes. die heute nicht mehr vorhandene, aber dem Mittelalter eigentümli-

che Einheit von „geistlich" und „weltlich". Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, daß der entscheidende Grund dafür, daß die großen mittelalterlichen Autoren den Gesetzes*begriff* fast ausschließlich formal faßten, nicht in der Einheit von „geistlich" und „weltlich" zu suchen ist, sondern wohl in der sachlichen Einsicht, daß „Gesetz" zu allererst eine Rechts*form* ist! Dies hinderte die Autoren nicht, daneben auch unabdingbare *inhaltliche* Anforderungen (an Recht insgesamt) zu stellen: vgl. z.B. I.–II. q. 95 art. 2 und 3.

Je mehr man den Gesetzesbegriff mit materiellen Elementen auffüllt, desto mehr verliert er an juristischer Exaktheit und Eindeutigkeit, sodaß er sich z.B. für die Abgrenzung der übrigen Rechtsformen vom Gesetz nicht mehr eignen würde. Mit anderen Worten: Die von W. an früherer Stelle eingeforderte Eindeutigkeit der Rechtssprache würde eben dadurch schwer getroffen.

Im Exkurs I (307–319) werden vornehmlich jene Ämter und Organe zur Gesetzgebung im CIC/1983 aufgelistet, in denen die Gesetzgebungsbefugnis entweder einschlußweise festgelegt oder nicht mit hinreichender Klarheit umschrieben wird; dabei wird mit Recht auf vorhandene Unzulänglichkeiten hingewiesen, insbes. hinsichtlich des Fehlens einer klaren Differenzierung bei der Festlegung von Gesetzgebungskompetenzen im Unterschied zu anderen Normsetzungsbefugnissen. Nicht zuletzt ortet der Vf. diesbezügliche Defizite bei der Kompetenzregelung der Curia Romana.

Exkurs II (320–329) ist Problemen der Promulgation und des Promulgationsmodus gewidmet.

Exkurs III (330–343) beschäftigt sich mit den Begriffen „praeceptum" und „decretum generale". C. 119,2 CIC/1983 wird mit Rücksicht auf das Präsenzquorum unrichtig wiedergegeben; die Bestimmung verlangt nicht die Anwesenheit von *mindestens der Hälfte* der Teilnahmeberechtigten, sondern von *mehr als der Hälfte*. Ein relativ breiter Raum wird in diesem Exkurs der Erörterung des Begriffes „*decretum generale*" in Anwendung auf die Bischofskonferenz (c. 455) eingeräumt. Zutreffend ist auch die Kritik an der fehlenden Begründung bei den authentischen Interpretationen (343 Anm. 57).

Exkurs IV (344–349) ist Problemen der Erfassung des Gesetzes und der *statuta* im Schema CIC/1980 gewidmet.

Exkurs V (350–352) lenkt das Augenmerk noch einmal auf den Begriff der „*societas perfecta*", dessen Unzulänglichkeit als Ansatz für eine theologische Begründung des Kirchenrechts konstatiert wird.

Exkurs VI (353–366) versucht in gedrängter Form eine Charakterisierung der „Rechtsetzungsarten im weltlichen Recht". Dieser Exkurs erscheint dem Vf. deshalb als angebracht, weil die deutschsprachige Kanonistik des „öfteren auf die Rechtssprache und die Rechtsetzungsarten des weltlichen Rechts bezug" nehme (353). Unzutreffenderweise konstruiert W. insofern einen erheblichen Unterschied des kirchlichen Gesetzesbegriffes zu weltlichen Gesetzesdefinitionsversuchen, „da der kirchliche Gesetzesbegriff auf materielle Elemente abstellt" (355). Der Gesetzesbegriff, wie W. selbst ihn aus dem CIC gewinnt, kennt fast nur formelle Elemente und ist insofern durchaus dem weltlichen Gesetzesbegriff vergleichbar.

Das vorliegende Werk ist von der Fragestellung her und durch die Aufdeckung bzw. den Nachweis verschiedener erheblicher formaler Schwächen des gegenwärtigen kanonischen Rechts von hohem und bleibendem Wert. Die Erarbeitung der Gesetzesmerkmale anhand des CIC/1917 und des CIC/1983 erfolgt mit größter Gründlichkeit. Die bei einzelnen Detailfragen festgestellten Mängel bzw. Ungenauigkeiten sind nicht von solchem Gewicht, daß sie den wissenschaftlichen Wert des Werkes insgesamt in Frage zu stellen vermöchten. Allein, der Versuch der Aufladung des kanonischen Gesetzes*begriffes* mit theologischen Inhalten muß im Interesse des ureigensten Wesens des Kirchenrechts als Recht als verfehlt bezeichnet werden.

Passau Helmuth Pree

Weber, Franz Xaver von: **Der Rechtsanwalt im katholischen Kirchenrecht.** Ausgewählte Fragen zum Anwaltsrecht nach dem Codex Iuris Canonici 1983. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1989. XLVI, 209 S. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd 29), kart sfr 48,00

Angesichts einer recht umfangreichen Aufsatz-, auch monographischen Literatur zur Figur des Anwalts im kanonischen Recht – entsprechend der tatsächlichen Übung dieses Berufes vor allem aus den romanischen Ländern stammend –, ist es ein sinnvolles Unterfangen, auf der Basis des CIC/1983 die Rechtsprobleme der kirchlichen Anwaltschaft zu bedenken und darzustellen. Vf., der Ziviljurist ist und sich ausweislich des Vorwortes sehr im kanonistischen Bereich umgetan hat, beschränkt sich auf drei Themen:

die Zulassung des Anwalts (zum Begriff weiter unten), seine Stellung und Funktion in der Rechtspflege und gegenüber seinem Mandanten, schließlich die Unabhängigkeit des kirchlichen Anwalts.

Diese Bereiche erörtert er eingehend, unter z.T. kritischer Würdigung der Literatur, zumeist zuverlässig und jedenfalls informativ.

Die Darstellung ist aber nicht ohne Probleme.

So handelt Vf. von der Zulassung (11–44), ohne den Begriff des „kirchlichen Anwalts" klarzustellen. Das geschieht erst ab S. 102: Es gibt den Anwalt als Rechtsberater und Beistand des Mandanten dem Gericht gegenüber auf argumentativer Ebene, und den Procurator als Handlungsvertreter, der im Namen der Partei prozessuale Rechtsakte setzt. Für beide hat das kanonische Recht unterschiedliche Regelungen, auch im Bereich der Zulassung. Daher sind Sätze wie „Prozesshandlungen eines nach kanonischem Recht minderjährigen Anwaltes sind nach can. 1620 No. 6 nichtig, da bereits die Zulassung an Nichtigkeit leidet. . ." (12) Ausdruck eines Mangels an Unterscheidung: Der Procurator, der Prozeßhandlungen setzt, wird nicht zugelassen; der Anwalt, der einer Zulassung bedarf, kann keine Prozeßhandlungen setzen. Dort, wo Vf. die Unterscheidung thematisiert, geht es nicht ohne Irrtümer ab. Er handelt (fälschlich) von der „Zulassung" des Procurators und schreibt gleichzeitig (richtig), er bedürfe keiner Approbation, keiner Eintragung in eine Liste. Unzutreffend sind daher die Ausführungen 120 vor Anm. 230 und 142 vor Anm. 306.

Zu Recht kritisiert Vf. (122 Anm. 234) einen unexakten Sprachgebrauch in meiner Kommentierung zu vor can. 1489, wo ich von Amtsmißbrauch gesprochen habe, obwohl der Anwalt kein Amt bekleidet. Worauf gründet sich dann aber die vom Gesetz nicht gestützte Ansicht, die Anwaltsliste beim Diözesangericht bedürfe nach Amtsantritt eines neuen Bischofs seiner Bestätigung (31)? Da der Anwalt kein Amt hat und auch nicht im Dienst der Kirche, sondern des Mandanten steht, besteht die einmal ausgesprochene Zulassung fort: Verwaltungsentscheide bedürfen keiner Bestätigung durch den Rechtsnachfolger des Erlassenden.

Recht weit geht Vf. in der Anwendung des can. 1620, 7° CIC, der die Nichtigkeit des Urteils anordnet, wenn einer Partei das Verteidigungsrecht „*denegatum fuit*". Mit einer vielfach zu beobachtenden Tendenz interpretiert er diese Klausel dahin, daß bereits eine Beeinträchtigung des Verteidigungsrechtes zur Urteilsnichtigkeit reiche. Das hält er für gegeben, wenn vorgeschriebene Pflichtanwälte nicht beigezogen wurden (76), aber auch, wenn einer Partei, die ihre Sache selbst vor Gericht vertritt, nicht ähnliche Einsichtsrechte in die Akten gegeben werden, wie das Gesetz sie dem Anwalt zuspricht. Kann man von einer Sachlage, die zugegebenermaßen dem Gesetz entspricht, sagen, daß sie „konsequenterweise zur Nichtigkeit des Urteils führen" könne? Es bedürfte einer eingehenderen Begründung, daß die stärkste Waffe des Gesetzgebers gegen Prozeßfehler hier trotz die Beachtung des Gesetzes anwendbar sei.

So interessant es ist, daß Vf. die Papstansprachen an die Rota seit 1941 auf Aussagen zum kirchlichen Anwalt hin untersucht, so zweifelhaft ist die These, daß solche Aussagen „Gesetzesrang bekommen" können (95). „Da der Papst allerdings als oberster Richter wie auch als der oberste Hirte vor der Rota das Wort ergreift, ist nicht einzusehen, dass seine Ansprachen nicht verpflichtenden Charakter haben sollen" (ebd.). Die Argumentationslast für die rechtliche Verbindlichkeit von Papstäußerungen ist aber wohl umgekehrt.

Nicht folgen kann ich Vf., wenn er in can. 1486 § 2 eine Regel über das Erlöschen des Mandats sieht: Das Gesetz sagt nichts davon, auch nicht von einer Koppelung des Mandats an nur eine einzige Instanz. Auch scheint mir die Forderung nach einem Spezialmandat für Verzichte auf Prozeßhandlungen (can. 1485) nicht dasselbe zu sein wie die Pflicht, Rechtsmittel einzulegen (1486 § 2). Eine solche Übereinstimmung habe ich nicht übersehen, wie Vf. meint, sondern halte sie für nicht gegeben: Auch wenn der Procurator ein Spezialmandat hat, bleibt ihm das „*officium*" nach 1486, Rechtsmittel einzulegen (– auf die Problematik dieser Bestimmung kann hier nicht eingegangen werden).

Zuzustimmen ist Vf. hingegen, daß die Streichung einer Bestimmung über die Rückgabe des Mandats durch den Rechtsbeistand als überflüssig auch eine andere Interpretation zuläßt als die meine (146). Ob allerdings can. 1481 § 1 die zutreffende Ersatznorm ist, bezweifele ich.

Die Argumentation des Vf. im Zusammenhang der *patroni stabiles*, die sich auf das Wort „*seligere*" in can. 1490 stützt, geht nicht auf. Da wird abgeleitet, daß eine Partei nicht alle *patroni stabiles* beauftragen könne, weil sonst nicht ausgewählt werde (192–193). Es müsse auch eine bestimmte Mindestzahl von patroni stabiles geben, damit die Partei wählen könne (198–199). Ob diese Überlegungen auch noch treffen, wenn man beachtet, daß can. 1490 von „*eos seligere*" spricht, also nicht die Auswahl unter den patroni stabiles anspricht, sondern die Wahl zwischen diesen und freien, privaten Anwälten?

Zurück zum Generellen: Das Buch zum Anwaltsrecht gibt Auskünfte und Stoff zur Diskussion. Das unterstreicht seine Berechtigung und das Verdienst des Vf., das Anwaltsrecht des CIC/1983 zum Thema gemacht zu haben. Zu einem ungeprüften Gebrauch als Nachschlagewerk in diesem Bereich kann aber nicht geraten werden: Die Arbeit fordert (und fördert hoffentlich) eine kritische Auseinandersetzung.

Münster Klaus Lüdicke

Demmer, Klaus: **Moraltheologische Methodenlehre.** – Freiburg (Schw.) / Freiburg i.Br.: Universitätsverlag / Herder 1989. 223 S. (Studien zur Theologischen Ethik, Bd 27), kart sfr 24,00

Die Moraltheologie gilt seit jeher als ein unruhiges Fach. Diese Feststellung, mit der D. das erste Kap. seiner „Moraltheologischen

Methodenlehre" einleitet (S. 11), mag als knappe Bilanz einer innerkirchlichen Diskussion gelten, in der die Moraltheologie schon mehr als zwei Jahrzehnte steht. Doch würde eine ausschließlich nachkonziliare Lesart dieses Eröffnungssatzes nicht nur zu kurz greifen, sondern auch den Blick verstellen für die eigentliche Problematik der Moraltheologie als universitäre Disziplin. D.s These besagt nämlich, daß die Moraltheologie hier nicht ein zeitgenössisches Epiphänomen ihres Charakters enthüllt, sondern die ihr eigene Unruhe essentiell verbunden ist mit einem doppelt angefragten Status: zum einen war die Moraltheologie spätestens seit der Aufklärung mit kritischen Anfragen von außen konfrontiert, die ihr den Beweis der Wissenschaftlichkeit, sprich philosophischer Stringenz und mathematischer Präzision abforderten, zum anderen rief die Dialogbereitschaft nach außen kritische und mahnende Stimmen im Binnenraum der Kirche auf den Plan, die ihr eindringlich die unaufgebbare Verpflichtung auf das depositum fidei ins Bewußtsein riefen.

Mit einem Satz: wenn es der Moraltheologie gelingen soll, die Probleme der Gegenwart zu bewältigen, muß sie zuerst lernen, in geistesgeschichtlichen Zusammenhängen zu denken (S. 7). Erst so wird sie begreifen, daß die Probleme und Fragestellungen, mit denen sie sich auseinandersetzt, oftmals weder neu noch selbsterzeugt, sondern aus einem fortdauernden Prozeß wechselseitiger Durchdringung von Theologiegeschichte und Geistesgeschichte hervorgegangen sind. Die spezifische Dynamik der Moraltheologie rührt daher, daß sie in besonderer Weise als Brückenfach charakterisiert ist. Diese Definition der Moraltheologie hinsichtlich ihres wissenschaftstheoretischen Status nimmt in D.s „Methodenlehre" eine zentrale Stellung ein. Sie wird noch einmal präzisiert durch die Auskunft, die Moraltheologie verstehe sich als Brückenfach zwischen dem „consensus fidelium" und dem „consensus universalis" (S. 26). Der Kerngedanke des vierten Kap.s, in dem D. ausführt, daß Moraltheologie nur als Glaubenswissenschaft in Kommunikation betrieben werden kann, kündigt sich in der Umschreibung durch den Terminus „Brückenfach" bereits an.

D. verfolgt mit seinem Buch das anspruchsvolle Ziel, Glaubensbewußtsein und sittliches Bewußtsein, die zwar begrifflich unterschieden sind, doch in der Einheit des Lebensvollzugs zusammengehören, in der moraltheologischen Reflexion dialektisch ineinander zu vermitteln. Als weiteres Ergebnis dieses Prozesses intendiert er die argumentative Rechtfertigung der Moraltheologie als Wissenschaft.

Die „Moraltheologische Methodenlehre" betrachtet in einem Kursus von acht Kap.n die beherrschenden Themen der Fundamentalmoral unter wissenschaftstheoretischem Aspekt.

Das erste Kap. dient dem Zweck, das Selbstverständnis und die inhaltlichen Anliegen der Moraltheologie herauszustellen. D. entwickelt eine Palette definitorischer Erhellungen des Selbstverständnisses (gegenwärtiger) Moraltheologie. Sie ist eine problemorientierte Disziplin (S. 12), integrierende Wissenschaft (ebd.) und auch stets Wissenschaft in Kommunikation (S. 13). Sie pflegt den interdisziplinären Dialog (S. 23) und kann deshalb für sich in Anspruch nehmen, mehr als die übrigen theologischen Disziplinen am herrschenden Bewußtsein ihrer Epoche zu stehen (S. 14).

Der Moraltheologe sieht sich deshalb der permanent kritischen Selbstanfrage ausgesetzt, ob sein denkerisches Instrumentarium genügt. Er stellt sich der Aufgabe, vorwissenschaftliche sittliche Erkenntnis durch den Filter wissenschaftlicher Kontrolle weiterzuentwickeln zur Plausibilität des ethischen Arguments.

Zu den Schlüsselbegriffen der Moraltheologie – so die Position, die D. mit vielen Fachkollegen teilt – gehört die Christozentrik. Moraltheologie, somit indirekt schon als Nachfolgeethik ausgewiesen, stellt sich primär als Handlungstheorie dar. Die anthropologische Einbindung des Handlungsbegriffs diktiert der Moraltheologie die Aufgabe zu, menschliches Handeln geschichtlich zu verstehen und auf seine normative Relevanz zu befragen. So gesehen stellt sich Moraltheologie dar als Hermeneutik der Handlungstheorie und als Normtheorie zugleich.

Daraus ergeben sich aufschlußreiche Konsequenzen für die wissenschaftstheoretische Grundlagenreflexion in der Moraltheologie. Sie kann – bedingt – aus der allgemeinen Diskussion lernen.

Nach heutigem Kenntnisstand lassen sich sämtliche Wissenschaftszweige am besten mit offenen Systemen vergleichen (S. 34). Sie befinden sich in fortlaufender Entwicklung. Doch gilt es zu berücksichtigen, daß Natur- und Geisteswissenschaften keineswegs mit univoken, sondern mit analog zu verstehenden Wissenschaftsansprüchen operieren (S. 35). Die geltenden Parameter von Wissenschaftlichkeit sind in den Geisteswissenschaften andere als in den Naturwissenschaften. Wenn aber das Methodenbewußtsein mit der Wissenschaftsgeschichte wächst, muß ein legitimer Methodenpluralismus akzeptiert werden (S. 36). Der Verfall alter Theorien bedingt die Etablierung neuer Geltungsbedingungen; diese können sich ändern; folglich müssen Normen in einem produktiven Sinne weiterentwickelt werden.

Wie immer sich diese Entwicklung im Einzelfall vollziehen mag – D. bemißt ihre ethische Tauglichkeit an einer von ihm selbst formulierten heuristischen Regel: ob sie zur Verwirklichung eines *umfassend gelungenen guten Lebens* beiträgt oder nicht. Diese Regel erfüllt bei D. eine ähnliche Funktion wie der kategorische Imperativ bei Kant.

Der Begriff „Paradigmenwechsel" wird innerhalb der Moraltheologie ambivalent bleiben, da sie, anders als die empirischen Wissenschaften, nach einer sittlichen Wahrheit in Verwiesenheit auf eine metaphysische Anthropologie sucht. Bestimmte Invarianten sind ihr immer schon vorgegeben. Deshalb gilt generell der Satz, daß die Verwendung wissenschaftstheoretischer Terminologie nur in einem analogen Sinne für die Moraltheologie zulässig ist.

Als offenes System bedarf die Moraltheologie aber eines Konvergenzpunktes. Das systematische Aufbauprinzip der Moraltheologie, kurz auch Moralprinzip genannt, unterscheidet sich jedoch fundamental von den denkerischen Integrationsprinzipien jener Wissenschaften, denen das Methodenideal der Mathematik als Leitstern deduktiver Erkenntnisprozesse gilt. Es handelt sich streng genommen um eine Grundidee, um eine Kurzformel christlicher Sittlichkeit (S. 54), wie sie in den Begriffen „Königsherrschaft Gottes", „caritas", „Nachfolge Christi" und „ultimus finis" vorliegen (ebd.). Als leitend erscheint das Modell der Konvergenz zwischen christlichem Heil und humanem Wohl, wie es etwa in der Konzilserklärung „Optatam totius" begegnet (S. 55).

Das Aufbauprinzip sagt aber auch etwas über die Denkstruktur aus. Der Moraltheologe denkt primär induktiv (S. 56). Im Zentrum steht das Wort „geistige Anschauung", hinter dem sich eine erkenntnistheoretische Option verbirgt, die sich ohne anthropologische Konnotationen nicht denken und nicht aufrechterhalten läßt (S. 57). Mit dem Stichwort „geistige Anschauung", die D. ausdrücklich gegen das Modell eines ablesenden Erkennens abgrenzt, berührt er den springenden Punkt seiner epistemologischen Untersuchungen: *Der Ansatz für moraltheologische Reflexion liegt in der jeweiligen anthropologischen Vorentscheidung* (ebd.). Im Anschluß an diese Grundaussage gibt D. weitere Aufschlüsse über Selbstverständnis und Aufgaben der Moraltheologie. Einerseits beansprucht sie, innovatorische Wissenschaft zu sein (S. 58), andererseits konserviert sie die Tradition im Sinne eines bewährten Erfahrungswissens (S. 59). Diese Doppelgleisigkeit bildet ihre inventive Kompetenz aus.

Sittliche Erfahrung aber unterliegt der Deutung im Lichte der Offenbarung. Gleich nun, ob sie entschlüsselt wird nach dem theophanen, dem instruktionstheoretischen oder dem kommunikationstheoretischen Modell (S. 63f), am Ende steht die Einsicht, daß die Moraltheologie ursprünglich Explikationswissenschaft ist (S. 65). Gott wirkt über menschliches Selbstverständnis; doch da der Moraltheologe, dem Dogmatiker folgend, in der Christologie den Höhepunkt der Anthropologie erblickt, darf er die Lebensgeschichte Jesu als Modell aufgreifen, an dem seine Reflexionsarbeit ansetzt. Von daher ergibt sich eine aufschlußreiche Verdeutlichung dessen, was D. unter einem umfassend gelungenen guten Leben versteht: *„ Ein Gelingen kann es auch im Leiden, in Entbehrungen, ja im Scheitern von Lebensprojekten geben. Entscheidend ist immer, welchen Sinn man mit solchen Widerfahrnissen zu verbinden vermag. Die Dignität einer anthropologischen Option erweist sich in der Fähigkeit, mit dieser Grenzerfahrung fertig zu werden"* (S. 64).

Im vierten Kap. legt D. dar, warum Moraltheologie nur als Glaubenswissenschaft betrieben werden kann. Er geht aus von dem Axiom, daß sittliche Wahrheiten immer zugleich Heilswahrheiten seien (S. 71). Die notwendige rationale Verantwortbarkeit theologischer Aussagen ist etwas grundlegend anderes als deren rationalistische Reduktion. Die Zuordnung von Glaube und Vernunft innerhalb der Theologie entwickelt D. zu einer Verhältnisbestimmung, innerhalb derer die im Glauben kritische Vernunft zwar immer Vernunft bleibt, aber unter geänderten transzendentalen Bedingungen operiert. Indem sie anthropologische Ziel- und Leitvorstellungen des Glaubens in die gemeinsame menschliche Natur als Vorgegebenheit hineinprojiziert, erstellt sie die Bedingungen für Normativität (S. 74).

Moraltheologie als umgewandte Dogmatik stellt ihre anthropologischen Optionen auf das Fundament der Inkarnationschristologie. Zwar lassen sich sittliche Wahrheiten nicht unmittelbar aus Glaubenswahrheiten herleiten, doch die sittlich relevanten Implikationen der Schöpfungslehre – Personwürde, Einmaligkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit (S. 83) – erweisen sich als allgemein konsensfähig. Der Einfluß des Glaubens auf die sittliche Vernunft entfaltet seine Wirksamkeit nicht in einem unmittelbaren normativen Zugriff. Er ist eher so vorzustellen, daß der Glaube sich in einen geschichtlich entstandenen normativen Kontext einsenkt und an seiner weiteren Vollendung arbeitet (S. 89). So erst macht die Rede von der korrigierenden und meliorisierenden Kraft des Glaubens Sinn (S. 91). Hier ist auch der Ort, an dem über den ethisch verantwortbaren Kompromiß (S. 94) und die Aufgabe der Epikie (S. 95-97) nachgedacht werden muß. Die Grundentscheidung zum Heil erwirkt einen Intentionalitätshorizont, der sich in die Einzelentscheidung mitzuteilen sucht (S. 99). Es mag wohl so sein, *„daß der Glaubende und der Nicht-Glaubende auf der Ebene des Erscheinungsbildes des Einzelaktes das gleiche tut. Aber sie tun es anders, weil das Vorverständnis ein anderes ist"* (S. 101).

Weil Moraltheologie sich zu einem nicht geringen Teil Erfahrungswissen zueigen gemacht hat, weiß sie sich stets an die Kirche als den privilegierten Ort geistlicher Erfahrung für die Gemeinschaft der Glaubenden rückverwiesen (109). Der Moraltheologe, der sich wie jeder Gläubige als Partner des Lehramtes versteht, macht den Glauben lebbar, indem er ihn rational aufschließt

(105). Primäre Erkenntnisquelle moraltheologischer Hermeneutik ist jedoch die Heilige Schrift, die D. als die Seele der moraltheologischen Argumentation bezeichnet (S. 110). Doch auch Schriftaussagen müssen einen mehrfachen hermeneutischen Filter passieren, um der Gefahr einer Überforderung biblischer Texte zu begegnen. Denn die Heilige Schrift ist weder ein papierner Papst noch ein Handbuch der Moraltheologie (S. 115).

Im fünften Kap. erreicht die „Moraltheologische Methodenlehre" ihren inhaltlichen Höhepunkt. Hier wird die immer wiederkehrende Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Moraltheologie ausführlich verhandelt. Zunächst klärt D., welche Wahrheitstheorie moraltheologischer Reflexionsarbeit zugrunde liegt. Er setzt auf der Ebene der Metaethik (im weiteren Sinne) an, um den Nachweis zu erbringen, daß eine normative Ethik als Wissenschaft möglich sei. Dem ethischen Nonkognitivismus und einem naiven erkenntnistheoretischen Realismus setzt D. die These entgegen, daß es neben den Tatsachenwahrheiten auch anthropologische Wahrheiten und sittliche Wahrheiten gebe (S. 122). Ethik als praktische Wissenschaft arbeitet aber nicht mit demselben Präzisionsgrad wie die theoretischen Wissenschaften. Das wußte schon Aristoteles, für den die Ethik als Handlungstheorie genügend Spielraum für innovatorische und inventive Problembewältigung bot (Eth. Nik. 1098a 20–30; 1103b 32 – 1104a 10). Die Grundsatzüberlegung des Aristoteles zur Kompetenz des Ethikers hat D. der Sache nach voll integriert, ohne ihn jedoch namentlich zu erwähnen. Er bleibt nicht beim aristotelischen agathon stehen und überschreitet auch die metaphysische Zielbestimmung, die Thomas mit dem Begriff des bonum angab. Er bindet das Ziel des sittlichen Aktes in die Geschichtlichkeit der Existenz ein und personalisiert es: Das Subjekt des sittlichen Aktes entwirft sich auf seine zukünftige Vollendung hin. Auf der Basis dieses personalen Gedankens gelingt es D., die metaethische Distinktion von sittlicher Gutheit und sittlicher Richtigkeit zu übersteigen. Das wird möglich, weil die sittliche Wahrheit ausgezeichnet ist durch die Konvergenz von subjektiver Gutheit der Gesinnung und objektiver Richtigkeit der Tat (S. 113). Daraus folgt, daß eine personalistisch orientierte Metaphysik der Handlung in größerem Umfange, als das bisher geschehen ist, das finis operantis berücksichtigen muß, statt die Moralität einer Handlung primär vom finis operis abhängig zu machen (S. 128). Die Grundannahme D.s – er stellt sich damit in die aristotelisch-thomanische Tradition -, daß die ethische Vernunft, anders als die theoretische, sich erst eigentlich im Vollzug verwirklicht, indem sie gedankliches Probehandeln wagt, Lösungsmöglichkeiten entwirft und wieder verwirft, zeitigt nun zwei in gewisser Weise entgegengesetzte Konsequenzen, die doch derselben Wurzel entspringen. Einmal wird in dem klassischen Lehrstück von der Epikie jener Fall ins Auge genommen, daß das ethische Wissen, aus bewährter Erfahrung hervorgegangen, nicht mehr greift, weil unvorhersehbare Situationen durch bestehende normative Vorgaben nicht abgedeckt werden können. Dann ist die ethische Vernunft zu spontaner Improvisation herausgefordert, um den Ausnahmefall zu bewältigen. Zum anderen aber muß das Subjekt der sittlichen Handlung für den Regelfall gerüstet sein. Hier erfüllt die bisweilen beargwöhnte Kasuistik ein moralpädagogisch wichtiges Ziel. D., der die Kasuistik als Vorbildethik interpretiert, wirbt im weiteren um Verständnis für die Anliegen der verschiedenen Moralsysteme. Auch sie gelten ihm keinesfalls als obsolet. Behandelt die Epikie den *Ausnahmefall*, Kasuistik hingegen den *Regelfall*, so nehmen die Moralsysteme in D.s Darstellung das berechtigte Anliegen wahr, im *Zweifelsfall* Kriterien für die moralische Entscheidung zu liefern.

Vom Aufbau der „Moraltheologischen Methodenlehre" her ist es legitim, die letzten drei Kap. als Quintessenz der ersten fünf zu lesen. Sie sind deshalb kein Appendix, aber inhaltlich ergeben sie sich mit innerer Folgerichtigkeit.

Im sechsten Kap. befaßt sich D. speziell mit epistemologischen Fragen, die sich aus dem analogen Wissenschaftscharakter der Moraltheologie ergeben. Daß hier der Philosoph wichtigster und unbequemer Gesprächspartner sein muß (S. 164), liegt auf der Hand. D. resümiert, daß für die gegenwärtige moraltheologische Arbeit hauptsächlich drei philosophische Denkrichtungen kennzeichnend seien: neben dem transzendentalphilosophisch geprägten Ansatz gebe es hermeneutische und analytische Ansätze (S. 165). Da er als Ziel seines eigenen (tiefen-) hermeneutischen Ansatzes die Vermittlung der begrifflichen Unterscheidung von Genese und Geltung anstrebt (S. 176), plädiert er damit für die Verwendung eines kombinatorischen Modells aller drei philosophischen Ansätze in der Moraltheologie (S. 177).

Die Hermeneutik, welche Genese und Geltung vermittelt, muß deshalb auch in der Lage sein, moraltheologische Reflexionsarbeit aus der Vergangenheit in die Denk- und Anschauungsformen der Gegenwart zu übertragen. Die Nagelprobe, ob die solchermaßen eingeforderte kommunikative Kompetenz sich auch auf den Nicht-Glaubenden bonae voluntatis erstreckt (S. 178), macht D. bei der argumentativen Aufschlüsselung der Naturrechtstradition. Die hermeneutische Arbeit besteht hier zum einen in der Erhebung des schöpfungstheologischen Kontextes bei Thomas von Aquin, zum anderen im Hinweis auf die kulturelle Bedingtheit des naturrechtlichen Arguments. Dieser Hinweis ist nach heutigem anthropologischen Wissensstand unverzichtbar, weil der Mensch von Natur aus ein Kulturwesen ist (S. 185). Entsprechend mehrdeutig wie der Begriff *„Natur des Menschen"* zeigt sich auch der Begriff *„Natur der sittlichen Handlung"* (S. 190). Am Schluß des siebten Kap.s steht die noch offene programmatische Forderung, die Lehre von den *„intrinsece mala"* müsse sich diese Erkenntnis zueigen machen, indem sie als letztentscheidenden Referenzpunkt für die Moralität einer Handlung die zugrundeliegende Intention annehme (S. 192).

Das letzte Kap. wendet schließlich die fundamentaltheologische Reflexionsarbeit der vorausgegangen Kap. auf konkrete Probleme der speziellen Moraltheologie an: die Auswirkungen der aristotelischen Zeugungstheorie auf das Bild von der Frau (S. 199) und auf die Beurteilung der männlichen Masturbation als *„homicidium tentatum"* (ebd.); die Prätention der Soziobiologie, die altruistisch erscheinenden Verhaltensweisen in der Natur als Funktionen eines totalen Egoismus der Gene entlarvt zu haben; die neuen Möglichkeiten in der pränatalen Diagnostik und in der Reproduktionsmedizin, die die Frage nach dem menschlichen Lebensbeginn brennender denn je artikulieren (S. 205), damit verbunden die neu belebte Streitfrage über Sukzessiv- oder Simultanbeseelung (S. 215), und schließlich die Schwierigkeit, eine Definition über menschenwürdiges Sterben zu geben (S. 209). Festzuhalten bleibt, daß Moraltheologie keine Metaphysik gegen Tatsachen entwickeln kann (S. 195), doch ebenso sehr sich dessen bewußt bleiben muß, daß sittliches Handeln im Denken vorentworfen wird (S. 217). Letztendlich entscheidend ist die Weise, wie von Gott gedacht wird (ebd.).

Ethische Probleme aber sind immer zugleich verschleierte Lebensprobleme, so daß am Ende D.s Buch mit der Einsicht schließt, die Argumentation müsse ihr Mandat in die Hände der Erziehung legen (S. 219). Das Anliegen der „Moraltheologischen Methodenlehre" wird von der Moralpädagogik fortgesetzt.

Die „Methodenlehre" kann zu Recht als Weiterführung von „Deuten und Handeln" gelten. Die Lektüre dürfte für jeden, der sich ernsthaft mit den aktuellen Fragen in der Fundamentalmoral auseinandersetzen möchte, von großem Gewinn sein. Aber es ist kein Buch für Anfänger. Der Titel des Buches könnte allerdings falsche Erwartungen wecken. Ganz offensichtlich war er ursprünglich auch anders konzipiert. Das verrät der Überblick über die Reihe „Studien zur Theologischen Ethik" am Ende des Buches. Dort heißt die spätere „Methodenlehre" nämlich noch „Moraltheologie als Wissenschaft. Methodologische Überlegungen" (Bd. 27). Mag sein, daß der ursprüngliche Titel weniger attraktiv klingt. Er hätte aber den Eindruck vermieden, es werde eine Art Einführungslektüre geboten. Dafür werden vom potentiellen Leser zu umfangreiche Vorkenntnisse verlangt, wie ein kurzer Aufriß des geistesgeschichtlichen Hintergrundes zeigt: In die Positionen, die D. vorträgt, hat er als denkerische Traditionen die Quellströme zumindest der Transzendentalphilosophie, der Neuscholastik bzw. der in ihrem Gefolge reüssierenden Manualistik sowie einer bestimmten idealistisch inspirierten Geschichtskonzeption wie selbstverständlich einfließen lassen. Eine nicht unbeträchtliche Kenntnis der Geschichte der Moraltheologie wird im Grunde vorausgesetzt. Hinzu kommt eine denkerische Besonderheit des Autors, die sich auch im Stil niederschlägt. Das will heißen: D. neigt dazu, seine Gedanken in ausgesprochen thetischer Form vorzustellen, so daß sie sehr gedrängt, in beinahe definitorischer Kürze, mit jedem Satz eine neue Aussage einführen. Von daher dürfte das Buch eher dem Fortgeschrittenen zu empfehlen sein.

D.s Unternehmen, eine anspruchsvolle Fundamentalmoral zu entwickeln, die in der zeitgenössischen Wissenschaftslandschaft ihren legitimen Ort beanspruchen kann, darf als beispielhaft gelten. Er weiß das Interesse zurückzulenken auf jene Grundfragen, die in der aktuellen Diskussion um die normative Kompetenz der Moraltheologie und des kirchlichen Lehramtes gar zu leicht aus dem Blick geraten. Gerade die Kenntnis solcher erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Grundlegungsreflexionen könnte aber einen wirkungsvollen Beitrag leisten, manche Kontroverse zu entschärfen und manchem Streit die polemische Spitze abzubrechen. Es bleibt zu wünschen, daß die argumentative Anstrengung D.s ihre Wirkungsgeschichte entfaltet und meinungsbildend wirkt.

Rimpar-Maidbronn Peter Fonk

Demmer, Klaus: **Die Wahrheit leben.** Theorie des Handelns. – Freiburg: Herder 1991. 227 S., geb DM 32,00

Ausgehend von der Feststellung, daß die gegenwärtige Moraltheologie weitgehend mit Problemen der Normenbegründung beschäftigt ist, sucht D. die Verengung auf ethische Normierung durch eine lebensgeschichtliche Orientierung zu erweitern und zu korrigieren. Eine solche begreift den Moraltheologen als einen Existenzdenker, der darüber nachsinnt, wie Gott in seiner Lebensgeschichte wirksam wird, was ihn zugleich dazu anhält, „seine eigene Biographie... als heilsames Korrektiv in den allgemeinen Diskurs einzuführen" (14).

D. entfaltet seine lebensgeschichtliche Konzeption in drei Schritten. Zunächst skizziert er den (moral)theologischen Rahmen einer existentialgeschichtlichen und theologisch-anthropologischen Denkform, die „Basiselemente einer theologischen Anthropologie" (29) eruiert sowie Handeln Gottes

und Handeln der Menschen im Rahmen einer erzieherisch-lebensgeschichtlich gewendeten Theologie der Vorsehung aufeinander bezieht.

Im zweiten Schritt folgt eine Grundsatzreflexion auf Konstitutiva der Person wie der sittlichen Persönlichkeit, der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit. Deutlich kommen die „Schwächen einer expliziten Glaubensethik" (95) zur Sprache. Die Moraltheologie wird vorgestellt als eine Schule der Wahrhaftigkeit, die, ohne den langen Atem der Tradition zu ignorieren, sich (wie jede Theologie) als bedachte Lebensgeschichte versteht, wobei der Moraltheologe zum kirchlichen Existenzdenker wird.

Im dritten Schritt behandelt D. Wahrheit und Wahrhaftigkeit als wiederum von der Lebensgeschichte als Interpretationsrahmen geprägte, in Schlüsselsituationen zu verantwortende, im Machtkalkül, in der Verweigerung von Solidarität und in der Lebenslüge beschädigte und verfallende sittliche Grundhaltungen. Abschließend skizziert er die Grundzüge einer personalistisch-hermeneutisch konzipierten Metaphysik der sittlichen Handlung, die vom Gewissen als deren Ursprung aus die Dimensionen der Grund- bzw. Lebensentscheidung bis hin zur Struktur der Einzelentscheidung erörtert und auf Probleme der in sich schlechten Handlungen, des Abwägens, inkommensurabler Güter etc. eingeht.

D.s Buch überzeugt durch seine prägnante Argumentation und gute Lesbarkeit ebenso wie durch seine Perspektive. Gegenüber jedem Rigorismus, Moralismus und Normativismus bringt es die lebensgeschichtliche Konstitution, Bedeutung und Orientierung moraltheologischer Arbeit treffend zum Ausdruck und gelangt zu auch für andere theologische Disziplinen weiterführenden Einsichten v.a. in bezug auf den Zusammenhang von Theologie und Biographie. Freilich hat das Werk gerade nach den vielversprechenden Hinweisen in D.s „Moraltheologischer Methodenlehre" (Fribourg/Freiburg 1989) ein m.E. entscheidendes Manko. Es identifiziert Handlung als Haltung und läuft auf eine personalistische Handlungsmetaphysik hinaus, ohne auf die (explizit nach-metaphysische) handlungstheoretische Diskussion und Theoriebildung einzugehen. Damit wird das Buch auch seinem Untertitel nicht gerecht. Es liefert m.E. eben keine „Theorie des Handelns".

Noch eine Kleinigkeit: S. 32 Z. 9 v.u. muß es heißen „erzeugt", statt „überzeugt".

Frankfurt a.M. Edmund Arens

Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft, hg. v. Gernot Gutmann / Alfred Schüller. – Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1989. 449 S. (Monographien der List Gesellschaft e.V., NF Bd 12), kart DM 135,00

Der vorliegende Sammelband enthält insgesamt 18 Beiträge vorwiegend liberal orientierter Ökonomen, aber auch von Vertretern der Katholischen Soziallehre. Er ist in zwei Teile gegliedert, wobei der erste Teil wirtschaftsethische Grundpositionen enthält, während der zweite Teil Gerechtigkeitfragen in verschiedenen ordnungstheoretischen Zusammenhängen gewidmet ist.

In dem grundlegenden wissenschaftstheoretischen Beitrag legt Willi Meyer dar, daß auf der Basis einer kritisch-rationalen Wissenschaftskonzeption Ethik als Wissenschaft nicht möglich ist. Die Artgleichheit der Menschen zum Ausgangspunkt ethischer Reflexion zu machen, sei nicht letztbegründbar. Genausogut könne man von den empirisch feststellbaren Unterschieden ausgehen. Es liegt nahe, daß in einer solchen Konzeption dann die Idee der Menschenrechte keine Rolle spielt. Ethische Überlegungen werden auf der Basis des wohlverstandenen Eigeninteresses abgeleitet.

In seinem anschließenden Beitrag legt Michael Zöller dar, daß zwei Grundrichtungen sowohl im Liberalismus wie auch in der christlichen Soziallehre unterschieden werden müssen, eine erkenntnisoptimistische und eine erkenntnispessimistische Richtung. Zwischen der erkenntnispessimistischen Richtung des schottischen Liberalismus von Adam Smith und einer sich von überzogenen Naturrechtsansprüchen abkehrenden christlichen Sozialethik bestünden breite Übereinstimmungen, da beide mit der Unvollkommenheit des Menschen rechneten.

Anschließend stellt Lothar Roos die wirtschaftsethischen Grundpositionen der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" vor, wobei deutlich wird, wie schwierig die Vermittlung der Argumentationsweise des Papstes etwa vor einem Publikum von Ökonomen ist. Die Beiträge von Alexander Barthel und Klaus Weigelt behandeln dann Fragen der protestantischen Wirtschaftsethik. Spiridon Paraskewopoulos greift wirtschaftsethische Positionen des Judentums anhand des Alten Testamentes auf. Sehr informativ ist der Beitrag von Siegfried G. Schoppe über das Kanonische Zinsverbot, wobei er herausstellt, daß ethisch motivierte Regelungen, die ihren Sinn aufgrund gesellschaftlicher Veränderungen verloren haben, sich gerade zu Lasten derjenigen auswirken, die eigentlich begünstigt werden sollen. Der Kreditbedarf muß dann zu einem erhöhten Zinssatz, der noch das Risiko der Strafverfolgung abdeckt, gedeckt werden. Diese Umgehungstatbestände werden auch von Volker Nienhaus in seinem Beitrag über islamische Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik behandelt. Carsten Hermann-Pillath behandelt dann die Entwicklung des Konfuzianismus in China, um deutlich zu machen, daß auch die chinesischen Kommunisten auf diese über 2000 Jahre alten Traditionen Rücksicht nehmen mußten. Frank Schaum stellt heraus, daß es in Afrika südlich der Sahara aufgrund der religiös-kulturellen Traditionen und Sozialstrukturen bisher nicht zu einem individualistisch ausgerichteten Wirtschaftsverhalten gekommen ist, weil u.a. das individuelle Einkommen mit der gesamten Großfamilien geteilt werden muß, so daß individuelle Leistungsanreize fehlen. Modelle eines Afrikanischen Sozialismus, die vermeidlich näher an den traditionellen Werten orientiert wären, sind aber ebenso gescheitert. Da Entwicklungshilfe bisher allenfalls den herrschenden Eliten zugutegekommen ist, ohne Breitenwirkung zu entfalten, sei eine Neuorientierung mit stärkerer Beachtung des Subsidiaritätsprinzips notwendig.

Im ersten Beitrag des zweiten Teils geht Ulrich Fehl auf die Problematik des gerechten Preises ein und weist daraufhin, daß die spanische Spätscholastik und die moderne Wirtschaftstheorie darin übereinstimmen, daß der Marktpreis als „gerechter Preis" anzusehen ist. Ludwig Bress behandelt dann kritisch den Frühsozialismus und den Marxismus als utopische Gesellschaftssysteme. Anschließend legt Anton Rauscher einige Kritikpunkte der kirchlichen Soziallehre an liberalen und sozialistischen Ordnungsvorstellungen dar, wobei er eine größere Affinität der Soziallehre zur sozialen Marktwirtschaft als zum Sozialismus begründet. Helmut Gröner behandelt dann die Gerechtigkeitsvorstellungen, die den Wirtschaftsordnungskonzepten von Walter Eucken und Paul K. Hensel zugrundeliegen. Gernot Gutmann zeigt auf, daß es zwischen einer christlichen Sozialethik und der ordnungspolitischen Konzeption der sozialen Marktwirtschaft erhebliche Parallelen gibt. Helmut Leipold stellt anschließend die in der Ökonomie diskutierten Ansätze der Vertragstheorie dar, die ein Instrumentarium zur Behandlung normativer Fragen sind. Dabei werden die unterschiedlichen Ansätze und Schlußfolgerungen der Konzeptionen von Buchanan, Nozick und Rawls herausgestellt. Während Nozick eher einem liberalistischen Minimalstaat zuneigt, liefert Rawls die Begründung für einen ausgebauten Sozialstaat. Reinhard Peterhoff behandelt ethische Fragen der Zentralverwaltungswirtschaft sowjetischen Typs. Ethik ist dort in der Vergangenheit als Instrument zur Motivierung der arbeitenden Menschen eingesetzt worden. Angesichts der starken Aneignung der Arbeitsergebnisse durch die herrschende Bürokratie sind diese Appelle aber weitgehend erfolglos geblieben. Abschließend setzt sich Alfred Schüller mit den entwicklungspolitischen Vorstellungen G. Myrdals und P.T. Bauers auseinander. Die Konzeption Myrdals wird von Schüller als verfehlt gekennzeichnet, weil sie durch direkte staatliche Eingriffe relativ umfassend das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben steuern will. Eine solche Konzeption sei – wegen der Überforderung staatlicher Instanzen und der Bevormundung der Menschen – zum Scheitern verurteilt. Mit Bauer plädiert er dafür, den Menschen in Entwicklungsländern durch Rechtssicherheit Freiräume für Eigenanstrengungen zu ermöglichen und diese allenfalls in einer strikten Auslegung des Subsidiaritätsprinzips zu unterstützen.

Der Band enthält eine Reihe wichtiger Beiträge zum Einfluß ethisch-religiöser Vorstellungen auf die Wirtschaft. Auf diesem Gebiet erscheint ein weiterführender Dialog zwischen den entsprechenden Fachvertretern der Theologie (Exegeten, Kirchenhistoriker) fruchtbar zu sein, da den Ökonomen Methodik und Forschungsstand (– so fehlt z.B. die Reihe Ethik der Religionen – Lehre und Leben München/Göttingen 1984ff in den Literaturangaben) der einzelnen Disziplinen der Theologie naturgemäß nicht umfassend bekannt ist, während Theologen die entsprechenden Fragestellungen und Probleme der Ökonomie nicht ausreichend kennen.

Weiterhin werden folgende für eine christliche Sozialethik aus aktueller Sicht wichtige Ordnungsfragen nicht behandelt:

a) die Stellung des arbeitenden Menschen in einer marktwirtschaftlichen Ordnung auch angesichts der anhaltend hohen Arbeitslosigkeit,

b) Fragen der Einkommensverteilung und ihrer ordnungspolitischen Gestaltung,

c) die umfassende Einbeziehung ökologischer Gesichtspunkte und die Problematik erschöpfbarer Ressourcen,

d) die Ordnung der Wirtschaftsbeziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern.

Die Defizite in diesem Bereich rühren daher, daß die Mehrzahl der Autoren Experten für Fragen des Systemvergleichs zwischen Ost und West sind und marktwirtschaftliche Ordnungen ihre Überlegenheit gegenüber dem Ostblock erwiesen haben. Für eine christliche Sozialethik sind damit aber wirtschaftsethische Fragen noch nicht erledigt, sondern haben gerade in den vier genannten Bereichen ihre Dringlichkeit.

Münster Joachim Wiemeyer

Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik. Dokumentation des Symposions vom 5.–7. Oktober 1989 in Stuttgart-Hohenheim, hg. v. Michael Wörz, Paul Dingwerth und Rainer Öhlschläger. – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1990. 435 S., kart DM 38,00

Im Rahmen des von der Volkswagen- und der Karl Benz / Gottfried-Daimler-Stiftung geförderten Projekts „Wirtschaft und Christ-

liche Ethik", das von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Kath. Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden durchgeführt wird, fand die dokumentierte Tagung statt.

Der wiss. Mitarbeiter des Projekts und Mithg. des Bandes M. Wörz gibt einleitend einen Überblick über die Problemstellung. Dem schließen sich im I. Teil vier Grundlagenbeiträge zur Frage der Notwendigkeit des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik und seiner Durchführung an.

Die Teile II.–IV. geben offensichtlich in Arbeitskreisen behandelte Referate wieder und werden jeweils eingeleitet durch Überblicke der Arbeitskreisleiter Volker Eid, Johannes Hoffmann und Georges Enderle. Schwerpunkt der Beiträge des II. Teils bilden Fragen der unternehmerischen Verantwortung bei Innovationen bzw. über Entwicklung und Inhalt ethischer Unternehmensleitlinien. Im Mittelpunkt des III. Teils stehen die Fragen des Verhältnisses von Wirtschaftswissenschaft und Ethik. Im IV. Teil werden Fragen von Wirtschaftsethik als praktischer Theorie behandelt.

Im V. Teil wird das Schlußwort von Dietmar Mieth wiedergegeben.

Einen relativ breiten Teil des Buches (S. 359–412) geben die Antworten auf Fragen wieder, die im Anschluß an die Tagung von Referenten und Tagungsteilnehmern beantwortet wurden, um Hinweise auf weiterführenden Diskussionsbedarf zu geben. Damit will der Projektträger dem Stichwort „Dialog" in besonderer Weise Rechnung tragen, was als gelungen bezeichnet werden kann, weil in den Antworten eine Reihe bemerkenswerter Vorschläge, aber auch Kritik am Symposion formuliert wird.

Abgeschlossen wird das Buch durch ein nützliches Literaturverzeichnis über „Wirtschaftsethik", das in verschiedene Themenbereiche gegliedert ist.

Im Rahmen einer Rezension ist es nicht möglich auf die 28 Beiträge, die Theologen (u.a. A. Auer u. W. Kerber), Philosophen, Volks- und Betriebswirte sowie Manager beigesteuert haben, im einzelnen einzugehen. Insgesamt fällt auf, daß das Gebiet der Wirtschaftsethik noch eine große Heterogenität von Ansätzen und Konzeptionen aufweist und sich ein „Paradigma" der Wirtschaftsethik noch nicht herauskristallisiert hat, weil noch viele Fragen ungeklärt sind. Dazu gehört

– die Frage, welchen Beitrag eine christliche Ethik im Rahmen eines wirtschaftsethischen Dialoges leisten kann;

– die Problematik der unterschiedlichen philosophischen Ethiken mit der Frage der „Letztbegründung" einerseits und der Notwendigkeit innerhalb der Gesellschaft Regeln und Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens festlegen zu müssen, andererseits;

– das Verhältnis zwischen Sozialethik und Individualethik im Bereich der Wirtschaft, wo einerseits die Wirtschaftspolitik durch Ordnungsregeln Vorgaben macht, die für ein Unternehmen „Sachzwänge" darstellen, andererseits aber auch gewisse Entscheidungsspielräume für einzelne Unternehmensleitungen bzw. für ein kooperatives Verhalten im Rahmen von Unternehmensverbänden verbleibt.

Die Beiträge in diesem Band stellen nur eine verengte Problemperspektive dar, weil z.B. Arbeitnehmervertreter (Betriebsräte, Gewerkschaften) ebenso wie die Wirtschaftspolitik (Politiker, Bürokratie) fehlen, was auch in einigen Diskussionsbeiträgen im Band selbst bemängelt wird. Es müßte ein weiterführendes Anliegen des Projekts sein, zum Bereich „Innovation" Kriterien zu entwickeln, die für Manager und Kapitaleigner, Arbeitnehmer, Konsumenten, Umweltschutzgruppierungen usw. konsensfähig sind. Vielleicht wäre ein solcher Versuch einer Synthese aus den bisherigen Beiträgen und seine Konfrontation mit den genannten Interessensgruppen ein weiterführender Schritt, der den Beitrag einer christlichen Ethik für die Gesellschaft verdeutlichen würde.

Münster Joachim Wiemeyer

Religionsunterricht heute. Seine elementaren theologischen Inhalte. Mit einem Nachwort von Günter Biemer. Hg.v. Albert Biesinger und Thomas Schreijäck. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 272 S. Paperback 19,80 DM.

Im Anschluß an ein Forschungsprojekt zur fachwissenschaftlichen Elementarisierung theologischer Inhalte für den Religionsunterricht, das Günter Biemer 1973 an der Theol. Fak. Freiburg i.Br. durchgeführt hat, stellen in diesem Buch Vertreter der theologischen Disziplinen der Salzburger Theol. Fak. die unverzichtbaren Inhalte, formalen Strukturen und methodischen Zugänge ihrer jeweiligen Disziplin heraus:

F.V. Reiterer (für das Alte Testament), G.W. Beilner (Neues Testament), G. Bachl (Dogmatik), J.W. Mödlhammer (Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie), G. Virt und F.M. Schmölz (Moraltheologie), Th.W. Köhler (Theologische Anthropologie), W.M. Neidl (Metaphysik im Sinne einer Christlichen Philosophie), G.B. Winkler und K.J. Zarhuber (Kirchengeschichte), F. Nikolasch (Liturgiewissenschaft), G. Griesl (Pastoraltheologie). Der größte Teil dieser Beiträge ist bereits in CPB 99 (1986) erschienen. Außerdem behandeln A. Hollerbach und H. Schwendenwein die rechtliche Stellung des Religionsunterrichts in der BRD bzw. in Österreich und H. Paarhammer die kirchliche Rechtsordnung und Religionsunterricht.

In diese Reihe fachwissenschaftlicher Beiträge sind stärker religionspädagogische Beiträge eingewoben: A. Biesinger („Lebendige Zugänge zur Bibel"), Th. Schreijäck („Die religionspädagogische Aufgabe unter dem Anspruch der Dogmatik" und „Die Bedeutung der Wahrheitsfrage für die Religionspädagogik"), G. Virt und F.M. Schmölz („Christliche Moral im Religionsunterricht") und A. Biesinger („Elementare Moralpädagogik").

Recht und Grenze dieser Beiträge sind in dem einleitenden Aufsatz von A. Biesinger („Elementare Inhalte des Religionsunterrichts") gut beschrieben, wenn er feststellt, das hier vorgelegte Projekt der Fachwissenschaftler bestehe in einem „ersten Durchgang darin, im Sinne einer kritischen Selbstreflexion die fachwissenschaftlich-elementaren Bereiche offenzulegen und zu reflektieren" (15), daß allerdings „diese Inhalte ohne Vermittlung noch keine katechetischen Inhalte sind", daß es also „außer einer präzisen theologischen Fundierung noch ganz erheblicher Transformationsschritte (bedarf)", die ihrerseits nicht als „bloße Verpackung" mißverstanden werden dürften. Die kerygmatische Grundstruktur der Kirche sei nicht eine „Verpackung" von Inhalten, sondern das „Zeugnis". Darum sei die fachwissenschaftliche Elementarisierung von Inhalten nicht ausreichend und müsse mit der lebensweltlichen und biographischen Elementarisierung vermittelt werden. Wer wollte ihm widersprechen, wenn er in dieser Vermittlung die genuine Aufgabe der Katecheten und Lehrer sieht? Doch es stellt sich die Frage, ob nicht auch schon die Fachwissenschaftler und vor allem die Religionspädagogen diese Aufgabe im Blick haben sollten. Schon die den Fachwissenschaftlern zur Beantwortung vorgelegte Frage nach den „unverzichtbaren Inhalten" ihrer Disziplin, „wenn sie reduktiv in allgemein verständlicher Form dargestellt werden sollen", ist ungenau. Was heißt „unverzichtbar"? Die hier vorgelegten Kataloge des jeweils Unverzichtbaren dürften selbst für Theologiestudenten, die vor dem Examen stehen, noch zu anspruchsvoll sein. Ist für Schüler z.B. der Sekundarstufe I oder der gymnasialen Oberstufe die Kenntnis der einzelnen Gattungen der atl. Rechtsliteratur (33) unverzichtbar? Sind die Spannung von Sacerdotium und Imperium, die Hellenisierung, die Gnosis, die Theologie der Kirchenväter des Altertums (174f.) wirklich unverzichtbare Themen des Religionsunterrichts? Bestimmen hier nicht die Vertreter der theologischen Fachdisziplinen jeweils aus ihrer Sicht und unabhängig voneinander die Ziele, Inhalte und Gegenstände des gesamten Religionsunterrichts in der Schule? Wird Katechese dann nicht doch zur „Verpackung"? Auch das „Durchkonjugieren" der unverzichtbaren fachwissenschaftlichen Inhalte „auf die Kategorien der elementaren Lebenswelt und der biographischen Elementarisierung hin", das Biesinger einfordert und das man in diesem Buch vermißt, würde einseitig bei den fachwissenschaftlichen Vorgaben ansetzen, ohne in gleicher Weise den Schüler und seine Lebenswirklichkeit ernstzunehmen. Das schwierige Problem der theologisch und pädagogisch sachgemäßen Zuordnung (Korrelation) von Tradition und Situation läßt sich durch den Primat der Fachrepräsentanz und das dann an den Lehrer gerichtete Postulat einer Transformation der als unverzichtbar vorgegebenen Inhalte auf Lebensrelevanz hin nicht lösen.

Münster Erdmann Sturm

Rössler, Andreas: **Steht Gottes Himmel allen offen?** Zum Symbol des kosmischen Christus. – Stuttgart: Quell Verlag 1990, 189 S., kart. DM 29,90

In diesem sich bewußt an einen breiten Leserkreis richtenden, verständlich geschriebenen Buch versucht Vf., dem heutigen, in einem religiösen Pluralismus lebenden Menschen, einen verläßlichen und gültigen Maßstab in der Flut religiöser Erscheinungen zu geben (14). Dieser feste Standpunkt wird mit Hilfe des Symbols vom kosmischen Christus gewonnen (8. 174). (Wobei Vf. hier den Begriff des Symbols im Sinne Tillichs versteht: „Nichts Geringeres als ein Symbol".)

Nachdem in einem 1. Kap. auf dem Hintergrund des heutigen religiösen Pluralismus der christliche Wahrheitsanspruch skizziert ist (11–16), wird in einem 2. Kap. das Symbol des kosmischen Christus aus dem biblischen

Befund erhoben (17–31). Im 3. und 4. Kap. wird versucht, das Verhältnis Jesu von Nazareth zum kosmischen Christus (32–65) und des kosmischen Christus zur Dreieinigkeit Gottes zu klären (66–90). Die Kap. 5 bis 7 schließlich entfalten die universale Bedeutung des Christus in bezug auf das gesamte Universum (91–115), auf die Menschheit (116–138) und die anderen Religionen (139–176). In bezug auf das gesamte Universum bedeutet das Symbol des kosmischen Christus: „Die Schöpfung ist mehr als bloßer Schauplatz für die Erlösung. Die von Gott geschaffene Natur wird selbst an der durch Christus gekommenen Gnade teilhaben und in die Erlösung mit einbezogen sein" (107). Hierhin gehört auch Albert Schweitzers Formel „Ehrfurcht vor dem Leben" (104). In diesem Zusammenhang diskutiert Vf. auch kritisch den Standpunkt Teilhard de Chardins (110–115). Es dreht sich nicht alles nur um den Menschen (108)! In bezug auf die Menschheit bedeutet das Symbol des kosmischen Christus: Zwar ist in der Tat die Kirche Jesu Christi ein Ort, wo Christus gegenwärtig ist, „aber nicht der einzige Ort, da er die Offenbarung Gottes für alle Menschen ist. Andererseits ist auch nicht einfach die ganze Menschheit das Volk Gottes" (117). Ausführlich wird das biblische Symbol vom „Christus in uns" diskutiert (122–127), welches sowohl in der Mystik eines Meister Eckhart, Tauler und Seuse wiedergefunden wird (127–131) wie auch in der Tiefenpsychologie C.G. Jungs (134–138), wobei Vf. aber klar erkennen läßt, daß es letzterem nicht um Theologie, sondern Psychologie geht: „Zum Verständnis des kosmischen Christus ist die Tiefenpsychologie C. G. Jungs insofern eine Hilfe, als sie den Christus als eine Gegebenheit im kollektiven Unterbewußten der Menschheit ausweist" (138). In bezug auf die anderen Religionen bedeutet das Symbol des kosmischen Christus die Ablehnung einer intoleranten Exklusivität, wie sie z. B. Karl Barth vertritt (146): „Wo immer sich echte Gotteserkenntnis findet, geht sie auf den Christus als das ewige Wort Gottes zurück" (147); es bedeutet auch die Ablehnung des Relativismus (150); und es bedeutet schließlich die Ablehnung des „prinzipiellen Synkretismus" (155), wenn auch diese drei Modelle alle ein berechtigtes Anliegen haben: „Von der ‚intoleranten Exklusivität' ist das unbedingte Verpflichtetsein gegenüber dem Evangelium festzuhalten, vom ‚Relativismus' die Selbstbescheidung und die Offenheit, vom ‚Synkretismus' die Bereitschaft, in der eigenen Glaubensüberlieferung zu kurz gekommene wichtige Aspekte aus anderen Traditionen zu übernehmen" (156 f.).

Als tragfähig bietet Vf. zwei Modelle an, die sich gegenseitig ergänzen: Erstens „die ‚Steigerung' in der Unterscheidung von ‚Fülle und Fragmenten'", sodann den „‚Universalismus' in der Polarität von ‚Unbedingtheit und Offenheit'" (157. 173). Beide sind bestimmt von einer inklusiven Haltung, ohne jedoch dabei die eigene Wahrheitserkenntnis zu relativieren und auch ohne die verschiedenen Glaubensweisen zu vermischen.

Das Modell der Steigerung räumt Menschen anderen Glaubens eine (wenigstens) bruchstückhafte Gotteserkenntnis ein. Tillichs Unterscheidung von „manifester und latenter Kirche" (159) sowie Rahners „anonymes Christentum" (166) haben hier ihren Ort. Auch Cusanus' Entwurf in De pace fidei gehört hierher (163–165). Allerdings weist das Steigerungsmodell auch Schwächen auf, besonders wenn man es auf die innerchristlichen Unterschiede anwendet (162f.): „Den besonderen Stärken in einer Hinsicht entsprechen besondere Schwächen in einer anderen Hinsicht. Nur in Jesus Christus, nicht in dieser oder jener Konfession, ‚wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig'" (163).

Zu ergänzen ist dieses Modell darum durch dasjenige des Universalismus. Hier ist Ausgangspunkt das eigene Betroffensein von Gottes Wort, das in Jesus Mensch geworden ist; das Vergleichen der eigenen Religion mit anderen Religionen tritt zurück (166). Die Unbedingtheit hat sich aber mit der Offenheit zu verbinden, weil der kosmische Christus für alle Menschen die bestimmende Wirklichkeit ist. Hier hat dann auch die Mission ihren Ort, eine Mission, die dialogisch arbeitet, d.h. die darin besteht, „daß wir selbst und die anderen den kosmischen Christus ... tiefer erfassen und so zu einem sinnerfüllten, befreiten, heilen Leben gelangen" (168). Dieses besonders von Raimundo Panikkar entfaltete Modell des Universalismus bedeutet für die Begegnung der Religionen „gegenseitige Durchdringung und Befruchtung – und eine Veränderung in der Selbst-Interpretation der betreffenden religiösen Traditionen" (170). „Durch eine solche inklusive, universalistische Haltung werden Christen in der Erkenntnis der Wahrheit wachsen, im Wissen darum, daß sie kein Wahrheitsmonopol besitzen und daß der kosmische Christus auch anderswo Erkenntnis schenkt" (175).

Steht Gottes Himmel somit allen offen? „Jesus von Nazareth, die Inkarnation des kosmischen Christus, ermutigt uns, ein schließliches Eingehen aller in den Himmel Gottes zu erhoffen, freilich durch Gottes Gericht, durch die Läuterung hindurch. Die Gnade Gottes gilt, aber sein Gebot auch" (176).

Vf. legt in überzeugender Weise dar, daß sich eine schrankenlose Toleranz selbst aufhebt und im religiösen Bereich nur eine solche Toleranz in Frage kommt, die mit einem festen Standpunkt verknüpft ist. Dieses Buch bietet eine gute Argumentationshilfe für alle diejenigen, die um einen eigenen Standpunkt inmitten der gegenwärtigen religiösen Vielfalt bemüht sind.

Trier Werner Schüßler

Piolanti, Antonio: **Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell'Ottocento: Franz Jakob Clemens († 1862) con la riedizione della Commentatio „Philosophia theologiae ancilla".** – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1988. 157 S. (Studi Tomistici, 35), kart Lit 18000

Es ist einigermaßen verwunderlich, daß die Biographie, die Einführung in das Werk und die Neudedition der *Philosophia theologiae ancilla* dieses heute scheinbar längst vergessenen Autors – F.J. Clemens (1815–1862) – von italienischer Seite vorgelegt wird.

Dabei gehörte Clemens im letzten Jh. – ab 1843 Privatdozent in Bonn, seit 1856 Prof. der Philosophie an der Akademie[1] zu Münster – zu den bekanntesten, aber auch zu den umstrittensten Figuren, die in den theologischen und kirchenpolitischen Kontroversen um die „Deutschen Theologen" eine wichtige Rolle spielten. Aber Clemens ist auch zu den Gelehrten zu zählen, die dazu beigetragen haben, durch den Rückgriff auf die Antike und das Mittelalter eine neue, vor allem an Thomas von Aquin orientierte Philosophie und Theologie zu entwickeln. Allerdings ist diese Rezeption mit den erforderlichen Nuancierungen zu bewerten. Es wäre nicht uninteressant, die argumentative Stilform des beginnenden Neuthomismus mit der zeitgleich einsetzenden Aristoteles-Forschung zu vergleichen, die ruhig, ohne verordnete Thesen oder Dekrete der Aristotelischen Philosophie ein Ansehen verliehen hat, das bis heute durch alle philosophischen Lager uneingeschränkt hindurchgeht. Aber wie auch immer man die neuere Rezeptionsgeschichte des Thomas von Aquin beurteilt, die beginnende Rückwendung zur philosophischen Tradition lieferte im letzten Jh. die begrifflichen Instrumente, die es erlaubten, nach dem Ende der idealistischen Systeme philosophisch neue Wege zu gehen.

Nach einem Vorwort (5–7), das die „Renaissance der christlichen Methode der Philosophie" im vergangenen Jh. skizziert, behandelt der Teil I (11–74) die „christliche Philosophie" (*filosofia cristiana*) im Denken von Clemens, während Teil II (75–155) ein Neuabdruck des Werkes *De Scholasticorum sententia ‚philosophiam esse theologiae ancillam' commentatio* (Münster 1856) ist. Der Index gibt ein Verzeichnis der Autoren, leider nicht der Begriffe, obgleich dies in philosophiegeschichtlicher Hinsicht durchaus nützlich gewesen wäre. Daß in der Einleitung die Zitate und Verweise der Paginierung der *alten* Ausgabe folgen, ohne daß sie im Neudruck verifiziert würden, erschwert die Lektüre. Aber das Buch, wie alle Bände der Studi Tomistici, ist mit einer Sorgfalt hg., die heute selten geworden ist.

Man muß das Werk von Clemens einerseits im Zusammenhang mit den Kontroversen sehen, die die Heraufkunft der Neuscholastik ankündigen, aber dann auch mit dem beginnenden, wenngleich nicht immer authentischen Thomas-Studium, das in verschiedenen Ländern fast gleichzeitig einsetzte und eine zunehmend effiziente kirchliche Förderung erfuhr, die dann in *Aeterni Patris* ihren Ausdruck fand. Das hier neu gedruckte Werk *Philosophia theologiae ancilla* hat Clemens zunächst in scharfer Auseinandersetzung mit dem Güntherismus geschrieben, aber auch – sehr viel problematischer – gegen Kuhn gerichtet, der ausdrücklich das Recht der Philosophie auf „Unabhängigkeit" verteidigte. Der Text wurde zum „Manifest" (Beckmann) der Partei derer, die gegen die Theologischen Schulen in Tübingen und München kämpften. Zur Gruppe um Clemens gehörten einige ehemalige Germaniker, aber auch Philosophen, Theologen und kirchenpolitische einflußreiche Repräsentanten wie Reisach, Windischmann, Rauscher, Denzinger, Hergenröther, Kleutgen, Heinrich, Haffner und andere mehr. Die Einleitung Piolantis zeichnet diese Konstellationen nach. Aber es wäre wünschenswert gewesen, die durchweg dominierende thomistische Perspektive der Darstellung durch neuere Untersuchungen zu ergänzen, die in Blick auf Hermes, Günther und auch Kleutgen mit mehr historischen und auch systematischen Nuancierungen arbeiten. Aber doch zeigt die Darstellung, wie vielschichtig, theologisch kontrovers und philosophisch bisher kaum erforscht das Umfeld ist, in dem sich die Neuscholastik langsam formierte.

Der Teil I (11–74) – als Einleitung in die „christliche Philosophie" bei Clemens geschrieben – gibt unter vorwiegend biographischen und historischen Gesichtspunkten eine Fülle von Belegen und Querschnitten, die vor allem die zeitgeschichtliche Situation der Philosophie und der Theologie, aber auch die Strategien der Kirchenpolitik verdeutlichen.

In den kenntnisreich verfaßten Abschnitten werden behandelt: das Leben und Werk von Clemens (11 ff.), die Lehre (17 ff.), die Auffassung der „christlichen Philosophie" bei Clemens (24 ff.), die Funktion des ancillare (31 ff.), die

[1] Vgl. E. Hegel, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Münster 1773–1964, Bd I (Münster 1966) 256ff.

Würde und Freiheit (43 ff.) und die Perfektibilität der „christlichen Philosophie" (52 ff.).

Es sei ausdrücklich vermerkt, daß P. in der Darstellung vor allem der philosophischen Lehren, da Vorarbeiten fehlen, hier Neuland betritt. Ebenso verdienstvoll sind die Untersuchungen, die die überraschend breite Nachwirkung von Clemens belegen: in Deutschland, Spanien, Frankreich und in der thomistischen Schule von Neapel, aber auch in den Dokumenten von Pius IX., dem Vatikanum I und *Aeterni Patris* (62–74). Es ist nicht gerade häufig, daß man sich die Mühe macht, die Nachwirkung eines Autors oder, wie in diesem Fall, einer philosophisch-theologischen Kontroverse derart detailliert aufzuklären. Diese Partien des Buches führen die Forschung gerade auf den Gebieten, die von ihren Quellen her nur schwer zugänglich sind, beträchtlich weiter.

Der Teil II (75–154) gibt den Neudruck des Textes (*De Scholasticorum sententia ‚philosophiam esse theologiae ancillam' commentatio*), der in mehrere Kap. zerfällt:

I. *Origo sententiae*, II. *Eiusdem sententiae usus apud Scholasticos*, III. *Genuinus sensus, quem Scholastici ei tribuerunt*, IV. *Praecipui Scholasticorum textus*. V. *De libertate, qua philosophia apud Scholasticos gavisa est*, VI. *Conclusio totius commentationis*.

Es würde zu weit führen, hier die Abschnitte zu kommentieren. Aber wenn man die Texte auf ihren sachlichen Kern zurückführt, kann man sagen, daß die Position, die Clemens vertritt, durchaus thomistische Konturen aufweist, auch wenn sie in den scharfen Kontroversen nicht selten verschwimmen (99 ff.). Daher ist es eine durchaus offene Frage, ob man den Autor, wie P. es tut, ohne weitere Qualifikationen einfach auf der Linie der „christlichen Philosophie" interpretieren darf.

Es ist zwar richtig, daß Clemens im Text mehrfach von *philosophia christiana* spricht. Aber weder die historischen, noch die systematischen Implikationen dieses Begriffes sind bisher hinreichend geklärt. Der Terminus, der bereits von Javelli (1536) als Abgrenzung gegen die „peripatetische" Philosophie seiner Zeit, vor allem gegenüber Pomponazzi gebraucht wurde, ist in den folgenden Jh.en von sehr verschiedenen, übrigens auch von protestantischen Autoren verwendet worden, wobei es durchaus unklar ist, wann und inwieweit die ursprünglich nur historische Kennzeichnung erste *systematische* Konturen gewinnt. Hier wären weitere Untersuchungen nötig, die den Gebrauch dieses Begriffes bis zu Tennemann, Ast und Ritter klären, aber auch den historischen und systematischen Implikationen dieser Terminologie bei Ueberweg, Kleutgen und Ehrle nachgehen, die den Begriff eher undifferenziert auf alle „scholastischen" Systeme bezogen, ohne daß dabei deutlich wurde, inwieweit auch Thomas von Aquin durch diese Terminologie angemessen interpretiert werden kann oder eben nicht. Es ist bekannt, daß der Begriff der *philosophia christiana* auch im Titel der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) erscheint, an der Kleutgen maßgeblich mitgearbeitet hat.

Die durchaus umstrittene Bewertung dieses Begriffes, auch innerhalb der Thomistischen Schule, reicht bis in die Gegenwart hinein. Man wird daher nicht vergessen dürfen, daß die Konzeption einer *philosophia christiana*, wie die Kontroverse zwischen Gilson und Van Steenberghen gezeigt hat, eine geradezu notorische Schwäche in der theoretischen und praktischen Grundlagendiskussion aufweist. Diese Stilform der Philosophie liegt offensichtlich auf der Linie einer Tradition, die von Augustinus über Bonaventura bis zu Duns Scotus führt und damit dem Offenbarungswissen, auf das sich die Theologie stützt, einen epistemischen Vorrang einräumt, so daß die Eigengesetzlichkeit der Philosophie zurücktritt.

Dagegen sei bemerkt, daß Thomas – soweit sich dies verifizieren läßt – den Begriff der *philosophia christiana* nicht kennt. Es dürfte wohl die strenge Auffassung der „Wissenschaft" bei Aristoteles gewesen sein, die Thomas dazu geführt hat, in der Ausarbeitung der systematischen Verhältnisse bei aller Kongruenz der Aussagen, doch die Gegenstandsgebiete, die Erkenntnisweisen und die axiomatischen Grundlagen der Philosophie und Theologe streng zu trennen. Die Natur, auch wenn man sie als „geschaffen" versteht, ist philosophisch nicht am Leitfaden der „Offenbarung" zu erforschen. Es ist sicherlich richtig, daß Clemens die einschlägigen Texte des Aquinaten zum Verhältnis von Philosophie und Theologie zitiert. Aber die sehr subtilen Unterscheidungen, die Thomas ausarbeitet, werden von Clemens durch eine undifferenzierte Einordnung in die sehr verschiedenen Traditionsstränge der scholastischen Wissenschaftstheorie, ebenso wie durch die zugespitzte zeitgeschichtliche Polemik mehr verwischt als geklärt. Daher reichen die Kennzeichnungen wie etwa „christliche Philosophie" oder „Thomismus" als hermeneutische Instrumente nicht aus, die frühen Texte der Neuscholastik historisch und systematisch angemessen zu erschließen.

Es ist P. nicht entgangen, daß auch G.F. von Hertling ein Schüler von Clemens war und ihn als „vortrefflichen Lehrer" bezeichnet. Die Ausstrahlung der Lehre muß beträchtlich gewesen sein. Aber durch die Schule, die Clemens an der Akademie in Münster aufbaute, ist auch ein Philosoph gegangen, der – nach zahlreichen Umwegen – gegen Ende des vergangenen Jh.s in Wien durch die programmatische Forderung einer genauen „Deskription" der Gegenstände die Grundlagen der Phänomenologie legte, der im bewußten Rückgang auf den „empirischen Standpunkt" der Forschung die Voraussetzungen für den Wiener Kreis lieferte und der in einer minutiösen Analyse der „mannigfachen Bedeutung des Seienden" die Frage aufwarf, die, wie Heidegger später von sich sagte, ihn selbst auf den „Weg des Denkens" gebracht habe – Franz Brentano. Nach seinen Studien in München, Würzburg und den ersten Arbeiten über Aristoteles bei Trendenlenburg in Berlin hat Brentano zwei Semester (1859–60) bei Clemens studiert, der an der Akademie in Münster die mittelalterliche Philosophie, auch in ihrer Systematik[2], vertrat. Es kann als sicher gelten, daß Brentano, obgleich er die Parma-Ausgabe des Aquinaten schon sehr viel früher zu lesen begann, doch bei Clemens die traditionelle, allerdings durch Suarez geprägte Begrifflichkeit der Scholastik gelernt hat, die nicht nur für die Aristoteles-Exegese, sondern auch für die folgenden eigenen Arbeiten – bis in die Spätzeit – leitend geblieben ist.

Hegel spricht im Blick auf die Geschichte von der „List der Vernunft", die – wie man hier sagen könnte – gerade darin liegt, daß die kontroversen Entwicklungen des vergangenen Jh.s weder den Strategien der Sieger folgten, noch die Befürchtungen der Besiegten bestätigten. Die ersten Neuscholastiker, die – wie Clemens – nur in Gegensätzen, in schroffen Abgrenzungen und nur in polemischen Widerlegungen denken konnten, haben doch den Weg geöffnet, der später zu einer historisch breiteren, aber auch begrifflich nuancierteren Aufarbeitung der philosophischen Tradition führte.

Kerkrade (NL) Klaus Hedwig

Ottemann, Christian: **Initiatisches Christentum**. Karlfried Graf Dürckheims Lehre vom ‚initiatischen' Weg als Herausforderung an die evangelische Theologie. – Bern, New York, Paris: Peter Lang 1990. VIII, 639 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII. Theologie Bd 402) kart. DM 133,00

Diese Hamburger Diss. von 1989 wurde von einem Mitglied der Evangelischen Hermannsburger Bruderschaft Koinonia verfaßt und möchte „ein Handbuch für das Dürckheim-Studium theologisch interessierter evangelischer Christen" (23) sein. Mit einer Überfülle von Verweisen (Anmerkungsteil 409–622, dann folgen Abkürzungen und Literatur) schlüsselt Ottemann (fast!) das schriftliche Gesamtwerk Dürckheim in 6 Schritten mit Einführung, Ausblick und einigen Exkursen auf:

zeitkritische Diagnose, Lehre vom ‚initiatischen' Weg, das Menschenbild. Anschauung vom göttlichen Sein, initiatischer Weg und christlicher Glaube, die Praxis. Von den Exkursen sind der Vergleich mit der klassischen Mystik und das Gnosisproblem wichtig.

Durchgehend setzt sich O. mit wichtigen Kritikern auseinander: Manfred Berglar (bes. 1981), Friedrich Melzer (besonders einige Rezensionen), Alfons Rosenberg (1974) und Friedrich Wulf SJ (besonders 1977/1978). Die wichtigste positive Rezeption im Christentum findet er bei Johann B. Lotz SJ. Ob P. Beda Müller OSB so (9) „fast vorbehaltlos" zustimmt, möchte ich bezweifeln. Daß der (ehemals katholische) französisch-orthodoxe Priester A. Goettemann es tut, läßt sich aus dem (für christliche Ohren fast blasphemisch) ersten Titel seiner Gespräche mit Graf Dürckheim: „Der Weg, die Wahrheit, das Leben", ermessen. Bei der Neuausgabe hat der Herder-Verlag wohlweislich den Titel geändert.

Bei dem Fleiß und der Sorgfalt des Dürckheim-Studiums hätte ich es mir gewünscht, daß die Entwicklung Dürckheims nachgezeichnet worden wäre. O. berührt sie nebenbei (164f): 1950 „Grenzziehung" zwischen Schöpfer und Schöpfung usw.; 1960 noch vorsichtig zwischen Seins- und Gotteserfahrung unterscheidend, was später „ganz fallen gelassen" wird. Seit G. Wehrs Dürckheim-Biographie (1988) darf man Dürckheims Kulturauftrag in Japan (ab 1938) durch das Hitlerregime nicht mehr als „Erforschung der geistigen Grundlagen der japanischen Erziehung" verharmlosen. Schon vorher gehörte er doch „zum engeren brain-trust Rippentrops" (H.A. Jacobsen). Natürlich war Dürckheim niemals ein primitiver Nazi vom SA- oder SS-Typ.

Aber selbst Wehr mit seiner Sympathie für Dürckheim wundert sich, „wie stark Dürckheim in diesen Jahren von nationalen Wertvorstellungen erfüllt ist, die sich von denen der Nationalsozialisten

[2] Aus verschiedenen Hinweisen des Brentano-Nachlasses läßt sich schließen, daß Clemens für die systematischen Fächer der Philosophie das Lehrbuch von A. Goudin (Philosophia Divi Thomae, Paris 1851) zugrunde gelegt hat.

kaum unterscheiden". Hier wäre z.B. zu fragen: Ist der von Dürckheim ständig zitierte Meister Eck(e)hart der von Alfred Rosenberg (Mythos des 20. Jh.s) nazistisch rezipierte Vorkämpfer des „Deutschen Glaubens" oder der von der kritischen Forschung Herausgestellte? Auch ein Vergleich mit E. Herrigel (Kunst des Bogenschießens, Dürckheim lernte beim gleichen Meister), der nach Gershom Scholem (und A. Koestler) ein „überzeugter Nazi" war, hätte gut getan. Die schriftlichen Quellen aus dieser Zeit tauchen bei O. nicht auf!

In seinem Hara-Buch (mit „Japan und die Kultur der Stille", das schönste und wichtigste) noch schrieb Dürckheim 1954/6: „Hara erschließt die Erdmitte des Menschseins, noch nicht die Himmelsmitte. Der Mensch erfährt in Hara, *was* er als Leben ist, noch nicht, *wer* er als Leben ist, noch nicht, *wer* er als wesenhafte Individualität ist. Er erfährt dank Hara das Glück und die Fruchtbarkeit einer gleichsam kosmischen Liebe, aus ihm allein aber nicht die Liebe von Person zu Person." In den Frankfurter Vorträgen, deren Kassetten O. erwähnt, aber nicht auswertet, deren Buchform (I, 1988; Bd II ist angekündigt) er nicht kennt, ist die Wertordnung umgekehrt: Die dialogische Liebe ist zur Vorstufe der großen Einheitserfahrung herabgesunken.

Hier aber liegt genau die Frage, der O. ständig ausweicht. Hätte er in der Abwehr der Anfragen P. Friedrich Wulfs sich nur ein wenig in dessen umfangreiches Schrifttum vertieft, so könnte er z.B. dessen Gnosis-Verdacht nicht mit dem Hinweis auf eine „legitime christliche Gnosis" („Orphiker, christlicher Neuplatonismus, Mystik Eckeharts, Jakob Böhme, Philosophie Hegels oder Schellings"!) abtun (337ff); oder dem Ignatiusschüler („Gott in allen Dingen") einen aus dem Zusammenhang gerissenen Satz vorhalten, daß es „pantheistisch" sei zu sagen: „Alles Seiende partizipiert am Göttlichen"; oder ihm im Demutskapitel (184–190) im Gegensatz zu Dürckheim „dunkle, unpräzise Anspielungen" vorwerfen. Das darauf folgende Kap. über Gottes Du (190–203) gipfelt darin, daß die „kirchliche Trinitätslehre" lediglich eine „spezifisch christliche Aussageform" einer allgemein-religiösen bzw. philosophischen „Schau von der Dreieinheit des Seins" ist. Dokumentiert dies Dürckheims „klare, präzise" Sprache? Und wird so „dieses zentrale Dogma kirchlicher Lehre von dem . . .Geruch welt- und wirklichkeitsfremder Spekulation" zur „spirituellen Lebensweisheit" befreit (203)?

O. konnte natürlich nicht wissen, daß der von ihm immer wieder zitierte und von dem Dürckheimherausgeber hochgeschätzte Aufsatz: „Werk der Übung – Geschenk der Gnade" (vgl. die O. unbekannt gebliebenen Nachlaßbände) im Büro P. Wulfs entstanden ist. Nachdem ich diesen Titel vorschlug, gab es nur noch einen Streitpunkt, über den wir nicht übereinkamen: Gehört zum vollen Mensch- und Christsein eine *datierbare* Seins*erfahrung*, wie sie im Wort „initiatisch" liegt, oder gibt es auch den ‚kleinen' Weg? Bei O. taucht dieses Problem kaum auf.

Eine weitere zentrale Frage ist: Was besagt die „ungegenständliche Seinserfahrung", die im „initiatischen" Geschehen zumindest „initiiert" wird? Hier hätte wenigstens ein Blick in die empirische Psychologie (z.B. in die Oberstufe des Autogenen Trainings) geworfen werden müssen, was allerdings auch bei Dürckheim ausfällt. Als ich in der Diskussion P. Lotz darauf aufmerksam machte, daß unter den Gegenstand der abgewerteten „gegenständlichen Meditation" auch das Du menschlicher Liebe falle, wechselte er die Terminologie und sprach statt von un- nun von übergegenständlich, in der kein „Gegenstand" aber ein „Gehalt" erfahren werde (dazu besonders 296–299). Damit kommt „Ethik", „Gestalt", „Wertigkeit", „Urteil" in die „Seinserfahrung" hinein, und es öffnet sich eine Tür zum Gott Jesu Christi. Ob allerdings dies mit einem Wechsel der Terminologie schon getan ist?

Für sich allein ist die – auch „initiatische" – ungegenständliche Seinserfahrung zuerst nur „Selbsterfahrung": losgelöst von allem Gegenständlichen ruht man in sich. Dies kann für die Selbstwerdung des Menschen wichtig sein; und hier sind Dürckheims ganzheitliche Methoden hilfreich. Aber er selbst erzählte mir in einer christlicheren Epoche, daß diese „Hara-Erfahrung" auch einigen Nazibonzen (die er wohl kannte) zu eigen sei, aber zum Bösen eingesetzt werde. Ob also Gott oder man selbst oder gar der von Gott abgewandte eigene Tiefengrund erfahren wird, wird nicht im immanenten Erfahrungsbereich, sondern in der „Entscheidung-für-", in der „Ethik", im personalen Glauben offenkundig.

Dürckheims Erbe hätte – wie mir scheint – eine bessere christliche Würdigung verdient. Sein Meditationskonzept kann zweifelsohne auch für das Christentum wichtig sein. Doch es kann auch – wie bei O. – durch Zitatenfülle erstickt oder durch nur halbherzige kritische Stellungnahme in seiner Brisanz verharmlost werden.

München Josef Sudbrack SJ

Sobrino, Jon: **Geist, der befreit.** Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Übertr. aus dem Spanischen von Karel Hermans u. Georg Schmalen. – Freiburg: Herder 1989. 191 S., kart. DM 29.80

Nicht unwichtig ist die Person des Autors, eines mittelamerikanischen Jesuiten, dessen Studium in Deutschland sich an vielen Stellen im Text niederschlägt (das Vertrautsein mit der Theologie K. Rahners und H. U. v. Balthasar, z. B. S. 81) und der als Berater des Martyrerbischofs O. Romero bei dem Mord an 6 Jesuiten und 2 Laien in San Salvador (16. 11. 1989) wohl der eigentlich Gemeinte war.

Inwieweit die Kürzung der ursprünglichen Aufsatzsammlung für die deutsche Übersetzung (mit Zustimmung des Autors) hilfreich war, kann ich nicht beurteilen. Der ursprüngliche Titel: „Liberación con espiritu" entspricht sicherlich besser der Intention des Autors, wie sie sich in seiner Lieblingsformulierung: „Befreiung mit dem und im Geist" ausdrückt; das meint: Weniger eine *Geist*-Theologie als eine Theologie, die *geist*lich ist.

Mit dieser Frage steht man unmittelbar im Fragebereich, in den hinein S. uns in Europa führen sollte.

Er spricht nämlich nach zwei Seiten. Zu seinen Mitstreitern aus der Befreiungstheologie und auch zur europäischen „politischen Theologie", daß sie doch den Geist als Lebenskraft aller Praxis nicht vergessen möchten. Dabei wird er – im Gegensatz zu mancher „politischen Theologie" – so konkret, daß er auch eine explizite Praxis des Geistlichen verlangt: „In diesem Sinne muß es auch spezifische, eigene Formen der Spiritualität geben . . denn sie erlauben es, das Leben noch stärker und entschiedener im Geiste zu leben. Wenn so auch einige traditionelle Formen der Spiritualität besser aufgegeben werden . . ., kann man dennoch auf sie nicht verzichten, vor allem nicht auf solche Formen, bei denen die Wurzeln des christlichen Lebens berührt werden, wie die Eucharistie, das Gebet, die Besinnung auch in Form gezielter Besinnungstage, die Unterscheidung der Geister usw."

Solche Äußerungen werden im zweiten Teil: „Dimensionen der Spiritualität" theologisch entfaltet.

Und hier wird sich der theologische Leser noch deutlicher fragen müssen: Warum wurde die „Theologie der Befreiung" von offiziellen kirchlichen Stellen so sehr verdächtigt? (Die kaum bekannt gewordene Schrift Kardinal Ratzingers, Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung, 1986, hat längst eine vertiefte Gesprächsbasis angezeigt.) Traditionelle Dogmen, wie die Gottheit Jesu Christi, sind in der von S. vertretenen Theologie keine mythologischen Bilder einer „von unten" her zu begreifenden Christologie, sondern begründen den Impuls der Befreiungstheologie: „In Lateinamerika zeigen die Christen, daß sie nicht nur an Jesus als Christus glauben, weil sie seine Gottheit in Worten ausdrücken und bekennen. Darüber hinaus beweisen sie ihren Glauben auch darin, daß sie der Nachfolge dieses Jesus Letztgültigkeit verleihen. Damit verleihen sie automatisch auch Jesus Letztgültigkeit."

Dies sind auch die Fragen der Einleitung. Der betont spirituelle Impuls der Befreiungstheologie müßte „ausreichen, um die Verdachtsmomente . . . als unbegründet zurückzuweisen". Das gilt von vorliegender Arbeit in verstärktem Maße. Aber es dispensiert nicht von der Frage: Wie es zu den offensichtlichen Mißverständnissen kam? Und hier – so scheint mir – sollte eine theologische Reflexion noch bewußter ansetzen. Es geht dabei nicht in letzter Linie um offensichtliche Irrtümer oder Mißverständnisse, sondern um den typischen Neuansatz der Befreiungstheologie: Er kann nicht – wie die scholastische Theologie, die Theologie Karl Rahners oder die H. U. v. Balthasars – auf der Ebene der reinen Theorie verhandelt werden; auch das europäische Reden von „Orthopraxie" bleibt auf der theoretischen Ebene. Der Neuansatz zieht die Erfahrung und das gelebte Leben so sehr ein, daß er in alleiniger Theorie (auch einer über Praxis) nicht aufgeht. Die hier zu stellende Frage kann man vielleicht von einer spirituellen Theologie her erläutern: Ist nicht jede Theorie der Spiritualität hinkend, solange sie in ihrer Erörterung nicht konkret gebetet und meditiert wird?

Bei S. müßte auch der Schwerhörige vernehmen, daß das Leben und Sorgen inmitten der Armen Süd- und Mittelamerikas keine „Theorie" (auch kein Ferieneinsatz), sondern gelebtes Leben ist.

München Josef Sudbrack SJ

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik. Festschrift Rudolf **Bohren** zum 70. Geburtstag, hrsg. von Jürgen Seim, Lothar Steiger. – Mchn: Kaiser 1990. 205 S.; kart. DM 48,–.

Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad **Falaturi** zum 65. Geb. Hrsg. von Udo Tworuschka. – Köln, Wien: Böhlau 1991. XVI, 650 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte XXI; kart. DM 98,–; S. 645–650: Bibliographie A. Falaturi.

Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert **Schauf**. Hrsg. von Herbert Hammans [u. a.] – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1991. VIII, 585 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

L'Ecriture âme de la théologie. Par R(ené) Lafontaine . . . – Brux: Institut d'Etudes Théologiques 1990. 222 p. = Collection IET IX; FB 569,–; [cont.:] p. 13–36: Piret, Pierre: L'intelligence chrétienne de l'Écriture Sainte; p. 37–59: Aletti, Jean-Noël: Saint Paul, exégète de l'Écriture; p. 60–80: Simoens, Yves: Le prologue de saint Jean une théologie qui est une exégèse; p. 81–108: Lafontaine, René: La personne du Père dans la pensée de saint Thomas; p. 109–132: Theóbald, Christoph: L'Écriture, âme de la théologie, ou le christianisme comme religion de l'interprétation; p. 133–144: Gibert, Pierre: Bible et conception de la loi; p. 145–162: Hennaux, Jean-Marie: Sens tropologique de l'Écriture et problèmes d'aujourd'hui; p. 163–188: Sonnet, Jean-Pierre: «Tu diras ce jour là . . .» ‹Is 12,1›; p. 189–206: Pelletier, Anne-Marie: L'écriture du Livre d'Isaïe et l'élaboration théologique du temps de l'histoire; p. 207–211: Chapelle, Albert: Réflexions et questions.

Willmes, Bernd: **Bibelauslegung** – genau genommen. Syntakt., semant. u. pragmat. Dimensionen u. Kategorien für die sprachl. Analyse hebr. u. griech. Texte auf Wort- u. Satzebene. – Mchn: Institut für Biblische Exegese 1990. 100 S. = Biblische Notizen. Beih. V; DM 8,–.

Morgan, Donn F.: Between text and community. The "writings" in canonical interpretation. – Minneapolis: Fortress 1990. X, 164 p.; $ 9,95.

2. Altes Testament

Toorn, Karel van der: The nature of the biblical teraphim in the light of the Cuneiform evidence. – CBQ 52, 1990, 203–222; p. 223–240: Wolters, Al: Not rescue but destruction: Rereading **Exodus 15:8**; p. 241–251: Willis, John T.: An attempt to decipher **Psalm 121:1b**; p. 597–607: Janzen, J. Gerald: The character of the calf and its cult in **Exodus 32**; p. 608–624: Niditch, Susan: **Samson** as culture hero, trickster, and bandit: The empowerment of the weak; p. 625–635: Lohfink, Nobert: **Qoheleth 5:17–19** – Revelation by joy.

Braulik, Georg: Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von **Dtn 12-26**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1991. 124 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXLV; kart. DM 35,30.

Auffret, P.: "Dans ta force se réjouit le roi". Etude structurelle du **Psaume XXI**. – VT 40, 1990, 385–410; p. 411–422: Gruber, M. I.: Fear, anxiety and reverence in Akkadian, Biblical Hebrew and other north-west Semitic languages; p. 423–436: Na'aman, N.: Literary and topographical notes on the battle of Kishon ‹**Judges IV–V**›; p. 437–452: O'Connell, R.H.: **Deuteronomy VIII 1–20**: asymmetrical concentricity and the rhetoric of providence; p. 453–463: Smith, G. V.: **Job IV 18–21**: is it Eliphaz's vision?; p. 464–473: Smith, S. H.: "Heel" and "thigh": the concept of sexuality in the Jacob-Esau narratives; p. 474–499: Wolfers, D.: The Lord's second speech in the book of **Job**.

Hamlin, E. John: At risk in the promised land. A commentary on the book of **Judges**. – GrR: Eerdmans; Ed: Handsel 1990. XII, 182 p. = International theological commentary; $ 12,95.

Vawter, Bruce – Leslie J. Hoppe: A new heart. A commentary on the book of **Ezekiel**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Ed: Handsel 1991. XI, 218 p. = International theological commentary; $ 15,95.

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

Gabriel, Ingeborg: Friede über Israel. Eine Unters. zur Friedenstheologie in **Chronik I 10–II 36**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kath. Bibelwerk 1990. X, 227 S. = Österreichische biblische Studien X; DM 42,40 [Diss., Wien]

Blum, Erhard: Studien zur Komposition des **Pentateuch**. – B, NY: de Gruyter 1990. X, 433 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXXIX; DM 148,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Dicou, Bert: **Jakob** en **Esau**, **Israël** en **Edom**. Israël tegenover de volken in de verhalen over Jakob en Esau in Genesis en in de grote profetieën over Edom. – Voorburg: Publivorm 1990. 299 blz.; hfl 39,50.

The Hebrew Bible and its interpreters. Ed. by William Henry Propp . . . – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1990. 225 p. = Biblical and Judaic studies I; $ 25,–; [cont.] p. 1–18; Collins, John J.: Is a critical biblical theology possible?; p. 19–32: Coogan, Michael David: Archaeology and biblical studies: The book of **Joshua**; p. 33–52; Freedman, David Noel: The book of **Job**; p. 53–80: Garr, W. Randall: Interpreting orthography; p. 81–142: Halpern, Baruch: A historiographic commentary on **Ezra 1–6**: Achronological narrative and dual chronology in Israelite historiography; p. 143–166: Kugel, James L.: The Bible in the university; p. 167–188: Newsom, Carol A.: "Sectually explicit" literature from Qumran; p. 189–204: Propp, William H.: Eden sketches; p. 205–225: VanderKam, James C.: People and high priesthood in early Maccabean times.

O'Brien, Julia M.: **Priest** and **Levite** im **Malachi**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XIV, 164 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series CXXI; cl. $ 22,95 [Diss., Duke Univ.]

Job. Studies over en rondom een bijbelboek. H[endrik] Jagersma (eindredactie). – Kampen: Kok (1990). 112 blz.; hfl 16,90.

Mickel, Tobias: Seelsorgerliche Aspekte im **Hiobbuch**. Ein Beitrag zur biblischen Dimension der Poimenik. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1990). 155 S. = Theologische Arbeiten XLVIII; DM 17,50 [Diss., Halle-Wittenberg]

Stone, Michael Edward: A textual commentary on the Armenian version of **IV Ezra**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XXVII, 353 p. = Septuagint and Cognate studies series XXXIV; cl. $ 34,90.

La protohistoire d'Israël. De l'Exode à la monarchie. Par J(acques) Briend . . . – P: Ed. du Cerf 1990. 343 p.; F 170,–; [cont.:] p. 29–65: Cazelles, Henri: Peut-on circonscrire un événement Exode?; p. 67–85: Caquot, André: Cantique de la mer et miracle de la mer; p. 87–107: Vabelle, Dominique: Le paysage historique de l'Exode; p. 109–119: Yoyotte, Jean: La campagne palestinienne du pharaon **Merneptah**. Données anciennes et récentes; p. 121–182: Briend, Jacques: Israël et les Gabaonites; p. 183–292: Lemaire, André: Deux origines d'Israël: la montagne d'Éphraïm et le territoire de Manassé ‹XIII–XI^{e} siècle av. J.-C.›; p. 293–298: Lemaire, André: La montagne de Juda ‹XIII–XI^{e} siècle av. J.-C.›; p. 299–334: Kempinski, Aharon: L'installation des clans et des tribus dans le bassin de Beersheba (10 fig.).

Moor, Johannes C[ornelis] de: The rise of **Yahwism**. The roots of Israelite monotheism. – Lv: Univ. Pr., Peeters 1990. XII, 320 p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XCI; FB 1325,–.

Arx, Urs von: Studien zur Geschichte des alttestamentlichen Zwölfersymbolismus. Bd. I: Fragen im Horizont der Amphiktyoniehypothese von Martin Noth. – Bern [u. a.]: Lang 1990. 583 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 397; DM 120,– [Diss., Bern. Teildr.]

Müller, Hans-Peter: **Segen** im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas. – ZThK 87, 1990, 1–32.

Pelletier, Marcel: Les **pharisiens**. Histoire d'un parti méconnu. – P: Éd. du Cerf 1990. 375 p. = Lire la Bible LXXXVII; F 110,–.

Sievers, Joseph: The **Hasmoneans** and their supporters. From Mattathias to the death of John Hyrcanus I. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. X, 171 p. = South Florida studies in the history of Judaism VI; $ 49,95.

Arasola, Kai: The end of historicism. Millerite hermeneutic of time prophecies in the Old Testament. – Uppsala: Univ. 1990. X, 226 p. [Diss., Uppsala]

Kottsieper, Ingo: Die Sprache der **Ahiqarsprüche**. – B, NY: de Gruyter 1990. XI, 302 S., Taf. = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CXCIV; Lw. DM 124,– [Diss., Marburg]

Kasher, Aryeh: Jews and Hellenistic cities in Eretz-Israel. Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic cities during the 2nd temple period ‹332 BCE – 70 CE›. – Tü: Mohr 1990. XV, 372 p., 2 maps = Texte und Studien zum antiken Judentum XXI; Lw. DM 168,–.

Olofsson, Staffan: The LXX [Septuagint] version. A guide to the translation technique of the **Septuagint**. – Sto: Almqvist & Wiksell 1990. VIII, 105 p. = Collectanea biblica. Old Testament series XXX; scr 112,–.

Melbourne Symposium on **Septuagint** lexicography. Ed. by Takamitsu Muraoka. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XVI, 136 p. = Septuagint and Cognate studies series XXVIII; cl. $ 19,95; [cont.:] p. 1–16: Lee, J. A. L.: συνιστημι: A sample lexical entry: p. 17–48: Muraoka, T.: Septuagintal lexicography: some general issues; p. 49–82: Swinn, S. P.: ἀγαπᾶν in the Septuagint; p. 83–126: Tov, E.: "Greek words and Hebrew meanings".

Studien zur Septuaginta – Robert **Hanhart** zu Ehren. Aus Anlaß seines 65. Geb. hrsg. von Detlef Fraenkel . . . – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 368 S. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl. III, 190; DM 160,–; [enth.:] S. 19–34: Barr, James: "Guessing" in the Septuagint; S. 35–51: Soisalon-Soininen, Ilmari: Zurück zur Hebraismenfrage; S. 52–63: Sollamo, Raija: The koine background for the repetition and non-repetition of the possessive pronoun in coordinate-items; S. 64–73: Tov, Emanuel: Renderings of combinations of the infinitive absolute and finite verbs in the LXX – Their nature and distribution; S. 74–82: Aejmelaeus, Anneli: OTI *recitativum* in septuagintal Greek; S. 83–120: Ziegler, Joseph: Der Gebrauch des Artikels in der Septuaginta des Ecclesiastes; S. 121–139: Wevers, John Wm: PreOrigen recensional activity in the Greek Exodus; S. 140–186: Fraenkel, Detlef: Die Quellen der asterisierten Zusätze im zweiten Tabernakelbericht Exod 35–40; S. 187–218: Munnich, Olivier: Origène, éditeur de la *Septante* de Daniel; S. 219–229: Fernández Marcos, Natalio: Some reflections on the Antiochian text of the Septuagint; S. 230–252: Quast, Udo: Der rezensionelle Charakter einiger Wortvarianten im Buche **Numeri**; S. 253–261: Barthélemy, Dominique: Les relations de la Complutensis avec le papyrus 967 pour Éz 40$_{42}$ à 46$_{24}$; S. 262–286: Pietersma, Albert: Ra 2110 ‹P. Bodmer XXIV› and the text of the Greek Psalter; S. 287–298: Ulrich, Eugene: A Greek paraphrase of **Exodus** on papyrus from Qumran cave 4; S. 299–311: Perlitt, Lothar: **Dtn 1,12** LXX; S. 312–322: Bogaert, Pierre-Maurice: La libération de **Jérémie** et le meurtre de Godolias: le texte court (LXX) et la rédaction longue ‹TM›; S. 323–331: Schaller, Berndt: Das 4. Makkabäerbuch als Textzeuge der Septuaginta; S. 332–344: Smend, Rudolf: Der geistige Vater des Septuaginta-Unternehmens; S. 345–347: Ausgewählte Bibliographie Robert Hanhart.

3. Neues Testament

Kilpatrick, G(eorge) D(unbar): The principles and practice of New Testament textual criticism. Collected essays. Ed. by J(ames) K(eith) Elliott. – Lv: Univ. Pr.; Peeters 1990. XXXVIII, 489, [5] p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XCVI; FB 3000; p. XXIII–XXXVI: Bibliography G. D. Kilpatrick.

Irigoin, Jean: La composition rythmique des cantiques de Luc. – RB 98, 1991, 5–50; p. 51–79: Refoulé, François: Cohérence ou incohérence de Paul en **Romains 9–11**?; p. 80–106: Puech, Émile: 4Q525 et la péricope des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu ‹planche I›; p. 107–119: Taylor, Justin: The coming of Elijah, **Mt 17,10–13** and **Mk 9,11–13**. The development of the texts.

Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther I: **1 Kor 1,1–6,11**. – Zü, Brau: Benziger; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. VII, 436 S. = Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII.

Belleville, Linda L.: Reflections of glory. Paul's polemical use of the Moses-Doxa tradition in **2 Corinthians 3,1–18**. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 351 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LII.

Longenecker, Richard N.: **Galatians**. – Dallas, Tex.: Word Books 1990. CXIX, 323 p. = Word biblical commentary XLI; $ 19,25.

Grünzweig, Fritz: **Erster Timotheus**-Brief. – Neuhausen-Stu: Hänssler 1990. 292 S. = Edition C. B XVIII; DM 34,80.

Quinn, Jerome D.: The letter to **Titus**. A new translation with notes and commentary and an introduction to Titus, I and II Timothy, the Pastoral Epistles. – NY, Lo [e. a.]: Doubleday (1990). XLIX, 334 p. = The Anchor Bible XXXV.

Overman, J. Andrew: Matthew's gospel and formative Judaism. The social world of the Matthean community. – Minneapolis: Fortress Pr. (1990). X, 174 p.; $ 9,–.

Wrege, Hans-Theo: Das **Sondergut** des **Matthäus**-Evangeliums. – Zü: Theol. Verl. 1991. 143 S. = Zürcher Werkkommentare zur Bibel; DM 43,–.

Blackburn, Barry: Theios aner and the Markan miracle traditions. A critique of the theios aner concept as an interpretative background of the miracle traditions used by Mark. – Tü: Mohr 1991. XII, 334 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 40; DM 93,– [Diss., Aberdeen]

Origine et postérité de l'évangile de **Jean**. XIIIe congrès de l'ACFEB, Toulouse (1989). Publié sous la direction d'Alain Marchadour. [Par] C.-B. Amphoux. – P: Éd. du Cerf 1990. 339 p. = Lectio divina CXLIII; F 207,–; [cont.:] p. 17–41: Léon-Dufour, Xavier: Où en est la recherche johannique? Bilan et ouvertures; p. 43–69: Cothenet, Édouard: L'arrière-plan vétéro-testamentaire du IVe évangile; p. 71–85: Dutheil, Jacques: L'évangile de Jean et le judaïsme: le Temple et la Torah; p. 87–106: Zumstein, Jean: Visages de la communauté johannique; p. 107–125: Vouga, François: Jean et la gnose; p. 127–142: Boismard, Marie-Émile: Approche du mystère trinitaire par le biais du IVe évangile; p. 143–159: Légasse, Simon: Jésus roi et la politique du IVe évangile; p. 163–171: Crouzel, Henri: L'évangile de Jean et la patristique: l'exégèse origénienne de Jn **4,13–15**; p. 173–183: Marchadour, Alain: La fécondité d'un texte; p. 185–201: Vernette, Jean: L'utilisation de l'évangile de Jean dans les nouveaux mouvements religieux gnostiques; p. 205–223: Amphoux, Christian-B.: A propos de l'histoire du texte de Jean avant 300: quelques lieux variants significatifs; p. 225–238: Coulot, Claude: Le témoignage de Jean-Baptiste et la rencontre de Jésus et de ses premiers disciples ‹Jn **1,19–51**›. Approches diachroniques et synchronie; p. 239–254: Forster, Christian: Théologie et histoire dans le récit johannique de la Passion à partir de deux exemples: arrestation, comparution devant le grand prêtre et comparution devant Pilate; p. 255–263: Léon-Dufour, Xavier: Quelques textes de portée mystique; p. 265–276: Kuntzmann, Raymond – Michèle Morgen: Un exemple de réception de la tradition Johannique: **1 Jn 1,1–5** et Évangile de Vérité NHI, p. 30, 16–31, 35; p. 277–308: Cazeaux, Jacques: Concept ou mémoire? La rhétorique de Jean chap. **8, v. 12–59**.

Ottillinger, Angelika: Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? Zum Wandel des **Täuferbild**es im **Johannes**evangelium. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. VI, 315 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XLV; kart. DM 33,– [Diss., München]

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

Kertelge, Karl: Grundthemen paulinischer Theologie. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 244 S.; Lw. DM 78,–.

Cousar, Charles B.: A theology of the **cross**. The death of **Jesus** in the Pauline letters. – Minneapolis: Fortress 1990. XIV, 194 p. = Overtures to biblical theology XXIV; $ 11,95.

Simonis, Walter: Der gefangene Paulus. Die Entstehung des sogenannten **Römerbrief**s und anderer urchristlicher Schriften in Rom. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 156 S.; sfr 41,–.

Sumney, Jerry L.: Identifying Paul's opponents: The question of method in 2 Corinthians. – Sheffield: Academic Pr. 1990. 256 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XL; £ 30,–.

Tomson, Peter J.: **Paul** and the **Jewish law**: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles. – Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Pr. 1990. XIX, 327 p. = Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum III = Jewish traditions in early christian literature I; DM 79,50.

Wahlde, Urban C. von: The Johannine commandments **1 John** and the struggle for the Johannine tradition. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1990. XII, 294 p. = Theological inquiries.

Dalbesio, Anselmo: Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella **Prima lettera** di **Giovanni**. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 267 p. = Supplementi alla Rivista biblica XXII; Lire 35 000 [Diss., Jerusalem]

MacDonald, Dennis Ronald: The **Acts** of **Andrew** and the Acts of Andrew and Matthias in the city of the cannibals. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XVII, 460 p. = Texts and translations XXXIII = Christian apocrypha I.

Gnilka, Joachim: Jesus von Nazaret Botschaft und Geschichte. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1990. 331 S., Ill. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Suppl.-Bd. III; DM 70,–.

Panimolle, Salvatore A.: **Gesù** di **Nazaret**. Nell'ultimo evangelo e nei primi scritti dei Padri. – R: Borla 1990. 451 p. = Studi e ricerche bibliche; Lire 50 000.

Hare, Douglas R. A.: The **Son** of **Man** tradition. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Fortress Pr. (1990). XVI, 316 p.; $ 24,95.

Harvey, A[nthony] E[rnest]: Strenuous commands. The **ethic** of **Jesus**. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Intern. (1990). VIII, 248 p.; £ 12,50.

Spencer, William David – Aída [Dina] Besançon Spencer: The prayer life of Jesus. Shout of agony, revelation of love, a commentary. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1990. XII, 296 p.; $ 30,–.

Horst, Pieter Willem van der – Gerard Mussies: Studies on the Hellenistic background of the New Testament. – Utrecht: Rijksuniv. 1990. 242 p. = Utrechtse theologische reeks X; hfl 30,–.

Holmberg, Bengt: **Sociology** and the New Testament. An appraisal. – Minneapolis: Fortress 1990. VIII, 173 p.; $ 10,95.

Kidd, Reggie M.: Wealth and beneficence in the Pastoral Epistles. A "bourgeois" form of early Christianity? – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. X, 227 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series CXXIII; $ 24,95 [Diss., Duke Univ.]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Manoscritti Vaticani latini 14666–15203. Catalogo sommario a cura di Ambrogio M. Piazzoni e Paolo Vian. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1989. XXVIII, 303 p. = Studi e testi CCCXXXII.

Godding, Robert: Bibliografia di **Gregorio Magno** ‹1890/1989›. – R: Città Nuova Ed. 1990. IX, 349 p. = Opere di Gregorio Magno. Complementi I.

Anckaert, L. – B. Casper: Franz **Rosenzweig**. A primary and secondary bibliography. – Lv: Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid van de K. U. Leuven 1990. X, 106 p. = Instrumenta theologica VII; FB 550,–.

Moeller, Bernd: Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze. Hrsg. von Johannes Schilling. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 366 S., Ill.; kart. DM 98,–; S. 343–362: Bibliographie B. Moeller.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Frank, Karl Suso: Die **Benediktus**regel und ihre Auslegung bis Benedikt von Aniane. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 9, 1990, 11–25; S. 27–54: Schreiner, Klaus: Vom adligen Hauskloster zum ‚Spital des Adels'. Gesellschaftliche Verflechtungen oberschwäbischer Benediktinerkonvente im Mittelalter und in der frühen Neuzeit; S. 55–66: Sydow, Jürgen: Fest und klösterlicher Alltag des Spätmittelalters in der Abtei **Blaubeuren**; S. 67–75: Zeißig, Gisela: Das Theater der Benediktiner in der Barockzeit: Das Beispiel **Weingarten**; S. 77–84: Polonyi, Andrea: **Reliquientranslationen** in oberschwäbische Benediktinerklöster als Ausdruck barocker Frömmigkeit; S. 85–117: Bauer, Emmanuel J.: Die **oberschwäbischen Benediktiner** und die alte Universität **Salzburg** ‹1617/1622–1810›; S. 119–134: Talgner, Markus: Die Bemühungen um Wiederzulassung und die Wiedererrichtung von Benediktinerabteien in den Diözesen Freiburg und Rottenburg; S. 135–145: Lang, Peter Thaddäus: Süddeutsche **Diözesanschematismen** des **18.** Jahrhunderts als historische Quellen; S. 147–160: Kopf, Paul: Die **Blutfreitags-Feiern** in **Weingarten** 1936–1939. Ein Beitrag zum Thema „Kirche im Nationalsozialismus". Mit 4 Abb.; S. 177–193: Köhler, Joachim: Von konfessioneller Ausgrenzung zu ökumenischer Offenheit. Erfahrungen im Umgang mit der Kirchengeschichte Oeffingens.

Laak, Werner van: Allversöhnung. Die Lehre von der **Apokatastasis**. Ihre Grundlegung durch Origenes u. ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theol. bei Karl Barth u. Hans Urs von Balthasar. – Sinzig: St. Meinrad Verl. für Theologie 1990. 175 S., 12 Abb. = Sinziger theologische Texte und Studien XI; kart. DM 29,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Holtz, Traugott: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Eckart Reinmuth . . . – Tü: Mohr (1991). X, 492 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LVII.

Bauckham, Richard: Jude and the relatives of Jesus in the early church. – Ed: T&T Clark (1990). 459 p.; £ 19,95.

Stegemann, W.: Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 304 S. = Forschungen z. Religion und Literatur d. AT u. NT CLII.

Volz, Carl A.: Pastoral life and practice in the early church. – Minneapolis: Augsburg 1990. 240 p.; $ 12,95.

Falbo, Giovanni: Il **primato** della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli. – R: Coletti 1989. 434 p.; Lire 42 000.

Houssiau, Albert – Jean-Pierre Mondet: Le **sacerdoce** du **Christ** et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église. – Louvain-La-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1990. VIII, 267 p. = Collection Cerfaux-Lefort VIII.

Grant, Robert M.: Jesus after the Gospels. The Christ of the second century. – Louisville, Ky: Westminster, John Knox Pr. 1990. 134 p. = The Hale memorial lectures of Seabury-Western Theological Seminary, 1989.

Saulnier, Christiane: **Flavius Josèphe** et la propagande flavienne. – RB 98, 1991, 199–221.

Pietras, Henryk: L'unità di Dio in **Dionigi** di **Alessandria**. – Gr 72, 1991, 459–490.

Norelli, Enrico: Paix, justice et intégrité de la création. **Iréné** de **Lyon** et ses adversaires. – Irén 64, 1991, 5–42.

Bosson, Nathalie: Un palimpseste du Musée Copte du Caire. – Muséon 104, 1991, 5–37; p. 39–56: Kevin Coyle, J.: **Mary Magdalene** in Manichaeism?; p. 57–72: Gryson, R.: Saint **Jérôme** traducteur d'Isaïe. Réflexions sur le texte d'*Isaïe* 14,18–21 dans la Vulgate et dans l'*In Esaiam*; p. 73–108: Esbroeck, M. van: L'homélie géorgienne de **Sévérien** de **Gabala** CPG 4216; p. 109–124: Raphava, Maria – B. Coulie: Les colophons d'Éphrem Mtsire et les traductions géorgiennes de **Grégoire** de **Nazianze**.

Gonzalez; Carlos Ignacio: Antecedentes de la cristología arriana en el siglo III. – Medellin 16, 1990, 315–361.

Martimort, Aimé Georges: Encore **Hippolyte** et la "Tradition Apostolique". – BLE 92, 1991, 133–144.

Orbe, Antonio: **Orígines** y los Monarquianos. – Gr 72, 1991, 39–72.

Klein, Richard: Die Entwicklung der christl. **Palästinawallfahrt** in konstantinischer Zeit. – RQ 85, 1990, 145–181.

Padovese, Luigi: **Ilario** de **Poitiers**. Precursore di Agostinio nella riflessione sulla volontà. – Anton 66, 1991, 3–34.

Devos, Paul: Saint **Jean Chrysostomos** à Antioche dans quatre homelies baptismales. – AB 109, 1991, 137–156.

Collectanea Augustiniana. Augustine: "Second founder of the faith". Ed.: Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren. – NY [e. a.]: Lang 1990. XV, 517 p.; DM 151,–; [cont.:] p. 9–19: Ferrari, Leo C.: Truth and Augustine's **conversion** scene; p. 21–28: Matter, E. Ann: Conversion(s) in the **Confessiones**; p. 29–43: Oroz Reta, José: Predestinación, vocación y conversión según san Agustín; p. 45–64: Stark, Judith Chelius: The dynamics of the will in Augustine's conversion; p. 65–80: Fleteren, Frederick van: St. Augustine's theory of conversion; p. 83–99: Archambault, Paul J.: Augustine's Confessiones: On the uses and limits of psychobiography; p. 101–111: Caldwell, Ellen C.: The *loquaces muti* and the *Verbum infans*: **Paradox** and **language** in the *Confessiones* of St. Augustine; p. 113–140: Dutton, Marsha L.: "When I Was a Child": Spiritual infancy and god's maternity in Augustine's *Confessiones*; p. 141–157: Luman, Richard: Journeys and gardens: Narrative patterns in the *Confessiones* of St. Augustine; p. 159–173: Torchia, N. Joseph: St. Augustine's triadic interpretation of **iniquity** in the *Confessiones*; p. 175–201: Verheijen, Luc: The *Confessiones*: Two grids of composition and reading; p. 205–224: Dougherty, Richard J.: Christian and citizen: The tension in St. Augustine's *De civitate dei*; p. 225–243: Lavere, George: Metaphor and symbol in St. Augustine's *De civitate dei*; p. 245–259: Markus, Robert A.: Augustine on pride and the common good; p. 261–271: Renna, Thomas: Augustine's *De civitate dei* in John Wyclif and Thomas More; p. 275–301: Berrouard, Marie-François: Deux peuples, un seul troupeau, un unique Pasteur: **Ecclésiologie** de saint Augustin et citations de Jean 10:16; p. 303–313: Gerlin, Andrea: Community and ascesis: Paul's directives to the Corinthians interpreted in the *rule* of Augustine; p. 315–328: Grossi, Vittorino: Il porsi della questione della "voluntas salvifica" negli ultimi scritti di Agostino ‹a. 420–427 ›; p. 329–343: Pelikan, Jaroslav: *Canonica regula*: The **trinitarian hermeneutics** of Augustine; p. 345–355: Starnes, Colin: Augustinian biblical exegesis and the origins of modern science; p. 357–369: Martin, Lawrence T.: Augustine's influence on **Bede**'s *Homeliae euangelii*; p. 373–386: Burns, J. Patout: **Ambrose** preaching to Augustine: The shaping of faith; p. 387–401: Djuth, Marianne: **Stoicism** and Augustine's doctrine of human freedom after 396; p. 403–420: Sweeney, Leo: "Was St. Augustine a neoplatonist or a Christian?" Old question, new approach; p. 421–431: Vannier, M. A.: **Manichéisme** et pensée augustinienne de la création; p. 435–450: Bourke, Vernon J.: The **Body Soul** relationship in the early Augustine; p. 451–466: Cress, Donald A.: **Creation** *de nihilo* and Augustine's **account** of evil in *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*, Book V; p. 467–483: Raikas, Kauko K.: St. Augustine on juridical duties: Some aspects of the episcopal office in late Antiquity.

Muhlberger, Steven: The fifth-century chroniclers: **Prosper, Hydatius**, and the Gallic chronicler of 452. – Leeds: Cairns 1990. XI, 329 p.

Smith, Thomas A.: De gratia. **Faustus** of **Riez**'s treatise on grace and its place in the history of theology. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1990. 254 p. = Christianity and Judaism in antiquity IV; $ 26,95.

Harvey, Susan Ashbrook: Asceticism and society in crisis. **John of Ephesus** and the lives of the Eastern saints. – Berk [e. a.]: Univ. of California Pr. 1990. XVI, 226 p. = The transformation of the classical heritage XVII; $ 35,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Via Augustini: Augustine in the later Middle Ages, Renaissance, and Reformation. Essays in honor of Damasus **Trapp**. Edited by Heiko A. Oberman and Frank A. James, III, in cooperation with Eric Leland Saak. – Lei: Brill 1991. VII, 242 p. = Studies in medieval and Reformation thought XLVIII; [cont.:] p. 5–18: Courtenay, William J.: The articles condemned at Oxford Austin Friars in 1315; p. 19–41: Saak, Eric Leland: The Figurae Bibliorum of **Antonius Rampegolus**, O.E.S.A. ‹ca. 1360–ca. 1422›: MS Uppsala C 162; p. 42–54: Simon, Walter: Incerti auctoris 'Sermo de Antichristo'; p. 55–71: Schulze, Manfred: *Contra Rationem*: Gabriel **Biel**'s reading of **Gregory** of **Rimini**, versus Gregory; p. 72–115: Wetzel, Richard: *Staupitz Augustinianus*: An account of the reception of Augustine in his Tübingen sermons; p. 116–129: Graf zu Dohna, Lothar: **Staupitz** and **Luther**: Continuity and breakthrough at the beginning of the Reformation; p. 130–141: Zumkeller, Adolar: The Augustinian theologian Konrad **Treger** ‹ca. 1480–1542› and his disputation theses of may 5, 1521; p. 142–156: Steinmetz, David C.: **Calvin** and the natural knowledge of God; p. 157–188: James, Frank A., III: A late medieval parallel in Reformation thought: *Gemina Praedestinatio* in **Gregory** of **Rimini** and Peter **Martyr Vermigli**; p. 189–220: Trapp, Damasus: Hiltalinger's Augustinian quotations; p. 221–226: Bibliography of Damasus Trapp O.S.A.

Miscellania Bibliothecae Apostolicae Vaticanae III. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1989. 370 p. = Studi e testi CCCXXXIII; [cont.:] p. 7–106: Bartòla, Alberto: **Alessandro VII** e Athanasius **Kircher** S.J. Ricerche ed appunti sulla loro corrispondenza erudita e sulla storia di alcuni codici chigiani; p. 107–120; Buonocore, Marco: Corrispondenze epigrafiche nei codici Vaticani latini 9042–9060 di Gaetano **Marini**; p. 121–202: Duval-Arnould, Louis: Les conseils remis à Jean XXII sur le problème de la pauvreté du Christ et des apôtres ‹ms. Vat. lat. 3740›; p. 203–256: Dykmans, Marc: Le conclave sans simonie ou la bulle de Jules II sur l'élection papale; p. 257–356: Hissette, R.: Le corpus averroicum des manuscrits vaticans Urbinates latins 220 et 221 et Nicoleto Vernia (47 pl.); p. 357–360: Ruysschaert, José: Les manuscrits hébraïques vaticans. Corrections et additions a la liste de 1968; p. 361–365: Ruysschaert, José: Les écrits de Jeanne Bignami **Odier** (1902–1989).

5. Mittelalter

Ducellier, Alain: L'Église byzantine entre pouvoir et esprit ‹313–1204›. – P: Desclée 1990. 278 p. = Bibliothèque d'histoire du christianisme XXI.

Dzambo, Jozo: Die **Franziskaner** im mittelalterlichen **Bosnien**. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1991. 256 S., graph. Darst. = Franziskanische Forschungen XXXV; DM 89,– [Diss., Bochum]

Ohme, Heinz: Zum Vorgang der kaiserlichen Subskription auf ökumenischen Konzilien. – ZKG 102, 1991, 145–174.

MacNamara, Martin: Studies on texts of early Irish Latin gospels ‹a. d. 600–1200›. – Steenbrugis: Abbatia S. Petri (e. a.) 1990. XV, 246 p. = Instrumenta patristica XX; FB 2200,–.

Martel, Gérard de: Répertoire des textes latins relatifs au livre de Ruth ‹VII^{e}–XV^{e} s.›. – Steenbrugis: Abbatia S. Petri (e. a.) 1990. 272 p. = Instrumenta patristica XVIII; FB 2300,–.

Feld, Helmut: Der **Ikonoklasmus** des Westens. – Lei: Brill 1990. X, 344 S. = Studies in the history of Christian thought XLI; hfl 148,–.

Oberndorff, Theo: Lodewijk de Vrome's openbare boetedroening in 833. Een kwestie van *ministeria*. – NAKG 71, 1991, 1–36.

Stroll, Mary: Symbols as power. The papacy following the **investiture** contest. – Lei [e. a.]: Brill 1991. XXIII, 238 p., 44 ill.; hfl 140,–.

Turner, H. J. M.: **St. Symeon** the new theologian and spiritual fatherhood. – Lei [e. a.]: Brill 1990. XVI, 257 p. = Byzantina neerlandica XI; hfl 125,– [Diss., Manchester. Überarb.]

Flori, J.: Guerre sainte et rétributions spirituelles dans la 2. moitié de siècle. – RHE 75, 1990, 617–650.

Deutz, Helmut: Geistliches und geistiges Leben im Regularkanonikerstift **Klosterrath** im **12.** und **13.** Jahrhundert. – Siegburg: Schmitt 1990. LIII, 338, [16] S., Ill. = Bonner historische Forschungen LIV; kart. DM 116,–.

Bérubé, Camille: **Guillaume** de **Saint-Thierry** source de la pensée franciscaine. – CFR 61, 1991, 117–148.

Falkenstein, Ludwig: Leistungsersuchen **Alexanders III.** aus dem ersten Jahrzehnt seines Pontifikates. – ZKG 102, 1991, 175–208.

Accrocca, Felice: **Francesco d'Assisi**, la sofferenza, la scrittura. Contributo alla "questione francescana". – CFR 61, 1991, 5–21; p. 23–116: Zamora, Germán: La juventud de Francisco de Asís en su iconografía menor. Arte, leyenda, historia.

Rosier, Irène – Bruno Roy: Grammaire et liturgie dans les "Sophisme" du XIII. siècle. – Vivarium 28, 1991, 118–135.

Makdisi, George: The rise of humanism in classical Islam and the Christian West. With special reference to scholasticism. – Ed: Edinburgh Univ. Pr. 1990. XXI, 431 p.

Maranesi, Pietro: La "triplex veritas" bonaventuriana di Hexaëmeron IX–V 22 e riunificazione del sapere cristiano. – CFR 61, 1991, 149–176.

Portalupi, Enzo: Studi sulla presenza di **Gregorio Magno** in **Tommaso d'Aquino**. – Frb/S: Universitätsverl. 1991. 125 p. = Dokimion X; sfr 28,–.

La doctrine de la **révélation** divine de saint **Thomas** d'**Aquin**. Actes du symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4 et 5 novembre 1989. A(rturo) Blanco . . . Recueil publié . . . de Léon Elders. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1990. 278 p. = Studi tomistici XXXVII; Lire 30 000; p. 12–26: Scheffczyk, Leo: Der neuscholastische Traktat De revelatione divina, die dogmatische Konstitution Dei Verbum und die Lehre des hl. Thomas; p. 27–48: Blanco, Arturo: Word and truth in Divine Revelation. A study of the commentary of S. Thomas on John 14,6; p. 49–68: Hödl, Ludwig: Die veritates fidei catholicae und die Analogie der Wahrheit im mittelalterlichen Streit der Fakultäten; p. 69–103: Delhaye, Philippe: Morale révélée et morale naturelle dans l'Epitre aux Romains; p. 104–131: Schenk, Richard: Omnis Christi actio nostra est instructio. The deeds and sayings of Jesus as revelation in the view of Aquinas; p. 132–152: Elders, Leo: Aquinas on Holy Scripture as the medium of Divine Revelation; p. 153–170: Nicolas, Jean-Hervé: Aspects épistémologiques de la révélation; p. 171–195: Torrell, Jean-Pierre: Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation; p. 196–211: McGregor, Bede: Revelation, creeds and salvific mission; p. 212–229: Cottier, Georges: Les motifs de crédibilité de la révélation selon saint Thomas; p. 230–249: Schumacher, Joseph: Der Offenbarungsbegriff im Modernismus; S. 250–278: Stöhr, Johannes; Überlegungen zu einigen neueren Theorien nicht-begrifflicher Erfahrung der Offenbarung.

Elders, L. J.: The philosophical theology of St. Thomas Aquinas. – Lei: Brill 1990. IX, 332 p. = Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXVI; hfl 145,–.

Marengo, Gilfredo: Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino. – R: Città Nuova Ed. 1990. 199 p.; Lire 24 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Lateranensis]

Batit, Michel: Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint **Thomas** à **Suarez**. – P: Presses Univ. de France 1990. 389 p. = Léviathan.

Lambertini, Roberto: Apologia e crescita dell'identità francescana ‹1255–1279›. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1990. 196 p = Nuovi studi storici IV; Lire 30 000.

Wolter, Allan B(ernard): The philosophical theology of John **Duns Scotus**. Ed.: Marilyn McCord Adams. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1990. IX, 356 p.; $ 47,50.

Thijssen, J. M. M. H.: Once again the Ockhamist Statutes of **1339** and **1340**. Some new perspecitves. – Vivarium 28, 1991, 136–167.

Il laudario "Frondini" dei disciplinati di Assisi (sec. XIV). A cura di Franco Mancini. – Firenze: Olschki 1990. 374 p., 4 tav. = Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Studi e testi XI; Lire 65 000.

Tabarroni, Andrea: **Paupertas Christi** et apostolorum. L'ideale francescano in discussione ‹**1322–1324**›. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1990. 128 p. = Nuovi studi storici V; Lire 21 000.

Roth, Gunhild: Sündenspiegel im 15. Jahrhundert. Untersuchungen zum pseudo-augustin. **„Speculum peccatoris"** in dt. Überlieferung. – Bern [u. a.]: Lang 1991. VI, 260 S.; sfr 66,–.

Seibt, Ferdinand: **Hussiten**studien. Personen, Ereignisse, Ideen einer frühen Revolution. Festgabe zum 60. Geburtstag von Ferdinand Seibt. – Mchn: Oldenbourg 1991. X, 271 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LX; DM 78,–.

Rubin, Miri: Corpus Christi. The **Eucharist** in late medieval culture. – Cambr, NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1991). XVI, 432 p., fig.; £ 35,–.

6. Gesamte Neuzeit

Religion, conflict and coexistence in Ireland. Essays presented to Patrick J(oseph) **Corish**. Ed. by R(ichard) V(incent) Comerford . . . – Dublin: Gill & Macmillan 1990. 360 p.; £ 35,–; p. 278–292: Bibliography P. J. Corish.

Schinagl, Paul: Die Abtei **Attel** in der Neuzeit ‹**1500–1803**›. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. XVII, 451 S., Anhang: 12 Ill. = Münchener theologische Studien I, 31; DM 98,– [Diss., München]

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Geist und Religion der Neuzeit. Bd. I: Transformation des Reformatorischen: von Luther bis Herder. – Saarbrücken-Scheidt: Dadder 1991. 457 S. = Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt IX; DM 59,80.

Sturkenboom Dorothée: In memoriam-teksten op bidprentjes. Een verkennend onderzoek naar de realtie met de gevoelens van nabestaanden ‹1790–1988›. – AGKKN 33, 1991, 11–34.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Ziegler, Walter: Reformation als Gemeindereformation? – AKuG 72, 1990, 441–452.

Lienhard, Marc: Religiöse **Toleranz** in Straßburg im 16. Jahrhundert. – Stu: Steiner 1991. 43 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftl. Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Jg. 1991, 1.

Dreher, Luís Henrique: Decadência da cristandade e hermenêutica na teologia de Thomas **Müntzer**. – REB 50, 1990, 858–895.

Katholische Theologen der Reformationszeit. Mit Beitr. von Remigius Bäumer, hrsg. von Erwin Iserloh. – Mstr: Aschendorff 1991. 132 S., Ill. = Kathol. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XLIV.

Ebeling, Gerhard: Todesangst und Lebenshoffnung. Ein Brief Luthers. – ZThK 88, 1991, 181–210.

Markschies, Christoph: „Hie ist das recht Osterlamm". Christuslamm und Lammsymbolik bei Martin Luther und Lucas Cranach. – ZKG 102, 1991, 209–230.

Wicks, Jared: Heiliger Geist – Kirche – Heiligung. Einsichten aus Luthers Glaubensunterricht. – Catholica 44, 1991, 79–101.

Tacke, Andreas: Agnes **Pless** und Kardinal **Albrecht** von **Brandenburg**. – AKuG 72, 1990, 347–365.

Vercruysee, Jos E.: **Nadal** et la Contre-Réforme. – Gr 72, 1991, 289–315.

O'Malley, John W.: Was **Ignatius Loyola** a church reformer? How to look at early modern Catholicism. – CHR 77, 1991, 177–193.

Willsch, Alois: Das Verständnis der **Ehe** im „Enchiridion" des Johannes **Gropper**. Ein Beitrag zum Eheverständnis der vortrident. kathol. Kontroverstheologie des 16. Jh.s. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. 249 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XLIV; DM 29,80 [Diss., Freiburg/B]

Schneider, John R.: Philipp **Melanchthon**'s rhetorical construal of biblical authority: oratio sacra. – Lewiston [e. a.]: Mellen 1990. IX, 277 p. = Texts and studies in religion LI.

Keen, Ralph: Defending the pious. **Melanchthon** and the Reformation in Albertine Saxony, 1539. – ChH 60, 1991, 180–195.

MacGrath, Alister E.: A life of John **Calvin**. A study in the shaping of Western culture. – Oxf [e. a.]: Blackwell 1990. XV, 332 p.; ill.

Bullinger, Heinrich: Werke. Abt III: Theologische Werke. Bd. 2: Unveröffentlichte Werke der Kappeler Zeit, Theologica. Hrsg. unter Mitw. des Zwinglivereins in Zürich ... von Joachim Staedtke. – Zü: Theol. Verl. 1991. 194 S.; sfr 80,–.

Biel, Pamela: Doorkeepers at the house of righteousness. Heinrich **Bullinger** and the Zurich clergy **1535–1575**. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1991. 244 p. = Züricher Beiträge zur Reformationsgeschichte XV; sfr 55,–.

Acheson, Robert J.: Radical puritans in England: **1550–1660**. – Lo (e. a.): Longman 1990. VII, 112 p. = Seminar studies in history.

Randall Coats, Catharine: Subverting the system: d'**Aubigné** and **Galvinism**. – Kirksville: Sixteenth Century Journal Publ. 1990. VII, 214 p. = Sixteenth century essays and studies XIV.

8. Neuere Zeit

Negri, Luigi: Fede e ragione in **Tommaso Campanella**. – Milano: Massimo (1990). 216 p. = Problemi del nostro tempo LXXIV; Lire 30 000.

Bernhard, Jean: L'époque de la Réforme et du Concile de **Trente**. Par Jean Bernhard, Charles Lefebvre Francis Rapp. – P: Ed. Cujas 1989. 447 p. = Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident XIV; F 320,–.

Ruler, J. A. van: New philosophy to old standards. **Voetius**' vindication of divine concurrence and secondary causality. – NAKG 71, 1991, 58–91.

Palaver, Wolfgang: Politik und Religion bei Thomas **Hobbes**. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1991. 386 S. = Innsbrucker theologische Studien CXXXIII; DM 56,– [Diss., Innsbruck]

Renders, Helmut: John **Wesley** als Apologet: Systematisch-theologische Hintergründe und Praxis wesleyanischer Apologetik und ihre missionarische Bedeutung. – Stu: Christl. Verl.-Haus 1990. 63 S. = Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche XXXVIII.

Schreurs, Nico: „Keine festbegrenzte und Wahrhaft anschauliche Vorstellung." **Schleiermachers** Schwierigkeiten mit dem Lehrstück von der Auferstehung des Fleisches. – FZPhTh 38, 1991, 27–56.

Drigani, Andrea: La „potestas dispensandi Episcopi" negli "Atti dell'Assemblea degli arcivescovi e Vescovi di Toscana tenute a Fiorenze nell'anno 1787". – ASI 149, 1991, 163–184.

Lucien, Bernard: **Grégoire XVI, Pie IX** et **Vatican II.** Études sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique. – Tours: Éd. Forts dans la foi 1990. 350 p.; F 150,–.

Glanz und Elend der alten Klöster: Säkularisation im bayerischen Oberland 1803. Hrsg. v. Josef Kirmeyer und Manfred Treml unter Mitarb. von Evamaria Brockhoff. – Mchn: Süddt. Verl. 1991. 374 S., Ill., graph. Darst. S. = Veröffentlichungen zur bayerischen Geschichte und Kultur XXI.

Ker, Ian: The achievement of John Henry **Newman**. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1990. X, 209 p.; $ 12,95.

Bressolette, Claude: **Ultramontanisme** et **Gallicanisme** engagent-ils deux visions de la société. – FZPhTh 38, 1991, 3–26.

Breuning, Wilhelm: Trinitarische Theologie als Quelle einer Erneuerung des Glaubens. Zum Beitrag Heribert **Schaufs** für die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes. – Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf, Pad 1991, 167–180; S. 181–199: Minz, Karl-Heinz: Communio Spiritus Sancti. Zur Theologie der „inhabitatio propria" bei M. J. **Scheeben**; S. 201–211: Paul, Eugen: Theologie und Verkündigung am Beispiel der inhabitatio-Lehre; S. 213–246: Gasper, Hans: Die Vermählung von Natur und Gnade als Modell für die Theologie Scheebens; S. 247–275: Hoffmann, Norbert: Zur „Perichorese„ von Maria und Kirche in der Sicht M. J. Scheebens. Grundelemente systematischer Interpretation; S. 277–298: Naab, Erich: Die Kirche als Bild des dreifaltigen Gottes. Eine Überlegung zum Kirchentraktat des Joseph **Ernst**; S. 299–322: Bäumer, Remigius: Matthias Joseph Scheeben in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um das I. Vatikanum; S. 323–340: Neufeld, Karl-Heinz: Zur „Römischen Schule" im deutschen Sprachraum; S. 343–357: Schäfer, Philipp: Der Traditionsbeweis für die Trinität nach Johannes Evangelist **Kuhn** ‹1806–1887›; S. 359–380: Walter, Peter: Joseph **Kleutgens** „Ars dicendi" und die rhetorische Tradition. Zugleich ein Beitrag zur Predigtausbildung am Collegium Germanicum im 19. Jahrhundert; S. 381–428: Lepper, Herbert: Staat und Kirche im Denken Alfred von **Reumonts**; S. 439–489: Schwedt, Herman H.: Michael **Haringer** C. Ss. R. (1817–1887), Theologe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil und Konsultor der Index-Kongregation; S. 491–523: Berning, Vincent: Konservatismus und Fortschritt. Erwägungen über das Statische und Dynamische in der Kirche im Anschluß an Herman **Schell** (1850–1906).

Coux-Euzennat, M.-M. de: Action institutionelle ou engagement social. Lettres de Charles de Coux à Charles Périn, à Lacordaire et à l'abbé Maret de 1845 à 1849. – RHE 75, 1990, 669–700.

Benedetto **XV** e la pace – 1918. A cura di Giorgio Rumi. – Brescia: Morcelliana 1990. 253 p., 2 ill. = Biblioteca di storia contemporanea; Lire 25 000; [cont.:] p. 9–18: Monticone, Alberto: Benedetto XV e la Germania; p. 19–47: Rumi, Giorgio: Corrispondenza fra Benedetto XV e Carlo I d'Asburgo; p. 49–63: Serra, Enrico: La nota del primo agosto 1917 e il governo italiano: qualche osservazione; p. 65–82: Marco, Vittorio de: L'intervento della Santa Sede a Versailles in favore delle missioni tedesche; p. 83–128: Riccardi, Andrea: Benedetto XV e la crisi della convivenza multireligiosa nell'Impero ottomano; p. 129–150: Bruti Liberati, Luigi: Santa Sede e Stati Uniti negli anni della grande guerra; p. 151–169: Morozzo Della Rocca, Roberto: Santa Sede e Russia rivoluzionaria; p. 171–211: Leonardis, Massimode: Le relazioni anglovaticane durante la prima guerra mondiale: l'imparzialità di Benedetto XV e la sua nota dell'agosto 1917; p. 213–237: Sierpowski, Stanislaus: Benedetto XV e la questione polacca; p. 233–253: Bressan, Edoardo: L'«Osservatore Romano» e le relazioni internazionali della Santa Sede ‹1917–1922›.

Cárcel Ortí, Vicente: **Benedicto XV** y el catolicismo social español. – AST 63/64, 1990, 7–152.

9. Neueste Zeit

Murphy-O'Connor, Jerome: The **Ecole biblique** and the New Testament: a century of scholarship ‹1890–1990›. With a contribution by Justin Taylor. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. VIII, 195 p., ill. = Novum Testamentum et orbis antiquus XIII; DM 48,–.

Lagrange, Marie-Joseph: L'écriture en église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle ‹1890–1937›. Présentation par M(aurice) Gilbert. – P: Éd. du Cerf 1990. 225 p. = Lectio divina CXLII; F 145,–.

Schreiber, Matthias: Friedrich Justus **Perels**. Ein Weg vom Rechtskampf der Bekennenden Kirche in den politischen Widerstand. – Mchn: Kaiser 1989. 260 S. = Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich III.

May, Georg: Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen. – Stein am Rhein: Christiana 1991. XVIII, 700 S.; DM 90,–.

Alemany, José J.: Karl **Barth**, comentarista de la „Dei Verbum". – EE 66, 1991, 53–66.

Toschi, Massimo: Per la Chiesa e per gli uomini: Don Giovanni **Rossi**, 1887–1975. – Gen: Marietti 1990. XIII, 364 p. = Testi e ricerche di scienze religiose. N.S. III.

Hering, Rainer: Theologische Wissenschaft und „Drittes Reich". Studien zur **Hamburg**er Wissenschafts- u. Kirchengeschichte im 20. Jh. – Pfaffenweiler: Centaurus-Verl.-Ges. 1990. 197 S. = Reihe Geschichtswissenschaft XX; kart. DM 29,–.

Clements, Keith W.: What freedom? The persistent challenge of Dietrich **Bonhoeffer**. – Bristol: Bristol Baptist College 1990. VII, 184 p.

Bulla, Siegmund: Das Schicksal der schlesischen Männerklöster während des Dritten Reiches und in den Jahren 1945, 46. – Sigmaringen: Thorbecke 1990. 200 S. = Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte V; DM 36,-.

O'Donell, John: **Pannenberg**'s doctrine of God. – Gr 72, 1991, 73–98.

Snoek, Johan M.: De **Nederlands**e kerken en de **Joden**: 1940–1945. De protesten bij Seyss-Inquart, hulp aan joodse onderduikers, de motieven voor hulpverlening. – Kampen: Kok 1990. 211 blz., ill.

Kaplan, Karel: Staat und Kirche in der **Tschechoslowakei**. Die kommunistische Kirchenpolitik in den Jahren 1948–1952. – Mchn: Oldenbourg 1990. 293 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LXIV.

Saward, John: The mysteries of March. Hans Urs von **Balthasar** on the Incarnation and Easter. Foreword by Rowan Williams. – Lo: Collins 1990. XXI, 186 p.; £ 7,95.

Rende, Michael L.: **Lonergan** on **conversion**. The development of a notion. – Lanham, Md., NY [e. a.]: Univ. Pr. of America (1991). XII, 225 p.; $ 35,–.

Tornos, Andrés: La nueva teología de la cultura. Los cambios de lenguaje de los documentos officiales de la Iglesia, a partir del Vaticano II. – EE 66, 1991, 2–26.

Reitinger, Herbert: Die Rolle der Kirche im politischen Prozeß der DDR 1970 bis 1990. – Mchn: Tuduv-Verl.-Ges. 1991. IV, 124 S. = Tuduv-Studien. Reihe Politikwissenschaften XLVII.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Ist Christus der einzige Weg zum Heil? Karl Müller ... (Hrsg.). – Nettetal: Steyler Verl. 1991. 199 S. = Veröffentlichungen des Missionspriestersemi-

nars St. Augustin bei Bonn XL; kart. DM 35,–; [enth.:] S. 13–43: Marx, Hans-Jürgen: Die Pluralität der Religionen – Herausforderung für Mission und Theologie in Asien; S. 45–66: Baumert, Norbert: Jesus Christus – die endgültige Offenbarung Gottes – Biblische Sicht; S. 67–88: Hahn, Viktor: Jesus Christus – der Weg zum Heil – Sicht der systematischen Theologie; S. 89–130: Döring, Heinrich: Der Absolutheitsanspruch des Christentums; S. 131–152: Hagemann, Ludwig: Die Frage nach der Wahrheit der Religionen; S. 153–167: Bürkle, Horst: Dialog mit den Religionen im missionarischen Kontext; S. 169–181: Greschat, Hans-Jürgen: Das Christusbild und die Heilserwartung in „nichtorthodoxen" christlichen Kirchen; S. 183–199: Sundermeier, Theo: Evangelisierung und die Wahrheit der Religionen.

Eglise et histoire de l'Eglise en **Afrique**. Actes du colloque de Bologne, 22–25 octobre 1988. Ed. par Giuseppe Ruggieri. – P: Beauchesne 1990. XXV, 393 p. = Bibliothèque Beauchesne XVIII; F 294,–; [cont.:] p. 1–12: Pietri, Charles: Un judéo-christianisme latin et l'Afrique chrétienne; p. 13–28: Vauchez, André: L'évolution de l'**idée** de **mission** et de la pratique missionnaire en Occident à l'époque **médiévale**; p. 29–42: Medeiros, François de: Une structure de domination. La mentalité sous-jacente à la traite négrière et le propos de l'évangélisation au **XVI**e siècle; p. 43–62: Gadille, Jacques: L'«idéologie» des missions catholiques en Afrique francophone; p. 63–87: Battelli, Giuseppe: Daniel **Comboni** et son «image» de l'Afrique; p. 89–95: Kretschmar, Georg: Sur l'idéologie des missionnaires occidentaux en Afrique; p. 97–118: Rutayisiré, Paul: L'africanisation du Christianisme et la pratique missionnaire en référence à la christianisation du **Burundi** (1897–1937); p. 119–142: Ilboudo, Jean: De l'histoire des missions à l'histoire de l'Eglise; p. 143–177: Ryan, Patrick J.: Les Eglises chrétiennes et l'Islam en Afrique de l'Ouest: les antécédents historiques de la situation moderne; p. 179–215: Kenny, Joseph: L'**Eglise** et l'**Islam** en Afrique de l'Ouest au **XX**e siècle «avec une référence particulière au **Nigeria**»; p. 219–236: Ngindu Mushete, Alphonse – Sidbé Semporé: Les nouvelles théologies africaines. Les ministères ecclésiaux en Afrique: situation présente et perspectives d'avenir; p. 237–280: Kabasele Lumbala, François: **Liturgie africaine** et restructuration du symbolisme religieux; p. 283–310: Melloni, Alberto: Facteurs involutifs et lignes de développement dans l'historiographie relative au Christianisme africain; p. 311–345: Menozzi, Daniele: Les histoires actuelles de l'Eglise entre universalité et régionalité; p. 347–363: Ruggieri, Giuseppe: Histoire de l'Eglise entre théologie, sciences humaines et méthode historico-critique; p. 365–371: Agbobly-Atayi, Bertin: Les **sources orales** de l'histoire de l'Eglise en Afrique; p. 373–390: Mêtinhoué, Goudjinou Pierre: L'importance du passé dans l'histoire de l'Eglise en Afrique.

Mbefo, Luke Nnamdi: Theology and the African heritage. – Bigard theol. studies 11, 1991, 4–20; p. 42–50: Edokobi, Alfred C.: Adaptation in post-centenary Catholic Church in **Nigeria**.

Berg, Hans van den: La evangelización en **Bolivia** en el siglo XIX. Hechos y características. – Yachay 7, 1990, 15–63; p. 67–127: Manzanera, Miguel: Teología, filosofía y ciencia. Contribución Latinoamericana a una hermenéutica de la liberación.

Beozzo, José Oscar: Evangelizaçâo e V centenário. Passado e futuro na igreja da **América Latina**. – REB 50, 1990, 556–617.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Le Manchec, Claude: Mircéa **Eliade**, le chamanisme et la littérature. – RHR 208, 1991, 27–48.

Vidal, Jacques: Sacré, symbole, créativité. Ed. par Julien Ries. Avec la collab. d'un groupe des étudiants de Jacques Vidal. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions; P: Institut de Science et de Théologie de Religions 1990. XIV, 344 p. = Homo religiosus. Sér. Cahiers III; FB 954,–.

Islamic spirituality. Vol. II: Manifestations. Ed. by Seyyed Hossein Nasr. – Lo: SCM Pr. 1991, XXVIII, 548 p. = World spirituality; £ 25,–.

Klimkeit, Hans-Joachim: Der **Buddha**. Leben und Lehre. – Stu: Kohlhammer 1990. 244 S. = Urban-Taschenbücher; kart. DM 22,–.

Heine, Steven: Does the koan have Buddha-nature? The **Zen koan** as religious symbol. – Journal of the American Academy of religion 58, 1990, 357–388.

Adami, Norbert R.: Religion und Schamanismus der **Ainu auf Sachalin**. Ein Beitrag zur historischen Völkerkunde Nordostasiens. – Mchn: Judicium 1991. 171 S.; kart. DM 42,–.

Tull, Herman W. – F. Max Müller – A. B. Keith: "Twaddle", the "Stupid" myth, and the disease of indology. – Numen 38, 1991, 27–58; p. 59–79 (9 fig.): Witte, Hans: La quête du sens dans le symbolisme Yoruba: Le cas d'Erinle; p. 80–109: Bakker, Hans: Ayodhyā: A Hindu Jerusalem. An investigation of 'Holy War' as a religious idea in the light of communal unrest in India; p. 110–127: Fletcher, Madeleine: The Almohad tawhīd: Theology which relies on logic.

Weig, Berthold: **Indianische** Weisheit des Volkes in den Hochanden Lateinamerikas. – Rgb: Roderer 1991. 266 S., graph. Darst. = Theorie und Forschung CXXIX = Religionswissenschaften I; kart. DM 52,– [Diss., Regensburg]

Ehrich, Kurt S.: **Shichifukujin**. Die sieben Glücksgötter Japans. Ein Versuch über Genesis u. Bedeutung volkstümlicher ostasiatischer Gottheiten. – Recklinghausen: Bongers (1991). X, 372 S., Anhang: 134 ungez. S.; DM 98,–.

Palmié, Stephan: Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion. – Ffm, Bern, NY: Lang 1991. 532 S. = Europäische Hochschulschriften XIX, B 24; sfr 93,– [Diss., München]

Welte, Frank Maurice: Der **Gnāwa-Kult**: Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in **Marokko**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1990. 379 S. = Europäische Hochschulschriften XIX, 18; sfr 89,– [Diss., Tübingen]

Stevens, Lesley: Religious change in a Haya village, **Tanzania**. – Journal of religion in Africa 21, 1991, 2–25; p. 26–41: Johnson, Douglas H.: Salim Wilson: the black evangelist of the North.

Wentz, Richard E.: Religion in the New World. The shaping of religious in the United States. – Minneapolis, Mn.: Fortress (1990). XIV, 370 p.

VI. Religionsphilosophie

Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion. Présentation de Jean Greisch ([Par] Han Adriaanse . . .). – P: Beauchesne (1991). 430 p. = Philosophie XIII; F 180,–; [cont. e. a.]: p. 53–69: Madec, Goulven: Bonheur, philosophie et religion selon Saint **Augustin**; p. 71–99: Gire, Pierre: Métaphysique, théologie et mystique chez Maître **Eckhart**; p. 101–117: Breton, Stanislas: L'argument ontologique aujourd'hui. Problèmes et perspectives; p. 119–135: Labarrière, Pierre-Jean: Dieu improbable; p. 137–151: Ledure, Yves: Mort de Dieu et transcendance; p. 157–179: Olivetti, Marco: Implications sociologiques des approches contemporaines en philosophie de la religion; p. 203–214: Jarczyk, Gwendoline: Y a-t-il un *homo religiosus*?; p. 217–245: Labbé, Yves: Le sacré et l'alliance. Catégorie du religieux; p. 247–260: Vieillard-Baron, Jean-Louis: La déchirure morale et sa réconciliation religieuse; p. 261–275: Gomez-Muller, Alfredo: Pensée du religieux et exigences de justice: le cas de Simone **Weil**; p. 277–295: Adriaanse, Han: Devotio postmoderna. Stades sur le chemin de la mémoire religieuse; p. 299–319: Marty, François: L'homme qui parle est-il religieux?; p. 321–380: Greisch, Jean: La religion à l'intérieur des limites du simple langage; p. 381–428: Jacques, Francis: La condition de textualité: le texte religieux comme livre.

Auf der Spur des Heiligen. **Heideggers** Beitrag zur Gottesfrage. Günther Pöltner (Hrsg.). – Wien, Köln: Böhlau 1991. 108 S.; kart. DM 42,–; [enth.:] S. 9–22: Kettering, Emil: Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung; S. 23–39: Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken; S. 40–48: Fédier, François: Die Spur des Heiligen; S. 49–61: Jäger, Alfred: Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers; S. 61–90: Schaeffler, Richard: Der „Gruß des Heiligen" und die „Frömmigkeit des Denkens". Heideggers Beitrag zu einer Phänomenologie der Religion; S. 91–107: Halder, Alois: Heidegger und Lévinas – einer in d. Frage des anderen.

Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung. Carsten Bresch . . . Hrsg. von Carsten Bresch . . . – Frb/B [u. a.]: Herder 1990. 175 S. = Quaestiones disputatae CXXV; kart. DM 36,–; [enth.:] S. 9–20: Daecke, Sigurd Martin: Einführung. Kann man Gott aus der Natur erkennen?; S. 21–23: Bresch, Carsten: Einführung: Die alte und die neue Offenbarung der Schöpfung; S. 24–61: Riedlinger, Helmut: „Gott" und „Natur". Zu den Anfängen der „natürlichen Theologie" und ihrer bleibenden Bedeutung; S. 62–71: Gahmig, Herbert: Evolutionäre natürliche Offenbarung. Ein Beitrag aus der Sicht der Chemie; S. 72–86: Bresch, Carsten: Das Alpha-Prinzip der Natur; S. 87–101: Weissmahr, Béla: **Evolution** als Offenbarung der freiheitlichen Dimension der Wirklichkeit; S. 102–116: Schiwy, Günther: Der Gott der Evolution. Der kosmische Christus im Werk von **Teilhard** de **Chardin**; S. 117–134: Mortensen, Viggo: Theologie der Natur als natürliche Theologie; S. 135–154: Daekke, Sigurd Martin: Gott der Vernunft, Gott der Natur und persönlicher Gott. Natürliche Theologie im Gespräch zwischen Naturphilosophie und Worttheologie; S. 155–174: Bresch, C. – S. M. Daecke – G. Kreil – G. Schiwy – B. Weissmahr: Evolution als Offenbarung – Kann man Gott aus der Natur erkennen? Zusammenfassung eines Gesprächs.

VII. Fundamentaltheologie

Sur l'identité chrétienne. Joseph Doré . . . – (P): Desclée (1990). 222 p. = Relais-études VIII; F 125,–; [cont.:] p. 9–16: Doré, Joseph: Pour une réflexion sur l'identité chrétienne; p. 19–49: Séguy, Jean: Un christianisme minoritaire: les sectes; p. 51–73: Delzant, Antoine: Un problème résurgent: la science et la foi; p. 75–90: Jossua, Jean-Pierre: L'apport de la littérature à la réflexion chrétienne; p. 91–102: Valadier, Paul: Identité chrétienne et morale; p. 105–127: Bousquet, François: Le devenir chrétien selon **Kierkegaard**; p. 129–170: Gagey, Henri-Jérôme: La foi chez Bultmann et après lui; p. 171–216: Doré, Joseph: Foi en Dieu et identité chrétienne. L'articulation entre théologie et christologie.

Ven, Johannes A. von der: Entwurf einer empirischen Theologie (Praktische theologie, dt.) – (Kampen:) Kok; (Weinheim:) Dt. Studien Verl. (1990). X, 277 S., graph. Darst. = Theologie & Empirie X; kart. DM 58,–.

Haight, Roger: Dynamics of theology. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1990). X, 274 p.; $ 12,95.

Babolin, Sante: Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica. – (Padova:) Libr. Ed. Gregoriana (1990). 379 p., graph. fig., fig. = Studi teologici XXIV; Lire 45 000.

Lakeland, Paul: Theology and critical theory. The discourse of the church. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1990. 271 p.; $ 18,95.

Valerio, Adriana: Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese. – Napoli: D'Auria 1990. 205 p.; Lire 30 000.

Heijke, J(an) P.: Kameroense bevrijdingstheologie: Jean-Marc Ela. Theologie van onder de boom. – Kampen: Kok 1990. X, 226 p., graph. Darst. = Kerk en theologie in context VI; hfl 37,50 [Diss., Njimegen]

Kee, Alistair: **Marx** and the failure of liberation theology. – Lo: SCM Press; Phil, Pa.: Trinity Pr. Intern. (1990). XII, 302 p.; £ 15,–.

Williams, T. C.: The idea of the miraculous. The challenge to science and religion. – Lo: Macmillan, 1990. XIV, 269 p.; £ 35,–.

Mitchell, Basil: How to play theological ping-pong and other essays on **faith** and reason. Ed. by William J. Abraham and Robert W. Prevost. – London [e. a.:] Hodder & Stoughton 1990. 218 p.; £ 8,99.

Clark, Kelly James: Return to reason. A critique of enlightenment evidentialism and a defense of reason and belief in God. – GrR, Mich.: Eerdmans 1990. IX, 158 p.; $ 10,95.

Ambler, Rex: Global theology: The meaning of faith in the present world crisis. – Lo: SCM Press 1990. 90 p.; £ 4,95.

Biser, Eugen: **Glaubensprognose**. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. – (Graz, Wien [u. a.:]) Verl. Styria (1991). 454 S.; Lw. DM 65,–.

Marsden, George M.: Understanding fundamentalism and evangelicalism. – GrR, Mich.: Eerdmans 1991. X, 208 p.; $ 12,95.

Ambrose, E. J.: The mirror of **creation**. – Ed: Scottish Acad. Pr. 1990. XII, 238 p. = Theologie and science at the frontiers of knowledge XI.

Plantinga, Alvin: God and other minds. A study of the rational justification of belief in God. – Ithaca, N.Y., Lo: Cornell Univ. Pr. (1990). XVII, 277 p.; $ 10,95.

Edlinger, Franz: War **Jesus** ein „Rechter" oder ein „Linker"? Die Kirche auf dem Weg zwischen Fundamentalismus u. Befreiungstheologie. – Bad Sauerbrunn: Ed. Tau 1991. 116 S.; kart. DM 19,80.

VIII. Dogmatik

Sacrifice and redemption: Durham essays in theology. Edited by S.W. Sykes. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XI, 339 p.; £ 35,–.

Schlitt, Dale M.: Trinity and third millennium. – EglTh 21, 1990, 349–369.

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

Sanna, Ignazio: Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo. – R: Città Nuova Ed. 1990. 311 p;. Lire 30 000.

Jésus: **Christ universel**? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 27 au 29 octobre 1989. Publié sous la direction de Jean-Claude Petit ... – [Montr:] Éd. Fides (1990). 273 p. = Héritage et projet XLIV; $ 19,95; [cont.:] p. 9-24: Provencher, Normand: Singularité de Jésus et universalité du Christ; p. 25–48: Rochais, Gérard: «Et le Verbe s'est fait chair» Jn 1,14; p. 47–54: Langevin, Gilles: Singularité et universalité du Christ-Jésus; p. 55–78: Ménard, Camil: Jésus le Christ est-il l'unique sauveur? Le salut chrétien confronté aux autres religions de salut; p. 79–102: Lemieux, Raymond: Jésus, un produit culturel contemporain? Réflexions sur le christianisme et l'art d'aujourd'hui; p. 103–114: Gélinas, Yvon: La situation unique du Christ, condition de sa fonction universelle, selon Nicolas de Cues; p. 115–138: Breton, Jean-Claude: Christologie et christocentrisme spirituel; p. 139–155: Lapointe, Guy: Figures du Christ Avenir. Réflexions sur une expérience liturgique; p. 157–174: Nadeau, Jean-Guy: Croix du Christ et souffrance humaine; p. 175:196: Peelman, Achiel: Le Christ est amérindien. Perspectives anthropologiques et théologiques; p. 197–218: Melançon; Louise: Quelle figure du Christ pour une théologie non-sexiste?; p. 219–237: Michaud, Jean-Paul: De roman, d'histoire ou de foi? La figure de Jésus; p. 239–262: Bergeron, Richard: Jésus et le Christ. Lecture ésotérique de Jésus.

Guggenberger, Engelbert: Karl **Rahner**s Christologie und heutige Fundamentalmoral. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1990. 221 S. = Innsbrucker theologische Studien XXVIII; kart. DM 50,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Renwart, Léon: "Jésus un et multiple". Chronique de christologie. – NRTh 112, 1990, 718–730.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. II. – Mchn: Kaiser (1991). 460 S.; DM 96,–.

Johnson, Elizabeth A.: Consider Jesus. Waves of renewal in christology. – NY: Crossroad 1990. XII, 149 p.; $ 14,95.

Page, Ruth: The **incarnation** of freedom and love. – Lo: SCM Press (1991). X, 214 p.; £ 15,–.

Haquin, André: Vers une nouvelle théologie des **sacrements**. – ETL 66, 1990, 355–367.

Ionita, Viorel: Geist-Reich, Gottes-Kirche aus pneumatologischer Perspektive. – OstkSt 40, 1991, 3–17.

Semeraro, Marcello: La Chiesa, sacramento di Cristo e dello Spirito. – Laurentianum N.S. 56, 1991, 55–70.

Bueno, Eloy: La teología del laicado ante sus aporías. – Revista Agustiniana 32, 1991, 615–644.

Ara, Saturnino: La potestad de gobierno de la Iglesia, hoy. – EstFr 91, 1990, 367–400.

Goebel, Hans Theodor: Notae ecclesiae. Zum Problem der Unterscheidung der wahren von der falschen Kirche. – EvTh 50, 1990, 222-241.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Frieling, Reinhard: Wozu Ökumene? Mögliches und Unmögliches in den 90er Jahren. – Im Lichte der Reformation 33, 1990, 5–24; S. 25–40: Ganoczy, Alexandre: Von der Gottesgerechtigkeit zur rechten Mitgeschöpflichkeit heute. **Rechtfertigung** und **Gerechtigkeit** in der Perspektive katholischer Theologie; S. 41–60: Honecker, Martin: Rechtfertigung und Gerechtigkeit in der Perspektive evangelischer Theologie; S. 67–79: Maron, Gottfried: Allgemeines **Priestertum** im Protestantismus; S. 80–91: Spengler, Helmut: Allgemeines Priestertum in der Kirche; S. 92–107: Geldbach, Erich: Parallelstrukturen im Protestantismus.

Groen, Basilius Jacobus: „Ter genezing van ziel en lichaam". De viering van het oliesel in de **Grieks-Orthodoxe** kerk. – (Kampen:) Kok; (Weinheim:) Dt. Studien Verl. (1990). XVI, 281 p. = Theologie & Empirie XI; DM 54,– [Diss., Nijmegen]

A half century of religious dialogue **1939–1989**. Making the circles larger. Ed. by Franklin H[amlin] Littell ... – Lewiston, N.Y., Queenston [e. a.]: Mellen (1989). 355 p. = Toronto studies in theology XLVI; $ 69,95.

Papademetriou, George C.: Essays on Orthodox Christian – Jewish relations. – Bristol, Ind.: Wyndham Hall Pr. 1990. 133 p.; $ 14,95.

Sell, Alan P. F.: A reformed, evangelical, catholic theology. The contribution of the World Alliance of Reformed Churches, **1875–1982**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1991). XII, 304 p.; $ 18,95.

Limouris, Gennadios: Das Syndrom der Weltversammlung in **Seoul**: Gottes Reich im Himmel oder auf Erden? – Ökumenisches Forum 13, 1991, 153–168; S. 169–183: Harnoncourt, Philipp: Katholizität und Katholizismus. Skizze zu einer Selbstdarstellung der Römisch-Katholischen Kirche im Hinblick auf den Ökumenismus; S. 185–189: Dokumentation: Dokument der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche; S. 189–206: Hryniewicz, Wacław: Der **„Uniatismus"** im katholisch-orthodoxen Dialog.

De verscheidenheid verzoend? Actuele thema's uit het gesprek Rome-Reformatie toegelicht aan de hand van de thesen van H. Fries en K. Rahner „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit", Freiburg 1983. Onder redactie van: A[nton] Houtepen. Met bijdragen van: C(ornelis Pieter) van Andel ... – Lei, Utr: Interuniv. Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1989. 251 blz.; hfl 29,50.

Gassen, Karl: Aus einem Licht. Christentum, Islam, Judentum. Versuch eines ökumen. Dialogs. – Koblenz: Fölbach 1990. 107 S.; kart. DM 19,80.

Bock, Paul: Protestant hopes for the twentieth century. – JESt 27, 1990, 237–260; p. 261–287: Franklin, R. William – George H. Tavard: Commentary on arc/USA statement on anglican orders; p. 327–342: Hann, Robert R.: Supercessionism, engraftment, and jewish-christian dialogue: Reflections on the presbyterian statement on jewish-christian relations.

Schütte, Heinz: **Kirche** im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes. – Pad: Bonifatius Dr.; Ffm: Lembeck 1991. 203 S.; kart. DM 19,80.

Le vent de l'esprit. Réflexions sur le thème de **Canberra**. Textes choisis par Emilio Castro. – Genève: WCC Publ. 1990. 136 p.; sfr 12,50.

VanElderen, Marlin: Zeugnis, Dienst, Einheit, Erneuerung. Der Ökumenische Rat der Kirchen stellt sich vor (Introducing the World Council of Churches, dt. Übers.: Felicitas Oehmichen). – Ffm: Lembeck 1991. 204 S.; Ill.; kart. DM 15,–.

Asendorf, Ulrich: Was ergibt sich aus Luthers Predigten zum Thema ökum. Grundkonsens bzw. Grunddissens? – KuD 37, 1991, 96–116.

Blaser, Klauspeter: Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung. – (Mchn): Kaiser (1991). 153 S. = Ökumenische Existenz heute VII; kart. DM 28,–.

Suttner, Ernst Chr.: Hat die weltliche Macht für die Kircheneinheit zu sorgen? – OstkSt 40, 1991, 18–37.

X. Moraltheologie

Bucher, Anton: Die Theorie der moralischen Entwicklung von Lawrence Kohlberg und seiner Schule und die Moraltheologie. – FZPhTh 38, 1991, 57–82.

Honings, Bonifacio: Cosa è naturate per l'uomo? Una controversia nella teologia morale cattolica. Osservazioni critiche. – Laurentianum N.S. 57, 1991, 145–170; p. 171–197: Cozzoli, Mauro: Fondazione teologico-trinitaria dell'etica della carità.

Kreß, Hartmut: Ethische Werte und der Gottesgedanke. Probleme u. Perspektiven des neuzeitl. Wertbegriffs. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1990. 310 S.; kart. DM 79,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Demmer, Klaus: Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen **Eudämonie**verständnis. – Gr 72, 1991, 99–115.

Rotter, Hans: **Sexualität** und christliche Moral. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1991. 152 S.; kart. DM 24,–.

Vacek, Edward Collins: John Paul II and cooperation with God. – The annual of the Society of christian ethics 1990, 81–107; p. 109–129: Pope, Stephen J.: The moral centrality of natural priorities: A thomistic alternative to 'equal regard'; p. 149–175: Anderson, Terence R.: The strangers and the people of the land: Corss-cultural implications for Christian ethics; p. 199–221: Sparks, Richard C.: Ethical issues of fetal tissue transplantation: Research, procurement, and complicity with abortion.

Schramm, Michael: **Prozeßtheologie** und **Bioethik**. Reproduktionsmedizin u. Gentechnik im Lichte der Philosophie A. N. Whiteheads. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder (1991). 327 S., graph. Darst. = Studien zur theologischen Ethik XXXIV; kart. DM 54,–.

Beestermöller, Gerhard: **Thomas** von **Aquin** und der **gerechte Krieg**. Friedensethik im theolog. Kontext d. Summa Theologica. – Köln: Bachem 1990. 260 S. = Theologie und Frieden IV; DM 39,– [Diss., Frankfurt/M., St. Georgen]

Flecha, José Roman: Sobre el derecho a disponer de la vida humana. Moralia 12, 1990, 383–406; p. 407–428: Vidal, Marciano: Derecho a morir dignamente y respeto de la vida humana; p. 429–450: Rocamora, Alejandro: El proceso del morir. Aspectos psicológicos; p. 451–469: Elizondo, Felisa: La muerte, encrucijada de la antropología; p. 471–481: Delgado, R.: Una respuesta global de la Iglesia a la **eutanasia**, hoy.

Bey, Horst von der: „Der Herr gebe dir den Frieden!" Impulse für einer frühfranziskan. Friedenstheologie u. deren Aktualisierung. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1990. 148 S. = Bücher franziskan. Geistigkeit XXXIII.

Forrester, Duncan B.: Political justice and Christian theology. – Studies in Christian ethics 3, 1, 1990, 1–13; p. 14–29: Moberly, Walter: Political wellbeing in biblical perspective; p. 33–56: Sedgwick, Peter: Freedom, wellbeing and the enterprise culture; p. 61–92: Duchrow, Ulrich: Political and economic wellbeing and justice. A global view.

Lasch, Christopher: Religious contributions to social movements: Walter Rauschenbusch, the social gospel, and its critics. – Journal of religious ethics 18, 1990, 7–26; p. 27–54: Hütter, Reinhard L.: The Church. Midwife of history or witness to the eschaton?; p. 55–74: Long, Grace C.: The ethics of Francis Greenwood Peabody: A centenary of christian social ethics; p. 75–102: Lindley, Susan H.: "Neglected Voices" and praxis in the social gospel; p. 103–128: Haight, Roger – John Langan: Recent catholic social and ethical teaching in the light of the social gospel; p. 129–159: Guroian, Vigen: Bible and ethics: An ecclesial and liturgical interpretation.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Hegger, H. J.: Bijbelse elementen bij rooms-katholieke mystici. – Kampen: Kok 1990. 88 p.; hfl 14,95.

Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences ‹V^e–XV^e siècles›. Textes trad. et commentés sous la dir. de Nicole Bériou ... Introduction de Nicole Bériou. – [Tournhout]: Brepols 1991. 349 p., ill. = Témoins de notre histoire; FB 850,–.

Kuryluk, Ewa: **Veronica** and her cloth. History, symbolism, and structure of a 'true' image. – Oxford: Blackwell 1991. XVI, 272 p.; £ 30,–.

Matura, Thaddée: Dieu le Père très saint. Contemplé par **François d'Assise**. Études sur les écrits de saint François. – P: Éd. Franciscaines (1990). 143 p. = Présence de saint François XXXIII; F 69,–.

Santi e santità nel secolo **XIV**. Atti del XV convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ott. 1987. – Perugia: Univ. degli Studi di Perugia, Centro di Studi Francescani 1989. 318 p. = Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia; Lire 35 000; [cont.:] p. 23–53: Pasquini, Emilio: La santità nella letteratura italiana del Trecento; p. 55–78: Barone, Giulia: La santità nei processi di canonizzazione del '300; p. 79–102: Paciocco, Roberto: Elementi per una tipologia della santità francescana nel secolo **XIV**; p. 103–137: Potestà, Gian Luca: Ideali di santità secondo **Ubertino** da **Casale** ed **Angelo Clareno**; p. 139–195: Santi, Francesco: Santità dei laici e glorificazione della carne in **Raimondo Lullo**; p. 197–217: Oldoni, Massimo: Il pubblico di Gesù: le «Meditaciones de Passione Christi»; p. 219–251: Mcginn, Bernard: «Pastor Angelicus»: Apocalyptic myth and political hope in the fourteenth century; p. 253–293: Miethke, Jürgen: Alvaro **Pelagio** e la Chiesa del suo tempo.

Dresen, Grietje: Onschuldfantasieën. Offerzin en heilsverlangen in feminisme en mystiek. – Nijmegen: SUN 1990. 335 p., ill.; hfl 39,50 [Diss., Nijmegen]

Mezzardri, Luigi: Un Santo nella storia. San **Giovanni della Croce**. – Ang 68, 1991, 291–308; p. 309–338: Giovanna della Croce: Johannes vom Kreuz im Blick der Deutsch-Niederländischen Mystik; p. 339–350: Aumann, Jordan: Ascetical teaching of St. John of the Cross; p. 351–381: Cea, Emeterio de: San Juan de la Cruz, maestro de espíritu; p. 383–402: Borielle, Luigi: L'unione trasformante secondo S. Giovanni della Croce; p. 404–444: Huerga, Alaro: Los ciclos del amor. Para una hermenéutica de la mística de San Juan de la Cruz.

Garrido, Pablo María: La dimensión carmelitana de San Juan de la Cruz. – Carmelus 38, 1991, 3–12; p. 13–26: Scheuring, Lyn Falzon: Poverty in the writings of John of the Cross; p. 27–36: Russell: Kenneth and Denise: The dark night of the spirit and the process of bereavement; p. 37–62: Garrido, Pablo María: Otro manuscrito desconocido de la Llama B de San Juan de la Cruz; p. 63–68: Kennedy, Leonard A.: John **Baconthorpe**, OCarm., and divine absolute power; p. 69–99: Spiller, Piotr: Hans Urs von **Balthasar**, teologo della preghiera.

Cistellini, Antonio: San Filippo **Neri**. L'oratorio e la Congregazione Oratoriana. Storia e spiritualità. Vol. I–III. – Brescia: Ed. Morcelliana 1989. XII, 2437 p.; Lire 250 000.

Otto, Elisabeth: Welt, Person, Gott. Eine Untersungen zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith **Stein**. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verl. 1990. 216 S.; kart. DM 42,–.

Carmody, Denise L.: Christian uniqueness and Catholic spirituality. Denise Lardner Carmody and John Tully Carmody. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1990. VII, 182 p. = Catholic spirituality in global perspective I; $ 12,95.

Spiritual traditions for the contemporary church. Ed. by Robin Maas and Gabriel O'Donnell. – Nashv: Abingdon Pr. 1990. 464 p.; $ 29,95.

Spiritualities of the heart. Approaches to personal wholeness in Christian tradition. Ed. by Annice Callahan. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1990. IV, 225 p.; $ 10,95.

Espinel Marcos, José Luis: Profetismo cristiano. Una espiritualidad evangélica. – Salm: Ed. San Esteban 1990. 199 p. = Glosas XIII; pes 1200.

Cashmore, Gewn – Joan Puls: Clearing the way. En route to an ecumenical spirituality. – Geneva: World Council of Churches 1990. XIV, 64 p. = Risk book series XLIII; sfr 8,90.

Breton, Jean-Claude: Approche contemporain de la vie spirituelle. – [Montréal:] Bellarmin (1990). 191 p.; $ 14,95.

Christian, André: La vie spirituelle du foyer chrétien. «Ils seront une seule chair . . .» – P: Téqui 1990. 202 p.; F 96,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Centesimo anno. 100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick. Wolfgang Palaver (Hrsg.): Mit einem Vorw. von Maximilian Aichern u. Beiträgen von A(lberto) Bondolfi . . . – (Thaur): Kulturverl. (1991). 355 S. = Theologische Trends IV; kart. DM 34,80; [enth.:] S. 27–63: Palaver, Wolfgang: Die Diskrepanz von Wort und Tat in der katholischen Soziallehre am Beispiel von Kirche und Demokratie; S. 65–90: Kroh, Werner: Vom Mehr-Wert der menschlichen Arbeit; S. 91–104: Bondolfi, Alberto: Das lange Ringen der katholischen Soziallehre um den Begriff der Solidarität; S. 105–139: Steger: Gerhard: Die katholische Soziallehre und die Arbeiterbewegung; S. 141–161: Wohlgenannt, Lieselotte: Frau – Thema der katholischen Soziallehre? S. 163–172: Renoldner, Severin: Friedensethik in der katholischen Soziallehre; S. 173–183: Ploier-Niederschick, Eduard: Katholische Soziallehre und „Dritte Welt"; S. 187–210: Greinacher, Norbert: Katholische Soziallehre – Theologie der Befreiung; S. 211–226: Pelinka, Anton: Katholische Soziallehre zwischen Integralismus und Dualismus; S. 227–235: Furger, Franz: Katholische Soziallehre in gesellschaftspolitischer Praxis; S. 239–276: Kitzmüller, Erich: Was kommt nach dem „Sieg der Marktwirtschaft"?; S. 277–295: Büchele, Herwig: Zu einer Ethik des Weges und des Gehens; S. 297–309: Hengsbach, Friedhelm: Katholische Soziallehre als ethische Reflexion religiös-sozialer Bewegungen; S. 311–329: Riedlsperger, Alois: Beteiligung schafft Verbindlichkeit.

Religious pluralism and unbelief. Studies critical and comparative. Edited by Ian Hamnett. – Lo: Routledge 1990. VIII, 279 p.; £ 30,–.

Laubier, Patrick de: Sociologie de l'Église. – RThom 91, 1990, 48–80.

De La Soujeole, Benoît-Dominique: L'église comme société et l'église comme communion à Vatican II. – RThom 99, 1991, 219–258.

Wilhelms, Günter: Sinnlichkeit und Rationalität. Der Beitrag Alfred Lorenzers zu einer Theorie **religiöser Sozialisation**. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 238 S.; kart. DM 74,–.

Martelli, Stefano: La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 496 p. = Religione e didattica IV; Lire 45 000.

Georgianna, Sharon Linzey: The Moral Majority and fundamentalism. Plausibility and dissonance. – Lewiston, NY, Lampeter [e. a.]: Mellen (1989). IX, 179 p., tab. = Studies in religion and society XXIII; $ 49,95.

Hornsby-Smith, Michael P.: Roman Catholic beliefs in **England**. Customary Catholicism and transformations of religious authority. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XVII, 265 p.; £ 27,50.

Religion, secularization and political thought. Thomas **Hobbes** to J. S. **Mill**. Ed. by James E. Crimmins. – Lo, NY: Routledge 1990. 202 p.; £ 39,–.

Casella, Mario: Igino **Giordani**. "La pace comincia da noi". – R: Ed. Studium (1990). 265 p. = Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani XIII; Lire 26 000.

Nicoleti, Michele: Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl **Schmitt**. – Brescia: Morcelliana 1990. 697 p. = Religione e culture III.

Thils, Gustave: Le statut de l'**Église** dans la future **Europe** politique. – Louvain-La-Neuve: Peeters 1991. 108 p., kart. FB 330,–.

XIII. Kirchenrecht

Noethlichs, Karl Leo: Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts. – ZSavRGKan 76, 1990, 1–61; S. 89–134: Krause, Hans-Georg: Die Bedeutung der neuentdeckten handschriftlichen Überlieferungen des **Papstwahldekrets** von **1059**. Bemerkungen zu einem neuen Buch; S. 135–155: Weigand, Rudolf: Frühe Kanonisten und ihre Karriere in der Kirche; S. 156–171: Fransen, Gérard: Questiones Lemovicenses II; S. 172–253: Dondorp, Harry: Review of papal rescripts in the canonists' teaching.

Brogi, Marco: Il nuovo Codice Orientale e la Chiesa Latina. – Anton 66, 1991, 35–61.

Bonfils, Jean: Les **sociétés** de **vie apostolique**. Identité et législation. Préface de Mgr Clément Guillon évêque de Quimper. – P: Éd. du Cerf 1990. 209 p. = Droit canonique; F 108,–.

Zugänge zum **„Recht** der **Gnade"**. Hrsg. von Horst Folkers. – Heid: Forschungsstätte der Evang. Studiengemeinschaft 1990. IV, 165 S. = Studien zu Kirchenrecht und Theologie II; [enth.:] S. 9–31: Dreier, Ralf: Bemerkungen zum „Recht der Gnade"; S. 33–60: Landau, Peter: Epikletisches und transzendentales Kirchenrecht bei Hans **Dombois**. Kritische Anmerkungen zu seiner Sicht der Kirchenrechtsgeschichte; S. 61–94: Folkers, Horst: Der Rechtsbegriff in Hans Dombois' „Recht der Gnade"; S. 95–121: Link, Christian: Das Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht in Hans Dombois' „Recht der Gnade"; S. 123–130: Sobański, Remigiusz: Zum Dialog Kirchenrecht-Theologie; S. 131–148: Beyer, Jean B.: Aufbau einer Rechtstheologie. Eine rechtstheologische Meditation; S. 149–160: Planer-Friedrich, Götz: Ökumenisches Kirchenrecht und „Kirche im Sozialismus".

Julg, Jean: L'**église** et les **états**. Histoire des **concordats**. Préface de Jean Chélini. – P: Nouvelle Cité 1990. 359 p.; F 150,–.

Campo del Pozo, Fernando: Cofradías y Asociaciones religiosas en el derecho actual. – Estudio Agustiniano 26, 1991, 103–130.

Kalde, Franz: Die Paarformel **„fides – mores"**. Eine sprachwissenschaftl. u. entwicklungsgeschichtl. Untersuchung aus kanonist. Sicht. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. LV, 113 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe V; kart. DM 24,– [Diss., München]

O'Rourke, Kevin D.: Concrete issues facing canon lawyers today in the light of contemporary developments in biomedical technology. – Studia canonica 25, 1991, 29–38; p. 39–76: Guillemette, M. François: Les conférences épiscopales sont-elles une institution de la collégialité épiscopale? p. 77–92: Gauthier, Albert: Juridical persons in the Code of Canon Law; p. 93–114: Guiry, Robert W.: Immaturity, maturity, and Christian marriage; p. 115–138: Farret, Alain: Publication des actes et publication de la sentence dans les causes de nullité de mariage; p. 139–153: Mendonça, Augustine: The effect of the recourse against the decree of removal of a parish priest; p. 155–191: Provost, James H.: The canonical aspects of Catholic identity in the ligth of *Ex corde Ecclesiæ*.

Selge, Karl-Heinz: Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici. Die **Pfarrei** als Ort neuer kirchlicher Ämter? – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 165 S., Tab. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 418; kart. DM 48,– [Diss., Strasbourg]

Gil Aznar, Federico R.: La nulidad matrimonial por causas de naturaleza psíquica en el Derecho Canónico actual. – CTom 118, 1991, 101–138.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Van beneden naar boven. Een nieuwe richting in de praktische theologie. Frits Beelen . . . Eindredactie: Wiel Claessens . . . – Kampen: Kok 1990. XII, 219 p.; hfl 39,50; [cont.:] p. 3–21: Claessens, Wiel – Gérard van Tillo: Gedachten vooraf; p. 25–54: Tillo, Gérard van: Over de plaats van kwalitatieve analyse in het praktisch-theologisch onderzoek; p. 59–119: Claessens, Wiel: Het omgekeerde leren: van vraag naar antwoord. Een wetenschapsfilosofisch en praktisch-theologisch perspectief; p. 123–174: Beelen, Frits: Om de geloofwaardigheid van de godsdienst. Naar een nieuwe theorie van kerkelijke godsdienstigheid; p. 179–196: Slik, Frans van der: Enkele methodologische problemen bij het onderzoek naar godsdienstige opvattingen.

Grün, Anselm: Bilder von Seelsorge. Biblische Modelle einer **therapeut. Pastoral**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 96 S. = Heilende Seelsorge; kart. DM 16,80.

Biblisch-therapeutische Seelsorge und Okkultismus. Hrsg.: Wilfried Veeser. – Neuhausen-Stu: Hänssler 1991. 117 S. = Reihe Biblisch-therapeutische Seelsorge II; kart. DM 14,80.

Turre, Reinhard: **Diakonik**. Grundlegung u. Gestaltung der Diakonie. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. XVIII, 318 S.; DM 48,–.

Zimmermann-Wolf, Christoph: Einander beistehen. Dietrich **Bonhoeffers** lebensbezogene Theol. für gegenwärtige **Klinikseelsorge**. – Wü: Seelsorge, Echter 1991. VIII, 370 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge VI; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Zulehner, Paul M[ichael]: **Sterben** und sterben lassen. Paul M. Zulehner, Paul Becker, Günter Virt. – Düs: Patmos Verl. 1991. 101 S., Tab. = Perspektiven der Pastoral I; kart. DM 16,80.

Peeck, Stephan: **Suizid** und **Seelsorge**. Die Bedeutung der anthropolog. Ansätze V. E. **Frankls** u. P. **Tillichs** für Theorie u. Praxis der Seelsorge an suizidgefährdeten Menschen. – Stu: Calwer 1991. 307 S. = Calwer theologische Monographien C, 17; kart. DM 68,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Petkewitz, Wolfgang R.: **Verkündigung** in der **Mediengesellschaft**. Neue Informations- u. Kommunikationstechniken in der kirchl. Praxis. – Gü: Gütersloher Verl. Haus Mohn 1991. 250 S.; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

Schwanebeck, Axel: Evangelische Kirche und Massenmedien. Eine histor. Analyse der Intentionen u. Realisationen evang. Publizistik. – Mchn: Fischer 1990. IX, 567 S.; kart. DM 49,– [Diss., München]

Bourgeois, Henri: Théologie catéchuménale. A propos de la «nouvelle» **évangélisation**. – P: Ed. du Cerf 1991. 242 p. = Théologies; F 132,–.

Schmidt, Heinz: Leitfaden **Religionspädagogik**. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1991. 262 S. = Urban-Taschenbücher 443; kart. DM 28,–.

Rauscher, Erwin: **Religion** im **Dialog**. Fächerverbindung, Projektstruktur, Religionsunterricht. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. VIII, 293 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 405; kart. DM 84,– [Habil.-Schrift, Graz]

Ott, Rudi: **Dialogische Bibeldidaktik**. Korrelative Auslegung d. Korintherbriefe in der Kolleg-/Studienstufe. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. 553 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 406; DM 118,– [Diss., Würzburg]

Leimgruber, Stephan: **Ethikunterricht** an den katholischen Gymnasien und Lehrerseminaren der Schweiz. Analyse d. Religionsbücher seit Mitte des 19. Jh.s. – Frb/S: Universitätsverl. 1989. VIII, 587 S.; sfr 49,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Blaauw, Sible de: Architecture and liturgy in Late Antiquity and the Middle Ages. Traditions and trends in modern scholarship. – ALW 33, 1991, 1–34; S. 35–42: Kranemann, Benedikt: Zu Geschichte und Bedeutung des deutschen Begriffs **„Kirchenjahr"**; S. 43–76: Schulz, Frieder: Initiatio christiana. Evangelische Marginalien zu einer katholischen Darstellung der Feiern zur Eingliederung in die Kirche. Zu: „Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft", Teil 7,1.

Scarnera, Adele: Il digiuno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica. – R: Ed. Liturgiche 1990. 168 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia LI; Lire 25 000.

McDonnel, K. – G. T. Montague: Christian initiation and baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first eight centuries. – Collegeville: Liturgical Pr. 1990. XIV, 354 p.

Tripp, David: The prayer of St **Polycarp** and the development of anaphoral prayer. – ELit 104, 1990, 97–132; p. 159–175: Ramis, Gabriel: La bendición de las viudas en las liturgias occidentales; p. 209–233: Marini, Piero: Il «Caeremoniale Episcoporum» e la riforma liturgica del Concilio Vaticano II; p. 234–264: Triacca, Achille M.: «... Ut vita christiana in familiae membris foveatur». A proposito della Benedizione della famiglia e dei suoi membri.

Stefański, Jerzy: Consecratio mundi. Theologie der Liturgie bei Johannes **Pinsk**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. VIII, 154 S., 2 Taf. = Pietas liturgica. Studia VII; kart. DM 38,–.

Lodi, Enzo: Il credo ecumenico. Pregato nella liturgia bizantina e romana. – Padova: Ed. Messaggero 1990. 478 p.; Lire 60 000.

Amalorpavadass, D. S.: Theological reflections on inculturation. – Studia liturgica 20, 1990, 36–54. 116–136; p. 137–161: Klöckener, Martin: The estranged relationship between young people and liturgy; p. 162–184: Grisbrooke, W. Jardine: The laudate psalms: A footnote; p. 185–200: Johnson, Maxwell E.: From three weeks to forty days: Baptismal preparation and the origins of lent; p. 201–218: Völker, Alexander: Erneuerte Agenda – the 'Renewed Liturgy': on a liturgical creation of the evangelical churches in Germany, East and West; p. 219–238: White, Susan J.: Liturgical architecture 1960–1990. A select bibliography.

Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico. A cura di Franco Brovelli. – R: Ed. Liturgiche 1990. 278 p. = Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia LIII = Studi di liturgia. N.S. XX; Lire 30 000; [cont.:] p. 15–34: Brovelli, Franco: Per una storia del movimento liturgico: nuovi apporti; p. 35–81: Pontiggia, Virginio: L'interesse per la liturgia in G. B. **Montini**: Gli anni Giovanili e alla fuci; p. 83–138: Busani, Giuseppe: I compiti del movimento liturgico: la proposta di Romano **Guardini**; p. 139–209: Magnani, Franco: Editi ed inediti liturgici di Carlo **Rossi** Vescovo di Biella ‹1937–1958›; p. 211–274: Girolimetto, Annalisa: Liturgia e vita spirituale. Il dibattito sorto negli anni 1913–1914.

Meyer, Hans Bernhard: Eine trinitarische Theologie der Liturgie und der Sakramente. – ZkTh 113, 1991, 24–38.

Spinks, Bryan D.: The **sanctus** in the eucharistic prayer. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 260 p.; £ 30,–.

Lefebvre, Marcel: Certains défis pour notre pratique liturgique. – EglTh 21, 1990, 195–210.

Spencer, Jon Michael: Protest & praise. Sacred music of black religion. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1990. X, 262 p.; $ 14,95.

Klein, Christopher: **Meßkompositionen** in **Afrika**. Ein Beitrag zur Geschichte u. Typologie der kath. Kirchenmusik Afrikas. – Gö: Ed. Re 1990. 537 S., Notenbeisp. = Arbeiten aus dem Mainzer Institut für Ethnologie und Afrika-Studien III; kart. DM 68,– [Diss., Mainz]

Anschriften der Mitarbeiter

Pd. Dr. habil. Edmund Arens, Diesterweg 23, D-6000 Frankfurt 70; Dr. Thomas Bremer, Kath.-Ökumen. Institut, Bogenstr. 6, D-4400 Münster; Dr. Dr. Peter Fonk, Wiesenstr. 5, D-8709 Rimpar-Maidbronn; Prof. Dr. Klaus Hedwig, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade; Gilbert Kahn, 24, Rue de Réservoir, F-7800 Versailles; Prof. Dr. Franz Kohlschein, Theuerstadt 3a, D-8600 Bamberg; Beate Kowalski, Nachtigallenweg 1, D-4600 Dortmund 50; Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, D-7700 Singen; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8—10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, D-8700 Würzburg; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-8000 München 2; Prof. DDr. Helmuth Pree, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-5414 Vallendar; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8—10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Dr. K. F. Diethard Römheld, FB 1, Evang. Theologie, Universitätsstr. 13—17, D-4400 Münster; Dr. Dr. Werner Schüler, Theol. Fakultät Trier, Jesuitenstr. 13, D-5500 Trier; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103—109, D-4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; Dr. habil. Thomas Söding, Am Thie 7, D-3208 Giesen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Harald Wagner, Schwanallee 28 A, D-3550 Marburg; Prof.Dr. Gunther Wenz, Agnes Bernauer-Str. 30, D-8900 Augsburg; Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Werner, Moltkastr. 24, D-3200 Hildesheim; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, D-6227 Oestrich-Winkel.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 25,50 DM, jährlich 135,— DM, Studenten-Abonnement 108,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1991 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1991

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt „Neutestamentliche Abhandlungen " bei
Verlag Aschendorff Münster