THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1991** **87. Jahrgang**

Zeeden, Ernst Walter: Visitationsforschung und Kirchengeschichtsschreibung . . . . . Sp. 353

Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jh., Bd 1 / Bd 2 I.II (Hansgeorg Molitor) . . . . . Sp. 365

Theologische Realenzyklopädie. Bd XIX: Kirchenrechtsquellen – Kreuz (Remigius Bäumer) Sp. 367

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 370

Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang (Erich Zenger)

Mesters, Carlos: Befreit – Gebunden (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Mathys, Hans-Peter: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Schweizer, Eduard: Theologische Einleitung in das Neue Testament (Otto B. Knoch)

Frankemölle, Hubert: Evangelium. Begriff und Gattung (Ingo Broer)

Fuerst, Norbert: Der Schriftsteller Paulus (Thomas Söding)

Reck, Reinhold: Kommunikation und Gemeindeaufbau (Edmund Arens)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 380

Ladaria, Luis F.: La Cristología de Hilario de Poitiers (Michael Figura)

Heller, Dagmar: Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux (Josef Sudbrack)

Sancti Thomae de Aquino: Opera Omnia iussu Leonis XIII p. m. edita. Tomus I* 1/2: Expositio Libri Peryermenias / Expositio Libri Posteriorum. Edito altera retractata (P. Pius Engelbert)

Thomas von Aquin: De rationibus fidei (Erwin Schadel)

Thomas von Aquin: Der Prolog des Johannes-Evangeliums / Über die Trinität / Vom Wesen der Engel (Ludwig Hödl)

Aertsen, Jan: Nature and Creature (William J. Hoye)

Klünker, Wolf-Ulrich / Sandkühler, Bruno: Menschliche Seele und kosmischer Geist (Ludwig Hödl)

Misner, Paul: Social Catholicism in Europe (Franz Furger)

Muller, Richard A.: Christ and the Decree (Wilhelm H. Neuser)

Lutz, Jürgen: Unio und Communio (Bernhard Lohse)

Imstepf, Armin: Die schweizerischen Katholikentage 1903–1954 (Karl-Josef Rivinius)

Gauly, Thomas M.: Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1976 / Katholiken (Wilhelm Damberg)

Lubac, Henri de: Mémoire sur l'occasion de mes écrits (Herbert Vorgrimler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 409

Joest, Wilfried: Fundamentaltheologie (Hansjürgen Verweyen)

Thils, Gustave: «Foi chrétienne» et «Unité de l'Europe». Avant-propos de Paul M. G. Levy (Werner Promper)

Ruiz de la Peña, Juan Luis: Imagen de Dios (Hansjürgen Verweyen)

Martikainen, Eeva: Evangelium als Mitte (Gunther Wenz)

Ratzinger, Joseph: Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Herbert Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 412

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Die Zukunft des Gottesdienstes (Klemens Richter)

Weber, Hans Ruedi: Die Umsetzung der Himmelfahrt Christi in die zeichenhafte Liturgie (Klemens Richter)

Hildebrand, Dietrich von: Liturgie und Persönlichkeit (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 414

Bier, Georg: Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 416

Lutterotti, Markus von / Seifert, Josef / Laufs, Adolf: Der Schutz des menschlichen Lebens (Hans-Josef Wilting)

Ökologie der Perinatalzeit (Klaus Thomas)

Hauerwas, Stanley M.: Christian Existence Today (Erdmann Sturm)

Rich, Arthur: Wirtschaftsethik, Bd 2 (Martin Rock)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 421

Hollenweger, Walter J.: Geist und Materie (Werner Schüßler)

Balić, Smail: Ruf vom Minarett (Georg Girschek)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 424

Perlen der Mystik (Louise Gnädinger)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Visitationsforschung und Kirchengeschichtsschreibung*

von Ernst Walter Zeeden

Die nachtridentinische Visitation war eines der wichtigsten Instrumente für die Erneuerung des kirchlichen Lebens.

Hubert Jedin

1. Zum Thema: Vorbemerkungen. Die Visitation in der Geschichtsschreibung

Als ich mich, vor nun schon länger zurückliegender Zeit, mit Vorstudien zur Gesamterscheinung von Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform befaßte, fiel mir auf, daß die Autoren der großen und renommierten Gesamtdarstellungen von Ranke bis Gerhard Ritter ihr Augenmerk intensiv auf die Reformation und Gegenreformation von oben richteten. Wie die Reformation von unten[1], modern geredet von der Basis auf die Impulse von oben reagierte; wie die Bevölkerung in Stadt und Land auf die Glaubensbewegung ansprach; was für Wirbel, Händel und Kämpfe sie in den unteren Schichten hervorrief – darüber fielen gelegentlich ein paar Worte ab, aber auch nicht mehr. Über die Umstände und die Dauer des konfessionellen Umbildungs- und Stabilisierungsprozesses erfuhr man blutwenig, oft garnichts. Die Durchführung der kirchlichen Erneuerung wurde bestenfalls nebenher gestreift und nicht entfernt so präzis erörtert wie z. B. die nicht abreißenden Lehrstreitigkeiten der Theologen.

Anders als die ‚große' darstellende Geschichtsschreibung öffnete sich die lokale und regionale Forschung mancherlei Zugänge ins Konkrete und Anschauliche, in die Praxis der Reformierungsversuche in den Städten und auf dem Lande. Die kirchliche Landesgeschichte, die Reformationsgeschichten engerer Regionen, kleiner, mittlerer und auch größerer Städte förderten, meist

* Die Anregung der Schriftleitung, einige Titel aus dem Themenbereich Visitation und Kirchenreform zusammenfassend in Form eines Leitartikels vorzustellen und ggf. weitere Forschungen und Editionen heranzuziehen, nahm ich gern auf, zumal es sich bei den Kirchenvisitationen der Frühen Neuzeit um keine Randerscheinung, sondern um ein Instrument von zentraler Bedeutung handelt, dessen sich kirchliche und weltliche Obrigkeiten bedienten, um die Kirche ihres Herrschafts- bzw. Jurisdiktionsbereichs je nach ihren konfessionellen Vorstellungen disziplinär, dogmatisch und seelsorgerlich zu reformieren und zu stabilisieren.

[1] Auch die Gegenreformation figuriert, weil auf das lateinische ‚reformatio' zurückgehend, in den Quellen durchweg als ‚Reformation' und praktizierte in zeitgenössischer Terminologie nicht anders als die Protestanten das ‚ius reformandi'.

11. FEB. 1992

zwar bloß nebenher, halb zufällig und punktuell, aber dennoch mancherlei für den Konfessionsbildungsprozeß interessante Vorgänge zutage. Freilich war das Faktische gewöhnlich wertvoller als die Interpretation. Dieser fehlte in der Regel die übergreifende reformationsgeschichtliche Fragestellung; die Urteile waren überwiegend von damals herkömmlichen, heute überholten konfessionellen Überlegenheitsvorstellungen bestimmt und in der Regel nicht frei von handfester Voreingenommenheit und unreflektierten polemischen Bemerkungen, z. B. über die überlegene Vortrefflichkeit des Protestantismus und die hoffnungslose Verdorbenheit des Katholizismus oder umgekehrt; der lokale, der regionale, der stadtgeschichtliche Aspekt dominierte; man wollte wissen, was in dem Dorf, in der Stadt, in der Landschaft, in der man lebte, in früheren Jh.en passiert war, und begnügte sich damit. Immerhin: das aus lokalen Archiven zur Kenntnis gebrachte Material war in vielen Fällen aussagekräftig für die Erkenntnis des vielschichtigen kirchlichen Reformprozesses in der jeweiligen Region, besonders wenn man es in den Kontext der allgemeineren kirchlichen, territorialen, sozialen Geschichte einordnete oder es unter rechts- und kulturgeschichtlichen Fragestellungen durchmusterte. Besonders fruchtbar erwies es sich, wenn sich die Möglichkeit bot, auf weitere Strecken hin vergleichende Betrachtungen anzustellen – eine Möglichkeit, die sich allerdings nur anbot, wenn Faktisches, relativ kritisch gesichert, in genügender Menge von der regionalen Literatur ermittelt wurde.

Zu den Quellen, aus denen die regionale Forschung schöpfte, gehörten als nahezu aussagekräftigste Gattung Protokolle und Berichte über die in fast allen Landschaften des deutschen Sprach- und Siedlungsgebietes vom südlichen Elsaß und von den eidgenössischen Urkantonen bis zum Baltikum und von Ostfriesland bis in die Steiermark durchgeführten Kirchenvisitationen. Zog man die einschlägigen territorialen oder städtischen Religionsmandate, Kirchenordnungen und sonstigen Reformationserlasse zum Vergleich heran, so trat der Unterschied zwischen dem geforderten Soll-Zustand und dem konkreten Ist-Zustand mehr oder weniger anschaulich, plastisch und drastisch zutage. Wurden in einzelnen Territorien oder Städten Visitationen über längere Zeiten hinweg periodisch durchgeführt, so ließ sich der Gang der konfessionellen Entwicklung und der Dinge, die ihr förderlich oder hinderlich waren, unter Umständen etwas genauer verfolgen.

Was sich an Visitationsquellen erhalten hat, ist nach Aussagekraft über das Zuständliche hinsichtlich seiner Zuverlässigkeit von unterschiedlichem Wert und stellt an die methodische Auswertung einige Anforderungen; es ist aber auch nach Gattungen verschieden.

2. Zur Geschichte der kirchlichen Visitation

Die Visitation ist ein uraltes kirchenrechtliches und kirchenregimentliches Institut. Man kann es zurückverfolgen bis in die Ära des Übergangs von der Spätantike in das früheste Mittelalter. Sie ging vom Bischof, mitunter auch von hohen kirchlichen Amtsträgern (Archidiakon; Nuntius) oder vom politischen Oberherrn aus und hatte die Aufgabe, die Seelsorge auf der einen Seite und auf der anderen Seite die kirchlichen Rechts- und Besitzverhältnisse in den Pfarreien, gegebenenfalls auch in den Klöstern, Dekanaten (Landkapiteln), Stifts- und Domkapiteln zu beaufsichtigen. Die Rolle, welche das Visitationswesen in den verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte spielte, schwankte. Im Hoch- und Spätmittelalter war sie nicht sehr bedeutend. Das änderte sich schlagartig mit der Reformation. Im spätesten Mittelalter nehmen wir bereits erste Regungen wahr (z. B. in den Bistümern Regensburg und Eichstätt). Im 16. und 17. Jh. wurde alsdann in Deutschland und Europa quantitativ und qualitativ so fleißig, umsichtig und intensiv visitiert wie noch nie zuvor. Es kam zu einem beispiellosen Boom. Nach gemächlichem Schlummer belebte sich das Visitationswesen ganz ungewöhnlich. Es wurde zu einer nahezu unumgänglichen Begleiterscheinung von Reformation und Gegenreformation. Seit den 20er Jahren des 16. Jh.s begannen die Kirchen aller Glaubensrichtungen zu visitieren. Dieser Trend verstärkte sich zunehmend und hielt an bis in die zweite Hälfte des 17. Jh.s; ja, unter veränderten Vorzeichen setzte er sich, mindestens im katholischen Bereich, bis ins ausgehende 18. Jh. fort.

Der Schwerpunkt und die Zielrichtung der Visitationen änderten sich ein wenig in den verschiedenen Abschnitten der frühneuzeitlichen Geschichte. Vom ausgehenden Mittelalter bis zu den Anfängen der Glaubenskämpfe lief die Tendenz darauf hinaus, zunächst einmal ein Bild von den realen Zuständen in den Gemeinden und im einfachen Klerus zu bekommen; man fragte also: Wie sah es aus mit dem Glaubensverständnis, mit dem elementaren religiösen Wissen? wie mit den Gottesdiensten und dem Kirchenbesuch? wie mit der Lebensführung? wie mit dem baulichen Zustand der Kirchen und Pfarrhäuser innen und außen, der Friedhofsmauer und sonstiger zur Kirche gehörender Baulichkeiten? wie mit den Einkünften und Abgaben, mit Art und Höhe der Besoldung von Pfarrern, Kaplänen usw? Die Zustände machten in den Gemeinden, in Klöstern und Abteien nicht überall den gleichen Eindruck. Es war mehr intakt als man nach dem propagandistischen Geschrei der protestantischen Flugschriften hätte annehmen sollen. Aber landauf, landab war doch vieles nicht in Ordnung, waren Übelstände eingerissen, die weit über einen lässigen Schlendrian hinausgingen, hier und da sah es ohne Übertreibung katastrophal aus. Auch davon förderten die Visitationen eine ganze Menge zutage.

Etwa mit Beginn der Reformation oder bald danach kam etwas Bewegung in die Ortskirchen, jedenfalls dort, wo sich fürstliche oder städtische Regierungen zum Eingreifen entschlossen und dem Religionswesen mit Visitationsrezessen, Religionsmandaten, mit Kirchengesetzen und kirchlich-weltlichen Visitationskommissionen auf den Leib rückten, Richtlinien zur Reform erließen und den nötigen Druck dahintersetzten, daß sie praktisch befolgt wurden. Der Zeitpunkt dafür ist nicht einheitlich. Denn die Reformation begann nicht überall gleich nach 1517, sondern unter Umständen erst ein halbes Jh. später; mit der katholischen Reform und der sie begleitenden Gegenreformation stand es ebenso. Und wo die innere Stabilisierung des Kirchenwesens bereits ganz eindrucksvoll eingesetzt hatte, brachte z. B. gar nicht selten der Dreißigjährige Krieg mit seinen Zerstörungen das Erreichte zum Erliegen. Die Funktion, die für den Protestantismus die evangelischen Kirchenordnungen einnahmen, deren wichtigste in Deutschland zwischen 1530 und 1580 erschienen, übernahmen für die katholische Kirche die Reformdekrete, die während seiner dritten und letzten Sessionsperiode das Konzil von Trient 1662/63 verabschiedete. Die Umsetzung dieser Reformprogramme in die kirchliche Wirklichkeit beschäftigte in Deutschland die weltlichen und geistlichen Territorialfürsten teils mehr, teils minder in der Epoche der Glaubensauseinandersetzungen, in einer Reihe von Fällen sogar bis zum Ende des 17. Jh.s. Um 1700 hatten sich im großen und ganzen die Konfessionskirchen äußerlich relativ klar gegeneinander abgegrenzt und innerlich deutlich stabilisiert. Dabei änderten sich Charakter und Zielsetzung der Visitationen abermals. Im Protestantismus scheinen sie eingeschlafen zu sein. In seiner Mitte erhoben sich mit dem Aufkommen des Pietismus, der sich die wütende Gegnerschaft der lutherischen Orthodoxie auf den Hals zog, aber auch leidenschaftlich zurückschlug, neue Problemstellungen. Gegen die zum heiligen Dogma hochstilisierte ‚reine' lutherische Lehre bauten Pietisten und Aufklärer die Gegenposition von der Gedankenfreiheit und der Freiheit des Gewissens auf. Sie relativierten damit den Anspruch des Dogmas auf Alleingültigkeit. Und brachen damit der Toleranz die Bahn, wie sie andererseits auch für die Unabhängigkeit der individuellen Gläubigkeit gegenüber der kirchlichen Norm und Disziplinierung den Weg freimachten.

In den katholischen Ländern gab man hingegen das Visitieren nicht auf. Aber man setzte die Akzente anders. Man interessierte sich, wie sich aus den Interrogatorien für Südwestdeutschland und die deutsche Schweiz (Jurisdiktionsbereiche der Bistümer Mainz, Augsburg, Konstanz) ergibt, weniger für die Menschen als für die Sachen, weniger für den Lebenswandel und die Amtsführung des Klerus als für das Inventar, die Ausstattung und den Bauzustand der Kirche und für deren rechtliche und finanzielle Verhältnisse. Anlässe zur Überprüfung des sittlichen und religiös-kirchlichen Verhaltens und der mannigfachen Unzulänglichkeiten, über die des Klagens im 16. Jh. kein Ende war, waren kaum noch gegeben. Dafür machte sich aber „allenthalben ein gelegentlich schon fast manischer Hang zum Auflisten statistischer Einzelheiten breit. Somit erscheint uns die Visitation des 18. Jh.s weniger als ein Instrument zur Disziplinierung als vielmehr zur Datensammlung" (P. Th. Lang).

3. Das Quellenmaterial und die Formen seiner Erschließung

Die Kirchenvisitation gehörte, vom Grundsatz und Ursprung her, zu den genuinen Aufgaben des Bischofs. Sein Amt verpflichtete ihn,

die Gemeinden seiner Diözese zu beaufsichtigen, sich über ihren Zustand ins Bild zu setzen und nach dem Rechten zu sehen. Auf welche Weise die Visitationen im Zeitalter der Glaubenskämpfe praktiziert wurden und was sie erbrachten – darüber gibt es, von der Gattung her gesehen, eine Reihe verschiedenartiger Quellen. Dazu gehören zunächst fürstliche, reichsstädtische und bischöfliche „Ausschreiben", in denen das Visitationsunternehmen angekündigt und vorbereitet wurde. Sodann die Anweisungen an die mit der Visitation Beauftragten, wo und was sie zu visitieren und wie sie dabei methodisch zu verfahren hätten. Nicht alles, aber vieles davon läßt sich erschließen aus den Interrogatorien, den ‚Fragebögen' – das Panorama dessen, was erkundet werden sollte (und worauf die Obrigkeit Wert legte), breitet sich darin aus. Einen unmittelbaren Niederschlag finden die Visitationen in den Protokollen. Sie halten unter Umständen Frage und Antwort in direkter Rede fest und können manchmal auch über das Kirchliche hinaus recht aufschlußreich sein. Ihnen stehen nahe die zusammenfassenden Visitationsberichte, das sind Aufzeichnungen des Visitators über seine Eindrücke und Beobachtungen, oft verbunden mit deutlichen Bewertungen und Vorschlägen, wie man weiter verfahren sollte. Die Auswertung, sofern sie nach beendeter Visitation erfolgte, schlug sich nieder etwa in erneuten Visitationsinstruktionen oder -artikeln, in Reformmaßnahmen oder in umfassenden Kirchenordnungen oder Religionsmandaten.

Zu den Visitationsquellen gehören schließlich die im Zusammenhang mit der Durchführung entstandenen Akten, Abschiede, Mandate und „Befehle".

Fragen wir nun, wie diese Materialien, über deren Bedeutung für die Kirchengeschichte der frühen Neuzeit kaum Zweifel besteht, zugänglich gemacht werden oder werden könnten, so kommen dafür als klassische Grundformen in Frage: Repertorium, Bibliographie, Regest; Edition, Inhaltsreferat und schließlich die auf ungedruckten und gedruckten Quellen aufbauende Bearbeitung in Gestalt der erzählenden Darstellung und/oder der interpretierenden Abhandlung. Und dazu gehört natürlich auch die Einbeziehung von Visitationsquellen in die Erörterung von komplexen kirchengeschichtlichen Vorgängen und Problemen sowie in thematisch weitergespannte Darstellungen der allgemeinen Kirchengeschichte oder der Kirchengeschichte von Bistümern, Ländern oder Staaten.

Für alles gibt es Beispiele. Sie kritisch zu würdigen, würde den Rahmen diesen Artikels sprengen. Statt dessen stelle ich einige Neuerscheinungen vor, die je auf ihre Weise im Rahmen der oben angedeuteten Möglichkeiten durch Befassung mit Visitationsquellen die Kirchengeschichte der frühen Neuzeit beleben und bereichern.

4. Aus der neueren Forschung. Ausgewählte Publikationen

Zum Verfahren. Ich möchte auf einige Veröffentlichungen, ohne sie explizit zu besprechen, aufmerksam machen, weil sie weiterführende Hilfen geben oder als Paradigmata wertvoll sind (a). Sodann werde ich etwas näher auf einige wenige dieser Zeitschrift zur Rezension zur Verfügung gestellten Titel eingehen (b) und darüberhinaus in die Schlußbetrachtung solche Arbeiten miteinbeziehen, deren Ergebnisse und Fragestellungen für die allgemeine Kirchengeschichte anregend und von Interesse zu sein scheinen.

a) In Zusammenarbeit mit Hubert Jedin und Hansgeorg Molitor habe ich 1967 im Anschluß an drei Modelluntersuchungen über Köln, Trier und Würzburg eine erste als Handreichung gedachte und notgedrungen unvollständige Bibliographie der gedruckten Visitationsquellen deutscher Territorien und Reichsstädte herausgegeben, die wir 1977 in 2. erweiterter Aufl. um ein nach Ländern, Städten und Archiven geordnetes Verzeichnis von ungedruckten Visitationsquellen erweitert haben. Sie hat den Charakter eines Orientierungsmittels und gibt Hilfen für den ersten Einstieg[2].

Editorisch auf hohem Niveau stehen die in zwei Bänden der Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg von Paul Mai und Marianne Popp publizierten Texte der Regensburger Bistumsvisitationen von 1508 und 1526. In den Einleitungen (zu 1508: S. 20–30; zu 1526: S. 30–40) skizzieren die Editoren sowohl den historischen Kontext als auch Durchführung und Ergebnis der Visitation und zeichnen vorsichtig Entwicklungslinien von 1508 bis 1526. Die erste von beiden Publikationen verdient besondere Beachtung, weil die Visitationen vor der Reformation Seltenheitswert besitzen. Beide zusammen bieten quellenmäßig einen Grundstock für die Erarbeitung der Geschichte eines ganzen Bistums von der Basis der Pfarreien und Gemeinden her, aber auch einen Fundus für die Geschichte der bayerischen Kirchenprovinz[3].

In drei Bänden liegt bis jetzt vor das ‚Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jh. in Archiven der Bundesrepublik Deutschland'. Hg. von Ernst Walter Zeeden in Verbindung mit Peter Thaddäus Lang, Christa Reinhardt und Helga Schnabel-Schüle. Der erste dieser Bände listet auf der Grundlage eines recht differenzierten Fragerasters die Visitationsakten der vom Gebiet des heutigen Bundeslandes Hessen umschlossenen ehemaligen Territorien so auf, daß der Benutzer über Fundort, Form, Inhalte und geographisch-historische Zusammenhänge in Kenntnis gesetzt wird. Der zweite Band (Bd 2, Teilbd I) erschließt auf die gleiche Weise den katholischen Südwesten (Schwerpunkt Bistum Konstanz), der dritte Band (Bd 2, Teilbd II) das protestantische Südwestdeutschland (Schwerpunkt Württemberg)[4].

In einer separat erschienenen Abhandlung: ‚Die katholische Reform in der Stadt Köln 1550-1662' (Köln 1988) untersucht Franz Bosbach im Rahmen eines breit gespannten Fächers von Fragestellungen die Funktion, die im Gesamtprozeß der kirchlichen Erneuerung den Visitationen zukam: gemeinsam mit Synoden und Bücherzensur setzten Kurfürst Ferdinand und die Nuntien seit der Wende zum 17. Jh. die Visitationen ein, um die Mißstände in den Klöstern zu beseitigen, den Gesamtklerus im Sinne der Trienter Dekrete zur praktischen Seelsorge in den städtischen Pfarreien zu erziehen und eben dadurch die Laien zu einer bewußten Lebensgestaltung aus dem Glauben anzuhalten und hinzuführen[5].

b) Thematisch und geographisch-territorial schließt sich an die gediegene, aber relativ knapp in Aufsatzform gehaltene Abhandlung von Bosbach die weitergespannte Diss. von Thomas Paul Becker über die „Konfessionalisierung in Kurköln" an. Sie untersucht die „Durchsetzung der katholischen Reform in den kurkölnischen Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761". Sie zeigt modellhaft, was sich aus Visitationsprotokollen herausholen läßt, wenn man ideenreich an sie herangeht, sie gründlich studiert und mit der gebotenen kritischen Sorgfalt auswertet. Es handelt sich um eine speziell der Visitation „als Mittel zur Reform" gewidmete Studie, deren Vf. den Umfang des Kirchlichen und desjenigen Profanen (Schule, Alltag, Tradition) abschreitet, auf welches die Visitationen aufbauend, abwehrend oder regulierend einwirkten. Wer in das spezifizierte Register blickt, erhält einen ersten Eindruck von dem Reichtum an Sachen, aber auch von dem reichen Sozialleben, mit dem es Visitatoren zu tun hatten[6].

Was bringt diese Studie nun, wie steht es um ihren Ertrag?

Sie zeigt mustergültig, wie auf der Grundlage von Visitationsprotokollen unter Verwertung der Literatur und zusätzlicher Quellen und mit historischem Kontext im Hintergrund gewonnen werden kann:

1. Im regionalen Bereich ein konkretes Bild vom komplexen Reformprozeß auf der unteren Ebene, zeitlich bis hinein in die Spätphase der Aufklärung.
2. Ein Bild vom Alltag, wie er aussah in Dorf und Stadt, in der Kirche und beim Kirchenvolk; wie das eine formal erneuert

[2] Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform. Mit einer Einführung von Hubert Jedin, Beiträgen von August Franzen, Hansgeorg Molitor, Hans Eugen Specker, sowie einer Bibliographie gedruckter und einem archivalischen Verzeichnis ungedruckter Visitationsquellen hg. von Ernst Walter Zeeden und Hansgeorg Molitor. Münster: Aschendorff, 2. verbesserte und erweiterte Ausgabe (1977), 154 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft für die Herausgabe des Corpus Catholicorum 25/26) kart.

[3] Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1508. Einleitung und Edition von Paul Mai und Marianne Popp, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg Bd. 18, Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte (1984) S. 7–335 – Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1526, Einl. und Edition von Paul Mai, in: ebda Bd. 21 (1987) S. 23–314, auch als Sonderdruck (Regensburg: Bischöfliches Zentralarchiv 1987) 309 S.

[4] S. u. Sp. 365: die Rezension von Hansgeorg Molitor.

[5] **Bosbach**, Franz: **Die katholische Reform in der Stadt Köln (1550–1662).** Ein Beispiel für erfolgreiche kirchliche Erneuerung. – Köln: Presseamt des Erzbistums Köln 1988, 40 S. (Kölner Beiträge – NF H. 14) kart.

[6] **Becker**, Thomas Paul: **Konfessionalisierung in Kurköln.** Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761. – Bonn: Röhrscheid 1989. XXVI, 367 S. (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn, Bd 43)

wurde und das andere sich erhielt und wie im übrigen unter der Oberfläche alte Traditionen auch und gerade im Bereich des Sozial-Kulturellen weiterlebten.

3. Ein Bild vom Laien im Alltag und in seiner Kirchlichkeit, desgleichen vom Geistlichen; und von beiden, wie sie sich im sakralen und profanen Raum begegnen.

Becker entdeckt manche Züge, die das Bild der frühneuzeitlichen Kirche bereichern und vielleicht auch in die allgemeine Kirchengeschichte hineingezeichnet werden könnten.

Untersucht Becker zwei Dekanate, so befaßt sich die Freiburger Diss. von RAIMUND J. QUITTER mit der untersten Ebene der kirchlichen Organisation, mit dessen zwar kleinster, aber wichtigster Einheit: mit der Pfarrei. Er thematisiert das kirchliche Leben, das sich auf ihrer Ebene vom 16. bis zum frühen 19. Jh. abspielt, am Beispiel des Kirchspiels St. Severinus zu Wenden, einem uralten Ort an der Jurisdiktionsgrenze von Köln und Paderborn. Die Arbeit baut, wie aus Titel und Untertitel ersichtlich, auf Visitationsprotokollen auf und bringt stofflich mancherlei gut Verwertbares. Allerdings ist es keine Modelluntersuchung, sondern eine Lokalstudie, die insofern Wünsche offenläßt, als es ihr an einer einheitlichen Disposition mangelt, indem sie statt zu strukturieren aneinanderreiht. Sie läßt die notwendigen leitenden Fragestellungen vermissen, begnügt sich zu oft damit, die Quellen bloß inhaltlich zu referieren und bleibt zu sehr im Heimatgeschichtlich-Stofflichen stecken. Dennoch wird gerade der sachkundige Leser das Buch nicht ohne Dank aus der Hand legen wegen der umfangreichen, aus den Archiven ermittelten Materialien, die nicht uninteressante Einblicke in das Leben einer frühneuzeitlichen katholischen Pfarrei und ihrer Geistlichen gewähren[7].

Auf die hohe Ebene der bischöflichen Kirchenleitung führen die drei großen und je in ihrer Art eindrucksvollen Publikationen von Landersdorfer, Jürgensmeier und einem alemannisch-schwäbischen Autorenkollektiv.

ANTON LANDERSDORFER behandelt in einer von Georg Schwaiger angeregten Diss. „Das Bistum Freising in der bayerischen Visitation des Jahres 1560". Er ediert sie vollständig auf rund 600 S. (179–765), beschränkt den knappen, aber hilfreichen Kommentar auf Sacherläuterungen und Hinweise auf weiterführende Literatur. Den Gehalt erschließt er nach der geographischen und personalen Seite durch minuziöse Namens- und Ortsregister, nach der kirchenhistorischen Seite durch ein Patrozinienverzeichnis (767–810). Vor allem aber: Er verbindet die Edition mit einer Monographie. Darin beschreibt und erläutert er auf dem Hintergrund einer knapp skizzierten Geschichte der bayerischen Herzöge und ihrer Religionspolitik (4–31) „die große bayerische Visitation von 1558/60" – das ist: die Visitation der bayerischen Kirchenprovinz (Salzburg, Passau, Regensburg, Freising), soweit sie sich territorial über das weltliche bayerische Herzogtum erstreckte. Das Kernstück bildet ein großes Kapitel über das Bistum Freising (78–149) „im Spiegel der Visitatio Bavarica". Landersdorfer wertet darin die Visitation aus: zwar nicht erschöpfend (was angesichts der Materialfülle im vorgegebenen Rahmen garnicht möglich gewesen wäre), aber überaus gründlich, gediegen und nach leitenden Gesichtspunkten. So entwirft er ein lebensvolles Bild, sowohl was die Zustände als auch was die Menschen betrifft, vom Bistum und Hochstift; vom Bischof und Domkapitel, vom Welt- und Seelsorgeklerus, von Stiften und Klöstern und nicht zuletzt von der städtischen und mehr noch der dörflichen Ebene, auf der sich das Volk Gottes im Alltag und am Sonn- und Feiertag bewegt: in seinen Pfarreien und in der Schule und in seinem Arbeitsmilieu. Daß dabei die äußeren und inneren Zustände zur Sprache kommen, Gläubigkeit, Glaubensunsicherheit, Protestantisierungswellen usw., versteht sich von selbst. Das Buch hat Gesichtspunkte und erschließt vor einem weiten historischen Horizont Neuland – nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die deutsche Geschichte im Reformationsjahrhundert. Es schlägt durchgehend einen Bogen von den einfachen Volksschichten bis zur politischen Obrigkeit. Die editierte Quelle bietet auch für die Sozialgeschichte des Alltags, für die Erkenntnis der Mentalitäten und der Lebensformen reiches Material. In Landersdorfers Arbeit wird meines Wissens erstmalig eine großflächig durchgeführte Visitation intensiv unter allgemeinen historischen Perspektiven ausgewertet. Gäbe es noch ein paar analoge Arbeiten, die Vergleiche ermöglichten, wir würden manches sicherer über den Prozeß der Konfessionsbildung und der Restabilisierung der katholischen Kirche erkennen können[8].

Immerhin, das nobel ausgestattete Gemeinschaftswerk über die Bischöfe von Konstanz bietet in seinen Abschnitten „Das Bistum" und „Das Domkapitel" brauchbare Vergleichspunkte. Zuvor aber eine Charakteristik des Gesamtunternehmens: Es handelt sich um ein Gemeinschaftswerk von mehr als 40 deutschen, österreichischen und schweizerischen Autoren, die unter Hg.schaft von ELMAR L. KUHN, EVA MOSER, RUDOLF REINHARDT und PETRA SACHS ein zweibändiges Werk über die Bischöfe von Konstanz gestaltet haben. Band I haben sie der Geschichte, Band II der Kultur gewidmet. Es ist, über den Titel hinaus, zu einem Werk über das Bistum geworden, welches jedoch den Vorzug hat, daß man über die einzelnen Bischöfe relativ viel erfährt. Der Publikation liegt eine sorgfältige Planung zugrunde. Die Oberabschnitte und die einzelnen Artikel sind gut aufeinander abgestimmt. Natürlich wird das Mittelalter gebührend gewürdigt. Insgesamt aber wird, aus einleuchtenden Gründen, die nicht zuletzt in dem, durch das Konzil von Trient veranlaßten, reformerischen Umbruch liegen, der frühen Neuzeit quantitativ und qualitativ eine besondere Beachtung geschenkt. Im ertragreichen Oberabschnitt „Das Bistum" (64–159) werden die Zentralverwaltung und die leitenden Ämter (Generalvikar, Weihbischof) instruktiv beschrieben und danach, anhand der Diözesansynoden, der Visitationen und einer Untersuchung über den Klerus im Spiegel der Visitationsprotokolle, Durchblicke durch das Leben und Streben im Bistum, im Klerus, in den Dekanaten übermittelt, welche gewissermaßen kontrapunktisch komplettiert werden durch den späteren, den Domherren gewidmeten Oberabschnitt (249–276). Ich übergehe den anderen Kontrapunkt, welchem man im Bischof in der anderen Seite seiner Existenz begegnet: als Fürsten und Chef einer weltlichen Verwaltung von hochstiftischen Territorien und als Mittelpunkt einer reichsfürstlichen Hofhaltung – wie er in zwei besonders wohlgeratenen Oberabschnitten (160–348 und 277–362) differenziert vorgestellt wird –, und beschränke mich, zum Thema unseres Aufsatzes zurücklenkend, auf den Hinweis, daß ohne die Auswertung der Protokolle von den im Bistum durchgeführten Visitationen weder die durch Trient geforderte reformerische Umwandlung des Bistums noch die zögerliche Art, in der sie sich vollzog, so realistisch und anschaulich hätte dargestellt und in die Geschichte des Bistums eingezeichnet werden können, wie es hier geschieht [9].

Eine Art Gegenbeispiel dazu stellt die vorbildlich durchgegliederte Geschichte des Mainzer (Erz-)Bistums von FRIEDHELM JÜRGENSMEIER dar. Sie ist wie aus einem Guß geschrieben; proportional schenkt der Vf. der Frühen Neuzeit viel Raum und viel Aufmerksamkeit (annähernd ebensoviel wie den 1000 Jahren römischer und mittelalterlicher Geschichte des Bistums). Die Anstrengungen wie die Unterlassungen der Erzbischöfe, die katholische Kirche ihres Sprengels zu erneuern, werden in ihrer Vielfalt sichtbar gemacht und im Rahmen der Bischofsviten – von Albrecht von Brandenburg (ab 1514) bis Johann Philipp von Schönborn († 1673) – jeweils erwähnt. Wir hören jedoch fast nur von der Reformation von Oben, von Bemühungen der Bischöfe, Nuntien und Kardinäle: von Befehlen, Erlassen, Schulgründungen, Jesuitenberufungen usw. Es liegen für den bischöflichen Sprengel und das kurfürstliche Territorium zu wenig Quellenpublikationen und regionale Forschungen über bischöfliche Visitationen vor, so daß es nicht so leicht möglich ist, sich über das städtische und ländliche Kirchenvolk des Mainzer Sprengels in der durch evangelische Bewegung, Glaubenskämpfe und die Herausbildung der Konfessionen charakterisierten Umbruchszeit ein realistisches Bild zu machen. Diesen Mangel wird man Jürgensmeier gerechterweise nicht anlasten dürfen; die Ursache wird man vielmehr in der kirchenhistorischen Forschungslage für das Erzstift und die Diözese suchen müssen.

Diese Forschungslage sieht gewiß lokal und regional unterschiedlich aus, entbehrt aber so gehaltvoller Vorarbeiten, wie sie

[7] **Quitter**, Raimund J.: **Visitation und kirchliches Leben.** Die Pfarrei St. Severinus zu Wenden im Spiegel der Visitationsprotokolle von 1594 bis zu ihrer Eingliederung in die Diözese Paderborn. – Siegen: Höpner 1988. V, 271 S. kart. DM 23,00

[8] **Landersdorfer**, Anton: **Das Bistum Freising in der Bayerischen Visitation des Jahres 1560.** – St. Ottilien: Eos 1986. XXII, 810 S. (Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, Bd 26), kart DM 125,00

[9] **Die Bischöfe von Konstanz**. Bd 1: **Geschichte** / Bd 2: **Kultur**. Hg. i. A. der Erzdiözese Freiburg und der Diözese Rottenburg, des Bodenseekreises und des Landkreises Konstanz, der Kantone Aargau und Thurgau, der Städte Konstanz, Meersburg und Friedrichshafen von Elmar L. Kuhn, Eva Moser, Rudolf Reinhardt und Petra Sachs. – Friedrichshafen: Robert Gessler 1988. 504 / 276 S.

uns zum Beispiel für Würzburg, Konstanz, Regensburg oder Freising vorliegen. Über manche umkämpfte Gegend sind wir passabel unterrichtet, insbesondere über den mit Abstand bedeutendsten Außenposten: das Eichsfeld in Mitteldeutschland und Erfurt – was auch in der Darstellung seinen Niederschlag findet (u. a. 202–208, 222ff). Mehrfach weiß Jürgensmeier mit Angabe von Ort, Region und Jahr davon zu berichten, daß Visitationen angeordnet und durchgeführt wurden (z. B. 225). *Wie* sie durchgeführt wurden und mit welchem Ergebnis, erfährt man dagegen nicht.

Auf der anderen Seite – was zwar nicht zur Thematik dieses Leitartikels im engeren Sinn gehört, aber doch gesagt werden sollte –: als ein einbändiger, sachkundiger, inhaltlich ausgewogener Überblick über die Gesamtgeschichte seines Bistums ist Jürgensmeier ein guter Wurf gelungen: Er hat einen ungewöhnlich reichen Inhalt souverän dargestellt und ansprechend erzählt; auch stellt die lichtvolle Übersichtlichkeit dieser Bistumsgeschichte eine nicht zu unterschätzende Lese- und Verständnishilfe dar. Letzteres gilt auch von dem teils eingedruckten, teils beigelegten Kartenmaterial. Die dosiert beigegebenen Abbildungen sind von bester Qualität[10].

Eine über die engere alpenländische Region hinaus bemerkenswerte Geschichte des Bistums Gurk in der Aera der Konfessionsbildung legt Peter Schöffmann vor. Er beschreibt sie unter dem streng gewahrten Gesichtspunkt der innerkirchlichen Restabilisierung und berichtet über Verfall und Wiederaufbau vornehmlich im Spiegel der Synoden und Visitationen von 1521 bis 1648. Diese mit ihren 86 Textseiten und 25 Seiten Quellenpublikation erfreulich knapp geratene Arbeit zielt in das Zentrum unseres Themas und verdient es deshalb, etwas eingehender betrachtet zu werden. Um sie zu charakterisieren, stellen wir sie vor mit einigen Bemerkungen über den Gegenstand, die Strukturierung und die Perspektiven. Alles in allem stellt sie ein in seinem Kontrast fruchtbares Gegenstück zur Mainzer Bistumsgeschichte von Jürgensmeier dar und steht gewissermaßen am anderen Ende der Bandbreite des Möglichen. In Stichworten angedeutet: Keine Gesamtgeschichte, sondern eine Epochengeschichte; ein Minibistum, mit dem ersten Kur-Erzbistum des Reiches an Bedeutung überhaupt nicht zu vergleichen; statt Andeutungen über den politisch-religiös-kulturellen Beziehungsreichtum von Mainz Konzentration auf die Funktionen – Regierung, Rechtswahrnehmung, Verwaltung – einer überschaubaren kleinen Diözese und auf die Kompetenzen und das praktische Verhalten der Funktionsträger (unterhalb der Regierungsspitze) vom Dompropst bis zum Ortspfarrer und Vikar.

Zum Bistum selber: Salzburg, um 700 gegründet, seit Karl d. Gr. Erzbistum, zuvor schon vom hl. Bonifatius zur Metropole der bayerischen Kirchenprovinz erhoben, flächenmäßig eine der größten europäischen Diözesen (von Tirol bis nach Slovenien, Kroatien und Ungarn hineinreichend), umfaßte die Ostalpen nahezu vollständig. Seine Größe und die Unzugänglichkeit des Gebirges bildeten einen der Gründe, daß Papst und Kaiser dem Salzburger Oberhirten gestatteten, innerhalb seines Sprengels Eigenbistümer, die ihm unterstehen sollten, einzurichten. Gurk (gegr. 1072) entstand so als deren ältestes, die übrigen in staufischer Zeit (Chiemsee 1213, Seckau 1218, Lavant 1225).

Die Kirchenkrise des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit war eine gesamteuropäische Angelegenheit und nicht auf diese oder jene Region beschränkt. Sieht man näher hin, so sahen die Verfallserscheinungen in Mainz und Salzburg nicht anders aus als in Konstanz, Münster oder Gurk. Für alle katholisch verbliebenen Bistümer galten die Reformgesetze und -programme von Trient. Unter diesem Gesichtspunkt ging es in Gurk um dieselben Grundprobleme der Erneuerung wie in Deutschland und Europa (soweit katholisch verbleibend) auch. Nur die von Ort zu Ort und Land zu Land verschiedenen politischen, kirchenpolitischen, kulturellen und ethnischen Gegebenheiten und deren Verflechtung gaben die besondere Färbung. Soviel zum Gegenstand.

Zur Strukturierung (und zum Inhalt): Die Arbeit trägt den Untertitel: „Synoden, Visitationen und kirchliche Erneuerung von 1521 bis 1648." Sie nennt darin die Hauptgesichtspunkte, unter denen sie die Bistumsgeschichte „im konfessionellen Zeitalter" betrachtet und im Hauptteil (IV. Kap. S. 22–74) darstellt. Vor allem aber ordnet sie das speziell „Visitatorische" knapp, jedoch zureichend, in die politischen und kirchlichen Rahmenbedingungen ein (7f), legt Begriff und Praxis der Kirchenvisitation und ihrer Varianten dar (inkl. Erörterung des Forschungsstandes – 9ff) und diskutiert die speziell für Gurk wirksamen rechtlichen und organisatorischen Voraussetzungen der Visitationsdurchführung (16ff). Die Klärung dieser Voraussetzungen erweist sich als hilfreich für das Verständnis der Synoden und der überraschend regen Visitationstätigkeit der Bischöfe von Gurk und ihrer Helfer in leitenden Funktionen (von deren Aktivitäten der Erfolg praktisch abhing). S. gliedert deren Abläufe in chronologischer Folge in drei Abschnitte: 1. vom Wormser Reichstag 1521 bis zum Abschluß des Tridentinums, zeitgleich mit der Regierung Ferdinands I. 1521–1564; 2. das Ringen um die kirchliche Erneuerung 1563 bis 1599; 3. die kirchliche Erneuerung 1600 bis 1648. Daraus hervorzuheben: Wie in Österreich und Bayern setzten mit dem Eindringen des Protestantismus auch im Gurker Sprengel kirchliche Wirren ein; die innerkatholischen Zustände waren nicht ganz so desolat wie in den meisten verbliebenen Teilen des Reichsgebietes; die typischen Turbulenzen (Adel, Städte, Bürger kämpfen gegen das Landesfürstentum unter konfessionellem Vorzeichen) blieben nicht aus, warfen das Kirchenwesen aber nicht um. Die Impulse von Trient nahm die kirchliche Führung auf und trug sie weiter; das Ringen um die Reform mündete in eine Durchführung der Kirchenreform im 17. Jh.

Perspektive und Ertrag. All dieses verfolgt der Vf. bis in die Geschichte einzelner Pfarreien hinein, und zwar ganz überwiegend auf der Grundlage von ungedruckten Quellen. Der Ertrag liegt, materiell gesehen, in der Erschließung eines umfangreichen, kirchen- und konfessionsgeschichtlich wertvollen Quellenmaterials. Einen Bruchteil davon – 24 Stücke – hat er im Dokumenten-Anhang (S. 87–123) publiziert. Aus seinen Mitteilungen (S. 75) läßt sich schließen, daß sich in österreichischen Archiven beträchtliche, bislang noch nicht ausgewertete Bestände von Visitationsquellen befänden. In der vorliegenden Arbeit rekonstruiert er Konfessionsauseinandersetzungen und Reformvorgänge sowohl auf den diversen sogenannten amtskirchlichen Ebenen als auch auf der „Basis" der Ortspfarreien. Daß er hier die Einzelvorgänge nicht immer so wünschenswert in das komplexe Gesamtphänomen integriert, wie das an sich möglich wäre, wird man ihm nachsehen, da es sich um eine Erstlingsarbeit handelt. Wichtiger scheint mir, daß er etwas von der „Reform von unten" sichtbar macht, über die wir immer noch zu wenig wissen; Personen dingfest macht, Laien, Pastoren, ortsansässige Adlige, die um Konfessionelles streiten (und *wie* sie es tun). Im übrigen ist vom Ansatz her sein Bemühen, die Vorgänge in ihrem Kontext zu zeigen, unverkennbar.

Seine Perspektive, das ist: die Kirchenreform und wie sie sich auf katholischer Seite im Bistum Gurk vollzieht, mit allem, was es an Hindernissen, Begünstigungen und sonstigen Begleitumständen gab, hat er strikt durchgehalten. Das gibt dem Buch, zumal sein Vf. die spezielle und allgemeine Literatur gut beherrscht und vorzüglich dokumentiert, bis zu einem gewissen Grad den Charakter einer Modelluntersuchung. Auf weiterführende Fragestellungen macht er aufmerksam im Schlußkapitel (75–86). Er fragt darin, was die Visitationsquellen über das Kirchliche i. w. S. hinaus hergeben für die Erkenntnis von Recht und Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft, Bevölkerung (Demographie) und Mentalität und weist damit genau auf diejenigen Gesichtspunkte hin, unter denen die Visitationen des konfessionellen Zeitalters sich für die Erkenntnis der Frühen Neuzeit, ihrer Lebensformen, ihres Alltags und der Verhaltensweisen der damaligen Menschheit als fündig erweisen dürften – zumal, wenn man sie wie der Vf. in Kombination mit verwandten Quellen (Pfarr- und Synodalakten, kirchlichen Mandaten, geistlichen Tagebüchern usw.) auswertet.[11]

5. Forschungslinien, Zusammenfassung und Ausblick

Wir kehren abschließend zur Visitationsforschung und zu der Leitfrage zurück: worin der Quellenwert der Visitationsakten (der Protokolle, Berichte, Interrogatorien, Abschiede etc.) bestehe und was man damit für die allgemeinere Kirchengeschichte anfangen könne. „Ins Rampenlicht rückten sie [die Visitationsakten] vor allem durch die in der Annales-Tradition stehenden französischen Arbeiten. Diese haben deutlich gemacht, daß mit Hilfe der Visitationsakten große Bereiche des menschlichen Lebens beleuchtet

[10] **Jürgensmeier**, Friedhelm: **Das Bistum Mainz.** Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil. – Frankfurt: J. Knecht 1988. 352 S. (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte Bd 2), geb DM 48,00

[11] **Schöffmann**, Peter: **Das Bistum Gurk im konfessionellen Zeitalter.** Synoden, Visitationen und kirchliche Erneuerung von 1521–1648. – Klagenfurt: Carinthia 1989. 160 S. geb.

werden können, die bislang aus der Geschichtsschreibung ausgeklammert blieben und bleiben mußten, da es an einer tragfähigen Quellengrundlage mangelte. Seit den späten 70er Jahren sind in der Bundesrepublik zahlreiche Publikationen zur ‚Geschichte der Lebenswelten', . . . ‚Geschichte von unten, . . . [vorwiegend zum 19. und 20. Jh.] erschienen [während das 15.–18. Jh. unter dem sozialgeschichtlichen Aspekt des einfachen Lebens der Bevölkerung wenig Beachtung fand]. Die Visitationsakten bieten eine Chance, auch für . . . [die Frühe Neuzeit] den Untersuchungsgegenstand auf die vernachlässigten Bereiche des alltäglichen Lebens auszudehnen"[12].

Inzwischen scheint die historische und kirchenhistorische Forschung sich anzuschicken, diese Chance wahrzunehmen. Die oben genannten Arbeiten von Landersdorfer, Becker, Bosbach und einigen Mitautoren des von Kuhn u. a. hg. Gemeinschaftswerkes über Konstanz deuten ebenso darauf hin wie die Editionen von Mai und Popp[13].

Insofern glaube ich hier die Arbeiten des Hg.s des oben genannten Repertoriums Baden-Württemberg I, Peter Thaddäus Lang[14], nennen zu sollen, der sich inzwischen zu einem anerkannten intensiven Erforscher des Visitationswesens entwickelt hat. In seinen darstellenden Arbeiten zeichnet er sich dadurch aus, daß er die Quellenstoffe unter allgemeineren kultur-, sozial- und kirchengeschichtlichen Gesichtspunkten zu sichten und zu interpretieren versteht und so auch dem kleinen Detail und dem ja oft ortsgebundenen dörflich oder kleinstädtisch Konkreten eine allgemeine Seite oder sonst etwas Interessierendes abgewinnt. Denn ebendas, das kleinräumig Konkrete, ist es ja überwiegend, womit der Archivar einer baden-württembergischen Mittelstadt und ihres immer noch ländlich geprägten Umfeldes und Kreisgebiets zu tun hat. Langs zahlreiche Studien, mehrheitlich in Zeitschriften erschienen, gelegentlich an versteckter Stelle, gehen überwiegend auf süddeutsche Quellen (Würzburg, Eichstätt, Konstanz, z. T. deutschsprachige Schweiz) zurück und haben für diesen Raum mancherlei Einblicke und Erkenntnisse erbracht. Die Fülle seiner Arbeiten vorzustellen, würde über den Rahmen eines Leitartikels hinausgehen. Ich beschränke mich deshalb darauf, aus dem gesamten Oeuvre einiges Bemerkenswerte herauszuheben und so weit zu charakterisieren, daß wenigstens die Richtung der hier eingeschlagenen Visitationsforschung sichtbar wird.

Mit seiner Untersuchung des Eichstätter Visitationsprotokolls von 1480 liefert Lang in wenigsten zwei Richtungen einen Beitrag zur allgemeinen Kirchen- und Profangeschichte des ausgehenden Mittelalters.

Erstens: In ihrer umsichtigen kritischen Behandlung des Protokolls darf diese Studie methodisch als Modelluntersuchung für die Auswertbarkeit von Visitationen bezeichnet werden;

zweitens: Durch die Einbeziehung eines reichen Kontextes und durch die im Ansatz komparative Interpretation (Hinweis auf die Parallelen z. B. zu Oediger, Vasella, A. Braun und die teilweise vorbildliche französische und anderweitige ausländische Forschung) gelingt es Lang, ein recht differenziertes Bild vom Seelsorgeklerus unmittelbar vor der Reformation hinsichtlich seiner Amtsführung, seines Lebenswandels und seines Verhältnisses zu den Laien innerhalb seines sozialen Milieus zu gewinnen. Es ist eine Korrektur der bisweilen zu sehr vereinfachenden Pauschalaussagen, denen wir immer noch gelegentlich in den einschlägigen Gesamtdarstellungen begegnen, um von den Übertreibungen der reformatorischen Publizistik ganz zu schweigen[15].

„Der Aussagewert eines Protokolls hängt ab von der Person und von der Arbeitsweise des Visitators", so Lang über die Durchführung der Eichstätter Visitation. Grundsätzlich hängt der Aussagewert außerdem aber auch ab von der Qualität, der Lebensnähe und dem Realitätssinn der Konzipienten des Interrogatoriums; das ist: des Fragebogens, der dem Visitator in die Hand gedrückt wird: Er dient ihm als Leitfaden. Aus ihm lassen sich indirekt die Zielsetzungen und die Motive ermitteln, die den Bischof oder seine Ratgeber, gegebenenfalls auch den Landesfürsten veranlaßt haben, eine Visitation ins Werk zu setzen. Jedenfalls bis zu einem gewissen Grade. Weil diese Fragebögen mittelbar auch den Bischof ins Visier nehmen, erlauben sie, quellenkritische Umsicht vorausgesetzt, mancherlei Rückschlüsse auf die oberhirtliche Leitungsgewalt und deren Handhabung.

Der Frage, was sich aus solcherart Interrogatorien herausholen läßt, hat Lang zwei quellengesättigte Abhandlungen gewidmet[16].

Unter dem Obertitel „Reform im Wandel" erörtert er die katholischen Visitationsinterrogatorien des 16. und 17. Jh.s auf breiter Basis und überregional-vergleichend.

Er ordnet die hoch in die Hunderte gehenden Einzelfragen in sieben Gruppen. Deren erste erfaßt, hochdifferenziert, den Seelsorgeklerus, die zweite das laikale Hilfspersonal (Mesner, Lehrer, Hebammen, Sendschöffen), die dritte, wieder stark differenziert, die Gemeinde; die vierte kirchennahe Einrichtungen wie Schulen, Hospitäler, Stiftungen. Die restlichen Gruppen erfassen äußere Zustände: Baulichkeiten, rechtliche und wirtschaftliche Verhältnisse. Das Interesse für den Menschen, sei er Kleriker oder Laie, und seine Rechtgläubigkeit (samt allem, was an Praktizieren dazugehört) ist unverkennbar.

Sodann lassen sich zeitliche Entwicklungen wahrnehmen: Eine erste Phase, bis zum Beginn des 17. Jh.s laufend, ist charakterisiert durch vorrangigen „Abbau des Negativen": Abwehr der neuen Lehren, Beseitigung grober Mängel in Lebens- und Amtsführung und in den Glaubensvorstellungen. Die zweite Phase, durch kriegsbedingte Stillstände und Rückschläge unterbrochen, läßt sich kennzeichnen durch den Aufbau des Positiven; die Konsolidierung des Konfessionellen läuft Hand in Hand mit verbesserter Ausbildung (Schule, Priesterseminar), intensiverer religiöser Praxis (Exerzitien, Wallfahrten, caritative Diakonie) und verfeinerter kirchlicher Organisation.

Das 18. Jh., welches Lang auf der Folie des 16. und 17. Jh.s betrachtet[17], liefert durch seine Visitationen, z. B. im Bereich der Diözese Konstanz, einen trefflichen Einblick in die mehr oder weniger wohlgeordneten innerkirchlichen Verhältnisse. Die Entwicklungstendenz, die sich aus den Protokollen ablesen läßt, zeigt, daß sich das Interesse von den Menschen weg und jetzt mehr den Sachen (Realien wie Bauzuständen oder Wirtschaftlichkeit des kirchlichen Besitzes) zuwendet: Die Visitation wandelt sich „vom Disziplinierungs- zum Datensammelinstrument".

Das Muster einer regionalen kirchengeschichtlichen Untersuchung legt Lang sodann in Gestalt einer minutiösen Abhandlung über „Die tridentinische Reform im Landkapitel Gerolzhofen" vor[18]. Überlieferungsmäßig liegt hier der Glücksfall vor, daß die Protokolle der über 40 Jahre hinweg vom tatkräftigen Würzburger Reformbischof Julius Echter durchgeführten Visitationen sich fast vollständig erhalten haben. Gegenständlich wird hier die mittlere Ebene zwischen Pfarrei und Bistum in den Blick genommen und gezeigt, welchergestalt sich auf Dekanatsebene unter den von Trient ausgehenden Impulsen, die den Bischof zur Reform inspirierten, das kirchliche Leben auf Dekanatsebene gestaltete und wandelte. Der Wert der Untersuchung liegt einmal ähnlich der zeitlich noch weitergespannten von Becker[19] in der Behandlung des Themas an sich unter Einbeziehung des allgemeineren historischen Hintergrunds. Zweitens in seinem über die Region hinausgehenden Ertrag. Der Blick auf die Landkapitel Mergentheim, Neckarsulm und Karlstadt zeigt eine überraschende Parallelität der Entwicklung und läßt Rückschlüsse auf die Wirksamkeit der tridentinischen Reform im gesamten Bistum Würzburg zu. Drittens: Das kirchliche Leben wird erfaßt, so wie die Menschen, Geistliche und Laien es leben, wie sie sich darin bewegen und bei alledem der konfessionelle Typ des frühneuzeitlichen Katholizismus Gestalt gewinnt.

[12] H. Schnabel-Schüle (o. Anm. 4) 69f. Ebd. ausführliche Bibliographie zum Visitationswesen 69–75 in den Anmerkungen 249–276. Ebda sowie 959–977 weiterführende Literatur sowohl allgemein als auch speziell für Südwestdeutschland. In der vorausgeschickten Monographie „Kirchenleitung und Kirchenvisitation in Territorien des deutschen Südwestens" ebd. 13–104 kritisch abwägende Überlegungen über den Wert von Visitationsakten als historischer Quelle.

[13] Becker, Bosbach, Kuhn, Mai, Popp s. o. Anm. 6, 5, 9 und 3.

[14] S. o. Anm. 4.

[15] Würfel, Wein und Wettersegen. Klerus und Gläubige im Bistum Eichstätt am Vorabend der Reformation; in: Martin Luther. Probleme seiner Zeit. Hg. von V. Press und D. Stievermann. – Stuttgart: Klett-Cotta (1986) S. 219–243 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, wie o. Anm. 4, Bd. 16)

[16] P. Th. Lang, Reform im Wandel. Die katholischen Visitationsinterrogatorien des 16. und 17. Jh.s; in: E. W. Zeeden / P. Th. Lang (Hg), Kirche und Visitation. – Stuttgart: Klett-Cotta. 1984, 131–190 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit Bd. 14) Lw. – auch in polnischer und italienischer Übersetzung erschienen. Tendenz: Verschiebung von Personal- zu Materialvisitation. – Vgl. hierzu auch: P. Th. Lang, Die Kirchenvisitationsakten und ihr Quellenwert; in: Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte 6, 1987, 134–153.

[17] P. Th. Lang, Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jh.s. Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammelgerät. In: Röm. Quartalschr. 83, 1988, S. 265–295 (Quantifizierende Inhaltsanalyse von Visitationsinterrogatorien deutscher Bistümer und Erzbistümer).

[18] P. Th. Lang, Die tridentinische Reform im Landkapitel Gerolzhofen. Kirchliches Leben im Spiegel der Visitationsberichte 1574–1619. In: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 52, 1990, 243–269. – Ders. Die tridentin. Reform im Landkapitel Mergentheim bis zum Einfall der Schweden 1631, in: Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte 1, 1982, S. 143–171.

[19] S. o. Anm. 6.

Erwin Gatz bemerkt in seiner Rezension von Claude Mullers Straßburger Bistumsgeschichte, daß er, Muller, sich darin mit „dem in vielen anderen Bistumsgeschichten vernachlässigten Seelsorgeklerus" gründlich befaßt habe; was auf seine „Verwurzelung ... in der französischen sozialgeschichtlichen Methode" zurückginge, von welcher – so fährt Gatz fort – „auch die deutsche Kirchengeschichtsforschung manches zu lernen (hätte), ohne darüber ihre eigenen Fragestellungen und Traditionen zu vernachlässigen"[20]. Darin hat Gatz die Richtung benannt, in der sich nicht wenige der hier besprochenen Arbeiten bewegen, explizit oder implizit. Von ihrem Inhalt her bringen die Visitationsquellen ein gutes Stück geistliches und profanes Sozialleben in die Kirchengeschichte ein. Daß sie dies wahrnimmt und ihre ursprünglichen reformations- und reformgeschichtlichen Fragestellungen durch den sozialgeschichtlichen Aspekt vertieft und bereichert – darin liegt nicht zuletzt die Bedeutung der Visitationsforschung für die allgemeine Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit.

[20] Claude Muller: Dieu est catholique. La vitalité du diocèse de Strasbourg (1802–1914). Strasbourg: Edité sous les auspices de la société d'histoire de l'Eglise d'Alsace. 1986. 2 Bde., 1125 und LXXXIV S. Die o. g. Rezension von Erwin Gatz, in: Röm. Quartalschr. 85, 1990, 163ff.

Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jh. in Archiven der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. Ernst Walter Zeeden in Verbindung mit Peter Thaddäus Lang, Christa Reinhardt, Helga Schnabel-Schüle.

Bd 1: Hessen, bearb. v. Christa Reinhardt / Helga Schnabel-Schüle. – Stuttgart: Klett-Cotta 1982. 357 S. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 1), Ln DM 148,00

Bd 2, Teilbd I: Der katholische Südwesten. Die Grafschaften Hohenlohe und Wertheim, bearb. v. Peter Thaddäus Lang – Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 567 S. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 2/1), Ln DM 196,00 / öS 1528,00

Bd 2, Teilbd II: Der protestantische Südwesten, bearb. v. Helga Schnabel-Schüle. – Stuttgart: Klett-Cotta 1987. 1289 S. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 2/2), Ln ca. DM 278,00 / öS 2168,00

Eines der großen Verdienste des Tübinger Neuzeithistorikers Ernst Walter Zeeden ist es, die Visitationsakten als wichtige Quellengattung für die Geschichte der Frühen Neuzeit wiederentdeckt und zusammen mit seinen Schülern und Mitarbeitern die ersten großen Schritte zu deren systematischer Erschließung in die Wege geleitet zu haben. Die hier zu besprechenden ersten Bände eines ursprünglich weiter angelegten Repertoriumswerkes markieren den Höhepunkt, aber leider auch das vorzeitige Ende einer großen Unternehmung, deren Ziel es war, dieses schwierige Material in den Archiven der alten Bundesländer flächendeckend ausfindig zu machen, genau zu verzeichnen und nach Inhalt und Aussagekraft zu beschreiben. Im Leitartikel dieses Heftes berichtet E. W. Zeeden selbst über Vorgeschichte und Vorläufer dieses großen Repertoriums. Das Vorwort zum ersten Band des vorliegenden Werkes aus seiner Feder unterrichtet über die dem Vorhaben zugrunde liegenden Prinzipien.

Die Bände sind das Ergebnis langjähriger Arbeiten im Tübinger Sonderforschungsbereich 8 „Spätmittelalter und Reformation", einem der ersten geisteswissenschaftlichen überhaupt, den E.W. Zeeden ab 1972 mitbegründet und bis zum Ende mitgeleitet hat. Nur im Rahmen dieses für die frühen siebziger Jahre neuartigen Förderungsinstruments der Deutschen Forschungsgemeinschaft war es möglich, ein so aufwendiges Projekt anzupacken und in wichtigen Teilen auch durchzuführen. Es übersteigt die Kräfte eines einzelnen, bietet nach traditionellen Maßstäben kaum Gelegenheit zu karrierefördernder Qualifikation, und der Forschungsetat eines bundesdeutschen Lehrstuhls verbietet es, auch nur im Traum an so ein Vorhaben zu denken. Von vielen Drittmittelgebern wird derlei Kärrnerarbeit auch als nicht so ganz wissenschaftlich und folglich scheel angesehen, was die Frage provoziert, wie solche Grundlagenarbeit, die Generationen von Forschern Nutzen bringt, heutzutage überhaupt noch realisiert werden soll. Angesichts der vorliegenden Bände überwiegen jedenfalls Freude und Dankbarkeit die Trauer darüber, daß es nicht mehr geworden sind.

Zunächst unabhängig voneinander hat in verschiedenen europäischen Ländern die Forschung gleichzeitig mit dem Tübinger Projekt die Visitationen als ergiebiges Arbeitsfeld erkannt. Aus ersten Kontakten mit den französischen Bearbeitern um Marc Venard und Dominique Julia im Jahr 1974 entstand ein reger internationaler Austausch (vgl. die Beiträge in dem von von E. W. Zeeden und P. Th. Lang Herausgegebenen Band „Kirche und Visitation", Stuttgart 1984). Während die deutsche Forschung Visitationsakten vornehmlich unter kirchenhistorischen Aspekten ausgewertet hat – hier ist wieder auf E. W. Zeedens Leitartikel zu verweisen –, hat das französische Projekt, jedenfalls dem Anspruch nach, von Anfang an auch Demographen, Soziologen und Rechtshistoriker angesprochen. Vertreter dieser Disziplinen waren neben Historikern und Theologen dort zumindest an den Planungen beteiligt. E. W. Zeeden und seine Mitarbeiter haben aber von Anfang an die Bedeutung der Visitationsakten für andere Disziplinen erkannt und betont. Daß Visitationsakten auch für sozialhistorische Zusammenhänge höchst ergiebig sein können, hat E. W. Zeeden erst jüngst wieder hervorgehoben (s. o.). Schon früher hatte er, ganz ohne progressiven programmatischen Anspruch, in Fortführung von Ansätzen der klassischen Kulturgeschichtsschreibung, die Themata des Alltags und der kleinen Leute behandelt, als sie gerade in Frankreich neu entdeckt wurden. Sensible Rezensenten der Zeeden'schen Kulturgeschichte (Deutsche Kultur in der Frühen Neuzeit, 1968), hier ist z. B. der Straßburger Landeshistoriker Bernhard Vogler zu nennen, haben Zeedens unprätentiöse Modernität bereits damals erkannt.

Das Repertorium der Kirchenvisitationsakten ist in Teilbände gegliedert, die jeweils einem Bundesland – hier Hessen und Baden-Württemberg – gewidmet sind, ohne freilich Vollständigkeit zu erreichen. Der spezifischen Verfassungssituation im Reich wird dadurch Rechnung getragen, daß innerhalb der Bände das Material nach Territorien disponiert wird. Die Gliederung nach Bistümern (wie sie die Franzosen in ihrem „Répertoire des visites pastorales de la France", première série: Les anciens diocèses, 4 Bde., Paris 1977–85; vgl. ThRv 84, 1988, Sp. 38–39) angewandt haben, wäre unsinnig gewesen. Zu oft haben Landesherren ihre Territorien, und eben nur diese, visitiert, zu selten durften Bischöfe außerhalb ihrer eigenen fürstbischöflichen Lande visitierend aktiv werden. So erinnert dieses Werk auch wieder an die grundlegende und nicht selten innovative Bedeutung der Landesgeschichtsschreibung in Deutschland. Den zeitlichen Rahmen für das zu besprechende Werk bilden das 16. und das 17. Jh.

Im ersten, Hessen gewidmeten Band, bearb. von Christa Reinhardt und Helga Schnabel-Schüle, finden wir Visitationsmaterialien aus der Landgrafschaft Hessen (bzw. ihrer späteren Teile Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt), der Grafschaft Hanau-Münzenberg, den Abteien Fulda und Hersfeld, aus neun nassauischen und zwei isenburgischen Grafschaften sowie aus acht Kondominien mit nassauischen Anteilen.

Der erste Teil des Baden-Württemberg gewidmeten zweiten Bandes, bearb. von Peter Thaddäus Lang, präsentiert Visitationsarchivalien der Bistümer Konstanz und Straßburg (rechtsrheinische Teile, nur Freiburger und Karlsruher Bestände), des Deutschen Ordens und der Johanniter, der hohenzollerischen und hohenlohischen Grafschaften sowie der Grafschaft Wertheim.

Den zweiten baden-württembergischen Teilband hat Helga Schnabel-Schüle besorgt und mit einer bemerkenswerten, gut 100 S. langen Einleitung versehen, in der sie knapp und kundig über das Institut der Visitation unter dem Einfluß der Reformation und über die Kirchenorganisation in den behandelten südwestdeutschen Territorien und Reichsstädten Auskunft gibt. Sie schätzt den Quellenwert der aufgenommenen Akten ab und erweist sich dabei als Kennerin der französischen Forschung und als Historikerin, die sich nicht scheut, weit über den Tellerrand ihres eigenen Faches hinaus zu sehen. Um ein solch riesiges Unternehmen bewältigen zu können, sind im Vorfeld präzise Detailforschungen notwendig, von denen hier einige dankenswerterweise der Vergessenheit entrissen und in tabellarischer Form mitgeteilt werden:

Bistumszugehörigkeit der südwestdeutschen Territorien und Reichsstädte, die Patronate über die reichsstädtischen Pfarrkirchen im 16. und 17. Jh. sowie die Kirchenorganisation Württembergs (16., 17. Jh.) und der Kurpfalz (17. Jh.). Sehr dankbar ist der Benutzer auch für die Herrscherlisten und die beiliegende, aus der Weller'schen Geschichte Württembergs von 1972 übernommenen Territorienkarte.

In allen Bänden wird das Archivmaterial nach den gleichen Prinzipien verzeichnet und aufgeschlüsselt. Sinnvollerweise hat man den Begriff „Visitationsakten" weit gefaßt. Es werden also kei-

neswegs nur Protokolle aufgenommen, sondern beispielsweise auch Sendgerichtsakten oder Kompetenzlisten. Auch finden sich Zeugnisse für die Vor- und Nachbereitung der Visitationen.

Die äußeren Angaben zu den Akten überschreiten bereits das Maß des in Archivbehelfen Üblichen (Datum, Verwaltungseinheiten, Aktenart, Umfang, Sprache, Lagerort). Es werden nämlich die Auftraggeber, die Visitatoren und eine komplette Liste der aufgeführten Orte (in der Schreibweise der Quellen) aufgeführt. Ein Novum sind die Hinweise für die inhaltliche Erschließung bei den meisten Akten. Dabei geht es darum, dem Benutzer mitzuteilen, ob überhaupt und gegebenenfalls in welchem Umfang Angaben zu speziellen Problemen erwartet werden können. Somit werden nicht nur Hoffnungen geweckt, sondern auch Grenzen aufgezeigt.

Neben den für Visitationsprotokolle üblichen Rubriken über Patronatsverhältnisse oder Inkorporationen, Patrozinien, Kirchenbau und -ausstattung und natürlich den Klerus finden sich auch Hinweise auf die Ergiebigkeit für demographische Fragen, wirtschaftliche Verhältnisse, Bildungs- und Sozialeinrichtungen. Beiakten (z. B. Seelenverzeichnisse, Rezesse) sind ebenso aufgeführt wie Spezialliteratur.

Auf die Register ist gesondert hinzuweisen. Sie sind nach Orten, Personen und Sachen differenziert und ungewöhnlich umfangreich. In der Verifizierung der Orts- und Personenidentität steckt eine enorme Anstrengung. Da die maschinelle Erstellung von Registern mittlerweile zum Alltag fast schon im Proseminar gehört, darf daran erinnert werden, daß die Mitarbeiter des Sonderforschungsbereichs Spätmittelalter und Reformation zusammen mit dem Zentrum für Datenverarbeitung der Univ. Tübingen Ende der siebziger Jahre auch auf dem Gebiet der Textverarbeitung Pionierarbeit geleistet haben.

Das Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jh. in den Archiven der (alten) Bundesrepublik Deutschland droht Stückwerk zu bleiben. Mit Wehmut nimmt man die Ankündigung von fünf Folgebänden im Klappentext zur Kenntnis, die nach dem jetzigen Stand der Dinge wohl nicht mehr erscheinen werden. Findet sich denn kein Bischof, keine Landeskirche oder -regierung, die das bereits erhobene Material und die noch verfügbare Erfahrung für den eigenen Bereich zu nutzen bereit ist? Doch unabhängig von der Antwort auf diese Frage ist festzuhalten, daß allein die Bände zu Hessen und Baden-Württemberg eine herausragende Leistung darstellen, wie sie der Wissenschaftsbetrieb selten hervorbringt: zuverlässig, die Forschung anregend, vielen Disziplinen nutzend und von Bedeutung über den Tag hinaus.

Düsseldorf Hansgeorg Molitor

Theologische Realenzykopädie. Bd XIX: Kirchenrechtsquellen – Kreuz. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz, James K. Cameron, Wilfried Härle, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblewaite, Richard Hentschke, Wolfgang Janke, Hans-Joachim Klimkeit, Joachim Mehlhausen, Knut Schäferdiek, Henning Schröer, Gottfried Seebaß, Clemens Thoma hg. v. Gerhard Müller. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. 818 S., Halbleder DM 396,00

Mit einer fundierten Information über die „Kirchenrechtsquellen" beginnt der 19. Band der TRE. Georg May berichtet über die Kirchenrechtsquellen vom 1. Jh. bis zur Gregorianischen Reform, über die nachgregorischen Sammlungen, das Dekret Gratians und die Sammlung der Dekretalen von Gratian bis Honorius III., über den Liber Extra, den Liber Sextus, die Klementinen, die Extravaganten und die weitere Entwicklung vom Corpus Juris Canonici bis zum Codex Juris Canonici. Auch der neue Codex von 1983 findet eine aufschlußreiche Wertung. Nach M. ist er in vieler Hinsicht von der Schwäche und den Auflösungserscheinungen, welche die Kirche seit 1959 prägten, gekennzeichnet. Ein eigener Abschnitt ist dem Recht der katholischen Ostkirche gewidmet und informiert über die neuesten Arbeiten bei der Vorbereitung des Codex Juris Canonici Orientalis.

Die evangelischen Kirchenrechtsquellen werden von K. Schaich informativ dargestellt. Die Rechtsquellenlehre des evangelischen Kirchenrechts bezeichnet er als nicht sehr entwickelt. Die Rechtsquellen von der Reformation bis zum 18. Jh., die Zeit von 1815 bis 1918 und die Entwicklung seit dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments werden instruktiv gewürdigt. Enttäuschung bereitet die Behandlung des Stichwortes „Kirchenreform". Sie wird definiert als Programmbegriff einer Bewegung des deutschen Protestantismus der 60er Jahre. Die Geschichte der Kirchenreform und die Reformbemühungen im Laufe der Kirchengeschichte werden nicht behandelt. Überraschenderweise fehlt sogar jedes Verweisstichwort. Fundiert ist der Beitrag von H. W. Krumwiede über die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments im Luthertum und in den reformierten Territorien, u. a. über die Gründung und Leitung der Kursächsischen Landeskirche und die weitere Entwicklung bis zum Augsburger Religionsfrieden. Weitere Abschnitte behandeln die Entwicklung bis zur Frühaufklärung und bis zum Ende des Staatskirchentums und des landesherrlichen Kirchenregimentes.

Der Artikel „Kirchensoziologie" spricht von der Kirche als Sozialgebilde und von der sozialen Bedingtheit der Kirchen. Der Beitrag „Kirchensprachen" behandelt die altchristlichen Sprachen, Latein als Kirchensprache des Abendlandes, den Streit um die slavischen Sprachen und die Volkssprache im Gottesdienst und die Kirchensprachen der Neuzeit. Reiche Literaturangaben schließen den Beitrag ab. Der „Kirchenstaat" findet eine sachliche Bewertung durch Thomas Frenz, der seine territoriale Entwicklung und innere Verwaltung aufzeigt. Der Artikel „Kirchentage" erinnert daran, daß sie ein Ereignis der Neuzeit sind. Der erste Kirchentag fand im September 1848 in Wittenberg statt. Das Verhältnis von Kirchentag und Katholikentag wird nicht erörtert. Die Zukunft der Kirchentage werde u. a. davon abhängen, ob es gelänge, die einzelnen Gruppen in Verbindung zum Anspruch des Kirchentages zu halten, nämlich eine Gestalt der Kirche zu sein. P. Landau erörtert in dem Beitrag „Kirchenverfassungen" fundiert die Situation in der Urkirche, der vorkonstantinischen Frühkirche, der Reichskirche der Spätantike, der abendländischen Kirche des frühen Mittelalters, die Kirchenverfassung des hohen und späten Mittelalters und die Entwicklung der Kirchenverfassung in der katholischen Kirche der Neuzeit.

Er stellt fest, daß die katholische Kirche bis zur Gegenwart ihre Verfassungsstruktur an Papstamt und Bischofsamt ausgerichtet hat. In dem Abschnitt über die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung würdigt er die Grundstrukturen lutherischer und reformierter Kirchenverfassungen. Informativ ist auch der Abschnitt über die evangelische Kirchenverfassung in Deutschland. Er geht dabei auf die Fragen wie päpstlicher Primat, Papstwahl, Kardinalskollegium, päpstliche Behörden, Metropoliten, Bischöfe, Bischofsstallung, Domkapitel, Bischofskonferenz, Mönchtum, Ordensrecht und Rota ein. Umfassende Literaturangaben schließen den Artikel ab.

Der Beitrag „Kirchenverwaltung/Kirchenbehörden" behandelt weithin nur den evangelischen Bereich, berichtet über die Geschichte, die Rechtsquellen, Aufbau und Organisationen, die eigentlichen Amtsträger bis zum Betriebsverfassungsgesetz, dem die kirchlichen Mitarbeitervertretungsgesetze entsprechen. Der Artikel „Kirchenwahlen" beschränkt sich ebenfalls weithin auf die evangelische Kirche. die Geschichte wird nur kurz erwähnt. Die Pfarrerwahl im Mittelalter und in der Neuzeit wird nicht einmal mit dem Verweisstichwort bedacht. Kirchenvorstandswahlen gibt es in der katholischen Kirche in Deutschland nicht erst seit Anfang der 70er Jahre.

Der Beitrag „Kirchenzucht" klärt einleitend den Begriff. Kirchenzucht habe eine breite Palette von Bedeutungen, die von der Seelsorge über Gemeindeaufbau und Erziehung bis zu Kirchenzucht und Kirchenregiment reichen. Sie sei im wesentlichen eine Verdeutschung des durch Tertullian in die Kirchensprache eingeführten Begriffs der „disciplina". Kirchenzucht bei Luther, Zwingli, Calvin und bei den radikalreformatorischen Bewegungen werden dargestellt. Über die „kirchlichen Berufe" und ihre Entwicklung informiert K. Butler. Er klärt Begriff und Abgrenzung, Geschichte, gegenwärtige Situation und Problemlage der kirchlichen Berufe. Der anglikanische Moraltheologe K. Kirk und die Brüder Gerhard und Rudolf Kittel erhalten eine verdiente Würdigung. Die „Klagelieder" werden in ihrer Stellung im Kanon, in ihrer Entstehung und ihren Anliegen dargestellt. Leben und Werk von Theodor Klauser behandelt E. Dassmann. „Kleinasien", seine politische Geschichte und die Kirchengeschichte von der Urkirche bis zu den großen Konzilien schildert Ulrich Wickert (mit reinen Literaturangaben). Leben und Werk des Konvertiten Melchior Klesl zeichnet Volker Press. Theodor Kliefoth ist nach F.W. Kantzenbach der bedeutendste Kirchenmann des Neuluthertums in Mecklenburg. Der Artikel „Kloster/Klosteranlage" informiert über Klöster in nichtchristlichen Religionen, im Frühchristentum, im Mittelalter und in der Neuzeit. Ein eigener Abschnitt ist Klöstern im evangelischen und anglikanischen Bereich und in der Ostkirche gewidmet. Aufgenommen ist auch der schottische Reformator John Knox. Er wird als eine „kontroverse Figur" bezeichnet. Nach J. F. G. Goeters

gehört Walther Köhler zu den großen Historikern in der neueren evangelischen Theologie. Er stehe der Historie näher als der Theologie seiner Zeit. Janssen und Hansgeorg Molitor berichten über das Kurfürstentum Köln im Mittelalter bis zur Säkularisation. Der Beitrag über die „Univ. Köln" stammt von Willehard-Paul Eckert.

Die Geschichte der „Univ. Königsberg" wird eingehend von Hermann Dembowski gewürdigt. Ein umfassender Artikel ist der „Königsherrschaft Christi" gewidmet. Der Artikel Königtum gliedert sich in einen religionsgeschichtlichen, einen alttestamentlichen und einen historischen Teil (Germanisches Königtum, Königtum im Mittelalter und in der Neuzeit). Das „Kohelet-buch" wird in seiner Stellung im Kanon, seiner literarischen Struktur, seinem Inhalt und seinen Nachwirkungen dargelegt. Heiner Faulenbach würdigt mit Sympathie den Prediger Hermann-Friederich Kohlbrügge und sein Wirken in Elberfeld. Umfassend ist der Artikel „Kolonialismus".

Über den „Kolosserbrief" informiert präzise Josef Ernst. Er berichtet über den Verfasser, den Inhalt und die Theologie des Briefes und stellt die zentralen theologischen Gedanken und ihre Wirkungsgeschichte heraus. Dem Gesellenvater Adolf Kolping ist ein knapper, aber informativer Artikel von V. Conzemius gewidmet. Der „Kommunismus" wird nach dem philosophischen und ethischen Aspekt dargestellt. Er wird zugleich als Lebensraum vom Urchristentum bis zum Frühsozialismus bezeichnet. Weitere Stichworte behandeln Konfessionen, Konfessionalismus und Konfessionskunde. Im Artikel Konkordate wird kurz auch die Geschichte der Konkordate angesprochen. Die Bemerkung über die letzte Kölner Bischofsernennung macht deutlich, wie schnell Tagespolitik ihren Wert verliert. Das „Konkordienbuch", Vorgeschichte, Entstehung, Inhalt, Geltung und Wirkung würdigt E. Koch. Beim Stichwort „Konsistorium" wird nur die evangelische Kirchenbehörde, nicht aber das päpstliche und bischöfliche Konsistorium behandelt. Leben und Werk von „Konstantin" wird umfassend gewürdigt und seine Nachwirkung herausgestellt. Beachtung verdient auch das Stichwort „Konstantinisches Zeitalter". W. Schneemelcher erinnert daran, daß es in der katholischen Kirche nur zu einer kurzen Debatte über dieses Schlagwort gekommen ist. In der evangelischen Theologie habe es ebenfalls schnell seinen Glanz verloren. Informativ ist der Artikel „Konstantinopel" mit den Konzilien von 381, 553, 680/81. Über das Konzil von „Konstanz" berichtet W. Brandmüller, der u. a. die Reformarbeit des Konzils herausstellt. In der causa fidei seien die notwendigen Lehrverurteilungen erfolgt. Als das historische Verdienst des Konzils bezeichnet er die Wiederherstellung der Kircheneinheit. Einseitig ist der Artikel „Konversionen". Von den Konvertiten des 16. Jh.s, die zur katholischen Kirche zurückkehrten, werden u. a. genannt: Friederich Staphylus, Johannes Pistorius, Helferich Hunnius und Lukas Holstenius. Von den Konvertiten des 20. Jh.s werden zwar Friedrich Heiler, Fritz Vigener und Paul von Hoensbroech erwähnt, nicht aber die zum Katholizismus konvertierten Theologen wie Schlier, Goethe, Baumann und viele andere. S. 570 wird von vereinzelten Konversionen zur römischen Kirche gesprochen. Diese Feststellung wird im nächsten Satz bereits in Frage gestellt, wenn es heißt: Das Verzeichnis der in England zum katholischen Glauben Übergetretenen ist recht beeindruckend. Überschneidungen gibt es bei den Artikeln Abschnitt 5 und 6.

Der Artikel „Konziliarismus" bietet eine gute Einführung mit umfangreicher Literatur. Eine eingehende Würdigung erhält die „Koptische Kirche". Im Artikel „Korintherbriefe" werden Verfasserfrage, Adressaten und Rezeptionsgeschichte dargelegt (mit umfassender Literatur). Der umfangreichste Beitrag ist dem „Kreuz" gewidmet. Er reicht von den Seiten 712–777 und behandelt den religionsgeschichtlichen und neutestamentlichen Aspekt, die Alte Kirche, Mittelalter und Reformation, Pietismus und Aufklärung. Gutes Bildmaterial illustriert den Text. Der Beitrag schließt mit dem Abschnitt: „Kreuz, dogmatisch".

Der Band 19 ist wiederum eine Fundgrube an Informationen, den man mit Dank entgegennimmt. Die Literaturangaben sind verschiedentlich so umfangreich, daß eine Auswahl schwer ist. Da einzelne Beiträge sehr umfangreich sind, mußten leider eine Reihe von Stichworten ausfallen. So fragt man sich, warum es keinen eigenen Artikel „Kirchensteuer" gibt und man sich mit der Angabe eines Verweisstichwortes begnügt. Man vermißt auch das Stichwort „Klerus", wo sich nur ein Verweis auf „Priester" findet. Kosmologie wird ebenfalls mit einem Verweis auf Mythos und Urgeschichte abgetan. Konfuzianismus und Koran sind ebenfalls nur Verweisstichworte, von den fehlenden biographischen Artikeln ganz zu schweigen. Hier wäre eine Korrektur angebracht. Man darf dem Werk einen guten Fortgang wünschen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Schüngel-Straumann, Helen: **Die Frau am Anfang.** Eva und die Folgen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 192 S. (frauenforum), geb. DM 26,80

Dies ist eine längst überfällige, wichtige Studie aus feministisch-theologischer Sicht über die anthropologische Aussage der Texte Gen 1–3 und deren problematische Wirkungsgeschichte. Während die meisten neueren Untersuchungen, die die theologische Relevanz dieser Texte herausarbeiten wollen, im Kontext der ökologischen Diskussion stehen, lenkt die Kasseler Alttestamentlerin hier das Interesse auf die vernachlässigte Frage nach dem in Gen 1–3 narrativ entfalteten Frauenbild.

Daß und wie diese Fragestellung durch eine zweitausendjährige, für die Frauen weitgehend negative, Wirkungsgeschichte verstellt ist, zeigt die Vf.in im ersten Teil ihrer Studie (9–90), wo sie – rückwärts schreitend – entscheidende Weichenstellungen in der Auslegungsgeschichte (u. a. „Der Hexenhammer", Thomas von Aquin, Augustinus), aber vor allem in der innerbiblischen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte (NT: 1 Tim 2,8–15; 1 Kor 14,33b–36; 1 Petr 3,1–6; 1 Kor 11,3–16; Apokryphen: Jub, Hen, Test XII, ApkAbr, ApkMos; AT: Koh, Sir, Weish) paradigmatisch nachzeichnet. Auch wenn dabei vieles nur knapp angesprochen wird, ist das Ergebnis dieser Skizze unbestreitbar:

„Grundsätzlich gilt, daß alle Interpreten, einschließlich der biblischen, auch der ntl. Schriftsteller, Kinder ihrer Zeit – und das heißt oft *Männer* ihrer Zeit – sind. Deswegen sind sie in gesellschaftlichen, kulturellen, sozialen und anderen Denkformen ihrer Zeit gefangen. Wenn also nachzuweisen ist, daß die Unterordnung der Frau oder ihr Ausschluß von bestimmten Funktionen auf ideologische Gründe bzw. auf einseitige Machtansprüche von Männern zurückgeht, die ihre eigene Stellung gegenüber Ansprüchen der Frauen in ntl. Zeit zu verteidigen suchten, dann sind sie zu relativieren bzw. abzulehnen. Solche Kriterien werden schon lange angewandt, wenn es um Fragen im Zusammenhang mit den modernen Naturwissenschaften geht. Daß die atl. und ntl. Vf. ein anderes Weltbild hatten als wir heute, mit allen Konsequenzen auch für die inhaltlichen Aussagen, ist bekannt. Allerdings hat hier der Kampf lange gedauert, und es hat verlustreicher Auseinandersetzungen bedurft, bis die Bereiche gegeneinander abgegrenzt und die unterschiedlichen Aussageabsichten von Naturwissenschaft und theologischen Sätzen herausgearbeitet waren. Auch in anderen Fragen, z. B. der Sklaverei, gab es ähnliche Auseinandersetzungen und Prozesse. Wo es aber um *die Frau* geht, wird häufig nicht mit der gleichen Logik argumentiert" (174).

Daß hinter vielen „Auslegungen" von Gen 1–3 die eigenen gesellschaftlichen Leitbilder stecken und daß die biblischen Texte der spätatl. und ntl. Zeit in ihrer Auseinandersetzung mit problematischen hellenistischen Vorstellungen, aber auch in übertriebener Abwehrhaltung häufig zu Negativ-Klischees greifen, um die eigene Tradition zu retten, dokumentiert die Vf.in, unter Aufnahme wichtiger einschlägiger Studien gerade von Frauen, so eindrucksvoll, daß damit in der Tat „das Feld" freigemacht wird für die „Wiederentdeckung" der authentischen Aussagen über Mann und Frau in Gen 1–3. Dazu leistet die Vf.in im zweiten Teil (91–190) einen höchst bedeutsamen Beitrag, der zugleich zur Weiterarbeit anregt.

Mir scheinen dabei vor allem drei Gesichtspunkte ihrer Darstellung wichtig:

(1) Gen 1–3 muß künftig stärker „kanonisch" gelesen werden; Gen 1,1–2,4a ist nicht nur als gezielte Neuinterpretation von Gen 2,4b–3,24 entstanden (ob man nun P als ursprünglich eigenständiges Werk oder als Bearbeitungsschicht betrachtet), sondern gibt den – vorgeordneten! – hermeneutischen Horizont an, in dem Gen 2–3 auszulegen ist.

(2) Die in der kritischen Exegese schon lange unumstrittene Erkenntnis, daß „Gen 2 und 3 . . . eben nicht als fortlaufende Erzählungen zu lesen (sind), die in einem irgendwie gearteten historischen Nacheinander zu verstehen wären", sondern daß „Gen 2 ausdrückt, wie Gott den Menschen und das Verhältnis der Menschen geschaffen hat", und Gen 3 zeigt, „wie die Verhältnisse wirklich sind" (110), hat weitreichende Konsequenzen für die theologische Relevanz der in Gen 2 als schöpfungskonstitutiv erzählten Gleichheit und Komplementarität der Geschlechter, die ja auch in Gen 1,26–28 festgeschrieben ist: „Mann und Frau haben . . . *gemeinsam* den Auftrag, die Welt verantwortlich zu leiten . . . Dies heißt aber auch . . ., daß Mann und Frau nur dort als Repräsentanten, als Bild Gottes fungieren, wo sie gemeinsam die Verantwortung tragen. Dies ist nicht individuell gemeint, als könnten die Menschen nur noch paarweise ihren Kulturauftrag ausführen, sondern grundsätzlich. Wenn ein Geschlecht allein die Welt beherrscht, kommt es zu einer Perversion der gemeinten theologischen Aussage" (167).

(3) Die Korrelation der beiden Teile der christlichen Bibel, die hier zum Thema „Frau" durchgeführt wird, macht deutlich, daß und wie wichtig für

die Kirche das Erste Testament ist, wenn sie ihrem Auftrag, Gottes befreiende Güte zu bezeugen, gerecht werden will.

Daß die in feministischen Publikationen immer noch zu lesende These, *das* (jüdische) „Alte Testament" sei frauenfeindlich, viel zu pauschal ist und die Bedeutung dieses Teils der christlichen Bibel gerade für ein „neues" Frauenbild verkennt, ist durch diese Studie von Frau Schüngel-Straumann, die zur „Pflichtlektüre" zumindest aller Theologen gehören müßte, ein für allemal klargestellt.

Münster Erich Zenger

Mesters, Carlos: **Befreit – Gebunden.** Die 10 Gebote. Das Bundesbuch. Aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzt von Hermann Brandt. – Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission 1989. 117 S. (Erlanger Taschenbücher, Bd 94), pap. DM 14,80

Der bekannte brasilianische Theologe und Karmelit Carlos Mesters legt hier eine aus der Bibelarbeit in den Gemeinden entstandene Auslegung der zentralen Kap. 19–24 des Buches Exodus vor. Die Auslegung weiß sich – ohne daß das Wort überhaupt erwähnt wird – der lateinamerikanischen Befreiungstheologie verpflichtet. Dies macht die Sache insofern reizvoll, als hier nicht die Geschichten der Unterdrückung in und der Befreiung aus Ägypten (Ex 1–15,21), dem biblischen locus classicus der Befreiungstheologie, sondern die sich daran anschließenden Gesetze, die – auf den ersten Blick – wenig mit Befreiung zu tun haben, zum Gegenstand der Auslegung gemacht werden.

M. versteht Ex 19–24 als „Programm einer großen Feier", die er in fünf Schritte einteilt: 1. Beginn der Feier – Sich an die Geschichte der Wanderschaft erinnern (Ex 19,1–25); 2. Die Zehn Gebote – Hören, was Gott uns zu sagen hat (Ex 20,1–21); 3. Das Bundesrecht (Ex 20,22–23,19); 4. Die Verheißung Gottes. Gottes Stimme, Gesetz des Volkes! Friede auf Erden, neue Zeit (Ex 23,20–33); 5. Den Bund mit Gott erneuern (Ex 24,1–18).

Das Buch verdient unter dreierlei Rücksicht eine besondere Hervorhebung:

1. Der hermeneutische Horizont, vor dem die Zehn Gebote und die gesamte Sinaitische Gesetzgebung zu verstehen sind, ist die Erfahrung der Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens.

Dies wird von M. sehr gut und anschaulich hervorgehoben: „Die Zehn Gebote sind wie ein großes Bild, das an der Wand des Lebens aufgehängt ist. Der Nagel, der es hält, ist folgende Zusage Gottes: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, dem Haus der Sklaverei, herausgeführt habe!" (Ex 20,2) (Unser Katechismus vergißt sehr oft diesen Anfangssatz der Zehn Gebote!) Ohne den Nagel fällt das Bild zu Boden und bricht entzwei! Ohne diese Zusage fallen die Zehn Gebote ins Leere und verlieren ihren Sinn. Dieser Anfangssatz ist die Überschrift, der Schlüssel" (25).

2. Die Zehn Gebote dienen dem Ziel, die gewonnene Freiheit zu bewahren.

Die Befreiung aus Ägypten war im Selbstverständnis Israels keine einmalige, abgeschlossene, der Vergangenheit angehörige Aktion, sondern eine immer wieder zu empfangende Gabe und zu bewältigende Aufgabe. Die Zehn Gebote sind Weisungen auf dem Weg in die Freiheit. Sie sprechen den einzelnen Israeliten als Glied seines aus der Knechtschaft befreiten Volkes an. Auch dieser Aspekt wird von M. hervorgehoben.

3. Besonders wichtig und hilfreich sind M.s Ausführungen zum Verhältnis von Dekalog (Ex 20) und Bundesbuch (Ex 20,22–23,19).

Das Bundesbuch enthält zahlreiche kasuistische Gesetze, die in der Exegese und Theologie kaum Beachtung finden. Noch weniger dürften diese Rechtstexte in Bibelkreisen gelesen werden. M. zeigt nun, daß die Gesetze des Bundesbuches eine Konkretisierung der Zehn Gebote sind. Sie legen die Zehn Gebote im Hinblick auf die gesellschaftliche Situation Israels in vorstaatlicher Zeit aus. Sie sind der Versuch, der gewonnenen Freiheit eine konkrete gesellschaftlich-politische Form zu verleihen. Ihr hermeneutischer Horizont ist ebenfalls die Erfahrung der Befreiung aus Ägypten.

M. legt die einzelnen Gebote in einer gut gegliederten, verständnisvollen und bildreichen Sprache vor dem Hintergrund der Konflikte und Ungerechtigkeiten der brasilianischen Gesellschaft aus, wobei er mehrfach aktuelle Bezüge zur Ausarbeitung der am 5. 10. 1988 verabschiedeten neuen Verfassung Brasiliens herstellt. Dabei gilt sein Hauptinteresse, „die Bibel an unser Leben an[zu]schließen" (11). Zwischen den einzelnen Auslegungen gibt er wertvolle Anregungen für das eigenständige Arbeiten mit den biblischen Texten.

Neben den hier genannten Vorzügen des Buches ergeben sich drei grundsätzliche Bedenken:

1. Bei der Interpretation der einzelnen Gebote richtet M. seinen Blick auch auf das NT, was im Rahmen christlicher Theologie legitim und sinnvoll ist. Dabei begeht er allerdings den Fehler, daß er die antijüdische Polemik der frühen Christen unmittelbar in historische Aussagen umsetzt. Dadurch entsteht das schreckliche Bild eines (fast) gottlosen Judentums z. Zt. Jesu.

So schreibt er: „Zur Zeit Jesu war das Volk unaufmerksam, hörte nicht mehr das Schreien der Kleinen und ließ es zu, daß sich die Lehre der Schule des Pharao auf hinterhältigste Weise, aufgrund bestimmter religiöser Überlieferungen, in der Gemeinde Eingang verschaffte. Bei vielen kam es sogar dazu, daß sie Jahwe, den lebendigen und wahren Gott, mit einem harten und unterdrückerischen Gott vertauschten, wozu sie durch einige der Pharisäer und Gesetzeslehrer veranlaßt wurden" (33). „Jesus verurteilt das Lügenleben der Klasse der Gesetzeslehrer und der Pharisäer. Ihr Leben war so sehr von Lüge und Falschheit geprägt, daß sie die von Jesus bezeugte Wahrheit überhaupt nicht mehr erfassen und hören konnten (Joh 8,44–48)" (69; vgl. auch S. 27; 38; 42; 50; 56f; 65).

Hier erliegt M. einem jahrhundertealten Klischee. Allerdings scheint er an mehreren Stellen indirekt zu differenzieren, wenn er von „einigen Pharisäern" (33) spricht, woraus man schließen kann, daß seine negative Qualifikation nicht auf alle zutrifft.

2. Wenn M. richtig schreibt, daß der Bund „kein Verdienst des Volkes", sondern „Gottes Gnade, ausschließlich Geschenk seiner Liebe" (20) ist, dann ist es theologisch nicht richtig, wenn er schreibt, daß „zur Zeit Jesu . . . der alte Bund gebrochen" war (109):

„Das alte System des Pharao und der Könige war zurückgekehrt und trug jetzt ein anderes Gesicht: Es herrschte nun unter der Maske der Treue zum Gesetz, zum Sabbatgebot, zu den Überlieferungen, zum Tempel, zum Bund! Welch tragische Täuschung! Gerade diejenigen, die im Namen des Bundes angenommen werden sollten, wurden im Namen der Bundestreue an den Rand gedrängt! . . . Vom Bund war nichts mehr übriggeblieben!" (109). „So wie der alte Bund starb, so wuchs die Hoffnung auf den neuen Bund heran!" (108; vgl. auch S. 110).

Ohne hier auf die unterschiedlichen Bundestheologien des AT (Verheißungsbund, Vertragsbund, Gnadenbund) einzugehen, wären doch einige klärende Worte angebracht gewesen, die darauf hingewiesen hätten, daß Gott den Bund mit seinem Volk nicht gekündigt hat (vgl. Röm 11,1.29; vgl. auch die Ansprache P. Johannes Pauls II an die Vertreter der Juden in Mainz vom 17. Nov. 1980, in der er vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes" spricht).

3. M. weist auf die Unvollkommenheit der Gesetze des Bundesbuches im Hinblick auf die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit hin. Sie sind in gewisser Weise unabgeschlossen. Nach M. bildet das Bundesbuch die erste Station einer Reise, die zweite Station liegt dann gleich im NT (95). Auch hier hätte deutlicher differenziert werden müssen. Die Reise geht zunächst einmal im AT selbst weiter. Das Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) sind ebenfalls Stationen auf dem Weg der Verwirklichung einer aus der Exodus-Tradition lebenden Gesellschaft. Dies hätte gerade auch an den Gesetzen des Bundesbuches verdeutlicht werden können, bei denen M. einen relativ starken Widerspruch zur Konzeption einer befreiten und solidarischen Gesellschaft feststellt, wie z.B. dem sog. Sklavengesetz (Ex 21,2–11) (94). Vergleicht man Ex 21,2–11 mit Dtn 15,12–18 und Lev 25,39–46, so zeigt sich sehr deutlich ein Voranschreiten auf dem Weg in die Freiheit. Nach Lev 25,39–46 soll es unter den Israeliten überhaupt keine Sklaven und Sklavinnen mehr geben.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen zu Einzelheiten:

(1) M. legt die katholische und lutherische Zählung der Zehn Gebote zugrunde, die im Anschluß an Dtn 5,7–10 Fremdgötter- und Bilderverbot als erstes Gebot zählt (29). Die Exodus-Fassung zählt als erstes Gebot nur das Fremdgötterverbot (Ex 20,3), als zweites Gebot das Bilderverbot (Ex 20,4–6) und als zehntes Gebot das Begehrensverbot (Ex 20,17). Die Deuteronomium-Fassung zählt als neuntes Gebot das Verbot, die Frau seines Nächsten zu begehren (Dtn 5,21a) und als zehntes Gebot das Verbot, Haus, Feld, Sklave, Sklavin, Rind, Esel und alles, was deinem Nächsten gehört, zu verlangen (Dtn 5,21b). Die Deuteronomium-Fassung spaltet also das Begehrensverbot in zwei Gebote auf, zählt aber Fremdgötter- und Bilderverbot als ein Gebot, während die Exodus-Fassung Fremgötter- und Bilderverbot als zwei Gebote zählt und die beiden Begehrensverbote der Deuteronomium-Fassung (Dtn 5,21a und 5,21b) als ein Gebot zusammenfaßt. M. legt die Exodus-Fassung des Dekalogs zugrunde, zählt aber nach der Deuteronomium-Fassung. Dadurch entsteht eine gewisse Unklarheit, die M. auf S.71 bemerkt, deren Grund er dem Leser aber nicht mitteilt.

(2) Das Bilderverbot untersagt nicht grundsätzlich die Anfertigung von Bildern oder Figuren, wie M. schreibt (29), sondern die Anfertigung von (Fremd)Götterbildern. Das Bilderverbot ist also ursprünglich kein Kunstverbot, sondern ein Fremdkultverbot.

(3) Das hebräische Wort „Sabbat" bedeutet nicht „der siebte", wie M. schreibt (43). Das Wort *šabat* bedeutet „aufhören/ruhen". Ob es mit dem Wort *šabbat* („Sabbat") etymologisch verwandt ist, ist umstritten.

(4) In Ex 23, 12 geht es nicht um den Sabbat (97) wie im Dekalog (Ex 20,8–11), sondern um den siebten Tag der Woche. Sabbat und siebter Tag der Woche sind in vorexilischer Zeit in Israel zu unterscheiden. In vorexilischer Zeit war der Sabbat der 15. Monatstag, der Vollmondtag (vgl. Akkadisch *šapattum*); er wurde als Festtag begangen (vgl. 2 Kön 4,23; Jes 1,13; Hos 2,13; Am 8,5). Der siebte Tag der Woche, der in vorexilischer Zeit nicht mit dem Sabbat identisch war, war ein Tag allgemeiner Arbeitsruhe. Darum geht es in Ex 23,12. Erst im Dekalog werden beide Institutionen miteinander verschmolzen.

(5) M. bemüht sich, die einzelnen Gebote im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Relevanz auszulegen und sie von einer rein individualethischen Engführung zu befreien, in den meisten Fällen durchaus zu recht. Bei der Interpretation des Diebstahlverbotes „du sollst nicht stehlen" (Ex 20,15) geht er aber doch zu weit, wenn er schreibt: „Dadurch sollte eine Gesellschaft geschaffen werden, die so eingerichtet war, daß die Anhäufung von Gütern sowohl in der Hand eines einzelnen wie auch einer Gruppe ausgeschlossen wurde" (64). Was M. offensichtlich vorschwebt, die ungerechte Anhäufung großer Ländereien auf Kosten von Kleinbauern, wird weniger im Diebstahl- (7. Gebot nach der Deuteronomium-Zählung) als vielmehr im sog. Begehrensverbot untersagt, allerdings deutlicher in der Deuteronomium-Fassung als in der Exodus-Fassung. In Dtn 5,21b heißt es: „Du sollst nicht verlangen das Haus deines Nächsten, sein Feld und seinen Sklaven und seine Sklavin, sein Rind und seinen Esel und alles, was deinem Nächsten gehört." (In der Exodus-Parallele fehlt „sein Feld"). Hier legt sich die Annahme nahe, daß es – wie der Prophet Micha beklagt (Mi 2,1f) – um Machenschaften geht, die durch Drohungen, Verlockungen und Versprechungen die Masse der Kleinbauern zu enteignen sucht, um sie zu abhängigen allzeit verfügbaren Lohnarbeitern zu machen. Das alte Ideal der egalitären Stämmegesellschaft Israels „ein Mann – ein Haus – ein Eigentum" (vgl. Mi 2,2) soll hier offensichtlich geschütz werden. Beim Diebstahlverbot geht es um das heimliche Entwenden fremden (mobilen) Eigentums, beim Begehrensverbot um die planvolle und öffentliche, gegebenenfalls unter Einsatz legaler Mittel betriebene Aneignung fremden (immobilen) Eigentums. Beim letzteren wird M.s Aktualisierung vom Text gedeckt.

(6) In Brasilien werden Kleinbauern von Rinderzüchtern von ihrem Land vertrieben. Ein einziges Rind erbringt den Nachweis für die produktive Nutzung des Landes (so H. Brandt in den Vorbemerkungen zum Buch S.8). Vor diesem Hintergrund versteht M. die Gesetze bezüglich des stoßenden Rindes Ex 21,28–32 als Versuch, „die Landbesitzer daran zu hindern, die Zahl ihrer Rinder ... beliebig zu steigern" (91). Eine solche Tendenz läßt sich in den Texten jedoch nicht erkennen. Die Gesetze regeln die Verantwortlichkeit des Rinderhalters im Falle von Schäden, die eines seiner Rinder verursacht hat. Dabei muß man sich allerdings vor Augen halten, daß das Rind im Alten Israel weniger als Fleisch- und Milchproduzent sondern vor allem als Arbeitstier gehalten wurde; mit ihm wurde gepflügt und wurden Lasten transportiert. Insofern war es für den israelitischen Kleinbauern durchaus lebensnotwendig. Im Hinblick auf ihre sozio-ökonomische Stellung sind die brasiliansichen Rinderhalter nicht mit den altisraelitischen Rinderbesitzern zu vergleichen. Ebenso läßt sich im Altargesetz (Ex 20,24–26) nicht die Tendenz erkennen, „das Volk des Bundes mit seinen Schafen gegen den Einfluß des Systems der Könige mit seinen Rindern" (93) zu unterstützen.

(7) Auf S. 82, 1. Z. v. u. muß es statt 20,2 wohl 20,26 heißen.

Trotz der hier angeführten Mängel kann das Buch als eine allgemeinverständliche, die ursprüngliche Intention der biblischen Texte hervorragend treffende und vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Situation Brasiliens angemessen aktualisierende Auslegung von Exodus 19–24 mit den Themen Theophanie, Zehn Gebote, Bundesbuch, Bundesschluß empfohlen werden. Es eignet sich hervorragend zur Bibelarbeit in Bibelkreisen, aus denen es ja auch hervorgegangen ist.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

Mathys, Hans-Peter: **„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst".** Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XII, 201 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 71), geb. sfr. 56,00

Daß das Gebot der Nächstenliebe keine christliche Neuschöpfung, sondern ein alttestamentliches Gebot darstellt, wird von christlichen Theologen oft vergessen. Um so begrüßenswerter ist es, daß H.-P. Mathys diesem Gebot eine eigene Monographie gewidmet hat. Vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete und leicht gekürzte Fassung einer 1983 von der Evang.-theol. Fak. der Univ. Bern angenommenen, bei M. A. Klopfenstein erstellten, Diss.

M. behandelt das Thema in fünf Kap.n, deren Ergebnisse kurz wiedergegeben seien:

I. Die Übersetzung des Liebesgebotes (1–9): Die Dativrektion *ʾhb lᵉ* geht auf aramäischen Einfluß zurück und unterscheidet sich inhaltlich nicht von *ʾhb ʾt* (5). *kamôka* ist weder als selbständiger Neben- („der dir gleich ist") oder Hauptsatz („er ist dir gleich"), noch als epexegetische Apposition („deinesgleichen" = „der wie du ein Israelit ist") zu verstehen, sondern als Maßangabe (19), so daß die traditionelle Übersetzung „liebe deinen Nächsten wie dich selbst" beizubehalten ist (6-9).

II. *ʾhb, reᵃᶜ* (und verwandte Begriffe), *ger, kamôka*: ihre Bedeutung in Lev 19,18.34 (11-55): „Das Gebot der Nächstenliebe bezieht sich im jetzigen Zusammenhang auf den Volksgenossen. Es hätte aber in der Geschichte niemals eine derartige Bedeutung gewinnen können, wäre es nicht recht allgemein formuliert gewesen" (39). M. hält es „für am wahrscheinlichsten", daß *ger* in Lev 19,34 den Proselyten meint (45).

III. Das Liebesgebot als Teil von Lev 19,11–18, Lev 19 und des Heiligkeitsgesetzes (57–117): Gegen die verbreitete Ansicht, das Liebesgebot bezöge sich ursprünglich auf eine Gerichtssituation, grenzt M. Lev 19,17f von 19,15f ab. Lev 19,15f regelt – wie u. a. die inhaltlichen Beziehungen mit Dtn 1,17; 16,18–20 und Ex 23,1–3.6–8 zeigen – das Verhalten in der Rechtsgemeinde (63). Lev 19,17f hebt sich davon ab; die Bestimmungen weisen keine Parallelen in Bundesbuch und Deuteronomium auf. Diese Gründe sprechen dafür, Lev 19,17f „als eigenen Abschnitt mit dem Thema ‚Der Umgang mit dem schuldig gewordenen Bruder' zu betrachten" (67). In diesem Zusammenhang gibt das Gebot „Antwort auf die Frage, wie man sich dem Nächsten gegenüber, der einem etwas angetan hat, zu verhalten hat. Es ist ursprünglich also ein Gebot der Feindesliebe, und erst wenn man es aus seinem Kontext löst, wird es zu einem allgemeinen Liebesgebot. Für uns nachvollziehbar vollzog sich dieser Prozeß zum ersten Mal, als das Gebot der Nächstenliebe auf den *ger* übertragen wurde. Lev 19,33 verbietet, den Fremdling wirtschaftlich zu bedrücken; im anschließenden Vers finden sich die Gebote, ihn gleich zu behandeln wie den Einheimischen und ihn zu lieben wie sich selbst" (81).

IV. Die historische Verortung des Liebesgebotes (119–142): Sozialgeschichtlich versteht M. das Liebesgebot vor dem Hintergrund der Umwandlung Israels in eine Glaubensgemeinschaft, dem Wandel vom politischen zum konfessionellen Verband, den M. im Anschluß an A. Causse und M. Weber beschreibt (124–127). Damit ging eine Verschärfung der Binnenethik einher (127f).

V. Der systematische Ort des Liebesgebotes (143–173): Hier geht M. der Frage nach „Ist das Gebot der Nächstenliebe so etwas wie die Mitte der alttestamentlichen Ethik?" (143). In diesem Zusammenhang bespricht er u. a. folgende Stellen: Dtn 6,4f; 7,9; 10,15; 12,28; 15,7–10; 15,18; Jes 1,17; 38,2f; Jer 7,4–7; Ez 18; Hos 2,21f; 12,7; Am 5,14f; Mi 2,1; 6,6–8; Sach 7,9f; 8,14–17; Ps 15; 37,3. In diesem Kap. sind – wie M. selbst schreibt – „nur wenige Resultate abgefallen" (173): „Ein Zusammenhang zwischen prophetischer Ethik und Liebesgebot kann nur in Form der allgemeinen Aussage hergestellt werden, daß die Vertiefung der Ethik bei den Propheten auch auf das Gesetz abgefärbt hat. Zudem hat ... das Deuteronomium ebenso zu dieser Vertiefung beigetragen wie die Propheten. ... Berücksichtigt man, welche Rolle im Alten Testament der Gerechtigkeit zukommt, darf man sagen, daß die prophetische Doppelforderung, Gerechtigkeit und Liebe zu üben, typischer alttestamentlich ist als die Liebesforderung von Lev 19,18 allein" (173). Interessant ist in diesem Kap. der Hinweis, daß die Zusammenfassung von Dtn 6,5 und Lev 19,18 zum Doppelgebot der Liebe bereits im Alten Testament angelegt ist, allerdings ohne daß die beiden Gebote explizit in eine innere Beziehung zueinander gebracht werden (154).

Die Stärke der Arbeit liegt im ersten und zweiten Teil. Hier legt der Vf. vor dem Hintergrund eines kontroversen jüdischen und christlichen Verständnisses des Gebotes eine plausible Interpretation vor, die den sprachlichen Befund auf ihrer Seite hat. Methodisch wäre es meines Erachtens besser gewesen, das dritte Kap. dem zweiten voranzustellen. Die Bedeutung der Liebesgebotes ergibt sich zunächst aus dem unmittelbaren Kontext und weniger aus der Bedeutung des Wortes „lieben", wie es z. B. von der Beziehung von David zu Jonathan (1 Sam 18,1.3; 20,17) ausgesagt wird. Hier sind dem Vf. einige meines Erachtens mißverständliche Formulierungen unterlaufen. Richtig schreibt er „Das *kamôka* enthält nur eine Maßangabe, es bedeutet: so stark wie du dich natürlicherweise selbst liebst. Es dient nur als Vergleichsgröße" (19). Dann aber fährt er in einer den Sachverhalt nicht ganz treffenden Weise fort. „Was es bedeutet, jemanden zu lieben wie sich selbst, geht aus der Geschichte von Jonathan und David hervor. Der dort verwendete Ausdruck *ʾhb kᵉnapšô* heißt, jemanden über alle Maßen lieben, so stark wie nur irgend möglich. Lev 19,18 gebietet den Israeliten also, ihre Nächsten so stark zu lieben, wie Jonathan den David geliebt hat, oder besser: fast so stark, da *ʾhb kᵉ* möglicherweise ein leicht schwächeres Maß an Liebe beinhaltet als *ʾhb kᵉnapš* ..." (19f). Wenn *kamôka* als Vergleichsgröße dient, kann Lev 19,18 keine Liebe „über alle Maßen" gefordert sein. In der Geschichte von David und Jonathan liebt Jonathan den David insofern wie sein eigenes Leben, als er das Leben Davids vor den Nachstellungen Sauls rettet, was er – wie man annehmen kann – auch bezüglich seines eigenen Lebens getan hätte. Insofern liegt auch in der Liebe von Jonathan zu David keine Liebe „über alle Maßen", sondern eine Nächstenliebe nach dem Maß der Selbstliebe vor.

Bezüglich einer literar- und redaktionskritischen Schichtung innerhalb von Lev 18; 19 und des Heiligkeitsgesetzes insgesamt hält sich M. wohlweislich zurück. Wichtig ist seine Beobachtung, daß

sich Lev 19,17f einerseits einer auf das Rechtsleben bezogenen Gebotsreihe anschließt (19,15f), sich andererseits aber davon abgrenzt und somit nicht auf das Rechtsleben beschränkt werden kann. So ergibt sich die eigenartige, von M. sorgfältig herausgestellte Feststellung, daß sich das Gebot der Nächstenliebe von den vorangehenden Geboten abhebt (69), gleichzeitig aber nicht besonders hervorgehoben wird (. . .). Hätte hier eine kompositionskritische Analyse von Lev 19 vielleicht mehr Klarheit bringen können?

M. versteht Lev 19 als „Programm der spätexilischen Gemeinde" (79) und setzt die schriftliche Fassung des Liebesgebotes in derselben Zeit an, äußert sich aber S. 127 etwas zurückhaltender, wenn er schreibt: „Das Liebesgebot gehört zur schon in vorexilischer Zeit vorhandenen gesinnungsethischen Paränese. Seine Entstehung braucht also nicht unbedingt in die Zeit des Exils zu fallen, als sich Israels Wandel zur »communauté religieuse« in beschleunigtem Tempo vollzog." Werden mit dem Liebesgebot nicht ältere Gebote zum Thema Nächstenliebe (Bundesbuch, Deuteronomium, Weisheitsliteratur?) zusammengefaßt und auf den Punkt gebracht?

M. verweist zu Recht im Anschluß an E. Fromm auf den engen Zusammenhang von Selbst- und Nächstenliebe hin, tut der ganzen Sache aber Gewalt an, wenn er die Selbstliebe mit dem Begriff der Rechtfertigung in Verbindung bringt (52). Er referiert die konfessionsspezifisch unterschiedlichen Bewertungen der Selbstliebe am Beispiel der Positionen des Katholiken R. Völkl und des Protestanten F. Maass, kann aber vom exegetischen Befund her keine eindeutige Klärung beibringen. Man „darf . . . vermuten, daß die Selbstliebe in Lev 19,18 keine positive Beurteilung findet; auf eine negative zu schließen ist aber methodisch unsauber" (54).

Der fünfte, systematische Teil, bleibt recht vage und methodologisch gesehen unbefriedigend. Die Frage, „ob das Gebot der Nächstenliebe so etwas wie die Mitte der alttestamentlichen Ethik" (143) darstellt, kann nicht durch Aneinanderreihung unterschiedlicher Texte, in denen Wörter wie „lieben", „Recht", „Gerechtigkeit" oder Wendungen wie „die Gebote bewahren" o. ä. vorkommen, beantwortet werden. Hier müßten zunächst einmal eine synchrone und eine diachrone Fragestellung deutlich unterschieden, und im Hinblick auf eine systematische Fragestellung zunächst konsequent der synchrone Analyseaspekt durchgeführt werden. Im Hinblick auf die Tora wäre dabei die Systematik und Zuordnung der einzelnen Gesetzeskorpora zu beachten. Ohne Kompositionsanalyse wird man hier nicht auskommen, da die Hervorhebung einzelner Gebote u. a. durch ihre Stellung im Kontext geschieht. So bleibt der Satz „Das Gebot der Nächstenliebe bildet einen Höhepunkt innerhalb der pentateuchischen Gesetzgebung" (172) unverständlich. Höhepunkt – inwiefern? Im Hinblick auf eine zeitliche Entwicklung? Im Hinblick auf eine in der Überlieferung selbst vorgenommene Gewichtung (wenn ja, in Lev 19, im Heiligkeitsgesetz, in der Tora, im Alten Testament insgesamt)? Im Hinblick auf seine Wirkungsgeschichte? Wie ist in diesem Zusammenhang die (gegenteilige?) Aussage zu verstehen „Es ist nicht erlaubt, in diesem Kap. [scil. Lev 19] zwischen zentralen und weniger zentralen Geboten zu unterscheiden." (79)? Die hier vorgetragene Kritik relativiert sich allerdings, da M. selbst mit dem fünften Kap. die Frage nach dem systematischen Ort des Liebesgebotes innerhalb des Alten Testamentes nur kurz anreißen möchte (143).

Zum Schluß noch vier kurze Anmerkungen: (1) In Dtn 5,18 kommt das Wort $re^{a}{}^{\subset}$ nicht vor, wie M. behauptet (33). (2) S. 171, 6. Z. v. u. muß es wohl „viele Möglichkeiten" statt „vier Möglichkeiten" heißen. (3) S. 179 unter „Halbe" muß es „Gestaltungsstufen" statt „Gestaltwandel" heißen. (4) Etwas befremdlich wirkt das Fehlen der Artikel über $\supset hb$ „lieben" von E. Jenni in THAT I (^{3}1978) 60–73 und von Bergmann/Haldar/Wallis in ThWAT I (1973) 105–128 im Literaturverzeichnis; soweit ich sehe, werden sie in der Arbeit auch nicht angeführt.

Für das Verständnis von Lev 19,18 bietet die Arbeit eine beachtenswerte und plausible Interpretation.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

Schweizer, Eduard: **Theologische Einleitung in das Neue Testament**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 176 S. (Grundrisse zum Neuen Testament [NTD Ergänzungsreihe], Bd 2), kart. DM 26,00

Der bekannte schweizer protestantische Exeget legt hier eine vorzüglich lesbare Einführung in die theologischen Aussagen der einzelnen Schriften und Schriftgruppen des NT vor, die aus eingehender Kenntnis deren Eigenart, situativen Bedingtheit, kerygmatischen Zielsetzung und Funktion im Gesamtzeugnis der ntl. Botschaft erwachsen ist, und will darin freilegen, „wie der eine Glaube bezeugt und gelebt" worden ist und immer neu werden muß (Vorwort). Dabei versucht er, gerade wegen der fehlenden Einheit der Christen, intensiv auf das NT zu hören in der Hoffnung, daß Gott dabei hilft, die vorgegebenen Vorstellungen und Vorurteile zu überwinden.

Sch. geht entwicklungsgeschichtlich vor. Das knappe Werk weist folgende Einteilung auf:

I. Mündliche Überlieferung und erste schriftliche Fixierung: Jesus in der Geschichte seiner Zeit. Weitergabe von Worten und Taten Jesu: unter der Hand; durch Propheten; durch ‚Schriftgelehrte'; in der Liturgie. Die große Frage: Jesustradition und/oder Christusbekenntnis? – II. Paulus. – III. Paulusschüler: Kol, Eph, 2 Thess, Past. – IV. die übrigen Briefe: Hebr, Jak, 1 Petr, Jud, 2 Petr. – V. Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte. – VI. Der joh. Kreis. – VII. Das Prophet. Buch. VIII. Rückblick.

Sch. zeigt zunächst an, wie er die Vorgegebenheiten sieht (Texte, Situation, Vf., Eigenart); dann umreißt er die jeweilige Botschaft und versucht, sie in ihrer Eigenart und Bedeutung zu würdigen. Er zitiert je die Texte und Zeugnisse selbst, verweist in knappen Anmerkungen auf wichtige Literatur und evtl. Probleme, und bezieht durch seine Fähigkeit, auch schwierige Sachverhalte durchsichtig und verständlich darzustellen, den Leser in das theologische Nachdenken selbst mit ein. Zugleich informiert er über die heutige Sicht wichtiger Probleme und Entwicklungen in der Exegese. Insofern können gerade Nichtfachleute Wertvolles bei Sch. lernen. Andererseits setzt er ein breites Grundwissen an Biblischer Einleitung und Theologie voraus, um der theologischen Grundsicht auf die Spur zu kommen, die hinter seiner Darstellung steht. Aber an seiner Darstellung kann auch ein Studierender der Theologie lernen, welche Gesamtsicht die heutige Forschung über das Jesusereignis und die Christusverkündigung und deren Werden gewonnen hat und wie sich die Aussagen der einzelnen Texte und Schriften in diese Gesamtsicht einordnen.

Zu vermerken ist, daß Sch. tatsächlich bestrebt ist, bestimmte protestantische Vorentscheidungen und Überbetonungen zu meiden: so bei der Bewertung der Rechtfertigungsaussagen des Galater- und Römerbriefs, der Gegenargumentation des Jakobusbriefs oder der Pastoralbriefe. So stellt er fest, der Römerbrief entlarve die Grundsünde aller Menschen, gerade auch der Frommen, sich selbst gegen Gott zu behaupten. Davon kann der Mensch nur durch das Geschenk der Gnade Gottes befreit werden, die der Glaubende dort ergreift, wo er sich taufen läßt und so die Freiheit zu einem Leben in Vertrauen und Liebe gewinnt. „Nur soweit der Mensch sich erfüllen und prägen läßt vom Schenken Gottes, lebt er ohne Sünde (Einzahl!). So erfüllt er das Gesetz, weil er frei geworden ist zur Liebe. Er ist nicht gerecht vor Gott, weil er so das Gesetz erfüllt, sondern er erfüllt es, weil er durch Gottes Zuspruch gerecht geworden ist" (85). Als den großen Beitrag des Römerbriefs versteht er darum, daß „Gott Gott bleibt" (85). Die Pastoralbriefe leisten in einer neuen Situation einen wichtigen Dienst, indem sie zu Ordnung und Pflichterfüllung rufen, ohne die Gnade des Heils preiszugeben. Der Jakobusbrief aber warnt vor einer „billigen Gnade", und zwar unter Hinweis auf Christus, den Lehrer und Richter, hebt aber den Geschenkcharakter des Glaubens nicht auf. Glaube muß aber bewährt werden.

Angesichts der Alternative von Jesus und Christus, vorösterlicher und nachösterlicher Heilssicht und Glaubensorientierung, weist er auf den gottgewollten Prozeß hin, daß die einzigartige Vollmacht Jesu als der Sohn, der endgültige Heilbringer Gottes, bereits im vorösterlichen Jesus am Werk ist und sich zeigt, aber erst durch Leiden und Auferstehung hindurch ihre endgültige Wahrheit und Fülle gewinnt.

Die Grundpositionen dieser sehr reichhaltigen und reifen Übersicht zeigen sich deutlich im ‚Rückblick'. Einerseits wird gesagt, daß weder der Kanon noch die älteste Tradition der Jesusüberlieferung eine Garantie der Heilswahrheit darstellten. Der Kanon stehe nicht der Kirche gleichsam zur Verfügung, um eine immer gültige Heilslehre daraus zu erheben. Vielmehr muß je und je neu das Zeugnis des ganzen NT auf die jeweilige Situation und Fragestellung abgehört und freigelegt werden. Dabei könne auch eine späte Schrift die Heilsbotschaft besser zum Ausdruck bringen als eine frühe. Insofern habe der Kanon nur relative Autorität. Auch muß die Kirche ihre Glaubenserfahrungen und Glaubenseinsichten mit der Botschaft des NT verbinden und daran zugleich kritisch prüfen lassen, um die Heilsbotschaft lebendig und wahr aussagen zu können. Andererseits habe die Kirche mit Hilfe des NT auch Scheidung der Geister zu üben und darauf zu bestehen, daß der überlieferte Glaube nicht ausgehöhlt, aufgelöst und umgedeutet wird. Die Kirche könne nicht ohne eine gewisse Ordnung leben. „Offenheit und Begrenzung gehören also im NT wie im Leben der Kirche zusammen" (158).

Als Bild für die Bedeutung der ntl. Überlieferung und des Dogmas für die Kirche wählt Sch. abschließend die Zuordnung von Leitplanke und Randbegrenzung der großen Autostraßen. „So müssen

bestimmte neutestamentliche und kirchliche Aussagen immer wieder ... die Grenzen markieren, die nicht überschritten werden dürfen. Was Glaube ist, ist aber nicht mit ihnen zu verwechseln ... Der Glaube muß sich seinen je eigenen Weg im Freiraum zwischen ihnen suchen" (158).

Damit hält Sch. an der Grundüberzeugung fest, daß Gott durch Christus und durch sein Wort sich je selbst zur Geltung bringt, Heil anbietet und Glauben hervorruft und daß die Kirche die gottgewollte creatura verbi ist, die dem Wort Gottes in allem zu dienen hat und von ihm selbst getragen wird. Die katholische Zuordnung von Wort und Kirche, Kirche und Wort und damit die Heilsbedeutung der Kirchengliedschaft und der Sakramente und die notwendige Funktion des Amtes in der Kirche wird also bewußt nicht als Ausgangsbasis für die rechte Bewahrung und Auslegung des Christusereignisses aufgegriffen.

Unabhängig davon hat aber diese so knappe, lebendig geschriebene ‚Theologische Einleitung' in das NT dem katholischen Theologen Wichtiges zu sagen. Vor allem lädt sie ein zu fruchtbarem ökumenischem Austausch über die rechte Zuordnung von Wort Gottes und Kirche, Wort und Sakrament.

Passau Otto B. Knoch

Frankemölle, Hubert: **Evangelium.** Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. VI, 255 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge 15), kart. DM 39,00

Das Hauptinteresse der in fünf Kap. gegliederten Arbeit liegt auf der Frage nach dem Einfluß des Begriffs „Evangelium" (wie er etwa in der vorpaulinischen Tradition und bei Paulus selbst vorliegt) auf die literarische Gattung „Evangelium", speziell etwa: Enthielt schon die mit dem Begriff gemeinte Sache biographische Elemente? Daraus ergibt sich die Gliederung quasi wie von selbst.

Zur vertieften Herausarbeitung der Fragestellung ist zunächst dem Begriff Evangelium selbst (Kap. 2), sodann dem Verständnis des Begriffes in der Forschungsgeschichte nachzugehen (Kap. 3). In Kap. 4 wird dargestellt, ob und wie in der Literatur eine Beeinflussung der Gattung Evangelium durch den Begriff gesehen worden ist, was freilich auch schon in Kap. 1 der Fall war (wie überhaupt ständige Querverweise innerhalb der Arbeit die Lektüre nicht erleichtern). Kap. 5 enthält in thesenhafter Form die sich aus dieser Betrachtung der Forschungsgeschichte ergebenden Konsequenzen.

Als Ergebnis des ersten Kap.s kann die Einsicht der Forschung gelten, daß eine einseitige Herleitung der Gattung Evangelium aus antiken Parallelwerken die Zuordnung des Begriffs Evangelium zur Gattung Evangelium, die letztere überhaupt erst möglich gemacht hat, übersieht und daß der geschichtliche Rückbezug der Gattung Evangelium nicht erst mit dieser gegeben, sondern auch schon bein unliterarischen Begriff Evangelium gegeben ist. Daraus ergibt sich als die Arbeit leitende Perspektive, daß stärker nach der innerchristlichen Verwendung des Begriffes Evangelium gefragt und die Frage der Ableitung des Begriffes weniger wichtig wird.

Bevor Vf. dieses Problem angeht, sind freilich zunächst einmal einige allgemeine Bemerkungen zum exegetischen Verfahren notwendig (2.1), wo Vf. in Anlehnung an seine früheren Arbeiten noch einmal das Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Exegese reflektiert, auf den Primat der Synchronie hinweist und auf die Bedeutung der Rezeptionsorientierung aufmerksam macht. Diese methodischen Prämissen werden im Laufe der Arbeit immer wieder erinnert. In 2.2 geht Vf. der Verwendung von Evangelium im NT und dessen Umfeld nach, in 2.3 der Wortfamilie und dem Wortfeld, wobei weitgehend nicht der Weg der Forschung nachgezeichnet werden kann, sondern Desiderate angemeldet werden müssen. So ist die Vermeidung des Verbs bei gleichzeitiger mehrfacher Verwendung des Nomens bzw. umgekehrt beim selben Schriftsteller auffällig und erklärungsbedürftig (Beachtung der Wortfamilie 2.3.1), auch hat die Exegese die exakte Beobachtung des Wortfeldes und seiner Nachbarn noch nicht geleistet (2.3.1).

In Kap. 3, das der religionsgeschichtlichen Ableitung des Begriffs Evangelium nachgeht, betont Vf. von vornherein, daß die Religionsgeschichte für das infragestehende Problem eher sekundär sei, da zum einen die Quellenlage ungenügend und zum anderen eine traditionsgeschichtliche Klammer von Judentum/Heidentum zum vorpaulinischen bzw. vormarkinischen Verständnis des Begriffes Evangelium nicht greifbar sei, um dann sogleich auf den Zusammenhang bzw. Nichtzusammenhang von heutiger religionsgeschichtlicher Verortung und der Intention des Autors bzw. der Lesehaltung der Adressaten zu kommen.

So sinnvoll die Frage ist: „Wie verstand z. B. ein mit dem Christentum zuvor nicht in Kontakt gekommener Leser in Korinth etwa um das Jahr 50 n. Chr. das 15. Kap. des ersten an diese Gemeinde gerichteten Briefes des Paulus und den dort verwendeten Begriff ‚Evangelium'?" (64), so sinnvoll der Ansatz „beim jeweils allgemeinen kulturellen Denkhorizont der jeweils an der lebendigen Kommunikation beteiligten Sprecher/Schreiber und Hörer/Leser" (64) ist – ist denn die Quellenlage hier besser und genügender als bei der Frage nach der traditionsgeschichtlichen Entwicklung und dient letztere nicht gerade der Erkenntnis des allgemeinen kulturellen Denkhorizontes? Und ist die unbestreitbare Tatsache, daß die Christen in Korinth weder die verschiedenen Textschichten von 1 Kor 15,1–11 – immerhin verweist Paulus selbst auf den Traditionscharakter dieser Stelle und hält diesen Hinweis für die Rezeption des Textes offensichtlich für wichtig – kannten noch die begrifflichen Assoziationen des Paulus mitvollziehen konnten, ein Argument gegen die Nützlichkeit der entsprechenden Erkenntnisse für ein besseres Verständnis des Paulus und seiner Theologie, seiner Arbeitsweise usw.? Wenn das leserorientierte Rezeptionsmodell auf die Interdependenz zwischen Vf. und Leser abhebt, heißt das doch nicht, daß der Vf. und seine Intention für immer ausgeblendet werden müssen.

Ergebnis des mühevollen Durchgangs durch die Ableitungsversuche aus dem Judentum oder aus dem Hellenismus ist, daß diese Alternative heute zwar noch vertreten wird, aber kaum noch haltbar ist. Die jeweils unterschiedliche Zuweisung wird vom Vf. auf das Vorverständnis des jeweiligen Forschers, ja auf die Orientierung am Rezipienten oder am Vf. zurückgeführt (89f). Gleichwohl „kann man vermuten, daß hellenistische Missionare in der vorpaulinischen Zeit (angeregt durch den Sprachgebrauch ihrer Umwelt?) in Analogie zum Verbum das Substantiv neu bildeten, wobei sich die singularische Fassung aus der Singularität des Christusgeschehens ergab." (92) Eine Abfolge von Ereignissen eines Lebens findet sich verbunden mit dem Begriff Evangelium in der außerneutestamentlichen Literatur nicht. – Nach einem Überblick über die Erforschung des Begriffs Evangelium im gesamten NT, in dem vor allem die Arbeiten von Gillet, Stuhlmacher und Strecker eine Rolle spielen, wobei zwischen den beiden letzteren allenfalls unterschiedliche Akzentuierungen und keinesfalls eine völlig verschiedene Sicht herrschen, geht Vf. auf die redaktionsgeschichtliche Nachzeichnung des „Evangeliums"-Verständnisses in den einzelnen ntl. Schriften ein. Im 4. Kap. schließlich weist er nach, daß bislang in der Formgeschichte eine Ableitung der Gattung „Evangelium" aus dem Urkerygma oder gewissen Predigtmustern oder Kleingattungen nicht gelungen ist. – Unter den abschließenden Thesen sind hervorzuheben zum einen die Analogielosigkeit des ntl. Begriffs „Evangelium" und die Feststellung, daß der Einfluß der dtjes. Überlieferung „relativ unterschwellig blieb". „Die Frage, ob bei Paulus oder Markus die älteste Tradition vorliegt ... ist (noch) nicht zu beantworten." Ja, es gilt sogar, daß „die Frage, ob die Credo-Formulierungen älter sind als die erzählenden Überlieferungen, letztlich offenbleiben" muß.

Daß die Lektüre des Buches zum Teil schwierig ist, könnte darin seinen Grund haben, daß der Text weitgehend aus ANRW (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt) (wenn auch gelegentlich leicht umformuliert) übernommen und nur durch verschiedene Textpassagen ergänzt ist. Neu hinzugekommen sein dürften vor allem die S. 21–48, 49–57, 71–79, 83–86, 100–105, 121–126, 130–161, 177–203.

Siegen Ingo Broer

Fuerst, Norbert: **Der Schriftsteller Paulus.** – Darmstadt: Verlag für wissenschaftliche Publikationen 1989. 138 S., kart. DM 14,80

Der Autor, Prof. für deutsche Literatur an der Univ. of Indiana, legt seine Beobachtungen zur literarischen und rhetorischen Kunst des Paulus vor. Er will den Apostel ausdrücklich nicht als Missionar, Seelsorger und Theologen, sondern nur als Schriftsteller betrachten. Die Studie hat im wesentlichen drei Stoßrichtungen:

Zum einen plädiert der Vf. mit Nachdruck für die literarische Uneinheitlichkeit der meisten Paulinen (wobei sich seine Position am ehesten mit der von W. Schmithals vergleichen läßt); zum anderen will er die literarische Disposition zentraler Passagen der Paulus-Briefe verdeutlichen; und zum dritten stellt er Vergleiche mit der schriftstellerischen Kunst eines Seneca und Plutarch an.

Man darf auf allen diesen Gebieten weder eine Auseinandersetzung mit der exegetischen Forschung erwarten noch detaillierte Begründungen für die postulierten Thesen und Themen. Das Buch lebt von der Intuition seines Vf.s und seiner Inspiration durch die ältere deutschsprachige Paulus-Forschung, auch von seiner frischen Sprache und unkonventionellen Denkweise. Es enthält viele Lesefrüchte aus Arbeiten um die Jahrhundertwende; über weite Strecken ist es ein kleines Florilegium, das freilich einen Eindruck von der Formulierungskunst exegetischer Autoritäten wie Renan, Schweitzer, Deissmann, Johannes Weiß und Hans Lietzmann vermittelt.

Am interessantesten sind die Vergleiche zwischen Paulus und Seneca (100–106) sowie Plutarch (128–135) – nicht unbedingt, weil sie Neues brächten, sondern weil sie recht unvoreingenommen durchgeführt werden (und die griechisch-römischen Autoren häufig zitieren). Seneca gilt als der souveräne Vertreter einer abgeklärten und ausgereiften Philosophie, dessen Stil nichts gemein habe den Konvulsionen eines um die Worte und die Sache ringenden Paulus; Plutarch erscheint als Repräsentant einer aufgeklärten hellenistischen Humanität, dessen Konzilianz von der Demagogie des Paulus absteche, dessen Toleranz der paulinischen Abstreitung aller weltlichen Werte überlegen sei, dessen moderates Reflektieren aber nicht in jene Tiefen der Wahrheitsfrage vordringe, in denen Paulus sich bewege. Das Paulus-Bild, das F. zeichnet, ist einmal mehr das des genialischen Einzelkämpfers, der sich sein eigenes theologisches Gebäude aufrichtet, ohne nach links und rechts zu schauen.

Für die exegetische Forschung von begrenztem Wert, ist das Büchlein interessant als Dokument der Auseinandersetzung eines Literaturwissenschaftlers mit Paulus, der auf einem eigenen Weg zu einer intensiven Begegnung mit dem Apostel gelangt und von der Faszination durch die Form wie den Inhalt seiner Briefe allenthalben, nicht zuletzt durch Widerspruch und Kritik, Zeugnis ablegt.

Münster Thomas Söding

Reck, Reinhold: **Kommunikation und Gemeindeaufbau**. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991, XII, 354 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 22), kart. DM 39,00

Die von H.-J. Klauck betreute Würzburger Diss. zielt darauf, auf dem Hintergrund der in der antiken Welt gegebenen Kommunikationsstrukturen die kommunikative Dynamik und Entfaltung des Evangeliums zu analysieren, indem sie deren Niederschlag in den Kommunikationsprozessen paulinischer Gemeinden in den Blick nimmt. Sie will damit zugleich einen „Beitrag zum besseren Verständnis der Missionstätigkeit und des Gemeindelebens im frühen Christentum leisten" (2). Der Vf. bedient sich zu diesem Zweck des Instrumentariums sozialwiss. Kommunikationsforschung, das er auf althistorische Befunde, die Aussagen über antike Kommunikationsverhältnisse erlauben, anwendet und v.a. für die exegetische Analyse der Kommunikationsprozesse in der Entstehung, im Leben sowie im Wachsen paulinischer Gemeinden fruchtbar macht.

Die Arbeit ist in fünf Teile gegliedert.

Die Einführung (I) skizziert Motivation und Interesse, Methode und Forschungssituation. Teil II gibt einen Überblick über Ansätze der Kommunikationswissenschaft, stellt Modelle heutiger Kommunikationsforschung vor und beleuchtet die Elemente eines Kommunikationsbegriffs, der sowohl ihr im allgemeinen wie speziell der Massenkommunikation Rechnung trägt. Sodann unternimmt R. eine Differenzierung kommunikativer Faktoren.

Teil III behandelt antike Kommunikationsstrukturen, geht dabei auf die Themen Sprache, Reisen, Verkehrswesen, Vereinigungen sowie schichtenübergreifende und weltumspannende Kommunikation ein. Er widmet sich zudem der Frage, ob es eine antike Massenkommunikation gegeben habe, die der Vf. insbesondere im Gerücht gegeben sieht, das er als „das schnellste und flächendeckendste, das am ehesten massenkommunikative Medium in der Antike" (151) versteht.

„Kommunikation in paulinischen Gemeinden" ist Gegenstand des umfangreichsten Teils IV. Darin kommt das selbst wesentlich kommunikative Evangelium zur Sprache als initiative Kraft der urchristlichen Kommunikation. R. analysiert sodann die bei der Entstehung von Gemeinden relevanten Kommunikationsprozesse. Er behandelt ihre Rolle im Leben der Gemeinde, wobei er auf deren Beziehung zu ihrem Gründer, zu ihrem Herrn, zu Gott, zueinander, mit anderen Gemeinden und zur Umwelt eingeht. Er stellt die für die innergemeindliche Kommunikation zentralen Strukturen (Gemeindeversammlung, Haus), Formen (Herrenmahl, Überlieferung, Lehre, Prophetie) und ihre sozialen Aspekte heraus und beleuchtet die Person des Kommunikators Paulus. Ferner werden Aspekte und Prozesse qualitativen, numerischen, geographischen und diachronen Wachstums paulinischer Gemeinden angesprochen.

Im Rückblick (V) stellt R. die eruierten Elemente paulinischer Missions- und Gemeindewirklichkeit komprimiert zusammen und bezieht sie auf aktuelle Herausforderungen kirchlicher Kommunikation und Gemeindebildung.

R.s Studie ist eine anspruchsvolle, gründliche und lehrreiche Arbeit. Sie gibt einen detaillierten Einblick in die kommunikative Infrastruktur der Antike wie des Urchristentums. Es gelingt ihr, (paulinische) Gemeinde als ein Beziehungsgeflecht aufzuzeigen, das auf Kommunikation basiert, von ihr lebt und in vielfältiger Weise kommunikativ handelt. R. liefert interessante Einsichten v. a. auch in die Kommunikation zwischen Apostel und Gemeinde. Er erhellt von daher die Person des Paulus als eines „klassischen Grenzgängers" (270) und „opinion-leaders" (268) und versteht ihn differenziert als Kommunikator, Informationsdrehscheibe und personales Medium des Evangeliums, das, selbst medial strukturiert, auf Gemeinschaft mit Jesus Christus zielt, welche sich im Anrufen des Herrn, im Bekenntnis und in der Taufe manifestiert und im Beziehungsgeflecht der Gemeinde aktualisiert. Dabei hebt R. auf die Bedeutung des Hauses ab, dem er zurecht eine gerade heute wieder aktuelle „ekklesiale Qualität" (323) zuspricht. Er stellt die Kommunikationsstrukturen und -prozesse paulinischer Gemeinden eindrücklich heraus und analysiert das Herrenmahl treffend als „kommunikative Handlung par excellence" (243). Den in diesem Zusammenhang und anderswo (234) verwendeten Ausdruck „wesentliche kommunikative Handlung" halte ich allerdings für unglücklich, ebenso die Rede von „göttlicher Metakommunikation" (183, 249).

Überhaupt ist R.s Umgang mit der Kommunikationsforschung m. E. problematisch. Die Übersicht über deren Ansätze greift hauptsächlich auf Sekundärliteratur zurück und wird z. B. weder den interaktionistischen noch den materialistischen Positionen gerecht. Die Differenzierung kommunikativer Faktoren (49–67) ist unsystematisch und z. T. willkürlich. Die Arbeit durchzieht eine nicht reflektierte Spannung zwischen einem empirischen und einem normativen Verständnis von Kommunikation, was sich etwa am schillernden Begriff der Verständigung zeigt. Der Vf. macht sich weitgehend eine systemtheoretische Betrachtung zu eigen (vgl. 19f, 259), von woher er die für eine philosophisch reflektierte Kommunikationstheorie konstitutive Dimension der Intentionalität abwertet (vgl. 32, 55). Für die Kommunikation des Paulus mit seinen Gemeinden ist nun aber auch exegetisch zentral, was er damit zu erreichen sucht, ob und wie sich seine Intentionen mit denen seiner Adressaten zusammenbringen lassen. Die Frage der Intentionalität ist nicht zuletzt auch für die Untersuchung etwaiger Missionstätigkeit der Gemeinden relevant, wozu R.s Angaben unzureichend bleiben.

Insbesondere habe ich einzuwenden, daß R. immer wieder von kommunikativer Handlung, Kommunikationshandlung u. ä. spricht, ohne sich über diese Begrifflichkeit, die aus Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns entnommen ist, Rechenschaft zu geben, wobei in R.s Verwendung die Trennschärfe und der kritischen Gehalt der Habermasschen Terminologie verloren gehen, so etwa, wenn er auch strategisches Agieren (z. B. im Streit) als kommunikatives Handeln bezeichnet. Das hat m. E. nicht zuletzt damit zu tun, daß R. handlungstheoretische Ansätze nicht rezipiert und den Handlungscharakter der Kommunikation nicht reflektiert. Auch finden vorliegende Arbeiten zu einer theologischen Kommunikations- und Handlungstheorie (vgl. etwa die kommentierten Bibliographien von P. Soukup, Theology and Communication, London 1983; ders., Christian Communication, Westport, Conn. 1989) kaum Berücksichtigung.

Ungeachtet dieser Kritik halte ich R.s Diss. für eine hochinteressante und erhellende Analyse der kommunikativen Struktur des Evangeliums sowie der Kommunikationsprozesse, -strukturen und -störungen (ur)christlicher Gemeinden. Sie belegt die Fruchtbarkeit einer sozialwissenschaftlich informierten, interdisziplinär orientierten Exegese und zeigt zugleich deren systematisch-theologische wie praktische Bedeutung. Sie hätte noch gewonnen, wenn in die exegetische Arbeit die systematische und praktische Theoriebildung stärker eingeflossen wäre.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Ladaria, Luis F.: **La Cristología de Hilario de Poitiers**. – Roma: Ed. Pontifica Università Gregoriana 1989. XX, 322 S. (Analecta Gregoriana, Bd 255. Series Facultatis Theologiae, sectio A, n. 32), kart. Lit 45.000

Hilarius von Poitiers (um 315–367), der in der Vergangenheit oft im Schatten des überragenden Augustinus stand, wird seit gut drei Jahrzehnten neu entdeckt. Seine Werke werden kritisch ediert, und zahlreiche Studien beschäftigen sich mit verschiedenen theologischen Themen des Bischofs von Poitiers.

Ladaria ist bereits bekannt geworden durch seine gewichtige Diss.: El Espiritu Santo en san Hilario de Poitiers, Madrid 1977. In der Reihe „Biblioteca de Autores Cristianos" hat er 1986 eine spanische Übersetzung des dogmatischen Hauptwerks des Hilarius: „De Trinitate" herausgegeben. In zahlreichen Artikeln (vgl. XIII) hat er sich mit der Theologie des Hilarius beschäftigt.

Vf. will in der vorliegenden Untersuchung eine zusammenhängende Darstellung der Grundlinien der Christologie des Hilarius geben (XVIII). Dabei beschränkt er sich auf die Ebene der „dispensatio", die den heilsgeschichtlichen Plan Gottes beinhaltet. Es geht um das Geheimnis des Verbum caro factum und um das Leben Jesu von der Menschwerdung bis zur Auferstehung, schließlich um die Parusie der Herrn und die endzeitliche Vollendung. Hinter die-

ser Einschränkung auf die „dispensatio" im Sinn einer „ökonomischen Christologie" steht die Erkenntnis, daß für Hilarius Christologie und Soteriologie im wesentlichen eine Einheit bilden (XIX). Deswegen werden auch die innertrinitarischen Beziehungen von Vater und Sohn nicht dargestellt (147), deswegen wird auch die Auseinandersetzung des Hilarius mit den Arianern und anderen Irrlehren seiner Zeit nur am Rand erwähnt.

Die Methode der Arbeit besteht in einer genetischen Betrachtungsweise: Vf. will aufweisen, wie sich bei einer grundlegenden Kontinuität die christologischen Aussagen des Bischofs von Poitiers in dessen Werken entwickeln. Dabei wird unterschieden zwischen dem Frühwerk (Matthäuskommentar), dem Hauptwerk (De Trinitate, Liber de Synodis) und dem Spätwerk (Psalmentraktate und Mysterienbuch).

Im 1. Kap. geht es um den Sohn in der Ökonomie des Alten Testaments (1–33). Christus ist Schöpfungsmittler und wird mit der Weisheit identifiziert (1). Die Schöpfung ist der erste Akt der Heilsgeschichte, die in der Menschwerdung des Sohnes ihren Höhepunkt findet (8). Die atl. Theophanien sind Erscheinungen des Sohnes (11), Vorausbilder der „dispensatio euangelica", d. h. der Inkarnation. Doch es gibt einen qualitativen Unterschied zwischen Theophanie/Vision und Geburt des Gottessohnes. Dieser Unterschied, der auch das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Hilarius betrifft, stellt sich in Gegensatzpaaren dar: Schatten und Körper, Bild und Wirklichkeit, äußere Erscheinung und Substanz (33).

Kap. 2 handelt von der Menschwerdung des Wortes (35–86). Sie ist der Wille des Vaters und geschieht zum Heil der Welt (36). Der Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters ist die Konstante im Leben Jesu bis zu seinem Tod (37). Wenn es um die Menschwerdung des Wortes geht, ist die Frage nach Gottheit und Menschheit Jesu unerläßlich. Hilarius geht aus vom Primat der Gottheit und zugleich von der unverkürzten Menschheit Jesu. Dabei setzt sich Vf. sorgfältig mit schwierigen Texten des Bischofs von Poitiers auseinander. In der Lehre des Hilarius von der Inkarnation kann er eine bedeutsame Entwicklung vom Matthäuskommentar (die Menschheit Jesu scheint reduziert auf das körperliche Element [42]) zu De Trinitate (terminologische Präzisierungen und Erwägungen der Seele Jesu [48]) feststellen. Die Formulierungen des Hilarius sind, wie Vf. aufweist, teilweise widersprüchlich. Das hängt damit zusammen, daß die christologische Grundeinsicht der einen (göttlichen) Person in zwei Naturen noch nicht ausgearbeitet ist. Im Anschluß an Phil 2,6–11 spricht Hilarius in seiner Christologie der drei Stadien (Präexistenz, irdisches Leben, Verherrlichung in der Auferstehung) von der „forma Dei" und der „forma servi" in Jesus. In einer Reihe von Texten findet sich ein Unterschied zwischen göttlicher Natur und „forma Dei"; daneben gibt es Stellen, an denen „forma" und „natura" identifiziert zu werden scheinen (75).

Im 3. Kap. geht Vf. einem wichtigen soteriologischen und ekklesiologischen Anliegen des Hilarius nach: Die Annahme der ganzen Menschheit (87–103). Hier sind besonders eindringlich die Ausführungen zu Inkarnation und Eucharistie (95f). Jesus hat das Fleisch aller angenommen, und diese Annahme findet ihre Erfüllung in der Eingliederung in Christus durch den Glauben oder die Eucharistie. Der Gedanke der Annahme der ganzen Menschheit steht auch in Verbindung mit der Ekklesiologie, vor allem mit der Kirche als Leib Christi. Ziel der Annahme ist der „heilige Tausch": der Sohn Gottes nimmt neben der individuellen menschlichen Natur die ganze Menschheit an, um alle Menschen an seiner göttlichen Sohnschaft teilhaben zu lassen (98).

Das 4. Kap. untersucht die Geheimnisse des öffentlichen Lebens Jesu (105–129). Vf. legt hier eine auch spirituell gelungene christologische und soteriologische Darstellung der Taufe und Salbung Jesu, seiner Versuchungen und seiner Verklärung auf dem Berg vor. Aufgrund der Annahme der ganzen Menschheit erhalten diese Geheimnisse über ihre Bedeutung für den Menschen Jesus hinaus allgemeine Bedeutung (vgl. dazu auch den Schlußteil: 293).

Im 5. Kap. geht es um die Mitte der Verkündigung Jesu in Worten und Taten: Das in Jesus gegenwärtige Reich Gottes (131–160). Mit anderen Theologen der Vorzeit (z. B. Origenes) identifiziert Hilarius Jesus und das Reich Gottes. Die Gegenwart des Gottesreiches bedeutet Gegenwart des Heils für jene, die an ihn glauben (132). Das Reich Gottes erweist sich als gegenwärtig in den Wundern Jesu. Hier kann Vf. unterschiedliche theologische Gewichtungen im Werk des Bischofs von Poitiers aufzeigen: Im Matthäuskommentar herrscht die soteriologische Sicht des Wunders vor, in De Trinitate sind die Wunder Zeichen der Göttlichkeit Jesu, während in den Psalmentraktaten wieder die soteriologische Sicht hervortritt. Wenn in Jesus das Reich Gottes gegenwärtig ist, dann muß hier auch vom Verhältnis von Vater und Sohn gesprochen werden. Innerhalb der Begrenzung der Arbeit auf die Ebene der „dispensatio" behandelt Vf. drei Themen: Jesus offenbart den Vater und ist der Weg zu ihm; der Gehorsam Jesu dem Vater gegenüber; „der Vater ist größer als ich" (Joh 14,28). Beim letzten Thema finden sich einige Hinweise auf die arianische Interpretation von Joh 14,28 (156f).

Kap. 6 ist eine umfangreiche Untersuchung über das Leiden Jesu (161–218). Sehr sorgfältig geht Vf. der Unterscheidung von „pati" und „dolere" nach, die sich erstmals bei Hilarius findet (168). Aus der sehr dichten Darstellung kann nur das Wichtigste hervorgehoben werden. Die Auffassung des Bischofs von Poitiers, daß Christus leiden (pati), aber keinen Schmerz empfinden (dolere) kann, hält sich durch alle seine Werke hindurch. Der Grund dafür liegt in der Gottheit Jesu: Gott kann aufgrund seiner Unveränderlichkeit nicht leiden (176f). In diesem Sinn interpretiert Hilarius auch Mt 26,38f: Das Motiv der Trauer Jesu („Tristis est anima mea usque ad mortem") ist nicht sein eigener Tod, sondern die Gefahr, in der sich die Apostel befinden. Auch die Bitte: „Pater meus, si possibile est, transeat a me calix iste" bezieht sich nach der „merkwürdigen Interpretation von Mt 26,39" (163) auf die Jünger. Die Jünger sollen, wie Jesus, den Kelch trinken „sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis" (In Mt. 31,7). Die theologische Bedeutung des Leidens und Todes Jesu (185–213) zeigt sich darin, daß der Tod Jesu die Vernichtung der Sünde und so einen neuen Anfang bedeutet (193). In De Trinitate geht Hilarius von Jes 53,4–5; Kol 1,12–15 aus. Doch er entfaltet noch keine „theologia crucis" (198). In den Psalmentraktaten hat der Tod Jesu die Versöhnung zum Ziel, die zur Vereinigung mit Christus führt, so daß die Erlösten „concorporales et conparticipes Christi" (Tr.Ps. 68,14) werden. Die Aussagen des Hilarius zum Abstieg Jesu zur Unterwelt (zu den Toten) bilden keine systematische Darstellung des Descensus, sondern eher Andeutungen. Nach De Trinitate hat Jesus den Eingekerkerten (1 Petr 3,19–21) die Auferstehung verkündigt. Er hat die Pforten des Hades durchbrochen und die Toten erleuchtet, die Gefangene des Teufels sind (217). Der Descensus unterstreicht für Hilarius zugleich die Wirklichkeit des Todes Jesu und die Radikalität seines Descensus in der Inkarnation (217f).

Im 7. Kap. beschäftigt sich Vf. mit der Auferstehung des Herrn (219–264). Auch hier wird die Bedeutung der Auferstehung für Jesus selbst und ihre soteriologische Dimension herausgestellt. Die Auferstehung ist Offenbarung der Gottheit Jesu, wie der Tod seine Menschheit offenbart hat (220). Seit der Auferstehung ist die Menschheit Jesu in den Himmel eingetreten. Besonders in De Trinitate wird die Frage gestellt, wer „aktives Subjekt" der Auferstehung ist. Hilarius beantwortet die Frage damit, daß sowohl der Vater als auch Jesus aus eigener Kraft die Auferstehung bewirkt haben (223). Zentraler Punkt der Theologie der Auferstehung ist die Verherrlichung Jesu. Dazu wird der Kommentar des Hilarius zu Joh 17,1–5 in De Trinitate untersucht (227–230). Bei der Verherrlichung Jesu macht Hilarius eine Unterscheidung: Er spricht von der „gloria quae ex Dei gloria est", welche der Auferstehung Jesu folgt, und dem Übergang in die „gloria Dei", welche endzeitliche definitive Verherrlichung ist (234). In den Psalmentraktaten ist die Auferstehung der Höhepunkt der ganzen Heilsökonomie (241). Die Einsetzung Jesu in die Herrlichkeit des Vaters ist der Anfang unserer Rettung (250), denn im verherrlichten Leib Christi, der unsere Natur angenommen hat, betrachten wir unsere eigene Auferstehung (252). So ist die Annahme der ganzen Menschheit in der Inkarnation Jesu auch das Fundament der Auferstehung aller Menschen in ihm (254). Für Vf. sind in der Frage der Auferstehung und Verherrlichung Jesu und der Gläubigen die exegetischen Werke (auch das Mysterienbuch) wichtiger als De Trinitate (264).

Das 8. Kap. ist der Parusie des Herrn und der endzeitlichen Vollendung gewidmet (265–289). Auch hier geht Vf. genetisch vor. Im Mittelpunkt steht der Kommentar zu 1 Kor 15,20–28 in Trin. XI, 21–49. Jesus selbst ist der Herr seiner Parusie (271). Drei Themen entfaltet Hilarius im Anschluß an diesen biblischen Text: das Ende, die Übergabe des Reiches an den Vater, die Unterwerfung Jesu (271–278). Wichtig ist, daß Hilarius die paulinische Aussage des „Deus omnia in omnibus" auf Jesus Christus bezieht. Er ist der „Deus totus" (Trin. XI, 40). Der „profectus" des Menschen Jesus zum „Deus totus" ist unser „profectus": „adsumptionis nostrae profectus est" (Trin. XI, 48). Daraus ergibt sich, daß das Ende, die Übergabe des Reiches an den Vater und die Unterwerfung Christi uns zur Teilnahme am ewigen Leben führen, indem sie uns mit der Menschheit Jesu Christi verbinden und zu ihr erheben (278). Die zweite Ankunft Christi wird seine Göttlichkeit offenbaren, die nicht von seiner Funktion als Richter getrennt werden kann (286). Das Endgericht ist aber kaum Gegenstand einer detaillierten Studie bei Hilarius (288).

Die Schlußbetrachtungen (291–297) fassen die einzelnen Schritte noch einmal systematisch zusammen. Das Ergebnis ist, daß sich Hilarius in den drei Phasen seines Lebens (vor der Verbannung, in der Verbannung, nach der Verbannung) substantiell treu bleibt.

Die vorliegende Untersuchung ist nach Meinung des Rez. eine zuverlässige Darstellung der Grundlinien der Christologie des Hilarius. Die Lektüre des Buches ist allerdings anspruchsvoll. Das hängt damit zusammen, daß Vf. möglichst alle Texte des Hilarius zur Christologie zitieren und kommentieren will. Dadurch ergeben sich viele Wiederholungen. Anzuerkennen ist, daß Vf. am Ende der einzelnen Kap. immer wieder eine Zusammenfassung vorlegt.

Das Buch über die Christologie des Hilarius ist vor allem eine Bereicherung für jene Leser, die die Werke des Hilarius bereits kennen.

Bonn Michael Figura

Heller, Dagmar: **Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux**. – Würzburg: Echter 1990, 228 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 2), kart. DM 42,00

Diese Diss. evang. Theol. (Heidelberg 1988) arbeitet ein Thema auf, das in der Forschung oft schon berührt, aber noch nicht in grundsätzlicher Direktheit dargestellt wurde. Sie steht damit in einer Reihe mit dem immer häufiger werdenden Bemühen, die Kluft zwischen Spiritualität und Theologie, zwischen Erfahrung

und Theorie, zwischen Geist und Wort, zwischen Glaube und Wissenschaft zu überbrücken.

Der kurze Forschungsbericht der Einleitung (1–8) präzisiert die Frage auf eine biblische Theologie hin: Gehört zum exegetisch-wissenschaftlichem Verständnis des Biblischen nicht wesentlich auch die Geistwirkung des Wortes im glaubenden Menschen, in der Gemeinschaft der Gläubigen?

H. geht dieser Frage von einer großen historischen Persönlichkeit aus an, berichtet also im I. Kap. über „Bernhard von Clairvaux in seiner Zeit". Dabei bewegt sie sich im großen Ganzen auf der Linie der von Jean Leclercq aufgezeigten Unterscheidung von monastischer und scholastischer Theologie.

Zentral ist das II. Kap.: „Bernhard von Clairvaux und die Heilige Schrift" (32–118). Das ist nun eine solide, von vielen Einzeluntersuchungen getragene und manche Einseitigkeit der Forschung zurechtrückende Aufarbeitung des Themas: Das biblische Wort Gottes und Gotteserfahrung des Menschen. Bernhards Exegese kann mit einem alten Mönchsspruch ausgedrückt werden: „Der Mönch soll im Wort der hl. Schrift schwimmen, wie der Fisch im Wasser." In der Mystik Bernhards klingt dies so: „Wenn ich fühle, daß sich mir der Sinn öffnet, daß ich die Schriften verstehe . . ., zweifle ich nicht, daß der Bräutigam anwesend ist." Mit Recht betont H., daß damit keine „Verinnerlichung" im negativen Sinn, sondern „eine Entwicklung zur Ganzheitlichkeit, zur tiefen Erfassung der menschlichen Wirklichkeit" gemeint ist. Wichtige Themen zum heutigen Gespräch um Spiritualität, wie über Betrachtung, Meditation, Gebet, Handeln, Gottesschau (contemplatio) usw., werden von der Autorin historisch, nicht spirituell von Bernhard her behandelt.

Das III. Kap.: „Bernhard von Clairvaux in der Tradition der Schriftauslegung" (119–190) enttäuscht und muß auch enttäuschen; das Thema ist zu umfassend, um in einer Diss. – gleichsam nur als Anhang – gemeistert zu werden. Sicherlich bedeuten Bernhards Umgang mit der hl. Schrift und seine Mystik einen wohl-einmaligen Höhepunkt in der Geschichte; aber er ist nur in sorgfältigen Einzel-Forschungen genau auszumachen. Global-Urteile wie: „Hier zeigt sich Bernhard ganzheitlicher als die Tradition. Während zur Zeit Bernhards die Erfahrung meist in der Kontemplation gesucht wird, die unabhängig mit der Schrift geschieht, das Verstehen dagegen eine Sache der ‚ratio' wird, zeigt sich bei Bernhard eine Verbindung zwischen beiden", sind mehr falsch als richtig. Zur Umwelt Bernhards wäre z. B. auf den Vergleich hinzuweisen, den K. Ruh in seiner soeben erschienenen „Geschichte der abendländischen Mystik I" zur Hohenlied-Kommentierung zwischen ihm und seinem Freund Wilhelm von St. Thierry zieht. Der Zugang zur Thematik muß auf einer umfassenderen Basis gesucht werden. Zur Tradition muß nur das Gesamtwerk der „Exégèse médiévale" Henri de Lubacs zur Hand genommen werden. H. kennt offensichtlich nur die beiden ersten Bde (ob es an den bibliothekarischen Hilfen ihres Studienplatzes liegt?). In den beiden folgenden erst zieht de Lubac seine Linien zu Ende aus. Nach ihm (vgl. Kap. wie: Subjectivisme et intellegence spirituelle, oder Symbolisme) und manchen anderen Forschern ist eine Unterscheidung wie folgende nicht aufrechtzuerhalten: „Die Allegorie bekommt dadurch (daß Bernhard sie ins konkrete Leben hineinnimmt) einen anderen Akzent (als bei Augustin und Gregor d. Gr.): Sie ist nicht nur übertragene Bedeutung eines Bildes, sondern ist das Hineinstellen dieses Bildes in die verschiedenen Bezüge der Gegenwart." Für Augustin soll sie nur „Hilfsmittel getrennt von der eigentlichen Begegnung mit Gott" sein.

Mir scheint auch, daß der im IV. Kap. (191–199) dargestellte „Ertrag der Untersuchung" unnötige und auch schiefe Unterscheidungen trifft: „Martin Luther (der sonst Bernhard sehr nahe steht) hat die konkrete Lebenssituation in ihrer Zwiespältigkeit vor Augen, während Bernhard den Blick auf die verheißene Gemeinschaft mit Gott in der Zukunft richtet." Oder dann recht protestantisch: „Luther (hat) die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Erfahrung deutlicher erkannt und reflektiert. Er hat den ganzen Komplex der Gotteserfahrung auf einen Punkt gebracht . . . Demgegenüber hat Bernhard von Clairvaux die wechselseitigen Bezüge und damit die Lebendigkeit der Beziehung von Glaube und Erfahrung bewahrt." Dies Urteil wird beiden nicht gerecht.

Doch trotz der Kritik bleibt es dabei: Die Darstellung Bernhards in seinem Verhältnis zu Schrift und Erfahrung ist ausgezeichnet und kann als Lehrstück für die heutige Theologie dienen.

München Josef Sudbrack SJ

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita. **Tomus I* 1: Expositio Libri Peryermenias.** Editio altera retractata; **Tomus I* 2: Expositio Libri Posteriorum.** Editio altera retractata. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. – Roma: Commissio Leonina; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1989. 88*, 109 / 77*, 282 S.

Es ist das Schicksal vieler großangelegter Editionsvorhaben, daß die ersten veröffentlichten Bde bereits veraltet sind, bevor die letzten herauskommen. So reizt es mitunter die Verantwortlichen, neben den noch zu fertigenden Ausgaben die bereits vorliegenden auf den heutigen Forschungsstand zu bringen. Die Commissio Leonina des Dominikanerordens, die seit mehr als 100 Jahren mit der kritischen Edition der Werke des hl. Thomas von Aquin beschäftigt ist und heute ihren Hauptsitz in Grottaferrata bei Rom hat, ist dieser Versuchung erlegen, doch niemand wird sie deswegen tadeln. Das Mißverhältnis zwischen dem Wert der ersten und der letzten Textausgaben ist nämlich bei der „Editio Leonina" besonders kraß, was erst verständlich wird, wenn man weiß, wie diese heute maßgebliche Gesamtausgabe der Thomaswerke in Gang kam.[1] Wie der Name verrät, wurde sie von Papst Leo XIII. durch das Motu proprio *Placere Nobis* vom 18. Januar 1880 (Acta Sanctae Sedis 12, 1879, 337–338) ins Leben gerufen. Die Leitung war einer Kardinalskommission von drei Mitgliedern (A. de Luca, G. Simeoni und T. Zigliara) anvertraut, die sich ihrerseits um Mitarbeiter zu bemühen hatte. Die Kardinalskommission legte als erstes die Reihenfolge der zu veröffentlichenden Thomaswerke fest: Entsprechend der neuscholastischen Vorstellung von der besten Ausbildung junger Theologen sollte ein systematischer, als *ordo scientificus* verstandener Weg eingeschlagen werden, der schrittweise von der Philosophie zur Theologie führte, wobei man in der Philosophie wie bei einem neuscholastischen Lehrbuch mit der Logik anfangen und über die Naturphilosophie zur Metaphysik aufsteigen wollte. Dieses schulmäßige Konzept erklärt, warum die Editoren mit zwei heute kaum beachteten Logikkommentaren des hl. Thomas begannen.

Das kleine Editorenkollegium von kaum für editorische Aufgaben vorbereiteten Dominikanern verschiedener Provinzen brachte es unter der Leitung von Kardinal Tommaso Zigliara OP zwischen 1882–1886 rasch auf drei reichkommentierte Foliobände mit philosophischen Schriften des hl. Thomas, als der ungeduldig gewordene Papst Leo XIII. mit dem Breve *Volumen tertium* vom 2. Oktober 1886 anordnete, die Edition der Aristoteleskommentare zu unterbrechen und sofort mit der *Summa theologiae* zu beginnen. Bis zum Tode Leos XIII. stand die Commissio Leonina, die seit 1893, nach dem Tode Kardinal Zigliaras, der Obhut des Generalmagisters des Predigerordens anvertraut war, unter dem Druck, möglichst rasch die vom Papst erwarteten Editionen vorzulegen. So mußten sich die Editoren damit begnügen, die *Editio Piana* von 1570 mit Hilfe einiger Handschriften, vor allem solcher aus der Vatikanischen Bibliothek, zu verbessern. Das Ungenügende dieses Vorgehens wurde schon damals von dem Breslauer Philosophiehistoriker Clemens Baeumker heftig kritisiert, aber unter den geschilderten Umständen war etwas anderes kaum möglich. Doch wird aus der Entstehungsgeschichte der Editio Leonina auch begreiflich, warum das heutige Editorenkollegium eine *Retractatio* des ersten Bds für notwendig hielt. Die beiden vorliegenden Neueditionen sind vor allem das Werk des mit der philosophischen Literatur des Mittelalters bestens vertrauten P. René-Antoine Gauthier. Erste Unterschiede zwischen dem Bd von 1882 und den beiden Halbbänden von 1989 werden schon erkennbar, wenn man auf die Zahl der berücksichtigten Handschriften und frühen Drucke achtet. Für *In Peri Hermeneias* waren es 5 (+ 3 Inkunabeln) gegenüber jetzt 21 Hss (+ 2 Fragmenten) und 5 Wiegendrucken. Die Zahlen für die *Expositio Posteriorum Analyticorum* sind: 18 Hss gegenüber heute mehr als 54. Schwerwiegender aber als der heuristische Mangel der Edition von 1882 ist das Fehlen einer editorischen Methode. Zigliara hat die hsl. Überlieferung nicht durchschaut und konnte es auch nicht, weil ihm einmal das Handwerkszeug des Historikers abging, dann aber auch, weil damals die Art der Verbreitung von Büchern, die an den mittelalterlichen Universitäten gebraucht wurden, noch unbekannt war. Erst seit Jean Destrez, *La pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et XIVe siècle* (Paris 1935) weiß man um die Bedeutung

[1] P. M. de Contenson: Documents sur les origines et les premières années de la Commission léonine, in: St. Thomas Aquinas, 1274–1974, Commemorative Studies, II, Toronto 1974, 331–388.

des Pecienwesens für die Edition mittelalterlich-scholastischer und juristischer Texte.[2]

Um den großen Bedarf an Lehrbüchern für den Unterricht möglichst rasch und auch billig decken zu können, gaben die Fakultäten approbierte Texte an einen Verlagsbuchhändler (*stationarius*), der ein *exemplar* herstellen ließ, dessen einzelne, im Umfang gewöhnlich vier Blätter umfassende Lagen (*peciae*) nicht zu einem Buch gebunden, sondern gleichzeitig an mehrere Kopisten zum Abschreiben verteilt wurden. Um die Buchproduktion noch rentabler zu machen, konnte ein *stationarius* auch einen doppelten Satz von Pecien anfertigen lassen, so daß eine noch größere Anzahl von Kopisten an der Verbreitung des Werkes beteiligt war. Da die Pecien verlorengehen, ausgetauscht und erneuert werden konnten, muß bei universitärer Überlieferung eines mittelalterlichen Textes stets die einzelne Pecie auf ihren Wert hin geprüft werden. Die von Thomas kommentierten Aristotelesschriften „Peri hermeneias" und „Analytica Posteriora" wurden in den Logikvorlesungen der bei weitem größten der mittelalterlichen Fakultäten, der *Artes*-Fakultät, gebraucht.

Welche lateinische Übersetzung hat Thomas benutzt? Erst seit den Ausgaben des *Aristoteles latinus* durch L. Minio-Paluello kann diese Frage mit einiger Zuverlässigkeit beantwortet werden. P. Gauthier hat mit großem Scharfsinn diese Kenntnisse erweitert und dem Kommentar des hl. Thomas jeweils eine Edition jenes Textes beigefügt, den Thomas zur Verfügung hatte. „Peri hermeneias" (*Peryermenias* in mittelalterlicher Schreibweise) hat Thomas in der Übersetzung des Boethius benutzt, die aber seit dem Ende des 11. und besonders im 12. Jh. vor allem durch Kontamination aus dem 1. und 2. Boethiuskommentar verändert worden war.[3] Tatsächlich war der Text, den Thomas benutzte, gegenüber der originalen Boethiusübersetzung aus dem 6. Jh. ein *textus deterior*. Komplizierter liegt der Fall für die „Analytica Posteriora" (in Paris einfach *Posteriora* genannt). Gauthier kann, anknüpfend an die Forschungen von L. Minio-Paluello,[4] in minutiösen Untersuchungen zeigen, daß Thomas, als er anfing zu schreiben, die Übersetzung des Jakobus von Venedig vor sich hatte, die auch die Magistri Artium in Paris verwendeten. Während der Arbeit bekam er dann aber die Revision dieser Übersetzung durch Wilhelm von Moerbeke zu Gesicht, die ihm zunehmend gefiel, so daß er sie von I 27 an seinem Kommentar zugrunde legte.

Daß beide Thomaskommentare durch *exemplaria* verbreitet wurden, wissen wir aus der Pariser Taxations- (d. h. Preis-)Liste vom 25. Februar 1304.[5] Während es für *In Per.* nicht mehr möglich ist, die 7 Pecien zu rekonstruieren, sind die 17 Pecien von *In Post.* noch deutlich in der hsl. Überlieferung auszumachen; in drei Hss vom Ende des 13., Anfang des 14. Jh.s (Bo1, M, Ba1) sind ausdrücklich alle Pecien angegeben. Eine andere als die Pecienüberlieferung hat es für beide Werke nicht gegeben, wobei in beiden Fällen das *exemplar* fehlerhaft bzw. dessen Vorlage (das thomanische Original?) sehr schwer zu lesen gewesen sein muß.

Der von Gauthier aufgrund alle bekannten Hss in methodisch vorbildlicher Weise edierte Text der beiden Thomaskommentare ist unvergleichlich zuverlässiger als die Ausgabe Zigliaras. Für *In Per.* zeigt sich das u. a. darin, daß ein von Z. in die Ed. aufgenommener Zusatz, der die Aristoteleserklärung bis *Bekker* 19b 32 weiterführt, als unecht anzusehen ist. Im übrigen ist Gauthier bescheiden genug, Lösungen nur vorzuschlagen und es dem kompetenten Leser zu überlassen, sich für eine andere Lesart zu entscheiden. Der textkritische Apparat ist deshalb, anders als es P. Antoine Dondaine in seiner magistralen Edition der *Expositio super Job* (Ed. Leon. Bd XXVI, Rom 1965) vertreten hatte, ziemlich ausführlich gehalten. Wahrscheinlich denkt G. zu hoch von den Fähigkeiten heutiger Benutzer der beiden *Expositiones*, zumal er selbst zugeben muß, daß wir heute nicht entfernt jene Vertrautheit mit der aristotelischen und thomanischen Logik haben wie die Magistri des 13. bis 15. Jh.s.

Neben der textkritischen Genauigkeit ist aber auch der ausführliche Sachapparat der beiden Neueditionen zu rühmen. Ein bemerkenswertes Nebenprodukt der dazu erforderlichen ausgedehnten Quellenforschungen des Editors, die erstmals zeigen, was Thomas an Literatur hat oder benutzen konnte, ist, daß *De Fallaciis* (Ed. Leon. Bd XLIII, Rom 1976 unter den *opera dubia*) aufgrund innerer Kriterien Thomas endgültig abgesprochen werden muß; der Vf. ist nach G. unter den Magistri Artium Südfrankreichs am Ende des 13. Jh.s zu suchen (I* 1, 56*–64*).

Für eine wissenschaftliche Edition ist neben der Texterstellung die Klärung von Einleitungsfragen unerläßlich: Echtheit, Anlaß der Schrift, Datierung und Lokalisierung. Leider hat es Gauthier nicht für nötig gehalten, die Echtheitsfrage anzuschneiden. Gewiß, an der thomanischen Urheberschaft von *In Per.* und *In Post.* gibt es keinen Zweifel. Dennoch wäre eine kurze Erörterung der ältesten diesbezüglichen Quellen (Ptolomeus von Lucca, *Historia ecclesiastica nova* lib. XXXIII c.15, Wilhelm von Tocco, *Hystoria beati Thome* c.17, Bernard Gui, *Legenda sancti Thome*, c. LIII, die frühesten Werkkataloge, z. B. der des Bartholomäus von Capua von 1319 und die vielleicht noch ältere Prager Liste) von Nutzen gewesen. Für die Abfassungszeit von *In Per.* ist der Widmungsbrief an einen *Prepositus Louaniensis* entscheidend. G. Verbeke hat 1960 diesen *Prepositus* als Wilhelm Berthout (Berthaut) identifiziert.[6] Der junge Adlige, dessen Bitte sich Thomas offensichtlich nicht entziehen konnte, war schon als Student der Artes in Paris Propst von St. Peter in Löwen. Am 15. Okt. 1271 ist er als solcher bei einem Prozeß, den er mit seinem eigenen Kapitel ausfocht, bezeugt. Er befand sich wohl damals in Löwen, was Thomas zum Anlaß genommen haben könnte, die eher seufzend (*inter multiplices occupationum mearum sollicitudines*) übernommene Kommentierung von *Peryermenias* abzubrechen. Das unvollendete Manuskript legte er in sein Reisegepäck, als er sich nach Ostern 1272 auf den Weg nach Neapel machte. Ähnliches gilt für *In Post.*, für dessen genauere Datierung es bisher keinen sicheren Anhaltspunkt gab. Gauthier versucht, in mich nicht ganz überzeugenden Einzeluntersuchungen nachzuweisen, daß zumindest der 2. Teil von *In Post.* (von I 27 an) nach der Mitte des Jahres 1271 geschrieben worden ist. Wichtiger ist, daß beide Auslegungen von Thomas selbst nicht veröffentlicht worden sind. Die Initiative zur Publikation ging vielmehr von der Pariser Artistenfakultät aus, die in ihrem Beileidsbrief zum Tod des *doctor venerabilis* vom 2. Mai 1274 an das in Lyon tagende Generalkapitel der Dominikaner um die Zusendung der von Thomas in Paris begonnenen philosophischen Manuskripte baten.[7] Ende 1274 dürften beide Schriften in Paris eingetroffen sein, worauf die Fakultät nach Ansicht von Gauthier unverzüglich 1275 für beide Kommentare jene *exemplaria* anfertigen ließ, auf die die gesamte hsl. Überlieferung zurückgeht.

Die Neuedition der beiden thomanischen Aristoteleskommentare verdient ein uneingeschränktes Lob. Doch wenn die Commissio Leonina schon erfreulicherweise den ersten Bänden der berühmten Thomasausgabe ihre Sorge zuwendet, ist der Wunsch vielleicht erlaubt, daß sie als nächste Neubearbeitung die *Prima pars* der *Summa theologiae* ins Auge faßt, die in einem besseren Text lesen zu können noch viel notwendiger ist.

Rom P. Pius Engelbert O.S.B.

Thomas von Aquin: De rationibus fidei. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, hg. v. Ludwig Hagemann / Reinhold Glei. – Altenberge: CIS 1987. 167 S. (Corpus Islamo–Christianum, Series Latina, Bd 2), kart.

Wenn die Völkerverständigung auch in unseren Tagen immer wieder scheitert, so liegt dies unzweifelhaft auch daran, daß religiöse Grundauffassungen, die, wie im gegenwärtigen Islam zu sehen ist, politisches Handeln motivieren, gar nicht oder nur in unzureichender Weise berücksichtigt werden. Der Dialog zwischen den Weltreligionen meint, so besehen, keine „weltfremde" Klügelei; er hat vielmehr zum Ziel, die ethnisch-religiösen Differenzen zur Sprache zu bringen, um im Aufweis der archetypischen Integrationswirklichkeit (der jene Differenzen entstammen und in die sie eingliederbar sind) die Bedingungen eines kreativen Weltfriedens offenkundig werden zu lassen.

Sehr zu begrüßen sind von daher Textausgaben wie die hier vorzustellende. Sie wurde von zwei vorzüglichen Kennern des interreligiösen Diskurses vorbereitet: vom Religionswissenschaftler Ludwig Hagemann, der 1976 durch seine Diss. über Cusanus' Koranverständnis und 1986 durch seine kritische Edition der „Cribatio Alko-

[2] Vgl. C. Luna: Die Ausgabe der Werke von Thomas von Aquin. Philologische Begriffe und Modelle der Übertragung, in: Miscellanea Mediaevalia 19 (1988), 342–358. L. J. Bataillon: Exemplar, pecia, quaternus, in: Vocabulaire du livre et de l'écriture au moyen âge. Actes de la table ronde Paris 24–26 sept. 1987, hg. v. O. Weijers, Turnhout 1989, 206–219.

[3] L. Minio-Paluello et B. G. Dod: Aristoteles Latinus IV 1–4, Leiden 1968.

[4] Aristoteles Latinus II 1–2, Brügge–Paris 1965.

[5] H. Denifle – Aem. Chatelain: Chartularium Universitatis Parisiensis II, Paris 1891, 107–112 (hier 110). Bessere Teiledition von R.-A. Gauthier: Ed. Leon. Bd XLV 1, Rom 1984, 70*.

[6] G. Verbeke: Een onvoltooide commentaar van Thomas van Aquino (Peri hermeneias), in: Mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Kl. der Letteren XXII, nr. 8, Brüssel 1960.

[7] Kritische Ausgabe von A. Birkenmajer: Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (BGPhMA Bd 20, H. 5), Münster 1922, 2–5.

rani" des Cusaners hervorgetreten ist, sowie vom Klassischen Philologen Reinhold Glei, der 1985 (als ersten Band des Corpus Islamo-Christianum) die „Schriften zum Islam" des Petrus Venerabilis herausgegeben hat.

Im vorliegenden Band wird Thomas' Opusculum „De rationibus fidei" gemäß dem Leonina-Text (zusammen mit einer flüssig zu lesenden deutschen Übersetzung) dargeboten (S. 57–139). Verschiedene Einzelerklärungen (S. 141–156) dienen vor allem dazu, das editierte Werk auf andere Schriften des Thomas zu beziehen. Die Einleitung (S. 9–55) ist füllig und reichhaltig angelegt. Sie erläutert die historischen Hintergründe, die zur Abfassung von „De rationibus fidei" führten, paraphrasiert den Inhalt dieser Schrift, charakterisiert die darin ausgeprägte Argumentationsweise und schließt mit einer kritischen Würdigung derselben.

Im zusammenfassenden Referat ergibt sich etwa folgendes Bild: An den Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen, welche zu Beginn des 13. Jh.s aufbrachen, waren auf christlicher Seite besonders die Dominikaner und die Franziskaner beteiligt. Während diese sich mehr durch praktische Pastoralarbeit engagierten, wurde von jenen mehr die intellektuelle Kontroverse angestrebt. In diesem Zusammenhang verfaßte Thomas von Aquin die Schrift „De rationibus fidei". „Sie ist als Antwortschreiben auf eine Anfrage eines Cantor Antiochenus" (wohl eines der im Orient wirkenden Predigtbrüder) „zwar zunächst eine Gelegenheitsschrift, bietet aber in ihren präzisen theologischen Aussagen eine prägnante Zusammenfassung zentraler christlicher Glaubensmysterien in Auseinandersetzung mit islamischen Glaubenspositionen" (S. 14).

„De rationibus fidei" ist n a c h der „Summa contra gentiles" abgefaßt und strebt, wie diese Schrift, nach einer Problementfaltung, welche auch vom Nichtchristen akzeptiert werden kann. Sie stellt zwar eine „Apologie des christlichen Glaubens" (S. 51) dar; doch ist ihr „nahezu jede polemische Nuance ... fremd. Dadurch hebt sie sich entscheidend aus der nahezu unübersehbaren Fülle von Auseinandersetzungen mit dem Islam sowohl byzantinischer wie lateinischer Provenienz ab, die uns aus dem Mittelalter und darüber hinaus überliefert sind" (ebd.). Thomas' Darlegungen streben es also (im Hinblick auf 1 Petr 3,15) an, eine verallgemeinerbare Rechenschaft darüber abzulegen, was im Christentum geglaubt und gehofft wird. Der christliche Glaube soll „so vor der Vernunft begründet und verantwortet werden, daß er Andersgläubigen nicht den geringsten Anlaß zum Gespött bieten kann" (S. 52).

„Thomas nennt als wichtigste Inhalte des Christentums den Glauben an die Trinität, an die Gottessohnschaft Christi und seinen Erlösertod am Kreuz, ferner an Lohn und Strafe nach dem Tod für Taten, für die der Mensch wegen seiner ihm von Gott geschenkten Willensfreiheit verantwortlich ist" (S. 21). Als ‚impedimentum dirimens' zwischen Christentum und Islam treten dabei vor allem die mit der Trinitätslehre zusammenhängenden Fragen in den Vordergrund: Die Muslime werfen den Christen einen Tritheismus vor, oder sie sagen, Gott habe keine Gattin, könne deshalb also auch keinen Sohn haben (entsprechende Koran-Stellen sind S. 39f und S. 141f zusammengestellt. [Das „Gattin"-Argument wird übrigens von den Vorläufern der europäischen Aufklärung, von den antitrinitarischen Sozinianern des 17. Jh.s, nochmals dargeboten; vgl. hierzu J. A. Comenius, De iterato sociniano irenico iterata admonitio, Amstelredami 1661, S. 81.])

Thomas antwortet auf die islamischen Angriffe gegen die Trinität, indem er die Methode Augustinischer Geistanalogien ins Spiel bringt. In der o. g. Schrift (Cap. III: „Qualiter in divinis generatio sit accipienda", S. 64–72; Cap. IV: „Qualiter in divinis sit accipienda processio Spiritus Sancti a Patre et Filio", S. 72–79) verdeutlicht er (in einer Weise, die j e d e n Menschen, der introspektiv seine Selbstvollzüge analysiert, verständlich werden kann), wie die „empfängliche" Geist-Substanz ‚per modum intellectus' den Vernunft-„Sohn" in sich „auszeugt" und im Lichte der hierbei gewonnenen Erkenntnis ‚per modum amoris' die Selbstvollendung durch freudiges Tätigsein zu erlangen vermag. Bei mittelalterlichen Autoren wird diese ontische Triadizität (die im menschlichen Geist als ‚imago SS. Trinitatis' entdeckt wird) u. a. durch den Ternar ‚p o t e n t i a – s a p i e n t i a – b o n i t a t i s' und später dann (speziell bei Thomas Campanella) durch ‚p o t e n t i a – s a p i e n t i a – a m o r' umschrieben (vgl. hierzu E. Schadel, Bibliotheca Trinitariorum. Bd. II, München 1988, S. 183).

Wie es scheint, wird eben darin – in der machtvoll-wissenden Liebe – das Spezifische des christlichen Gottesverständnisses gegenüber dem des Islam herausgearbeitet. Dieser leugnet den Liebestod Christi; er deutet die Kreuzigung im doketistisch-gnostischen Sinn, weil es hinsichtlich der ‚M a c h t' und ‚W e i s h e i t' Allahs als unangemessen angesehen wird, daß er es zuließe, daß einer seiner Gesandten auf solche schändliche Weise getötet werde (vgl. Koran, Sure 4, 156). Gegenüber diesem Gottesverständnis, das vor dem ‚Skandalon des Kreuzes' einen gewissen Anthropomorphismus bekundet, kommt dem Christentum (in Thomas' Zeiten nicht sehr viel anders als heute) die historische Aufgabe zu, in Liebe die göttliche Liebesdimension zu offenbaren. In onto-triadischer Perspektive (welche oben vermittels der Triade ‚potentia – sapientia – amor' angedeutet wurde) ergibt sich hierbei, daß der islamischen Gottesauffassung (die ja bereits die ‚Macht' und die ‚Weisheit' Gottes betont) nichts „von außen her" aufoktroyiert werden muß. Es ist lediglich aufzuweisen, daß zum fundamentalen Mächtig- und Weisesein – als Vollendung dieser beiden göttlichen „Eigenschaften" (welche in christlicher Trinitätslehre als die subsistierend-relationalen ‚Personen' des ‚Vaters' und des ‚Sohnes' verdeutlicht werden) – seinsnotwendig die erfüllende Liebe (im Christlichen: die Liebeshingabe des ‚Hl. Geistes') hinzugehört.

Bamberg Erwin Schadel

Thomas von Aquin: Der Prolog des Johannes-Evangeliums. Super Evangelium S. Ioannis lectura (Caput I, lectio I–XI) (deutsch-lateinische Ausgabe). Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich K l ü n k e r. Hg. v. Friedrich-von-Hardenberg-Institut für Kulturwissenschaften, Heidelberg, in Zusammenarbeit mit der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Goetheanum. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1986. 206 S., Ln DM 48,00

Thomas von Aquin: Über die Trinität. Eine Auslegung der gleichnamigen Schrift des Boethius. In librum Boethii De trinitate expositio. Übersetzung und Erläuterungen von Hans L e n t z. Mit einer Einführung von Wolf-Ulrich K l ü n k e r. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1988. 302 S., Ln DM 78,00

Thomas von Aquin: Vom Wesen der Engel. De substantiis separatis seu de angelorum natura. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich K l ü n k e r. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1989. 175 S., Ln DM 48,00

R. Steiner hat in einer Vortragsreihe 1920 über Thomas von Aquin das Erkenntnisproblem als Mitte der Bewußtseins- und Geistesbildung bezeichnet und Thomas als Zeugen des Bewußtseinswandels aus dem christlichen Glauben verstanden. Der Logos-Christus-Impuls erfüllt Geist und Herz des Menschen nicht von außen (durch äußeres Zutun von Erkenntnisinhalten), sondern vollendet Erkennen und Lieben des Menschen im Ureigenen und Urinnern des Geistes. Dieser Vollendungsimpuls der thomasischen Erkenntnislehre ist, wie die Vertreter des Freien Geistesleben meinen, nicht an dessen Theologie gebunden, ja, „eine theologische Auffassungsweise liegt uns heute ferner – insofern wäre eine jede Spielart des ‚Thomismus' zeit- und wirklichkeitsfremd" (S. 12). Die Fragwürdigkeit dieser Behauptung soll hier nicht diskutiert werden, sehr wohl aber ist zu fragen, ob jede theologische Interpretation der thomasischen Erkenntnislehre in einen Thomismus führen muß. Des Thomas Intellektlehre ist ebenso theologisch wie philosophisch; wer sie ohne Theologie zu begründen sucht, muß zusehen, daß er nicht zugleich auch die Philosophie des Thomas verliert.

1) Die A u s l e g u n g d e s J o h a n n e s - E v a n g e l i u m s ist der umfangreichste Schriftkommentar des Thomas. Die Lectura zu den Kapiteln 1–5 stammen unmittelbar aus der Feder des Thomas; die Auslegung der folgenden Kapitel ist eine Reportatio des Reginald von Piperno, seines eifrigen und begabten Sekretärs. Die Lectio I–XI zum Prolog (Joh. I) hat W.-U. Klünker in einer deutsch-lateinischen Ausgabe im Rahmen des Programms der noch nicht übersetzten Thomas-Schriften veröffentlicht.

Nach einer kurzen Einführung (S. 11–13) folgen dt. Übersetzung und (im Kleindruck) lat. Text (S. 15–160). Letzterer wurde aus der von R. Busa für die Marietti-Ausgabe besorgte Edition übernommen (und für die Übersetzung mit der Parma-Ausgabe 1860/61 verglichen). Kurze Informationen über Leben und Werk des Thomas (S. 161–167) und über die Textgestalt und Übersetzung (S. 168–172), und eine Zusammenfassung „der Hauptgedanken des Kommentars" (S. 173–187), eine kurze Vorstellung der von Thomas zitierten Autoren (S. 188–192) und die (anhangsweise) aufgelisteten Anmerkungen (S. 193–204) runden das Werk ab, das für einen breiteren Interessentenkreis bestimmt ist.

Für die scholastische Schriftauslegung sind drei Elemente bestimmend: das Textbuch, die Schulglosse und die magistrale Erklärung.

Der lateinische B i b e l t e x t, den Thomas zugrunde legte, ist die Vulgata. Der 1250 im sog. Correctorium von St. Jakob in Paris korrigierte Bibeltext

wird nicht ausdrücklich erwähnt. Zu Joh 1,3: *„quod factum est, in ipso vita erat"* diskutiert Thomas ausführlich das Problem der *„punctuatio"* (ed. S. 62–66), worauf sprachlich das *„in ipso"* bezogen werden muß.

Wichtiger als das Correctorium war aber auch für Thomas die Glossa ordinaria, die er entsprechend der scholastischen Methode Vers für Vers bei der Auslegung heranzog. Neben den griechischen Vätern (Origenes, Basilius, Johannes Chrysostomus) kommen die lateinischen Autoren der patristischen Theologie (Ambrosius, Augustinus, Hilarius) und der karolingischen Zeit (Alkuin, Beda) zu Wort, häufig nur mit dem Namen ohne Angabe der Schriften. Solange wir keinen kritischen Text der Glossa haben, ist es unmöglich, die von Thomas zitierten Glossen der Väter zu verifizieren. Für das Verständnis der Auslegung des Thomas wäre es aber wichtig, die von Thomas verwendete Glosse in der Edition mitlesen zu können. Auf diesen Glücksfall, neben der Lectura des Thomas auch die Glossa ordinaria vor Augen zu haben, werden wir noch lange warten müssen.

In der Auslegung des Johannes-Prologos mit den beiden Strophen über den ewigen und fleischgewordenen Gott-Logos nahm Thomas das große Erbe der neuplatonischen Geisttradition auf, das von Origenes und Augustin über Ps.-Dionysius und Johannes Scotus Eriugena auch zu den neuplatonischen Theologen der Dominikanerschule von St. Jakob in Paris gelangte. Ein auch von Thomas geschätztes Zeugnis dieser Tradition ist des Scotus Eriugena Homilie zum Johannes-Prolog, die Thomas unter dem Pseudonym des Origenes bekannt war (vgl. S. 62 mit Anm. 26 und S. 93). Von der 1. Lectio an über das uranfängliche Wort Gottes ist aber die aristotelische Intellektlehre präsent, in der das Wort nicht der Funke des sich von oben her verströmenden Lichtes ist, sondern die Frucht des Erkenntnisaktes (vgl. Lectio 1,1 S. 17–32). Der menschliche Intellekt in seinen beiden Tätigkeiten des begrifflichen und urteilenden Denkens ist nicht der Ausfluß des göttlichen Geistes, sondern dessen schöpferische Setzung. Der kreatürliche Intellekt trägt nach Psalm 4,7 das schöpferische Siegel des göttlichen Geistes; er ist nicht schöpferisch kreativ, sondern als *„intellectus agens-possibilis"* aktiv. Der Intellekt ist die Formkraft des menschlichen Lebens. Durch die Annahme der menschlichen Geistnatur im fleischgewordenen Logos Jesus Christus ist die Geistnatur des Menschen „voll Gnade und Wahrheit" (Joh 1,14). Der menschliche Sohn Gottes hat nicht nur Anteil an der Wahrheit Gottes; er ist die göttliche Wahrheit und besitzt die Fülle des Geistes, der Tugenden, Gaben und Charismen des Geistes (Lectio 8,3, 132–136). Diese Gnade Christi strömt über auf die Kirche, auf alle Menschen. Darin vollendet sich die Gottähnlichkeit und -ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes. Der Johannes-Prolog verklammert Würde des Geistes und Gnade Christi, und Thomas verankert in der Auslegung des Prologs die Anthropologie in der Christologie.

Metaphysische Themen und Probleme werden von Thomas zwar gelegentlich angesprochen, aber nicht breit ausgeführt. Öfters argumentiert er aber in der Auslegung sprachlogisch, z. B. bei der Erklärung der Präpositionen *„apud"* (Lectio 1,2, 34f), *„per"* (2,1, 52f) oder *„de"* (6,5, 111f). In der Auseinandersetzung mit den Averroisten (im sog. Averroistenstreit) wurden die Theologen nachdrücklich auf die litera und ihre Bedeutung hingewiesen.

Die Abfassung des Johannes-Kommentars fällt in die siebziger Jahre des 13. Jh.s. Thomas konnte darum gelegentlich bei der Auslegung Joh 1,3 *„quod factum est, in ipso vita erat"* auf seine anderweitigen Ausführungen (S.th.I q.18 a.4; Quaest.disp. De verbo q.4 a.8 oder op. XIII De differentia verbi divini et humani) verweisen. Mit *„alibi"* (lectio 2,3, 63) bezeichnet Thomas nicht einen anderen Autor, wie W.-U. Klünker in Übersetzung und Anmerkung meint, sondern einen anderen literarischen Ort in seinen eigenen Werken.

Der Übersetzer verfügte über keinen kritischen Text und so darf es nicht Wunder nehmen, daß er bei seiner Arbeit in Schwierigkeiten kam. Eingriffe in die überlieferte Textgestalt müssen aber das letzte Mittel der Textarbeit bleiben. Lectio 5,2, 99 ist eine Textänderung nicht angebracht. Der Text lautet:

„Wenn aber einige ihn (Gott) erkannt haben, so war dies nicht, sofern sie in der Welt waren, sondern sofern sie über der Welt waren, und zwar als solche, derer die Welt nicht wert war, weil ‚die Welt ihn nicht erkannt hat'; und es ist gleichsam der Grund dafür, warum Gott von den Menschen nicht erkannt wird. Und so wird ‚Welt' für die ungeordnete Liebe zur Welt genommen, gleichsam als sagt er (der Evangelist): ‚die Welt(-Liebe) hat ihn nicht erkannt'." – Die nochmalige Wiederholung des Lemmas am Schluß des Satzes ist keine versehentliche Dittographie und auch nicht überflüssig.

2) „Thomas' Schrift ‚Über die Trinität' ist in erster Linie eine Abhandlung über die Erkenntnismöglichkeiten des menschlichen Geistes. . ."(S. 13). Dieser muß in begrifflicher Anstrengung alles Material der sinnlichen Erfahrung unter die (intelligible) Form des Begriffes bringen und im Urteil zur Erkenntnis geben. „Höhere geistige Wesenheiten als der Mensch erkennen ohne die von dem sinnlichen Erscheinungsbild bestimmten Vorstellungen direkt durch die Erkenntnisform" (S. 15). Am Intellekt und Erkennen des Engels studierte Thomas den reinen Intellekt. Diese theologische Begründung des reinen Geistes erachten aber die Vertreter des „Freien Geistes" für überholt, längst überfällig. Die geistesgeschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Erkenntnislehre (von Johannes Scotus Eriugena über Thomas von Aquin) tendiert dahin, aus dem kreativen, reinen Geist allein (ohne Theologie) das Leben zur Fülle und Vollendung reifen zu lassen. Der Engel des Eriugena und des Thomas ist in seiner reinen Geistigkeit nichts anderes als der Vorgriff auf diesen reinen Geist und Gott ist nichts anderes als der Aus- und Übergriff auf den schöpferischen Geist. Die Auseinandersetzung mit diesem Konzept des Freien Geistes gehört nicht hierher, aber die Kritik der reinen Vernunft I. Kants steht ebenso dagegen wie die Intellektlehre des Aristoteles. Wer Thomas von Aquin als Wegbreiter des „Freien Geistes" versteht, muß die Prinzipien seiner Metaphysik der Erkenntnis aufgeben.

Die Einführung von W.-U. Klünker in den Boethius-Kommentar des Thomas hebt auf diese geistesgeschichtliche Entwicklung ab und begründet sie mit einem gedrängten Überblick über die thomasische Erkenntnis- und Engellehre (S. 9–24). Die 1. deutschsprachige Übersetzung des thomasischen Kommentars zu des Boethius Schrift über die Trinität besorgte Hans Lentz auf der Grundlage des Textes der Marietti-Ausgabe unter Berücksichtigung der kritischen Edition von Bruno Decker. Der semikritische Text der Marietti-Ausgabe ist im Kleindruck der Übersetzung beigefügt (S. 27–272). Nach einem kurzen Hinweis auf die lateinische Textgrundlage und die vorgelegte Übersetzung und der Schwierigkeiten (S. 273–276) folgt die Vorstellung der von Thomas zitierten Autoren (S. 277–281) und der zweifache Anmerkungsapparat zum Inhalt (S. 282–291) und zum lateinischen Text (S. 292–300). Das Übersetzungswerk dient weniger der philosophiegeschichtlichen Forschung als vielmehr dem lebendigen Umgang mit den philosophischen Texten. Nachdenken muß begriffen werden „als ein Mittel zur Verwandlung des Menschen" (S. 11).

In der Auslegung des theologischen Opusculum des Boethius versicherte sich Thomas des methodischen Wissens des Logikers Boethius, dessen philosophische Opuscula bei den Artisten im 13. Jh. vielfach gelesen und erklärt wurden. Die Notwendigkeit dieser methodischen Studien hat der Dozent Thomas bei der Erklärung der Sentenzen des Petrus Lombardus, welche dem Boethius-Kommentar zeitlich unmittelbar vorausging (1254–56), erfahren. Das positive Wissen der Väter und Theologen muß wissenschaftlich eingeholt werden. Dieses Anliegen bewegte bereits Boethius bei der Abfassung seiner Schrift. Er wollte die *„semina"* der Trinitätstheologie Augustins auf den Begriff bringen (vgl. in prologum ed. 40). Thomas ging noch einen Schritt weiter, indem er die logische Trinitätslehre des Boethius erkenntnismetaphysisch überarbeitete. Noch heute gilt dieses Kommentarwerk des Thomas als grundlegend für dessen Theologieverständnis, wie vor allem M. Grabmann gezeigt hat.

Der Übersetzer ist sich der Schwierigkeiten seiner Arbeit wohl bewußt und er hat sich um eine zutreffende und allgemein verständliche Übertragung bemüht. Die weitgehende Verwendung des Geistbegriffes als Übersetzung für *ratio, intellectus (intelligibile), spiritus* und *mens* (vgl. S. 275) entspricht nicht dem Sprachgebrauch des Thomas und dient letztlich auch nicht der Klarheit seines Gedankenganges.

Ein so durchsichtiger Satz des Thomas in q.1 a.1 sed contra 2, ed.45 (in der kritischen Ausgabe von B. Decker 59):

„Ferner: Gleichwie das wirklich Sichtbare dazu genügt, das Sehvermögen zu bewegen, so genügt das wirklich Erkennbare den Intellekt zu bewegen, vorausgesetzt, daß es ihm entspricht. Indes unser Verstand hat es in sich, nämlich den tätigen Intellekt, das Erkennbare wirklich zu schaffen, und dieses Erkennbare entspricht ihm . . ."

lautet in der Übersetzung von H. Lentz (ed.45):

„Außerdem. Wie das wirklich Sichtbare stark genug ist, unser Sehvermögen anzuregen, so ist das geistig Erkennbare (*intelligible*), wenn es wirklich geistig erkennbar ist, stark genug, unseren Geist (*intellectum*) anzuregen, sofern es zu ihm im Verhältnis steht. Unser Geist (*mens*) aber trägt die Kraft in sich, mit der er geistig Erkennbares (*intelligible*) erkennbar machen kann, nämlich den tätigen Geist (*intellectum agentem*). Und dieses geistig Erkennbare steht auch zum Geist im Verhältnis . . ."

Die mit Geist-Termini überladene Übersetzung ist nicht verständlicher!

In der deutschen Übersetzung wurde zwar die kritische Edition von B. Decker berücksichtigt, der mitabgedruckte lateinische Text stammt aber aus der Marietti-Ausgabe der Werke des Thomas (von M. Calcaterra). Dadurch entsteht zwangsläufig ein Dissens zwischen der Übersetzung und der Textgrundlage (vgl. q.1 a.1 sed contra 2, ed. 45; q.1 a.4 ad 6, ed.69 u.ö.). In Gliederung und Sprachgestalt ist aber der Marietti-Text nicht fehlerfrei. Die Gliederung S. 109 gehört zur folgenden Quaestio 3 S. 110 (vgl. ed. B. Decker 107); ebenso gehört die Gliederung S. 183 zur folgenden Quästion (vgl. ed. Decker 161). Der Titel der 3. Quaestio ist in der Marietti-Ausgabe falsch; er muß lauten: „Was die (philosophische) Empfehlung des Glaubens betrifft." (ed. B. Decker 107). Statt *„communio"* ist *„commendatio"*

zu lesen. Die zahlreichen Varianten der kritischen Ausgabe von B. Decker, die zur Übersetzung angeführt werden (S. 282–291) zeigen, daß dieser Text den Vorzug verdient. Auch der Anmerkungsapparat der Decker-Ausgabe ist für das Verständnis des Thomas-Kommentars unverzichtbar.

3) Zu den letzten Schriften, die Thomas kurz vor seinem Tode verfaßte, gehört die Streitschrift über die Natur der Engel. Wie der lat. Doppeltitel besagt, analysierte er die philosophischen Aussagen über die Engel. 1271 hatte Thomas (ebenso wie die Dominikanertheologen Albert und Kilwardby) eine theologische Anfrage des Ordensgenerals Johannes von Vercelli betreffs des Unterscheidenden der biblischen Engel und der kosmischen Intelligenzen dahingehend beantwortet, daß er den Engel Gottes als Geist-Subjekt in Personalität und Freiheit von den kosmischen Geistwesen der Philosophie unterschied. Unbeschadet dieser Differenz bemühte sich aber Thomas auch um die grundlegenden philosophisch-theologischen Übereinstimmungen in den gen. Problemen. Dieser philos.-theol. Grundkonsens betrifft vor allem die Lehre vom Intellekt.

Das Opusculum blieb unvollendet, wie die alten Drucke am Ende vermerken. Thomas wollte nach der Darlegung der philosophischen Lehre von den Geistwesen die christlichen Unterscheidungslehren über den Ursprung und die Natur, über die Unterscheidung der Geistwesen und auch die Ordnung ihrer Leitungsfunktionen behandeln. Der letztgenannte Gliederungspunkt wird aber nicht mehr ausgeführt. Es ist aber auch möglich, daß er dieses Kap. nicht mehr ausführen wollte, weil er es in dem oben erwähnten Antwortschreiben an den Ordensgeneral ausführlich erörterte. Sachlich gehört dieses Schreiben in den Kontext des vorliegenden Traktates und hätte darum Erwähnung, ja vielleicht sogar die Edition verdient. Vgl. S. Thomae de Aquino, Opera Omnia XLII, Rom 1979, 295–346: „Responsiones ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis et ad lectorem Venetum de 36 articulis".

In den anstehenden Auseinandersetzungen der Theologie und der Philosophie über die Engel und die kosmischen Intelligenzen wollte Thomas wissen, was die Philosophen von altersher über die rein geistigen Substanzen dachten: er versicherte sich der Übereinstimmungen zwischen Platon und Aristoteles und der gegensätzlichen Lehrmeinungen der beiden. Er repetierte ausführlich die Lehre Avicebrons von den geistigen Substanzen und kritisierte besonders dessen Theorie von der Materie der Geistsubstanzen und deren Unerschaffensein. Die metaphysische Grundkonzeption des Aristoteles von der substanzialen Form ist für Thomas der Ansatz der Kritik der neuplatonischen Theorie der Intelligenzen.

Diese Schrift über die Natur der Engel wurde bislang nicht ins Deutsche übersetzt. Im Rahmen der Veröffentlichungen des Verlages „Freies Geistesleben" hat W.-U. Klünker dankenswerterweise diese Übersetzung erstellt, mit einer kurzen geistesgeschichtlichen Einführung (S. 9–17) über die Engellehre des frühen und hohen Mittelalters versehen, Übersetzung und lat. Text mit den notwendigen Anmerkungen ausgestattet, die leider anhangsweise angefügt wurden (S. 158–175) und – wie gewohnt – hat er die von Thomas zitierten Autoritäten aufgelistet und vorgestellt (S. 151–156). Der deutschen Übersetzung ist der lateinische Text der Marietti-Ausgabe 1954 (von R. M. Spiazzi) beigegeben. In der Übersetzung berücksichtigte aber W.-U. Klünker den kritischen Text der lat.-englischen Ausgabe von Francis J. Lescoe (West Harotford 1963) und fügte in 305 Anmerkungen die kritischen Lesarten der deutschen Übersetzung bei. Diese Textlage ist selbstredend unbefriedigend. Bereits 1968 erschien in den Opera omnia des Thomas von Aquin die kritische Edition des Traktates (Bd XL, D1–87).

Die Übersetzung bemüht sich um einen korrekten, sachlich verständlichen Text. Zwischen diesem und dem lateinischen Grundtext besteht aber häufig eine Diskrepanz, da die dt. Übersetzung die kritischere englisch-lateinische Edition berücksichtigte. Diese Diskrepanz ist für das Studium im hohen Maße irritierend. Der 1. Satz der Widmung läßt (in der Übersetzung) die feine Pointe des Thomas nicht mehr erkennen.

Thomas erinnert seinen Ordensmitbruder, daß sie an der Festfeier der Engel, dem Stundengebet der Kirche nicht teilnehmen können, denn ihr Officium (= Stundengebet) ist das Studium. „Weil wir an der Festfeier der Engel nicht teilnehmen können, darf die Zeit der Andacht für uns nicht ins Leere verstreichen, vielmehr muß durch den Eifer des Schreibens aufgeworfen werden, was dem (Gottes-)Dienst des Psalmengesangs entzogen wird." (vgl. Ed. 21).

Ein besonderes Problem stellt dar die gleichlautende Übertragung von *substantia intellectualis* (II n. 52, 31), *intelligentia* (n. 56, 35), *intellectus separatus* (III n. 60, 38), *substantia separata* (V n. 65, 45), *substantia spiritualis* (n. 66, 46f) und *substantia intellectualis* (VII n. 77, 57) mit Geistwesen bzw. geistiges Wesen. Die aristotelische „*substantia intellectualis*" ist nicht identisch mit der neuplatonischen „*substantia spiritualis*". Dieses Geistwesen bildet den Gipfel des Universum und hebt den Menschen in seiner Geistigkeit empor zu dieser Höhe.

In der Einleitung möchte W.-U. Klünker die Geschichte der theol. Engellehre von Scotus Eriugena bis Thomas von Aquin, vom 9. bis zum 13. Jh. so zusammenfassen, daß in dieser Geschichte „der Übergang von Engelgeist ... zum individuellen menschlichen Geist" stattfindet (S. 16). „Der Mensch hat in sein eigenständiges Denken übernommen, was auf früheren Stufen der Geistesentwicklung dem Engel zukam" (S. 16f). Es steht dem Vertreter des „Freien Geisteslebens" frei, die klassischen Autoren für seine Sicht der Geistesgeschichte in Anspruch zu nehmen, Aristoteles ebenso wie Thomas, aber dies darf nicht zu Lasten der geschichtlichen Wahrheit gehen. Im Anschluß an Aristoteles hat Thomas von Aquin die Eigenständigkeit, Eigentätigkeit und Eigenverantwortung des menschlichen Intellekts begründet und er studierte die Natur des reinen Intellekts, um das göttliche, engelische und menschliche Erkennen im je Eigenen, Unterschiedlichen und im Zusammengehörenden zu verstehen. Je tiefer die Unterschiede verstanden werden, desto tiefer muß auch die umgreifende Einheit gesucht werden. Eine monotone Einerleiheit verkennt alle philosophischen und theologischen Grundsätze des Thomas.

Die thomasische Angelologie ist nicht einfach Anthropologie.

Für die Fortsetzung dieser Reihe von Übersetzungen scholastischer Texte der Geist-Theorie des Mittelalters muß man sich zweierlei wünschen: die Übersetzungen müssen auf einer kritischen Textgrundlage gestellt werden und sie müssen sich hüten, kurzschlüssige und eilfertige „Geist-Aussagen" in den Text zu bringen.

Bochum Ludwig Hödl

Aertsen, Jan: **Nature and Creature.** Thomas Aquinas's Way of Thought. – Leiden: E. J. Brill 1988. XIII, 413 S. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 21), kart. hfl. 142.00; US$ 71.00

Wer von der Theologie in erster Linie nicht eine Vermittlung der Glaubenslehre, sondern die Suche nach Wahrheit erwartet, wird zur Zeit häufig auf Publikationen von christlichen Philosophen rekurrieren müssen. Gekennzeichnet durch exaktes, tiefschürfendes, intellektuelles Arbeiten an „letzten" Fragen ist vorliegendes Buch des in Amsterdam lehrenden Philosophen J. Aertsen ein hervorragendes Beispiel für theologisch wichtige Philosophie. Vf. hat sich sowohl mit dem Denken des Thomas selbst als auch mit der Thomas-Forschung eingehend und kompetent befaßt. Das Ergebnis ist zuverlässige Philosophie und zugleich reife Theologie, dargestellt in einem klaren und engagierenden Stil.

Das Anliegen des Vf.s ist es, die innere Kohärenz und Richtung des thomistischen Denkens aufzudecken. Dieses Ziel verfolgt er auf drei Wegen. Zuerst – um die Bewegung in Gang zu setzen – zeigt er die Notwendigkeit, das Denken selbst als einen Weg, mit einem Anfang und Ende, zu begreifen; „Hodo-logie" kennzeichnet das Wesen menschlichen Denkens. Ursprung (*origo*) ist für Thomas, der damit eine urchristliche Lebenssicht fortführt, „ein gewisser Weg von etwas her oder zu etwas hin" (S.Th., I q.40 a.2). A.s Hauptthese läuft darauf hinaus, daß zusammen genommen „Natur" und „Geschöpf" den Ursprungsbegriff bilden. Der Begriff „Natur", gewiß eine Errungenschaft intellektueller Kraft von epochaler Tragweite, repräsentiert auf der einen Seite die Lösung griechischer Philosophie zu dem Problem der Realität; auf der anderen Seite repräsentiert „Geschöpf" die jüdisch-christliche Erwiderung zum philosophischen Naturbegriff. A. verfährt so, daß er „Natur" und „Geschöpf" gleichfalls als zwei Wege betrachtet. Für das Christentum kann die philosophische Erfassung der Wirklichkeit als eine Bedrohung, als eine Gegenposition zum Glauben, erscheinen. Der große Beitrag des Thomas von Aquin liegt in der Zusammenführung beider Ansichten in ein umfassenderes Denken. Der Thomismus verkörpert insofern das denkbar radikalste Paradigma für die Korrelation von Glauben und Denken. Nach dem Vorbild des Thomas bezeugt das vorliegende Werk eine stringent arbeitende Vernunft, die durch den christlichen Glauben keineswegs eine Schwächung, sondern vielmehr eine Herausforderung erfährt.

A. beginnt seine Darstellung mit Untersuchungen über das spezifisch menschliche Phänomen des Fragens und Erkennens.

Auch hier ist der Wegcharakter bestimmend. Die Eröffnung des Forschungsweges bewirkt der menschliche Daseinsvollzug des Staunens (*admira-*

tio). Staunen ist nach Thomas geradezu die Grundlage der christlichen Religion. Wunder, traditionell als der Anfang des Philosophierens bekannt, ist nach Thomas zugleich der unmittelbare Ansatzpunkt des übernatürlichen Glaubens. Die Hervorhebung der Rolle des Staunens ist besonders beachtenswert angesichts der Tatsache, daß das theologische Denken gegenwärtig durch eine Theologie der Praxis oder eine Theologie der Erfahrungen beherrscht wird. Staunen kennzeichnet gerade die spezifisch religiöse Erfahrung der Wirklichkeit und unterscheidet den Menschen zum einen von Gott, zum anderen vom Tier. Die Wichtigkeit des Staunens beruht nach Thomas auf der darin implizierten Unwissenheit. Staunen analysiert er als das Verlangen nach Erkenntis, d. h., es bahnt den Weg zur Wahrheit (*quasi via ad inquirendum veritatem*). An genau diesem Punkt befindet sich der Entstehungsort des Glaubens. Erst als Reaktion auf das Staunen setzt der Vollzug des Glaubens ein, und zwar als vertrauende Reaktion auf die durch das Staunen bewirkte Eröffnung, d. h., durch Glauben läßt sich der Mensch auf dem entdeckten Weg fortbewegen. Philosophie beginnt also nicht mit dem methodologischen Zweifel – ebensowenig wie Theologie mit dem Glauben. Für Thomas stellt die Offenbarung mehr als nur eine Antwort dar, darüberhinaus bedeutet sie die Intensivierung der letzten Unwissenheit.

Wer dem Phänomen des Fragens einen solchen Stellenwert einräumt, muß allerdings mit Widerspruch rechnen. Denn ist nicht die Hochschätzung von Neugier gerade ein Kennzeichen der Neuzeit im Gegensatz zum Mittelalter? Gilt nicht *curiositas* unter Christen seit Augustin als Laster? Zu dieser gegenwärtig mehrfach thematisierten Frage legt A. eine sehr interessante Auseinandersetzung dar.

Thomas von Aquin bewertet Erkenntnis der Wahrheit als ausnahmslos gut. Während für Augustin nur die Erkenntnis Gottes eine eigene Legitimität besitzt, ist für Thomas auch Erkenntnis von Naturphänomenen durchaus legitim. Er behandelt das empfundene Problem, indem er zwischen Erkenntnis und dem Verlangen nach Erkenntnis unterscheidet. In das Verlangen kann sich Verkehrtheit einschleichen. Obwohl also die Erkenntnis von Naturphänomenen immer etwas Gutes bleibt, kann die Neugier doch verwerflich werden, falls sie von dem Urteil der Vernunft abweicht. Verkehrt ist es zum Beispiel, Erkenntnis der Natur anzustreben unter Ausschluß einer Bezogenheit zum Schöpfer. Anders ausgedrückt: Positiv zu bewertende *curiositas* steht unter der Leitung von *studiositas*.

Erkenntis existiert in Form einer Kreisbewegung. Diese traditionelle neuplatonische Struktur wird von Thomas im christlichen Kontext weiter entwickelt. Auch im Zusammenhang mit dem natürlichen Streben nach Erkenntnis bringt er sie zur Geltung.

Das Verlangen nach Erkenntnis ist die menschliche Weise, nach dem Schöpfer zu streben. Der Grund, warum Menschen Erkenntnis suchen, liegt darin, daß sie dadurch das Glück erreichen wollen. Im Gegensatz mithin zur herrschenden Vorstellung in der gegenwärtigen Theologie erscheint die Bewegung der menschlichen Geschichte eher als ein Kreis denn als eine gerade Linie. Eschatologie ist somit die Vollendung der Schöpfung, und das Verlangen nach Erkenntnis ist der Weg dahin. „Der Weg der Natur und der Weg des Geschöpfs stellen eine Kreisbewegung dar, die durch das menschliche Verlangen nach Wissen vollendet wird." (337) Das Streben des Menschen nach seiner eigenen Vollendung repräsentiert das Ergebnis der Entwicklung der Materie; indem der Mensch die Erfüllung seines naturgegebenen Strebens nach Glück in der Vereinigung mit Gott erreicht, wird die Materie über ihn zu ihrem Ausgangspunkt zurückgeführt. Nicht nur für die griechische Philosophie, auch für die christliche Theologie eines Thomas von Aquin erweist sich die Geschichte – sowohl die Geschichte des Menschen als auch die Geschichte der Natur – in ihrem letzten Wesen als eine Kreisbewegung. Alles, was in unserer Welt geschieht, dient letztendlich der eschatologischen Gottesschau. Hierin liegt wohl die tiefste Anthropozentrik des Thomismus.

An dieser Stelle versäumt A. nicht, auf das in der katholischen Theologie des 20. Jh.s umstrittene Problem der zwei Ordnungen der Natur und der Gnade einzugehen.

In einer sich als kenntnisreich und perzeptiv erweisenden Auseinandersetzung hebt er zutreffend hervor, daß für Thomas die *visio beata* zwar etwas Gnadenhaftes darstellt, aber trotzdem der Natur des Menschen gemäß bleibt. Sie ist m.a.W. übernatürlich, nicht jedoch ein Wunder. „Daß nur die Gnade Gottes ermöglichen kann, wahrhaft menschlich zu sein, ist eine urchristliche Idee." (385)

Mit Berufung auf M. Heidegger bezeichnet A. als „das Wunder aller Wunder" die Tatsache, „daß Seiendes ist". Bei der Bewußtwerdung der Existenz von etwas entsteht die Frage nach Sein als Folge des naturgegebenen Verlangens nach Wissen um die Ursachen des Gegebenen. Hier ist der Ort, „wo die tiefsten Absichten der Philosophie des Thomas wieder entdeckt werden können" (46). In seiner bekannten Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz setzt sich Thomas vom Platonismus ab. Das Verlangen nach Erkenntnis teilt sich in zwei Gruppen von Fragen auf: die Frage nach Existenz und alle übrigen Fragen. Die Gottesfrage fußt auf der Frage nach Existenz. Dabei wird die betrachtete Wirklichkeit gerade als erschaffen gesehen. Daher die Grundposition dieses Buches: Alle möglichen menschlichen Fragen sind entweder Fragen nach der Natur oder aber nach der Existenz, mit anderen Worten, unsere Fragen betreffen entweder das „Was" oder das „Ob". Die Frage nach der Existenz ist die Frage nach dem Geschöpf als solchem. Das Sein der Dinge wird von uns nur als vom göttlichen Sein abgeleitet erfaßt. Anders betrachtet: Bei Geschöpfen herrscht die Differenz von Wesen und Sein. „Kein einziges Geschöpf *ist* sein Sein." (374)

Aus den verschiedenen Weisen, Fragen zu stellen und somit Erkenntniswege zu gehen, ergibt sich die Aufteilung des vorliegenden Werkes.

Nachdem im ersten Kap. der durch Fragen eröffnete Wegcharakter der Erkenntnis allgemein dargestellt worden ist, behandelt A. in den darauffolgenden Kap.n den „Weg der Prädikation", den „Weg der Ursächlichkeit", den „Weg der Wahrheit" und den „Weg des Verstandes". Anschließend widmet er einzelne Kap. den drei folgenden Themen: „Hodo-logie", „Principium" und „Finis". Der innere Weg des Buches selbst bleibt dabei leider schwer nachvollziehbar. Es wäre hilfreich gewesen, eine Zusammenfassung zu bekommen, in der die Verhältnisse zwischen den einzelnen Kap.n im Rahmen eines Gesamtkonzepts eine einleuchtende Erklärung erhielten. Der Eindruck bleibt, daß das Buch als eine Sammlung von verschiedenen Ansätzen gelesen werden muß. Das macht sich an wiederholten Behandlungen bestimmter Einzelthemen bemerkbar. Mag sein, daß solche Heterogenität der Lehre des Thomas, der in Wahrheit kein kathedralenartiger Systemdenker war, besser entspricht.

Besonders ergiebig für theologisch interessierte Leser sind die Ausführungen über Glauben und Wissen. Wie verhält sich Erkenntnis *per viam fidei* zu Erkenntnis *per viam rationis*?

Thomas interpretiert die Geschichte der Philosophie als einen fortschreitenden Weg bis zu einer Betrachtungsstufe, auf der das Ganze der Wirklichkeit bedacht wird. Die Lehre von der Erschaffenheit der Dinge ist aber außerhalb der Reichweite der Philosophie geblieben, obwohl sie den Abschluß der Suche der Philosophen bedeutet. Die Idee der Schöpfung ist nach Thomas erst durch den christlichen Glauben erreicht worden. Dies ist aber wohlgemerkt eine historische, nicht eine systematische Feststellung. Der Schöpfungsglaube paßt also gut zu dem Verstand, ja er erfüllt geradezu ein Bedürfnis des Verstandes. Die Philosophen haben ihre Fragen lediglich noch nicht tief genug gestellt. Für Thomas stellt der Verstand keinen Gegensatz zum Glauben dar. Unter einem „Philosophen" versteht er jemanden, der *nur* mit dem Verstand (*sola rationis via*) auskommen mußte. Der Theologe ist nicht anders, sondern mehr. Die Tatsache, daß erst der Glaube die Schöpfungslehre entdeckt hat, heißt nicht, daß der Verstand sie nicht erreichen kann, sondern nur, daß er sie bis zum Zeitpunkt der christlichen Offenbarung faktisch nicht erreicht hat. Diese Glaubenswahrheit kann nach Thomas wohl vom Verstand gezeigt werden. Ein solches Unternehmen ist typisch für eine thomistische Auffassung einer „christlichen Philosophie" – ein Beispiel übrigens für viele Themen, die in diesem Buch nebenbei kenntnisreich und kreativ behandelt werden. Aber nicht alles, was der Glaube lehrt, läßt sich vom Verstand nachvollziehen. Ein Beispiel in diesem Zusammenhang ist die Lehre vom zeitlichen Anfang der Schöpfung. Dies ist nach Thomas eine reine Glaubensansicht, vom Verstand zwar nicht widerlegbar, aber ebensowenig nachvollziehbar.

Innerhalb der Eschatologie findet sich eine weitere Verdeutlichung des Verhältnisses zwischen Verstand und Glauben. Auch in diesem Zusammenhang läßt sich die Metapher des Weges anwenden. Während die durch den Verstand gewonnene Erkenntnis einen Weg von unten nach oben, d. h. von Geschöpfen zu Gott, geht, verläuft der Glaubensweg von oben nach unten. Der Unterschied betrifft nach Thomas die Richtung; in beiden Fällen bleibt der Weg für ihn derselbe. A. bezeichnet diese Ansicht als „ein fundamentales Vertrauen des Thomas" (212). Wie Vf. hervorhebt, divergiert der Aquinate hier wesentlich von der herrschenden Ansicht, welche die Theologie gern als *fides quaerens intellectum* charakterisiert. Es ist auffallend, daß diese geläufige Formel von Thomas an keiner Stelle aufgenommen wird. Bei ihm, im Gegensatz beispielsweise zu seinem Zeitgenossen Bonaventura, „fehlt die Überzeugung, daß der Glaube die Voraussetzung und der Ausgangspunkt für den Weg des Verstandes ist" (212). Man kann die traditionelle Formel sogar umkehren und sagen, daß der Verstand letztendlich den Glauben sucht. Eigentlich ist der Glaube nur ein Zwischenstück des Weges, da er aufgehoben wird, wenn er zur eschatologischen Gotteserkenntis der Schau gelangt ist. Dem Glauben kommt also die Wesenseigenschaft der Vorläufigkeit zu. Außerhalb seiner gibt es sowohl die Gotteserkenntnis des Verstandes als auch die Gotteserkenntnis der *visio*. Auch Wahrheit kommt beim Menschen in der Form eines Weges vor. „Die Eschatologie des christlichen Glaubens und die Finalität des natürlichen Verlangens nach Wissen passen zusammen." (218) Die Synthese reicht aber noch weiter: „Es mag wohl stimmen, daß das Ziel des Strebens nach Wissen den Horizont der philosophischen Spekulation transzendiert, aber in diesem Transzendieren bleibt es durch das Ideal der ‚theoria' wesentlich bestimmt." (218) Wahrheit ist Selbstverwirklichung.

Dies führt A. zu einer Auseinandersetzung mit dem umstrittenen thomistischen Seinsbegriff.

Alle Forscher sind sich einig, daß nach Thomas das Erste und Ursprüngliche, was der Verstand erkennt, das Seiende ist. Wie aber diese Aussage verstanden wird, hängt von dem jeweiligen Denkhorizont des Interpreten ab. Für

eine heute noch wirksame Tradition, vertreten beispielsweise durch Karl Rahner, bedeutet es, daß Gott das Erste und Ursprüngliche menschlicher Erkenntnis ist. A. argumentiert gegen diese Auffassung. Im Gegensatz zu Bonaventura ist für Thomas „Gott nicht das Ersterkannte. Nicht das in der Linie der Ursächlichkeit erste Seiende ist der erste Begriff unserer Vernunft, sondern das Seiende, das in bezug auf Gemeinsamkeit das Erste ist." (222) In diesem Leben bleibt Gott unerkennbar. Gotteserkenntnis ist vielmehr das Ziel des Menschen, d. h. dessen Glückseligkeit. Auch der Versuch des transzendentalen Thomismus, die Gotteserkenntnis mit einem Licht zu vergleichen, lehnt A. ab. „In den Augen des Thomas ist diese Ansicht unhaltbar." (223) A. bestreitet nicht, daß Gott nach Thomas in jeder Erkenntnis implizit erkannt wird, „aber diese Erkenntis", erläutert er, „muß von der Erkenntnis des Seienden expliziert werden (und nicht umgekehrt)". (223)

Um den Begriff des Seienden zu verstehen, muß man jedoch auf den „Begriff" des Seins zurückgreifen. Daß die wesentliche Originalität des Thomismus in dem Verständnis vom Sein als Akt zu sehen ist, steht für A. außer Frage. „Akt und Potenz liegen der Hodo-logie zugrunde." (392) Der Begriff des Aktes, den Thomas, über Aristoteles hinausgehend, auf das Sein anwendet, bringt den *concursus* der Wege zustande. Vf. ist sich außerdem im klaren, daß Thomas Schöpfung in erster Linie als platonische „Partizipation" auffaßt: Schöpfung bedeutet nach ihm Partizipation am Sein. Was A. allerdings doch zu entgehen scheint, ist die Erkenntnis, daß selbst die Thomas eigentümliche Bezeichnung des Seins als die *actualitas omnium actuum* nicht bloß einen Hebräismus repräsentiert (277), sondern ebenfalls nur als Partizipationsstruktur verstanden werden kann (was Cornelio Fabro „intensives Sein" im Unterschied zum Akt der Existenz nennt). Sonst kann man nicht wagen, den Gott des christlichen Glaubens mit dem Sein zu identifizieren. Im deutlichen Gegensatz zum Platonismus und Neuplatonismus identifiziert Thomas *esse* mit Gott selbst. Mit dieser These widerspricht A. der von dem in Trier lehrenden Philosophen Klaus Kremer vertretenen Ansicht, insbesondere hinsichtlich der Bedeutung von *esse commune* bei Thomas. Gegen Kremer betont A. die Gewichtigkeit der neuen Gleichsetzung des *esse* mit Gott. Er scheut sich nicht, die Folgerungen aus der Lehre des Thomas sowie dessen ausdrückliche Behauptungen mit zu vollziehen: Das Geschöpf nimmt an Gott selbst unvermittelt teil. Es ist nichts anderes als eine Kontraktion Gottes. „Schöpfung ist Begrenzung der Fülle des Seins." (126) Infolgedessen kann A. im Sinne des Thomas auch sagen: „Ein *malum metaphysicum* haftet dem göttlichen Geschenk des Seins an." (126)

In klarer Auseinandersetzung mit andersdenkenden Thomas-Interpreten führt A. seine eigene Interpretation durch. Besondere Aufmerksamkeit verdient seine Bearbeitung der Partizipationslehre.

Der Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer beruht auf der Differenz bzw. Identität von Essenz und Existenz. Das Sein des Geschöpfs ist anders als das Sein Gottes, sofern das Sein des Geschöpfs anders ist als dessen Wesen; bei Gott hingegen sind sie identisch. Diese zweifache Differenz wird von Kl. Kremer, der mit der Lehre von der Realdistinktion nichts anfangen kann, nicht beachtet. „Kremer löst das Problem des ‚Andern', in dem er es verneint." (186) Der Fehler in der Position von C. Fabro, wie A. nachweist, beruht umgekehrt auf einer in den Äußerungen des Thomas ungerechtfertigten Übertreibung der Realdifferenz von *essentia* und *esse*. Im Hinblick auf die Essenz und die Existenz spricht Fabro sogar von einer distinkten zweifachen Schöpfung.

Mit seiner eigenen Hypothese scheint mir A. jedoch selbst etwas zu weit zu gehen.

Er schlägt nämlich vor, daß man eine dreifache Struktur beim Geschöpf in Analogie zur göttlichen Dreifaltigkeit annehmen soll. „Hier liegt ein Ausgangspunkt, um mit Thomas über Thomas hinaus zu denken." (170) Wie A. weiß, schenkt Thomas seinen Überlegungen über die Dreifaltigkeit auffallenderweise in seiner Schöpfungslehre keine Aufmerksamkeit, obwohl eine solche Vorgehensweise in seiner Zeit durchaus geläufig war. A. kreidet Thomas an, dieser verwende ein zu enges Verhältnismodell in seiner Schöpfungslehre (168–69). Von seinem neuen Ansatz erhofft sich A. „eine andere Ontologie" (384). Die trinitarische Struktur des Geschöpfs findet er vor allem in der Dreiheit „*subjectum-essentia-esse*". Um diese Hypothese zu begründen, beruft er sich auf die folgende, an und für sich unproblematische Analyse: „Das, was ist, setzt sich zusammen aus drei Prinzipien, die sich durch Inhärenz gegenseitig vervollständigen. Erstens, gibt es die Ordnung der Materie zur Form; dann die des zusammengesetzten Wesens zum ‚esse', das der ‚Akt der Akte ist.'" (375) Zu bedenken ist nicht nur, daß diese Interpretation über die ausdrückliche Lehre des Thomas selbst hinausgeht, sondern auch, daß diese trinitarische Schöpfungslehre nur für materielle Wesen Gültigkeit beanspruchen, also kein wesentlicher Charakterzug von Schöpfung als solcher sein kann (man darf also eigentlich nicht von „der dreifachen Struktur dessen, was ist" [139] sprechen). Noch wichtiger und entscheidend ist, daß es sich bei den genannten drei Elementen um eine „zweifache Ordnung" handelt. In der ersten Ordnung, die auch bei immateriellen Geschöpfen zutrifft, kommen zwei Komponenten vor, nämlich *essentia* und *esse*. In der zweiten Ordnung geht es darum, wie die *essentia* konstituiert wird. Bei materiellen Wesen setzt sie sich aus Materie und Form zusammen („*essentia in substantiis materialibus significat compositum ex materia et forma*" [De potentia, q.9, a.1, ad 6]). In diesem Fall wird zwischen *essentia* und *subjectum* unterschieden. Dies ist jedoch keine Rechtfertigung, von einer Dreiheit zu sprechen, denn es handelt sich in jedem Fall um die Zweiheit *subjectum/esse*, gleich ob das *subjectum* selbst eine reine oder eine zusammengesetzte *essentia* ist. In der zweiten Ordnung geht es ebenfalls um eine Zweiheit. M. E. hat A. sich bei diesen Feinheiten irreführen lassen, wenn er hier „eine Komposition von *subjectum/suppositum* und *natura/essentia/forma*" finden will (136). Vielmehr ist es das *subjectum*, das ein Kompositum darstellt. Unbestreitbar ist dennoch die Tatsache, daß Thomas tatsächlich gelegentlich lehrt, daß die Hervorgänge der göttlichen Personen „das Fundament der Entstehung des Geschöpfs sind". (382) Solche Aussagen scheinen im Widerspruch zur Lehre zu stehen, daß es in Gott selbst keine wirklichen Verhältnisse zur Schöpfung gibt. Statt aber hier einen gestandenen Widerspruch zu vermuten, den man nun im Sinne eines biblischen Schöpfungsbildes korrigieren soll, wäre es m. E. fruchtbarer, Thomas selbst besser verstehen zu lernen, indem man den Widerspruch direkt angeht und dadurch auflöst, daß man nachvollzieht, warum Thomas beides sagen kann. Eine vertiefte Beschäftigung mit der Formel *actualitas omnium actuum* wäre ein möglicher Weg dahin.

Wie dem auch sei, eine eingehende Beschäftigung mit den informativen, erhellenden, scharfsinnigen Ausführungen in *Nature and Creature* ist ohne Zweifel ein Weg, an dem kein Thomas-Forscher vorbeigehen darf und der allen wissenschaftlich interessierten Theologen einen reichhaltigen Gewinn sichert.

Münster William J. Hoye

Klünker, Wolf-Ulrich / **Sandkühler**, Bruno: **Menschliche Seele und kosmischer Geist.** Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. Mit einer Übersetzung der Schrift Sigers De anima intellectiva (Über die Geistseele). – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1988. 140 S. (Beiträge zur Bewußtseinsgeschichte, hg. für das Friedrich-von-Hardenberg-Institut von K.-M. Dietz, Bd 3), Ln DM 32,00

Die Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit Siger von Brabant um 1270 war der Auftakt zur langwierigen Kontroverse mit den sog. Averroisten an der Pariser Universität. Des Thomas Schrift De unitate intellectus (dt. Übersetzung von W.-U. Klünker im selben Verlag erschienen) und die hier vorliegende Übersetzung der Quaestiones de anima intellectiva des Siger von Brabant sind frühe literarische Zeugnisse dieser Kontroverse, die alle Aufmerksamkeit verdienen. Auf Bitten seiner Freunde (in der Pariser Artistenfakultät) hat Siger von Brabant diese Quästionen, die ohne Zweifel auch in der Schule disputiert wurden, um 1272 (wohl nicht erst 1273/74) veröffentlicht. Sie sind neben dem Anima-Kommentar des Siger die wichtigsten Schriften seiner Intellektlehre. Der oft zitierte Traktat De intellectu, den wir nur aus den späten Nachrichten des Agostino Nilo kennen, ist wohl keine selbständige Schrift Sigers, sondern Nilo bezieht sich mit diesem Sachtitel auf die genannten Schriften über den Intellekt (vgl. A. Pattin, in: Bull. phil. méd. 29, 1987, 173–177).

Nach einer kurzen Einführung in das Leben und philosophische Werk des Siger (S. 9–16) werden die Themenstellung der 9 Quästionen über die Geistseele, ihre philosophiegeschichliche Bedeutung und Problemlage erläutert und begründet (S. 17–35). Diese Quästionen, die nach der kritischen lateinischen Ausgabe von B. Bàzan (Löwen-Paris 1972) ins Deutsche übersetzt wurden, betreffen im einzelnen: die Wort- und Sachbedeutung von Seele (Kap. 1–2), die Seele als Formwirklichkeit des Leibes (Kap. 3), ihre Unvergänglichkeit, ewig in Zukunft und ewig in der Vergangenheit (Kap. 4–5); ist die Seele vom Leib abtrennbar, wird sie mit ihrem Leib vervielfacht? (Kap. 6–7); sind Wachstum, Wahrnehmung und Denken eines Wesens? (Kap. 8); ist das Erkennen ihr Wesen? (Kap. 9). In der Quästionenübersicht zu Beginn der Schrift wird noch eine 10. Frage angekündigt: haben die Formen der Dinge ihren Ort im Intellekt? Diese Frage wird aber im Text nicht ausgeführt. Übersetzung und Inhalt des Textes fordern zusätzliche Anmerkungen über das Verhältnis von Geistseele und Leib und Überlegungen bezüglich der fortwährenden Leibbeziehung der im Tode vom Leib getrennten Geistseele (in der Reinkarnation) (S. 79–205). Zum Thema „Menschengeist und Engel" (S. 106–125) kommt endgültig das Anliegen des „Freien Geisteslebens" zum Durchbruch. Kurzangaben zu den von Siger erwähnten Autoren beschließen mit dem Anmerkungsapparat die Arbeit (S.131–140), die vielfache Denkanstösse vermittelt, selbst wenn man der Interpretation der Texte nicht folgen kann.

Die Geistseele ist die Bestands- und Formwirklichkeit des Leibes; dessen ganze und einzige Möglichkeit es ist, Leib der Geistseele zu sein. Sie bildet ein Wesen mit ihm (Kap. 2, S. 45), so zwar daß sie in ihrer Tätigkeit, nicht in ihrem Sein mit dem Leib verbunden ist. Darin unterscheidet sich Siger von Albert und von Thomas: ein getrennter Intellekt, der einem leibeinen Wesen inne sein soll, ist für Siger ein Unding (Kap. 3, S. 52). In ihrem Sein ist die Geistseele vom Leib getrennt, in ihrer Tätigkeit ihm verbunden. Siger stellt die These Alberts und des Thomas auf den Kopf. Geistseele und Leib sind wesensverschieden, aber kooperativ aufeinander verwiesen. Wenn die Geistseele unvergänglich, unsterblich und ewig ist, wie wiederum Albert und Thomas lehren, dann ist sie auch „in der Vergangenheit ewig" (Kap. 5, S. 57). Die Weltewigkeitslehre des Aristo-

teles verstand Siger auch als Ewigkeit der Seele. Er verstand die Geistseele „als immer aus sich selbst Seiendes" (ebd. S. 61). Sie ist ebenso ewig, wie nach Aristoteles die Menschheit ewig ist (Kap. 6, S. 64). Das Überleben unzähliger leibfreier und individueller Geistseelen ist philosophisch nicht zu begründen; es kann weder numerisch viele Seelen geben, noch können diese individuell sein. Die gegensätzlichen Lehrmeinungen, wie sie von den Theologen vertreten wurden, erklärt er als Widerspruch (Kap. 8, S. 68). Nun kannte zwar auch Siger „komplizierte Gründe" für die These von der Vervielfachung der Geistseele, aber er ließ die Streitfrage offen und unentschieden (ebd. S. 72f).

In diesem Zusammenhang (Kap. 7, S. 74) optierte er für den Vorrang der Glaubenswahrheit vor der philosophischen Erkenntnis. In Kap. 3 (S. 46–55) erörterte er des langen und breiten die Meinung des Aristoteles über die Einheit von Seele und Leib, gab aber am Ende (S. 55) „wie in allem – dem Urteil des heiligen katholischen Glaubens den Vorzug, wo es dieser Auffassung des Philosophen entgegensteht". Im 7. Kap. (S. 66f) stellt er fest: „Nach der Wahrheit, die sich nicht ableugnen läßt, ist es sicher, daß sich die Geistseelen mit den menschlichen Leibern vervielfältigen... auf philosophischem Weg scheint das Gegenteil (richtig)". Es gibt keinen Grund an der Aufrichtigkeit der Artisten zu zweifeln. Sie hielten dafür, daß wir durch die übernatürliche Offenbarung neue Erkenntnisse empfangen. Der Widerstreit der philosophischen Erkenntnis weist die Grenzen der reinen Vernunft auf. In diesem Widerstreit werden die neuralgischen, kritischen Punkte der aristotelischen Psychologie offenkundig. Die Weltewigkeitslehre des Philosophen hat in der neuplatonischen Auslegungsgeschichte durch den Begriff der (währenden) Wesensform auch die Psychologie, die Lehre von der Ewigkeit der Seele mitbestimmt. Die Geistseele des Menschen ist als Wesensform unteilbar eine, ungeschaffen und unvergänglich. Sie kann nicht in vielfachen, artgleichen Einzelwesen verwirklicht werden und also auch nicht individuell überleben. In ihrer Geistwesentlichkeit überformt und vollendet sie die vegetative und sensitive Psyche in Operationseinheit mit dieser und wird darum von deren Tod nicht betroffen. Die Geistseele west in formaler Bleibendheit.

Nach der Untersuchung von Z. Kuksewicz, De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroistes latins de XIII. et XIV. siècles, Warschau 1968 repräsentiert Siger die 1. Phase des Averroismus, innerhalb der bis 1277 die psychologischen Unterscheidungslehren die Hauptprobleme der Auseinandersetzung waren. Die Einheit des Intellekts mit der individuellen Psyche des Menschen vollzieht sich im Akt des Denkens, in dem und durch den der überindividuelle, separate Intellekt die vegetative und sensitive Seele intellektuell überformt. In dieser Tätigkeit ist der Intellekt substanzial, wesentlich und immerwährend. Auf der ganzen Linie ging Siger von Brabant auf Gegenkurs zur Psychologie des Albertus M. und des Thomas von Aquin. Der Kommentar von W.-U. Klünker und B. Sandkühler geht aber nicht näher auf diesen geistesgeschichtlichen Hintergrund der Quästionen Sigers ein, sondern wandte sich zwei Problemen zu, die bestenfalls wirkungsgeschichtlich mit Sigers Intellektlehre in Verbindung gebracht werden können.

In der operativen Einigung des Intellekts mit den sensitiven Kräften der Psyche ist der Intellekt auf die Dienstleistung des Leibes angewiesen. Folgt daraus nicht, daß der Intellekt zur ständigen Reinkarnation drängt, zur ständigen Wiederverkörperung des Geistes mit der Psyche eines Menschen. Weil die Geistseele im postmortalen Zustand keine individuelle Überlebenschance hat, kann sie nur in der Reinkarnation je und je ihre Selbständigkeit bewahren. Weder die griechischen noch die arabischen Philosophen haben jemals diesen Gedanken erwogen, da ihnen die Schau der Wahrheit, bzw. das Auf- und Eingehen in die „theoria" als Glück und Vollendung erschien. Eine andere Perspektive für die überindividuelle Geistigkeit des Menschen erschloß sich für die Kommentatoren von der Angelologie des Thomas von Aquin her. Dieser kontextuierte häufig das Unterscheidende des leib- und weltgebundenen Erkennens des Menschen vom reinen Erkenntnisakt des Engels her und berief sich auch für die Erkenntnis der „anima separata" auf das leibfreie Erkennen der Engel. An keiner Stelle aber verkennt Thomas den naturalen Unterschied zwischen Engel und Mensch. Im Sinne des Thomas kann man nicht sagen: „Der Mensch wird bei der Beobachtung der eigenen Denktätigkeit zu dem, was der Engel stets ist: zur Einheit von Denken und Gedachtem" (S. 120).

Bochum Ludwig Hödl

Misner, Paul: **Social Catholicism in Europe**. From the Onset of Industrialisation to the First World War. – New York: Crossroad 1991. X, 362 S., US$ 29,50

Während T. M. Gauly in seiner Analyse des deutschen Katholizismus zum Schluß kommt, seit der Etablierung des Sozialstaates und einer Entkrampfung der sozialen Fragen (also seit Beginn der 1960er Jahre) habe der Einfluß der Katholischen Soziallehre spürbar nachgelassen (Katholiken, Bonn 1991, 35), läßt der über ein Fulbright-Stipendium mit dem Umfeld in Literatur wie Eigenerfahrung mit der Materie bestens vertraute US-amerikanische Vf. seine historische Analyse mit den Worten ankünden: „Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist die soziale Unterweisung der römisch-katholischen Kirche ein immer bedeutenderer Gesprächspartner in der nationalen wie der Weltpolitik geworden" (Klappentext).

Das scheinbar widersprüchliche Urteil in zwei gleichzeitig erscheinenden sozialgeschichtlichen Arbeiten ist typisch – bis hin zur Wahl der Begriffe: Während der deutsche Vf. von „Lehre" (engl.: doctrine) redet, gebraucht der Amerikaner das im II. Vatikanum gebräuchliche „teaching" (Unterweisung). Tatsächlich blieb die deutsche Ausprägung der Katholischen Soziallehre der bis zum Pontifikatswechsel von 1958 gebräuchlichen neuscholastischer Systematik verpflichtenden Denkweise (sie hatte den Aufbau der sozialmarktwirtschaftlichen Ordnung der jungen Bundesrepublik Deutschland mitgeprägt) auch dann noch verbunden, als andere der konkreten, auch humanwissenschaftlich erhobenen sozialen Erfahrung nähere Denkweisen die Debatte zu bestimmen begannen. In „Gaudium et spes", der Pastoralkonstitution dieses Konzils oder in der Enzyklika „Populorum progressio" von Paul VI. (1977) schon spürbar, vermochte dieser Ansatz in der basisverbundenen Erarbeitung des Wirtschaftshirtenbriefs der US-amerikanischen Bischöfe von 1986 breiteste Kreise zu interessieren. Das Interesse des Vf. an den geistesgeschichtlichen Wurzeln in der Entstehungsgeschichte dieser Soziallehre, und zwar bezeichnenderweise in der Epoche bevor sie ihre von deutschen Theologen (direkt von Oswald von Nell-Breuning und indirekt von Gustav Gundlach) bestimmte und über 30 Jahre (1931–1961) wegweisende systematische Ausprägung in der Enzyklika „Quadragesimo anno" erhalten hatte, versteht sich vor diesem Hintergrund.

M. geht sein ungemein breites und alles andere als homogenes Forschungsgebiet mit großer Umsicht und einer selten umfassenden Sprachenkompetenz an, die es ihm erlaubt, neben den englischen auch deutsche, französische und italienische Quellen und Forschungsergebnisse einzubeziehen. Über Literaturlisten und Register gut erschlossen, liegt damit ein Standardwerk vor uns, hinter das die sachliche (und damit auch ideologiekritische) Auseinandersetzung mit der eigenen Disziplingeschichte gerade auch im deutschen Sprachgebiet nicht mehr wird zurückgehen können.

Seine Darstellung teilt M. in 15 Kap. ein, deren erste beide den sozio-ökonomischen Hintergrund im katholischen Europa vor der Industrialisierung bzw. ihre dort meist verzögerten Anfänge in einzelnen Ländern schildern. Das dritte Kap. befaßt sich mit den ersten Reaktionen auf die durch die Industrialisierung geschaffene sog. „Soziale Frage" (Felicité de Lamennais, aber auch Franz von Baader, Joseph Görres oder Frédéric Ozanam werden u. a. genannt), während das Kap. 4 zum eigentlichen Beginn der Auseinandersetzung mit Namen wie Armand de Melun, Peter Reichensperger u. a. zur Darstellung der ersten eigentlich sozialen Revolution von 1848 überleitet. In deren Horizont kommen jedoch nicht nur die französischen Initiativen, sondern auch das Wirken Bischof Kettelers und Adolf Kolpings zur Darstellung.

Mit Kap. 7 kommt die zweite Hälfte des 19. Jh. zur Sprache, zunächst mit ihrer liberalen wirtschaftlichen und industriell sehr raschen Entwicklung, aber auch mit den Reaktionen im beginnenden Sozialismus wie im Kulturkampf. In Frankreich führte dies nach 1850 bei deutlicher Ablehnung des Sozialismus zur Weckung des „sozialen Gewissens" und zu den patriarchalischen Formen eines „sozial-caritativen Katholizismus", dessen Exponenten Albert de Mun und René de la Tour du Pin sogar ein eigenes Kap. gewidmet ist. Letzterer bekam als Militärattaché in Wien Kontakt zur Gruppe um Karl von Vogelsang und seinen Ideen von einer ständischen Wirtschaftsordnung und stärkte dort die konservative Linie, während in Deutschland mit Franz Hitze der Sozialkatholizismus moderne Formen der politischen Einflußnahme zu entwickeln begann. Die Darstellung der vom späteren Kardinal Mermillod ins Leben gerufenen, eher „ständisch" orientierten „Union de Fribourg", in welcher diese komplexe Entwicklung gebündelt wurde, leitet schließlich über zur Schilderung von Entstehungsgeschichte und Wirkung der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum" von Leo XIII. (1891).

In Frankreich und Italien betrifft diese Wirkungsgeschichte die christlich demokratischen Ansätze mit all ihren Schwierigkeiten, in Deutschland die christliche Arbeiterbewegung rund um den Mönchengladbacher Volksverein und den z. T. bis heute in seinen Belastungen nachwirkenden sog. Gewerkschaftsstreit. Mit einem Hinweis auf „Paternalismus und Demokratie in

Frankreich von 1900–1914" und den damit verbundenen Antimodernismuswirren schließt diese Übersicht am Vorabend des Ersten Weltkriegs, nach dessen Ende entgegen allen Erwartungen kaum etwas mehr war wie zuvor und eine neue Epoche einsetzte.

Wenn „Rerum novarum" und damit die Katholische Soziallehre trotz mancher von M. sehr deutlich herausgestellter patriarchalischer „Eierschalen" dennoch nicht einfach Episode blieb, dann – so M.s Schlußurteil – deshalb, weil sie vom thomasisch naturrechtlichen Erbe her hinter allem Zeitbedingten und für aufgeschlossene Sozialethiker so greifbar in der unbedingten Bejahung der menschlichen Würde der den betreuenden Paternalismus überwindenden, wahren Emanzipation der Arbeiter die Tür offenhielt, oder – um es modern zu sagen – weil sie letztlich für das eintrat, was wir heute soziale Menschenrechte nennen.

Die ganze Darstellung liest sich von der Sprache wie von der Gliederung her gut, zumal personbezogen auch Anekdotisches typische Züge beleuchtet und die kirchlichen Positionen stets in die allgemein geschichtliche Entwicklung zurückgebunden werden. Mühsam ist dagegen die Einfügung der Referenzen (statt in Anmerkungen, stehen sie mit Autor, Jahr- und Seitenzahl unabgehoben im Text selber). Eine unbedingt wünschbare deutsche Übersetzung könnte hier eine hilfreiche Verbesserung bringen.

Münster Franz Furger

Muller, Richard A.: **Christ and the Decree**. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins. – Durham: The Labyrinth Press 1986. 230 S. (Studies in Historical Theology 2), geb. US$ 30.00

Der Rezensent gesteht, mit besonderem Interesse das zweite Kap. über Calvins Zusammenschau von Prädestination und Christologie gelesen zu haben. Da der Vf. Calvin den orthodoxen reformierten Theologen gegenüberstellt (17 u. ö.), kommt seinem Calvinverständnis besondere Bedeutung zu. Zurecht hebt Muller das mehr soteriologische als metaphysische oder spekulative Interesse Calvins an der Prädestination hervor (18 u. ö.). Seine Gesamtthese lautet: Bei Calvin gibt es keinen ewigen Ratschluß Gottes über das Heil abseits des trinitarischen göttlichen Zusammenwirkens und abseits des Bewirkens des Heils durch das Werk des fleischgewordenen Sohnes Gottes, d. h. Prädestination und Christologie beziehen sich aufeinander und durchdringen einander (18). Doch wird in der Literatur meistens bei Calvin ein Auseinanderklaffen beider Lehren konstatiert. Der Vf. will ihre systematische Einheit beweisen. Gelingt ihm der Beweis?

Die Schwäche seiner Beweisführung liegt darin, daß er einige Ergebnisse der Sekundärliteratur unkritisch voraussetzt und übernimmt.

Das trifft besonders für P. Jacobs „epochemachendes Werk" (188) zu, „Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin" und für K. Barths Ausführungen in KD IV (9). Jacobs' These von einer „trinitätstheologischen Verankerung" der Prädestination, die die Zusammengehörigkeit von Prädestination und Soteriologie beweisen soll, arbeitet jedoch mit dem Mittel des doppelten Aspektes (ebd. 78), das bedeutet, mit der Logik der modernen Dialektik. Diese kannte Calvin nicht; er verwendet nur eine gradlinige Logik. Der Barthschen Lehre von Christus als dem allein Erwählenden und allein Erwählten kommt der Vf. gefährlich nahe (34, 36f). Für den Christus praedestinatus beruft er sich daher auf Augustins Verständnis von Röm 1,3–4 und eben nicht auf Calvin (36).

Bedenkt man, wie kritisch der Vf. zurecht im Kap. 1 die Forschung zum Thema im 19. Jh. untersucht, so ist der Leser über die unkritische Haltung im 2. Kap. überrascht.

Eine methodische Schwäche liegt in der Dominanz der ontischen Trinitätslehre und Zwei-Naturen-Christologie über die dynamisch gedachte Soteriologie und Werkchristologie. Unseres Erachtens dachte Calvin dynamisch-funktional, d. h. in einer Wort-Geist-Glaube-Relation. Doch ist dieses Problem in der Forschung noch wenig erörtert. Es ist zugleich die Frage nach jüdischem oder hellenistischem Denken. Sie kommt z. B. zum Austrag in der Stellungnahme zur calvinistischen Lehre vom ‚limited atonement'. Der Vf. hält sie anders als B. Armstrong für calvinisch, der die Meinung vertritt, bei Calvin sei die Predigt des Evangeliums universal bestimmt (33ff). Doch räumt der Vf. ein, daß der Begriff ‚atonement' bei Calvin nicht vorkommt (34).

Leider fehlen in der Untersuchung biblisch-exegetische und mehr noch begriffliche Untersuchungen. Was versteht Calvin unter ‚intercessio' (33), Christus als autor electionis (38), Anker und Spiegel (25)? Gibt es neben dem decretum aeternum der Prädestination auch ein solches des „Heils" (28)?

Wenn übrigens der Vf. von Christus und der Erwählung als zwei Brennpunkten der Theologie Calvins spricht (35), so ist damit seinerseits ein Zweifel ausgesprochen, ob Christologie und Prädestination dogmatisch miteinander in Übereinstimmung zu bringen sind.

Im dritten Kap. werden ‚Calvins Zeitgenossen' Bullinger, Musculus und Vermigli dargestellt und miteinander verglichen. Das Ergebnis ist, daß sie alle dasselbe Konzept des Heils vertreten, trotz verschiedener Formulierungen. Doch würden Calvin und Vermigli mehr nach den Ursachen der Prädestination fragen (69). Mit ihnen endet die Zeit der „frühen reformierten Theologie".

Die strenge Kritik an Bezas Prädestinationslehre teilt der Vf. nicht (96). Mit der Darstellung des Ursinus, Zanchi, Polanus und Perkins schließt das Buch, dessen Stärke ist, diese Systeme nebeneinanderzustellen und zu vergleichen. Viele Fragen bleiben aber offen.

Ostbevern bei Münster Wilhelm H. Neuser

Lutz, Jürgen: **Unio und Communio**. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528. – Paderborn: Bonifatius 1990. 311 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd LV), Ln. DM 48,00

Der Vf., der seine Arbeit selbst als ein Kind des Luther-Booms des Jahres 1983 bezeichnet (13), hat diese Untersuchung in Freiburg noch auf Anregung des damaligen Ordinarius für systematische Theologie Karl Lehmann begonnen und im WS 1989/1990 unter der Betreuung des Systematikers Gisbert Greshake sowie des Kirchenhistorikers Heribert Smolinsky als kath.-theol. Diss. eingereicht. Das Thema betrifft wichtige Aspekte in Luthers Ekklesiologie, aber auch in der heutigen Kontroverstheologie, nämlich die Frage, welche Relevanz bei Luther die Kirche für die Rechtfertigung hat. Dieses Thema schließt selbstverständlich eine ganze Anzahl von Einzelfragen ein, denen der Vf. sorgfältig nachgeht; sie betreffen etwa die Frage des Wachstums im Glauben, Aspekte des allgemeinen Priestertums in Beziehung zur Heiligung und auch zu dem „Tragen der Schwachen", aber auch manche stärker ekklesiologische Aspekte.

Der Vf. schildert in seiner Einleitung (15–34) zunächst das Problem, dem er sich widmen will, und stellt dann einige hermeneutische und methodische Reflexionen an. In dem ersten Teil erörtert er sodann „Die Grundstruktur der Rechtfertigungslehre Luthers anhand des ‚Sermo de duplici iustitia' (1519)" (35–81). Dabei befaßt er sich insbesondere mit der Relation von „iustitia prima" und „iustitia secunda". In dem zweiten Teil wird „Der Gedanke der Unio cum Christo als zentrales Motiv der Rechtfertigungslehre und seine Implikationen. Rechtfertigung und Heiligung als integrale Aspekte des Rechtfertigungsgeschehens" (82–179) untersucht. Der dritte Teil ist „Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum" (180–245) in seinen verschiedenen Relationen zur imitatio Christi, zur mortificatio, zur caritas, nicht zuletzt aber auch zum konkreten Glaubensvollzug gewidmet. Der vierte Teil behandelt „Die Communio Sanctorum als Volk von Priestern" (246–290). Waren schon in den verschiedenen Teilen zwischendurch sowie jeweils am Schluß der Teile knappe Zusammenfassungen sowie Thesen mitgeteilt worden, so wird in dem fünften Teil (291–293) eine Zusammenfassung zum gesamten Werk in zwölf Thesen gegeben. In einem Anhang ist ein Auszug aus dem vom Vf. besonders herangezogenen „Sermo de duplice iustitia" abgedruckt. Außerdem findet sich hier ein Verzeichnis der benutzten Literatur.

Die wesentliche These des Vf.s ist es, daß für Luther ein enger Zusammenhang zwischen Unio und Communio besteht. Der Vf. sieht diesen Zusammenhang gegeben bereits bei der imitatio: „Weil die imitatio ihrem Wesen nach den eigenen Rechtfertigungsprozeß übersteigt und auch für den Rechtfertigungsprozeß des anderen soteriologisch bedeutsam ist, machen ihre Vollzugsweisen das Wesen der communio aus und qualifizieren sie als heilsbedeutsam für das proficere des einzelnen Gliedes der communio" (289). Die verschiedenen Aspekte der Heiligung, des Austreibens der Sünde sowie des Fortschreitens sind von dem Motiv des Einsseins des Glaubenden mit Christus her zu sehen. Diese Aspekte haben auch für das ewige Heil des Nächsten Bedeutung. In seiner achten Schlußthese formuliert der Vf.: „Die priesterliche imitatio ist das Wesensgesetz der communio sanctorum. Für die Glieder des Leibes, den die sancti der communio sanctorum bilden, ist ihr Gliedsein der Vollzug ihres in der priesterlichen Proexistenz für den anderen geschehenden heiligenden proficere" (292). Von diesen Ergebnissen wendet sich der Vf. in den letzten Sätzen seines Buches gegen die von Gottfried Maron in seinem Buch „Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils" (1969) aufgestellte These und behauptet seinerseits, daß bei Luther Rechtfertigung und Kirche auf das engste zusammengehören.

Die von dem Vf. mit zahlreichen Lutherzitaten gestützte These verdient eine gründliche Auseinandersetzung, die hier nur in Ansätzen geführt werden kann. Dabei ist m. E. zunächst zuzugeben und anzuerkennen, daß hier in neuer Weise Zusammenhänge aufgezeigt worden sind, die in vielen bisherigen Darstellungen der Rechtfertigungslehre Luthers entweder nicht gesehen oder nicht weiter gewürdigt worden sind. Was schon der alte Joseph Lortz des öfteren betonte, das kann man gerade angesichts dieser Untersuchung bestätigen: Luther ist im ganzen viel „katholischer", als man sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite weithin gesehen hat. Gerade die Herausarbeitung mancher Gedanken über die „priesterliche" Bedeutung der christlichen Existenz führt hier durchaus weiter. Allerdings ist m. E. in der Untersuchung von Lutz nicht immer hinreichend deutlich geworden, daß Luther, wie aus seinen lateinischen Schriften zu ersehen ist, beim allgemeinen Priestertum von „sacerdotium", beim geistlichen Amt vom „ministerium" spricht. Im Deutschen lassen sich diese im Lateinischen präzis unterschiedenen Begriffe nicht so klar voneinander abheben.

Trotzdem müssen einige kritische Rückfragen an die Untersuchung von Lutz gestellt werden, die m. E. die Ergebnisse nicht unerheblich relativieren. In den hermeneutischen und methodischen Überlegungen des Vf.s (29–34) steht vieles, dem man zustimmen kann, so insbesondere, wenn der Vf. bei der Interpretation von Luthertexten zunächst völlig von deren Wirkungsgeschichte absehen will. Problematisch ist jedoch sein schon vorher formulierter Grundsatz (26), von Luthers Streitschriften in seiner Untersuchung ganz abzusehen. Daß Luthers Polemik weithin zeitbedingt war, wird heute wohl kaum irgendwo bestritten. Aber es muß doch die Frage gestellt werden, warum Luther die von dem Vf. so schön in sauberer Systematik vorgetragenen Ideen in der römisch-katholischen Kirche seiner Zeit nicht oder nicht mehr zu finden meinte. Kann man Luthers Ekklesiologie abgesehen von seiner Polemik gegen „Rom" darstellen und sie in einer Weise entwikkeln, als ließe sich dann doch ein katholischer „Zusatz" einfach noch als Ergänzung hinzufügen? Ein solches Unternehmen kann doch kaum Resultate zeitigen, die auch einen Historiker zu überzeugen vermöchten. Ist denn der ganze Streit um Papsttum oder Messe eine quantité negligeable gewesen, die man bei einer Lutherarbeit übergehen kann, um eine wunderbare zeitlose Systematik zu entwerfen, die keine Ecken und Kanten mehr hat?

Eine zweite kritische Anfrage an die Vorgehensweise des Vf.s muß gestellt werden. Während der Vf. in seinem ersten Teil eine einzelne Schrift sehr detailliert auslegt, bringt er sonst eine große Fülle von Zitaten, die er freilich kaum jemals in ihrem Zusammenhang erörtert. Ein Beispiel sei genannt und kurz beleuchtet. Der Vf. zieht (285) ausgiebig Luthers Aussage aus dem Jahr 1522 heran: „Darumb wer Christum finden soll, der muß die kirchen am ersten finden. Wie wollt man wissen, wo Christus were und seyn glawbe, wenn man nit wisse, wo seyn glawbigen sind?" (WA 10 I,1,140,8ff). Der Leser erfährt aber nicht, daß es sich bei dieser Stelle um eine Auslegung von Lk 2,15–20 handelt, wobei Luther hier noch Maria allegorisch auf die Kirche hin deutet. Bekanntlich hat Luther, je älter er wurde, Allegorien nur noch mit zunehmender Zurückhaltung verwendet. Das Gewicht dieser Stelle soll gewiß nicht in Frage gestellt werden; aber die Berücksichtigung der hier angedeuteten Zusammenhänge hätte wohl zu einer größeren Vorsicht bei der Auswertung der Stelle führen müssen. Auch sonst erfährt der Leser eigentlich niemals, welchen Text Luther etwa in einer Predigt auslegt oder in was für einem Zusammenhang Zitate aus bestimmten Lutherschriften stehen.

Eine dritte kritische Frage betrifft die im Titel des Buches genannte zeitliche Begrenzung. Diese Begrenzung bringt es mit sich, daß einerseits die für die Ausbildung von Luthers Ekklesiologie wichtigen polemischen Schriften der Frühzeit außer Betracht bleiben, daß aber auch die für Luthers späte Ekklesiologie besonders wichtigen Schriften „Die Schmalkaldischen Artikel" (1536), „Von Konziliis und Kirchen" (1539) und „Wider Hans Worst" (1541) vom Vf. nicht herangezogen worden sind. Was der Vf. bietet, ist eine Auswahl von Motiven, die er nach systematisch-theologischen Gesichtspunkten in dem riesigen Berg von Luther-Äußerungen aus einem begrenzten Zeitraum zusammengetragen hat. Was bei seinem Vorgehen jedoch nicht deutlich werden kann, ist der „Stellenwert", welchen diese Motive bei Luther haben, und zwar sowohl in seiner Polemik als auch in seinen eigenen Darlegungen.

Einige Einzelkritiken seien noch genannt: „Dettloff" wird vom Vf. konsequent nur mit einem „f" geschrieben. – 27: Es stimmt so nicht, daß bereits im Jahr 1529 die „lutherische Lehrentwicklung mit den Vorarbeiten für die Confessio Augustana" begonnen habe. Zwar haben die Schwabacher und die Marburger Artikel vom Sommer bzw. Herbst 1529, als Melanchthon 1530 in Augsburg die CA ausarbeitete, teilweise als Vorlage gedient; aber sie hatten doch zunächst einen ganz anderen Sitz im Leben. – 50 u. ö.: Es sollte nicht undifferenziert von „der" lutherischen Orthodoxie gesprochen werden, wie es der Vf. häufig tut. – 53 u. ö.: Vf. schreibt fälschlich „Melanchton" st. „Melanchthon". – 119 Z. 13 v. o. lies „Quare" st. „Quaere". – 212 Z. 15 v. o. u. 245 Anm. 244 Z. 1 l. „Hac" st. „Haec". – Bei der Literaturliste vermißt man etliche Spezialuntersuchungen. Schade ist, daß der Vf. nicht mehr die vorzügliche Untersuchung von Marc Lienherd, L'Evangele et L'Eglise chez Luther, Paris 1989, eingesehen hat.

Hamburg Bernhard Lohse

Imstepf, Armin: **Die schweizerischen Katholikentage 1903-1954.** Geschichte, Organisation, Programmatik und Sozialstruktur. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1987. XXII, 472 S. (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Bd 1), kart. sfr 68,00

Bald nach Gründung des modernen schweizerischen National- und Verfassungsstaats im Jahr 1848 formierte sich innerhalb des Schweizer Katholizismus eine mehr oder weniger geschlossen organisierte Gruppierung, die im Namen der kath. Sache Einfluß und Macht in der Gesellschaft zu gewinnen wie auch die Interessen des Katholizismus zur Geltung zu bringen suchte. Gemeint ist die kath. Bewegung beziehungsweise der Politische Katholizismus, der ungefähr zeitgleich in anderen westeuropäischen Ländern ebenfalls schärfere Konturen anzunehmen begann. Ein maßgeblicher Faktor für seine Entstehung war die Minderheitensituation, die den Katholizismus in der schweizerischen Gesellschaft charakterisierte. Diskriminierung und vielfältige Benachteiligungen bewirkten allmählich ein ausgeprägtes Gruppenbewußtsein der kath. Minorität, deren Mitglieder sich durch gemeinsame Wertvorstellungen, Normen, Mentalstrukturen, Gefühle und Verhaltensweisen auszeichneten, außerdem durch gemeinsame Bande sozialer Beziehungen und Organisationen verbunden waren. Die kath. Weltanschauung fungierte dabei als ideologische Klammer, Surrogat und konstitutives Substrat.

In diesem Umfeld keimte der Gedanke eines Katholikentags auf; den Ruf danach erhob man erstmals in den nach dem Sonderbundkrieg von 1847 entstandenen kath. Vereinen und Verbänden. Zu diesem Zweck nahmen führende Repräsentanten des 1857 ins Leben getretenen „Schweizerischen Piusvereins" Kontakte auf mit der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands von 1885 zu Münster/ Westf. – 1848 war der erste deutsche Katholikentag in Mainz veranstaltet worden. Aber erst 1903 konnte in Luzern der erste schweizerische Katholikentag ausgerichtet werden. Ihm folgten in unregelmäßigen Intervallen noch neun weitere; der letzte Katholikentag fand 1954 in Freiburg i.Ü. statt. Auch wenn die deutschen Katholikentage die Folie abgegeben hatten, so wäre es gleichwohl falsch anzunehmen, die schweizerischen Katholikentage hätten jene einfach kopiert; zu unterschiedlich waren nämlich bei aller Ähnlichkeit die in der Schweiz spezifischen Gegebenheiten. Hauptträger und Organisatoren der Katholikentage waren insbesondere die Vereine und Verbände, allen voran der „Schweizerische Katholische Volksverein".

An den Katholikentagen – imposante, triumphalistische Manifestationen der seit Jahrzehnten angestrebten inneren Einheit und Geschlossenheit des kirchentreuen und in Vereinen organisierten kath. Bevölkerungsteils sowie bewußte Demonstrationen der gesellschaftlichen Präsenz der Katholiken nach außen – nahmen alle Kräfte des Schweizer Katholizismus teil, vom Episkopat bis zur Fraktion der Bundesversammlung, vom Jünglingsverein bis zum Arbeiterverein. Diese Großkundgebungen griffen vornehmlich die vom Politischen Katholizismus propagierten Forderungen auf, erörterten dessen programmatische Zielsetzungen im politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und karitativen Bereich und entwickelten entsprechende Lösungsstrategien. Besaßen die ersten Katholikentage trotz ihres religiösen Schwerpunkts eine starke Affinität zu einem politischen Volkstag, so entpolitisierten sich die Veranstaltungen dank der zunehmenden bischöflichen Einflußnahme immer mehr, so daß die beiden letzten von 1949 und 1954 mit je rund 100.000 Teilnehmern zu religiös-eucharistischen Kirchentagen wurden.

Um 1950 machten sich Risse im kath. Einheitsblock bemerkbar. Denn der von verschiedenen Faktoren in Gang gesetzte Integrationsprozeß sämtlicher politischer Gruppierungen in die schweizerische Gesamtgesellschaft schritt nach dem Zweiten Weltkrieg zügig voran. Das führte zu einer zuvor nicht dagewesenen Nivellierung der Wertvorstellungen und Verhaltensweisen breitester Bevölkerungsschichten; die ideologisch-weltanschaulichen Positionen der politischen Lager glichen sich einander an. Im Verlauf dieses Assimilationsprozesses verlor der Katholizismus seine bisherige Kohäsion, Solidarität und Bindekraft. Auf weltanschaulicher Ebene kam es vielfach zur Auflösung des kath. Milieus sowie zur Angleichung an die Wertvorstellungen und das moderne Lebensgefühl der gesamten Schweizer Bevölkerung. Hierin liegt neben dem starken deutsch-welschen Antagonismus auch wesentlich die Erklärung dafür, warum seit 1954 keine entsprechende Kundgebung mehr

zustande gekommen ist, wenngleich es mancherlei Bemühungen gegeben hatte, den Gedanken an einen neuen Katholikentag zu forcieren und seine Realisation ins Auge zu fassen.

In seiner Studie, 1978 als Diss. abgeschlossen und für die Publikation um die wieder einsetzende Diskussion über einen neuen schweizerischen Katholikentag bis 1983 mit den entsprechenden Quellen als Ausblick (413–434) erweitert, schildert I. eingehend und kenntnisreich die Genese und Entwicklungsgeschichte dieser Katholikentage als primär kirchlicher Ereignisse, ihre Gemeinsamkeiten mit, aber auch ihre Unterschiede zu dem deutschen Vorbild, die sie voraussetzenden und im Lauf der Zeit sich ändernden Ursachen, Faktoren und Rahmenbedingungen. Das Buch umfaßt acht Teile, wobei mehrere sich der Organisation und Struktur, dem Träger, Aufbau und Ablauf, den Zielen und Funktionen dieser Großveranstaltungen widmen; außerdem wird in ihm das Verhältnis der Katholikentage zur Hierarchie wie auch die enge Verflechtung mit dem Partei- und Vereinswesen akkurat behandelt.

Der Vf., über Gegenstand, Methode, Quellenlage und Literatur sich kritisch Rechenschaft gebend (14–17; 437f), hat sich zum Ziel gesetzt, „den schweizerischen Katholikentag in seiner Gesamtheit zu erfassen". Angestrebt wird von ihm „keine besonders detaillierte Darstellung" (15); wohl werden sämtliche Aspekte der Katholikentage aufgezeigt oder doch wenigstens angedeutet. Bewußt verzichtet I. darauf, einzelne durchaus wichtige Themen näher abzuhandeln, weil dies den Rahmen vorliegender Arbeit gesprengt hätte bzw. Sonderstudien notwendig machen würde (ebd). Die Studie basiert hauptsächlich auf Primärquellen, aus denen ausgiebig zitiert wird; die herangezogene Literatur nimmt sich dagegen eher bescheiden aus.

Alles in allem handelt es sich hier um eine sorgfältige Untersuchung, die den Beitrag der schweizerischen Katholikentage zur Emanzipation der Katholiken in der von Liberalen und Sozialisten dominierten politischen Szene gebührend würdigt, aber auch die Aussöhnung der Katholiken mit den anderen weltanschaulichen Gruppen der Gesamtgesellschaft anklingen läßt. Das Buch ist auch für Nichtschweizer lesenswert. Zahlreichen Kurzviten in den Anmerkungen bieten zusätzliche Informationen. Ein Personen- (453–462) und Sachregister (463–472) schließen dem Leser das Buch bequem auf.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Gauly, Thomas M.: **Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1976.** – Bonn: Bouvier Verlag 1990. 504 S., geb DM 178,00
Gauly, Thomas M.: **Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust.** – Bonn: Bouvier Verlag 1991. 474 S., geb. DM 68,00

Die ungewöhnliche Tatsache, daß hier eine zeitgeschichtliche Diss. zugleich in einer wissenschaftlichen und in einer populären (z. T. gekürzten, z. T. erweiterten und in einzelnen Abschnitten umgestellten) Fassung vorgelegt worden ist, signalisiert, daß Vf. und Verlag ein besonderes öffentliches Interesse an diesem Buch erwarten. Diese Kalkulation ist sicher richtig, denn der Vf. hat hier eine Studie vorgelegt, der nichts Vergleichbares zur Seite gestellt werden kann: Wenn man von F. Spotts absieht (Kirchen und Politik in Deutschland, Stuttgart 1976), gab es bislang keine Monographie, die versucht hätte, die Geschichte der katholischen Kirche in die politische Geschichte der Bundesrepublik Deutschland einzuordnen. Schon der eng an Spotts angelehnte Titel der Diss. macht deutlich, daß G. die dort angerissenen Fragen weiter verfolgen möchte. Freilich habe Spotts einen „höchst problematischen" Ansatz gewählt, nämlich die politische Dimension von Kirche und Katholizismus untersucht, „ohne das religiöse Selbstverständnis und die Binnenstrukturen der Kirche ernsthaft einzubeziehen" (47).

Der erste Teil der hier in erster Linie zu besprechenden Diss. („Die Grundlagen des Verhältnisses von Kirche und Staat in Deutschland 1945–1949", 67–148) bietet eine gelegentlich sprunghaft wirkende tour d'horizon über die ersten Nachkriegsjahre – auch daran erkennbar, daß einige Abschnitte (Erster Teil, I) in der populären Fassung des Buches fortgelassen wurden, obwohl vielleicht auch für breitere Kreise von Interesse gewesen wäre, daß es für die Kirche nach 1945 „keinen Zweifel daran (gab), daß dieser Neuaufbau im Zeichen einer wertbegründeten Demokratie geschehen müsse" (70. Ähnlich fehlt auch im dritten Teil Kap. III,1).

Nach einer Skizze der demographischen Veränderungen und der Hervorhebung des ökumenischen Impulses, der das Jahr 1945 geprägt hat, folgen nun Kap. über das „Schuldbekenntnis" der Bischöfe und die Kollektivschuldfrage, über die sozialen und „quasi-staatlichen" Funktionen der Kirche, über das Verhältnis zu den Besatzungsmächten, die Reorganisation des Laienkatholizismus. Der Schwerpunkt liegt schließlich bei den Auseinandersetzungen um das Grundgesetz und der Einrichtung des „Katholischen Büros" in Bonn.

G. entfaltet das Bild einer Kirche, die, vom Druck der Verfolgung entlastet, in ein Hochgefühl gerät, in dem „kritische Worte schnell überhört oder gar bewußt verdrängt (wurden)" (84). Bald nahm sie eine „Sprecherrolle für das deutsche Volk" (91) wahr, wobei sich die Beziehungen zu den Besatzungsmächten wegen des von den Kirchen abgelehnten Kollektivschuldvorwurfs verschlechterten (97). Im Zuge der Verhandlungen um die Gestalt des Grundgesetzes stellte sich heraus, daß die weitgespannten Erwartungen an die Verchristlichung von Staat und Gesellschaft nicht in Erfüllung gehen konnten (125f).

Die Fülle von Themen, die hier auf 80 S. abgehandelt wird, bringt es naturgemäß mit sich, daß im Detail mancherlei Kritik ansetzen kann. Auch Befremdendes ist zu entdecken:

„Durch die zwangsweise Einverleibung aller Beamter in die NSDAP wurden diese von den Alliierten von vornherein als Mitschuldige an den Kriegsverbrechen angesehen und mußten sich zunächst einer Internierung unterziehen" (85). Weder gab es eine Zwangsmitgliedschaft, noch wurden den Beamten pauschal Kriegsverbrechen unterstellt, und von einer allgemeinen Internierung kann auch nicht die Rede sein. Bei größerer Sorgfalt wäre vermieden worden, daß nun die Stammtisch-Apologetik der Mitläufer als wissenschaftlicher Kenntnisstand vermittelt wird.

Ein viel grundsätzlicheres Problem der Darstellung ist jedoch, daß die von G. selbst geforderte Einbeziehung des religiösen Selbstverständnisses der Kirche bei der Interpretation ihres politischen Verhaltens kaum eingelöst wird.

So entfaltet der Vf. auf der einen Seite ein breites Bild intensiver Einwirkungsbemühungen insbesondere der Bischöfe auf die Neugestaltung der Bundesrepublik, andererseits wird fast beiläufig bemerkt: „Im Grunde dachten sie [die Bischöfe] nicht politisch; es überwog der Blick auf das ‚Rein-Religiöse', den religiössittlichen Wiederaufbau der Gesellschaft und die seelsorglichen Probleme der Zeit" (91).

An diesem Punkt wäre nachzufassen. Jedenfalls bleibt undeutlich, daß sich das religiöse Bewußtsein der Katholiken im Jahre 1945 sehr erheblich vom Zustand des Jahres 1933 unterschied – nicht nur im Sinne des Gefühls einer überstandenen Bewährungsprobe. Es sei hier nur an die wegweisende Studie von W. K. Blessing über das das Erzbistum Bamberg in dem von M. Broszat herausgegebenen Sammelband „Von Stalingrad zur Währungsreform" erinnert, der diesen Übergang in meisterhafter Weise skizziert (Der Titel wird im Literaturverzeichnis nicht einmal erwähnt). Auffallend ist auch, daß ausgerechnet die Stellungnahme des sonst oft zitierten Ivo Zeiger zu den Ergebnissen des Parlamentarischen Rates vom 1. 1. 1949 fehlt, in denen er die unpolitische, „rein religiöse Linie" des deutschen Katholizismus für die mangelhaften Ergebnisse der Verhandlungen verantwortlich macht (Zit. bei L. Volk, Der Heilige Stuhl und Deutschland 1945–1949, in: A. Rauscher, Kirche und Katholizismus 1945–1949, 77). Diese von Zeiger beobachtete „religiöse Linie" dürfte einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis auch des politischen Agierens von Kirche und Katholizismus nach 1945 bieten und verbindet sich mit dem Durchbruch eines neuen Kirchenverständnisses, das stark auf die neuentdeckte Liturgie und Pfarrgemeinde bezogen ist.

Vor diesem Hintergrund kann auch deutlicher werden, was es eigentlich mit der „Actio catholica" auf sich hatte, die bei G. als Instrument zur Kontrolle des Laienkatholizismus durch die Bischöfe erscheint (99ff) und unbestritten den Wiederaufbau des katholischen Verbandswesens stark behindert hat. Aber wieso reorganisierten sich einige Laien auch ohne Rücksprache mit dem Episkopat im Sinne der „Actio catholica", wie G. selbst in einer Anmerkung feststellen muß (101, Anm. 111. Nicht erwähnt wird, daß W. Dirks zu diesem Kreis gehörte). Bei allen Unklarheiten im Detail galt die „Actio catholica" doch als ein modernes Konzept zur ‚Wiederverchristlichung, der Gesellschaft' in dem sich ein (unpolitischer) Klerus auf die religiöse Schulung der Laien zu konzentrieren hatte, die ihrerseits in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft wirken sollten. Die Reorganisation der inneren Strukturen von Kirche und Katholizismus nach 1945 ist weithin mit dem Versuch identisch, dieses Konzept durchzusetzen. Eine Beschreibung dieser bis in die fünfziger Jahre verfolgten, teilweise gescheiterten, teilweise bis heute fortwirkenden Bemühungen (Laienräte, „Verkirchlichung" nach H. Hürten) bleibt nach wie vor ein Desiderat.

Im zweiten Teil der Diss. („Der Einfluß des Katholizismus auf das innenpolitische Kraftfeld der Parteiendemokratie 1949–1976", 149–360) entfaltet G. einen beeindruckenden Überblick zu

den Beziehungen zwischen den Parteien und der katholischen Kirche von 1949 bis 1976. Was der Vf. hier an bisher unveröffentlichten Materialien vor allem aus Parteiarchiven zusammengetragen und verarbeitet hat, dürfte den eigentlichen Forschungsbeitrag dieses Buches darstellen. Programmatische Erklärungen, Hirtenbriefe, interne Diskussionen und Kontaktgespräche werden von G. im Kontext der politischen Entwicklung zu einer gut lesbaren Darstellung verbunden. Allerdings fällt auf, daß über die interessanten Kontaktgespräche zwischen den Parteien und Kirchenvertretern nur aus den Akten der Parteien berichtet wird (z. B. 272, Anm. 473 oder 302, Anm. 599), obwohl Akten des Katholischen Büros eingesehen wurden. Inwiefern diese Perspektive auch der Sicht der kirchlichen Seite entsprach, kann hier nicht beurteilt werden (Die ehemaligen Leiter des Katholischen Büros befinden sich nicht unter den befragten Zeitzeugen).

G. unterscheidet fünf Phasen: Bis 1953 befand sich die Kirche im „Gleichklang" (149) mit den Unionsparteien und im unüberbrückbaren Gegensatz zur SPD, von 1953 bis 1963 deuten sich Umbrüche an, die sich in einer kirchlichen Kritik am christlichen „Minimalismus" (181) der CDU und der vorsichtigen Öffnung zur SPD niederschlugen, die ihrerseits massive Vertrauenswerbung unter den Katholiken betrieb. 1963 bis 1969 lösen sich – auch unter dem Einfluß des Konzils – die alten Fronten auf: Die SPD übernimmt die kirchenpolitische Initiative, während die CDU in den Geruch des Liberalismus gerät. Zwischen 1969 und 1972 schwindet die innere Geschlossenheit des Katholizismus im Zuge der nachkonziliaren Diskussion, und die sozial-liberale Koalition leitet ihre Reformpolitik ein. Als im Zuge der dadurch ausgelösten Grundwerte-Debatte erkennbar wird, daß ein moralischer und religiöser Grundkonsens in der Gesellschaft verloren gegangen ist, geht die Kirche auf Distanz zur SPD/FDP-Regierung (1972–1976).

Spätestens hier stellt sich im Rückblick die Frage, welche Motive das öffentlich-politische Handeln der Kirche bestimmt haben: Als Kardinal Döpfner 1976 starb, „ließ er", G. zufolge, „eine Kirche zurück, deren Hoffnung sich zur Zeit der Gründung der Republik auf eine ‚Wiederverchristlichung' von Staat und Gesellschaft gerichtet hatte und die nun einsehen mußte, daß man von diesem Ziel weiter entfernt schien als 25 Jahre zuvor" (314). Tatsächlich geht G. davon aus, daß das Programm der ‚Wiederverchristlichung' von Staat und Gesellschaft den Episkopat bis in die siebziger Jahre geleitet hat und erst die Grundwerte-Debatte das „Ende der kirchlichen Visionen" markiert habe (so in der Einleitung, 28). Diese These läßt einige Fragen offen. Zwar fehlen uns noch repräsentative Untersuchungen über den entsprechenden Sprachgebrauch, aber insgesamt scheinen doch die hochgespannten Erwartungen an eine ‚Verchristlichung' Deutschlands spätestens Mitte der fünfziger Jahre der Ernüchterung, ja Resignation gewichen zu sein. Ferner bleibt unklar, was der Begriff der ‚Verchristlichung' des öffentlichen Lebens eigentlich meint. G. hebt in diesem Zusammenhang auf einen „unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem religiösen Auftrag der Kirche und ihrer politischen Einflußnahme" (27) und den „religiösen Führungsanspruch" der Kirchenführer in der Gesellschaft ab (29). Darüber hinaus bringt G. keinen Beleg für eine gleichlautende und sinnentsprechende Verwendung des Begriffs durch die Bischöfe selbst. Vielmehr scheint er ihre politische Praxis bis 1976 im Lichte der Erklärungen aus den ersten Nachkriegsjahren zu interpretieren. Für den Leser wäre es sicherlich hilfreich gewesen, in einem Buch, in dem so viel von Bischöfen die Rede ist, auch nach der Theologie und damit dem Selbstverständnis des Bischofsamtes zu fragen. Es kennt in politischer Hinsicht keinen theokratischen Anspruch, vertritt aber die Interessen der Ortskirche nach außen und muß spätestens bei der Verletzung dessen, was als göttliches und natürliches Recht erkannt wird, Stellung beziehen (Die deutsche Besonderheit besteht darin, daß den Bischöfen in diesem Punkt seit 1963 oft Versagen vorgeworfen wird, was die Zeit vor 1945 betrifft, aber aktuelle Stellungnahmen als unberufene Einmischung gewertet werden).

Der dritte Teil der Darstellung („Die Reichweite des katholischen Einflusses und seine Grenzen", 361–427) widmet sich der Zusammenfassung und Einordnung.

Neben einem Überblick über das Wahlverhalten der Katholiken (in Anlehnung an K. Schmitt) steht die Frage im Mittelpunkt, wie die Kirche ihren „Machtanspruch" legitimiert und politisch wirksam wird. Dieser Anspruch leitet sich nach G. einmal direkt aus dem Sendungsauftrag ab, der auch die Gestaltung der Welt erfordert (362f). Zweitens sei der Machtanspruch von der Größe und Geschlossenheit des kirchlichen Systems abhängig, d. h. von der Bereitschaft der Katholiken, ihre Organisation (auch ökonomisch) zu stützen, drittens von dem Ausmaß, in dem der Kirche Sachkompetenz z. B. in ethischen Fragen beigemessen werde (366–377).

Wichtig dürfte auch im Blick auf den Untertitel der populären Fassung sein, daß G. hier einen sehr weiten Begriff von „Machtanspruch" verwendet. Durch die Ableitung aus dem Sendungsauftrag der Kirche fällt jede Form von Verkündigung, sofern sie irgendetwas mit gesellschaftlicher Realität zu tun hat, unter diesen Begriff. Der Sache nach meint G. einen allgemeinen normativen Geltungsanspruch für menschliches Handeln. Davon wäre ein „Machtanspruch" zu unterscheiden, der auf die Einflußnahme auf konkrete legislative oder exekutive Funktionen oder gar deren Wahrnehmung abhebt. Die Verwendung des Begriffs läßt nicht recht deutlich werden, daß das Problem in der Umsetzung liegt – aber nicht nur für die Kirchen, sondern für die modernen Massendemokratien überhaupt, die eine Verständigung über die wechselseitigen Geltungsansprüche herbeiführen und diese dann in konkrete Politik umsetzen müssen – seit Beginn der ökologischen Debatte sogar unter Einbeziehung der vermuteten Erwartungen künftiger Generationen.

Eine „Schlußbetrachtung" (429–437) widmet sich dem Wahlsieg der Christdemokraten im Jahre 1983:

Die hochgespannten Erwartungen seien enttäuscht, ein „gewisses Ohnmachtsgefühl" habe sich bei vielen Katholiken entwickelt, als der „Verlust an politischen Einflußmöglichkeiten seitens der Kirche ... offenkundig wurde" (437). Die populäre Fassung weitet dieses Nachwort noch etwas aus (Katholiken, 297–307. 308–313 entspricht z. T. Kirche und Politik 404–410): Unter dem Titel „Antimodernismus, Polarisierung und Machtverfall: Die Kirchenkrise weitet sich aus" und „Katholiken und Protestanten im neuen Deutschland: Der 9. November 1989 und die Folgen" läßt G. noch einige eher journalistische Betrachtungen über die Ereignisse der letzten Jahre folgen, die sich einer wissenschaftlichen Diskussion entziehen. Der Schluß der populären Fassung („Missionsland Deutschland?", 337–344) warnt angesichts des „Macht-" (besser: Akzeptanz-) Verlustes vor „selbstgefälligen(n) Stabilitätsillusionen" (343); den Katholiken drohe der Weg in die „völlige politische wie gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit". Er sei nur abzuwenden durch einen offenen „Dialog über Macht und Machtanspruch [Leitungsfunktionen?] innerhalb der Kirche" (ebda.), die Übernahme demokratischer Strukturen, das Überdenken der Stellung der Laien und die Anpassung der Kommunikationsfähigkeit an die säkulare Gesellschaft.

Eine Bewertung dieser Doppelpublikation fällt nicht leicht. In erster Linie ist an den allgemeinen Rückstand der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung bei der Aufarbeitung der Geschichte der Bundesrepublik zu erinnern, die bislang keine ähnlich breit angelegte Studie hervorgebracht hat. Es wäre unangemessen, diese Leistung nicht gebührend zu würdigen. Andererseits scheinen die Probleme, die sich einem solchen Unternehmen entgegenstellen, vorläufig noch kaum befriedigend zu lösen zu sein – diesem Eindruck kann man sich auch nach der Lektüre der vorliegenden Bände nicht entziehen. Das Verhältnis der Kirche zu den Parteien ist jetzt in den Grundlinien erkennbar; von einer (auch von G. geforderten) Integration von politischer, sozialer und religöser Geschichte sind wir jedoch noch weit entfernt. Insbesondere unter dem Titel „Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust" klaffen Anspruch und Wirklichkeit weit auseinander, denn abgesehen vom Wahlverhalten ist von den durchschnittlichen Katholiken überhaupt nicht die Rede. Hier sind es die Bischöfe und Politiker, die Geschichte machen.

Münster Wilhelm Damberg

De Lubac, Henri: **Mémoire sur l'occasion des mes écrits**. – Namur: Culture et Vérité 1989, 399 S., kart. bfr 1.450

Als dieser Bd 1989 erschien, war der Vf., Jesuit und seit 1983 Kardinal, 93 Jahre alt. Es handelt sich um eine Art Rückschau auf das eigene Wirken, auf wichtige Begegnungen und wesentliche Veröffentlichungen, aber auch um eine Sammlung unterschiedlichster Dokumente. Da das Ganze in mehreren Anläufen entstand, kann man nicht von einer geschlossenen Konzeption sprechen und das Werk auch nicht einer der gängigen literarischen Arten (Biographie, „Lageplan" zum eigenen Schrifttum o. ä.) zuordnen.

Auf den ersten Blick fällt die Zweiteilung auf: Die im Ich-Stil gehaltene Rückschau umfaßt 9 Kap. (11–117), auf die die erwähnte Materialsammlung folgt (179–398).

Um es vorweg zu sagen: Das Buch ist nicht nur für Interessenten der französischen kath. Theologie (insbesondere an dem verehrungswürdigen Vf. Interessierte), sondern für alle, die sich um eine genauere Kenntnis der Situation der kath. Kirche und ihrer Theologie zwischen 1930 und dem Zweiten Vatikanischen Konzil bemü-

hen, eine erstrangige Information. H. U. von Balthasar hatte von dem Manuskript erfahren, als er das Bändchen „Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk" (Einsiedeln 1976) schrieb, es aber nicht mehr in die Darstellung einbezogen (vgl. ebd. 7).

Das I. Kap. beginnt mit der ersten Vorlesung de L.s im Oktober 1929, als er an der Theol. Fakultät in Lyon-Fourvière den Fundamentaltheologen A. Valensin unerwartet ersetzen mußte. Es enthält Erinnerungen an Lehrer, Freunde, Bischöfe und an die ersten Veröffentlichungen. Unter den vielen Namen, die hier erwähnt sind, bleiben besonders M. Blondel, P. Rousselot und J. Maréchal im Gedächtnis. Die Fähigkeit des Vf.s, Fragestellungen und Positionen mit kurzen und geistreichen, manchmal ein wenig boshaften Beobachtungen zu charakterisieren, kommt bereits hier zur Geltung.

Im II. Kap. spricht der Vf. von bedeutenderen eigenen Veröffentlichungen:

„Catholicisme", zuerst als Broschüre 1936; „Corpus Mysticum", als Buch 1944 erschienen; drei Bücher über den Buddhismus; „Surnaturel" von 1946; die Veröffentlichungen über Proudhon, den Atheismus und die Gottesfrage. Die Erinnerungen gelten Y. Congar, J. Daniélou, H. U. von Balthasar.

Mehrfache Bedrängnisse werden im III. Kap. thematisiert. Der Vf. nennt zum einen die kirchlichen Verdächtigungen, die 1935 mit einer Anfrage des späteren Kardinals Ruffini wegen eines Vortrags auf einem Einkehrtag für Priester einsetzten.

Die Denunziationen stammen aus: „un certain conservatisme scolastique, une sorte de dictature dite ‚thomisme', ‚intégrisme'" (47). Die Umtriebe führen 1947 zu einem römischen Veto gegen de L.s Teilnahme an der Semaine sociale von Paris, eine Maßnahme, die auch M.-D. Chenu und M. Blondel trifft. Den Bedrängten gilt die Sympathie des Pariser Kardinals Suhard.

Auf der anderen Seite die Gefahren durch die Nazibesetzung:

Lyon wird nach de L.s Ansicht die geistige Hauptstadt Frankreichs. Im Jesuitenkolleg von Fourvière trifft sich die geistige Résistance, Gabriel Marcel, Paul Claudel, Wladimir d'Ormesson, Robert d'Harcourt. Der Widerstand führt zu Publikationen in „Cahiers" wie „Témoignage chrétien" u. a. De L. wird bedroht, ausspioniert, er entzieht sich der drohenden Verhaftung, indem er sich versteckt (53). Auch dieses Kap. führt die für de L. so wichtigen Freundschaften an: J. Monchanin, A. Valensin, G. Fessard, Y. de Montcheuil (der von den Nazis 1944 erschossen wird), den Briefwechsel mit Teilhard de Chardin.

Den Höhepunkt der kirchlichen Schwierigkeiten de L.s beschreibt das IV. Kap. Nachdem P. Parente bereits 1942 im „Osservatore Romano" die Erneuerung der Theologie in Frankreich angegriffen und namentlich Chenu und P. Charlier genannt hatte, fällt nun im September 1946 erstmals bei R. Garrigou-Lagrange OP vom römischen Angelicum der Ausdruck „nouvelle théologie" (61f). Vorwürfe gegen de L. betreffen seine Auffassung vom Verhältnis von Natur und Gnade. 1950 erscheint sein Origenes-Buch „Histoire et esprit". Er wird einer erniedrigenden Zensur unterworfen und verfaßt eine peinliche Ergebenheitsadresse (67, 69); Pius XII. mißtraut ihm wegen eines fälschlicherweise ihm zugeschriebenen Scriptums (70). Der neue Jesuitengeneral J. B. Janssens, den de L. auf alle erdenkliche Weise in Schutz nimmt, verhält sich kleinkariert. De L. muß alle Studienhäuser der Jesuiten meiden und sich mit seinem Freund Henri Bouillard SJ († 1981) nach Paris ins Exil begeben (von theologiegeschichtlichem Interesse sind de L.s Feststellungen über die Verhaltensweise von H. Küng gegenüber seinem Lehrer Bouillard: 72, 299). Mit der Enzyklika „Humani generis" 1950 ist de L. nicht mitgemeint, aber Verdacht und römische Vorzensur bleiben. Ihr legt er die „Méditation sur l'Eglise" (1952/54) vor. G. B. Montini beklagt sich über die „allmächtige" „faction intégriste" (77). Aber: niemals wurde ein offizieller Vorwurf gegen de L. erhoben; Verdächtigungen und Aussperrungen geschehen gleichsam „unter der Hand". Bei einem Romaufenthalt darf er nicht in einem Jesuitenhaus wohnen (80).

V. Kap.: Sein Standpunkt wird deutlich: Seine Gegner kennen die katholische Tradition nicht (81), aber trotz der leidvollen Isolierung kennen seine Ergebenheit und Loyalität gegenüber der „Kirche" keine Grenzen (87). Da er das Vertrauen des Kardinals Gerlier in Lyon genießt, darf er 1953 wieder einige Vorlesungen halten, ohne öffentliche Ankündigung, vor vier oder fünf Hörern, über ein buddhistisches Thema: Amida. Er veröffentlicht „Sur les chemins de Dieu" 1956 und arbeitet an seinem großen Werk „Exégèse médiévale". Der Vatikan erlaubt ihm „ad experimentum" Vorlesungen über Buddhismus und Hinduismus in Fourvière. Im März 1958 schreibt er einen überdemütigen Brief an Pius XII. und erhält über P. Augustin Bea eine sehr ermutigende Antwort (89). Die feige Ängstlichkeit des Jesuitengenerals wird überdeutlich (90), bis 1959 entstehen neue Schwierigkeiten. De L. besteht aber darauf, daß er nie formell abgesetzt war (91). 1960 demissioniert er, ohne je eigentlich zum Prof. ernannt gewesen zu sein, und wird nun „Honorarprofessor".

Das VI. Kap. ist vor allem den Freunden gewidmet.

Wo sie durch den Tod oder aus anderen Gründen gehindert waren zu publizieren, übernimmt de L. diesen Dienst an ihnen. Eine besondere Rolle spielen de Montcheuil, Valensin († 1953) und dessen Korrespondenz, vor allem mit Blondel, Teilhard de Chardin († 1955). Hier kann man die römische Schäbigkeit nachlesen, daß zuerst für de L.s Buch „La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin" durch Vorzensur und Zensur das „Imprimatur" gegeben und ein Vierteljahr danach jede Neuauflage und Übersetzung verboten wurden – das war 1962, das Konzil war bereits angekündigt und vorbereitet (105f). Weitere, hier gewürdigte Freunde sind J. Monchanin († 1957) und V. Fontoynont († 1958).

Im VII. Kap. spricht der Vf. zwar über das Konzil, es ist aber nicht eigentlich Thema dieser persönlichen Rechenschaft. Johannes XXIII. war über „Humani generis" unzufrieden (117); er bekundete de L. sein Wohlwollen, zuerst wegen dessen verdienstvoller Sammlung „Sources chrétiennes", dann durch die Aufnahme – zusammen mit dem ebenfalls verfolgten Y. Congar – in die Theologische Kommission zur Vorbereitung des Konzils 1960. Extrem kurz behandelt der Vf. die sechs Jahre, die er vorwiegend in Rom und auf Weltreisen mit theologischen Vorträgen zubrachte. Die Entwicklung mit und nach dem Konzil kann er nicht mitvollziehen. Im Zusammenhang mit einer Kritik am Atheismus-Sekretariat des Kardinals König, dem er angehörte, äußert er seine Angst vor der Soziologie und vor einer „marxisation" der Kirche (120f). Die Sympathie Etienne Gilsons zu de L. kommt schön zur Geltung, auch wird deutlich, daß zu seinen Gegnern besonders C. Boyer zu rechnen ist (127). Die nachkonziliaren Veröffentlichungen de L.s werden mit ihren Intentionen vorgestellt. Immerhin fällt das gerechte Urteil: An der Glaubenskrise ist nicht das Konzil schuld, es konnte sie lediglich nicht stoppen (133).

Das VIII. Kap. trägt noch mehr persönlichen und privaten Charakter. De L. berichtet über nichtveröffentlichte Manuskripte; in übertriebener Demut sagt er, was er alles nicht kann und nicht ist. Seine Spiritualität wird in schöner Weise deutlich, ebenso seine Sorge um die Kirche, aber auch seine eher düstere Zeit- und Zukunftssicht. Voller Sympathie spricht er über H. U. von Balthasar, seinen Freund und Übersetzer. Das 1975 beendete Kap. steckt voller Lebensweisheiten: „On ne recommence pas sa vie, et les regrets sont vains". Anrührend sind die Sätze über seine Mutter (155).

In dem 1981 vollendeten IX. Kap. berichtet de L. über Veröffentlichungen seit 1977: über Teilhard, Joachim von Fiore, ein Büchlein, das er 1980 den drei Jesuiten Y. de Montcheuil, Ch. Nicolet und J. Zupan widmete und als sein Testament verstanden wissen will, über z. T. nicht veröffentlichte Arbeiten über Joh. Chrysostomus, Origenes, Anselm. Er spricht über seine Beziehung zu Paul VI., die in der Zwischenzeit verstorbenen Freunde, besonders J. Daniélou († 1974), G. Fessard († 1978), H. Bouillard († 1981) sowie über seine Freundschaft zum jetzigen Papst.

Noch einmal ein Zeugnis innerkirchlicher Unanständigkeit: 1975 schrieb er dem Kardinal Siri in Genua einen Verteidigungsbrief wegen eindeutig falscher Aussagen über de L. in dem Buch „Gethsemani". Er erhielt nicht nur nie eine Antwort, sondern die 1981 erschienene französische Übersetzung des Buches enthielt unverändert die Lügen des Kardinals – was neue Verleumdungen gegen de L. nach sich zog (175ff).

Die über 200 S. Annexe enthalten ein buntes Gemisch an Dokumentation: Korrespondenzen, Auszüge aus Rezensionen (besonders eindrucksvoll die zu „Surnaturel" 206–227), Zensurgutachten. Das Material ist äußerst wertvoll zu den Vorgängen rund um die „nouvelle théologie", enthält sehr viel wichtige Einblicke zu Teilhard und Blondel, aber auch viel jesuiteninterne Geschwätzigkeit. Dokumentiert werden auch de L.s Befürchtungen über die nachkonziliare Entwicklung, die mit Oktober 1964 einsetzen (ab S. 341). Zu den von de L. hier ebenfalls aufgenommenen Dokumenten gehört der Brief H. U. von Balthasars anläßlich seines Ordensaustritts 1950 (371–375).

Eine Bemerkung in eigener Sache sei angefügt. 1970 hatte ich aufgrund mehrerer persönlicher Gespräche, einer eingehenden Korrespondenz und mir überlassenen Materials ein Porträt de L.s in dem Ergänzungsband zu „Bilanz der Theologie im 20. Jh." vorgelegt (199–214). De L. veröffentlichte dazu in seiner Bibliographie 1975 eine „Richtigstellung", die auch hier zur Sprache kommt (146 und 361). Wie de L. berichtet, war er nie von den Deutschen verhaftet, wenn er ihnen auch nur mit Mühe entkam. Die diesbezügliche Bemerkung hatte mir H. U. von Balthasar übermittelt. De L. besteht auch darauf, daß er nie formell als Prof. „abgesetzt" war und die Fakultät in Lyon-Fourvière ihn in ihrem Verzeichnis als „beurlaubt" führte.

Diese sachlichen Korrekturen seien gern zur Kenntnis genommen. Zu dem, was ich in dem Porträt wertend schrieb, meint de L.: Die Attacken gegen ihn seien nicht dumm und bösartig gewesen; der Ordensgeneral Janssens sei nicht feige, sondern ihm gegenüber von großer Güte erfüllt gewesen; die Kirche dürfe durchaus ihren Kindern Leiden zufügen. Hier gestatte ich mir, bei meiner Meinung zu bleiben.

Ergreifend ist die letzte Seite (399): „Niemals, nicht ein einziges Mal in meinem Leben hat irgendeine Autorität der Gesellschaft Jesu oder der Kirche mich über meine Lehre befragt, niemals ... und dennoch zahlreiche Anklagen jeder Art ... die sich keine legitime Autorität zu eigen gemacht hat."

Eine Zeit und ein Leben voll Opfer und Leid treten vor die Augen der Leser, die sich fragen, womit die Kirche im Zeichen der andrängenden Gottesfrage und Glaubenskrise eigentlich ihre Zeit zugebracht hat.

Münster Herbert Vorgrimler

Joest, Wilfried: **Fundamentaltheologie**. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1989 (3., durchgesehene und ergänzte Aufl.). 260 S. (Theologische Wissenschaft, Bd 11.3), kart. DM 29,80

Die „Fundamentaltheologie" von J. – 1974 in erster Auflage erschienen und bislang das einzige protestantische Buch, das diesen Titel trägt, – hat mit Recht große Beachtung auch unter katholischen Theologen gefunden. Paginierung und (soweit ich sehe) Text der vorliegenden 3. Aufl. entsprechen ab S. 14 der 1. Aufl. Abgesehen von dem neuen Vorwort wurde gegenüber der 2. Aufl. (1981) die Literatur „Zur allgemeinen Orientierung" (S. 13) um drei Titel erweitert.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Thils, Gustave: **«Foi chrétienne» et «Unité de l'Europe»**. Avant-propos de Paul M. G. Levy. – Louvain-la-Neuve Peeters 1990. 137 S., kart. bfr 330

Vor nahezu drei Jahrzehnten versicherte mit J. B. Metz, daß er als Student in Innsbruck wesentliche Denkanstöße durch T.s Buch «Théologie des réalités terrestres» (Brügge 1946) empfangen hat. Seit eh und je hat der Löwener Fundamentaltheologe (* Brüssel 1909) ein waches Ohr für den Pulsschlag der Zeit, wie auch der neue Titel deutlich zeigt. Immer wieder greift er brandaktuelle Themen auf.

Während des II. Vaticanums war T. Peritus der Ökumenekommission (vgl. Le décret sur l'œcuménisme [Brügge 1966], L'Eglise et les Eglises. Perspectives nouvelles en œcuménisme [Brügge 1967]). Zudem gehörte er zum engsten Beraterkreis des Konzilsmoderators Kard. Suenens, von dessen zahlreichen Interventionen nicht wenige durch T. angeregt wurden, der bereits vor Konzilsbeginn herausfordernd schrieb: «Parlera-t-on des évêques au Concile» (NRTh 1961, 785–804). Suenens' vielbeachtete Ausführungen zur Bedeutung der Charismen in der Kirche, die in mehreren Konzilsdokumenten ihren Niederschlag fanden, waren maßgeblich durch T. inspiriert.

Die wachsende Bedeutung einer Theologie der nichtchristlichen Religionen hat T. bereits sehr früh erkannt (Propos et problèmes de la Théologie des religions non chrétiennes [Tournai 1966]). Nach den Friedensgebeten von Assisi (27. Okt. 1986) erschien: Présence et salut de Dieu chez les «non-chrétiens» mit dem lapidaren Untertitel: Une vérité à intégrer en tout «exposé de la foi» de l'an 2000 (Louvain-la-Neuve 1987).

Zu dem vieldiskutierten dreitägigen Ratzinger-Interview mit Vittorio Messori in Brixen (Aug. 1984) schrieb T. einen sehr sachlichen kritischen Kommentar: En dialogue avec l'«Entretien sur la foi» (Louvain-la-Neuve 1986), der deutschsprachigen Lesern – ebenso wie «Pour une théologie de structure planétaire» (Louvain-la-Neuve 1983) – in Übersetzung zugänglich gemacht werden sollte.

In seinem «avant-propos» zitiert Levy (em. Direktor des Löwener Instituts für Friedensforschung, der bereits 1978 mit einer Buchveröffentlichung «Sauver l'Europe» hervortrat) als Mitglied des Europarats einen nach Straßburg entsandten Redakteur der Prawda, der zu Beginn der sechziger Jahre an ihn die Frage richtete: „Was tun eigentlich die Türken hier? Sie sind nicht einmal Christen wie wir!" und weist darauf hin, daß der Vertreter eines theoretisch atheistischen Staates das Christsein zu einem fundamentalen Merkmal des Europäers machte (3).

In der „Einleitung" (26. Okt. 1989) umreißt T. deutlich das Anliegen seiner aktuellen Veröffentlichung: er möchte eine Handreichung vorlegen für alle, die sich veranlaßt sehen, über die Beziehungen zwischen „christlichem Glauben" und einem „geeinten Europa" zu referieren oder zu diskutieren (6). Dazu will er anhand systematischer Verlautbarungen (vorab der Päpste und Bischöfe sowie anderer religiöser Instanzen und führender Theologen), die auf theologischen Prinzipien basieren, eine Dokumentationsgrundlage bieten (8). Die Zahl der dazu durchgearbeiteten Texte in den wichtigsten europäischen Sprachen (vgl. die Fülle der Anmerkungspakete: 125–137) ist überwältigend. Die Beiträge zahlreicher Theologen werden kritisch durchleuchtet. Einem systematischen Ratzinger-Referat (Katholische Akademie in Bayern, 29. April 1979) über „Das europäische Erbe" widmet T. eine eingehende Analyse (47f). T. formuliert mit Bedacht: Théologie et théologie du politique. Comment se développe semblable théologie? (20–26); Quelle cohérence entre foi et engagement politique? (74–77). Besondere Beachtung verdient das Kap. «Rares appels aux sagesses philosophiques» (105–108).

Es ist nicht möglich, sämtliche Perlen in T.s Ausführungen zum Leuchten zu bringen. Beachtenswert ist da z. B. der Hinweis, daß Johannes Paul II. in seiner Rede vor dem Europäischen Parlament in Straßburg (11. Okt. 1988) jeden religiösen Integralismus «comme incompatible avec le génie propre de l'Europe tel que l'a façonné le message chrétien» zurückwies (125). So steht das Schlußkapitel treffend unter dem Titel «La laïcité ouverte» (123–126).

Bei seinem ersten Besuch in der Tschechoslowakei (5.–6. Mai 1990) unterstrich Papst Johannes Paul II. die Bedeutung eines geeinten Europas, das sich auf seine gemeinsamen christlichen Wurzeln zurückbesinnen muß, und kündigte die Einberufung einer Sondersynode der europäischen Bischöfe an.

Münster Werner Promper

Ruiz de la Peña, Juan Luis: **Imagen de Dios**. Antropología teológica fundamental. – Santander: Sal Terrae 1988. 286 S. (Colección ‚Presencia teológica', Bd 49)

In einem ersten Teil, „Biblische Anthropologie", wendet sich der Vf. zunächst I. dem AT, hier besonders den beiden Schöpfungsberichten und dem Weisheitsbuch, zu und geht sodann II. im Blick auf das ntl Zeugnis nach kurzen Hinweisen auf die Theologie der Synoptiker etwas ausführlicher auf die paulinischen Schriften ein. Ergänzende Bemerkungen sind der exegetischen Diskussion des Schemas Seele–Leib gewidmet.

Der zweite Teil, „Systematische Anthropologie", wird in vier Schritten entfaltet: „III. Das Problem Seele–Leib: der Mensch, einheitliches Sein", „IV. Die Würde des Bildes: der Mensch, personales Sein", „V. Die menschliche Tätigkeit in der Welt: der Mensch, schöpferisches Sein", „VI. die Frage nach dem Ursprung: der Mensch, geschaffenes Sein". Dabei ist der Vf. bemüht, jeweils nach einem kurzen geschichtlichen Überblick Haupttendenzen in der gegenwärtigen Diskussion herauszustellen und auf diesem Hintergrund eine systematische Antwort zu geben. Hier spielt der Rückgriff auf „Gaudium et Spes" eine zentrale Rolle.

Das Buch ist an einen breiteren, theologisch interessierten Leserkreis gerichtet und in diesem Rahmen auf gediegene Information über den Forschungsstand angelegt, wenn es auch zur weiteren Forschung kaum entscheidende Anstöße beiträgt.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Martikainen, Eeva: **Evangelium als Mitte.** Das Verhältnis von Wort und Lehre in der ökumenischen Methode Hans Joachim Iwands. – Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1989. 184 S. (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, NF Bd 9)

Die Frage der rechten Verhältnisbestimmung von kirchengründender Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament und konfessioneller Doktrin, wie sie in der jeweiligen Kirche in Geltung steht, ist nicht nur ein Problem von theologisch prinzipieller, sondern angesichts vielfältiger ökumenischer Lehrgespräche in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit auch ein Problem von höchst aktueller Bedeutung. Schon die innerreformatorischen Dialoge in Deutschland und die kontroversen Debatten um die angemessene Verfassungsstruktur der EKD waren nachhaltig von dieser Thematik bewegt. Dabei haben nach M. die der Unierten Kirche Deutschlands nahestehenden Theologen besonderes Gewicht auf die strikte Unterscheidung zwischen der in der evangelischen Mitte gründenden kirchlichen Einheit und ihrer lehrhaften Ausdrucksgestalt gelegt (vgl. 9–24). M. exemplifiziert dies in ihrer an der Univ. Helsinki bei T. Mannermaa angefertigten Diss. an einem der Hauptrepräsentanten unionskirchlicher Theologie, an Hans Joachim Iwand (1899–1960). Ziel der Arbeit ist es, „die strukturierenden Prinzipien von Iwands ökumenischer Methode aufzuzeigen" (19). Dabei konzentriert sich die Analyse vornehmlich auf Iwands ‚dialektische' Haupt- und Spätphase, die entscheidend vom Denken Karl Barths und von den theologischen Grundsätzen der Barmer Erklärung geprägt war.

Bestimmend für Iwands ökumenisches Programm (vgl. 25–43) ist nach M. die Überzeugung, daß die Einigkeit der Kirche nicht auf einem Lehrkonsens basiert. Für die kirchliche Einheit genüge das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, welche Konfession klar von ihrer lehrhaften Explikation zu unterscheiden sei. Es ist das Verdienst von M., die theologischen Hintergründe dieser Position systematisch aufgewiesen und ihre Stellung im Zusammenhang der dogmatischen Gesamtorganisation benannt zu haben. Zunächst wird zu zeigen versucht, wie die für Iwands Theologie eigentümliche Differenz von Evangelium und Lehre in Verbindung steht mit der Annahme einer, wie es heißt, ontischen Diastase von

Gott und Mensch bzw. Gott und Welt. Diese Annahme veranlaßt Iwand nach M. nicht nur zu einer Ablehnung aller prächristologischen Anknüpfungspunkte der Theologie, sie führt ihn zugleich dazu, die Christusoffenbarung, in der das eine Wort als Gottes einzige Rede manifest ist (51), „gemeinhin negationsförmig" (55) zu fassen. Weder in einen allgemeinen Offenbarungsbegriff noch auch in einen auf gegebener Selbst- und Welterfahrung aufruhenden Begriff einer Universalgeschichte könne die Christusoffenbarung integriert werden. Wie Gott nur durch Gott selbst erkannt werde (58f), so erschließe sich auch die göttliche Offenbarung in Christus nur von sich aus, um in solcher Selbsterschließung die Desintegration der gegebenen Selbst- und Welterfahrung aufzudecken und in diesem Sinne als deren Negation zu erscheinen. Iwands Rezeption und Interpretation der klassischen Zwei-Naturen-Lehre bestätigt diesen „Negationscharakter" (62) seiner Offenbarungstheologie nach M. eindeutig: Zwar werde nachdrücklich das wirkliche Menschsein der Person Jesu Christi betont. Doch sei Jesus Christus wirklicher Mensch im Unterschied zum allgemeinen Menschheitsstreben nach Gottgleichheit gerade als der, welcher in die durch keine menschliche Vermittlungsleistung aufzuhebende Differenz von Gott und Mensch einwillige. Ob man von daher sagen kann, „daß Christus vom Menschen der Welt gerade darin abweicht, daß er einwilligt, gottloser und sündiger Mensch zu sein" (64), muß freilich als fraglich erscheinen. Wenn man diesem Satz – wie dies in M.s Iwand-Interpretation in der Regel der Fall ist – die allgemeine, gewissermaßen offenbarungsvorgängig-metaphysische These eines Gott-Mensch-Gegensatzes (‚ontische Diastase'), ja sogar einer Gott-Mensch-Feindschaft (45) zugrunde legt, um ihn von dorther abzuleiten und zu verstehen, ist er gewiß falsch und theologisch inakzeptabel, denn es ließe sich nicht mehr deutlich machen, wie der am Kreuz den Sündertod gestorbene Jesus Christus als wirklicher Mensch auferstanden sein soll. Gerade dieses wirkliche Menschsein des österlichen Christus will Iwand aber dezidiert festhalten. Dem widerspricht die These nicht, daß der Auferstandene als der zu Gott gehende Mensch vorgestellt wird; denn die Erhöhung zu Gott hebt das wirkliche Menschsein Jesu Christi nicht im Sinne abstrakter Negation auf, sondern verewigt es und gibt ihm ein unveräußerliches Recht bei Gott selbst. Unter österlichen Bedingungen kann sonach von einer ontischen Diastase von Gott und Welt nurmehr unter Vorbehalten gesprochen werden, während die These von einer grundsätzlichen Gott-Mensch-Feindschaft als christologisch verkehrt zu gelten hat und der Falsifikation durch den pneumatologischen Prozeß anheimzustellen ist. Solcher pneumatologische Prozeß, wie er von dem im Sohne offenbaren Vater ausgeht, um in Glaube und Liebe zum Heile von Menschheit und Welt wirksam zu sein, wird erweisen, daß die Tatsache der Sünde nicht von ewiger Dauer und keinen dauerhaften Gegensatz zu Gott zu begründen in der Lage ist. Die Sünde ist sonach unter christologisch-pneumatologischen Prämissen nur als eine im Verschwinden begriffene Faktizität zu begreifen mit der Folge, daß schließlich auch die Annahme einer endgültigen Gott-Mensch- bzw. Gott-Welt-Diastase unter einen eschatologischen Vorbehalt gerät und nicht länger die Aussicht auf eine weltumgreifend-inklusive Realisierung eines solchen Gott-Mensch-Verhältnisses verstellen darf, in dem zwar keineswegs die Absolutheit des gegebenen Unterschieds aufgehoben, wohl aber dessen diastatischer, durch wechselseitige Negation bestimmter Charakter überwunden ist.

Diese Hinweise mögen als Beleg dafür genügen, daß in der konkreten Entwicklung der theologischen Gedankenzusammenhänge die prinzipielle Voraussetzung jener sog. ontischen Gott-Welt-Diastase, unter welcher M. Iwands Konzeption erörtert, sich relativiert. M. weist darauf übrigens mehrfach selbst hin. Aber sie interpretiert diesen Sachverhalt im wesentlichen als ein Zeichen innerer Inkonsistenz und ‚Zweideutigkeit' bzw. ‚Zweigleisigkeit' des Iwandschen Systems; die gegebene Spannung der Aussagen wird daher zumeist mit der häufig gebrauchten Wendung ‚einerseits-andererseits' aufgelöst, wobei hinzugefügt wird: „Die mit dem Grundprinzip . . . im Spannungsverhältnis stehenden Aussagen sind . . . oftmals nur vereinzelte Feststellungen. Iwand baut seine theologischen Entscheidungen nicht auf diese und entwickelt sie auch nicht weiter. Die miteinander im Spannungsverhältnis stehenden Gedanken können jedoch den Leser seines Schaffens zur Frage veranlassen, ob seine Theologie einheitlich ist." (97) Untersuchungen zum Verhältnis von Geist und Buchstabe als Grundproblem in Iwands Wortbegriff (vgl. 71–96) sowie zur Beziehung von Wort und Glaube (97–113) bestätigen M. diesen Befund: Wie schon in der referierten grundlegenden Analyse zur Thematik von ‚Offenbarung als Wort Gottes' (45–69) werden zwar erneut divergierende Argumentationstendenzen konstatiert, die den Eindruck einer inhaltlichen Uneinheitlichkeit und mangelnden Systemkonsistenz hervorrufen, welcher Eindruck durch die Annahme eines konzeptionellen Bruchs zwischen dem jüngeren und dem älteren Iwand noch gesteigert wird; gleichwohl hält M. dezidiert an ihrer interpretatorischen Grundthese fest, daß sich die Gott-Welt-Diastase als organisierendes Prinzip Iwandscher Theologie kontinuierlich durchhält – sei es in Gestalt des abermals ontisch genannten Gegensatzes von Menschenwort und Gotteswort als zweier wesensmäßig getrennter Wirklichkeiten, sei es in Form der Trennung zwischen reinem Glaubensakt und inhaltlich bestimmtem Glaubensgegenstand. Trotz aller attestierten Spannungen lautet das Gesamtergebnis deshalb kurz und bündig wie folgt: „Die Inkommensurabilität von Gott und Welt, der ‚unausgeglichene Dualismus' ist das Grundthema von Iwands Theologie. Von daher erschließt sich das zentrale Begriffspaar seiner ökumenischen Methode, das Verstehen des Verhältnisses von Wort und Lehre" (113). Dieser Thematik widmet M. das abschließende Kap. ihrer Studie (115–143), ohne daß dabei eigentlich neue systematische Gesichtspunkte auftreten. Denn das Verhältnis von Wort und Lehre bei Iwand ist nach M. dem von Gott und Welt gänzlich analog und wie dieses durch das Prinzip ontischer Diastase bestimmt. Anhand der sakramentalen Zeichenlehre und namentlich am Abendmahlsbegriff wird dies noch einmal exemplarisch verdeutlicht, was M. Gelegenheit gibt, Iwands Luthertum als zweideutig, seine theologische Schlagseite zur reformierten Tradition hingegen als eindeutig zu qualifizieren.

Das Urteil über M.s Arbeit wird sich an der Frage zu entscheiden haben, ob die Reduktion der spannungsreichen Gedankenentwicklung Iwands auf das Prinzip einer unter allen theologischen Einzelaspekten sich reproduzierenden Gott-Welt-Diastase angemessen ist. Von daher wäre dann im einzelnen zu prüfen, ob die attestierten Diskontinuitäten und Inkonsistenzen des Iwandschen Systems im wesentlichen zu Lasten des Autors oder zu Lasten seiner Interpretin gehen. Ergänzend sei angemerkt, daß M. die Skizze eines konstruktiven Gegenentwurfs zu dem Lehrverständnis, das sie am Beispiel Iwands kritisiert, u. a. in ihrem Beitrag zu dem Sammelband: Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie, Helsinki/Erlangen 1990, vorgelegt hat (215–232: Die Lehre und die Anwesenheit Gottes in der Theologie Luthers). Anstelle der besagten Gott-Welt-Diastase fungiert nun die Annahme einer realontischen Anwesenheit Gottes in der Welt als Zentrum der Argumentation.

Augsburg Gunther Wenz

Ratzinger, Joseph: **Eschatologie – Tod und ewiges Leben**, 6. erw. Aufl. – Regensburg: Pustet 1990. 238 S. (Kleine Katholische Dogmatik, Bd IX), kart. DM 29,80

Die Eschatologie Joseph Ratzingers braucht nicht mehr eigens vorgestellt zu werden. Sie ist fester Bestandteil in Unterricht und Diskussion geworden. Das läßt sich auch aus zwei relevanten Publikationen ersehen: G. Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie, Leipzig 1986, und J. Pfammatter – E. Christen (Hg.), Hoffnung über den Tod hinaus, Zürich 1990 (Theologische Berichte XIX). Hervorzuheben sind vor allem die ökumenisch und spirituell so fruchtbare Konzeption einer „dialogischen Unsterblichkeit" und die Gedanken Ratzingers über die Memoria-Zeit. Einen wesentlichen Beitrag zur Hoffnung stellen seine Ausführungen zur Hölle dar. Einseitigkeiten wie die weitgehende Bestreitung des platonischen Dualismus oder die Subsumierung der Befreiungstheologie unter den Chiliasmus sind in der Diskussion markiert worden.

In der 6. erweiterten Auflage sind leider das Corpus des Werkes und die Literaturangaben unverändert geblieben. Der Vf. hat sie um zwei Anhänge vermehrt.

Im ersten (194–210) nimmt R. zum Disput über Auferstehung und Unsterblichkeit einschließlich der Neubewertung der Seelen-Thematik Stellung; die Ausführungen zum Verhältnis von Auferstehungsglauben und Hoffnung aufgrund weltverändernder Tat stimmen eher optimistisch.

Der zweite Anhang „Zwischen Tod und Auferstehung. Ergänzende Reflexionen zur Frage des ‚Zwischenzustandes'" (211–226) nimmt die ablehnenden Gedanken zu der These von einer „Auferstehung im Tod" weiter auf. R. hält an einer eigenen Auferstehung „am Ende der Tage" mit der Wiedererlangung des „geschichtlichen Leibes" fest (214, 218f) und kommt damit in Schwierigkeiten, denen sich bereits die Scholastik konfrontiert sah. Er macht den wichtigen Einwand, daß „Auferstehung im Tod" ein typischer Ausdruck der Gelehrtensprache, ungeeignet für die Verkündigung sei; affirmativ steht er zu der Formulierung der Glaubenskongregation von 1979 vom Weiterbestehen des „Ich des Menschen" im Tod (gegen die Scholastik: anima mea non est ego!). Dabei wird ihm die Frage nicht bewußt, ob das „Ich" eines Menschen nicht auch eine „lingua docta" ist und welche Komponenten denn auch in der Verkündigung einem „Ich" zugeschrieben werden könnten.

Eine kleine Korrektur zu S. 224 Anm. 6: Der Katechismus „Botschaft des Glaubens" wurde nicht von den Bischöfen von Aachen und Essen, sondern von denen Augsburgs und Essens herausgegeben.

Münster Herbert Vorgrimler

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: **Die Zukunft des Gottesdienstes**. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie. – Stuttgart: Calwer 1990. 482 S. (Calwer Taschenbibliothek 19), kart. DM 38,00

Obwohl es sich bei diesem Bd um eine Zusammenstellung zumeist schon veröffentlichter, oft allerdings überarbeiteter und in

einem Nachweis (481f) verzeichneter, Aufsätze von 1977 bis 1990 handelt, ist, wenn schon keine eigentliche Rez., so doch nachdrücklicher Hinweis angebracht. Das schon deshalb, weil – wie Manfred Seitz im Geleitwort (9) mit Recht schreibt – „in der evangelischen Kirche immer noch ein Mangel an grundlegenden liturgiewissenschaftlichen Arbeiten (herrscht), ein Mangel vor allem an solchen Arbeiten, die in der geistlichen Gemeindeerneuerung als Hinführung zum Gottesdienst und als Hilfe, ihn zu verstehen, umgesetzt werden können". Wenn sich dieser Bd zunächst auch an „Geistliche und Gemeindeleiter" wendet, so ist er doch zugleich Dokument einer ökumenisch verstandenen Liturgiewiss., mit dem der Ordinarius für Praktische Theologie an der Ev.-theol. Fak. der Univ. Wien eindrucksvoll belegt, daß Liturgiewiss. heute nur noch ökumenisch betrieben werden kann. Vf., der Präsident der weltweit die Liturgiewiss. aller Konfessionen einschließenden Societas Liturgica war und vor allem seit 1981 Mitglied der Arbeitsgruppe „Erneuerte Agende" der VELKD/EKU, begleitet kritisch die liturgische Erneuerung in der kath. Kirche, zeigt aber auch auf, welche Impulse daraus für die sog. „Zweite Liturgiereform nach dem Krieg" in der evangel. Kirche fruchtbar geworden sind. Das läßt sich u. a. am 1990 erschienenen Vorentwurf der „Erneuerten Agende" und dort wiederum besonders an der Wiedergewinnung des Eucharistiegebetes belegen, mit dem sich Vf. schon seit vielen Jahren befaßt.

„Die Wiederentdeckung des eucharistischen Gebetes" (79–95) ist so auch der eigentliche Schwerpunkt dieses Bd, und zwar vor allem in den ersten beiden der drei Teile: Theologische Grundlagen (16–149) und Ökumenische Liturgik (152–321); während der dritte Teil: Geschichtliches Werden und besondere Formen (324–454) sich zwar auch noch mit dem Opfergedanken in der jüdischen und christlichen Liturgie (324–340) beschäftigt, dann aber andere Fragen behandelt: Verhältnis von Wort und Sakrament, Luthers Gottesdienstverständnis, Kindergottesdienst, Gemeinsame kirchliche Trauung, Segnungsfeiern und – für evangel. Liturgieverständnis nicht selbstverständlich – „Das Pascha-Mysterium im Osterlob. Zur Feier der Osternacht" (395–421).

Hilfreich auch für kath. Theologie sind die Ausführungen im 2. Teil zu den Eucharistiegebeten im Missale Romanum von 1970 mit der Problematisierung von Konsekrationsmoment, Fürbitten im Hochgebet sowie Opferbegriff (152–176), aber auch die Untersuchungen zur sog. Lima–Liturgie sowie die Darstellung der „Konvergenzen kath. und evangel. Liturgiereform" (300–321).

Auch über diesen Bd hinaus darf dem Vf. für das konstruktive Gespräch mit der kath. Liturgiewiss. an dieser Stelle einmal Dank gesagt werden.

Münster Klemens Richter

Weber, Hans Ruedi: **Die Umsetzung der Himmelfahrt Christi in die zeichenhafte Liturgie** – Bern: P. Lang 1987. 429 S. (EHS XXVIII, Bd 76).

Vf. geht es um eine Sammlung und Darstellung von mit der liturgischen Feier in mehr oder weniger loser Verbindung stehenden Brauchtumsformen an Christi Himmelfahrt, wobei Quellen vom 13. Jh. bis in dieses Jh. hin erschlossen werden, vornehmlich um das Aufziehen einer Christusfigur. Er kann nachweisen, daß z. B. in Luzern noch nach der Liturgiereform solcher Brauch im Rahmen einer Vesper gepflegt wurde (und hier und da wohl auch noch gepflegt wird). Als Materialsammlung ist dies für die Liturgiewiss. nützlich. Da es sich um eine Arbeit im Rahmen der Kunstgeschichte handelt, wird nicht darüber gehandelt, in welcher Weise solche Dramatisierungen, wie sie auch zu anderen Festen seit dem Mittelalter üblich wurden, heute noch liturgisch verantwortbar sind. Es ist zu fragen, inwieweit Brauchtumsformen zur Liturgie hinführen, liturgieergänzend oder liturgiezerstörend sein können. Das ist eine allerdings dringliche Fragestellung, die in der Liturgiewiss. derzeit zwar hier und da, aber doch nur zögerlich angegangen wird.

Münster Klemens Richter

Hildebrand, Dietrich von: **Liturgie und Persönlichkeit**. – St. Ottilien: Eos 1989. 115 S. (Aus: Dietrich von Hildebrand, Gesammelte Werke 7, 1974), br. DM 9,80

Die Zielsetzung der Neuausgabe dieser erstmals 1933 erschienenen Schrift für heute beschreibt der Hg. der D. v. H.-Gesellschaft im Vorwort: „Angesichts der derzeitigen liturgischen Verwirrung, angesichts zahlreicher unerleuchteter, unpastoraler Experimente ... besitzt dieses Buch erhöhte Aktualität" (10). Vf. wie Hg. sind keine Freunde der Liturgiereform. Aber es ist durchaus interessant, das vor mehr als einem halben Jh. Geschriebene an den Ergebnissen der Neuordnung zu messen, denn der Text verstand sich damals als Anfrage an die Liturgie der Zeit, die recht kritisch gesehen wurde. U. a. wird das Andachtswesen dafür verantwortlich gemacht, daß die Frömmigkeit nicht von der Mitte der Liturgie her geprägt war. Es gibt allerdings wichtigere Veröffentlichungen aus der Zeit der Liturgischen Bewegung, die eine Neuauflage wert wären.

Münster Klemens Richter

Bier, Georg: **Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit.** Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Rechtsprechung der Rota Romana und zur Rechtslage nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 im Horizont der zeitgenössischen Sexualwissenschaft. – Würzburg: Echter 1990. 502 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd 9), brosch. DM 59,00

Auf den ersten Blick scheint eine weitere Arbeit zur psychisch bedingten Eheunfähigkeit, insbesondere zu psychosexuellen Abweichungen, die die Debatte besonders stark geprägt haben, kaum neue Erkenntnisse zu versprechen. Doch wäre das zu kurz gegriffen. B. bringt zwei wichtige Komponenten neu ein: die konkrete Beschäftigung mit der Sexualwissenschaft und die veränderten Aspekte der konziliaren Ehelehre, die vor allem von Norbert Lüdecke (Eheschließung als Bund, Würzburg 1989; vgl. ThRv 86, 1990, Sp. 318–327) umfassend aus den Konzilstexten erhoben und dargestellt worden sind.

B. stellt im ersten Kap. den humanwissenschaftlichen Wissensstand zu psychosexuellen Abweichungen, ihrer Genese, ihrer Beschreibung, ihrer Therapierbarkeit dar, wobei er konsequent jede moralische Wertung ausklammert, ja sogar auf einen (stets fiktiven) Begriff der Normalität verzichtet. So pflegt er im Umgang mit dieser Thematik einen nüchternen, sachlichen Stil.

Das zweite Kap. beschäftigt sich mit der Rota-Rechtsprechung zu psychosexuellen Abweichungen bis 1983. Neu gegenüber früheren Arbeiten zur psychisch bedingten Eheunfähigkeit ist ein Teil des ausgewerteten Materials, vor allem aber die konzentrierte Darstellung der erörterten Urteile vor dem Hintergrund des im ersten Kap. referierten Erkenntnisstandes, der sich in den Rota-Sentenzen nicht unbedingt niedergeschlagen hat.

Das dritte Kap., in dem die Rechtslage nach Inkrafttreten des CIC/1983 dargestellt wird, geht in drei Schritten vor: Die normativen Aussagen des CIC werden behandelt, und zwar einerseits das Eheverständnis, das mindestens teilweise dem Konzil folgt, und der can. 1095, 3° über die Unfähigkeit zur Erfüllung wesentlicher Ehepflichten aus psychischen Gründen. Im zweiten Schritt wird die Rota-Rechtsprechung seit 1983 in den Blick genommen, deren größter Teil allerdings noch unpubliziert und daher näherer Untersuchung unzugänglich ist. Im dritten Schritt dann erörtert B. die rechtlich relevanten Aspekte psychosexueller Abweichungen losgelöst von der kodikarischen Norm, aber in Auseinandersetzung mit der kanonistischen Literatur. Es folgt ein etwas außerhalb der Thematik liegender Abschnitt über die Zulassung zur Ehe bei psychosexuellen Abweichungen.

Ein Personenregister, das den Text, nicht aber die Anmerkungen berücksichtigt, ein Sachwortregister und ein Fundstellenregister zu Gesetzestexten und Rechtsprechung schließen den Band ab, nachdem das umfassende Literatur- und das Abkürzungsverzeichnis an den Anfang gestellt worden waren.

B. hat ein sehr klares, methodisch stets durchschaubares, weil die Vorgehensweise immer wieder ausdrücklich reflektierendes und begründendes Buch geschrieben. Er hat mit der Aufarbeitung der humanwissenschaftlichen Aspekte die bislang weitestgehend im rein Rechtlichen verbliebene oder kasuistisch vorgehende Erörterung der psychisch bedingten Eheunfähigkeit um eine notwendige Dimension erweitert und so auch die Rechtsüberlegungen in einen realistischeren Horizont gestellt. Das ermöglicht ihm z. B., eine Präsumtion dafür vorzuschlagen, daß psychosexuelle Abweichungen zum Zeitpunkt der Eheschließung vorgelegen haben, wenn sie in der Ehe zutage getreten sind. Für eine solche Präsumtion bot die bisherige Literatur mangels Faktenkenntnis keinen Ansatz.

B.s Darstellungsweise ist leicht nachvollziehbar, die Sprache klar und eindeutig, Wiederholungen oder unnötige Eindringlichkeit selten (etwa in der etwas angestrengten Argumentation gegen eine psychosexuell bedingte Unfähigkeit zu unauflöslicher Ehe, die ohnehin kaum von jemandem vertreten wird [403–407]). Bedauerlich finde ich, daß die Impotenz, die durchaus auch auf psychischer Ursache beruhen kann und insofern in die Thematik hätte einbezogen werden können – B. faßt sie allerdings nicht unter den Begriff der psychosexuellen Abweichungen –, in eine lange Fußnote verbannt ist (488 Anm. 40). Sie stand nach dem überlieferten Eheverständnis im Kernpunkt der Argumentation, sie ist durch die Konzilslehren über die Ehe in die Diskussion geraten. Mir scheint es schwierig, die Relevanz psychosexueller Abweichungen für die Fähigkeit zur Eheführung umfassend zu klären, wenn die Fähigkeit zum Geschlechtsakt nicht hinreichend gründlich mitbedacht wird. B. schließt sich

Norbert Lüdecke an, der in der geschlechtlichen Vereinigung der Gatten den Ausdruck ehelicher Liebe sieht, nicht mehr aber den Gegenstand eines Recht-Pflicht-Gefüges. In der Konsequenz rückt die copula auch bei der Bewertung der psychosexuellen Abweichungen aus dem Argumentationskatalog und macht dem Kriterium „Gattenwohl" Platz, dem sie untergeordnet wird. Diese Position wird näherer Diskussion bedürfen, zumal das „Gattenwohl" sich nur sehr schwer so (im wörtlichen Sinne) definieren läßt, daß es als Tatbestandsmerkmal für die Voraussetzungen der Ehefähigkeit anwendbar wird.

Wenn B. durch die Eheschließung nicht mehr das Recht und die Pflicht zu ehelichem Verkehr begründet sieht, sondern nur die Pflicht zu partnerschaftlicher Rücksichtnahme und das Recht auf die Beanspruchung dieser Rücksichtnahme (374 Anm. 28), so entspricht das sicher einem personenwürdigen Eheverständnis. Was aber ist mit der Verweigerung des Eheverkehrs durch einen Partner? Ist das nur noch die Verletzung des ehelichen Liebesgebotes – es geht hier nicht um moralische Gewichtung! – oder aber ein rechtlich relevanter Vorgang? Sind die Gatten einander nicht aufgrund der unabdingbaren Gemeinschaftlichkeit des Eheverkehrs doch in anderer Dimension verpflichtet als im Hinblick anderer Gebiete partnerschaftlichen Umgangs?

Entsprechend sieht es mit B.s Konzeption der ehelichen Treue aus. Sicher wäre sie mit „Unterlassen außerehelichen Geschlechtsverkehrs" zu oberflächlich beschrieben. Aber von Untreue zu sprechen, wenn einer dritten Person eine Bedeutung eingeräumt wird, die zwar ehestörend, aber doch nicht der Beziehung der Ehegatten ähnlich ist – B. führt eine extreme Mutterbindung als Beispiel an (408 Anm. 13) –, scheint mir über das Ziel hinauszuschießen.

Das Gattenwohl als Generalnenner aller möglichen Konflikte zwischen Ehe und psychosexuellen Abweichungen (vgl. 420) ist zwar von einer personalistischen Idee der Ehe her plausibel, aber ohne Konkretisierung, welche Konflikte das Gattenwohl in rechtlich relevanter Weise tangieren, nicht zu handhaben. Bleibt es nicht nötig zu sagen, daß jedenfalls die sexuelle Untreue eine den Ehegatten exklusiv gemeinschaftliche Position angreift? Das schließt nicht a priori aus, „die Aufnahme einer intensiven freundschaftlichen Beziehung zu einem Dritten, die neben die personale Beziehung der Eheleute tritt, auch dann als Verstoß gegen die eheliche Treue zu werten, wenn es dabei nicht zu sexuellen Kontakten kommt" (411). Wo aber ist das Abgrenzungskriterium?

B. hält, von den Auswirkungen des Transsexualismus handelnd, die Möglichkeit zum ehelichen Geschlechtsakt nicht für ausschlaggebend, wenn nur zwischen den Gatten „ein Minimum an sexueller Beziehung" zu verwirklichen ist. Wann aber besteht „nicht die Möglichkeit . . ., die partnerschaftliche Beziehung auch auf sexueller Ebene zum Ausdruck zu bringen" (416, 417)? B. sieht selbst, daß es hier noch weiterer Klärungen bedarf (vgl. 421).

B. will eine weitere Präsumtion aufstellen, daß nämlich eine Eheführungsunfähigkeit aufgrund psychosexueller Ursachen als relativ betrachtet werden müsse, also als auf den konkreten Partner bezogen. Diese Vermutung sei im Zuge des Bemühens zu sehen, den Ehenichtigkeitsgrund möglichst exakt zu bestimmen (vgl. 439). Für eine solche Präsumtion sehe ich keinen tatsächlichen und keinen rechtlichen Grund. B.s Ausführungen darüber, daß psychosexuelle Abweichungen auf unterschiedliche Toleranz des Partners treffen können, tragen die Präsumtion nur, wenn behauptet wird, daß diese Toleranz über die Ehefähigkeit der betroffenen Person mitbestimmt. Auf die Spitze getrieben hieße das, daß der Homosexuelle (Stufe 6 der Kinsey-Skala) mit einer Partnerin ehefähig wäre, der diese Eigenart nichts ausmacht? Und wenn die Präsumtion der Relativität nicht aus dem Scheitern der Ehe gefolgert wird – das lehnt B. korrekterweise ab (440) –, dann trägt sie rechtlich nichts bei außer der Notwendigkeit, beim Nachweis des Ehenichtigkeitsgrundes auch den Partner immer mit einzubeziehen und dessen Toleranzvermögen oder Toleranzverhalten zu prüfen. Das aber würde die Beweiserhebung in jedem Falle um eine Problematik erweitern, die bisher nur ausnahmsweise zu klären ist. Eine Präsumtion, daß eine Unfähigkeit aufgrund psychosexueller Abweichung relativ sei, setzt voraus, daß die psychosexuelle Abweichung in sich nachgewiesen ist. Im zweiten Schritt wäre durch Blick auf den Partner zu klären, ob sie auch konkret ehestörend ist. (Das ist die umgekehrte logische Abhängigkeit wie sonst bei absoluter/relativer Unfähigkeit: Dort gilt nämlich, daß eine Unfähigkeit relativ ist, wenn sie wenigstens dem gewählten Partner gegenüber besteht, nicht aber jedermann; hier soll gelten, daß sie zwar an sich gegeben ist, aber dem gewählten Partner gegenüber nicht relevant wird.) Welchen Sinn hat es, auf die Tatsache des maius eine Präsumtion des minus zu gründen? Welchen Sinn hat es, eine Ehe für gültig zu halten, weil der Partner eine an sich gegebene Unfähigkeit des anderen Teils aufzufangen in der Lage ist? Eine wegen Verweigerung der Elternschaft ungültige Ehe ist doch auch nicht dann als gültig anzusehen, wenn der andere Partner das hinnimmt!

Nicht nachvollziehen kann ich die These des Vf.s, der CIC habe in can. 1095 die Frage nach einer eventuell erforderlichen Nicht-Behebbarkeit der Eheunfähigkeit „nicht eindeutig entschieden" (441). Ein entsprechendes Tatbestandsmerkmal fehlt im Text, es wäre schon keine (in dieser Weise auch durch can. 18 verbotene) Auslegung des Gesetzes mehr, es hinzuzulesen.

Bleibt hervorzuheben, daß das Buch recht arm an Druckfehlern ist und, was die typographische Seite angeht, nur unter dem Mangel leidet, daß die Fußnoten z. T. überaus blaß gedruckt sind. Im übrigen handelt es sich um eine wohlgelungene Studie, deren disziplinübergreifender Informationswert und innovatorischer Impuls eine Bereicherung für das Fachgespräch über die psychisch bedingte Eheunfähigkeit darstellen.

Münster Klaus Lüdicke

Lutterotti, Markus von / **Seifert**, Josef / **Laufs**, Adolf: Der Schutz des menschlichen Lebens. – Münster: Aschendorff 1988. 207 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 22) kart. DM 34,00

Mediziner, Philosophen, Juristen und Theologen trafen sich am 23. und 24. März 1987 zum 22. Essener Gespräch über den Schutz des menschlichen Lebens. Da die Schutzwürdigkeit unter den Teilnehmern nicht strittig war, standen Fragen nach dem Beginn des personalen Lebens und Grenzfragen am Ende des Lebens im Mittelpunkt der Diskussion. Die grundsätzlichen Fragen nach der Beziehung zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und den Kriterien für ethische und rechtliche Normen, nach dem Wesen einer sittlichen Handlung oder den Methoden der Normbegründung oder nach den Aufgaben des Arztes und den Möglichkeiten des Staates, Lebensschutz zu gewähren, wurden ebenfalls angesprochen.

Der Mediziner M. von Lutterotti referierte über den „Schutz des menschlichen Lebens an seinem Beginn und seinem Ende im Bereich von Naturwissenschaft und Medizin" (12–30).

Bei der Entwicklung des „keimenden und werdenden Lebens" (13) seien zwar unterschiedliche Formen erkennbar, sie vollzögen sich jedoch ganz allmählich „in winzigen Schritten ohne deutlich erkennbare Übergänge" (17). Man müsse von einem „heterogenen Kontinuum" (20) sprechen, wobei der Zeitpunkt der Vereinigung der weiblichen und männlichen Chromosomen als der Beginn der menschlichen Entwicklung anzusehen sei. Ob dieser Zeitpunkt mit dem Beginn des Menschseins im philosophischen Sinne (Individuum und Person) oder im theologischen Sinne (Mensch mit unsterblicher Seele) zusammenfalle, sei naturwissenschaftlich nicht zu klären. Wenn man aus ethischen und rechtlichen Überlegungen – eine persönliche Beziehung zwischen Arzt und Keimling bestehe noch nicht – sich entwickelndes menschliches Leben schützen wolle, müsse man es von Anfang an tun.

Am Ende des Lebens sei die Situation des Arztes insofern eine andere, als die Übernahme einer Behandlung eine persönliche Beziehung zwischen Arzt und Patient schaffe, der zufolge der Arzt helfen und schützen wolle. Allerdings könne beispielsweise durch „medizinisch-technische Überaktivität" (22) das Leben eines Sterbenden „unnötig verlängert" oder durch „Manipulation" „absichtlich verkürzt" (22) werden. Ziel ärztlichen Bemühens solle es deshalb sein, „das ganz-menschliche Beste für den jeweiligen Patienten in der jeweiligen Situation zu erreichen" (24), allerdings sei dies bei unklarer Prognose oft nur schwer abzuschätzen. Konflikte entständen häufig auch zwischen dem „Selbstbestimmungsrecht des Patienten" und „der Garantie-Pflicht des Arztes zur Erhaltung des Lebens" (22). Eine Beihilfe zur Tötung oder zum Suizid lehne er ab, weil sich hinter dem Wunsch eines Patienten nach aktiver Sterbehilfe meist eine Bitte um Schmerzbekämpfung und Zuwendung verberge, und darüber hinaus aktive Sterbehilfe das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient zerstöre (18).

In der Diskussion erhob Prof. Wuermeling gegen den frühen Beginn des Menschen folgenden Einwand:

Aus einer menschlichen Zygote könne ein Teratom, eine Geschwulst, Gewebe ohne jede menschliche Form oder ein Epignatus, eine Zwillingsanlage oder andere Gebilde werden. Es gebe demnach Befruchtungsprodukte, die „mit Sicherheit keine Menschen" (36) seien. Für die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens bedeute dies, daß die Argumentation für den Beginn mit der Zygote ex post zwingend zu sein scheine, (ex ante) könne man jedoch nicht sicher sein, daß eine Zygote immer ein Mensch sei.

Der Philosoph J. Seifert stellte in seinem Vortrag „Menschenwürde und bedingte Achtung menschlichen Lebens. Einige Fragen der Bioethik und die Grundlagen der Moral" (57–78) die Beziehung

zwischen der philosophischen Lehre vom Wesen und Wert der menschlichen Person und den konkreten Fragen der Bioethik dar.

Die menschliche Person sei charakterisiert durch ihre „individuelle Substanz" (60), „rationale Natur" (61) und „Weltoffenheit" (62). Aufgrund der Personalität sei der Mensch „um seiner selbst willen" in „unbedingter Weise" (60) zu achten. Aus der Personalität folgten auch „inhaltlich kategorische und absolut unbedingte sittliche Forderungen" (60), wie das Verbot „des sexuellen Mißbrauchs" oder „jede absichtliche direktive Tötung unschuldiger Personen" (62). Diese Handlungen seien „in sich sittlich schlecht" (ebd), wer sie ausführe, handele „wenigstens objektiv, oft auch subjektiv unsittlich" (ebd).

Da „zur vollen ontologischen Begründung des sittlichen und rechtlichen Schutzes des ungeborenen menschlichen Lebens auf die Annahme seiner Persönlichkeit von Anfang an nicht verzichtet werden" könne (70), nannte Seifert drei Gründe dafür: Kein anderes Kriterium könne für sich Sicherheit beanspruchen, bzw. mit Sicherheit die Anwesenheit personal menschlichen Lebens ausschließen, und es sei das philosophisch „best begründete" (71) und das „einzige nicht willkürliche" (71).

Für Seifert ist somit das Vorhandensein biologischen menschlichen Lebens ein völlig hinreichendes Kriterium für die Präsenz personal-geistigen Lebens. Die rechtlichen Bestimmungen zur Abtreibungsregelung und jene „zum Entstehen und Verbrauch überzähliger Embryone" (72) sei konsequenterweise mit der Personenwürde des ungeborenen Menschen unvereinbar. Die Tötung dieser unschuldigen Personen sei eine Mißachtung ihrer Menschenwürde und Selbstzwecklichkeit.

Für Eingriffe in den Zeugungsvorgang durch In-vitro-Fertilisation, Kryokonservierung oder Bevölkerungssteuerung gelte dasselbe. Die Wurzel von Abtreibung, Embryonenvernichtung und In-vitro-Fertilisation sieht er im Gedanken der „Machbarkeit" (73), derzufolge die „Menschenmacher" (55) meinen, Leben, das man nicht wünsche, dürfe vernichtet werden. Da die faktische Machbarkeit keine moralische Rechtfertigung sei, müsse die Achtung vor der Personalität Maßstab sein. Und infolge der nicht „bloß im biologischen, sondern in einem metaphysischen Sinne *natürlichen* Zusammenhänge zwischen der Vereinigung von Mann und Frau und der Zeugung und Entstehung eines neuen Menschen" sei „die aktive Trennung der Befruchtung vom ehelichen Akt . . . unsittlich" (75).

Eine Fülle von Einwänden und Fragen in der folgenden Diskussion ließ erkennen, daß selbst bei Übereinstimmung in der Sache viele Gesprächsteilnehmer Zweifel an der Plausibilität der philosophischen Darlegung hatten.

Es wurde gefragt, ob die Zellvereinigung wirklich *hinreichendes* Kriterium für den Beginn des mit personaler Würde ausgestatteten Menschen sei, ob mit „individueller Substanz" Personalität zureichend bestimmt sei (93).

Umstritten war auch, ob „jeder Eingriff in Zeugung und vorgeburtliches Leben an sich unsittlich" (95) sei, und ob das Referat nicht auf vielen „Setzungen" oder „Tautologien" beruhe (102) oder ob der „ontologische Naturbegriff" nicht die „Gefahr eines Zirkelschlusses" (108) enthalte.

A. Laufs griff die vielen rechtlichen Einzelfragen zum Lebensschutz in seinem Vortrag „Der Arzt – Herr über Leben und Tod? Antworten aus der Sicht eines Juristen" (114–138) noch einmal auf und brachte sie in Verbindung mit den Aufgaben des Arztes.

„Inhalt und Grenzen des Lebensschutzes bemessen sich nach Verfassung und Gesetz" (118). Gewährleistet sei mit dem Recht auf Leben das Recht auf biologisch physische Existenz. Dies bedeute nicht, daß der Mensch ein „Verfügungsrecht über das eigene Leben" habe (ebd). Ein abwehrendes Einschreiten der Staatsorgane bei Selbstmordversuchen sei rechtlich verpflichtend. Nur wenn Leben gegen Leben stände, könne der Staat einen „Lebenseinsatz" als rechtmäßig anerkennen oder ihn in Notfällen unter Umständen sogar fordern (ebd).

Der Kranke habe das Recht, „sich lebensrettender ärztlicher Eingriffe" (ebd) zu versagen. Zwangsbehandlung stehe im Gegensatz zum Selbstbestimmungsrecht des Patienten. Für den ärztlichen Umgang mit Sterbenden bedeute dies, daß der Arzt dem Patienten „Hilfe im Sterben als ‚Leidhilfe' (Hiersche)" (120) zu gewähren habe, wozu auch die Schmerzlinderung mit lebensverkürzender Nebenwirkung gehöre.

Für die Transplantationsmedizin sei der Hirntod der normativ maßgebliche Todesbegriff, so daß bei seinem Eintritt die Bemühung des Arztes um Lebensverlängerung ende. Berechtigt sei die Forderung, daß das den Tod bescheinigende Ärzteteam nicht mit den Transplantationschirurgen identisch sein dürfe. Problematisch bleibe aber die Rechtfertigung der Explantation und die Verteilung der Organe, so daß immer stärker neben den Vorteilen für die Einzelindividuen auch die Konsequenzen für die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit zu berücksichtigen sei.

Die „aktive Euthanasie" sei dagegen strafrechtlich nicht strittig. Allerdings sei es zuweilen schwierig, eindeutig zu bestimmen, ob der Tatbestand der Tötung auf Verlangen oder nur eine „straflose Beihilfe zur (tatbestandslosen) Selbsttötung" (126) vorliege.

Im Hinblick auf den Schwangerschaftsabbruch habe das Bundesverfassungsgericht zwar dem Lebensschutz der Leibesfrucht einen Vorrang vor dem Selbstbestimmungsrecht der Mutter zuerkannt, aber die Frage, ob die strafgesetzliche Indikation die Tötung ungeborener Menschen rechtfertige oder nur straflos stelle, sei offen geblieben. Dies hätte in der Rechtspraxis dazu geführt, daß die Deutung der Rechtfertigung um sich greifen konnte. In der späteren Diskussion wies Laufs eindeutig darauf hin, daß die Maßnahmen der Aufklärung und Beratung zum Rechtsschutz des Lebens der Ungeborenen nicht ausreichend sei, und daß überlegt werden müsse, ob nicht weitergehende Maßnahmen, wie z. B. die Abschaffung der Abtreibung auf Krankenschein oder Verabschiedung neuer Strafgesetze, notwendig seien.

Einig waren sich die Teilnehmer des 22. Essener Gesprächs darin, daß in unserer Gesellschaft der Schutz des Lebens unzureichend ist, daß die Einsicht in das Wesen und den Wert der ungeborenen und sterbenden Person vielen Bürgern fehle oder unzulänglich sei. Deshalb stünden Kirche und Staat vor der Aufgabe, diese Einsicht zu vermitteln und damit das Bewußtsein zu verändern. Das Buch mit seinem Anhang von wichtigen medizinischen, juristischen und kirchlichen Dokumenten zur Problematik kann dabei einen wichtigen Beitrag leisten.

Allerdings ist zu bezweifeln, daß die Ausführungen des Philosophen Seifert all jene Leser, die nicht bereits seine sittlichen Urteile teilen, überzeugen können. Indem er in der „Machbarkeit" – eine sittlich nicht zu rechtfertigende Grundeinstellung von Menschen – die Wurzel zum unsittlichen Handeln sieht, erhalten seine Ausführungen einen paränetischen Charakter. Sie sind Aufruf und Ermahnung, die sittlich schlechten Handlungen zu unterlassen. Weitgehend setzt er als geklärt voraus, daß jeder Eingriff in den Zeugungsvorgang und jede Tötung eines Embryos ausnahmslos sittenwidrig sind. Typisch für eine Paränese ist auch die Verwendung reflexiver Normen, wie z. B. jeder sexuelle Mißbrauch, jede Ungerechtigkeit ist sittlich schlecht. Die negative Wertung ist bereits in den Wörtern „Mißbrauch", „Ungerechtigkeit" enthalten. Zu beweisen wäre aber, daß In-vitro-Fertilisierung als „Mißbrauch von Sexualität", oder daß die „Tötung eines Embryos" in jedem Fall eine Ungerechtigkeit darstellt.

Ist die Personalität, der Selbstwert oder die Selbstzwecklichkeit des Menschen der Grund für die unbedingte Achtung des Menschen, dann begründet diese zwar die sittliche Gesinnung der Liebe als sittliche Pflicht, nicht aber auch schon ein bestimmtes Tun. Die Liebe als Wohlwollen – die Achtung der Person – ist nicht das einzige Kriterium für die Bestimmung des sittlich Richtigen. „Menschenwürdig" kann als Synonym für sittlich gut und als Synonym für sittlich richtig gebraucht werden. Strittig ist nicht, daß man niemals sittlich schlecht (gegen die Menschenwürde) handeln darf, strittig ist aber, ob ein Eingriff in den Zeugungsvorgang ausnahmslos sittlich falsch und damit menschenunwürdig im zweiten Sinne ist.

Differenziert man in diesen Punkten nicht, verwandelt sich die Kritik an Böckle, Gründel und Häring leicht in eine Unterstellung, so als würden sie menschenunwürdige Handlungen billigen. Dabei ist unbestritten, daß jede sittlich falsche Handlung, wenn sie frei und absichtlich vollzogen wird, unsittlich ist, strittig ist aber, aufgrund welcher konstitutiver Merkmale sie als sittlich falsch anzusehen ist.

Seiferts metaethische Voraussetzungen, seine kognitivistische Axiologie in Absetzung zu Relativismus und Positivismus wird wohl auch von den kritisierten Moraltheologen geteilt, so daß sein Versuch, von dieser Grundlage her die teleologische Normierungstheorie – eine Theorie zur Bestimmung der sittlichen *Richtigkeit* von Handlungen – zu falsifizieren, am Punkt der Auseinandersetzung vorbeigeht.

Essen Hans-Josef Wilting

Ökologie der Perinatalzeit, hg. v. S. Schindler und H. Zimprich. – Stuttgart: Hippokrates 1989, 211 S., kart. DM 68,00

Wer die Werke von Graber, Hau, Raskovsky und Verny über das vorgeburtliche Seelenleben kennt, der wird von den Veröffentlichungen über diesen relativ jungen Forschungszweig abermals neue und wesentliche Erkenntnisse erwarten.

Das vorliegende Werk legt das Schwergewicht auf die Umwelt des Keimlings, untersucht die Erlebniswelt von Schwangerschaft und Geburt, dringt zu Einzelfragen vor, wie der Alkoholabhängigkeit, den wechselseitigen Einflüssen zwischen Mutter und Kind vor der Geburt mit ihren verschiedenen Typen und gar den psychischen Gründen für Mißbildungen, Frühgeburten und Todesfällen unter der Geburt.

Die Konzentration der Sexualhormone und der Neurotransmitter, der funktionellen Störungen im Kindesalter als Folgen einer „neurovegetativen Dystonie", werden ebenso besprochen wie der vielfältige Bereich des Kinderwunsches (der Unfruchtbarkeit), einer „fetalen Psychotherapie" z. B. mit Musik.

Die charakteristischen Verhaltensweisen von Frauen im Wochenbett werden ebenso beschrieben wie die veränderten Schwangeren-, Mutterbera-

tungsrituale. Säuglingsernährung und Krankenhausatmosphäre, die Bedeutung, die Zeitdauer und die Einzelfaktoren des Kinderschreies sowie die Sprechweise der Mutter dem Baby gegenüber bilden weitere Themen des Buches, an dessen Entstehung 22 Mitarbeiter beteiligt sind.

Eine Beziehung zu theologischen Fragen ließ sich nicht erkennen.

Wenn die Vielzahl farbiger Einzelsteinchen ein Mosaikbild ergeben, so mag dieses Bild die Wissenschaft bereichern.

Insgesamt bleibt der Sinnzusammenhang des Werkes dem Leser weithin verborgen, wenn er nicht zufällig an einer der Einzelfragen besonderen Anteil nimmt.

Berlin Klaus Thomas

Hauerwas, Stanley M.: **Christian Existence Today.** Essays on Church, World and Living In Between. – Durham, North Carolina: The Labyrinth Press 1988. X, 266 S., Paper edition, US$ 14.95

Stanley M. Hauerwas, Prof. of Theological Ethics an der Divinity School der Duke University in Durham, legt mit der hier anzuzeigenden Veröffentlichung eine weitere Aufsatzsammlung zur christlichen Ethik vor. In seinen zahlreichen Veröffentlichungen zur Ethik spielen die Begriffe „Charakter" und „Tugend" eine in der protestantischen Ethik sonst kaum anzutreffende Bedeutung (Hauerwas ist Methodist). In „Character and the Christian Life" (1975) hatte er sich kritisch mit der Ethik K. Barths und R. Bultmanns auseinandergesetzt und, an Calvin, Wesley und J. Edwards anknüpfend, den Prozeß der Heiligung als „Charakterbildung" beschrieben. Nicht die bewußte Handlung ist entscheidend, sondern die Ausrichtung der Person.

Charakter ist für H. „the qualification of man's agency through his beliefs, intentions, and actions, by which a man acquires a moral history befitting his nature as a selfdetermining being" (Character and the Christian Life S.11). Im Vordergrund steht also das moralische Subjekt als „zentriertes Selbst", nicht die Norm oder die Handlung als solche. Der Charakter bestimmt die Norm und die Handlungen, nicht umgekehrt. Ein weiteres Element kommt hinzu: die Vision of Reality, also das Sehen und Hinhören auf die Wirklichkeit, auch hier weniger das Aufstellen von Regeln und Prinzipien. „Modern moral philosophers have failed to understand that moral behavior is an affair not primarily of choice, but of vision" (Vision and Virtue S.34).

In einem einleitenden Aufsatz setzt sich H. mit dem Vorwurf James Gustafsons auseinander, seine Ekklesiologie und Ethik seien sektiererisch. „Show me where I am wrong about God, Jesus, the limits of liberalism, the nature of the virtues, or the doctrine of the church", so antwortet er, „but do not shortcut that task by calling me a sectarian" (8).

Die vier Aufsätze des 1. Teils des Bandes beschäftigen sich mit methodologischen Fragen (The Practice of the Church's Story, 25–97). Da solche Fragen von inhaltlichen Problemen nicht zu trennen sind, erscheint hier auch der Aufsatz „Peacemaking: The Virtue of the Church" (89–97), der den Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik bei H. aufzeigt.

Geschichten, so H., helfen, „die Kontinuität des Selbst" zu verstehen. Aber der Gegenstand der Theologie, so betont H., ist Gott. Gott rettet, nicht die Geschichte, die wir erzählen. Aber sie ist dazu da, „das Selbst zu formen, aber wir können nicht vergessen, daß Gott der Rettende ist" (26). H. unterscheidet zwischen Geschichten, die wir frei wählen, und solchen, mit denen wir geboren sind, z. B. als Texaner, als weiblich usw. Freiheit kommt nicht aus einer frei gewählten Geschichte, sondern aus einer Geschichte, die uns hilft, die Grenzen und Möglichkeiten der uns „angeborenen" Geschichten wahrzunehmen. In diesem Sinne ist der christliche Glaube eine universale Geschichte, eine Art super-story (H.), die alle partikularen Geschichten mit ihren spezifischen Nachteilen ersetzt. Andererseits helfen uns diese, zu verstehen, inwiefern die christliche Geschichte unser ganzes Leben bestimmen kann. Auch das Christsein impliziert eine konkrete und partikulare Geschichte: die Geschichte Jesu. „The difference is that it is not just a story of a land or a family, but the story of a name whose deeds and life are claimed to be crucial to our lives as the story of being a Texan" (40). Aber es gilt auch umgekehrt: „By teaching us what it means to be forgiven, the Christian story gives us the freedom to understand our particular stories as Texans" (41).

Die Aufsätze des 2. Teils behandeln Fragen des kirchlichen Dienstes, z. B. The Pastor as Prophet: Ethical Reflections on an Improbable Mission (149–167, am Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs). Dem Problemfeld „Kirche und Welt" sind die Aufsätze des letzten Abschnitts gewidmet: A Christian Critique of Christian America (171–190), Virtue in Public (191–197), Hope Faces Power: Thomas More and the King of England (199–219), Truth and Honor: The University and the Church in a Democratic Age (221–235), How Christian Universities Contribute to the Corruption of Youth (237–252), Taking Time for Peace: The Ethical Significance of the Trivial (253–266).

Das diesen Aufsätzen Gemeinsame ist die Überzeugung, daß der christliche Glaube in der „Transformation of the Self" und demzufolge in Charakter und Tugenden Gestalt gewinnt und sichtbar wird und nicht in der Aufstellung und Empfehlung von Normen und Überzeugungen. Darin ist H. Aristoteliker. Und er ist überzeugt: There is no reason to think that in principle there is some ultimate incompatibility between a stress on virtue and the maintenance of a doctrine of grace. The virtues are possible because they are response to another (196).

So ist auch dieser Aufsatzband von H. – „After Virtue"! (A. MacIntyre) – ein Plädoyer für eine Ethik der Tugend, die sich im Aufblick zu der in der Geschichte Jesu erscheinenden höheren Ordnung bewährt.

Münster Erdmann Sturm

Rich, Arthur: **Wirtschaftsethik II.** Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1990. 407 S., geb. DM 68,00

Wie der Untertitel des Buches ausweist, konzentrieren sich die Darlegungen R.s um die sozialethische Würdigung folgender drei Problemkomplexe: Marktwirtschaft – Planwirtschaft – Weltwirtschaft. Eindeutiger Schwerpunkt ist die Erörterung der ökonomischen Figur Marktwirtschaft. Die zur Planwirtschaft und vor allem zur Weltwirtschaft gemachten Ausführungen verlaufen durchweg auf dem thematischen Hintergrund einer inhaltlichen Wertung des marktwirtschaftlichen Systems. Diese wird – auch in weltwirtschaftlicher Perspektive – als prinzipiell zu bevorzugendes Modell irdischen Wirtschaftens gewürdigt.

Der Vf. stellt seine ethische Analyse ökonomischer Konzepte in einen weiten Horizont, der in sieben Kap.n abgesteckt wird. Das 1. befaßt sich mit der Sinnfrage in der Wirtschaft (15–43); es stellt eine gelungene Einleitung zu anthropologisch-ethischen Grunddaten des Phänomens Wirtschaft dar. Die Sinnfrage ist von der Ethik nicht abzulösen, sofern es um die „Frage nach dem Menschengerechten" geht (19): Menschen sind es, die menschliche (materielle) Bedürfnisse zu befriedigen trachten; sie lassen sich von bestimmten Wertvorstellungen und Interessen leiten, wenn sie den Prozeß der Wirtschaft in Gang setzen und differenziert organisieren. Sinnvoll wird Wirtschaften dann, wenn sich das Menschengerechte und das Sachgerechte – eine durchgehende Terminologie R.s – ergänzen; das eine kann nicht ohne das andere sein. Gerade die „Effizienz" (d. h. der Erfolg) ökonomischer Unternehmungen hat eine ethische Dimension. Diese kommt zum Tragen, ob es sich nun um den fundamental-humanen, um den sozialen oder der ökologischen Zweck der Wirtschaft handelt. Die immer wieder betonte „Relationalität der Werte" (43) meint die Aufgabe, zwischen dem Grundwert Freiheit einerseits und Solidarität andererseits einen Ausgleich zu bewerkstelligen.

Im 2. Kap. kommen „Perspektiven moderner Industriewirtschaft" zur Sprache (46–131). Hier wird elementares ökonomisches Fachwissen recht ausführlich vermittelt: anhand der Begriffsbestimmung von Wirtschaft, Industrie, Arbeitsteilung, Rationalisierung, Produktionsfaktoren (Boden/Natur, Arbeit, Kapital), Produzenten, Konsumenten, Marktgeschehen, Wirtschaftswachstum, Kapitalismus.

Mit „Grundfragen der Wirtschaftsordnung" befaßt sich der Abschnitt 3 (132–175). Was, Wie und Wofür des Produzierens haben nämlich „massive ethische Implikationen" (135). Ziel muß das „Menschengerechte" sein, das dann selbst wieder die Aspekte der Mitmenschlichkeit, der Partizipation und Mitgeschöpflichkeit aufweist; diese verlangt so etwas wie „Anspruchsstabilisierung" und „Umweltstabilisierung" (vgl. 167).

Im 4. Kap. (176–225) stößt der Vf. zur Darstellung wirtschaftlicher Grundsysteme vor, wobei er nun den Begriff Marktwirtschaft eingehend erläutert, ihre Vorzüge, aber auch Grenzen aufzeigt. Dieses Wirtschaftssystem stützt sich auf „allgemeinmenschliche Werte: auf die Werte Freiheit, Selbstverantwortlichkeit, Eigeninteresse" (201). Eben diese Werte kommen in einer zentralistischen Planwirtschaft nicht zum Tragen, weswegen diese nur geringe Effizienz zeitigt und auch ethisch kaum Argumente für sich zu buchen vermag. Trotz aller – theoretisch/wissenschaftlichen und praktischen – Bemühungen um eine Harmonisierung bzw. Konvergenz beider Systeme ergibt eine sorgfältige Analyse: „eine materiale bzw. fundamentale Annäherung" kann prinzipiell nicht stattfinden (239; vgl. 248f). Allerdings bedarf auch die Marktwirtschaft eines „übergreifenden Planungs- und Lenkungsrahmens" (250). Für den Vf. steht jedoch fest, daß in der Systemfrage die „Option zugunsten des marktwirtschaftlichen Grundsystems zu erfolgen hat" und daß das Marktsystem die „relativ bessere Alternative" darstellt (253; vgl. 258). Daher würde es den Leser interessieren, wie es zu verstehen bzw. zu belegen ist, daß sich auch die „christliche Sozialethik" vorwiegend „gegen das marktwirtschaftliche Prinzip" richtet (227). Ihrer von Haus aus „kapitalistischen" und extrem „liberalistischen" Defekte entkleidet, stellt das Modell der „Sozialen Marktwirtschaft" ein Optimum der Bedarfdeckungsstrategie dar, weil es sich um eine die „Initiative, Innovationsfreudigkeit und Leistungskraft der Wirtschaftenden freisetzende, so effiziente und lebensdienliche Ökonomie" handelt und um eine Ordnung, die zu einer „ausgleichenden Verteilung des zu erwirtschaftenden Sozialprodukts führt" (272). Damit dieses Modell sach- und menschengerecht ausfällt, muß es einer „ökologischen Regulierung" (vgl. 308, 313) unterzogen

werden, indem auch das Kapital Natur gebührend ins Kalkül aufgenommen wird. Eine sozial und ökologisch „regulierte" Marktwirtschaft, die sich einer steten Weiterentwicklung stellt, ist von der „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe rezipierbar" (342f).

Ein solches ökonomisches Konzept dürfte auch am ehesten den Herausforderungen der Weltwirtschaft gewachsen sein (vgl. 345; 359; 361). R. plädiert für eine „partizipativ geartete Schuldentilgungsregelung, die Schuldnern und Gläubigern gegenseitig Verpflichtungen und Opfer auferlegt" (352). Gerechte Weltwirtschaft erfordert „entschiedene Absage an die protektionistische Handlungspolitik"; doch müssen letztlich die Entwicklungsländer die ihnen „angemessene marktliche Ordnungsform selber finden" (361; vgl. 366) – ein „dornenvolles Problem" (362).

Das Opus R.s zeichnet sich aus durch leicht nachvollziehbare Reflexionsfortschritte und durch ausgewogene Argumentation. Daß es bisweilen zu Wiederholungen kommt (131, 226f, 234, 322f), vermerkt Vf. selbst. Nicht ganz proportional scheint der recht breite, den verschiedenen Wirtschaftssystemen gewidmete Raum gegenüber dem leider etwas kurz geratenen, lediglich als „Ausblick" (345) konzipierten Part zur Weltwirtschaft.

Bei den einführenden Bemerkungen sollte nicht vom „Zweck", sondern besser vom „Sinn" (des Wirtschaftens) die Rede sein; denn R. geht es ja um den Aufweis des humanen Letztzieles wirtschaftlicher Aktivität, nicht so sehr um das sachliche Funktionieren oder einfach um vordergründige „Ziele". In diesem Zusammenhang wäre auch eine ausführlichere Erörterung des Begriffs „produktiv" hilfreich (vgl. 79). Die Adjektive „sozial" und „sozialistisch" sollten voneinander abgegrenzt werden (vgl. 39). Bezüglich der ökologischen Auswirkungen der beiden Wirtschaftssysteme fällt das Urteil des Vf. unbestimmt aus; einerseits wird der Einfluß der freien Marktwirtschaft und der Zentralwirtschaft auf ökologische Daten als „gleich" erachtet (vgl. 33), andererseits wird – und zwar mit Recht – suggeriert, in der östlichen Industriegesellschaft sei die Umweltkrise eher gravierender (vgl. 221), was übrigens jüngste Erfahrungen (nicht nur aus dem sozialistischen DDR-Bereich) belegen. Schließlich meint der Rezensent, daß dem „Problem der Anspruchsstabilisierung" (vgl. 316) im Grunde mehr (ethisches) Gewicht zukommt als dem „Wachstum der Weltbevölkerung" (324), das ja – bei weltweiter Güterpartizipation und optimaler Ausgleichsgerechtigkeit – wenigstens annähernd gemeistert werden könnte.

In diesem II. Band Wirtschaftsethik liegt ein vorzügliches Compendium breit gestreuten und profunden Wissens vor, dessen gute Systematisierung einen gewichtigen Beitrag zur Disziplin der Wirtschaftsethik leistet, die der Vf. dem Kriterium „Humanität – aus Glaube – Hoffnung – Liebe" unterstellt. Wenn diese original und spezifisch christlichen Tugendhaltungen in einem abschließenden Kap. ganz gezielt mit den marktwirtschaftlich fundamentalen Figuren: Freiheit, Wettbewerb, Gewinn, Wohlstand konfrontiert worden wären, hätte das Opus noch mehr die Pointe christlicher Kritik (im positiven Sinn des Wortes) gewonnen. Vielleicht darf man einen weiteren (III.) Band von R. erwarten, der zweifellos zu den kompetentesten Vertretern der Wirtschaftsethik im deutschsprachigen Raum zählt. Vor allem mit den beiden Bänden seiner bisherigen Abhandlung über das Ethos der Ökonomie sollten sich all jene vertraut machen, die als Ethiker, Ökonomen, Theologen, Pädagogen nach dem Sinnziel menschlichen Wirtschaftens fragen und sich für eine gerechte Weltwirtschaftsordnung engagieren.

Mainz Martin Rock

Hollenweger, Walter J.: **Geist und Materie.** Interkulturelle Theologie III. – München: Chr. Kaiser 1988. 415 S., kart. DM 38,00

Ging es dem reformierten Theologen Walter J. Hollenweger in seiner Interkulturellen Theologie (= I. Th.) I (Erfahrungen der Leiblichkeit) (1979) um die Frage, wie denn Theologie in einer Kirche funktionieren kann, deren Glieder viele verschiedene Sprachen sprechen und verschiedenen Kulturkreisen angehören, wobei er als Alternative die narrativen und mythischen Kategorien vorschlug, so war die I. Th. II (Umgang mit Mythen) (1982) der Darstellung dieser Erkenntnis am Thema der Christologie gewidmet. Der nun vorliegende dritte und letzte Band der I. Th. ist dem Versuch einer interkulturellen Pneumatologie gewidmet, einer „Pneumatologie des Lebens" (184).

H. versucht hier, die ganze Breite menschlicher Erfahrungen innerhalb und außerhalb der Ökumene ins theologische Blickfeld zu bekommen, indem er etwas beizutragen sucht zu den christlichen Erfahrungen der Heilung (I. Geist und Leib: 21–59), zu den säkularen Erfahrungen der Parapsychologie (II. Geist und Geister: 61–120), zu allgemein religiösen Erfahrungen (III. Geist und Religion: 121–268, und V. Geist und Kirche: 301–335) und zu den Fragen der modernen Physik (IV. Geist und Materie: 271–299).

Auch dieser Band will – wie schon die beiden ersten – „keine durchgearbeitete Systematische Theologie" sein, sondern eine theologische Arbeit, die sich mit den Themen auseinandersetzt, zu denen H. Lebenserfahrungen hat sammeln können. H. bekennt: „Es widerspricht mir, über Dinge zu schreiben, die ich nur gedacht und nicht auch erfahren habe oder doch mindestens mit solchen, die sie erfahren haben, besprechen konnte" (18). Dieses Prinzip macht denn auch sowohl die Stärke als auch die Schwäche dieses Unternehmens deutlich. Die Stärke: Die Abstraktheit des reinen Denkens ist verlassen. Die Schwäche: Die Erfahrung – besonders die Erfahrung anderer – läßt allzu leicht kritische Maßstäbe außer acht.

Das wird nun auch besonders an den beiden ersten Kap.n deutlich, wo es H. um die theologische Aufarbeitung der Heilung und der Parapsychologie geht. Wenn auch H. hier seine Darlegungen mit einer fast unübersehbaren Fülle von Literaturangaben zu belegen sucht, so lassen diese doch allzu oft eine kritische Distanz vermissen.

Wenn H. z. B. von dem „katastrophalen Versagen" der westlichen Medizin in der dritten Welt spricht (41), so ist das eine Überzeichnung. Der westlichen Medizin vorzuwerfen, sie ließe außerhalb ihrer Plausibilitätsstruktur nichts gelten, greift einfach zu kurz. Hand in Hand hiermit geht die Überbetonung der Kulturabhängigkeit von Krankheit und Gesundheit (49). Krankheit und Gesundheit beim Afrikaner auf eine gestörte Sozialbeziehung zu reduzieren und der westlichen Medizin ihr Verhaftetsein im Cartesischen Dualismus zu unterstellen, das ist nun doch zu einfach. Ist nicht gerade auch der Erfolg der westlichen Medizin am ungemeinen Bevölkerungszuwachs in den Entwicklungsländern mitbeteiligt?

Demgegenüber sind die theologischen Konsequenzen wieder sehr abgewogen und akzeptabel (57–59): „Es gibt gesunde Sünder und kranke Heilige." Der Glaube ist nicht immer Bedingung der Heilung. Gerade christlichem Umgang mit Kranken ist jedes ausschließliche Erfolgsdenken und auch jedes marktschreierische Ausposaunen der Heilung fremd.

H.s Auseinandersetzung mit der Parapsychologie zeigt ein ähnliches Bild. Unkritisch werden hier alle möglichen „sogenannten" parapsychologischen Phänomene aufgeführt, und H. scheint diese auch alle für wahr zu halten. Es genügt in diesem Zusammenhang aber nicht, darauf zu verweisen, daß an der Faktizität dieser Phänomene nicht zu zweifeln und allein die Erklärung ihrer Entstehung strittig sei (116).

Auch wenn Religion sich gerne an solche Phänomene koppelt, die *als solche* soviel und sowenig mit dem Religiösen zu tun haben wie Erklärbares, so fordert H. zu Recht, daß diese Phänomene auch nach den gleichen Kriterien beurteilt werden müssen wie andere Äußerungen der Seele (68).

Das dritte Kap. des Buches ist der Religionstheologie gewidmet.

„Wir können heute nicht mehr Theologie treiben unter Absehung der Meinungen, Überzeugungen, Handlungsanweisungen, Gottesdienstordnungen der andern Religionen" (121). H. gibt sich weder mit der simplen Feststellung zufrieden, das Christentum sei keine Religion, noch mit der banalen Behauptung: Wir haben alle den gleichen Gott. Die biblische Einsicht, daß der Geist Gottes Grund und Ursache allen Lebens ist, hat vielmehr zur Konsequenz, daß die Fremdreligionen nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Apologetik und der Ablehnung, sondern immer auch unter demjenigen ihrer Relevanz für den christlichen Glauben in der theologischen Diskussion berücksichtigt werden müssen (233). Weder das „kolonialistische Modell" (233ff) noch das Modell „Gott hat viele Namen" (251f) ist nach H. akzeptabel, sondern allein das „dialogische Modell" (253ff).

Ob man aber mit H. „Fremdheit als Heimat" als *das* christliche Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen ansehen kann (256f), erscheint mir mehr als fraglich. Hier bietet doch z. B. R. Panikkar mit seinem Modell des Universalismus eine annehmbarere Lösung.

Im vierten Kap. versucht H. aufzuzeigen, daß der Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft „sozusagen ein ‚ökumenischer Dialog' zwischen zwei Glaubensweisen" ist (285).

H. kommt zu dieser Sicht nicht zuletzt durch Heisenbergs Unschärferelation, die er als „das Ende einer Weltanschauung" deutet, in der alles vorausbestimmt ist (279). – Vermutlich wäre Heisenberg hier selbst nicht ganz glücklich, wenn man ihm solchermaßen das Ende der Kausalität in die Schuhe schiebt; doch wollen wir hier nicht auf naturwissenschaftliche Detailfragen eingehen, sondern das Grundsätzliche bedenken.

In diesem Punkt hat m. E. Paul Tillich Wegweisendes gesagt: Theologie und Naturwissenschaft gehören verschiedenen Dimensionen an. Und das muß die Theologen geradezu davor warnen, moderne wissenschaftliche Entdeckungen zu benutzen, um mit ihrer Hilfe die Glaubenswahrheit zu bestätigen. Wenn nach H. die „neue Physik" uns gegenüber der „älteren Naturwissenschaft" die persönliche Glaubensentscheidung wieder freigibt (293), so ist damit

das falsche Schema der Vermengung der Dimensionen nicht verlassen, sondern nur zum Positiven gewendet.

Im letzten Kap. geht es um den göttlichen Geist. Der göttliche Geist verbindet – wie auch der kosmische Christus – die verschiedenen Kulturen und Religionen miteinander, denn der Geist Gottes ist nicht auf die Kirche Jesu Christi beschränkt (302). Daß H. hier ganz am Schluß die Trinitätslehre fast wie eine Anmerkung behandelt, ist gewollt (334). Denn H. will zuerst einmal die Welt, die Erfahrungen der Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche zur Kenntnis nehmen, betrachten und auf sich wirken lassen.

Das Buch endet mit einem Nachwort über das Gebet und schließlich mit einem Gebet selbst, das den Tatbestand reflektiert, daß der wahre Beter ein „Zwischengeschöpf" ist, daß er nämlich immer wieder zwischen die Fronten gerät, „zwischen diejenigen Christen, die glauben, daß Gott auf ihrer Seite und nur auf ihrer Seite sei, und diejenigen Christen, die wissen, daß Gott ‚auf allen Seiten' ist" (339).

Die berechtigte Kritik an H.s Unternehmen darf aber nicht den Blick verstellen für das grundsätzliche Anliegen seiner I. Th.: den Abschied vom Objektivismus, der aber nicht in beliebige, sondern nur in verschiedene „Theologien" führen darf. I. Th. meint somit nicht mehr objektive, sondern immer nur „begegnende" Wirklichkeit. Die Einflechtung narrativer Elemente (vgl. 69–86), die zum Teil fehlende Systematik erhalten hierdurch ihren Ernst. Zudem darf nie übersehen werden, daß H. in seinen theologischen Überlegungen immer den Gemeindepraktiker vor Augen hat (vgl. 165). Wenn auch oft einseitige Überzeichnungen zu finden sind und das eine Anliegen zu verkürzt, das andere dagegen zu weitschweifig behandelt erscheint, so enthält dieses Buch doch eine Fülle interessanter Aspekte und Anregungen. Die Lektüre ist darum immer ein Gewinn.

Trier Werner Schüßler

Balić, Smail: **Ruf vom Minarett.** Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung. – Hamburg: E. B. Rissen 1984. 272 S.

Der Untertitel des Buches kann falsche Erwartungen wecken. Denn der muslimische Autor hat ein katechetisches Ziel: „[. . .] den in einer säkularisierten Umwelt lebenden Muslimen Hilfestellungen [zu] bieten, die vielfachen Krisen und Schwierigkeiten, denen sie sich täglich gegenübergestellt sehen, möglichst schadlos zu überwinden und die bedrohte religiöse Identität unter den erschwerten Bedingungen einer hochindustrialisierten Gesellschaft zu wahren" (12).

Im Allgemeinen Teil (17–98) werden dargestellt: die Dogmatik des Islams (17–37), seine Lehre über die religiösen Pflichten (37–74) und seine sittlichen Normen (75–98) unter besonderer Berücksichtigung des Ehe- und Familienlebens (87–98). Der Spezielle Teil (101–272) untersucht die Situation des Islams in Westeuropa, beginnend mit einer Beleuchtung des Verhältnisses von Islam und Christentum (111–116) und der Integrationsprobleme der Muslime im Westen (117–127). Die weiteren Kap. versuchen zu beantworten, wie der Muslim seinen Glauben in unserer Gesellschaft bewahren und praktizieren kann. Der in diesem Zusammenhang möglichen Spannung zwischen Weltsicht und Wissenschaft bzw. Fortschritt widmet der Vf. im Bemühen, Lösungsmöglichkeiten anzubieten, besondere Aufmerksamkeit (175–183).

Die Themen des Allgemeinen Teils werden mit reichhaltigem Textmaterial aus Koran und Überlieferung aufbereitet. Die erläuternden Passagen ähneln in Sprache und Haltung einem traditionellen christlichen Katechismus für Heranwachsende. Der Spezielle Teil setzt sich mit dem Christentum versöhnlich auseinander. Über die Christentum und Islam trennende Christologie wird mit bekannten muslimischen Argumenten entschieden. Leider wird die christliche Pneumatologie völlig übergangen. Die Texte des Vaticanums II zum interreligiösen Dialog und die auf ihnen gründenden Bemühungen der katholischen Kirche werden – wie auch die dialogische Arbeit auf evangelischer Seite – nicht erwähnt. Es ist zu bedauern, daß es dem Vf. deplaziert erschienen sein mag, in seinem Lehrbuch die muslimischen Leser über das die hiesige Gesellschaft mitprägende Christentum differenzierter zu informieren.

Das Buch wird von dem guten Willen des Vf.s getragen, den kritischen Islam mit sog. säkularisierten Denk- und Verhaltensweisen zu versöhnen, indem er seine Leser unter Berufung auf islamische Quellen zu Toleranz gegenüber Andersdenkenden aufruft und dem Islam Chancen zeigt, sich mit weltanschaulichem Pluralismus konstruktiv zu arrangieren.

Köln Georg Girschek

Perlen der Mystik. Ausgewählt von Johannes Thiele. – Freiburg: Herder 1989. 128 S., kart. DM 18,80

Das dem äußeren Format nach angenehm schmale Bändchen bringt, unter zwölf bildhaften Überschriften versammelt („Das unendliche Meer", „Die einende Kraft", „Das atmende Universum" etc.), kleine und kleinste isolierte Textstücke aus der Weisheitsliteratur unterschiedlichster, auch östlicher religiöser Traditionen.

Da finden sich ausgewählte Stellen aus mystisch geprägtem Schrifttum, angefangen bei den Kirchenvätern über die deutschen Mystiker des Mittelalters bis hin zu den religiös geprägten Dichtern dieses unseres Jahrhunderts; Johann Wolfgang von Goethe ist in der Parade inbegriffen. Dem Buddhismus, Taoismus, Hinduismus, Islam und dem Judentum zugehörige Textfragmente sind, durch thematische Affinitäten gerechtfertigt, bunt daruntergemischt.

Jedem der zwölf Abschnitte geht eine einstimmende Einleitung des Hg.s voraus. Im Vorwort zur vorgelegten Zitatensammlung und in der Gesamteinleitung sucht Th. möglichen kritischen Einwände zu dem eklektischen Vorgehen und dem Auswahlprinzip geschickt zuvorzukommen: Die aus ihrem Zusammenhang herausgerissenen Kurztexte sollen als Kostproben „allererste Zugänge" (7) zum Phänomen Mystik schaffen.

Die Themenbereiche der kalenderspruchartigen Abschnitte umfassen Gott, das Universum, vor allem das eigene Sein und Wesen, Tun und Lassen.

Beim Fragmentarischen und Aphorismenhaften bleibt es angeblich (7) mit Absicht. Möglichste Offenheit der Sinnbezüge und Unverbindlichkeit, was den konfessionellen oder sonstwie religiösen Standpunkt der zitierten Autoren betrifft, soll damit gewährleistet werden, damit die eigene innere Erfahrung der Leserschaft der „Perlen" ungehindert angeregt werde. „Man muß nichts glauben und für wahr halten, um Mystik zu begreifen", meint der die Textfragmente präsentierende Th. (8). Voraussetzungslos also vermögen seine aus der weltweiten mystischen Literatur gewonnenen Lesefrüchte in der Funktion einer Meditationsgrundlage zu wirken.

Dennoch versucht Th. in seiner Einleitung (9–14) die Frage, was Mystik sei, zu beantworten.

Er weist zunächst auf die Komplexität des Phänomens Mystik hin und bestimmt es unter verschiedenen Aspekten als einen Weg zum Sinn und zum Geheimnis des Lebens, zur Annäherung an Gültiges, als Hinwendung zur inneren lebendigen Ordnung des Seins. Intuitive Ahnungen wie auch Gewißheiten, Einsichten, die das intellektuelle Bewußtsein übersteigen, die Sehnsucht nach Aufbruch stünden am Anfang der verschiedenen – man möchte sagen angetippten – Weisheitslehren. Sinn jedweder Mystik sei die Wiedergeburt des Menschen. Der Rat lautet: sich von dem im eigenen Inneren Verborgenen ergreifen lassen. Das Absolute, dem man dabei zu begegnen gewärtigt, will Th. synkretistisch unter dem Namen Gott, Nirwana, Tao bezeichnet wissen. Psychologisierend auf den Bewußtseinsvorgang zentriert, sollen die Text-„Perlen" angeblich dem genaueren Kennenlernen des Ichs, des äußeren wie des inneren dienen und damit der Aufforderung „Erkenne dich selbst" zur Verwirklichung verhelfen.

Bei anderem Ansatz, so Th., läßt sich Mystik als mehrstufiger Weg begreifen (13f), der über die Etappen der Reinigung oder Läuterung und der Erleuchtung zur Vereinigung mit dem Urgrund des Daseins führt. Sich dem Geheimnis überlassen, vom Geheimnis ergriffen werden, Selbstfindung und Findung eines Lebenssinns, dazu sollen die aufgereihten Meditationsstückchen anreizen.

Der Sammler der hier zusammengestellten Textzitate nennt am Schluß eines jeden Zitats dessen Autor, sofern er bekannt ist. Ein wild anmutender Reigen von Namen ergibt sich: Im Abschnitt mit dem Titel „Das atmende Universum" (33–41) etwa folgen sich die Namen Genro, Daisetz Taitaro Suzuki, Buson (Zen), Sodo (Zen), Laotse, Theravada, Simone Weil, Angelus Silesius, Mechthild von Magdeburg, Thomas Trahernes, Henry David Thoreau, Gertrud von Le Fort und Askeri. Natürlich kommen – in anderen Abschnitten – auch Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse mit „Sprüchen" in unbekannt bleibender Übersetzung zu Wort. In den meisten Fällen fehlt nämlich ein Quellennachweis der Zitate; nur ein kleinster Teil wird S. 4 nachgewiesen. Damit fehlt nicht nur durchwegs der Kontext zu den versammelten Fragmenten, es wird einer möglicherweise interessierten Leserschaft beinahe unmöglich gemacht, zu den ausgebeuteten mystischen Schriften in ihrer Ganzheit Zugang zu finden. Bibliographische Angaben fehlen total.

Bedauerlich scheint mir, daß die weltweit erhaltene Weisheitsliteratur dadurch in ihrem gerechtfertigten hohen Anspruch mißachtet und degradiert wird, daß sie – ähnlich einer Datenbank – einfach als Fundus für thematisch lose verbundene Minitexte herhalten soll. Daß die Textbruchstücke Meditationsstoff im Sinne von Lebenshilfe bieten möchten, scheint doch das ungehemmte und sozusagen kommentarlose Verfügen über mystisches Schrifttum nicht zu rechtfertigen.

Niederhelfenschwil Louise Gnädinger

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

The weight of glory. A vision and practice for Christian faith. The future of liberal theology. Essays for Peter **Baelz**. Edited by D. W. Hardy and P. H. Sedgwick. – Ed: Clark 1991. 316 p.; £ 19,95

Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte u. Zukunft. Festschrift für Paulus **Engelhardt**. Hrsg. von Thomas Eggensperger . . . – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 268 S. = Walberberger Studien. Philosoph. Reihe VIII; DM 41,–; S. 253–260: Bibliographie P. Engelhardt.

In unum congregati. Festgabe für Augustinus Kardinal **Mayer** zur Vollendung des 80. Lebensjahres. Im Auftr. der Benediktinerabtei Metten hrsg. von Stephan Haering. – Metten: Abtei-Verl. 1991. 604 S.; S. 593–598: Bibliographie A. Mayer; DM 78,–.

Rendtorff, Trutz: Theologie in der Moderne: über Religion im Prozeß der Aufklärung. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 340 S. = Troeltsch-Studien V; kart. DM 78,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt. Hrsg. von Martin Hengel u. Anna Maria Schwemer. – Tü: Mohr 1991. 495 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LV; Lw. DM 278,–; [enth.:] S. 21–43: Müller, Klaus W.: König und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments; S. 45–118: Schwemer, Anna Maria: Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran; S. 119–161: Merkel, Helmut: Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu; S. 163–184: Hengel, Martin: Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium; S. 185–205: Löhr, Hermut: Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran; S. 207–256: Umemoto, Naoto: Die Königsherrschaft Gottes bei Philon; S. 257–283: Ego, Beate: Gottes Weltherrschaft und die Einzigkeit seines Namens. Eine Untersuchung zur Rezeption der Königsmetapher in der Mekhilta de R. Yishma'el; S. 285–307: Lehnardt, Thomas: Der Gott der Welt ist unser König. Zur Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes im Shema und seinen Benedictionen; S. 309–359: Schwemer, Anna Maria: Irdischer und himmlischer König. Beobachtungen zur sogenannten David-Apokalypse in Hekhalot Rabbati §§ 122–126; S. 361–384: Ego, Beate: Der Diener im Palast des himmlischen Königs. Zur Interpretation einer priesterlichen Tradition im rabbinischen Judentum; S. 385–439: Markschies, Christoph: Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottesepithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte.

Smend, Rudolf: Gesammelte Studien. III: Epochen der Bibelkritik. – Mchn: Kaiser Verlag 1991. 254 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CIX; DM 98,–.

2. Altes Testament

Tradition of the text. Studies offered to Dominique **Barthélemy** in celebration of his 70th birthday. Eds.: Gerard J. Norton, Stephen Pisano. With a preface by Carlo Maria Martini. – Frb/S. Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. XI, 310 p., 6 pl. = Orbis biblicus et orientalis CIX; DM 122,–; [cont.]: p. 1–17; Bogaert, Pierre-Maurice: Les trois formes de Jérémié 52 ‹TM, LXX et VL›; p. 18–44: Díez Merino, Luis: Los Tiqqune Soferim en la tradición targúmica; p. 45–62: Dorival, Gilles: La Bible des Septante: 70 ou 72 traducteurs?; p. 63–78: Harl, Marguerite: Le péché irrémissible de l'idolâtre arrogant: **Dt 29,19–20** dans la Septante et chez d'autres témoins; p. 79–90: Kooij, Arie van der: **Nehemiah 8:8** and the question oft the 'Targum'-tradition; p. 91–102: Lust, Johan: "For man shall his blood be shed": **Gen 9:6** in Hebrew and in Greek; p. 103–123: McCarthy, Carmel: Gospel exegesis from a semitic Church: Ephrem's commentary on the Sermon on the Mount; p. 124–128: Nida, Eugene A.: Textual criticism and entropy; p. 129–155: Norton, Gerard J.: Cautionary reflections on a re-edition of fragments of Hexaplaric material; p. 156–183: Ognibeni, Bruno: La collezione Massoretica hlkaw hlka; p. 184–202: Pietersma, A.: Articulation in the Greek psalms: the evidence of Papyrus **Bodmer XXIV**; p. 203–217: Sanders, James A.: Stability and fluidity in text and canon; p. 218–248: Schenker, Adrian: La relation d'**Esdras** A' au texte massorétique d'Esdras-Néhémie; p. 249–276: Tov, Emanuel: 4QJer^{c} ‹4Q72›; p. 277–284: Waard, Jan de: The interim and final HOTTP reports and the translator: a preliminary investigation; p. 285–292: Weis, Richard D.: Angels, altars and angles of vision: The case of אראלם, in **Isaiah 33:7.**; p. 293–300: Wevers, John William: The lectionary texts of **Exodus**; p. 301–308: Pisano, Stephen: **'Egypt'** in the Septuagint text of **Hosea**.

Text and tradition. The Hebrew Bible and folklore. Ed., with introductions by Susan Niditch. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. VII, 261 p. = ‹Society of Biblical Literature. Semeia studies›; cl. $ 29,95; [cont. e. a.]: p. 7–18: Lord, Albert B.: Patterns of lives of the patriarchs from Abraham to Samson and Samuel; p. 19–24: Gunn, David M.: "Threading the Labyrinth": A response; p. 25–34: Culley, Robert C.: Five tales of punishment in the Book of Numbers; p. 35–45: Ben-Amos, Dan: Comments on Robert C. Culley's "Five Tales of Punishment in the Book of Numbers"; p. 47–56: Alter, Robert: Samson without folklore; p. 57–73: Bynum, David E.: Samson as a biblical φὴρ ὀρεσκῷος; p. 75–98: Zakovitch, Yair: Humor and theology or the successful failure of Israelite intelligence: A literary-folkloric approach to **Joshua 2**; p. 99–104: Cross, Frank Moore: A response.; p. 107–120: Hasan-Rokem, Galit: And God created the Proverb . . . Inter-generic and inter-textual aspects of biblical paremiology – or the longest way to the shortest text; p. 121–125: Murphy, Roland E.: Proverbs in **Genesis 2**?; p. 127–151: Camp, Claudia V. – Carole R. Fontaine: The words of the wise and their riddles; p. 153–160: Slotkin, Edgar: Response.; p. 163–184: Feeley-Harnik, Gillian: **Naomi** and **Ruth:** Building up the house of David; p. 185–191: Greenstein, Edward L.: On Feeley-Harnik's reading of Ruth; p. 193–205: Wilson, Robert R.: Ethics in conflict: Sociological aspects of ancient Israelite ethics; p. 207–213: Middleton, John: Comments on R. Wilson.

Osumi, Yuichi: Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches **Exodus 20,22b–23,33**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 273 S. = Orbis biblicus et orientalis CV; DM 110,– [Diss., Bethel]

Mommer, Peter: **Samuel**. Geschichte und Überlieferung. – (Neuk-Vluyn): Neukirchener Verl. 1991. VIII, 248 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LXV; Lw. DM 68,– [Diss., Marburg. Überarb.]

Bodi, Daniel: The Book of **Ezekiel** and the poem of **Erra**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 324 S. = Orbis biblicus et orientalis CIV; DM 115,–.

Duke, Rodney K.: The persuasive appeal of the chronicler. A rhetorical analysis. – Sheffield: Academic Pr. 1990. 192 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LXXXVIII = Bible and literature series XXV; £ 22,50.

Wright, Christopher J. H.: God's people in God's land. Family, land, and property in the Old Testament. – GrR, Michigan: Eerdmans; Exeter: The Paternoster Pr. (1990). XX, 284 p.; $ 16,95.

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

Lohfink, Norbert: Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, der Hodajot von Qumran u. einigen späten Psalmen. Mit e. Anhang: Hodajot-Bibliographie 1948–89 von Ulrich Dahmen. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 138 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXLIII; DM 29,80.

Clines, David J. A.: What does **Eve** do to help? And other readerly questions to the Old Testament. – Sheffield: Academic Pr. 1990. 178 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XCIV; £ 18,50.

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

Sanders, E[d] P[arish]: Jewish law from Jesus to the Mishnah. 5 studies. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Intern. 1990. XI, 404 p.; £ 17,50.

Murphy, Roland E.: The tree of life. An exploration of biblical wisdom literature. – NY [e. a.:] Doubleday 1990. XI, 194 p. = The Anchor Bible reference library; $ 27,50.

3. Neues Testament

Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des **Lukas**. Für Gerhard **Schneider**. Hrsg. von Clauss Bussmann u. Walter Radl. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 400 S.; Lw. DM 64,–; [enth.:] S. 15–27: Jervell, Jacob: Gottes Treue zum untreuen Volk; S. 29–41: Mußner, Franz: Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte; S. 43–60: Radl, Walter: Rettung in Israel; S. 61–79: Rese, Martin: „Die Juden" im lukanischen Doppelwerk. Ein Bericht über eine längst nötige „neuere" Diskussion; S. 81–97: Stegemann, Wolfgang: „Licht der Völker" bei Lukas; S. 99–109: Talbert, Charles H.: Once again: The gentile mission in Luke-Acts; S. 111–126: Roloff, Jürgen: Konflikte und Konfliktlösungen in der Apostelgeschichte; S. 127–136: Weiser, Alfons: „Reich Gottes" in der Apostelgeschichte; S. 137–159: Kremer, Jacob: „Dieser ist der Sohn Gottes" ‹**Apg 9,20**›. Bibeltheologische Erwägungen zur Bedeutung von „Sohn Gottes" im lukanischen Doppelwerk; S. 161–179: Busse, Ulrich: Das „Evangelium" des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk; S. 181–196: Marshall, Howard: The interpretation of the **Magnificat**: Luke **1:46–55**; S. 197–213: Ernst, Josef: Der Spruch von den „frommen" Sündern und den „unfrommen" Gerechten ‹**Lk 7,29f**›. Geschichte der Deutung eines umstrittenen Logions; S. 215–228: Schille, Gottfried: Grundzüge des Gebetes nach Lukas; S. 229–241: Schnackenburg, Rudolf: **Lk 13,31–33**. Eine Studie zur lukanischen Redaktion und Theologie; S. 243–263: Neirynck, Frans: Luke **14,1–6**. Lukan composition and Q saying; S. 265–276: Dupont, Jacques: Le riche publicain Zachée est aussi un fils d'Abraham ‹**Luc 19,1–10**›; S. 277–287: Ellis, E. Earle: „Das Ende der Erde" ‹**Apg 1,8**›; S. 289–298: Lüdemann, Gerd: Das Judenedikt des Claudius ‹**Apg 18,2**›; S. 299–305: Fitzmyer, Joseph A.: „A certain Sceva, a Jew, a chief priest" ‹**Acts 19–14**›; S. 307–322: Schmithals, Walter: **Apg 20,17–38** und das Problem einer ‚Paulusquelle'; S. 325–342: Schürmann, Heinz: Zur Kompositionsgeschichte der Redenquelle. Beobachtungen an der lukanischen Q-Vorlage; S. 343–360: Minde, Hans-Jürgen van der: Geschichtliches Denken und theologische Implikationen bei Lukas und in den Damaskusschriften.

The conversation continues. Studies in **Paul** & **John**. In honor of J(ames) Louis **Martyn**. Ed.: Robert T[omson] Fortna and Beverly R. Gaventa. – Nashv: Abingdon Pr. 1990. 400 p.; $ 23,–; [cont.]: p. 19–34: Furnish, Victor Paul: Paul the theologian; p. 35–54: Hamerton-Kelly, Robert: Sacred violence and sinful desire: Paul's interpretation of Adam's sin in the letter to the Romans; p. 55–61: Beker, J. Christiaan: The relationship between sin and death in Romans; p. 62–84: Meyer, Paul W.: The worm at the core of the apple: Exegetical reflections on **Romans 7**; p. 85–97: Keck, Leander E.: Christology, soteriology, and the praise of God ‹**Romans 15:7–13**›; p. 98–115: Brown, Raymond E.: Further reflections on the origins of the church of Rome; p. 116–136: Baird, William: "One Against the Other": Intra-Church conflict in **1 Corinthians**; p. 137–157:

Hall, Barbara: All things to all people: A study of **1 Corinthians 9:19–23**; p. 158–169: Koenig, John: The knowing of glory and its consequences ‹**2 Corinthians 3–5**›; p. 170–188: Sanders, E. P.: Jewish association with gentiles and **Galatians 2:11–14**; p. 189–201: Gaventa, Beverly R.: The maternity of Paul: An exegetical study of **Galatians 4:19**; p. 202–219: Minear, Paul S.: Singing and suffering in **Philippi**; p. 220–234: Fortna, Robert T.: Philippians. Paul's most egocentric letter; p. 235–245: Wink, Walter: The hymn of the cosmic Christ; p. 246–257: Malherbe, Abraham J.: Did the Thessalonians write to Paul?; p. 258–274: Knox, John: On the Pauline chronology: Buck-Taylor-Hurd revisited; p. 275–294: Smith, D. Moody: The contribution of J. Louis Martyn to the understanding of the Gospel of John; p. 295–298: Cullmann, Oscar: The theological content of the prologue to John in its present form; p. 299–308: Jonge, Marinus de: John the Baptist and Elijah in the fourth Gospel; p. 309–321: Meeks, Wayne A.: Equal to God; p. 322–336: Dahl, Nils A.: "Do Not Wonder!": **John 5:28–29** and Johannine eschatology once more; p. 337–347: Sanders, James A.: "Nor Do I . . .": A canonical reading of the challenge to Jesus in **John 8**; p. 348–356: Tsuchido, Kiyoshi: Ἕλλην in the Gospel of John: Tradition and redaction in **John 12:20–24**; p. 357–365: Fuller, Reginald H.: Lower and higher christology in the fourth Gospel; p. 366–377: Brown, Schuyler: The beloved disciple: A jungian view; p. 378–395: Davies, W. D.: A different approach to **Jamnia**: The Jewish sources of Matthew's messianism.

Text and logos. The humanistic interpretation of the New Testament. Ed. by Theodore W. Jennings. (Festschrift for H. **Boers.**) – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XVI, 306 p. = ‹Homage series›; $ 69,95; [cont.:] p. 5–14: Lührmann, Dieter: Rudolf Bultmann and the history of religion school; p. 15–32: Beardslee, William A.: Ethics and hermeneutics; p. 33–51: Vorster, William S.: The function of metaphoric and apocalyptic language about the unobservable in the teaching of Jesus; p. 55–79: Kraftchick, Steven J.: Why do the rhetoricians rage?; p. 81–96: Patte, Daniel: "Love your enemies – Woe to you scribes and Pharisees". The need for a semiotic approach in New Testament studies; p. 97–108: Merritt, H. Wayne: The angel's announcement: A structuralist study; p. 109–146: Hellholm, David: The visions he saw or: To encode the future in writing. An analysis of the prologue of **John's Apocalyptic** letter; p. 149–163: Lategan, Bernard C.: Some implications of **Hebrews 2:5–15** for a contextual theology; p. 165–174: Schottroff, Luise: The seduction of eve and adam's sin: social historical feminist interpretation of **Paul**'s understanding of **sin** and **freedom;** p. 175–188. Hartman, Lars: Is the crucified Christ the center of a New Testament theology?; p. 191–209: Betz, Hans Dieter: The problem of **christology** in the **Sermon** on the **Mount;** p. 211–228: Weder, Hans: "But I say to you . . ." Concerning the foundations of Jesus' interpretation of the law in the Sermon on the Mount"; p. 229–243: Jennings, Theodore W.: The martyrdom of the Son of Man; p. 247–263: Tannehill, Robert C.: Paul outside the Christian ghetto: Stories of intercultural conflict and cooperation in **Acts**; p. 265–272: Beker, J. Christiaan: The pastoral epistles: Paul and we; p. 273–287: Delorme, Jean: Text and context: "The Gospel" according to **Mark 1:14–15**; p. 295–306: Annotated bibliography of **Boers**' published works.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Biographical dictionary of contemporary Catholic American writing. Ed. by Daniel J. Tynan. – NY [e. a.]: Greenwood Pr. 1989. XXIII, 341 p.

Hübinger, Paul Egon: Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Beiträge zur Geschichte Europas u. der Rheinlande in Mittelalter u. Neuzeit. Hrsg. von Magnus Ditsche u. Raymund Kottje. – Siegburg: Schmitt 1990. XXXII, 676 S. = Bonner historische Forschungen LIII; DM 96,–; S. XXI–XXXI Bibliographie P. E. Hübinger.

Middeleeuwse handschriftenkunde in de Nederlanden 1988. Verslag van de Groningse Codicologendagen 28–29 april 1988. Uitg. door Jos. M. M. Hermans. – Grave: Alfa 1989. 346 p., ill. = Nijmeegse codicologische cahiers X–XII; hfl 66,–.

Wells, Ronald A.: History through the eyes of faith. Western civilisation and the kingdom of God. – San Francisco: Harper & Row 1990. X, 262 p.

Zanzi, Luigi: Storicità e santità. Questioni metodologiche. – ScC 119, 1991, 135–182.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Simons, Walter: Bedelordekloosters in het graafschap Vlaanderen. Chronologie en topografie van de **bedelordenverspreiding** vóór 1350. – Sacris erudiri 30, 1987/88 (ed. 1991), 5–203; p. 205–224: Bartelink, G. J. M.: ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΣ ‹Widersacher› als Teufels- und Dämonenbezeichnung; p. 225–229: Munier, Ch.: Observations sur **Tertullien**, De pudicitia VI, 15; p. 231–251: Roldanus, J.: Le chrétien – étranger au monde dans les homélies bibliques de **Jean Chrysostome**; p. 253–292: Linder, Amnon: The destruction of **Jerusalem sunday**; p. 293–328: Bredero, Adriaan L.: De toegankelijkheid van het historisch leven van Sint **Bernard**; p. 329–408: Colker, Marvin L.: A Christianized latin Psalter in rhythmic verse; p. 409–434: Gauthier Dalché, Patrick: **Riccobaldus** de **Ferrara** géographe. À propos de l'édition du De locis orbis et insularum et marium; p. 435–591: Van De Wiel, C.: Archivalia over de **Orde** van **Sint-Benedictus** ‹1086–1801›.

Witherington, Ben: **Women** and the genesis of Christianity. Edited by Ann Witherington. – Cambr, NY: Cambridge Univ. Pr. (1990). XV, 273 p.

Bouman, Johan: Glaubenskrise und Glaubensgewißheit im Christentum und im Islam. Bd. II: Die Theologie **al-Ghazalis** und **Augustins** im Vergleich. – Gießen/Basel: Brunnen Verl. 1990. VIII, 364 S. = Monographien und Studienbücher CCCLI; kart. DM 44,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Hall, Stuart: Doctrine and practice in the early church. – Lo: SPCK Press 1991. X, 262 p.; £ 15,–.

McCormick, Michael: Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr.; P: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme 1990. XX, 454 p. = Past and present publications; $ 19,95.

Perrone, Lorenzo: L'iniziazione alla biblia nella letteratura patristica. – CrSt 12, 1991, 1–27.

Boughton, Lynne C.: From pious legend to feminist fantasy. Distinguishing hagiographical license from apostolic practice in the *Acts of Paul/Acts of Thecla*. – JR 71, 1991, 362–384.

Petterson, Alvyn: The laity – bishop's pawn? **Ignatius** of **Antioch** on the obedient Christian. – SJTh 44, 1991, 39–56.

Faivre, A. et C.: Genèse d'un texte et recours aux écritures. Ignace aux Ephésiens 14,1–16,2. – RSR 79, 1991, 173–196.

Edwards, M. J.: On the platonic schooling of **Justin Martyr**. – JThSt n.s. 42, 1991, 17–34; p. 35–51: Trigg, Joseph W.: The angel of great counsel: Christ and the angelic hierarchy in **Origen**'s theology; p. 52–76: McLynn, Neil: The 'Apology' of **Palladius**.

Eno, Robert B.: The rise of the **papacy**. – Wilmington, Del.: Glazier 1990. 184 p. = Theology and life series XXXII.

Pearson, Birger A.: Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. – Minneapolis: Fortress Pr. 1990. XIX, 228 p. = Studies in antiquity and christianity; $ 29,95.

Kaufmann, Peter Iver: **Tertullian** on heresy, history, and the reappropriaton of revelation. – ChH 60, 1991, 167–180.

Munier, Charles: «*Ianua*» chez Tertullien. – RSR 79, 1991, 197–211.

Puerari, Milena Mariani: Per un'ermeneutica dei tempi e delle feste liturgiche nella chiesa torinese tra il IV e il V secolo secondo i «*Sermones*» del vescovo San **Massimo**. – ScC 119, 1991, 60–94.

Pettersen, Alvyn: **Athanasius** and the human body. – Bristol: Bristol Class. Pr. 1990. VII, 117 p.; £ 22,50.

Sundermann, Klaus: **Gregor** von **Nazianz**. Der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit ‹Carmen 1, 2, 1, 215–732›. Einleitung u. Kommentar. Mit Beiträgen von Martin Sicherl. – Pad, Mchn [e. a.]: Schöningh 1991. XVIII, 253 S.; kart. DM 54,– [Diss., Münster. Überarb.]

Oberhaus, Michael: Gregor von Nazianz, Gegen den Zorn: ‹Carmen 1, 2, 25›. Einleitung und Kommentar. Mit Beitr. von Martin Sicherl. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1991. XVII, 205 S. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums II, 8; DM 68,– [Diss., Münster]

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

Studien zu **Gregor** von **Nyssa** und der christlichen Spätantike. Hrsg. von Hubertus R. Drobner u. Christoph Klock. – Lei [u. a.]: Brill 1990. X, 418 S. = Supplements to Vigiliae christianae XII; hfl 180,–; [enth.]: S. 3–15: Esbroeck, Michel van: Sur quatre traités attribués à Grégoire, et leur contexte marcellien ‹CPG 3222, 1781 et 1787›; S. 17–55: Parmentier, Martin F. G.: Gregory of Nyssa's *De differentia essentiae et hypostaseos* ‹CPG 3196› in Syriac translation; S. 57–68: Ferguson, Everett: Words from the ΨΑΛ-root in Gregory of Nyssa; S. 69–80: Kertsch, Manfred: Exzerpte aus den Kappadokiern und Johannes Chrysostomus bei Isidor von Pelusium und Nilus von Ancyra; S. 83–97: Esper, Martin: Der Mensch: Ein Turm – keine Ruine. Überlegungen zum Denkprinzip Gleiches zu Gleichem bei Gregor von Nyssa; S. 99–123: Mosshammer, Alden A.: Disclosing but not disclosed. Gregory of Nyssa as deconstructionist; S. 127–148: Meredith, Anthony: The idea of **God** in Gregory of Nyssa; S. 149–163: Stead, G. Christopher: Why not three Gods? The logic of Gregory of Nyssa's trinitarian doctrine; S. 165–171: Salmona, Bruno: Logos come *trasparenza* in Gregorio di Nissa; S. 173–190: Mateo-Seco, Lucas F.: La christología del *In Canticum Canticorum* de Gregorio de Nisa; S. 191–204: Viciano, Alberto: Christologische Deutung von *Röm* 8,19–22 bei Gregor von Nyssa und **Theodoret** von **Kyros;** S. 205–210: Wickham, Lionel R.: John **Philoponus** and Gregory of Nyssa's teaching on resurrection – A brief note; S. 211–231: Kees, Reinhard: Unsterblichkeit und Tod. Zur Spannung zweier anthropologischer Grundaussagen in Gregors von Nyssa *Oratio Catechetica*; S. 233–244: Sancho Bielsa, Jesús: El vocabulario eucarístico en la *Oratio Catechetica* de San Gregorio de Nisa; S. 245–253: Starowieyski, Marek: La plus ancienne description d'une mariophanie par Grégoire de Nysse; S. 255–271: Bastero, Juan Luis: La virginidad de **María** en San Ambrosio y en San Gregorio de Nisa; S. 273–296: Drobner, Hubertus R.: Die Deutung des alttestamentlichen Pascha ‹Ex 12› bei Gregor von Nyssa im Lichte der Auslegungstradition der griechischen Kirche; S. 299–310: Illanes, José Luis: El trabajo en las homilías sobre el Hexamerón de San **Basilio** de **Cesarea**; S. 311–332: Blänsdorf, Jürgen: **Salvian** über Gallien und Karthago. Zu Realismus und Rhetorik in der spätantiken Literatur; S. 333–342: Luck, Georg: **Longinus** "On the sublime" and **Boethius** "Consolation of philosophy"; S. 343–362: Reinhardt, Udo: Das Parisurteil bei **Fulgentius** ‹myth 2,1›. Tradition und Rezeption.

Schweizer, Christian: Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert. – Bern, B, Ffm, NY, P: Lang 1991. 208 S. = Europäische Hochschulschriften III, 479; DM 60,– [Diss., Zürich]

González, Sergio: La preocupación arriana en la predicación de San **Agustín**. – Valladolid: [Ed.] Estudio Agustiniano (1989). 445 p.; pes 2500.

Vannier, Marie-Anne: Aspects de l'idée de création chez S. Augustin. – RSR 79, 1991, 213–225.

Dionysius Areopagita: Corpus Dionysiacum. II: De coelesti hierarchia. Hrsg. Günter Heil und Adolf Martin Ritter. – B, NY: de Gruyter 1991. XVI, 300 S. = Patristische Texte und Studien XXXVI.

Markus R(obert) A(ustin): The end of ancient Christianity. – Cambr, NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1990). XVII, 258 p.; £ 8,95.

4. Mittelalter und Neuzeit

Alonso, Carlos: La biografía inédita de Santa **Clara** de **Montefalco** por el humanista Giovanni Michele Alberto Carrara ‹s. XV›. – Revista Agustiniana 54, 1991, 5–61; p. 63–79: Tilatti, Andrea: La regola delle terziarie agostiniane di Udine ‹sec. XV›; p. 81–114: Clark, John P. H.: Authorship in Ms. Balliol College, Oxford, 63; p. 115–141: Gersbach, Karl A.: Ono-

frio Panvinio and Cybo Family pride in his treatment of Innocent VIII and in the "*XXVII Pontificum Maximorum elogia et imagines*"; p. 143–206: Bruzzone, Gian Luigi: Echi di storia europea nella corrispondenza fra Diodato **Summantico**, OSA, e Gio. Andrea **Zuffi**, OSA ‹1705–1707›; p. 207–270: Alonso, Carlos: Nueva documentación inédita para una biografía de **Agustín** de **Castro**, OSA, arzobispo de Braga ‹1588–1609›; p. 271–303: Horst, Ulrich: Die Lehrautorität des Papstes nach **Augustinus** von **Ancona**; p. 305–319: Nicolosi, Mauro: Il codice senese della vita di **Matteo Novelli**. Codice senese ‹K, VII, 36›; p. 321–381: Monfasani, John: A theologian at the Roman curia in mid-quattrocento. A biobibliographical study of **Niccolò Palmieri**, OSA.

5. Mittelalter

Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst **Fuhrmann** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hubert Mordek. – Tü: Niemeyer Verl. 1991. VI, 420 S.; Lw. DM 174,–; [enth.:] S. 1–13: Kolmer, Lothar: Christus als beleidigte Majestät. Von der Lex „*Quisquis*" (397) bis zur Dekretale „*Vergentis*" (1199); S. 15–30: Schieffer, Rudolf: Kreta, Rom und Laon. Vier Briefe des Papstes **Vitalian** vom Jahre **668**; S. 31–53: Mordek, Hubert: **Bischofsabsetzungen** in spätmerowingischer Zeit. **Justelliana**, **Bernensis** und das Konzil von **Mâlay** (677); S. 55–77: Stratmann, Martina: Das Recht der **Erzbischofsweihe** im ostfränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 13. Jahrhundert ‹mit einem Ausblick auf Westfranken und England›; S. 79–93: Schmitz, Gerhard: Intelligente Schreiber. Beobachtungen aus Ansegis- und Kapitularienhandschriften; S. 95–115: Schneider, Herbert: Eine **Freisinger** Synodalpredigt aus der Zeit der Ungarneinfälle ‹Clm 6245›; S. 117–133: Hehl, Ernst-Dieter: Iuxta canones et instituta sanctorum patrum. Zum Mainzer Einfluß auf Synoden des 10. Jahrhunderts; S. 135–153: Schaller, Hans Martin: Zur Kreuzzugsenzyklika Papst **Sergius' IV**; S. 155–168: Wojtowytsch, Myron: Die *Kanones Heinrici regis*. Bemerkungen zur römischen Synode vom Februar **1014**; S. 169–174: Petersmann, Johanna: Zur ehemaligen **Blasiuskirche** bei Tübingen; S. 175–186: Lohmer, Christian: Ordo und Heilserwartung bei **Petrus Damiani**; S. 187–200: Hartmann, Wilfried: *Discipulus non est super magistrum* ‹Matth. 10,24›. Zur Rolle der **Laien** und der **niederen Kleriker** im **Investiturstreit**; S. 201–213: Jasper, Detlev: *Inveni in canonibus apostolorum* ... Zu einer mittelalterlichen Fälschung auf Papst Clemens I.; S. 215–231: Hilsch, Peter: Familiensinn und Politik bei den Přemysliden. **Jaromir-Gebehard**, Bischof von Prag und Kanzler des Königs; S. 233–250: Schröder, Isolde: Zur Rezeption merowingischer Konzilskanones bei **Gratian**; S. 251–264: Reuter, Timothy: Rechtliche Argumentation in den Briefen **Wibalds** von **Stablo**; S. 265–276: Polock, Marlene: Magister **Vivianus**, ein Kardinal Alexanders III: Prosopographische Anmerkungen; S. 277–302: Fuchs, Franz – Claudia Märtl: Ein neuer Text zur Auseinandersetzung zwischen Säkular- und Regularkanonikern im 12. Jahrhundert; S. 303–315: Stürner, Wolfgang: Kreuzzugsgelübde und Herrschaftssicherung. **Friedrich II.** und das Papsttum im letzten Pontifikatsjahr **Innozenz' III.**; S. 317–334: Patschovsky, Alexander: Der Ketzer als Teufelsdiener; S. 335–345: Schmidt, Tilmann: Zwei neue Konstitutionen Papst **Clemens' V.** zur Restitution der Colonna ‹**1306**›; S. 347–367: Kreuzer, Georg: Ein übersehener Schismentraktat des Karmeliten **Johannes** von **Hildesheim** † 1375›; S. 369–382: Segl, Peter: Malefice ... non sunt ... heretice nuncupande. Zu Heinrich **Kramers** Widerlegung der Ansichten *aliorum inquisitorum in diuersis regnis hispanie*; S. 383–396: Verzeichnis der Schriften von H. Fuhrmann.

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

Vincenz, Bo: Storia della parochia. II: Il secoli dell'infanzia ‹sec. **VI–XI**›. – R: Ed. Dehoniane 1990. 260 p.

Astell, Ann W.: The songs of songs in the Middle Ages. – Ithaca: Cornell Univ. Pr. 1990. X, 193 p; $ 27,95.

Zacour, Norman: **Jews** and **Saracens** in the consilia of Oldradus De Ponte: – Tor: Pontifical Inst. of Medieval Studies 1990. X, 114 p. = Studies and texts / Pontifical Inst. of Medieval Studies C; FB 825,–.

Speck, Paul: Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen: die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus. – Bonn: Habelt 1990. 719 S. = Poikila Byzantina X; kart. DM 48,–.

Paulinus Aquileiensis: Contra Felicem (CM 95). – Turnhout: Brepols 1990. 44 p., 4 microfiches = Corpus Christianorum. Instrumenta lexicologica Latina A, 59; FB 1175,–.

Epp, Verena: **Fulcher** von **Chartres**. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges. – (Dü:) Droste (1990). 404 S. = Studia humaniora XV; kart. DM 72,– [Diss., Düsseldorf]

Mason, Emma: St. **Wulfstan** of **Worcester**, c. 1008–1095. – Oxf: Blackwell 1990. X, 363 p., 12 pl.; £ 49,95.

Capitani, Ovidio: Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI. – R: Jouvence Soc. Ed. 1990. 263 p. = Storia XXVI.

Toubert, Hélène: Un art dirigé réforme grégorienne et iconographie. – P: Ed. du Cerf 1990. 495 p., 147 fig. = Histoire; F 305,–.

La riforma gregoriana e l'Europa. Congresso Internazionale Salerno, 20–25 maggio 1985. Vol. I: Relazioni. – Roma: LAS 1989. XI, 433 p.; 8 ill. = Studi Gregoriani XIII; Lire 50 000; [cont.:] p. 1–15: Stickler, Alfons M.: I presupposti storico-giuridici della riforma gregoriana e dell'azione personale di Gregorio VII; p. 17–31: Fürst, Carl Gerold: Gregorio VII, cardinali e amministrazione pontifica; p. 33–53: Somerville, Robert: The **councils** of Gregory VII; p. 55–122: Maccarrone, Michele: I fondamenti «petrini» del primato romano in Gregorio VII; p. 123–149: Fuhrmann, Horst: Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht. Zum Problem des *Dictatus Papae*; p. 151–166: Picasso, Giorgio: Gregorio VII e la *disciplina canonica*: clero e vita monastica; p. 167–178: Goez, Werner: Riforma ecclesiastica – Riforma gregoriana; p. 179–188: Elze, Reinhard: Gregor VII. und die *römische Liturgie*; p. 189–211: Schieffer, Rudolf: Gregor VII. und die *Könige Europas*; p. 213–240: Gaudemet, Jean: Grégoire VII et la France; p. 241–262: García y García, Antonio: Reforma gregoriana e idea de la «Militia sancti Petri» en los reinos ibéricos; p. 263–279: Zimmermann, Harald: Die „gregorianische Reform" in deutschen Landen; p. 281–320: Fornasari, Giuseppe: La riforma gregoriana nel «*Regnum Italiae*»; p. 321–352: Cowdrey, H. E. J.: The Gregorian reform in the Anglo-Norman lands and in Scandinavia; p. 353–372: Cilento, Nicola: La riforma gregoriana, Bisanzio e l'Italia meridionale; p. 373–397: Capitani, Ovidio: Il papato di Gregorio VII nella pubblicistica del suo tempo: notazioni sul «*Liber ad Gebehardum*»; p. 399–416: Fornaciari, Gino – Francesco Mallegni: La ricognizione dei resti scheletrici di S. Gregorio VII: risultati antropologici, paleopatologici e paleonutrizionali.

Gilbert, Paul: Le Proslogion de S. **Anselme**. Silence de Dieu et joie de l'homme. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1990. 284 p. = Analecta Gregoriana CCLVII = Ser. Fac. Philos.: sectio A, n. XIV; Lire 33 000.

Nederman, Cary J.: Nature, ethics, and the doctrine of '*Habitus*'. Aristotelian moral psychology in the 12. century. – Traditio 45, 1989–1990, 87–110; p. 111–146: Newmann, Barbara: Flaws in the golden bowl. Gender and spiritual formation in the 12. century.

Brembilla, P.: La conversione di **S. Francesco**. – StFr 87, 1990, 221–260.

Woznicki, Andrew N.: Being and order. The metaphysics of **Thomas Aquinas** in historical perspective. – NY [e. a.]: Lang 1990. XIV, 309 p. = Catholic thought from Lublin I; sfr 70,–.

Maurer, Armand: Being and knowing. Studies in Thomas Aquinas and later medieval philosophers. – Tor: Pontifical Inst. of Medieval Studies 1990. X, 496 p. = Papers in medieval studies X; $ 65,–.

Sedulius Scottus: Collectaneum miscellaneum (CM 67). – Turnhout: Brepols 1990. 105 p., 8 microfiches = Corpus Christianorum. Instrumenta lexicologica Latina A, 47; FB 2175,–.

Werner, Ernst: Jan **Hus**: Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators. – Wei: Böhlau 1991. 256 S. = Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XXXIV; Lw. DM 68,–.

6. Gesamte Neuzeit

Chillura, Angelo: Conscienza di chiesa e fenomeno mafia: Analisi degli interventi Chiese di Sicilia sulla mafia. – Palermo: Ed. Augustinus 1990. 293 p. = Cristianismo VIII. [Diss., Rom. Pont. Univ. Lateranensis]

Guidi, R. L.: Lorenzo **Valla** e la vita dei claustrali. – StFr 87, 1991, 71–124.

Dittrich, Christoph: Die vortridentinische kathol. Kontroverstheologie und die Täufer: **Cochläus, Eck, Fabri**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1991. VI, 457 S. = Europäische Hochschulschriften III, 473; DM 102,– [Diss., Freiburg/B]

Braun, Hugo A.: Das Domkapitel zu **Eichstätt** von der Reformationszeit bis zur Säkularisation ‹1535–1806›. Verfassung und Personalgeschichte. – Stu: Steiner 1991. 615 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit XIII; DM 148,– [Diss., Eichstätt]

7. Reformation und Gegenreformation

Gobry, Ivan: Martin **Luther**. – P: Table Ronde (1991). 484 p.; F 195,–.

Lage, Dietmar: Martin Luther's christology and ethics. – Lewiston, N.Y., Queenston [e. a.]: Mellen (1990). 175 p. = Texts and studies in religion XLV; $ 49,95.

Kessler, Martin: Genealogische Beziehungen Martin Luthers zu seinem Mansfelder Freundeskreis. – Luther Jahrbuch 58, 1991, 7–12; S. 13–42: Krodel, Gottfried G.: Luther and the opposition to Roman law in Germany; S. 43–63: Feld, Helmut: Jakob der Lügner; S. 64–70: Junghans, Helmar: Die Wiedergabe diakritischer Zeichen über dem u in der Weimarer Lutherausgabe; S. 71–74: Czubatynski, Uwe: Vier „apokryphe" Lutherworte und ihre Überlieferung; S. 75–99: Seebaß, Gottfried: Reich Gottes und Apokalyptik bei Thomas **Müntzer**; S. 100–112: Brecht, Martin: Die Predigt des Simon **Haferitz** zum Fest der heiligen drei Könige 1524 in Allstedt; S. 142–203: Lutherbibliographie 1990.

Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa. Wirkungen u. Wechselwirkungen. Im Auftr. d. Stiftung Ostdt. Kulturrat hrsg. von Ulrich Hutter in Verbindung mit Hans-Günther Parplies. – Sigmaringen: Thorbecke 1991. 134 S. = Beihefte zum Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte VIII; DM 32,–; [enth.:] S. 15–26: Hudak, Adalbert: Luther und der Osten. Die bleibende Bedeutung der Reformation für den deutschen Osten und für Osteuropa; S. 27–44: Arnold, Udo: Luther und die Reformation im **Preußenland**; S. 45–58: Scheller, Rita: Luther, Bugenhagen und die Reformation in **Pommern**; S. 59–66: Petry, Ludwig: Reformation in **Schlesien**; S. 67–78: Laug, Werner: Johannes **Heß** und die Disputation in Breslau von 1524; S. 79–106: Hutter, Ulrich: Zacharias **Ursinus** und der Heidelberger Katechismus; S. 107–118: Turnwald, Erik: Das Luthertum in **Böhmen**; S. 119–128: Binder, Ludwig: Luther und die Reformation in **Siebenbürgen**.

McCutcheon, R. R.: The *Responsio ad Lutherum*. **Thomas More**'s inchoate dialogue with heresy. – 16th century Journal 22, 1991, 77–90.

Laube, Adolf: Theologie und Sozialvorstellungen bei Thomas **Müntzer**. – GWU 42, 1991, 469–479.

Enderle, Wilfried: Konfessionsbildung und Ratsregiment in der katholischen Reichsstadt **Überlingen** ‹1500–1618› im Kontext der Reformationsgeschichte der oberschwäbischen Reichsstädte. – Stu: Kohlhammer 1990. LIII, 490 S., 20 graph. Darst. und Kt. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B, 118. [Diss., Tübingen]

Kroon, Marijn de: Martin **Bucer** und Johannes **Calvin**. Reformatorische Perspektiven. Einleitung u. Texte (Martin Bucer en Johannes Calvijn. Reformatorische perspectieven, teksten en inleiding, [dt.]). Aus d. Niederl. übers. von Hartmut Rudolph. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 285 S.; kart. DM 58,–.

MacGrath, Allister E.: A life of John Calvin. A study in the shaping of Western culture. – Oxf: Blackwell 1990. XV, 332 p., ill.

Gisel, Pierre: Le Christ de Calvin. – (P:) Desclée (1990). 205 p. = Jésus et Jésus-Christ XLIV; F 129,–.

Meij, L. W. van der: Het roer in Gods handen. Calvijn over der kennis van God de Schepper. – Kampen: De Groot Goudriaan 1990. 180 blz.

Bauemer, Maximilian Lorenz: Die Reformation als Revolution und Aufruhr. – Ffm; Bern, NY, P: Lang 1991. 194 S. = Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte XXX; DM 56,–.

Aranci, Gilberto: Le «Dottrine» di Giacomo **Ledesma** S.J. ‹1524–1575›. – Sal 53, 1991, 315–382.

Battenberg, J. Friedrich: Obrigkeitliche Sozialpolitik und Gesetzgebung. Einige Gedanken zu mittelrheinischen Bettel- und Almosenordnungen des 16. Jahrhunderts. – Zeitschr. für histor. Forschung 18, 1991, 33–70.

Seifert, Arno: Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitl. deutschen Protestantismus. – Wien, Köln: Böhlau 1990. VIII, 207 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XXXI; DM 62,–.

Smither, James R.: The St. **Bartholomew**'s Day massacre and images of kingship in France, 1572–1574. – 16th Century Journal 22, 1991, 27–46.

Firpo, Massimo: Tra alumbrados e "spirituali". Studi su **Juan** de **Valdés** e il Valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 Italiano. – Fir: Olschki 1990. 191 p. = Studi e testi per la storia religiosa de cinquecento III.

8. Neuzeit

Rapley, Elisabeth: The devotes: women and church in seventeenth-century France. – Montr: MacGill Queen's Univ. Pr. 1990. 283 p., ill. = MacGill-Queen's studies in the history of religion IV.

Placucci, Alberto: Chiese bianchi, schiavi neri. Cristianismo e schiavitù negra negli Stati Uniti d'America ‹1619–1865›. – To: Gribaudi 1990. 302 p.

Leibniz korrespondiert mit **China**. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren ‹1689–1714›. Hrsg. v. Rita Widmaier. – Ffm: Klostermann 1990. XV, 332 S., Ill., 1 Kt. = Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs XI.

Strievermann, Dieter: Politik und Konfession im 18. Jahrhundert. – Zeitschr. für hist. Forschg. 18, 1991, 177–200.

Schmitt, C.: La fusione degli osservanti con in conventuali di francia decisa da Clemente XIV a Roma nel **1771**. – StFr 87, 1990, 265–282.

Gatz, Erwin: Rom als Studienplatz deutscher Kleriker im 19. Jahrhundert. – RQ 86, 1991, 124–144.

Maritano, Mario: La situazione degli studi patristici nel secolo XIX. – Sal 53, 1991, 255–272.

Fayet-Scribe, Sylvie: Associations féminines et catholicisme: XIXe–XXe siècle. – P: Ed. Ouvrières 1990. 210 p. = Collection églises/sociétés.

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche. Hrsg. von Erwin Gatz. Bd. I: Die Bistümer und ihre Pfarreien. – Frb/B, Bas [u. a.]: Herder (1991). 654 S., graph. Darst., Tab.; DM 128,–.

Gegendie Gottvergessenheit: Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Stephan Leimgruber und Max Schoch. – Bas, Frb/S, Wien: Herder 1990. 688 S., Ill.; Lw. DM 88,–.

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

Paletschek, Sylvia: Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden **1841–1852**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 374 S. = Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft LXXXIV; DM 78,– [Diss., Hamburg]

Larrañeta Olleta, Rafael: La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren **Kierkegaard**. – Salm: Ed. San Esteban; Univ. Pontificia 1990. 266 p. = Aletheia X; pes 1870,–.

Hartshorne, M. H.: Kierkegaard, godly deceiver. The nature and meaning of his pseudonymous writings. – NY: Columbia Univ. Pr. 1990. XVII, 112 p.

Tizzani, Vincenzo: Il Concilio **Vaticano I**: Diario de Vincenzo **Tizzani** ‹1869–1870›. A cura di Lajos Pásztor. Vol. I. – Stu: Hiersemann 1991. XLV, 307 p. = Päpste und Papsttum XXV,1; DM 220,–.

Bowden, Henry Warner: Church history in the age of science: Historiographical patterns in the **United States 1876–1918**. – Carbondale, Ill.: Southern Illinois Univ. Pr. 1991. XVI, 269 p.

Morales, José: **Newman** 1801–1890. – Madr: Rialp 1990. 375 p. = Forjadores de historia XVIII; pes 2700.

John Henry **Newman** and modernism. Ed. by Arthur Hilary Jenkins. – Sigmaringendorf: Regio-Verl. 1990. 190 p. = Internationale Cardinal-Newman-Studien XIV; Lw. DM 60,–; [cont.:] p. 15–28: Biemer, Günter: Religous education – a task between divergent plausibilities. John Henry Newman's contribution toward a modern theory of religious education; p. 29–40: Strange, Roderick: Newman and **Hampden**; p. 41–55: Daly, Gabriel: **Laberthonnière** and Newman; p. 56–73: Lash, Nicholas: Newman and "A. **Firmin**"; p. 74–84: Coulson, John: Was Newman a modernist?; p. 85–104: Jenkins, Arthur Hilary: Newman under **Scrutiny**: The modernist crisis in England and the issues of conscience, obedience and resistance; p. 105–117: Wansbrough, Henry: Newman, the modernists and biblical inspiration; p. 118–128: Richards, Michael: The historical background ot the rise of modernism; p. 129–141: Sherry, Patrick: Von **Hügel**'s retrospective view of modernism; p. 142–156: Walgrave, J. H.: "Real" and "National" in **Blondel** and **Newman**; p. 157–167: Kent, John: Newman and **Lilley**; p. 168–179: Kelly, Edward: Newman, Ward, and modernism. Problems with infallible dogmatic truth; p. 183–190: Kuld, Lothar: Newman-Bibliographie 14. Teil.

Lachiesa italiana e la rivoluzione francese, ed. Daniele Menozzi. – Bol: Ed. Dehoniane 1990. 359 p. = Collana oggi e domani II, 15.

Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von **Döllinger**s ‹1799–1890›. Hrsg. von Georg Denzler u. Ernst Ludwig Grasmück. – Mchn: Wewel 1990. 498 S.; kart. DM 68,–; [enth.:] S. 13–56: Huber, Ursula: Döllinger und die Verwaltung der Universität München; S. 57–82: Müller, Wolfgang: Döllingers Privatbibliothek in der Universitätsbibliothek München; S. 83–94: Keßler, Ewald: Die Döllingeriana in der Bayerischen Staatsbibliothek München; S. 95–106: Blauberger, Max: Döllinger und das Verhältnis von Kirche und Staat in den „Historisch-Politischen Bättern"; S. 107–168; Schwedt, Herman H.: Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger; S. 171–211: Urban, Josef: Döllinger und Bamberg; S. 212–316: Weiß, Otto: Döllinger, Rom und Italien; S. 317–340: Chadwick, Owen: Acton, Döllinger und die Geschichte; S. 341–390: Oeyen, Christian: Döllinger und die pseudo-kyrillischen Fälschungen; S. 391–394: Boureau, Alain: Döllinger und die „Päpstin" Johanna; S. 395–416: Vogels, Heinz-Jürgen: Zum Briefwechsel zwischen Döllinger und Franz Heinrich **Reusch**; S. 417–448: Klausnitzer, Wolfgang: Döllingers Theologierede vom 28. September 1863 in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext; S. 449–458: Görg, Manfred: Döllingers Stellung zum **Judentum**; S. 459–476: Bobzin, Hartmut: Döllingers Sicht des **Islam**; S. 477–482: Denzler, Georg: Döllingers Abschiedsworte an seine Theologiestudenten; S. 486–495: Bibliographie über I. von Döllinger ‹seit 1890›.

LeCarrérès, Yves: Les **Salésiens** de Don Bosco à Dinan: 1891–1903. Une œuvre naissante brisée par le Sénat. – R: LAS 1990. 217 p. = Studi / Instituto Storico Salesiano Roma VI.

9. Neueste Zeit

Between the times. The travail of the Protestant establishment in **America, 1900–1960**. Ed. by William R[obert] Hutchison. – Cambr, NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1990) XVII, 322 p., fig. = Cambridge studies in religion and American public life; £ 15,–.

Kirche und Nationalsozialismus. Hrsg. von Wolfgang Stegemann. Unt. Mitarb. von Dirk Acksteiner . . . – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1990. 176 S.; kart. DM 36,–; [enth.:] S. 11–55: Hamm, Berndt: Schuld und Verstrickung der Kirche. Vorüberlegungen zu einer Darstellung der **Erlanger Theologie** in der Zeit des Nationalsozialismus; S. 57–74: Scharf: Kurt: Die Bekennende Kirche, ihr Erbe, die Verpflichtung aus ihrer Geschichte; S. 75–95: Meier, Kurt: Evangelische Kirche und „Endlösung der Judenfrage"; S. 97–110: Dantine, Johannes: Buße der Kirche? Ekklesiologische Überlegungen im Bedenken von Geschichte (Österreich 1938–1988); S. 113–130: Kaiser, Jochen-Christoph: Diakonie und Eugenik im „Dritten Reich". Grundzüge der Entwicklung 1933–1945; S. 131–169: Stegemann, Wolfgang: Christliche Judenfeindschaft und Neues Testament.

McFadyen, A. I.: The call to discipleship. Reflections on **Bonhoeffer**'s theme 50 years on. – SJTh 43, 1991, 461–484.

Deneken, Michel: Theodicée et anthropologie après Auschwitz. Le déficit de l'inhumain en théologie. – RSR 79, 1991, 259–286.

Torrance, Thomas F(orsyth): Karl **Barth**, biblical and evangelical theologian. – Ed: Clark 1990. XII, 256 p.; £ 14,95.

Colwell, John: Actuality and provisionality. Eternity and election in the theology of Karl Barth. – Ed: Rutherford 1989. 323 p. = Rutherford studies II,3; £ 35,–.

MacGlasson, Paul: Jesus and Judas. Biblical exegesis in Barth. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). VIII, 160 p. = American Academy of religion. Academy series LXXII; $ 14,95.

Albrecht, Renate: Schlüssel zum Werk von Paul **Tillich**. Textgeschichte und Bibliographie sowie Register zu den gesammelten Werken. – B: de Gruyter 1990. 343 S. = Gesammelte Werke Paul Tillich XIV.

Chiesa e papato nel mondo contemporaneo. Ed. Giuseppe Alberigo. – R-Bari: Ed. Laterza 1990. VIII, 540 p. = Storia e società.

Roberts, Richard H.: Hope and its hieroglyph. A critical decipherment of Ernst **Bloch**'s *Principle of hope*. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XV, 248 p. = American Academy of religion. Studies in religion LVII; $ 13,95.

Russo, Antonio: Henri de **Lubac**: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel. Prefazione di Walter Kasper. – R: Ed. Studium 1990. 433 p. = La cultura XL; Lire 42 000 [Diss., Tübingen]

Berzosa Martinez, Raul: La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac. Estudio histórico-teológico ‹1931–1980›. – Burgos: Aldecoa (1991). 212 p., tabl. = Publicaciones de la Facultad de Teología del norte de España – Sede de Burgos LVII; pes 1275.

Colombo, J(ospeh) A.: An essay on theology and history. Studies in **Pannenberg**, **Metz**, and the **Frankfurt School**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1990). XIV, 264 p. = American Academy of religion. Studies in religion LXI.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Willeke, Bernward H.: The report of the apostolic visitation of D. Emmanuele Conforti on the Franciscan missions in Shansi, Shensi and Kansu ‹1798›. – AFH 84, 1991, 197–271.

Zaballa Beascoechea, Ana de: Transculturación y misión en nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los "coloquios" de **Bernardino de Sahagun**. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1990. XVII, 275 p.

Collet, Giancarlo: „Zu neuen Ufern aufbrechen?" „Redemptoris Missio" aus missionstheologischer Perspektive. – ZMR 75, 1991, 161–175; S. 176–190: Waldenfels, Hans: Zur Ekklesiologie der Enzyklika „Redemptoris Missio"; S. 191–209: Evers, Georg: Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika „Redemptoris Missio".

Mesters, Carlos: The Bible and the new evangelization. – Verbum SVD 31, 1990, 361–388.

Loader, J. A.: Life, wonder and responsability. Some thoughts on ecology and Christian mission. – Missionalia 19, 1991, 44–56.

Carrier, Hervé: Évangélisation et développement des cultures. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1990. 380 p. = Studia socialia. N.S. IV; Lire 32 000.

Doppelfeld, Basilius: Ein Gott aller Menschen. Inkarnation und Inkulturation. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1991. 80 S. = Münsterschwarzacher Kleinschriften LXV; DM 8,80.

Fernandes, Walter: Jesuit contribution to social change in **India**: 16 to 20th centuries. – VJTR 55, 1991, 309–326.

Kirchberger, Georg: Die Neuausrichtung eines Missionsordens in einer jungen Ortskirche – dargestellt am Beispiel der SVD in **Indonesien**. – Verbum SVD 32, 1991, 253–270.

Gómez García, Vito T.: Aportación de la Provincia Dominicana de Aragón a las misiones de **Viet-nam**. – ATG 63/64, 1990, 199–230.

Chai, Soo-Il: Die messianische Hoffnung im Kontext **Korea**s. – Ammersbek bei Hamburg: Verl. an der Lottbeck 1990. 185 S. = Perspektiven der Weltmission X; kart. DM 51,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Lambert, Tony: The resurrection of the **Chinese** church. – Sevenoaks: Hodder 1991. 328 p., ill.

Agbeti, John Kofi: West Africa Church history. II: Christian missions and theological training, 1842–1970. – Lei, NY [e. a.]: Brill 1991. XV, 262 p., maps, graph. fig.; hfl 85,– [Diss., London. Überarb.]

Battelli, Guiseppe: Daniele **Comboni** e la su "immagine" dell'Africa. – NZM 47, 1991, 31–48.

Shorter, Aylward: The church in the African city. – Lo: Chapman 1991. VII, 152 p.; £ 9,95.

Christensen, Thomas G.: An African tree of life. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. XIX, 184 p. = American Society of missiology. Series XIV.

Schmidt, Norbert: Von der Evangelisation zur Kirchengründung. Die Geschichte der Marburger **Brasilienmission**. – (Marburg:) Francke (1991). X, 389 S. = Edition C. Nr. C CCCXXIV; kart. DM 36,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Urio, Aaron: The concept of memory in the **Chagga** life cycle in relation to Christian eucharistic traditions. – Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1990. 229 S. = World mission scripts III; kart. DM 20,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

French, Hal W.: A study of religious fanaticism and responses to it: adversary identity. – Lewiston [e. a.]: Mellen 1990. 171 p. = Studies in religion and society XXVI.

Anbar, Moshé: Les tribus amurrites de **Mari**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 248 S. = Orbis biblicus et orientalis CVIII; kart. DM 96,–.

Chan, Alan K. L.: Goddesses in **Chinese** Religions. – Goddesses in religions and modern debate, Atlanta 1990, 9–81; p. 83–122: Day, Terence P.: The twenty-one **Tārās:** Features of a goddess-pantheon in **Mahayana Buddhism**; p. 123–142: Egan, Rory B.: **Isis**: Goddess of the oikoumene; p. 143–161: Klostermaier, Klaus: **Śakti**: Hindu images and concepts of the goddes.

Collins, Steven: Selfless persons. Imagery and thought in **Theravāda' Buddhism**. – Cambr, NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1990). IX, 323 p.; £ 14,95 [Diss., Oxford]

Gonda, Jan: The functions and significance of gold in the **Veda**. – Leiden [e. a.]: Brill 1991. XII, 266 p. = Orientalia Rheno-Traiectina XXXVII.

Pfaff-Czarnecka, Joanna: Macht und rituelle Reinheit. Hinduist. Kastenwesen u. ethnische Beziehungen im Entwicklungsprozeß **Nepals**. – Grüsch: Rüegger 1989. XXIV, 314 S. = Konkrete Fremde VIII; kart. DM 52,50 [Diss., Zürich]

Mélanges Pierre **Lévêque**. Ed. par Marie-Madeleine Mactoux et Evelyne Geny. Vol. IV: Religion. – P: Les Belles Lettres 1990. XXIX, 440 p., ill. = Centre de Recherches d'Histoire Ancienne XCVI; [cont.:] p. 1–27 (9 fig.): Antonetti, Claudia: Il santuario apollineo di **Termo** in **Etolia**; p. 29–44: Bérard, Claude – Christiane Bron: Le liknon, le masque et le poteau. Images du rituel dionysiaque; p. 45–62: Bodson, Liliane: Nature et fonction des serpents d'**Athéna**; p. 63–78: Breglia Pulci Doria, Luisa: Le **Sirene**, il confine, l'aldilà; p. 89–98: Citti, Vittorio: Sacralità, tradizione formale e situazione tragica (Euripide Hipp. 1268 sqq.); p. 99–113: Clavel-Lévêque, Monique – René Nouailhat: Les premiers moines de Lérins. Régulation et normalisation du christianisme; p. 115–140: Couilloud-Le Dinahet, Marie-Thérèse: L'exploitation des domaines d'**Apollon** et le ravitaillement de **Délos**; p. 141–149: Decret, François: Du bon usage du mensonge et du parjure. Manichéens et Priscillianistes face à la persécution dans l'Empire chrétien (IVe–Ve siècles); p. 151–171: Fidio, Pia de: Potere politico et funzione del sacro nella società **micenee**; p. 173–193: Ducat, Jean: Esclaves au **Ténare**; p. 195–207: Herrenschmidt, Clarisse: Manipulations religieuses de **Darius** Ier; p. 209–219: Huot, Jean-Louis: Des sanctuaires orientaux. A propos de quelques idées reçues; p. 241–249: Kolendo, Jerzy: **Dumopireti** – association religieuse énigmatique à Novae (Mésie Inférieure); p. 251–257: Genière, Juliette de la: Un espace publicitaire antique; p. 259–275: Leduc, Claudine: «Rêveries» sur la vierge à l'olivier; p. 277–288 (7 fig.): Lordkipanidze, Otar: On the cult of **Heracles** in **Colchis**; p. 289–313: Mactoux, Marie-Madeleine: La polis en quête de théologie; p. 315–328: Paul, André: Traductions grecques de la Bible avant la Septante?; p. 329–339 (3 fig.): Pena, María José: **Delia** Virgo Triformis; p. 341–345: Sadurska, Anna: La soif des morts et un motif méconnu dans le décor funéraire romain; p. 347–360 (12 fig.): Siebert, Gérard: Images insolites du dieu **Hermès**? Des normes et des jeux en iconographie; p. 361–379: Štaerman, Elena M.: Le culte impérial, le culte du **Soleil** et celui du **Temps**; p. 381–395: Stampacchia, Giulia: Il funzionamento del sacro nei **Carmi di Catullo** ‹Una proposta di lettura›; p. 397–404: Tačeva, Margarita: Quelques observations sur le culte d'**Apollon** en **Thrace**; p. 405–418 (12 fig.): Vertet, Hugues: La draperie des «**Vénus**» en terre blanche des ateliers avernes du IIe siècle. Interprétation; p. 419–422: Wagner, Guy: Une dédicace grecque de la Grande Oasis.

Rüpke, Jörg: Domi militiae: die religiöse Konstruktion des **Krieges** in **Rom**. Hrsg. vom Militärgeschichtlichen Forschungsamt, Freiburg/Br. – Stu: Steiner 1990. 312 S.; kart. DM 64,– [Diss., Tübingen]

VI. Religionsphilosophie

La question de **Dieu** selon **Aristote** et **Hegel**. Publ. sous la dir. de Thomas de Koninck et Guy Planty-Bonjour. – P: Presses Univ. de France 1991. 430 p. = Travaux du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx; F 160,–; [cont.:] p. 5–35: Cunningham, Henri-Paul: Théologie, nature et esprit; p. 37–68: Décarie, Vianney: Le divin dans l'éthique aristotélicienne; p. 69–151: Koninck, Thomas de: La «Pensée de la Pensée» chez **Aristote**; p. 153–186: Brague, Rémi: Le destin de la «Pensée de la Pensée» des origines au début du Moyen Age; p. 187–216: Ponton, Lionel: Le divin comme préoccupation politique chez Aristote et chez Hegel; p. 217–257: Courtine, Jean-François: La critique schellingienne de l'ontothéologie; p. 259–283: Aubenque, Pierre: La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel; p. 285–320: Bourgeois, Bernard: Le Dieu de Hegel: concept et création; p. 321–351: Lugarini, Léo: Niveaux de la compréhension hégélienne de Dieu; p. 353–376: Planty-Bonjour, Guy: La dialectisation hégélienne des preuves de l'existence de Dieu; p. 377–400: Simon, Josef: Le concept logique de l'idée absolue et le problème de l'existence de Dieu; p. 401–427: Léonard, Abbé André: Hegel et le droit de l'Absolu dans la pensée de Claude **Bruaire**.

Holze, Erhard: Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm **Leibniz**. – Stu: Steiner 1991. 204 S. = Studia Leibnitiana. Sonderh. XX.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Die Philosophie **Nietzsches**. Der Untergang der abendländischen Metaphysik. Hrsg. von Bernd Heimbüchel. – (Wü:) Königshausen & Neumann (1991). 277 S.; kart. DM 48,–.

Prouvost, Géry: Catholicité de l'intelligence métaphysique. La philosophie dans la foi selon Jacques **Maritain**. – P: Téqui (1991). 230 p. = Croire et savoir XV; F 140,– [Diss., Paris. Institut Cathol.]

Kovacs, George: The question of God in **Heidegger**'s phenomenology. – Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Pr. (1990). XXI, 326 p. = Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy; $ 15,95.

Devine, Philip E.: Relativism, nihilism, and God. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. (1989). XIX, 119 p. = Library of religious philosophy II.

Tilley, Terrence W.: The **evils** of theodicy. – Wash, D.C.: Georgetown Univ. Pr. (1990). XII, 279 p.; $ 29,95.

VII. Fundamentaltheologie

Theology and the **university**. Essays in honor of John B. **Cobb**. David Ray Griffin ..., Ed. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. (1991). VIII, 276 p.; $ 49,50; p. 243–265: Bibliography John B. Cobb; [cont.]: p. 3–34: Griffin, David Ray: Professing theology in the state university; p. 35–50: Kaufman, Gordon D.: Critical theology as a university discipline; p. 51–66: Küng, Hans: God: The last taboo? Science, God, and the university; p. 67–80: Ogden, Schubert M.: Theology in the university: The quaestion of integrity; p. 81–93: Pannenberg, Wolfhart: The task of systematic theology in the contemporary university; p. 97–124: Hough, Joseph C.: The university and the common good; p. 125–147: Keller, Catherine: Toward an emancipatory wisdom; p. 148–165: Suchocki, Marjorie: John Cobb's trinity: Implications for the university; p. 169–184: Altizer, Thomas J. J.: Total abyss and theological rebirth: The crisis of university theology; p. 185–200: Beardslee, William A.: Theology and rhetoric in the university; p. 201–221: Verheyden, Jack: Protestant theology and the modern ideal of knowledge.

Brooke, John Hedley: Science and religion. Some historical perspectives. – Cambr: Cambridge Univ. Press, 1991. X, 422 p. = Cambridge history of science series; £ 27,50.

Mooney, Christopher F.: Theology and science: A new commitment to dialogue. – ThSt 52, 1991, 289–329.

Mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie. Theologische Passagen. Zum 65. Geburtstag von Hans **Jorissen**. Hrsg.: Reinhard Hoeps, Thomas Rüster. – Wü: Echter 1991. 286 S. = Bonner dogmatische Studien X; kart. DM 39,–; S. 277–282: Bibliographie H. Jorissen; [enth.:] S. 13–28: Jorissen, Hans: Braucht der Glaube die Theologie?; S. 29–42: Breuning, Wilhelm: Brief an Hans Jorissen; S. 45–59: Schmitz, Stefan: **Tiefenpsychologie** in Theologie; S. 60–83: Wittschier, Sturmius-M.: „Das Denken, die Rose, tödlich blühend ...?" Plädoyer für eine sinnliche Erweiterung der „Theologischen Propädeutik"; S. 87–106: Meisenberg, Paul: Die **dogmatische Aussage** und ihr Fundament; S. 107–120: Sauter, Gerhard: Wozu dogmatische Aussagen?; S. 123–137: Stresius, Lothar: **„Erzählen"** und/oder **„diskursive Rede"** in der Theologie; S. 138–143: Baake, Klemens: Die Bedeutung des tranzendentaltheologischen Glaubensbegriffes für die Methode der Theologie; S. 144–160: Wohlmuth, Josef: Theologie – Postmodern?; S. 163–187: Ruster, Thomas: Die religiöse Sinnfrage in der modernen Gesellschaft; S. 188–207: Vörckel, Karl: Protest gegen die funktionale Differenzierung; S. 208–224: Kramm, Thomas: Theologie im Kontext der Kulturen; S. 225–224: Hoeps, Reinhard: Die Schöpfung und ihre Kreaturen. Transzendentaler Vorgriff und kategoriale Beobachtung in der Schöpfungstheologie; S. 249–276: Jorissen, Hans: Die Verbindlichkeit der kirchlich-offiziellen ökumenischen Dialoge im Blick auf das geistliche Amt und die apostolische Sukzession.

Brown, Robert McAfee: Gustavo **Gutiérrez**. An introduction to **liberation theology**. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. XXIV, 224 p.; $ 14,95.

Ansaldi, Jean: L'articulation de la **foi**, de la théologie et des écritures. – P: Ed. du Cerf 1991. 247 p.; F 120,–.

VIII. Dogmatik

Yates, John C.: The **timelessness** of God. – Lanham [e. a.]: Univ. Press of America 1990. VII, 360 p.; $ 49,25.

The **power** and **weakness** of **God**: Impassibility and orthodoxy. Papers pres. at the 3rd Edinburgh Conferece in Christian Dogmatics, 1989. Ed. by Nigel M. de S. Cameron. – Ed: Rutherford 1990. VI, 140 p. = Scottish bulletin of evangelical theology. Special study IV; £ 7,90; [cont.:] p. 1–22: Blocher, Henri: Divine **immutability**; p. 23–51: Forster, Peter R.: Divine passibility and the early Christian doctrine of God; p. 52–68: Wells, Paul: God and change: Moltmann in the light of the reformed tradition; p. 69–92: Cook, E. David: Weak church, weak God; p. 93–118: Bauckham, Richard: In defence of *The Crucified God;* p. 119–140: Helm, Paul: The impossibility of divine passibility.

Gunton, Colin E.: The promise of Trinitarian theology. – Ed: Clark 1991. XII, 188 p.; £ 14,95.

Cupitt, Don: **Creation** out of nothing. – Lo: SCM Press 1990. X, 213 p.

Cerbelaud, D.: La **création** ex nihilo en question. – RThom XC, 1990, 357–372.

Mateo-Seco, Lucas F.: Notas introductorias al estudio de la **Cristología**. – Scripta theologica 23, 1991, 125–167.

Page, Ruth: The incarnation of freedom and love. – Lo: SCM Press 1991. IX, 214 p.; £ 15,–.

Grass, Hans: Traktat über **Mariologie**. – Marburg: Elwert 1991. [VII], 116 S. = Marburger theologische Studien XXX; kart. DM 28,–.

Söll, Georg: Die Botschaft der Mariendogmen. Überlegungen zum Verkündigungswert der katholischen Marienlehre. – Kirche im Kommen. Festschrift für J. Stimpfle . . . (Ffm/B 1991), 577–601.

Antón, Angel: L'**ecclesiologia** del dopo-concilio. Acquisizioni e problemi. – La teologia . . ., R (1989), 173–202; p. 203–221: Karotemprel, Sebastian: Da una nuova Chiesa ad una nuova ecclesiologia in **Asia**; p. 223–248: Vande Kerkove, Jean-Luc: L'ecclesiologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa dell'**Africa** nera; p. 249–259: Citrini, Tullio: L'ecclesiologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa d'**Occidente**; p. 261–280: Lopes, Geraldo: Elementi di ecclesiologia **latino-americana**; p. 283–297: Fiores, Stefano de: La **mariologia** nel secolo XX: continuità e novità; p. 299–314: Serrano, Félix: La mariologia secondo le istanze socio-culturali della Chiesa latino-americana; p. 315–327: Veliath, Dominic: La mariologia nella Chiesa dell'**India**; p. 329–351: Sanz, Andrés: La mariologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa d'**Occidente**.

Fleinert-Jensen, Flemming: **Ecclesia crucis.** Erwägungen zu einer Ekklesiologie des Kreuzes in ökumenischer Perspektive. – KuD 37, 1991, 174–189.

Hemmerle, Klaus: Pilgerndes Gottesvolk – geeintes Gottesvolk. Eine Weg-Skizze. – Kirche im Kommen. Festschrift für J. Stimpfle . . ., (Ffm/B 1991), 349–374; S. 375–399: Kasper, Walter: Die communio-Ekklesiologie als Grundlage für die Diözesansynode. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Upton, Julia: A church for the next generation. **Sacraments** in transition. – Collegeville, Minn: Liturgical Pr. 1990. 136 p.

Sachs, John R.: Current **eschatology**: Universal salvation and the problem of hell. – ThSt 52, 1991, 227–254.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Faith to creed. Ecumenical perspectives on the affirmation of the **apostolic faith** in the **4th century**. Papers of the faith to creed consultation, Commission on Faith and Order NCCCUSA Oct. 25–27, 1989, Waltham, Mass. Ed. by S. Mark Heim. – GrR, Mich.: Eerdmans 1991. XXIII, 206 p. = Faith and order series; $ 13,95; [cont.:] p. 1–19: Meyendorff, John: The Nicene creed: Uniting or dividing confession?; p. 20–44: Halleux, André de: Toward a common confession of faith according to the spirit of the Fathers; p. 45–59: Rusch, William G.: Toward a common historical approach to the affirmation of the Apostolic faith in the fourth century: A Lutheran perspective; p. 60–82: Bondi, Roberta C.: The fourth-century Church: The monastic contribution; p. 83–94: Jermann, Rosemary: The fourth-century Cappadocian witness; p. 95–107: Siepierski, Paulo D.: Reflections on a *Kainotic* history: **Basil** of **Caesarea** as a paradigm for ecumenical dialogue; p. 108–116: Hoornaert, Eduardo: The Nicene creed and the unity of Christians; p. 117–128: Hinson, E. Glenn: The Nicene creed viewed from the standpoint of the evangelization of the Roman Empire; p. 129–161: Reimer, A. James: Trinitarian orthodoxy, Constantinianism, and theology from a radical Protestant perspective; p. 162–197: Stackhouse, Max L.: The trinity as public theology: Its truth and justice for free-Church, noncredal communities.

The **Anglican** tradition. A handbook of sources. Ed. by G(illian) R(osemary) Evans and J. Robert Wright. – Lo: SPCK; Minneapolis: Fortress 1991. XX, 620 p.; £ 20,–.

Williams, Peter W.: **America**'s religions. Tradition and cultures. – NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan 1990. XVIII, 478 p.; $ 30,–.

Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft. Erfahrungen, Überlegungen, Perspektiven. (Günther **Gaßmann** zum 60. Geburtstag). Hrsg. von Harding Meyer. – Ffm: Lembeck 1991. 221 S.; kart. DM 48.–; S. 209–220: Bibliographie G. Gaßmann; [enth.:] S. 11–27: Birmelé, André: Die Leuenberger Konkordie: Einheit ohne Strukturen?; S. 28–41: Meyer, Harding: Strukturierte Gemeinschaft ohne gemeinsame Strukturen? Das Problem strukturierter Gemeinschaft im Lichte der lutherischen Stellungnahmen zum katholisch/lutherischen Dokument „Einheit vor uns"; S. 42–49: Tanner, Mary: Insights from the developing Anglican structures of unity and authority; S. 50–57: Rusch, William G.: The Lutheran-Espiscopal dialogue in the U.S. A proposal for a movement from agreement in faith to a common structure of ministry; S. 59–79: Duprey, Pierre: Schrift, Tradition und Kirche; S. 80–93: Lanne, Emmanuel: Tradition und apostolische Strukturen; S. 94–116: Nørgaard-Højen, Peder: Glaubenskonsens und kirchliche Strukturen. Überlegungen zur Frage nach Kriterien struktureller Gestaltwerdung des consensus fidei; S. 117–121: Lossky, Nicolas: Conciliarity of the Church; S. 122–134: Scheele, Paul-Werner: Sanctorum Communio. Impulse aus der Dissertation von Dietrich **Bonhoeffer** für aktuelle Faith and Order-Aufgaben; S. 135–156: Tillard, Jean-Marie R.: „Konziliare Gemeinschaft", „versöhnte Verschiedenheit", Communio-Ekklesiologie und Schwesterkirchen; S. 157–167: Brand, Eugene L.: The Lutheran World Federation: Communion and structure; S. 168–184: Houtepen, Anton: Die verbindliche Lehre und das verbindende Leben der Kirche; S. 185–197: Sykes, Stephen W.: The laying on of hands in succession; S. 198–207: Wainwright, Geoffrey: In favour of a perichoretic and peripatetic episcopate – perhaps.

Rodríguez, Pedro: El diálogo teológico de la Iglesia Católica con las Iglesias Ortodoxas. – Diálogo ecuménico 26, 1991, 235–262; p. 263–289: Sanchez Caro, José Manuel: Para un diálogo ecuménico sobre Teología de la Sagrada Escritura, a propósito de las relaciones de Fe y Constitución sobre Autoridad e Interpretación de la Sagrada Ecritura; p. 291–313: Flesseman-van Leer, Ellen: Introducción a la lectura de las relaciones de Fe y Constitución sobre Autoridad e Interpretación de la Sagrada Escritura.

O'Neill, Maura: **Women** speaking, women listening. Women in interreligious dialogue. – Maryknoll: Orbis Books 1990. X, 131 p. = Faith meets faith series; $ 14,95.

X. Moraltheologie

Moral theology: Challenges for the future. Essays in honor of Richard A. **McCormick**. Ed. by Charles E. Curran. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1990. VIII, 400 p.; $ 17,95; p. 385–400: Bibliographie R. A. McCormick; [cont.:] p. 15–31: Burghardt, Walter J.: The role of the **scholar** in the Catholic Church; p. 32–47: Häring, Bernard: The role of the Catholic moral theologian; p. 48–73: Himes, Kenneth R.: The contribution of theology to Catholic moral theology; p. 74–93: Rigali, Norbert J.: The uniqueness and the distinctiveness of Christian morality and ethics; p. 94–107: Janssens, Louis: **Personalism** in moral theology; p. 108–124: Fuchs, Josef: Conscience and conscientious fidelity; p. 125–154: Walter, James J.: The foundation and formulation of **norms**; p. 155–178: Curran, Charles E.: The teaching function of the **Church** in morality; p. 179–190: Gustafson, James M.: The focus and its limitations: Reflections on Catholic moral theology; p. 193–212: Cahill, Lisa Sowle: Human **sexuality**; p. 213–239: Farley, Margaret A.: Divorce, remarriage, and pastoral practice; p. 240–263: Rautenberg, Joseph F.: **Abortion**: Questions of value and procedure; p. 264–284: McCartney, James J.: Issues in **death** and dying ‹including newborns›; p. 285–312: Childress, James F.: Reproductive interventions: Theology, ethics, and public policy; p. 313–333: Mahoney, Jack: The basis of **human rights**; p. 334–354: Griffin, Leslie: The Church, morality, and public policy; p. 355–384: Hehir, J. Byran: Catholic teaching on **war** and **peace**: The decade **1979–1989**.

Ethische Theorie praktisch. Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialethischer Entfaltung. Hrsg. von Franz Furger in Zusammenarbeit mit Klaus Arntz [u. a.] (Nikolaus **Demmer** zum 60. Geburtstag). – Mstr: Aschendorff 1991. 311 S. = Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften XXIII; kart. DM 57; [enth.:] S. 2–18: Kopfensteiner, Th.: Historische Erkenntnistheorie und sittlicher Fortschritt; S. 19–35: Keenan, J. F.: Die erworbenen **Tugenden** als richtige (nicht gute) Lebensführung: Ein genauerer Ausdruck ethischer Beschreibung; S. 36–65: Müssen, Peter: Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft und der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus; S. 66–83: Schockenhoff, Eberhard: Das **Autonomie**verständnis I. **Kants** und seine Bedeutung für die katholische Moraltheologie; S. 86–101: Dianin, Gianpaolo: Luigi **Taparelli D'Azeglio**: Die Bedeutung seines Denkens für die Moraltheologie; S. 102–113: Leher, Stephan: Gebrauch und Interpretation eines Kant-Zitates in der Moralphilosophie V. **Cathreins**; S. 114–138: Schallenberg, Peter: Der Aufbruch zum theologischen **Naturrecht** in der späten Neuscholastik; S. 139–159: Trevisi, Enrico: Über die Erkenntnis des sittlichen **Naturgesetz**es; S. 162–179: Fabbro, Ronald: Die traditionelle Lehre von der **Mitwirkung** und ihr Verhältnis zur **Toleranz** innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft; S. 180–201: Münk, Hans J.: Wirtschaftswissenschaft und christliche Ethik auf dem Weg zu einem vertieften Dialog über die ökologische Herausforderung; S. 202–221: Freistetter, Werner: Wertgrundlagen der internationalen Ordnung in der Naturrechtslehre von A. **Verdross**; S. 224–242: Knapp, Andreas: Herausforderungen der Moraltheologie durch die **moderne Biologie**; S. 243–260: Haas, Ludwig: Die Weitergabe des Lebens durch **In-vitro-Fertilisation**; S. 261–278: Arntz, Klaus: Rezeptionen und Reflexionen zu **„Donum Vitae"**; S. 279–290: Pozaic, Valentin: Die menschliche Würde im Leiden und Sterben; S. 291–304: Thürig, Markus: **Schuldgefühle** – Last oder Kraft?; S. 305–309: Bibliographie von Klaus Demmer MSC ‹1961–1992›.

Gallagher, John A.: Time past, time future. An historical study of Catholic moral theology. – NY, New Jersey: Paulist Press 1990. III, 278 p.; $ 12,95.

Gill, Robin: Christian ethics in secular worlds. – Ed: Clark 1991. XVII, 159 p.; £ 9,95.

Jersild, Paul T.: Making moral decisions. A Christian approach to personal and social ethics. – Minneapolis: Fortress 1990. 128 p; $ 8,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale. Atti del convegno tenuto a Trento il 27–28 ott. 1988. A cura di Aldo Ceresa-Gastaldo. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 186 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento XV; Lire 28 000; [cont.:] p. 9–42: Zani, Lorenzo: I Vangeli e la biografia di Gesù; p. 43–63: Moreschini, Claudio: La *Vita di Apollonio di Tiana* di **Filostrato** e la cultura filosofica e religiosa dell'età severiana; p. 65–73: Ceresa-Gastaldo, Aldo: Il *De viris illustribus* di **Gerolamo**; p. 75–103: Anesi, Giorgio: Note sulla *Vita Cypriani* di **Ponzio**, *Vita Ambrosii* di **Paolino**, *Vita Augustini* di **Possidio**; p. 105–125: Quacquarelli, Antonio: **Gregorio** di **Nazianzo** e **Paolino** di **Pella**: tra biografia e autobiografia; p. 127–138: Bertini, Ferruccio: Continuatori medievali del *De viris illustribus* di Gerolamo ‹sec. IX–XII›; p. 139–159: Menestrina, Giovanni: Aspetti e problemi dell'agiografia geronimiana: le *Vitae* di **Paolo**, **Malco** e **Ilarione**; p. 161–181: Degl'Innocenti, Antonella: Agiografia femminile nel **VI** secolo.

La dottrina della vita spirituale nelle opere di San **Bernardo** di **Clairvaux**. Atti del convegno internazionale, Roma, 11–15 sett. 1990. – R: Ed. Cistercienses 1990. 418 p., ill. = Analecta Cisterciensia XLVI; Lire 63 000; [cont.:] p. 25–63: Gastaldelli, Ferruccio: Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina. (Prolusione); p. 65–84: Farkasfalvy, Denis: The first step in spiritual life: Conversion; p. 85–90: Vinel, Jan-Albert – Charles Dumont: La conversion à l'épreuve de la verité chez saint Bernard. (Replica); p. 91–114: McGinn, Bernard: Freedom, formation and Reformation: The anthropological roots of Saint Bernard's spiritual teaching; p. 115–122: Bell, David N.: Bernard in perspective. (Replica); p. 123–140: Heller, Dagmar: Die Bibel als Grundlage der Anthropologie Bernhards von Clairvaux (Beobachtungen an ausgewählten Beispielen); p. 141–147: Brem, Hildegard: Replica; p. 151–197: Olivera, Bernardo: Aspectos del amor al prójimo en la doctrina espiritual de San Bernardo; p. 203–231: Deug-Su, I: Il significato antropologico e teologico dell'amore in San Bernardo di Clairvaux: una metafisica del «nihil» e una teologia della «plenitudo»; p. 233–241: Porcile Santiso, Maria Teresa: Replica; p. 243–261: Casey, Michael: *In communi vita fratrum*. St. Bernard's

teaching on cenobitic solitude; p. 263–269: Rava, Eva C.: El individuo y la comunidad en la doctrina de San Bernardo sobre el crescimiento espiritual. (Replica); p. 271–299: Kereszty, Roch: Relationship between anthropology and christology. St. Bernard, a teacher for our age; p. 301–306: Pennington, Basil: Response; p. 307–319: Köpf, Ulrich: Die Rolle der Erfahrung im religiösen Leben nach dem heiligen Bernhard; p. 321–325: Bonowitz, Bernard: Replica; p. 327–342: Waddell, Chrysogonus: The glorified Christ, present and future: The eschatological dynamic of the spiritual life; p. 343–348: Torre, Juan Maria de la: Replica; p. 349–389: Fassetta, Raffaele: Le rôle de l'**Esprit-Saint** dans la vie spirituelle selon Bernard de Clairvaux; p. 391–396: Le Huu Tu, Ephrem: Replica; p. 397–410: Leclercq, Jean: Une doctrine spirituelle pour notre temps?

Payne, Steven: **John** of the **Cross** and the cognitive value of mysticism. An analysis of Sanjuanist teaching and its philosophical implications for contemporary discussions of mystical experience. – Dordrecht [e. a.]: Kluwer 1990. XVI, 243 p., graph. fig. = The new synthese historical library XXXVII; hfl 150,–.

Mystical union and monotheistic faith. An ecumenical dialogue. Ed. by Moshe Idel and Bernard McGinn. – NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan 1989. XI, 252 p.; $ 29,95; [cont. e. a.]: p. 3–23: Dupré, Louis: "Unio mystica: The state and the experience"; p. 27–57: Idel, Moshe: "Universalization and integration: Two conceptions of mystical union in **Jewish mysticism**"; p. 59–86: McGinn, Bernard: "Love, knowledge and *unio mystica* in the Western Christian tradition"; p. 87–124: Sells, Michael: "Bewildered tongue: The semantics of mystical union in **Islam**"; p. 125–153: Merkur, Daniel: "Unitive experiences and the state of trance"; p. 157–193: Comments.

The problem of pure **consciousness**. Mysticism and philosophy. Ed. by Robert K. C. Forman. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1990. 307 p.; $ 38,–; p. 3–49: Forman, Robert C.: Introduction, mysticism, constructivism, and forgetting; p. 53–70: Chapple, Christopher: The unseen seer and the field: Consciousness in Sāmkhya and Yoga; p. 71–97: Griffiths, Paul J.: Pure consciousness and Indian Buddhism; p. 98–120: Forman, Robert K. C.: **Eckhart**, *Gezücken*, and the ground of the soul; p. 121–159: Matt, Daniel C.: *Ayin*: The concept of nothingness in Jewish mysticism; p. 163–210: Rothberg, Donald: Contemporary epistemology and the study of mysticism; p. 211–219: Almond, Philipp: Mysticism and its contexts; p. 220–236: Bernhardt, Stephen: Are pure consciousness events unmediated?; p. 237–253: Perovich, Anthony N., Jr.: Does the philosophy of mysticism rest on a mistake?; p. 254–268: Woodhouse, Mark B.: On the possibility of pure consciousness; p. 269–287: Prigge, Norman – Gary E. Kessler: Is mystical experience everywhere the same?; p. 288–304: Franklin, R. L.: Experience and interpretation in mysticism.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Thomanek, Hans Karl: Der **Gesellschaftsvertrag** bei Bischof **Ketteler** und in der Gegenwart. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1991. 133 S.; DM 36,–.

Montefiore, Hugh: Reclaiming the high ground. A christian response to **secularism**. – Houndmills [e. a.]: Macmillan 1990. VIII, 154 p.; $ 12,99.

Wolcott, Roger T.: Church and social action. A critical assessment and bibliographical survey. Compiled by Roger T. Wolcott and Dorita F. Bolger. – NY [e. a.]: Greenwood Press 1990. XIV, 256 p.; $ 39,95.

Schooyans, Michel: La dignidad de la persona, principio básico de la doctrina social de la Iglesia. – Scripta theologica 24, 1991, 425–442; p. 443–468: Argandona, Antonio: La economía de mercado, a la luz de la doctrina social de la Iglesia; p. 469–490: Illanes, José Luis: Trabajo, productividad y primacía de la persona; p. 491–504: Belardinelli, Sergio: El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la «Rerum novarum» y en nuestros días; p. 505–516: Mateo-Seco, Lucas F.: Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia; p. 517–530: Gutiérrez, Tomás: Doctrina social de la Iglesia y existencia cristiana.

Sociological studies in Roman Catholicism. Historical and contemporary perspectives. Ed. by Roger O'Toole. – Lewiston [e. a.]: Mellen 1989. XVI, 175 p. = Studies in religion and society XXIV; $ 49,95; [cont.:] p. 1–26: Beyer, Peter: The evolution of Roman Catholicism in Quebec: A Luhmannian neofunctionalist interpretation; p. 27–44: Carroll, Michael P.: **Italian** Catholicism: Making direct contact with the sacred; p. 45–69: Hynes, Eugene: Nineteenth-century **Irish** Catholicism, farmers' ideology, and national religion: Explorations in cultural explanation; p. 71–84: Hannigan, John A.: Containing the luciferine spark: The Catholic Church and recent movements for social change in the Republic of Ireland; p. 85–105: O'Toole, Roger: Refugees from the national myth: The **English** Catholic odyssey; p. 107–126: Dinges, William D.: The quandary of dissent on the Catholic right; p. 127–142: Cuneo, Michael W.: Keepers of the faith: Lay militants, abortion, and the battle for Canadian; p. 143–165: Hewitt, W. E.: Liberation theology as social science: Contributions and limitations.

Kruip, Gerhard: Las raíces de la doctrina social católica en la **Alemania** del siglo XIX. ¿Un modelo para superar los desafíos de la modernidad? – Salm 38, 1991, 193–224.

Porro, Carlo: Chiesa e mondo nella Gaudium et spes. – ScC 119, 191, 359–385.

Dottrina sociale della Chiesa. Atti della IX Primavera di Santa Chiara Biblioteca Diocesana Pio IX Barletta. A cura di Salvatore Spera. – R: Ed. Vivere in 1990. 152 p. = Cristianesimo storia e società V; Lire 20 000.

Kentenich, Josef: Zur **sozialen Frage**. Industriepädagogische Tagung. Bearb. von Herta Schlosser. – Vallendar: Schönstatt-Verl. 1990. VI, 490 S.

Dorr, Donal: The social justice agenda. Justice, ecology, power and the church. – Dublin: Gill & Macmillan 1991. 201 p.; £ 6,99.

Ammich, Michael: Die **katholischen Arbeitervereine** im Bistum **Regensburg 1849–1939**. – Kallmünz: Lassleben; Köln: Ketteler-Verlag 1991. 195 S., 24 Ill.; DM 29,50.

Politics and religion in the modern world. Edited by George Moyser. – Lo: Routledge 1991. X, 294 p.; £ 35,–.

XIII. Kirchenrecht

Pree, Helmuth: Zum Stellenwert und zum Verbindlichkeitsanspruch des Rechts in Staat und Kirche. – OeAKR 39, 1990, 1–23; S. 24–49: Spielbüchler, Karl: Staatskirchenrecht vor dem Verfassungsgerichtshof; S. 50–80: Schinkele, Brigitte: Zur Weltanschauungsfreiheit in Österreich; S. 80–90: Ermacora, Felix, Die verfassungsrechtliche Stellung nicht gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften; S. 91–111: Potz, Richard: Das Religionsbekenntnis in der Volkszählung; S. 112–124: Schwendenwein, Hugo: Zuständigkeit und Instanzenzug im österreichischen Kultusrecht; S. 125–134: Kostelecky, Alfred: Militärordinariat der Republik Österreich; S. 135–152: Schima, Johann: Bischofsbestellung und Konkordat. Einige Überlegungen; S. 153–161: Primetshofer, Bruno: Die Bestellung akademischer Lehrer an katholisch-theologischen Fakultäten Österreichs; S. 162–173: Hoyer, Hans: Religionsgemeinschaften und Urheberrecht; S. 183–193: Schwarz, Karl: Zur grundrechtspolitischen Tragweite des Glaubenswechsels; S. 205–221: Link, Christoph: Rechtsprobleme kommunaler Kultusbaulasten; S. 222–236: Pototschnig, Franz: W. M. **Plöchl** als Politiker und Wissenschafter; S. 237–265: Leisching, Peter: Wege der Toleranz im österreichischen Vormärz. Zum Übertrittsrecht in der präkonstitutionellen Ära; S. 266–275: Selb, Walter: Die Christianisierung der Ehe in der Geschichte (nach Quellen der alten westsyrischen Kirche).

Lynch, John E.: Laying down the (Canon) Law at Catholic University. – Jurist 50, 1990, 2–57; p. 58–82: Coriden, James A.: The canonical doctrine of **reception**; p. 83–101: Orsy, Ladislas: Models of approaches to Canon Law and their impact on interpretation; p. 102–125: Morrisey, Francis G.: Papal and curial **pronouncements**: Their canonical significance in light of the 1983 Code of Canon Law; p. 126–147: McManus; Frederick R.: Canonical documentation: Papal and curial; p. 148–166: Kasper, Walter: The theological foundations of **human rights**; p. 167–197: Euart, Sharon A.: Implications of canon **812** for federal Constitutionality of government aid to Catholic collegs and universities; p. 198–220: Himes, Michael J.: The intrinsic sacramentality of **marriage**: The theological ground for the inseparability of validity and sacramentality in marriage; p. 221–256: Green, Thomas J.: **Penal law**: A review of selected themes; p. 257–288: Breitenbeck, Marie: The requirements for **experts** in Church Law; p. 289–309: Daneels, Frans: The forum of most of the proofs.

Fürst, Carl Gerold: **Comunione** e **disciplina** ecclesiale nella storia. – MonEccl 116, 1991, 5–14; p. 15–47: De Paolis, Velasio: La disciplina ecclesiale al servizio della comunione; p. 49–86: Bonnet, Piero Antonio: Comunione ecclesiale e diritto; p. 87–93: Feliciani, Giorgio: Il potere normativo delle **Conferenze Episcopali** nella comunione ecclesiale; p. 95–137: Bertolino, Rinaldo: Libertà e comunione nel mistero di evangelizzazione; p. 139–183: Turchi, Vincenzo: L'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico; p. 185–194: Sanchis, Josemaria: Comunione e tutela penale dei **sacramenti**; p. 195–225: De Paolis, Velasio: La pastorale dei migranti nelle direttive della Chiesa: percorsi de comunione interculturale; p. 227–241: Ruini, Camillo: Il **Vescovo** e la comunione nella chiesa particolare; p. 243–267: Mariconti, Gian Franco: Il **Parroco** promotore di comunione nella comunità parrocchiale.

Mistò, Luigi: Il **Sinodo diocesano**: evento di Chiesa e momento legislativo. – ScCatt 118, 1990, 297–326: p. 470–478: Mistò, Luigi: Episcopato, Presbiterato, Diaconato: un significativo saggio di un approfondimento teologico-giuridico.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Pastoral theology. Eds.: Norbert H. Mueller, George Kraus. – St. Louis: Concordia Publ. House 1990. 270 p.; $ 16,95.

Arbuckle, Gerald A.: Earthing the gospel. An inculturation handbook for pastoral workers. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. 236 p.; $ 16,95.

Patton, John: From ministry to theology. Pastoral action & reflection. – Nashv: Abingdon Pr. (1990). 128 p., graph.; $ 12,95.

Field-Bibb, Jacqueline: Women towards priesthood. Ministerial politics and feminist praxis. – Cambridge [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 387 p.; £ 35,–.

Beraten und begleiten. Handbuch für das seelsorgl. Gespräch. Hrsg. von Konrad Baumgartner u. Wunibald Müller. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 336 S., graph. Darst.; Lw. DM 49,80.

Emeis, Dieter: Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral. – Frb/B, Basel, Wien: Herder 1991. 120 S.; DM 16,80.

Liss, Bernhard: Krise, Scheidung, Neubeginn. Pastorale Erfahrungen in einer menschenfreundlichen Kirche. – Wü: Echter 1990. 89 S.; kart. DM 16,80.

Confession and **absolution**. Ed. by Martin Dudley and Geoffrey Rowell. – Lo: SPCK 1990. XII, 212 p.; £ 9,95.

Dutzmann, Martin: **Gleichniserzählungen** Jesu als Texte evangelischer Predigt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 232 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XXIII; kart. DM 58,–.

Funk, Tobias: Sprache der Verkündigung in den Konfessionen. Tendenzen religiöser Sprache und konfessionsspezifische Varianten in deutschsprachigen Predigten der Gegenwart. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1991. 391 S. = Europäische Hochschulschriften I, 1245; DM 97,– [Diss., Bonn]

Alles für Gott? **Priester** sein zwischen Anspruch u. Wirklichkeit. Hrsg. von Bernd Marz. Mit Beiträgen von Alfons Beil . . . – Düs: Patmos Verl. 1990. 208 S.; DM 29,80.

Harper's encyclopedia of religious **education**. General ed.: Iris V. Cully, Kendig Brubaker Cully. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row 1990. XXIII, 717 p., ill.; $ 29,95.

Religion und Bildung in Europa. Herausforderungen, Chancen, Erfahrungen. Hrsg.: Jörg Ohlemacher. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 269 S., graph. Darst.; kart. DM 32,–; [enth. u. a.]: S. 28–41: Brown, Alan: Religionsunterricht in Europa: Ein Blick aus dem Weltall; S. 42–50: Chesters, Alan: Bilder vom Menschen in pädagogischen Konzepten; S. 51–55: Schröder, Richard: Bilder vom Menschen in Erziehungskon-

zeptionen; S. 56–74: Flechsig, Karl-Heinz: Beziehungen zwischen religiösen Denominationen und Pädagogiken im Modernisierungsprozeß Europas; S. 75–84: Williams, Michael: Visionen gesellschaftsgestaltender Erziehungsziele: Ein Blick auf das zukünftige Europa; S. 85–93: Girardet, Giorgio: Offene Erziehung in einer multikulturellen Gesellschaft; S. 94–105: Lin, Jan van: Christliche Erziehung in einem multireligiösen Westeuropa; S. 106–125: Heine, Susanne: Theologische Kriterien für die Erziehungsfrage; S. 126–139: Schultze, Herbert: Die Sicht der Kirchen zu den europäischen Problemen; S. 154–182: Mackensen, Rainer: Die soziale Verantwortung der Kirchen im europäischen Kontext; S. 183–227: Spinder, Hans: Religionsunterricht in Europa. Eine Dokumentation der Intereuropean Commission on Church and School ‹ICCS›.

XV. Liturgiewissenschaft

Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie **Gy**. Etudes réunies par Paul de Clerck et Eric Palazzo. – P: Ed. du Cerf 1990. IV, p. 8–490, ill.; F 335,–; p. 29–37: Bibliographie P.-M. Gy; [cont.:] p. 39–54 (8 fig.): Avril, François: Une curieuse illustration de la Fête-Dieu: l'**iconographie** du **Christ** prêtre élevant l'hostie, et sa diffusion; p. 55–84 (13 fig.): Boespflug, François: Autour de la traduction picturale du **Credo** à la fin du Moyen Age ‹XII^{e}–XV^{e} siècle›; p. 85–78: Briend, Jacques: Rite et parole en Dt 26, 1–11; p. 99–124: Chauvet, Louis-Marie: «Nova et vetera». Quelques leçons tirées de la tradition relative au sacrement de la **réconciliation**; p. 125–130: Chavasse, Antoine: Après Grégore le Grand. L'organisation des **évangéliaires** au **VII^{e}** et au **VIII^{e}** siècles; p. 131–151: Claire, Jean: Le rituel quadragésimal des catéchumènes à **Milan**; p. 153–172: Corpus troporum: Les **tropes** reflètent-ils une importance croissante de la fête de **Noël**?; p. 173–182: Dalmais, Irénée-Henri: «**Raza**» et **sacrement**; p. 183–197: Davril, Anselme: La longueur des leçons de l'office nocturne. Étude comparative; p. 199–213: De Clerck, Paul: Les origines de la **formule baptismale**; p. 215–243: Dell'Oro: Ferdinando: Un **rituale** del secolo **X** proveniente dall'Italia settentrionale ‹Monaz, Bibl. Capitolare, cod. b-15/128›; p. 251–261: Doré, Joseph: Discours théologique et réalité sacramentaire; p. 263–271: Fischer, Balthasar: Ein bisher unveröffentlichter Entwurf des Einleitungs-Dokuments Pauls V. zum **Rituale Romanum** von **1614**; p. 273–282: Gaudemet, Jean: «Baptismus, ianua sacramentorum» ‹CJC, c. 849›; p. 283–293: Gros, Miguel: L'obra eucològica de Priscillià, Bisbe d' Avila; p. 295–311: Häussling, Angelus A.: **Brevierreformen** im **16**. Jahrhundert. Materialien von damals und Erwägungen für morgen; p. 313–325: Heitz, Carol: Passion et Résurrection du Christ à Saint-Pierre-les-Églises; p. 327–337: Houssiau, Albert: La liturgie comme manifestation du temps de Dieu dans le temps des hommes; p. 339–346: Huglo, Michel: Les processionnaux de **Poissy**; p. 347–356: Jounel, Pierre: Le **sanctoral** du sacramentaire de la collection **Phillipps**; p. 357–384: Kretschmar, Georg: Die **Ordination** bei Johannes **Bugenhagen**; p. 385–392: Le Goff, Jacques: Le roi, la Vierge et les images: le manuscrit des *Cantigas de Santa Maria* d'**Alphonse X** de **Castille**; p. 393–416: Legrand, Hervé: *Traditio perpetuo servata?* La non-ordination des femmes. Tradition ou simple fait historique?; p. 417–422: Mouret, René: Un rituel d'**ordination** de **Tagrit**; p. 423–436: Palazzo, Éric: Les deux **rituels** d'un *libellus* de **Saint-Amand** ‹Paris, Bibliothèque nationale, lat. 13764›; p. 437–445 (7 fig.): Reynolds, Roger E.: The ritual of clerical ordination of the *Sacramentarium Gelasianum saec.* **VIII**. Early evidence from southern Italy; p. 447–453: Riché, Pierre: Faut-il baptiser les enfants?; p. 455–464: Sellès, Jean-Marie: Péché mortel et discipline juive de l'excommunication; p. 465–472: Talley, Thomas J.: The origin of the **Ember Days**. An inconclusive postscript; p. 473–479: Vezin, Jean: L'évolution du **culte** des **saints** à **Paris** aux **XIII^{e}** et **XIV^{e}** siècles.

Time and community. In honor of Thomas Julian **Talley**. Ed.: J. Neil Alexander. – Wash: Pastoral Pr. 1990. XI, 338 p.; $ 34,95; [cont.:] p. 3–20: Hoffman, Lawrence A.: The Jewish lectionary, the Great Sabbath, and the Lenten calendar. **Liturgical links** between Christians and Jews in the first three Christian centuries; p. 21–41: Taft, Robert: A tale of two cities: The **Byzantine Holy Week Triduum** as a paradigm of liturgical history; p. 43–76: Stevenson, Kenneth W.: The origins and development of Candlemas: A struggle for identity and coherence?; p. 77–80: Fischer, Balthasar: Why is the feast of the visitation celebrated on July 2?; p. 83–103: Cuming, Geoffrey J.: The **liturgy of Antioch** in the time of Severus (513–518); p. 105–114: Cutrone, Emmanuel J.: The liturgical setting of the institution narrative in the early Syrian tradition; p. 115–122: Baldovin, John F.: A **Lenten sunday lectionary** in fourth century Jerusalem?; p. 123–136: Bradshaw, Paul F.: Cathedral vs. Monastery: The only alternatives for the liturgy of the hours?; p. 137–152: Holeton, David R.: The **office** of Jan **Hus**: An unrecorded antiphonary in the Metropolitical Library of Estergom; p. 153–170: Hatchett, Marion J.: The **eucharistic rite** of the **Stowe Missal**; p. 171–184: Porter, H. Boone: Hispanic influences on worship in the English tongue; p. 185–201: Spinks, Bryan D.: The ascension and the vicarious humanity of Christ: The christology and soteriology behind the **Church** of **Scotland's anamnesis** and **epiklesis**; p. 203–216: Marshall, Paul V.: Sunday, socialism and sorcery: The question of historical revisionism and the study of sacred time; p. 219–241: Wegman, Herman: "**Successio Sanctorum**"; p. 243–254: Mitchell, Leonel L.: The liturgical roots of theology; p. 255–278: Kavanagh, Aidan: Seeing liturgically; p. 279–290: Weil, Louis: Proclamation of **faith** in the **eucharist**; p. 291–303: Alexander, J. Neil: In time and community: Individualism and the Body of Christ.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. habil. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Ingo Broer, Klosterstr. 2, D-5901 Wilnsdorf 2; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Dr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-4425 Billerbeck; Priv.-Doz. Dr. Michael Figura, Im Meisengarten 47, D-5300 Bonn 2; Prof. Dr. Franz Furger, Inst. für christl. Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Georg Girschek, Krefelder Wall 48, D-5000 Köln; Dr. Louise Gnädinger, Dägetschwil, CH-9527 Niederhelfenschwil; Prof. Dr. William J. Hoye, Inst. für Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, D-4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 10 21 48, D-4630 Bochum; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Universität Hamburg, Fachbereich Ev. Theologie, Sedanstr. 19, D-2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hansgeorg Molitor, Universität Düsseldorf, Historisches Seminar, Abt. für Neuere Landesgeschichte, Universitätsstr. 1, D-4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Wilhelm H. Neuser, Lehmbrock 17, D-4401 Ostbevern; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Martin Rock, Albinistr. 4, D-6500 Mainz; Dr. Erwin Schadel, Sandstr. 10, D-8521 Spardorf; Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Hoppengarten 4a, D-4400 Münster; Priv.-Doz. DDr. Werner Schüßler, Theol. Fakultät Trier, Jesuitenstr. 13, D-5500 Trier; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103–109, D-4400 Münster; Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; Dr. habil. Thomas Söding, Am Thie 7, D-3208 Giesen; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-4417 Altenberge; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes-Bernauer-Str. 30, D-8900 Augsburg; Dr. Hans-Josef Wilting, Hemmerhof 39, D-4300 Essen 14; Prof. Dr. Ernst Walter Zeeden, Univ. Tübingen, Hist. Seminar, Wilhelmstr. 36, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Erich Zenger, Steinfurter Str. 8a, D-4715 Ascheberg.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.
Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 25,50 DM, jährlich 135,— DM, Studenten-Abonnement 108,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1991 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1991

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt ein Prospekt
aus dem Benno-Verlag, Leipzig, bei.