INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Ahlers, Dr. Reinhild, D-4400 Münster, Sp. 147–152
Arens, PD. Dr. habil. Edmund, D-6000 Frankfurt 70, Sp. 441–454; 470–471
Autiero, Prof. Dr. Dr. Antonio, D-4400 Münster, Sp. 505–506
Back, Dr. Dieter, D-7400 Tübingen, Sp. 423–424
Basdekis, Dr. Athanasios, D-6000 Frankfurt/M. 1, Sp. 479–482; 479–482
Bausenhart, Dr. Guido, D-7407 Rottenburg 1, Sp. 32–33
Bäumer, Prof. Dr. Remigius, D-7815 Kirchzarten, Sp. 40–42; 124–125; 210–211; 464–465
Becker, Prof. Dr. Winfried, D-8390 Passau, Sp. 397–401
Beinert, Prof. Dr. Wolfgang, D-8401 Pentling, Sp. 59–60
Berger, Prof. Dr. Dr. Teresa, D-6450 Hanau, Sp. 220
Böcher, Prof. DDr. Otto, D-6500 Mainz-Drais, Sp. 117–118; 118–119
Bremer, Dr. Thomas, D-4400 Münster, Sp. 482–484; 487–488; 490
Bruns, Dr. Peter, D-4650 Gelsenkirchen, Sp. 205–206; 296–297
Camp, Ludger, D-4100 Duisburg 1, Sp. 367–372
Croce, Dr. Giovanna della, I-20149 Milano, Sp. 394–396
Damberg, Dr. Wilhelm, D-4400 Münster, Sp. 216–217
Dettloff, Prof. Dr. Werner, D-8200 Rosenheim-Oberwöhr, Sp. 208–210
Dohmen, Prof. Dr. Christoph, D-4500 Osnabrück, Sp. 21–23; 23–24; 190–191
Doppelfeld, Dr. Basilius, D-8711 Münsterschwarzach, Sp. 242–244
Dormeyer, Prof. Dr. Detlev, D-4400 Münster, Sp. 458–460
Ego, Dr. Beate, D-7400 Tübingen, Sp. 102–106
Eichener, Alexander, D-6900 Heidelberg, Sp. 493–504
Elliott, Prof. Dr. J. K., GB Leeds LS 29 JT, Sp. 372–376
Farrugia, Prof. Dr. Edward G., I-00185 Roma, Sp. 474–476
Fischer, Dr. Irmtraud, A-8010 Graz, Sp. 288–290
Frankemölle, Prof. Dr. Hubert, D-4790 Paderborn, Sp. 194–198
Fries, Prof. Dr. Heinrich, 8000 München 21, Sp. 312–313
Furger, Prof. Dr. Dr. Franz, D-4400 Münster, Sp. 233–234
Gerhards, Prof. Dr. Albert, D-5810 Witten, Sp. 62–64; 65–66
Gessel, Prof. Dr. Wilhelm M., D-8900 Augsburg 1, Sp. 199–200; 294–295
Giesen, Prof. Dr. Dr. Heinz, D-5202 Hennef 1, Sp. 379–382; 384–387; 387–388
Gnädinger, Dr. Louise, CH-9527 Niederhelfenschwil, Sp. 36–37
Grünwaldt, Klaus, D-5300 Bonn 1, Sp. 185–186
Haas, Dr. Reimund, D-5000 Köln 1, Sp. 454–455; 454–456
Hagemann, Prof. Dr. Ludwig, D-8700 Würzburg, Sp. 510
Hallensleben, Dr. Barbara, D-7407 Rottenburg, Sp. 305–309
Harkianakis, Erzbischof von Australien Stylianos, Redfern, Sydney N.S.W 2016, Australien, Sp. 484–487
Hauschild, Prof. Dr. Wolf-Dieter, D-4400 Münster, Sp. 49–51
Hänsel-Hohenhausen, Dr. Markus, D-6073 Egelsbach-Bayerseich, Sp. 401–403
Heimbach-Steins, Dr. Marianne, D-4400 Münster, Sp. 333–336
Heine, Prof. Dr. Peter, D-4403 Senden-Bösensell, Sp. 69–70; 244–245; 245–246; 422
Hentschel, Prof. Dr. Georg, O-5020 Erfurt, Sp. 190
Hintzen, Georg, D-4790 Paderborn, Sp. 137–139
Hofmeier, Prof. Dr. Johann, D-8411 Lappersdorf, Sp. 153–157; 506–507; 508
Horn, Dr. Friedrich Wilhelm, D-3400 Göttingen, Sp. 110–113
Hoye, Prof. Dr. William J., D-4400 Münster, Sp. 301–303
Ivanov, Erzpriester Prof. Dr. Wladimir, D-1157 Berlin, Sp. 489–490
Jaschinski, P. Dr. Eckhard, D-5205 St. Augustin, Sp. 143–145
Jenson, The Rev. Prof. Dr. Robert, USA Northfield, MN 55057, Sp. 476–479
Junker-Kenny, Dr. Maureen, D-7400 Tübingen, Sp. 211–213; 212–213
Kaczynski, Prof. Dr. Reiner, D-8000 München 22, Sp. 222–225; 318–319
Keller, Lic. phil. Hildegard, CH-9010 St. Gallen, Sp. 34–36
Khoury, Prof. Dr. Adel-Theodor, D-4400 Münster, Sp. 245; 332–333; 422–423
Kilpatrick †, Rev. Prof. Dr. George Dunbar, GB Oxford OX2 7AT, Sp. 26–28
Kinet, Dr. Dirk, D-8900 Augsburg, Sp. 186–187
Klauck, Prof. Dr. Hans-Josef, D-8702 Estenfeld, Sp. 24–26; 198–199
Kleber, Prof. Dr. Karl-Heinz, D-8390 Passau, Sp. 231–233
Kleymann, Siegfried, D-4400 Münster, Sp. 51–52; 052–55
Knoch, Prof. Dr. Otto B., D-8390 Passau, Sp. 460–461
Kohler, Dr. Adolf, D-7801 Umkirch, Sp. 45–47
Kranemann, Dr. Benedikt, D-4400 Münster, Sp. 140–143; 221; 492–493
Kremers-Sper, Thomas, D-4100 Duisburg 1, Sp. 329–330
Laub, Prof. Dr. Franz, D-8023 Germering, Sp. 113–116
Laubach, Dr. Ernst, D-4400 Münster, Sp. 42–43; 43–45
Lesch, Dr. Karl Josef, D-2842 Lohne, Sp. 490–491
Lienkamp, Andreas, D-4400 Münster, Sp. 158–160
Lies, Prof. Dr. Lothar, A-6020 Innsbruck, Sp. 89–96
Listl, Prof. Dr. jur. Joseph, D-5300 Bonn, Sp. 225–228
Lohse, Prof. Dr. Eduard, D-3400 Göttingen, Sp. 192–194
Lona, Prof. Dr. Horacio E., D-8174 Benediktbeuern, Sp. 204–205; 388–389
Loretz, Prof. Dr. Oswald, D-4400 Münster, Sp. 363–364
Lutterbach, Dr. Hubertus, D-4400 Münster, Sp. 37–38; 38–40; 206–208; 301
Lüdicke, Prof. Dr. Klaus, D-4400 Münster, Sp. 321–322; 414–416; 504–505
Marcolino, Dr. Venicio, D-7400 Tübingen, Sp. 465–467
Mayer, Prof. Dr. Cornelius, D-8700 Würzburg, Sp. 389–390
März, Prof. Dr. Claus-Peter, O-5071 Erfurt, Sp. 116–117
Mette, Prof. Dr. Norbert, D-4790 Paderborn, Sp. 508–510
Muschiol, Dr. Gisela, D-4400 Münster, Sp. 297–299; 297–299
Mühlek, Prof. Dr. Karl, D-8390 Passau, Sp. 152–153
Müller, Prof. Dr. Gerhard L., D-8000 München 60, Sp. 353–360
Müller, Dr. Christof, 6300 Gießen, Sp. 463–464
Napiórkowski, Prof. Dr. P. Stanislaw Celestyn, PL-20–039 Lublin, Sp. 139–140; 316–317
Nastainczyk, Prof. Dr. Wolfgang, D-8400 Regensburg, Sp. 330–331
Nilgen, Prof. Dr. Ursula, D-8000 München 1, Sp. 392–393
Nowak, Prof. Dr. Kurt, O-7010 Leipzig, Sp. 47–49
Nyberg, Dr. Tore, DK-5000 Odense C, Sp. 265–282; 267–285
Oberlinner, Prof. Dr. Lorenz, D-7800 Freiburg, Sp. 382–384
Otto, Prof. Dr. Eckart, Sp. 286–288
Overath, Dr. Joseph, D-5250 Engelskirchen, Sp. 125–126
Pesch, Prof. DDr. Rudolf, D-8000 München 2, Sp. 293–294; 377; 462–463
Pfleiderer, Dr. Georg, D-8000 München 6, Sp. 56–59; 313–316
Piegsa, Prof. Dr. Joachim, D-8900 Augsburg 1, Sp. 322–323
Pörnbacher, Prof. Dr. Hans, D-8121 Wildsteig/Obb., Sp. 246–247; 303
Pörnbacher, M. A. Mechthild, D-8121 Wildsteig/Obb., Sp. 396–397
Probst, Prof. Dr. Manfred, D-5414 Vallendar, Sp. 213–216
Promper, Dr. Werner, D-4400 Münster, Sp. 229–231
Radl, Prof. Dr. Walter, D-8906 Gersthofen, Sp. 290–293
Rau, Dr. Stefan, D-4222 Ahaus, Sp. 60–62; 145–147; 413–414; 491–492
Rees, Dr. Wilhelm, D-8905 Mering, Sp. 319–321
Reventlow, Prof. Dr. Henning Graf, D-4630 Bochum 1, Sp. 467–469; 469–470
Richter, Prof. Dr. Klemens, D-4400 Münster, Sp. 64; 69; 221–222
Richter, Prof. Dr. Klemens, D-4400 Münster, Sp. 221–222
Rißе, Günter, D-5300 Bonn 1, Sp. 157
Rivinius, Prof. Dr. Karl-Josef, D-5205 Sankt Augustin 1, Sp. 228–229
Roloff, Prof. Dr. Jürgen, D-8520 Erlangen, Sp. 191–192
Sand, Prof. Dr. Alexander, D-4630 Bochum 1, Sp. 29–30
Schenker, Prof. Dr. Adrian, CH-1700 Fribourg, Sp. 97–100
Schmidt, Wolfram, D-8420 Kelheim, Sp. 66–68; 68–69
Schmiz, Dr. Gustav, D-6239 Eppstein-Bremthal, Sp. 471–474
Schneider, Prof. Dr. Gerhard, D-4630 Bochum 1, Sp. 1–18
Schneider, Lic. theol. Franz, O-5071 Erfurt, Sp. 412–413
Scholtissek, Dr. Klaus, D-4410 Warendorf, Sp. 108–110
Schrader, Dr. Franz, O-3000 Magdeburg, Sp. 391–392
Schröder, Thomas, D-1000 Berlin 61, Sp. 126–127
Schumacher, Prof. Dr. Joseph, D-7800 Freiburg i.Br., Sp. 134–137
Schumacher, Dr. Ferdinand, D-4400 Münster, Sp. 241–242
Schüßler, Dr. Dr. Werner, D-5500 Trier, Sp. 131–132
Schwaigert, Dr. Wolfgang, D-7902 Blaubeuren-Asch, Sp. 404–405
Schwienhorst-Schönberger, PD. Dr. hab. Ludger, D-4400 Münster, Sp. 456–457
Seebaß, Prof. Dr. Horst, D-5300 Bonn, Sp. 17–21; 177–186; 365–367
Seeliger, Prof. Dr. Hans Reinhard, D-5900 Siegen 21, Sp. 295–296
Schwager, Prof. Dr. Raymund SJ, A-6020 Innsbruck, Sp. 405–408
Sorgenfrey, Clemens, D-4400 Münster, Sp. 403–404
Söding, Priv.-Doz. Dr. habil. Thomas, D-4400 Münster, Sp. 376–377; 461–462
Spiegel, Dr. Egon, D-4400 Münster, Sp. 234–237; 324–326
Spieker, Prof. Dr. Manfred, D-4505 Georgsmarienhütte, Sp. 416–418
Steinkamp, Prof. DDr. Hermann, D-4400 Münster, Sp. 239–240
Stock, Prof. Dr. Alex, D-5800 Köln 41, Sp. 247–248
Stritzky, Dr. Maria-Barbara von, D-4400 Münster, Sp. 30–32; 123–124
Studer, Prof. Dr. Basil, I-00153 Roma, Sp. 119–123
Sudbrack, Prof. Dr. Josef, D-8000 München 19, Sp. 200–202; 218–220; 299–301
Thomas †, DDr. Klaus, D-1000 Berlin 37, Sp. 101–102; 240–241; 331–332; 419–421
Thunberg, Prof. Dr. Lars, DK-8400 Ebeltoft, Sp. 510–512
Tossou, DDr. Kossi-Joseph, D-4400 Münster, Sp. 217–218; 244; 305; 421–422
Verweyen, Prof. Dr. Hansjürgen, D-7802 Merzhausen, Sp. 55–56; 70–72; 132–34; 208; 310
Vorgrimler, Prof. Dr. Herbert, D-4417 Altenberge, Sp. 99–101; 202–203; 408–412
Wagner, Prof. Dr. Harald, D-3550 Marburg, Sp. 309–310
Waldingbrett, Dr. Eva, Schmetterer, Ursula, A-1010 Wien, Sp. 285–286; 310–312
Wenning, Dr. Robert, D-4401 Roxel b. Münster, Sp. 187–189; 360–363
Wenz, Prof. Dr. Gunther, D-8900 Augsburg, Sp. 127–131; 317–318
Werners, Dr. h. c. Hans, D-4400 Nienberge, Sp. 237–239
Wiemeyer, Dr. Joachim, D-4400 Münster, Sp. 323–324; 326–327; 418–419
Winkler, Prof. DDr. Gerhard B., A-5020 Salzburg, Sp. 303–305

Zeller, Prof. Dr. Dieter, D-6227 Oestrich-Winkel, Sp. 28–29; 377–379
Zenger, Prof. Dr. Erich, D-4400 Münster, Sp. 106–108; 457–458

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Schneider, Gerhard: Literatur zum lukanischen Doppelwerk. Neuerscheinungen 1990/1991 – Sp. 1–17
Lies, Lothar: Zur Exegese des Origenes – Sp. 89–96
Schenker, Adrian: Entzauberter Augustinus? – Sp. 97–100
Seebaß, Horst: Vor einer neuen Pentateuchkritik? – Sp. 177–186
Nyberg, Tore: Neuere Veröffentlichungen zum Thema Birgittenorden – Sp. 265–285
Müller, Gerhard L.: Pannenbergs Entwurf einer systematischen Theologie II – Sp. 353–360
Arens, Edmund: Kommunikative Ethik und Theologie – Sp. 441–454

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adam, Adolf: Die Eucharistiefeier. Quelle und Gipfel des Glaubens – Sp. 221–222
Ahmed, Minir D. / Bürgel, Johann Christoph / Dilger, Konrad / Durán, Khalil / Heine, Peter / Nagel, Tilman / Amoretti, Biancamaria Scarcia / Schimmel, Annemarie, Walther, Wiebke: Der Islam III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit – Sp. 422–423
Aklé, Yvette / Kabasélé, Francois / Kolié, Cécé / Luneau, René / Mbadu-Kwalu, Vital / Pénoukou, Julien / Ouattara, André / Sanon, Anselme Titianma / Tshibola, Bibiana: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie – Sp. 421–422
Αλεξανδρινα. Hellénisme, judaisme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert, hg. v. Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres – Sp. 30–32
Amoretti, Biancamaria Scarcia – siehe: Ahmed, Minir D.: Der Islam III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit – Sp. 422–423
Anderson, Iwar: Vadstena klosterkyrka I: Kyrkobyggnaden – Sp. 268
Andersson, Lars: Pilgrimsmärken och vallfart. Medeltida pilgrimskultur i Skandinavien – Sp. 274
Andersson, Aron: Vadstena klosterkyrka II: Inredning – Sp. 268
L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta, hg. v. Maternus Hoegen – Sp. 208
Antes, Peter / Durán, Khalil / Nagel, Tilman / Walther, Wiebke: Der Islam. Religion – Ethik – Politik – Sp. 244–245
Anzinger, Herbert: Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur vordialektischen Theologie Karl Barths – Sp. 470–471
Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral – Sp. 443–444
Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie – Sp. 442
Apostelgeschichte 1,1–15,3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier), hg. v. Hans-Martin Schenke – Sp. 17
Le Texte Occidental des Actes des Apôtres Reconstitution et Réhabilitation. Tome I: Introduction et textes. Tome II: Apparat critique, Index des caractéristiques stylistiques, Index des citations patristiques, hg. v. M.-E. Boismard / A. Lamouille – Sp. 26–28
Arens, Edmund / John, Ottmar / Rottländer, Peter: Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie – Sp. 471–474
Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2. Lateinisch – Deutsch. Deutsche Erstübersetzung von Walter Schäfer. Hg. und erklärt von Kurt Flasch – Sp. 97–100
Aurelius, Erik: Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament – Sp. 182
Aventinus, Johannes: Baierische Chronik, hg. v. Georg Leidinger – Sp. 303
Aymans, Winfried / (Mörsdorf, Klaus): Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf, neu bearbeitet von Winfried Aymans. Bd I: Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen – Sp. 493–504
Balde, Jacob SJ: Opera Poetica Omnia. Bde I-VIII. Neudruck der Ausgabe München 1729. hg. u. eingel. v. Wilhelm Kühlmann und Hermann Wiegand – Sp. 396–397
Beagley, Alan James: The „Sitz im Leben" of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies – Sp. 117–118
Becker, Winfried: CDU und CSU 1945–1950. Vorläufer, Gründung und regionale Entwicklung bis zum Entstehen der CDU-Bundespartei, hg. i.A. der Konrad-Adenauer-Stiftung von Klaus Gotto – Sp. 45–47
Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet, hg. v. Albert Raffelt – Sp. 387–388
Benhabib, Seyla: Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie – Sp. 448–449
Beraten und begleiten. Handbuch für das seelsorgerliche Gespräch, hg. v. Konrad Baumgartner / Wunibald Müller – Sp. 419–421
Berg, Horst Klaus: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung – Sp. 458–460
Berge, Kåre: Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte – Sp. 21–23
Bienert, Wolfgang A. / Koch, Guntram: Kirchengeschichte I – Christliche Archäologie – Sp. 199–200
Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden, hg. v. Tore Nyberg – Sp. 269
Sancta Birgitta. Revelaciones. Book VI. Ed. by Birger Bergh / Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien Stockholm – Sp. 283–285
Sancta Birgitta. Revelaciones Book IV. Ed. by Hans Aili / Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien Stockholm – Sp. 283–285
I Heliga Birgittas trakter. Nitton uppsatser om medeltida samhälle och kultur i Östergötland „västanstång", hg. v. Göran Dahlbäck – Sp. 271
Das Altomünsterer Birgittenspiel Schauplatz der Tugend (1677), hg. v. Wilhelm Liebhart – Sp. 281
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon. Unter Mitwirkung von Stephan M. Janker hg. v. Erwin Gatz – Sp. 124–125
Blackburn, Barry: Theios Anêr and the Markan Miracle Traditions. A Critique of the Theios Anêr Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark – Sp. 377–379
Bleistein, Roman: Alfred Delp – Geschichte eines Zeugen – Sp. 51–52
Blum, Erhard: Studien zur Komposition des Pentateuch – Sp. 17–21
Böcker, Tobias: Katholizismus und Konfessionalität. Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche – Sp. 137–139
Bohr, Otto: Johann Baptist Alzog (1808–1878). Sein Leben und Wirken als Kirchenhistoriker im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. – Sp. 125–126
Boismard, M.-É. / Lamouille, A.: Les Actes des deux apôtres. I: Introduction –Textes; II: Le sens des récits; III: Analyses littéraires – Sp. 11–12
Bokwa, Ignacy: Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner – Sp. 474–476
Branahl, Matthias: Zum Verhältnis von sittlicher und ökonomischer Rationalität, aufgezeigt am Beispiel der Unternehmenskultur der Siemens AG, Berlin und München – Sp. 326–327
Brandmüller, Walter: Das Konzil von Konstanz 1414–1418. Bd I: Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne – Sp. 40–42
Bruce, F. F.: A Mind for What Matters. Collected Essays – Sp. 191–192
Bruce, Frederick F.: The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary. 3rd rev. and enl. Edition – Sp. 8
Büchele, Herwig – siehe: Wohlgenannt, Liselotte: Den öko-sozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen – Sp. 323–324
Bürgel, Johann Christoph – siehe: Ahmed, Minir D. Der Islam. III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit – Sp. 422–423
De Capitani, Franco – siehe: Madec, Goulven „De Libero Arbitrio" di Agostino d'Ippona – Sp. 463–464
Caragounis, Chrys D.: Peter and the Rock – Sp. 29–30
De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England. An Interdisciplinary Conference in celebration of the eighth centenary of the consecration of St. Hugh of Avalon, Bishop of Lincoln 20- 22 July, 1986, hg. v. Michael G. Sargent – Sp. 276
Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert / Bd 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe / Bd 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, hg. v. Emerich Coreth SJ / Walter M. Neidl / Georg Pfligersdorfer – Sp. 70–72
Comunicazione e ritualità. La celebrazione liturgica alla verifica delle leggi della comunicazione, hg. v. Luigi Sartori – Sp. 318–319
Cracknell, Kenneth: Mission und Dialog. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens. Aus dem Englischen übers. v. Ulrike Berger – Sp. 242–244
Crathorn: Quästionen zum ersten Sentenzenbuch. Einführung und Text, hg. v. Fritz Hoffmann – Sp. 465–467
Crouzel, Henri: Bibliographie critique d'Origène – Sp. 89
De Culpis, hg. v. Christer Henriksén – Sp. 271
Dahl, Nils Alstrup: Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine. Edited by Donald H. Juel – Sp. 379–382
Dauer, Anton: Beobachtungen zur literarischen Arbeitstechnik des Lukas – Sp. 15
Dehio, Georg: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Bayern IV: München und Oberbayern. Bearb. v. Ernst Götz u. a. – Sp. 246–247
Deichgräber, Reinhard – siehe: Ruhbach, Gerhard Meditation und Gottesdienst. Mit einem Geleitwort von Ulrich Wilckens und Paul-Werner Scheele – Sp. 241–242
Delp, Alfred: Gesammelte Schriften. Bd I–V: Geistliche Schriften / Philosophische Schriften / Predigten und Ansprachen / Aus dem Gefängnis / Briefe – Texte – Rezensionen, hg. v. Roman Bleistein – Sp. 52–55
Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum Quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. v. Peter Hünermann – Sp. 99–101
Dieckmann, Bernhard: Judas als Sündenbock. Eine verhängsnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung – Sp. 198–199

Das Dienstamt der Einheit in der Kirche: Primat – Patriarchat – Papsttum, hg. v. Albert Rauch / Paul Imhof – Sp. 489–490
Dilger, Konrad – siehe: Ahmed, Minir D. Der Islam. III: Islamische Kultur –zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit – Sp. 422–423
Diskursethik oder Befreiungsethik?, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt – Sp. 446
Dizionario patristico e di antichità cristiane. Vol. III: Atlante patristico. Indici, hg. v. Angelo Di Berardino – Sp. 295–296
Döpmann, Hans-Dieter: Die orthodoxen Kirchen – Sp. 482–484
Durán, Khalil – siehe: Antes, Peter: Der Islam. Religion – Ethik – Politik – Sp. 244–245
Durán, Khalil – siehe: Ahmed, Minir D.: Der Islam. III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit – Sp. 422–423
Dürig, Walter: Das christliche Fest und seine Feier – Sp. 60–62
Dürig, Walter: Das stellvertretende Beten des Priesters. Gedanken zum Stundengebet ohne Gemeinde – Sp. 60–62
Eder, Joachim: Tarifpartnerin Katholische Kirche? Der „Dritte Weg" der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland aus kanonistischer Sicht – Sp. 414–416
Eltz, Johannes zu: Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz – Sp. 228–229
Emeis, Dieter: Was will Gott heute mit uns? Auf der Suche nach unserem Glauben – Sp. 234–237
Emminghaus, Johannes: Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug. 5. Aufl. durchges. u. überarb. v. Theodor Mass-Ewerd – Sp. 221–222
Engelken, Karen: Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament – Sp. 286–288
„Entweder/Oder". Herausgefordert durch Kierkegaard, hg. v. Jörg Splett / Herbert Frohnhofen – Sp. 510–512
Saint Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise. Introduction and translation by Sebastian Brock – Sp. 205–206
Ernst, Josef: Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte – Sp. 110–113
Ernst, Norbert: Die Tiefe des Seins. Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs – Sp. 131–132
Esler, Philip Francis: Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan theology – Sp. 14
Die Evangelische Perle. Das geistliche Begleitbuch einer flämischen Mystikerin des 16. Jahrhunderts. In der Übersetzung des Angelus Silesius ausgewählt und bearb. von Klaus Dahme – Sp. 36–37
Evans, Craig A.: Luke – Sp. 3
Evans, Christopher F.: Saint Luke – Sp. 1–2
Feigel, Uwe: Das evangelische Deutschland und Armenien. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen – Sp. 403–404
Felmy, Karl Christian: Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung – Sp. 484–487
Fengler, Jörg: Helfen macht müde. Zur Analyse und Bewältigung von Burnout und beruflicher Deformation – Sp. 240–241
Feuillet, André: Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'enfance de saint Matthieu et de saint Luc – Sp. 6
Fides et Ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag, hg. v. Winfried Aymans, Anna Egler, Joseph Listl – Sp. 319–321
Fischer, Bonifatius: Die Lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. III: Varianten zu Lukas – Sp. 17–18
Floß, Johannes: David und Jerusalem. Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichts 2 Sam 5,6–9 literaturwissenschaftlich betrachtet – Sp. 190
Forderer, Manfred: Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen. Das Siegel der göttlichen Offenbarung – Sp. 316–317
Fornet-Betancourt, Raúl: Philosophie und Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Enrique Dussel – Sp. 158–160
Fox, Matthew: Der Große Segen. Umarmt von der Schöpfung. Eine spirituelle Reise auf vier Pfaden durch sechsundzwanzig Themen mit zwei Fragen. Aus dem Amerik. übers. von Jörg Wichmann – Sp. 305–309
Fox, Matthew: Vision vom Kosmischen Christus. Aufbruch ins dritte Jahrtausend. Aus dem Amerikanischen von Jörg Wichmann – Sp. 305–309
Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichte der Freien Universität Berlin 18.–21. Februar 1987, hg. v. Werner Affeldt – Sp. 297–299
Frauen im Frühmittelalter. Eine ausgewählte, kommentierte Bibliographie, hg. v. Werner Affeldt / Cordula Nolte / Sabine Reiter / Ursula Vorwerk – Sp. 297–299
Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven, hg. v. Anneliese Lissner / Rita Süssmuth / Karin Walter – Sp. 285–286
Fredriksen, Paula: De Jésus aux Christs. Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament. traduit de l'anglais par Marie-Odile Fortier-Masek révisé par Bernard Lauret et Guy Lobrichon – Sp. 384–387
Fredriksson, Anna: Corona aurea super caput eius. A Vadstena Sermon – Sp. 274
Fröjmark, Anders: Mirakler och helgonkult. Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden. (Résumé. Miracles et cultes de saints. Le diocèse de Linköping au bas Moyen Age) – Sp. 274
Geddert, Timothy J.: Watchwords. Mark 13 in Markan Eschatology – Sp. 462–463
Gelston, Anthony: The Eucharistic Prayer of Addai and Mari – Sp. 296–297
Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?, hg. v. Karl Schlemmer – Sp. 220
Geva, Shulamit: Hazor, Israel. An Urban Community of the 8th Century B.C.E. – Sp. 360–363
Gielen, Marlis: Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen – Sp. 192–194
Gillman, John: Possessions and the Life of Faith. A Reading of Luke-Acts – Sp. 15–16
Giraudo, Cesare: Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull, eucaristia a partire dalla lex orandi – Sp. 65–66
Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack SJ, hg. v. Paul Imhof – Sp. 333–336
Gottwald, Norman K.: The Hebrew Bible. A socio-literary introduction – Sp. 456–457
Greive, Wolfgang: Die Kirche als Ort der Wahrheit. Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths – Sp. 313–316
Grün, Anselm: Sich ändern lernen. Versöhnung leben und feiern – Sp. 413–414
Grün, Anselm – siehe: Ruhbach, Gerhard: Meditation und Gottesdienst. Mit einem Geleitwort von Ulrich Wilckens und Paul-Werner Scheele – Sp. 241–242
Guardini, Romano: Welt und Person. Versuche zu einer christlichen Lehre vom Menschen – Sp. 68–69
Ha, John: Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History – Sp. 185–186
Haas, Reimund: Domkapitel und Bischofsstuhlbesetzungen in Münster 1813–1846 – Sp. 401–403
Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik – Sp. 446–448
Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln – Sp. 446
Habermas, Modernity, and Public Theology, hg. v. D. S. Browning / F. Schüssler Fiorenza – Sp. 452
Hamilton, Victor P.: The Book of Genesis, Chapters 1–17 – Sp. 181–182
Hammond Bammel, Caroline P.: Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 1–3 – Sp. 90–91
Hänsel-Hohenhausen, Markus: Clemens August Freiherr Droste zu Vischering. Erzbischof von Köln 1773–1845. Die moderne Kirchenfreiheit im Konflikt mit dem Nationalstaat. 2 Bde – Sp. 397–401
Hardmeier, Christof: Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40 – Sp. 367–372
Hargreaves, John: A Guide to Acts – Sp. 9
Hartmann, Matthias S.: Praktische Psycho-Onkologie. Psychologische Therapiekonzepte und Anleitungen für Patienten zur psycho-sozialen Selbsthilfe bei Krebserkrankungen. Mit einem Vorwort von Gunther Haag – Sp. 331
Hattrup, Dieter: Eschatologie – Sp. 408–412
Heck, Erich: Segen des dreieinigen Gottes. Heilige Schrift, Liturgie, Frömmigkeitsgeschichte – Sp. 492–493
Heckel, Martin: Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat – Sp. 225–228
Heine, Peter – siehe: Ahmed, Minir D. Der Islam. III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit – Sp. 422–423
Heininger, Bernhard: Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas – Sp. 5
Heither, Theresia OSB: Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief – Sp. 91
Hemer, Colin J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History, ed. by Conrad H. Gempf – Sp. 12–13
Der Himmel im Herzen. Altrussische Heiligenlegenden. Ausgewählt, übers., eingel. u. erklärt v. Fairy von Lilienfeld – Sp. 490
Hintzen, Johannes: Verkündigung und Wahrnehmung. Über das Verhältnis von Evangelium und Leser am Beispiel Lk 16,19–31 im Rahmen des lukanischen Doppelwerkes – Sp. 4–5
Hofmeier, Johann: Der Kindergarten in der Pfarrgemeinde. Ein pädagogisches und pastorales Handlungsfeld – Sp. 152–153
Hogg, James – siehe: Spiritualität heute und gestern, Bd 9: C. B. Rowntree: A Carthusian World View: Bodleian MS. e Museo 160 / James Hogg: A Brigittine Legislative Collection – Sp. 281
Holmberg, Bengt: Sociology and the New Testament. An appraisal – Sp. 293–294
Holte, Ragnar – siehe: Madec, Goulven: „De Libero Arbitrio" di Agostino d'Ippona – Sp. 463–464
Hönig, Elisabeth: Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen – Sp. 139–140
Hösle, Vittorio: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik – Sp. 444–445
Hurst, L. David: The Epistle to the Hebrews. Its background of thought – Sp. 116–117

Jaide, Walter / Veen, Hans-Joachim: Bilanz der Jugendforschung. Ergebnisse empirischer Analysen in der Bundesrepublik Deutschland von 1975 bis 1987 – Sp. 239–240
Jaschinski, Eckhard: Musica sacra oder Musik im Gottesdienst? Die Entstehung der Aussagen über die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" (1963) und bis zur Instruktion „Musicam sacram" (1967) – Sp. 145–147
L'Evangile de Jésus. Recontre spirituelle et théologique 1989 – Sp. 219–220
John, Ottmar – siehe: Arens, Edmund: Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie – Sp. 471–474
Johnson, Luke Timothy: The Gospel of Luke – Sp. 2–3
Jungmann, Josef Andreas: Christliches Beten in Wandel und Bestand. Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Klemens Richter – Sp. 491–492
Kabasélé, Francois – siehe: Aklé, Yvette: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie – Sp. 421–422
Kaiser, Jochen-Christoph: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945 – Sp. 49–51
Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers. Lateinisch – Deutsch. übers., erl. und hg. v. Burkhard Mojsisch. Mit einer Einl. v. Kurt Flasch – Sp. 55–56
Quellen zur Geschichte Karl V., hg. v. Alfred Kohler – Sp. 42–43
Kasper, Clemens M.: Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert – Sp. 206–208
Kaut, Thomas: Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte – Sp. 4
Kebekus, Norbert: Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37–50 – Sp. 184
Kee, Howard C.: Good News to the Ends of the Earth. The Theology of Acts – Sp. 13
Khoury, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle – Sp. 422
Kierkegaard - Poet of Existence – Sp. 510–512
Kingsbury, Jack Dean: Conflict in Luke. Jesus, Authorities, Disciples – Sp. 7
Kistemaker, Simon J.: Exposition of the Acts of the Apostles – Sp. 8
Klasen, Franz Josef: Über das Bild des Auferstandenen und seinen Verlust in der Geschichte der deutschen Kunst – Sp. 247–248
Klinger, Elmar: Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen – Sp. 312–313
Klöcker, Michael: Katholisch von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? – Sp. 216–217
Klünker, Wolf-Ulrich: Johannes Scotus Eriugena. Denken im Gespräch mit dem Engel – Sp. 299–301
Kniazeff, Alexis: La Mère de Dieu dans l'Eglise orthodoxe – Sp. 59–60
Koch, Guntram – siehe: Bienert, Wolfgang A.: Kirchengeschichte I – Christliche Archäologie – Sp. 199–200
Koet, Bart J.: Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts – Sp. 290–293
Kolié, Cécé – siehe: Aklé, Yvette: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie – Sp. 421–422
Kolping, Adolf: Kirche – die komplexe Wirklichkeit. Eine Auswahl von Aufsätzen (1928/29–1978) – Sp. 134–137
Kosch, Daniel: Die eschatologische Tora des Menschensohnes. Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q – Sp. 28–29
Krieg, Gustav A.: Die gottesdienstliche Musik als theologisches Problem. Dargestellt an der kirchenmusikalischen Erneuerung nach dem ersten Weltkrieg – Sp. 143–145
Kuhn, Peter: Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum. Untersuchungen zur Bat Qol und verwandten Phänomenen – Sp. 102–106
Kuhn, Peter: Bat Qol. Die Offenbarungsstimme in der rabbinischen Literatur. Sammlung, Übersetzung und Kurzkommentierung der Texte – Sp. 102–106
Kuhnen, Hans-Peter: Palästina in griechisch-römischer Zeit. Mit Beiträgen von Leo Mildenberg und Robert Wenning – Sp. 106–108
Kyrka och socken i medeltidens Sverige, hg. v. Olle Ferm – Sp. 274
Lakeland, Paul: Theology and Critical Theory. The Discourse of the Church – Sp. 449–450
Lämmermann, Godwin: Grundriß der Religionsdidaktik – Sp. 508
Lamouille, A. – siehe: Boismard, M.-É.: Les Actes des deux apôtres. I: Introduction – Textes; II: Le sens des récits; III: Analyses littéraires – Sp. 11–12
Lannert, Berthold: Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß – Sp. 127–131
Lee, Stephen Bun Sang: Relaciones Iglesia-Estado en la República Popular China – Sp. 229–231
Léthel, François-Marie: Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints – Sp. 218–220
Leutzsch, Martin: Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas" – Sp. 123–124
Liebhart, Wilhelm: Altbayerisches Klosterleben. Das Birgittenkloster Altomünster 1496–1841 – Sp. 280
Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österr. Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1990. I. A. des Österr. Pastoralinstituts hg. v. Helmut Erharter und Horst-Michael Rauter – Sp. 412–413
Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, hg. v. Teresa Berger / Albert Gerhards – Sp. 140–143
Ljung, Inger: Silence or Suppression. Attitudes towards women in the Old Testament – Sp. 288–290
López-Gonzáles, Pedro: Penitencia y reconciliación. Estudio histórico-teológico de la „res et Sacramentum" – Sp. 202–203
Loretz, Oswald: Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament – Sp. 186–187
Lotysz, Marian: Rozwoj sieci koscielnej Lublina do schylku dawnej rzeczpospolitej – Sp. 277
L'Évangile de Luc – The Gospel of Luke, hg. v. F. Neirynck – Sp. 290–293
Luke-Acts. Scandinavian Perspektives. Ed. by Petri Luomanen – Sp. 16
New Views on Luke and Acts. Ed. by Earl Richard – Sp. 16
The Social world of Luke-Acts. Models for Interpretation. Ed. by Jerome H. Neyrey – Sp. 16–17
Luneau, René – siehe: Aklé, Yvette: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie – Sp. 421–422
Madec, Goulven / De Capitani, Franco / Tuninetti, Luca F. / Holte, Ragnar: „De Libero Arbitrio" di Agostino d'Ippona – Sp. 463–464
Madec, Goulven: Jean Scot et ses auteurs. Annotations Érugéniennes – Sp. 299–301
Malherbe, Jean-François: Le langage théologique a l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière – Sp. 217–218
Mancini, Roberto: Comunicazione come ecumene. Il significato antropologico e teologico dell, etica comunicativa – Sp. 451–452
Manderscheid, Hejo: Kirchliche und gesellschaftliche Interessen im Kindergarten. Ein pastoraltheologischer Beitrag zur Frage nach dem katholischen Profil. Mit einem Vorwort von Rolf Zerfaß – Sp. 153–157
Margalit, Baruch: The Ugaritic Poem of AQHT. Text. Translation. Commentary – Sp. 363–364
Mbadu-Kwalu, Vital – siehe: Aklé, Yvette: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie – Sp. 421–422
McCready, William: Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great – Sp. 38–40
Meckenstock, Günter: Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789–1794 – Sp. 211–213
Meier, Bertram: Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung – Sp. 213–216
Meier-Dörken, Christoph: Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers – Sp. 212–213
Metzger, Hans-Dieter: Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640–1660 – Sp. 469–470
Meyer, Hans Bernhard SJ: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. Zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Josef Andreas Jungmann SJ am 16. Nov. 1989 – Sp. 62–64
Meyer-Wilmes, Hedwig: Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie – Sp. 310–312
Meynet, Roland: Avez-vous lu saint Luc? Guide pour la rencontre – Sp. 6
„Minnichlichiu gotes erkennusse" Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989, hg. v. Dietrich Schmidtke – Sp. 34–36
Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie. Ausgewählt, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Peter Dinzelbacher – Sp. 301
Mörsdorf, Klaus – siehe: Aymans, Winfried: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf, neu bearbeitet von Winfried Aymans. Bd I: Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen – Sp. 493–503
Molendijk, Arie L.: Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz. Mit unveröffentlichten Thesenreihen von Heinrich Scholz und Karl Barth – Sp. 56–59
Den monastiska bildvärlden i Norden. Föredrag vid det 10.e nordiska symposi- et för ikonografiska studier i Vadstena 1986, hg. v. Ann Catherine Bonnier [e. a.] – Sp. 269
Monchanin, Jules: Théologie et spiritualité missionnaires – Sp. 244
Mooren, Thomas: Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus – Sp. 245–246
Müller, Heribert: Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449). Teil I / Teil II – Sp. 210–211
Murphy, Francis Xavier / Sherwood, Polycarp: Konstantinopel II und III – Sp. 32–33
Muslims under Latin Rule, 1100–1300. ed. by James M. Powell – Sp. 510
Nagel, Tilman – siehe: Antes, Peter: Der Islam. Religion – Ethik – Politik – Sp. 244–245
Nagel, Tilman – siehe Ahmed, Minir D.: Der Islam III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit – Sp. 422–423
Das Neue Testament auf Papyrus. II.: Die Paulinischen Briefe, Teil 1: Röm, 1 Kor, 2 Kor. Bearb. v. K. Junack, E. Güting, U. Nimtz, K. Witte. Mit einer Einführung von B. Aland – Sp. 372–376

Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments. II: Die Paulinischen Briefe. Bd 1: Allgemeines, Römerbrief und Ergänzungsliste / Bd 2: Der 1. und der 2. Korintherbrief / Bd 3: Galaterbrief bis Philipperbrief / Bd 4: Kolosserbrief bis Hebräerbrief. In Verbindung mit Annette Benduhn-Mertz, Gerd Mink und Horst Bachmann hg. von Kurt Aland – Sp. 372–376

Neuheuser, Hanns Peter: Internationale Bibliographie „Liturgische Bücher". Eine Auswahl kunsthistorischer und liturgiewissenschaftlicher Literatur zu liturgischen Handschriften und Drucken / International Bibliography on Liturgical Books. A Selection of Art-historical and Liturgical Science Literature on Liturgical Manuscripts and Printed Books – Sp. 221

Neuschäfer, Bernhard: Origenes als Philologe. Teil I: Text / Teil II: Anmerkungen – Sp. 92–93

Nichols, Aidan OP: Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966) – Sp. 487–488

Die Gegenwart Ockhams, hg. v. Wilhelm Vossenkuhl und Rolf Schönberger – Sp. 208–210

Handbuch der Ökumenik, Bd I-III/2. i.A. des J.-A.-Möhler-Instituts hg. v. Hans Jörg Urban und Harald Wagner – Sp. 476–479

Oeuvres de Saint Augustin 73 A / 73 B: Homélies sur l'évangile de Saint Jean XXXIV–XLIII / XLIV–LIV. Traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard – Sp. 389–390

Ó Fearghail, Fearghus: The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1–4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work – Sp. 14

Origenes: Homilien zum Lukasevangelium, Erster/Zweiter Teilband. übers. und eingel. v. Hermann-Josef Sieben – Sp. 93

Origenes: Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften, hg. v. Hans Urs von Balthasar – Sp. 90

Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus. Eingel., übers. u. mit Anmerkungen versehen von Hermann-J. Vogt – Sp. 94

Origenes: Commentarii in Epistulam ad Romanos. I: Erstes und Zweites Buch; II: Drittes und Viertes Buch. Lateinisch-Deutsch. Übers. u. eingel. v. Theresia Heither OSB – Sp. 92

Orth, Gottfried: Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung. Zur Theorie theologischer Erwachsenenbildung – Sp. 508–510

Handbuch der Ostkirchenkunde. Zweite, völlig neu bearb. Auflage in 3 Bänden. Bd I/II, hg. v. Wilhelm Nyssen / Hans-Joachim Schulz / Paul Wiertz – Sp. 479–482

Ouattara, André – siehe: Aklé, Yvette: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie – Sp. 421–422

Palaver, Wolfgang: Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards – Sp. 467–469

Panier, Louis: La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1–2 – Sp. 6–7

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd 2 – Sp. 353–360

Pauly, Wolfgang: Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz – Sp. 451

Pénoukou, Julien – siehe: Aklé, Yvette: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie – Sp. 421–422

Le Pentateuque en Question, hg. v. A. de Pury – Sp. 177–180*

Pervo, Richard I.: Luke's Story of Paul – Sp. 13

Petzke, Gerd: Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas – Sp. 3–4

Philippon, Albert – Spiritualität heute und gestern. Bd 8: James Hogg: Sunte Birgitten openbaringe / Albert Philippon: La Chartreuse du Liget – Sp. 278

Pié i Ninot, Salvador: Tratado de Teología fundamental. „Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15) – Sp. 132–34

Pittner, Bertram: Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sonderguttexten in Lk 5–19 – Sp. 5–6

Pospischil, Hans Thomas: Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen – Sp. 418–419

Pouderon, Bernard: Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien – Sp. 388–389

Priester heute. Anfragen – Aufgaben – Anregungen, hg. v. Karl Hillenbrand – Sp. 237–239

Prostmeier, Ferdinand-Rupert: Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief – Sp. 194–198

Psychotherapie in der Seelsorge, hg. v. Wunibald Müller – Sp. 331–332

Pulsfort, Ernst: Indien am Scheideweg zwischen Säkularismus und Fundamentalismus – Sp. 423–424

Qadir, C. A.: Philosophy and Science in the Islamic World – Sp. 245

In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality, hg. v. Alf Härdelin – Sp. 267–268

Raheb, Mitri: Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien – Sp. 404–405

Räisänen, Heikki: The „Messianic Secret" in Mark's Gospel. Translated by Christopher Tuckett – Sp. 377

Rajamaa, Ruth: Systrarnas verksamhet, undervisning och uppfostran i Vadstena kloster 1384–1595. The Sisters, Activity, Teaching and Training in the Birgittine Abbey in Vadstena 1384–1595 – Sp. 273

Rau, Stefan: Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der Katholischen Kirche – Sp. 222–225

Recht als Heilsdienst. Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern, hg. v. Winfried Schulz – Sp. 147–152

Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. v. Kaspar Elm – Sp. 279

Reiser, Marius: Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund – Sp. 382–384

Grundfragen der Religionsgeographie. Mit Fallstudien zum Pilgertourismus – Sp. 454–455

Religion und Siedlungsraum – Sp. 454–456

Religionskritik. hg. und bearb. von Karl-Heinz Weger – Sp. 310

Reumann, John: Variety and Unity in New Testament Thought – Sp. 460–461

Richter, Wolfgang: Biblia Hebraica transcripta BH^t; das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet. 1. Genesis / 2. Exodus, Leviticus / 3. Numeri, Deuteronomium – Sp. 457–458

Riising, Anne: Danmarks middelalderlige prædiken – Sp. 276

Rizzi, Marco: La questione dell'unità dell'„Ad Diognetum" – Sp. 204–205

Rößler, Martin: Liedermacher im Gesangbuch. Bd 1: Martin Luther, Ambrosius Blarer, Nikolaus Herman, Philipp Nicolai, Johann Heermann / Bd 2: Paul Gerhardt, Johann Rist, Johann Scheffler, Joachim Neander, Gerhard Tersteegen, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf / Bd 3: Christian Fürchtegott Gellert, Ernst Moritz Arndt, Albert Knapp, Otto Riethmüller, Jochen Klepper Mit Bildern von Rainer Fest – Sp. 394–396

Rohls, Jan: Geschichte der Ethik – Sp. 231–233

Roloff, Jürgen: Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, hg. v. Martin Karrer – Sp. 461–462

Rottländer, Peter – siehe: Arens, Edmund: Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie – Sp. 471–474

Rudnick, Ulrich: Das System des Johannes Scottus Eriugena. Eine theologisch-philosophische Studie zu seinem Werk – Sp. 299–301

Rudolph, Conrad: Artistic Change at St-Denis. Abbot Suger's Program and the Early Twefth-Century Controversy over Art – Sp. 392–393

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts – Sp. 200–202

Ruhbach, Gerhard / Grün, Anselm / Deichgräber, Reinhard / Wiggermann, Karl-Friedrich: Meditation und Gottesdienst. Mit einem Geleitwort von Ulrich Wilckens und Paul-Werner Scheele – Sp. 241–242

Salo, Kalervo: Luke's Treatment of the Law. A Redaction-Critical Investigation – Sp. 13–14

Sanon, Anselme Titianma – siehe: Aklé, Yvette: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie – Sp. 421–422

Schimmel, Annemarie – siehe: Ahmed, Minir D.: Der Islam III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit – Sp. 422–423

Schiwy, Günther: Der kosmische Christus – Sp. 309–310

Schlögel, Herbert: Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständis von Gerhard Ebeling – Sp. 233–234

Schlüter, Richard: Ökumenisches Lernen in den Kirchen – Schritte in die gemeinsame Zukunft. Eine praktisch-theologische Grundlegung – Sp. 490–491

Schmiz, Heinz Gustav: „Kritische Gewaltenteilung". Mythenrezeption der Klassik im Spannungsfeld von Antike, Christentum und Aufklärung: Goethes „Iphigenie" und Hölderlins „Hyperion" – Sp. 126–127

Schockenhoff, Eberhard: Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes – Sp. 95–96

Die Schöpfung in den Religionen, hg. v. Bernhard Mensen SVD – Sp. 157

Schreijäck, Thomas: Bildung als Inexistenz. Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis – Sp. 66–68

Schüling, Joachim: Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium – Sp. 376–377

Schweidtmann, Werner: Sterbebegleitung. Menschliche Nähe am Krankenbett – Sp. 69

Schweizer, Harald: Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation / Teil II: Textband – Sp. 183–184*

Sebott, Reinhold: Das kirchliche Strafrecht. Kommentar zu den Kanones 1311–1399 des Codex Iuris Canonici – Sp. 504–505

Seibt, Ferdinand: Karl V. Der Kaiser und die Reformation – Sp. 43–45*

Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen, hg. v. Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin – Sp. 101–102

Senft, Josef: Im Prinzip von unten. Redefinition des Subsidiaritätsgrundsatzes für ein solidarisches Ethos. Mit einem Vorwort von Wilhelm Dreier – Sp. 324–326

Serta devota. In memoriam Guilielmi Lourdaux – Sp. 282

Servatius, Viveca: Cantus sororum. Musik- und liturgiegeschichtliche Studien zu den Antiphonen des birgittinischen Eigenrepertoires. Nebst 91 Transkriptionen – Sp. 272

Sherwood, Polycarp – siehe: Murphy, Francis Xavier Konstantinopel II und III – Sp. 32–33

Shin, Gabriel Kyo-Seon: Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret. Eine historisch-kritische Studie zu Lk 4,16–30 – Sp. 290–293
Siller, Hermann Pius: Handbuch der Religionsdidaktik – Sp. 506–507
Smid, Marijke: Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/33 – Sp. 47–49
Sobrino, Jon: Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológico de Jesús de Nazaret – Sp. 405–408
Spiritualia Neerlandica. Festschrift voor Dr. A. Ampe – Sp. 282
Spiritualität heute und gestern. Bd 7: James Hogg: Theodor Gottlieb's edition of the Medieval Library Catalogue of the Charterhouse of Aggsbach, together with two brief notes concerning books from the Charterhouses of Gaming and Mauerbach – Sp. 278
Spiritualität heute und gestern. Bd 8: James Hogg: Sunte Birgitten openbaringe / Albert Philippon: La Chartreuse du Liget – Sp. 278
Spiritualität heute und gestern, Bd 9: C. B. Rowntree: A Carthusian World View: Bodleian MS. e Museo 160 / James Hogg: A Brigittine Legislative Collection – Sp. 281
Spiritualität heute und gestern, Bd 10: J.P.H. Clark: Extracts from writings on the Solitary Life in MS. Bodleian Library Lat. Th.d. 27ff 196v–200v / James Hogg: Syon Abbey MS. 6 – A Medieval Brigittine Lectionary for the Use of the Syon Sisters – Sp. 272
Spiritualität heute und gestern, Bd. 11. James Hogg: Medical Care as Reflected in the Cartae of the Carthusian General Chapter / Processionale for the Use of the Sisters of Syon Abbey, presented by James Hogg – Sp. 275
Spiritualität heute und gestern, Bd. 12. Benedict Wallis: Elenco dei certosini che in qualsiasi modo hanno ricevuto il titolo di santo o di beato / The Syon Ms. 4, presented by James Hogg – Sp. 275
Spitzing, Günter: Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens – Sp. 294–295
Stead, Christopher: Philosophie und Theologie. Bd I: Die Zeit der Alten Kirche – Sp. 119–123
Stegemann, Wolfgang: Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen – Sp. 14–15
Stott, John R. W.: The Message of Acts. To the ends of the earth – Sp. 9
Die Feier des Stundengebets. Registerband zum Stundenbuch, hg. v. Johannes Wagner / Siegfried Schmitt – Sp. 64
Swastek, Józef: Sw. Brygida szwedzka i zakon najswietszego zbawiciela ze szczególnym uwzglednieniem klasztorów na ziemiach polskich – Sp. 277
Sweetland, Dennis M.: Our Journey with Jesus. Discipleship according to Luke-Acts – Sp. 15
Tannehill, Robert C.: The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Vol. 2: The Acts of the Apostles – Sp. 8–9
Teilhard de Chardin, Pierre: Briefe an Frauen. Ausgewählt und erläutert von Günther Schiwy – Sp. 305
Theißen, Gerd: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition – Sp. 108–110
Thiede, Werner: Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz – Sp. 317–318
Thomas von Aquin: Über die Sittlichkeit der Handlung. Sum. Theol. I–II q. 18–21, Einleitung von Robert Spaemann, Übersetzung und Kommentar von Rolf Schönberger – Sp. 301–303
Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen – Sp. 9–10
Das Buch Tobit. Erläutert von Paul Deselaers – Sp. 190–191
Todt, Klaus-Peter: Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam. Politische Realität und theologische Polemik im palaiologischen Byzanz – Sp. 69–70
Trichet, Louis: La Tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique – Sp. 37–38
Tshibola, Bibiana – siehe: Aklé, Yvette: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie – Sp. 421–422
Tuninetti, Luca F. – siehe: Madec, Goulven: „De Libero Arbitrio" di Agostino d'Ippona – Sp. 463–464
Übelacker, Walter G.: Der Hebräerbrief als Appell. I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr. 1–2 und 13,22–25) – Sp. 113–116
Uehlinger, Christoph: Weltreich und „eine Rede" Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) – Sp. 365–367
Vadstena klosters bibliotek. Ny katalog och nya forskningsmöjligheter – The Monastic Library of Medieval Vadstena. A New Catalogue and New Potentials for Research, hg. v. Monica Hedlund / Alf Härdelin – Sp. 273
Diarium Vadstenense. The Memorial Book of Vadstena Abbey, hg. v. Claes Gejrot – Sp. 275
Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag. unter verantwortlicher Mitwirkung von Augustin R. Müller hg. v. Manfred Görg – Sp. 23–24
Veen, Hans-Joachim – siehe: Jaide, Walter: Bilanz der Jugendforschung. Ergebnisse empirischer Analysen in der Bundesrepublik Deutschland von 1975 bis 1987 – Sp. 239–240
Aufbrüche in eine neue Verantwortung. Eine annotierte Bibliographie katholischer Beiträge für die interdisziplinäre Diskussion ethischer Fragen der Humangenetik und Embryonenforschung. Ergebnisse aus einem Forschungsprojekt der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland (AKSB), hg. v. Gerfried W. Hunold / Clemens Kappes – Sp. 505–506
Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt – Sp. 327–329, Sp. 446
Vitalis, Henrik: In canonizacione beate Birgitte. A Vadstena Sermon – Sp. 274
Walter, Peter: Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam – Sp. 303–305
Walther, Wiebke – siehe: Antes, Peter: Der Islam. Religion – Ethik – Politik – Sp. 244–245
Walther, Wiebke – siehe: Ahmed, Minir D.: Der Islam III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit – Sp. 422–423
Weesén, Elias: Svensk medeltid. En samling uppsatser om svenska medeltidshandskrifter och texter II: Birgitta-texter – Sp. 279
Welch, Sharon D.: A Feminist Ethic of Risk – Sp. 450
Westermann, Claus: Die Joseph-Erzählung. Elf Bibelarbeiten zu Genesis 37–50 – Sp. 184–186
Weyer, Adam / Wippermann, Stephan: Kirche im Industriegebiet – Sp. 329–330
White, Hugh C.: Narration and Discourse in the Book of Genesis – Sp. 182
Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, NF 1, XXX–XXXI. Jg 1990–1991, hg. v. Kaspar Elm – Sp. 391–392
Wiggermann, Karl-Friedrich – siehe: Ruhbach, Gerhard: Meditation und Gottesdienst. Mit einem Geleitwort von Ulrich Wilckens und Paul-Werner Scheele – Sp. 241–242
Williams, David J.: Acts – Sp. 9
Winkens, Hans-Joachim: Hilfe für Problemkinder. Chance und Herausforderung für kirchliche Internate – Sp. 330–331
Wippermann, Stephan – siehe: Weyer, Adam: Kirche im Industriegebiet – Sp. 329–330
With Steadfast Purpose. Essays on Acts in Honor of Henry Jackson Flanders, Jr., ed. by Naymond H. Keathley – Sp. 16
Wohlgenannt, Liselotte / Büchele, Herwig: Den öko-sozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen – Sp. 323–324
Wolf, Lorenz: Der Irrtum über eine Eigenschaft der Person als Ehenichtigkeitsgrund. Ein Beitrag zur Interpretation von c. 1097 2 des CIC – Sp. 321–322
Worschech, Udo: Das Land jenseits des Jordan: Biblische Archäologie in Jordanien – Sp. 187–189
Woschitz, Karl Matthäus: Erneuerung aus dem Ewigen. Denkweisen – Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb. 1–3 – Sp. 118–119
Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II, hg. v. Gerhard Höver / Rainer Öhlschläger / Heinz Theo Risse / Heinz Tiefenbacher – Sp. 416–418
York, John O.: The Last Shall be First. The Rhetoric of Reversal in Luke – Sp. 7
Zettner, Christoph: Amt, Gemeinde und kirchliche Einheit in der Apostelgeschichte des Lukas – Sp. 10–11
Ziegler, Josef Georg: Verantwortete Elternschaft. Eine zeit- und theologiegeschichtliche Orientierung zur Natürlichen Familienplanung – Sp. 322–323
Zimpel, Detlev: Die Bischöfe von Konstanz im 13. Jahrhundert (1206–1274) – Sp. 464–465
Zirker, Hans: Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz – Sp. 332–333
Zwickel, Wolfgang: Eisenzeitliche Ortslagen im Ostjordanland – Sp. 187–189
Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung, hg. v. A. Honneth – Sp. 443–444
Zymner, Rüdiger: Uneigentlichkeit. Studien zu Semantik und Geschichte der Parabel – Sp. 24–26

Hinweis: * nach der Spaltenzahl verweist auf eine der Schriftleitung vorliegende Stellungnahme zur Rezension durch den besprochenen Autor (und eine evtl. Rückäußerung des Rezensenten), die bei der Schriftleitung der Theologischen Revue, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster gegen einen Unkostenbeitrag von DM 10,– zur Verfügung gestellt werden kann (als Ausdruck oder auf Diskette)

IV. Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten, zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster unter Mitarbeit von Seminaren der Kath. Fakultät der Universität Münster, Sp. 73–88; 161–176; 249–264; 337–352; 425–440; 513–536

Sachregister:

Anstelle eines gedruckten Sachregisters kann bei der Schriftleitung der Theologischen Revue, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster, eine Diskette mit den ausführlichen Titelangaben der in den letzten drei Jahren besprochenen Bücher bezogen werden (zum Preis von je 10,– DM pro Jg. + Porto – Titel in Literaturlistenform und im Datenbankformat, als ASCII-Text – Diskettenformat bitte angeben).

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 148,–**

Nummer 1 **1992** **88. Jahrgang**

Schneider, Gerhard: Literatur zum lukanischen Doppelwerk . . . . . Sp. 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 17
Blum, Erhard: Studien zur Komposition des Pentateuch (Horst Seebaß)
Berge, Kåre: Die Zeit des Jahwisten (Christoph Dohmen)
Die Väter Israels (Christoph Dohmen)
Zymner, Rüdiger: Uneigentlichkeit (Hans-Josef Klauck)
Le Texte Occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et Réhabilitation (George Dunbar Kilpatrick †)
Kosch, Daniel: Die eschatologische Tora des Menschensohnes (Dieter Zeller)
Caragounis, Chrys D.: Peter and the Rock (Alexander Sand)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 30
ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ (Maria-Barbara von Stritzky)
Murphy, Francis Xavier / Sherwood, Polycarp: Konstantinopel II und III (Guido Bausenhart)
„Minnichlichiu gotes erkennusse" Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989 (Hildegard Keller)
Die Evangelische Perle (Louise Gnädinger)
Trichet, Louis: La Tonsure (Hubertus Lutterbach)
McCready, William: Signs of Sanctity (Hubertus Lutterbach)
Brandmüller, Walter: Das Konzil von Konstanz 1414–1418 Bd I: Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne (Remigius Bäumer)
Quellen zur Geschichte Karl V. (Ernst Laubach)
Seibt, Ferdinand: Karl V. (Ernst Laubach)
Becker, Winfried: CDU und CSU 1945–1950 (Adolf Kohler)
Smid, Marijke: Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/33 (Kurt Nowak)
Kaiser, Jochen-Christoph: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert (Wolf-Dieter Hauschild)
Bleistein, Roman: Alfred Delp (Siegfried Kleymann)
Delp, Alfred: Gesammelte Schriften (Siegfried Kleymann)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 55
Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers (Hansjürgen Verweyen)
Molendijk, Arie L.: Aus dem Dunklen ins Helle (Georg Pfleiderer)
Kniazeff, Alexis: La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 60
Dürig, Walter: Das christliche Fest und seine Feier (Stefan Rau)
Dürig, Walter: Das stellvertretende Beten des Priesters (Stefan Rau)
Meyer, Hans Bernhard: Eucharistie (Albert Gerhards)
Die Feier des Stundengebets (Klemens Richter)
Giraudo, Cesare: Eucaristia per la Chiesa (Albert Gerhards)
Schreijäck, Thomas: Bildung als Inexistenz (Wolfram Schmidt)
Guardini, Romano: Welt und Person (Wolfram Schmidt)
Schweidtmann, Werner: Sterbebegleitung (Klemens Richter)

Religionswissenschaft, Philosophie . . Sp. 69
Todt, Klaus-Peter: Kaiser Johannes VI. (Peter Heine)
Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts (Hansjürgen Verweyen)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Literatur zum lukanischen Doppelwerk

Neuerscheinungen 1990/91

Von Gerhard Schneider, Bochum

Der folgende Bericht über Neuerscheinungen der Jahre 1990/91 schließt sich an die Sammelbesprechung zum dritten Evangelium (= Lk) an, die in der ThRv 86 (1990) 353–360 erschienen ist. Diesmal wird jedoch die Apostelgeschichte (= Apg) einbezogen. Damit erklärt sich die Einteilung der folgenden Besprechung monographischer Publikationen zum lukanischen (= lk) Werk. Kommentare, Dissertationen, Sammelwerke und Arbeiten zur Textgeschichte werden besonders herausgestellt.

1. Zum dritten Evangelium

a) Kommentare

Der umfangreichste der zur Besprechung anstehenden Lk-Kommentare stammt aus der Feder von C. F. Evans,[1] einem Prof. em. vom King's College in London. Ihm liegt die Revised Standard Version (RSV) in ihrer zweiten Ausgabe von 1971 zugrunde. Doch erklärt der Vf. weitgehend die griechische Textgrundlage. Die Bibliographie (XVII–XXI) nennt schwerpunktmäßig ältere Werke und solche in englischer Sprache. Von den „modernen Autoren" werden laut Index am häufigsten erwähnt: R. Bultmann, E. E. Ellis, J. A. Fitzmyer, J. Jeremias, W. L. Knox, I. H. Marshall, V. Taylor und G. Vermes. Die Anteilnahme des Rezensenten gilt dem Vf., weil schon die erste Zeile von Seite 1 einem Versehen zum Opfer gefallen ist. Beachtlich ist die ausführliche Einleitung (1–111). Bei der Gliederung des dritten Evangeliums wird man kaum widersprechen wollen, wenn folgende Hauptteile unterschieden werden (V–VI): 1,1–4,13; 4,14–9,50; 9,51–19,27; 19,28–24,53. Allerdings ist die Überschrift zum zweiten Teil („Wirken in Galiläa") unzutreffend (siehe 4,44) und die des dritten („The Central Section") nichtssagend. Im Kommentar zu 4,44 ist das Sigel für den Sinaiticus ausgefallen; im übrigen spricht die Argumentation E.s eher gegen die LA „Galiläa". Der den „Reisebericht" enthaltende Teil wird im Kommentar selbst (431) anders abgegrenzt: 9,51–18,14. Hier hat offensichtlich das Lektorat versagt.

In der Frage der Datierung des Evangeliums ist E. auffallend zurückhaltend bzw. unentschieden (13–15), wenn er für Lk-Apg einen Zeitraum zwischen 75 und 130 n. Chr. veranschlagt. In der Frage der Quellen (15–29) stellt E. das Mk-Evangelium als grundlegend heraus. Auch die Logienquelle wird als Vorlage anerkannt. Für das Sondergut verwendet der Vf. das Sigel L, ohne damit eine zusammenhängende Quellenschrift zu postulieren. Erst recht verwirft E. die Hypothese, eine Sondergutquelle habe eine alternative Fassung der Endzeitrede (Lk 21) oder gar der Leidensgeschichte (Lk 22–23) enthalten (28). Der Kommentar von E. darf ohne Einschränkung empfohlen werden. Er wird auch in der Lk-Forschung seine Rolle spielen.

L. T. Johnson[2] ist Prof. an der Indiana University. Sein Werk ist einer der ersten Bde, die in einer neuen katholischen Kommen-

[1] **Evans**, Christopher F.: **Saint Luke**. – London / Philadelphia PA: SCM Press / Trinity Press International 1990. XXI, 933 S. (TPI NT Commentaries), br. US $ 39,95.

[2] **Johnson**, Luke Timothy: **The Gospel of Luke**. – Collegeville MN: Liturgical Press 1991. XIV, 466 S. (Sacra Pagina Series 3), geb. US $ 29,95.

230025
Gd 128 g°
Tübingen
04. JUL. 1992
theol A 425
V 24

tarreihe (hg. von D. J. Harrington) erscheinen. Im Vorwort fragt J. selbst: Warum ein neuer Lk-Kommentar? Seine Antwort: Er wolle eine „literarische Analyse vom Anfang bis zum Ende" durchführen. Dabei gehe er nicht (wie andere) der Rückfrage nach dem Ursprung der Stoffe im Leben Jesu nach, und er frage auch nicht nach den vor-lk Traditionen (XI). Man erwartet also eine betont „synchrone" Auslegung, wird aber gerade in dieser Hinsicht enttäuscht. Natürlich spielt die Quellenfrage bei einem solchen Vorhaben eine untergeordnete Rolle (vgl. 11f zu Mk), andererseits wird die Apg deutlich in die Auslegung einbezogen (21). Doch, was die Gliederung des dritten Evangeliums angeht, folgt J. den sieben Abschnitten J. A. Fitzmyers (beginnend mit Lk 1,5; 3,1; 9,1; 9,51; 19,28; 22,1; 24,1) und zählt im übrigen fortlaufend 69 Perikopen.

Die Auslegung erfolgt jeweils in vier Schritten: eigene Übersetzung, Anmerkungen, Interpretation, Spezialliteratur. In den „Notes" werden auch textkritische Fragen angesprochen (Lk 22,43f; 24,12 werden z. B. als echt verteidigt). Zu den einzelnen Perikopen wird auch nicht-englische Literatur erwähnt. Das Literaturverzeichnis der Einleitung (25f) umfaßt nur englischsprachige Titel. Der Name H. Schürmann bleibt im ganzen Kommentar ungenannt. Andere Autorennamen werden verunstaltet: van Iersel (150. 465), Nickelsburg (257. 465), Walaskay (26. 363. 466). Obgleich der Vf. betont, daß er seit 15 Jahren mit dem lk Werk befaßt ist, merkt man dem Kommentar doch an, daß er in nur sechs Monaten geschrieben wurde (Vorwort).

Ein Kommentar im traditionellen Sinn ist der von C. A. Evans[3] (Langley, British Columbia). Er setzt die New International Version der Bibel voraus, bietet also keine Übersetzung des dritten Evangeliums, sondern nur dessen fortlaufende Auslegung in 60 Paragraphen. Die Kommentierung erfolgt in kleineren Abschnitten, wobei gelegentlich auf die Übersetzung mit Fettdruck verwiesen wird; additional notes zu einzelnen Versen schließen sich an. Natürlich geht der Auslegung eine Einleitung voraus (1–16). E. nennt als seine Lehrer J. A. Sanders und D. L. Tiede. Ziel seines Buches ist laut Vorwort: „to take into account the best of critical scholarship and . . . to keep the commentary intelligible and relevant for the non-expert". Der Vf. setzt die Zwei-Quellen-Theorie voraus (4), gibt aber über das Sondergut keine weitere Auskunft. Der Evangelist schrieb nach dem Jahr 70, und zwar für Heidenchristen (2f). Weiterführende Literatur wird am Schluß notiert (363–368). „Subject Index" und „Scripture Index" (incl. Apocrypha, Talmud, Qumran, Josephus und Philo!) bilden den Abschluß. Im ganzen ein Buch, das „general readers and serious students" mit Gewinn benutzen werden (Cover-Text)!

In einer neuen Reihe „Werkkommentare", die der praktischen Bibelarbeit dienen soll (Einblick in die „Werkstatt" eines Evangelisten), bietet G. Petzke[4] eine Auslegung des lk Sondergutes. Auf die Einleitung („Tradition und Redaktion") folgt der Erste Teil: „Überlieferungen des lk Sondergutes" (21–208). Der kürzere Zweite Teil ist überschrieben: „Formen – Personen – Themen. Schwerpunkte der lk Sondergutüberlieferung" (209–257) und leitet zusammenfassend zur „Praxis des Pfarrers und Lehrers" über.

Der Hauptteil ist der Auslegung gewidmet. Er ist in vier Abschnitte eingeteilt, die dem Aufbau des dritten Evangeliums folgen: I. Die Vorbereitung des Auftretens Jesu (Lk 1,5–3,18); II. Unterwegs in Galiläa und Judäa (4,14–8,3); III. Der Weg Jesu nach Jerusalem (9,51–19,10); IV. Jesus in Jerusalem (19,39–24,53). In der Einleitung (19) wird die Gliederung irrtümlich anders angegeben; ebd. finden sich weitere Errata: „als nach 70" und „Ökomenischer". Jede Sondergut-Perikope wird in deutscher Übersetzung geboten und dann Vers für Vers ausgelegt, häufig in Auseinandersetzung mit neueren Autoren.

Als lk Sondergut (S^{Lk}) betrachtet der Vf. alle (Sondergut-)Stoffe, „die sich als abgrenzbare, relativ geschlossene Einheiten erkennen lassen, ohne Rücksicht darauf, ob diese Stoffe offenkundig als Quelle zu bestimmen sind oder sich bei der Untersuchung letztlich als überwiegend redaktionelle Schöpfungen herausstellen" (18). Mit Recht sieht er im S^{Lk} nicht eine durchgehende Sonderquelle, schon gar nicht im Sinne eines „Proto-Lukas". Auch entscheidet er nicht a priori, wo das S^{Lk} im Einzelfall auf einer (evtl. mündlichen) Quelle beruht oder vom Evangelisten frei formuliert wurde (14). Im ganzen erkennt er im S^{Lk} *vor-lk Tradition*, die vom Evangelisten z. T. beträchtlich *bearbeitet* wurde. Das ist eine Position, die in vielen Fällen auch gut begründet wird. Ein besonders starker redaktioneller Anteil des Lukas wird z. B. in Stücken der Passionsgeschichte erkannt (23,6–16.27–32.39–43).

Im Zweiten Teil nimmt die Erörterung „mythisch-biographischer Erzählungen" und ihrer Auslegung einen breiten Raum ein (221–241). Gerade bei dem abschließenden Resümee fragt man sich, auf welcher „Ebene" es erfolgt, da doch das S^{Lk} weder eine bestimmte vor-lk Traditionsebene repräsentiert noch die Gesamt-Sicht des dritten Evangeliums bietet. Vielleicht wäre es sinnvoll gewesen, wenigstens Lk 1–2 vom übrigen Sondergut zu unterscheiden. Man hätte auch so verfahren können – jedenfalls mit größerem Recht –, daß man das Sondergut der „Mk-Blöcke" und das der beiden „Einschaltungen" (Lk 6,20–8,3; 9,51–18,14) gesondert betrachtete.

b) Dissertationen

Th. Kaut[5] publiziert seine Diss., deren Thema von G. Lohfink in Tübingen angeregt worden war. Die Arbeit wurde dann 1987/88 in Bonn als Diss. angenommen, wo K. Assistent bei H. Merklein war. Es geht um synchronische und diachronische Textanalysen zur Kindheitsgeschichte des Lk-Evangeliums, näherhin um die Lieder „Benediktus" und „Magnifikat". Teil I bietet eine „Methodische Grundlegung" (15–82). Der Hauptteil II ist überschrieben: „Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lk 1,5–2,52" (83–324). Er enthält eine „Kompositionsanalyse" der gesamten Kindheitsgeschichte (83–172), die in gliedernde Übersichten ausmündet (zu Kap. 1: 108; zu Kap. 2: 169). Dann wendet sich K. dem Benediktus (173–265) und dem Magnifikat (266–324) zu. Die Ergebnisse zu den beiden Liedern sind einigermaßen analog. Wie die Lieder heute vorliegen, sind sie Ergebnis einer theologisch reflektierenden Redaktion. Außerdem liegt eine Parallelität darin, daß sich beide aus jeweils zwei verschiedenen Textstücken zusammensetzen.

Der Hymnus Lk 1,68.71–75 läßt sich priesterlich-zelotischen Kreisen in Jerusalem zuweisen (etwa 66 n. Chr.). Die Weissagung des Zacharias 1,76–79 gehörte ursprünglich zur Täufererzählung 1,5–25.57–67 (aus hellenistisch-jüdischem Milieu). 1,69f stellt eine Interpolation dar, die die beiden poetischen Texte (vor-lk) verbindet (im palästinisch-syrischen Raum, wohl nach dem Untergang Jerusalems: 263–265).

Das Magnifikat ist zusammengesetzt aus dem Hymnus eines einzelnen (Lk 1,46b–48a.49–50a) und dem Fragment eines Hymnus Israels (1,50b–55), wobei 1,48b als redaktionelle Interpolation zu gelten hat. Der Hymnus der Einzelperson gehörte wohl ursprünglich zur Täufererzählung (und war dort Elisabet in den Mund gelegt). Der Hymnus Israels verrät eine Nähe zu den Psalmen Salomos (aus pharisäischen Kreisen). Die anfänglichen Erfolge des antirömischen Aufstands könnten im Hintergrund stehen (um 66 n. Chr.). Die für Vers 48b und die Vereinigung der beiden Hymnen verantwortliche Redaktion brachte in das Magnifikat eine christologische und zugleich eschatologische Perspektive ein: Die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse wird jetzt in den Horizont des Glaubens an den Messias Jesus gestellt (321–324).

Die Arbeit von K. darf als eine der besten Doktorarbeiten der letzten Jahre angesehen werden. Sie ist in methodischer Hinsicht bemerkenswert. Im sachlichen Ergebnis läuft sie einem gegenwärtigen Trend entgegen, der in den beiden Liedern sekundäre Einschaltungen des Lukas sehen und sie ohne Berücksichtigung des Kontextes interpretieren möchte.

Fehlerhafter Druck begegnet 280 A. 63; 284 A. 89; 288 A. 115; 289 A. 116. 271 steht: Origines! Das Literaturverzeichnis ist repräsentativ. Doch fehlen einige einschlägige Monographien der letzten Jahre: I. Gomá Civit (1982), S. Muñoz Iglesias (1983), A. Salas, Hg. (1983) und A. Valentini (1987).

Auch die Arbeit von J. Hintzen[6] ist eine (in gekürzter Fassung vorgelegte) Bonner Diss. Sie wurde von H. Merklein betreut. Ihm dankt der Vf., daß er „mit kritisch-produktiven Rückfragen den Blick für den ‚intendierten Leser' zu schärfen suchte" (Vorwort). Der Vf. will sich dem Gleichnis „vom reichen Mann und vom armen Lazarus" von einem rezeptions-ästhetischen Ansatz der Linguistik her

[3] **Evans**, Craig A.: **Luke**. – Peabody MA: Hendrickson 1990. XVII, 397 S. (NIBC 3), br. US $ 9,95.

[4] **Petzke**, Gerd: **Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas**. – Zürich: Theologischer Verlag 1990. 257 S. (Zürcher Werkkommentare zur Bibel), kart. sfr 42,– / DM 48,–.

[5] **Kaut**, Thomas: **Befreier und befreites Volk**. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte. – Frankfurt a.M.: Hain 1990. 350 S. (Bonner Biblische Beiträge 77), geb. DM 88,–.

[6] **Hintzen**, Johannes: **Verkündigung und Wahrnehmung**. Über das Verhältnis von Evangelium und Leser am Beispiel Lk 16,19–31 im Rahmen des lukanischen Doppelwerkes. – Frankfurt a.M.: Hain 1991. 404 S. (Bonner Biblische Beiträge 81), geb. DM 98,–.

Gd 128,4
BS theol A 425

nähern. Er fragt, was der Leser „wahrnehme", wenn er das Gleichnis verstehen will. Auf Vorüberlegungen zur Methodik und Hermeneutik (3–78) folgt der Hauptteil mit den Textanalysen (79–377). Dabei steht eine ausführliche „synchrone" Analyse (86–271) vor der „diachronischen" (271–345), ehe abschließend Folgerungen gezogen werden (345–377).

Das Gleichnis – so stellt sich heraus – ist ein fiktionaler Text, bei dem sich Differenzen auf den verschiedenen Textebenen registrieren lassen, die eine redaktionelle sowie eine vor-redaktionelle Bearbeitung wahrscheinlich machen. Auf *lukanischer Ebene* ist ein reicher Heide intendiert, der mit Judentum und Christentum sympathisiert. Ihm ist die leibliche Auferstehung suspekt. Er soll in der Kirche des Lukas eine Gemeinschaft sehen, die Jesu Weisungen befolgt, indem sie am „Alten Testament" festhält und ihren Besitz den Armen zur Verfügung stellt. – Auf *vor-lukanischer Ebene* werden Repräsentanten der jüdischen Führungsschicht (innerhalb der Gemeinde) angesprochen, die mit Hilfe des deuteronomistischen Geschichtsbildes (vgl. 16,27–31; dazu die Ausführungen 232–243) auf soziales Wohltun verwiesen werden. Der ursprüngliche Text kann in der Jerusalemer Urgemeinde entstanden sein. Er verweist die Adressaten auf wahre Abrahamskindschaft (in der Jesusgemeinde).

Wenn die Arbeit auch etwas „überladen" wirkt und sich wegen der linguistischen „Fachsprache" nicht gerade leicht liest, stellt sie doch einen methodologischen Beitrag dar, der auch für andere erzählende Teile des NT Beachtung finden sollte.

Die Diss. von B. Heininger[7] wurde 1989 von der Kath.-theol. Fakultät in Würzburg angenommen. Die Formulierung des Themas geht auf H.-J. Klauck zurück, der selbst gut ein Jahrzehnt zuvor mit einer Arbeit über die synoptischen Gleichnistexte promoviert hatte. Der erste Teil der Diss. behandelt „Gleichnistheoretisches" (6–30) und der folgende „die lukanische Perspektive: Zum Monolog der Sondergutgleichnisse" (31–82). Bevor der Hauptteil (83–218) die einschlägigen Gleichnistexte von Lk 7,41–43 bis 18,9–14 untersucht, widmet sich der Vf. also den Monologen der lk Gleichnisse. Dabei geht er von Lk 12,17–19 (Monolog des reichen Toren) aus, bespricht monologische Redeformen im antiken Roman und in der Komödie, um dann den „Sitz im Leben" des lk Gleichnismonologs zu bestimmen: „Monologe dienen der Charakterzeichnung der Erzählfiguren" (79). Die Gleichnisse sind „Handlungsmodelle", die ihren Lesern positive bzw. negative Identifikationsfiguren vor Augen stellen, an denen sie ihr eigenes Verhalten ausrichten sollen (79f).

Neben diesem Ergebnis liegt das Gewicht der einzelnen Textanalysen auf der Erzählstruktur und der szenisch-dramatischen Gestaltung. Dabei wird stets das Verhältnis von Tradition(sgeschichte) und Redaktion herausgearbeitet. Somit bietet das Werk einen wesentlichen Beitrag zur Lk-Exegese und zur Gleichnisauslegung überhaupt. Methodisch ist es vorbildlich gearbeitet (siehe dazu die Vorbemerkungen, 3–5). Die Frage, ob die ältesten erreichbaren Überlieferungen auch authentische Jesustradition verbürgen, wird (mit Ausnahme von Lk 12,16–20) positiv beantwortet (221). Der Vf. des dritten Evangeliums greift auf Stilmittel der Komödie sowie auf bestimmte rhetorische Konventionen der Charakterzeichnung zurück, um das Gespräch mit seinen Lesern zu suchen. Er „ist ein rhetorisch geschulter Schriftsteller" (226).

Die Diss. von B. Pittner[8] zeitlich einzuordnen, fällt nicht leicht. Laut Vorwort wurde sie 1987/88 abgeschlossen, doch liegt hier nur „der überarbeitete zweite Teil" vor. H. Schürmann hatte das Thema „vor mehr als 20 Jahren" gestellt. Erfreulich ist, daß der Vf. von seinen Bischöfen für das Studium „freigestellt" wurde – für die Kirche in der ehemaligen DDR ein beachtliches Phänomen! Das Vorwort datiert vom Juni 1989; das Impressum behauptet, das Buch sei in der „DDR" gedruckt worden. Leider liegt also nicht die ganze Diss. vor, sondern nur das, was man sonst einen Teildruck nennt. Daher wohl auch die Veröffentlichung in der Reihe EThS (und nicht in den EThSt)! Der Vf. geht davon aus, daß zum lk Sondergut im Grunde nur zwei Darstellungen existierten: K. Bornhäuser (1934) und H. Klein (1987). Die oben besprochenen Arbeiten von G. Petzke (1990) und B. Heininger (1991) konnte er nicht kennen.

Nach einer Auflistung der Sondergut-Perikopen (11) wendet sich P. in drei Kapiteln den sprachlichen, den theologischen und den formalen Besonderheiten des Sondergutes zu. Das Ergebnis (155–157) verdient ebenso wie die sorgfältig bedachte Methodik ungeteilte Zustimmung. Es gibt in den Texten des lk Sondergutes „unlukanische sprachliche Phänomene, die auf eine vorlukanische Fassung hinweisen". Theologisch gibt es Gemeinsamkeiten in der Christologie, der Soteriologie und der Paränese; doch sie konvergieren nicht selten mit den Intentionen des Evangelienverfassers. Die formkritische Untersuchung zeigt, daß einige formale Eigenheiten nicht auf lk Redaktion zurückzuführen sind. Konsequenz: „Man wird die Texte des lukSg nicht als eine Einheit behandeln dürfen . . ." (157).

c) Darstellungen/Untersuchungen

A. Feuillet[9] (P. S. Sulp.) bietet eine knappe Darstellung der Kindheitsgeschichten nach Mt und Lk mit der besonderen Blickrichtung auf den „messianischen Retter und seine Mutter". In unserem Zusammenhang interessiert vor allem der zweite Teil, der Lk 1–2 behandelt (40–84). Doch schon bei der Einleitung ist beachtenswert, daß F. in Mt das älteste der vier Evangelien sieht. Es soll auf einer aramäischen Grundlage beruhen. Das Lk sei noch vor dem Jahr 70 entstanden. Auch dürfte von Interesse sein, daß F. in den voneinander abweichenden Genealogien Mt 1,1–17 und Lk 3,23–38 die Stammbäume Josefs bzw. Marias sehen möchte (13).

Bei der Darlegung zu Lk 1–2 stützt sich der Vf. auf sein eigenes Buch aus dem Jahr 1974 (Paris [4]1978). Er verteidigt durchweg alte Positionen, wenn er auch neuere Literatur berücksichtigt. Nach Beobachtungen zur Gegenüberstellung des Täufers Johannes mit Jesus wendet sich F. ausführlich der Verkündigung an Maria (1,26–38) zu (44–55), sodann der Visitatio Mariae mit dem Magnificat (56–61). Die „dogmatische Orientierung" fällt nicht nur bei der Besprechung des Stichwortes *kecharitômenê* auf (50, mit Erwähnung der *immaculata conceptio*). Beim Magnificat vermutet F. einen semitischen Ursprung (58f). Weder der Evangelist sei der Vf., noch stamme der Hymnus aus einer judenchristlichen Gemeinde; er gehe vielmehr auf Maria selbst zurück (59f). Auf die Ausführungen zu Lk 2 braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Nur soviel noch: Im Gloria der Engel will F. (mit M.-J. Lagrange) bei der Übersetzung „hommes de bonne volonté" bleiben.

In Frankreich scheinen sich die Exegeten mit Vorliebe „rhetorischer" und „semiotischer" Auslegungsmethoden zu bedienen. Dafür zeugen R. Meynet[10] und L. Panier[11] mit ihren für einen breiteren Leserkreis bestimmten Arbeiten. M. greift auf seinen „Kommentar" von 1988 zurück („L'évangile selon Luc, analyse rhétorique", 2 Bde) und behandelt das dritte Evangelium von seinem „Herzen" her, nämlich von Lk 9,1–50 und 9,51–10,42 ausgehend (15–54). Er sieht das gesamte Evangelium „chiastisch" bzw. in „konzentrischen Strukturen" komponiert (9), so daß der Anfang (1,5–4,13) dem Schluß (22,1–24,53) entspricht und 4,14–9,50 sowie 9,51–21,50 im Zentrum stehen. Die beiden inneren „Sektionen" behandeln das Wirken Jesu in Galiläa bzw. auf dem Weg nach Jerusalem. Die insgesamt vier Sektionen teilt M. in „Sequenzen" ein (jeweils acht; nur die Schlußsektion hat vier). Eine so angelegte Kommentierung führt zu erstaunlichen Einsichten in das Evangelium, entspricht aber kaum der Art, wie dessen Vf. seine Leser führen möchte (vgl. das *kathexês*).

Panier hatte bereits von 1981 bis 1985 in „Sémiotique et Bible" eine Reihe von Apg-Abschnitten semiotisch erschlossen. Nun wendet er sich monographisch der lk Kindheitsgeschichte zu. Doch handelt es sich um eine umfassendere Thematik: Am Thema „Die Geburt des Sohnes Gottes" wird im Grunde der erste Untertitel erörtert: Semiotik und diskursive Theologie. Die Methode des Zugangs ist die der literarischen Semiotik nach A.-J. Greimas. P. hat sie jahrelang in Lyon erprobt: am Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR), dessen Direktor er ist. Doch er ist auch Dogmatiker an der Theol. Fakultät! Das Buch umfaßt drei Teile: I. Une écriture à lire (19–120); II. Une lecture de l'évangile de l'enfance chez Luc

[7] **Heininger**, Bernhard: **Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas.** – Münster: Aschendorff 1991. VIII, 250 S. (NTA NF 24), Ln DM 56,–.

[8] **Pittner**, Bertram: **Studien zum lukanischen Sondergut.** Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sonderguttexten in Lk 5–19. – Leipzig: St. Benno 1991. XXVIII, 164 S. (Erfurter Theologische Schriften 18), kart. DM 18,–.

[9] **Feuillet**, André: **Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'enfance de saint Matthieu et de saint Luc.** – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1990. 88 S. (Collezione Teologica 4), kart. Lit 10 000.

[10] **Meynet**, Roland: **Avez-vous lu saint Luc?** Guide pour la rencontre. – Paris: Cerf 1990. 284 S. (Lire la Bible 88), kart. FF 120,–.

[11] **Panier**, Louis: **La naissance du fils de Dieu.** Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1–2. – Paris: Cerf 1991. 385 S. (Théologie et sciences religieuses 164), kart. FF 196,–.

(121–270); III. Essai théologique. La cause des humains dans la naissance du fils de Dieu (271–359). Die Bilanz des Lk-Teils stellt fest, daß der Text des dritten Evangeliums nicht nur ein Objekt für den Interpreten ist, sondern selbst zum Interpretanten wird. Den Lk-Text interpretieren heißt nicht: bestimmen, „was er sagen will". Es heißt: „déployer la capacité modélisante de ce discours, mesurer comment il transforme et reprend . . . nos propres langages" (269f).

Die ansprechende und gut ausgestattete Studie von J. O. York[12] (Columbia Christian College) behandelt „die Rhetorik der Umkehrung im Lk-Evangelium". Am Anfang steht ein Überblick über bisherige Untersuchungen zu dieser für den dritten Evangelisten bezeichnenden Thematik (Kap. 1). Sie begegnet ja nicht nur in einzelnen Perikopen (Der Reiche – der arme Lazarus; Pharisäer – Zöllner; Makarismen – Weherufe), sondern der Gebrauch des „reversal" *(peripeteia)* stellt ein „literary pattern or theme" dar, was neuerdings zunehmend erkannt wird. Die beiden Hauptteile (Kap. 2/3) wenden sich explizit und implizit bi-polaren „Umkehrungen" zu. In Kap. 2 werden auch das Magnificat (Lk 1,53–55) und „chiastische antithetische Aphorismen" (erniedrigen – erhöhen; verlieren – gewinnen; Erste – Letzte) besprochen. Implizit begegnet das Schema z. B. Lk 2,34; 3,4–6; 7,36–50; 10,25–37; 14,7–24; 15,11–32; 18,18–30. Die Hörer/Leser des Evangeliums werden mit den „reversals" ständig daran erinnert, daß menschliches Handeln das Wertesystem Gottes widerspiegeln muß. „God reverses the human understanding of the values of honor and shame. The proper human response is therefore to reverse those values in one's self-understanding and in the treatment of others. Those who do so ‚will receive manifold and more in this time, and in the age to come eternal life'" (162f). Das kurze Schlußkapitel 4 (164–184) stellt das pattern der bi-polaren Umkehrung in den Kontext der mediterranen (antiken) Umwelt. Dabei wird einerseits auf die Septuaginta sowie auf äthHen 92–105, andererseits auf griechische Autoren von Archilochos und Hesiod bis hin zu Plutarch verwiesen. Im ersten christlichen Jh. war die Vorstellung von bi-polaren Umkehrungen auch volkstümlich weit verbreitet. „Luke used the form to communicate a radical shift in the means by which one either attained or maintained honor and shame. He also demonstrated that *Tyche/Fortuna* was not the source behind the reversal of fortunes in people's lives. The God who sent his son into the world to inaugurate the New Age was the ultimate cause. Furthermore, these reversals were not temporal only but had eternal consequences" (183).

J. D. Kingsbury[13] (Union Theological Seminary in Virginia) geht der Darstellung der Jesusgeschichte im dritten Evangelium nach, indem er den „narrative approach" der Evangelien-Forschung praktiziert, der in den USA zu dominieren beginnt. K. hatte schon 1989 ein entsprechendes Bändchen zum Mk-Evangelium herausgebracht. Er will Lehrern, Pfarrern und Studenten helfen. Kap. 1 führt den Leser in die Welt der lk Darstellung ein (Settings, Characters). In den folgenden drei Kapiteln wird Linien nachgegangen, die das dritte Evangelium erkennen läßt: der Geschichte Jesu, der der religiösen Autoritäten und der der Jünger. Natürlich ist die Jesusgeschichte das Hauptthema: durch ihn, den Messias Israels und Sohn Gottes, inauguriert Gott die Heilszeit, indem er die biblischen Verheißungen erfüllt und so seinen Heilsplan durchführt. Die religiösen Führer werden als selbstgerecht dargestellt, als Jesu hauptsächliche Gegenspieler. Die Jünger sind Menschen, die Jesus nachfolgen, loyal, aber doch spirituell unreif. Auf der menschlichen Ebene liegt Jesus in Konflikt einerseits mit Israel, andererseits mit den Jüngern. Von besonderer Bedeutung ist, daß Jesus die Jünger befähigt zu verstehen, daß er den Weg durch Leiden und Tod gehen muß, um zu seiner Glorie zu gelangen. So können sie dann zu „Zeugen" werden. Obgleich Jesus aller Autorität beraubt und zu Tode gebracht wird, triumphiert er dennoch in seinem Konflikt mit Israel (35; vgl. 105–107. 137–139). – Die Anmerkungen sind leider an den Schluß verbannt. Eine Auswahl-Bibliographie gibt knappe Hinweise auf die herangezogenen Arbeiten. Das Büchlein kann wegen seiner Sorgfalt und Klarheit empfohlen werden.

[12] **York**, John O.: **The Last Shall be First.** The Rhetoric of Reversal in Luke. – Sheffield: JSOT Press 1991. 209 S. (JSNT Suppl. Series 46), geb. 25,– / US $ 42,50.

[13] **Kingsbury**, Jack Dean: **Conflict in Luke.** Jesus, Authorities, Disciples. – Minneapolis MN: Fortress 1991. XII, 180 S., br. US $ 10,95.

2. Zur Apostelgeschichte

a) Kommentare

Der Acta-Kommentar von F. F. Bruce,[14] der 1951 erstmals in London erschien, liegt nun in einer revidierten und (um ca. 80 Seiten) erweiterten dritten Auflage vor. Der eher konservative Charakter des Werkes und die optimistische Beurteilung des „Geschichtswertes" der Apg sind erhalten geblieben. Auch rund 40 Jahre neuerer Forschung, die B. eingearbeitet hat, konnten seinen Standpunkt nicht beeinträchtigen, wie die umfangreiche und lehrreiche Einleitung (1–96) ausweist. Immerhin ist es erstaunlich, daß man auch heute noch Lukas, den Arzt und Paulusbegleiter, für den Vf. der Apg halten und das Werk auf die sechziger Jahre „frühdatieren" kann (1–18). Gegenüber der 1. Auflage ist der Abschnitt über die Theologie der Apg (60–66) neu. Wegen seiner philologischen Kompetenz und der historischen Ausrichtung bleibt der Kommentar des Gelehrten aus Manchester, der inzwischen verstorben ist, weiterhin ein beachtenswertes Arbeitsinstrument.

In der Reihe „New Testament Commentary", in der bisher zwölf Bde erschienen sind, publiziert der Mitherausgeber S. J. Kistemaker[15] einen umfangreichen Apg-Kommentar. Er ist auf wissenschaftlicher Grundlage gearbeitet, verleugnet seinen „reformierten" Standort nicht – häufig wird Calvin herangezogen – und will der Praxis des Pfarrers und Bibellehrers dienen. Für den Benutzer, der mit der griech. Sprache vertraut ist, wird nach der eigentlichen Kommentierung jeweils ein Abschnitt „Greek Words, Phrases, and Constructions" angefügt. Ferner werden „Practical Considerations" und bisweilen auch „Doctrinal Considerations" eingeschaltet. Das Werk ist gut ausgestattet und trotzdem relativ preiswert. Der noblen äußeren Gestalt entspricht leider nicht der innere Gehalt des Buches.

Das beginnt schon bei der Einteilung in 28 Kapiteln, die der des Apg-Textes folgt (V–VI), aber der Gliederung in 10 Abschnitte (36–40) zuwiderläuft. Die Hauptabschnitte setzen auch nicht immer zutreffend ein: mit Apg 1,1; 2,1; 8,1b; 11,19; 13,4; 15,1; 15,36; 18,23; 21,17; 27,1. Man vergleiche damit die Abschnitte, die Bruce in seinem Kommentar zugrunde legt: sie setzen mit 1,1; 6,1; 9,32; 12,25; 15,36; 19,21 ein. Am Ende jedes Apg-Kapitels gibt K. ein „Summary". So findet sich eine Zusammenfassung nach Apg 10 (403), nicht aber nach 11,18, oder z. B. nach Apg 15 (572f), nicht jedoch nach 15,35. In der Einleitung (1–40) vertritt K. die These, der Apg-Vf. sei nicht von schriftlichen Quellen abhängig; er sei bei vielen Episoden Augenzeuge und habe von anderen Augenzeugen Informationen erhalten (7). Als Abfassungszeit schlägt K. die Jahre 62–64 vor (24).

Die Literaturbenutzung ist fehlerhaft. K. kennt zwar den im gleichen Jahr 1990 erschienenen Kommentar von Bruce, zitiert ihn aber recht ungenau (falsche Seitenangaben 32. 115. 126. 747). Im Literaturverzeichnis steht die Aufsatzsammlung von M. Dibelius unter den „Kommentaren" (außerdem auch H. Greeven als Vf. zugeordnet!), ferner das Buch von C. J. Hemer. Die Kommentare von J. A. Fitzmyer (Lk) und R. Pesch (Apg) fehlen. Andererseits wird unter „Studies" der Lk-Kommentar von E. E. Ellis notiert. Im Register werden die gleichen Stellenangaben unter Billerbeck sowie unter Strack, andere unter Blass und zugleich unter Debrunner aufgeführt. Respekt verdient, daß der Vf. eine eigene Übersetzung der Apg vorlegt, bei der er in aller Regel dem „alexandrinischen" Text folgt. „Westliche" Lesarten werden weitgehend vermerkt und diskutiert, in Apg 24,6–8 sogar aufgegriffen (837f).

Einen neuartigen Kommentartyp legt R. C. Tannehill[16] in seinem Werk „The Narrative Unity of Luke-Acts" vor, dessen erster Teil (zu Lk) schon 1986 herauskam. Auf eine knappe Einleitung (1–8) folgt die Kommentierung, die 33 größere Texteinheiten (etwa von Kap.-Länge) zusammenfaßt. Eine repräsentative Bibliographie und verschiedene Register (358–398) runden das Werk ab. T. gibt dem Leser seines Kommentars eingangs folgendes Programm einer „narrativen Rhetorik" als Auslegungsprinzip: „The vital issue in the study of Acts is not whether it is historically accurate but whether it promotes values worthy of respect and presents models worthy of imitation. Since Acts is a narrative, these issues cannot be adequa-

[14] **Bruce**, Frederick F.: **The Acts of the Apostles.** The Greek Text with Introduction and Commentary. 3rd rev. and enl. Edition. – Grand Rapids MI/Leicester: Eerdmans/Apollos 1990. XXVII, 569 S., Ln US $ 39,95.

[15] **Kistemaker**, Simon J.: **Exposition of the Acts of the Apostles.** – Grand Rapids MI: Baker 1990. XIII, 1010 S. (NT Commentary), Ln US $ 29,95.

[16] **Tannehill**, Robert C.: **The Narrative Unity of Luke-Acts.** A Literary Interpretation. **Vol. 2**: The Acts of the Apostles. – Minneapolis MN: Fortress 1990. X, 398 S., Ln US $ 26,95.

tely discussed without knowledge of the ways in which narratives promote values and beliefs. That is, we must study Acts in terms of narrative rhetoric. It is appropriate to speak of narrative rhetoric both because the story is constructed to influence its readers or hearers and because there are particular literary techniques used for this purpose." (3f). T. versteht narrative Kritik nicht als exklusive Methode, die andere Zugänge verwirft. Er tritt für methodischen Pluralismus ein (4). Die Zielsetzung des neuartigen Kommentarwerkes läßt (verständlicherweise) die üblichen Einleitungsfragen in den Hintergrund treten.

Die beiden Auslegungen der Apg, die aus England kommen, wollen der praktischen Bibelarbeit dienen. J. Hargreaves[17] nennt sein Buch „Study Guide to Acts", während J. R. W. Stott[18] seiner Auslegung einen „study guide" anfügt (407–441). Diese Abart der kommentierenden Gattung (vgl. auch die Arbeit von Meynet, s. o.) ist bei uns weniger gebräuchlich. Stott, der auch als Hg. der Reihe BST (NT) fungiert, beschreibt das Ziel des study guide so: „to help you get to the heart of what the author has written and challenge you to apply what you learn to your own life" (407). Die Fragen, die hier zu den einzelnen Perikopen gestellt werden, sind für den einzelnen Bibelleser wie für kleinere Bibelkreise gedacht. Bei H. schließen sich „study suggestions" direkt an die Perikopen an; laut Cover-Text ist das Buch „ideal for first-year students and bible study groups".

Die Grundhaltung ist konservativ bis biblizistisch: „Der Wert der Apg" liegt vor allem darin, daß sie „einen historischen Bericht" über die Urkirche bietet (St. 9). Der Acta-Vf. war Lukas, wahrscheinlich ein Gehilfe des Paulus, wenngleich er zwischen 80 und 90 n. Chr. schrieb. Er wollte solche Christen gegenüber Römern verteidigen, die der Illoyalität gegenüber dem Imperium verdächtigt wurden, aber auch Christen selbst im Glauben ermutigen (H. 2f). Seine Absicht war zu zeigen, „daß Gottes Geist Jesus und seine Nachfolger inspirierte, die Schranken niederzureißen, die Menschen unterschiedlicher Religionen und Rassen und Länder trennten" (H. 1). Das liest sich bei St. differenzierter: Lukas war Historiker und Theologe (St. 29).

Bei der praktischen Zielsetzung der Autoren ist es verständlich, daß sie nur anglophone Literatur benutzen und empfehlen (H. XI; St. 14–18). St. nennt immerhin die englische Übersetzung folgender deutscher Autoren: Conzelmann, Dibelius, Haenchen, Harnack, Hengel. Sein Buch ist, wenn auch im wesentlichen aufgrund von Sekundärliteratur erarbeitet, ein brauchbares Instrument der Acta-Auslegung.

Der Apg-Kommentar aus der Feder von D. J. Williams[19] (Melbourne) gehört zu einer neuen Kommentarreihe, deren ntl. Abteilung W. W. Gasque herausgibt. Zu ihr gehört auch der Lk-Kommentar von C. A. Evans (s. o.). Die Reihe nennt sich New International Biblical Commentary und wählt die Übersetzung der New International Version als Textgrundlage (XII). Auf eine Einleitung (1–18) folgt die Kommentierung, eingeteilt in 72 Paragraphen. Verständlicherweise wird nur englischsprachige Literatur angegeben (deutsche Autoren nur, wenn ihre Arbeiten auf englisch vorliegen). Der Acta-Vf. kann nach W. durchaus Paulusbegleiter gewesen sein (5). Da er das Mk-Evangelium benutzte, kann sein Werk nicht in den sechziger Jahren entstanden sein. W. hält eine Abfassung der Apg um 75 n. Chr. für wahrscheinlich (13). Wieweit der Kommentar mit dem des gleichen Vf.s in der Reihe „Good News Commentaries" (San Francisco 1985) übereinstimmt, vermag ich nicht zu beurteilen. Angaben dazu fehlen in dem Buch von 1990. Auffällig, daß keine nach 1985 herausgekommene Literatur notiert ist.

b) Dissertationen

C.-J. Thornton[20] legt seine Tübinger Diss. vor, die von M. Hengel betreut und 1989/90 von der Evang.-theol. Fakultät angenommen wurde. Für den Druck wurde sie „nicht unerheblich überarbeitet" (5). Der Vf. geht von der Voraussetzung aus, daß Lukas Geschichte schreiben wollte. Darum sei es nur fair, ihn an seinem eigenen Anspruch zu messen. „Welcher Art diese Ansprüche waren, ist freilich strittig. Die Beurteilung dessen, was der Autor der Apostelgeschichte leisten *wollte*, ist jedenfalls auch davon abhängig, was er leisten *konnte*. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Frage nach dem zeitlichen und persönlichen Verhältnis des Autors zu den Ereignissen, die er in der Apostelgeschichte beschreibt. War er, wie die kirchliche Tradition versichert, ein zeitweiliger Begleiter des Apostels Paulus? Oder stammt das Buch von einem späteren, den Dingen fernstehenden Anonymus? An der Beantwortung dieser Frage entscheidet sich die literarische, theologische und historische Beurteilung seines Werkes" (4).

Th. bietet drei Kap.: 1. Lukas, der Paulusbegleiter (mit zwei Teilen: Die ältesten Nachrichten über den Vf. *ad Theophilum*; Lukas, der Paulusbegleiter: Der Wert der Tradition). 2. Das literarische Problem der Wir-Erzählungen der Apg (mit zwei Teilen: Die Apg als Ich-Erzählung; Die „lukanischen" Wir-Stücke als antike Selbsterzählungen). 3. Das historische Problem der Wir-Erzählungen in der Apg (mit drei Teilen: Lukas und seine Reisen mit Paulus; Die lukanischen Wir-Erzählungen; Lukas als Historiker seiner Reisen mit Paulus).

Th. kommt zu dem Ergebnis, daß Lukas deswegen phasenweise in der 1. Person Plural erzählt, weil er sich den Lesern als Augenzeuge darstellt. Doch sei es „äußerst fraglich, ob darin der vornehmliche Zweck dieser Partien zu erkennen ist" (361). Zu den Wir-Erzählungen der Apg gebe es „nur eine echte Parallele", die letzten drei Bücher des Werkes von Ammianus Marcellinus, die vom Perserfeldzug Julians berichten, an dem der Vf. selbst teilgenommen hatte (363). Wenn er in der Wir-Form erzählt, so wolle er „vielleicht weniger als Augenzeuge im Sinne historischer Autopsie erscheinen, sondern vielmehr als *Zeuge* für die Tragik des Geschehenen verstanden werden" (364). Der Apg-Vf. beabsichtige mit dem „Wir" keine Zeugenschaft im Sinne historischer Autopsie, sondern lege ein *Zeugnis des Glaubens* ab, „daß die miterlebte Vergangenheit von Gott geleitete Geschichte ist" (ebd.).

Ob die Argumentation Th.s zugunsten eines Paulusbegleiters als Acta-Vf. überzeugen kann, muß bezweifelt werden. Trotz des wissenschaftlichen Aufwandes und der Breite der Darstellung kann weder die kirchliche Tradition über den Paulusbegleiter Lukas (Kap. 1) noch der Vergleich mit Ammianus Marcellinus (179), einem Vf. des 4. christlichen Jh.s, die Autorschaft des Paulusbegleiters sichern. Wenn ein Vf. als Augenzeuge Dinge berichtet, die dem wirklichen Sachverhalt nicht entsprechen, oder von Tatsachen abweicht wie der Historiker Ammianus (vgl. 167–178. 363f), so ist damit doch nicht gesagt, daß der Acta-Vf. ebenso verfuhr. Das Abweichen der Apg von Tatsachen der Paulusbiographie dürfte mit der These vom Bericht eines „Zeugen des Zeugen" (360–367; Buchtitel) nicht hinreichend begründet sein. Auf jeden Fall kann man in der Hauptthese Th.s schwerlich den „dritten Weg" (so der Klappentext) erkennen zwischen den (polemisch aufgebauten) Positionen „Mitarbeiter des Paulus, der Fakten referiert", oder „Unbekannter, der die Historie lediglich als Vehikel seiner christlichen Weltdeutung benutzt".

Die Diss. von Ch. Zettner[21] wurde 1990/91 von der Kath.-theol. Fakultät der Ruhr-Univ. Bochum angenommen. Sie wurde vom Rez. angeregt und betreut. Daher soll hier lediglich eine Inhaltsangabe geboten werden. Die Arbeit ist in zweifacher Weise gegliedert: Fortlaufend werden 14 Paragraphen gezählt. Nach einer Einleitung (Forschungsgeschichtl. Überblick; Methodische Vorfragen; Aufbau der Apg) folgen drei Hauptteile, die der fortschreitenden Darstellung der Apg entsprechen: I. Die zwölf Apostel und Petrus im Anfang der Kirche (18–145); II. Die Kirche wächst. Jerusalem bleibt ihr Mittelpunkt (vgl. Apg 6,1–15,35) (146–300); III. Der Weg zur weltweiten Mission (301–408). Der Schlußteil (409–434) faßt die Ergebnisse systematisch zusammen.

Dem Thema entsprechend werden u. a. folgende Perikopen der Apg eingehend analysiert und auf ihren historischen Hintergrund hin befragt: 1,15–26 (4); 6,1–7 (7); 9,1–30 (9); 20,17–38 (13). M. E. ist der Ertrag der Untersuchung vor allem darin zu sehen, was sie zur „Amtssukzession" im Lichte der Apg gefunden hat: „Lukas ist um die Schilderung der apostolischen Sukzession der Gemeinden bemüht, und zwar nicht nur, sofern neue christliche Gemeinden und kirchliche Generationen sich an die Botschaft und die Lehre der Apostel halten, sondern durch den Nachweis einer (möglicherweise begrenzten, doch) dauerhaften Verbindung mit der vorangehenden schon apostolischen Generation" (419f). Neue Amtsträger (z. B. die Presbyter) „sind letztlich Nachfolger der Apostel, sofern sie (in ih-

[17] **Hargreaves**, John: **A Guide to Acts.** – London: SPCK 1990. XIV, 253 S. (TEF Study Guide 27), kart. £ 7,50.

[18] **Stott**, John R.W.: **The Message of Acts.** To the ends of the earth. – Leicester: Inter-Varsity 1990 (repr. 1991). 441 S., kart. £ 10,95.

[19] **Williams**, David J.: **Acts.** – Peabody MA: Hendrickson 1990. XVI, 493 S. (NIBC 5), kart. US $ 9,95.

[20] **Thornton**, Claus-Jürgen: **Der Zeuge des Zeugen**. Lukas als Historiker der Paulusreisen. – Tübingen: Mohr 1991. VIII, 430 S. (WUNT 56), Ln DM 128,–.

[21] **Zettner**, Christoph: **Amt, Gemeinde und kirchliche Einheit in der Apostelgeschichte des Lukas.** – Frankfurt a.M./Bern: Lang 1991. LVIII, 434 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie 423), kart. DM 99,–.

rem Teilbereich) analog diesen in den Dienst am Wort und damit in die Hirtensorge gestellt sind. Hier ist vor allem die Linie Apg 1,17.20.25 – 6,4 – 20,24.28–32 zu beachten" (420). „Das Amt reicht aber nicht nur bis an den Anfang des Apostelgremiums heran. Vielmehr liegt sein *Ursprung in der Intention und dem Wirken Jesu*" (421). Die Gesichtspunkte „Amt und Sakrament", „Amt und Evangelium", „Amt und Gemeinde", „Amt und Charisma", „Gesamtkirchliche und teilkirchliche Verfassung" (421–434) stellen das Gesamtresultat in einen aktuellen Bezug.

c) Untersuchungen/Darstellungen

M.-É. Boismard und A. Lamouille[22] von der (jetzt 100 Jahre existierenden) École Biblique in Jerusalem verstehen ihr dreibändiges Werk als „Kommentar" zur Apg (Vorwort), allerdings nicht im klassischen Sinn einer fortlaufenden Kommentierung. Sie berufen sich weithin auf den sog. „westlichen" Text, wie sie ihn in ihrem Werk von 1984 rekonstruiert haben und den sie für das ursprüngliche Werk des Lukas halten. Für den, der dieses opus nicht in Händen hat oder keine hinreichende Kenntnis des Griechischen besitzt, bietet Bd I (53–177) eine französische Übersetzung der „alexandrinischen" und der „westlichen" Textgestalt, wie sie die beiden Autoren wiederhergestellt haben. Die Einleitung (I 1–51) nimmt die Folgerungen vorweg, die später in II und III gezogen werden (1).

Nach Ansicht von B./L. (I 3–5) hat die Apg drei „Redaktionen" erfahren (benannt: Act I–III, was auch für die Redaktoren und das Ergebnis ihrer Arbeit stehen kann!). Auf der Ebene *Act I* war die Apg noch nicht vom dritten Evangelium getrennt (genauer: von einer Vorstufe des Lk). Erst durch Act II wurde die Trennung in zwei Bücher vollzogen. B./L. teilen den Stoff der Apg in „La geste de Pierre" (1,6–12,25, ohne Kap. 9) und „La geste de Paul" (9,1–30; 13,1–28,31) (deutsch etwa: „Das Heldengedicht des . . ."). Bei dieser Aufteilung betrachten sie allerdings 15,1–34 auf der Ebene Act I als einen Teil des Petruskomplexes. Um die Petrusgeschichte zu redigieren, verwendete Act I ein älteres Dokument (P); für den Paulusteil, besonders für die „zweite Missionsreise" 16,1–18,22 und für die Romfahrt 27,1–28,15, lag ein „Reisetagebuch" (als Wir-Erzählung – als Vf. komme Silas in Frage) vor. Für die Reden (3,19–26 Petrus, 7,2ff Stephanus, 13,17ff Paulus) wurde ziemlich wörtlich ein Dokument aus „täuferischen" Kreisen ausgeschöpft, das Johannes als neuen Elija darstellte, der die politische Wiederherstellung Israels bewirken soll. Dieses Dokument (J) wurde von Act I in drei Teile zerlegt.

Die Hauptquelle für *Act II* war Act I (komponiert aus P, Reisetagebuch, J); aber die Quelle P und das Tagebuch wurden aufs neue benutzt, z. B. für 10,5–21,17 (von Philippi nach Jerusalem). Doch Act II ist kein bloßer Kompilator. Er bringt auch Modifikationen und eigene Ideen ein, die häufig Act I zuwiderlaufen. Er komponiert auch „völlig neue Berichte", z. B. bei der „dritten Missionsreise".

Act III hängt vor allem von Act II ab, kennt aber auch die Texte von Act I. Wenn Act II den Text von Act I tiefgreifend umgestaltete, reagiert Act III zweifach unterschiedlich: Der Redaktor fusioniert z. B. zwei Parallelberichte von Act I und Act II zu einem einzigen. Bisweilen gibt er den Text von Act II auf und kehrt zur Darstellung von Act I zurück, „vielleicht, weil er sie für authentischer und vom ersten Vf. der Acta stammend ansah". Es scheint, daß Act III auch das Reisejournal kannte (und z. B. 27,12 aufgriff). Außerdem modifizierte er Berichte seiner Quellen (2,1ff Pfingsten; 1,18ff Tod des Judas).

Auf den Seiten 6–51 werden die Quellen und Redaktoren detailliert besprochen. *Act I* wollte kein Geschichtswerk über das Leben der Urkirche oder die Wechselfälle des Pauluslebens schreiben. Er wollte vor allem zeigen: Jesus ist der messianische König, der in den Himmel aufgenommen wurde und wiederkehren muß, um „die politische Restauration des Gottesvolkes" zu vollziehen (26). Act I war die Fortsetzung von Proto-Lk. Der Redaktor war ein Judenchrist, der um die Mitte des Jh.s (60–62 n. Chr.) noch dem politischen Messianismus huldigte.

Act II vertrete eine „realisierte Eschatologie", der Christus sei bereits wiedergekommen: durch den Geist (31). Der Redaktor war ein unbedingter Bewunderer des Paulus (41). Er modifizierte die Berichte seiner Quellen, vor allem von Act I, um sie besser an die Botschaft der Paulusbriefe anzupassen (z. B. 13,38f). Jedenfalls kannte er Paulusbriefe. Nicht nur die Verwandtschaft im Stil von Act II und Lk 1–2 (z. B. Lk 1,35 im Vergleich mit Apg 1,8) deutet darauf hin, daß Act II mit dem Redaktor des dritten Evangeliums identisch ist, mit Lukas, einem Begleiter des Paulus (42; vgl. III 14–17). Als Datum seiner Komposition kommen die 80er Jahre in Frage. Grund? Der Vf. von Act II hat auch die Pastoralbriefe redigiert (43)!

Für *Act III* ist Act II die Hauptquelle. Den Redaktor kann man schwer identifizieren. Seine Tendenzen (I 46–50) sind teilweise harmonisierend. Er unterstreicht wunderbare Züge (5,23; 12,4.6.10a; 16,23b–24), ist „hart" gegenüber Sündern (Simon Magus: 8,20–24) und Juden (Stephanusrede: 7,35f.38–41). Als Datierung kommt die letzte Dekade des 1. Jh.s in Betracht, als Ort eine Großstadt des Mittelmeerraumes, möglicherweise Rom. Der Redaktor schreibt für „chrétiens de formation grecque" (50f).

Die theologischen Schwerpunkte der hypothetischen Quellen und Redaktionsebenen werden vor allem in den beiden folgenden Bden herausgearbeitet. Bd II will den „Sinn der Berichte" erkennen lassen, gegliedert nach den zwei Teilen: Petrusberichte (P, Act I–III) – Paulusberichte (Reisetagebuch, Act I–III). Bd III legt die „literarischen Analysen" vor, die für das ganze Werk grundlegend sind. Innerhalb einer Einleitung wird vor allem der Stil von Act II besprochen (13–26). Die Analysen folgen dem Text der Apg (29–323). Der Redaktor von Act II (Lukas) hat unter den Redaktoren den charakteristischsten Stil. Dies zeige sich z. B. in Analogien zu Lk 1–2, zur Emmausjünger-Episode und zu den Pastoralbriefen (III 14–25). Entsprechend ihrer Theorie von der Ursprünglichkeit des D-Textes lassen B./L. diesen mit Act II, den „alexandrinischen" Text hingegen mit Act III identisch sein (I 55.57.61).

Die „Ergebnisse" des beeindruckenden Werkes lassen sich im Rahmen einer Rezension weder bestätigen noch widerlegen. Der erste Eindruck, der sich auch nach längerem Nachdenken nicht ändern läßt, sieht in der These eine allzu gewagte „Hypothese". Was die Autoren „wissen wollen", ist erstaunlich! Sie wollen bisweilen ohne Textgrundlage ausmachen, was Redaktoren getilgt oder abgeändert haben. Drei Redaktionsebenen rekonstruieren zu können, ist ein Kunststück, das sich ein Exeget nicht zutrauen sollte (z. B., weil er entsprechende Erfahrungen mit der Logienquelle gemacht hat). Natürlich ist es legitim, den Befund literarischer Analysen systematisch in eine Hypothese zu integrieren. Aber der Exeget sollte auch wissen, wo die Grenzen dessen liegen, was er verantworten kann. Die unbekümmerte Souveränität, in der B./L. ihre Hypothese vortragen, ist nicht zuletzt dadurch ermöglicht, daß die Autoren wesentliche neuere Publikationen zur Apg, zumal solche, die sich mit ihnen kritisch auseinandersetzen, ignorieren. Doch vielleicht erfüllt der Bd IV (Critique historique), den das Vorwort ankündigt, die noch offenen Wünsche.

C. J. Hemer[23] (Research Fellow am Tyndale House, Cambridge) hat bei seinem unerwarteten Tod (1987) ein umfangreiches Werk zur Apg hinterlassen, das sein Freund Gempf rasch herausgeben konnte (WUNT 49) und das nun in den USA als Reprint erscheint (wesentlich preiswerter als in Deutschland!). Über die Entstehung des Buches berichten I. H. Marshall in einem „Foreword" und der Hg. in einem „Preface". Schon hier wird deutlich, daß das Werk auf der Linie von F. F. Bruce, W. W. Gasque und dem Ahnherren dieser historisch orientierten Acta-Auslegung W. M. Ramsay liegt. Da H. von der (frühen) Abfassung der Apg durch den Paulusbegleiter Lukas überzeugt ist (390. 403f: 62 n. Chr.), verzichtet er darauf, den Bericht der Apg grundlegend auf Quellen und Traditionsgrundlagen hin zu befragen. Auch die Frage nach dem Abfassungszweck fällt unter den Tisch (vgl. dazu IX Anm. 1). Das ist der hauptsächliche Mangel des sonst in vielen Einzelheiten lehrreichen Werkes.

Es enthält folgende Kap.: 1. Acts and Historicity; 2. Preliminary Questions; 3. Ancient Historiography; 4. Types of Knowledge Displayed in Acts; 5. Evidence from Historical Details in Acts; 6. Acts and Epistles; 7. Galatia and Galatians; 8. Authorship and Sources; 9. The Date of Acts; 10. Conclusion (des Hg.s).

Zur Quellenlage wiederholt H. die vier „Kategorien", die er BJRL 60 (1977/78) vermutet hatte: 1. eigene Erinnerung des Lukas (Wir-Berichte); 2. persönliche Kommunikation mit Paulus, vielleicht sogar während der Abfassung der Apg; 3. Augenzeugenberichte anderer Personen; 4. bisher nicht klassifiziertes Material, evtl. nur mündlich überliefert (336).

[22] **Boismard**, M.-É. / **Lamouille**, A.: **Les Actes des deux apôtres**. I: Introduction – Textes; II: Le sens des récits; III: Analyses littéraires. – Paris: Gabalda 1990. XI,186; 409; 344 S. (EtB 12–14), kart. FF 88,– / 155,– / 150,–.

[23] **Hemer**, Colin J.: **The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History**, ed. by Conrad H. Gempf. – Winona Lake IN: Eisenbrauns 1990. XIV, 482 S., Ln US $ 45,– (repr. von WUNT 49, Tübingen: Mohr 1989).

Als Beispiel für eine fragwürdige apologetische Argumentation kann ein Abschnitt in Kap. 9 (388–390) gelten. Unter der Überschrift „The ‚Immediacy' of Acts" wird hier behauptet, die Schlußkap. der Apg (27–28) legten eine lebendige „Unmittelbarkeit" an den Tag, die zu der „Indirektheit" früherer Erzählpassagen kontrastierten, in denen Lukas an Quellen gebunden war oder Erinnerungen anderer wiedergab. An sich unwesentliche Einzelheiten des Romreise-Berichts sollen angeblich unerklärbar sein: „except as vivid experiences recalled at no great distance in time" (389).

Die Studie von H. C. Kee[24] (Prof. em. der Boston University) behandelt ihr Thema in sechs Kap.n: 1. Perspectives on the Study of Acts; 2. Jesus as God's Agent for Renewal of His People; 3. The Spirit as God's Instrument in the Present Age; 4. Reaching out across Religious and Cultural Boundaries; 5. Structure and Strategy in the New Community; 6. Wittnesses to the Ends of the Earth. Die Anmerkungen und ein Index der Bibelstellen stehen am Schluß (108–122). Nach Auskunft des Cover-Textes stellt das Buch eine Art Prolegomenon zu dem geplanten TPI Kommentar zur Apg dar (bei dieser Reihe ist K. Mitherausgeber; den Lk-Kommentar bearbeitete C. F. Evans, s. o.). Man darf also demnächst einen Apg-Kommentar erwarten, der betont „theologisch" orientiert ist. Ziel der vorliegenden Untersuchung war, „to perceive the theological import of this story of the spread of the gospel" (1). Entsprechend dem Titel des Buches endet die Studie mit dem Ergebnis: Paulus hat als Paradigma des christlichen Zeugnisses zu gelten (Apg 28,30f), „he welcomes all who come to him, regardless of background or condition" (107).

R. I. Pervo,[25] Prof. in Evanston (Illinois), bietet mit seinem kleinen Buch eine Art Nacherzählung der Apg in fünf Abschnitten. Der Geschichte der frühen Kirche werde hier – so der Cover-Text – „without reference to the NT epistles or other writers or to historical problems and speculations" nachgespürt. Man mag ein solches Programm als Hinführung zur Apg für nützlich halten, doch verstellt der Titel des Buches zugleich die eigentliche Thematik des Werkes. Leser und Käufer erwarten eine Paulusbiographie oder wenigstens ein historisch hinterfragtes Paulusbild des Lukas. Warum sich der Vf. für den verfehlten Buchtitel entschied, bleibt unverständlich. Wahrscheinlich hat dies jedoch der Verlag zu verantworten, der schon – mit etwas besserem Recht – „die Geschichte Jesu" in der Sicht der Evangelisten in vier Bändchen darstellen ließ. P. möchte nach eigenem Bekunden die Fortsetzung zu O. C. Edwards, Luke's Story of Jesus (1981), bieten. Als weiterführende Literatur empfiehlt P. seine eigene Diss. von 1987, die zufällig im gleichen Verlag herauskam. Andere Literatur wird nicht genannt.

3. Zum Doppelwerk Lk/Apg

a) Dissertationen

Die Diss. von K. Salo[26] wurde 1985 in einem Seminar der finnischen Neutestamentler H. Räisänen und L. Aejmelaeus angeregt. Leider erfährt man nicht, wann die Arbeit als Diss. angenommen wurde. Sie geht von einem forschungsgeschichtlichen Defizit aus. 1972 konnte J. Jervell beklagen, daß es zur lk Einstellung zum Gesetz keine erschöpfende Untersuchung gebe. Seitdem hat sich die Situation zwar gebessert. S. kann in seiner Einleitung (13–41) folgende seither veröffentlichte Beiträge nennen: Hübner 1973, Banks 1975, Maddox 1982, Wilson 1983, Blomberg 1984, Esler 1987, Räisänen 1987, Sanders 1987, Downing 1988, Klinghardt 1988, Salmon 1988, Syreeni 1990. Doch bleibt die Forschungslage unübersichtlich und offen. Somit schaltet sich der Vf. in eine laufende Diskussion ein.

Die Untersuchung schließt sich dem Gang der Darstellung in Lk/Apg an. Nach der Einleitung (I) folgt II mit der Überschrift „The Time of Israel" (43–63). Hier wird auf Lk 1,5–4,13 eingegangen. III. „The Time of Jesus" erörtert 4,14–24,53 (65–167). IV. „The Time of the Church" bespricht Apg 1–28 (169–285). Man erkennt: Conzelmann bestimmt die Konzeption (siehe auch 303f). Zum Abschluß (287–304) werden abgehandelt: Tradition, Redaction, Luke's Audience und Luke's Treatment of the Law. Im Verzeichnis der Abkürzungen (305) und in der Bibliographie (306–335) haben sich, vor allem bei deutschsprachigen Titeln, Fehler eingeschlichen.

Der Hauptertrag der Untersuchungen: „The author attempts to legitimate both Jewish- and Gentile Christianity to both Jewish- and Gentile-Christians" (298). Die Legitimierung der Judenchristenheit beginnt schon in den Kindheitsgeschichten. Ebenso wesentlich ist, daß Lukas die Legitimität der heidenchristlichen Kirche demonstriert. Letzteres kann er nicht im Rahmen des Wirkens Jesu tun. Es geschieht in der Apg, die zeigt: Durch das Wirken des Hl. Geistes hat die neue Zeit begonnen (vgl. die fast ganz von Lukas gestaltete Korneliuserzählung, 190–214). Indem der Acta-Vf. die Diskussion über das Gesetz in den Mittelpunkt der Apg rückt („Apostelkonzil"), unterstreicht er die Bedeutsamkeit der Gesetzesproblematik für sich und seine Gemeinde (252f). M. E. ist die letztere Feststellung überzogen.

Für Lukas sind „legal problems" wohl nicht mehr aktuell, wie E. Haenchen, H. Schürmann und R. Banks, aber auch S. G. Wilson zu zeigen versuchten, zumal im Blick auf das dritte Evangelium Anderer Ansicht war indessen schon das Buch von Ph. F. Esler, Community and Gospel in Luke-Acts.[27] Es versuchte einen „socio-redaction critical approach" zum Doppelwerk. Dieses wolle eine Antwort auf soziale und politische Bedrängnisse der christlichen (lk) Gemeinde geben. E. diskutiert Themen wie Tischgemeinschaft, Tempel, Arme und Reiche, Politik – und auch das Thema Gesetz (110–130). Er meint: „Luke was deeply concerned with the status of the Jewish law" (128). Seine Einstellung sei extrem konservativ: Das Gesetz ist gut, und es gilt in der christlichen Zeit weiter. Das Kommen Christi bringe zwar das Gesetz zur Erfüllung, nicht aber zur Abrogation. Somit sind Judentum und Christentum nicht inkompatibel (129).

F. ÓFearghail[28] legt mit einiger Verspätung seine römische Diss. (Bibelinstitut) vor. Er ist Ire und lehrt am St. Kieran's College in Kilkenny. Die Arbeit sieht in den ersten vier Kap.n des dritten Evangeliums die „Einleitung" zum lk Gesamtwerk. Neu ist an dieser These vor allem, daß nicht nur die sog. Kindheitsgeschichte (Lk 1,5–2,52) als Einleitung behandelt wird, sondern außerdem auch die Kap. 3–4 (mit dem Auftreten des Täufers, der Taufe Jesu und der Versuchungsgeschichte, dem Auftreten in Nazaret und den ersten Heilungswundern). 4,43f deutet bereits das missionarische Programm Jesu für das gesamte Judenland an, und mit 5,1–11 wird die spätere Mission der Jünger vorbereitet und angezeigt.

ÓF. widmet seine Aufmerksamkeit der „literarischen Struktur" von Lk 1,1–4,44 (Kap. 1) sowie von 5,1-Apg 28,31 (Kap. 2) und erörtert anschließend die besondere „Rolle" des Proömiums und von Lk 1–4 (Kap. 3–4). Abschließend geht er auf die „literarische Form" des lk Gesamtwerkes ein (Kap. 5), die er als „kerygmatic history" bestimmt (179). Lk 4,14–44 sei „nicht chronologisch bezogen auf die folgende Erzählung", sondern stelle „eine programmatische Vorwegnahme der Wirksamkeit Jesu dar" (181).

Die Arbeit ist auf der Ebene der „Synchronie" des lk Werkes und im Hinblick auf dessen Oberflächenstruktur von Wert, berücksichtigt jedoch nicht eigentlich die „kompositorische" Leistung seines Autors; denn dazu dürfte doch die Frage der Quellenbenutzung nicht beiseite geschoben werden (vgl. S. 1). Doch kann zweifellos die „literarische Struktur" des Werkes „auf Denken und Absicht seines Vf.s hinweisen" (1).

b) Untersuchungen

Die Heidelberger Habil.-Schrift (1983), die W. Stegemann[29] (Neuendettelsau) nach längerer Verzögerung publizieren kann, möchte „aus der erzählten Welt zweier antiker Schriften auf die Welt ihres Autors und die besonderen Erfahrungen seiner christlichen Zeitgenossen . . . schließen" (7). Welche spezifischen Erfahrungen haben Vf. und Adressaten von Lk/Apg am Ende des 1. Jh.s gemacht? Welche Akzentuierungen des Doppelwerkes lassen auf eine besondere Lage und Aufgabe des Autors schließen? Um dies zu beantworten, sind die Beziehungen der „lukanischen Christen" zum Judentum und zur heidnischen Obrigkeit in den Kontext der übri-

[24] **Kee**, Howard C.: **Good News to the Ends of the Earth**. The Theology of Acts. – London/Philadelphia PA: SCM Press/Trinity Press International 1990. VI, 122 S., kart. £ 6,95 / US $ 10,95.

[25] **Pervo**, Richard I.: **Luke's Story of Paul.** – Minneapolis MN: Fortress 1990. 96 S., kart. US $ 6,95.

[26] **Salo**, Kalervo: **Luke's Treatment of the Law.** A Redaction-Critical Investigation. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1991. 337 S. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes Humanarum Litterarum 57), kart.

[27] **Esler**, Philip Francis: **Community and Gospel in Luke-Acts**. The social and political motivations of Lucan theology. – Cambridge: Cambridge University Press 1989. XV, 270 S. (SNTS MS 57), kart. US $ 17,50

[28] **ÓFearghail**, Fearghus: **The Introduction to Luke-Acts.** A Study of the Role of Lk 1,1–4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work. – Rom: Istituto Biblico 1991. XII, 256 S. (AnBib 126), br. Lit 38 500.

[29] **Stegemann**, Wolfgang: **Zwischen Synagoge und Obrigkeit.** Zur historischen Situation der lukanischen Christen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 304 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 152), Ln DM 88,–.

gen antiken Quellen einzuordnen. Doch auch dem Verhältnis der Christen zueinander ist nachzugehen (15).

Die Gliederung der Arbeit unterscheidet vier Paragraphen und ebenso viele Exkurse: 1 legt die Ermahnung zum offenen Bekenntnis Lk 12,1–12 aus; 2 analysiert die Rolle der Synagogen im Gefährdungszusammenhang der Christen; 3 thematisiert die Hintergründe der Konflikte zwischen Juden und Christen; 4 bringt die Gefährdung der Christen durch den Verdacht von Staatsverbrechen zur Sprache. Die Exkurse sind überschrieben: Das lukanische Verständnis der „Sünde wider den Heiligen Geist" am Beispiel des Stephanus (71–77); Beistand des Geistes im Konfliktfall (85–89); Adressaten und Ursachen synagogaler Disziplinarmaßnahmen (104–111); *Diôkein* und *diôgmos* bei Lukas (114–118).

Die Methode, die der Vf. anwendet, ist die redaktionsgeschichtliche Exegese, die nach der historischen Lage der Christen fragt: „Und darum geht es in diesem Zusammenhang auch um eine sozialgeschichtliche Ergänzung der traditionell literarisch-theologisch ausgerichteten Redaktionsgeschichte" (12). Ergebnisse der beachtlichen Monographie sind an vielen Stellen eingestreut und durch Kursivdruck hervorgehoben. Am Schluß erfolgt eine Zusammenfassung (268–280): Von einer Verfolgung der Christen durch den Staat kann noch nicht gesprochen werden, wenngleich Lukas z. Zt. Domitians schreibt. Eine Bedrückung der Jesusbekenner von jüdischer Seite aus gehört schon der Vergangenheit an. Die Beziehungen von Diasporasynagogen zur lk Christenheit versteht man am besten unter dem Begriff „Distanzierung". Die Synagogen spielen keine forensisch-disziplinarische Rolle (i. U. zu den jüdischen Vasallenkönigen und dem Synedrium) (269).

Die Studie von A. Dauer[30] (Bayreuth) geht auf eine Beobachtung H. Schürmanns ein (z. B. in dessen Lk I 237 A. 109), daß Lukas des öfteren in Redestücken oder Gesprächen neue Elemente erwähnt, die in der Erzählung noch nicht berichtet waren. Schürmann nannte als Beispiele (neben Lk 4,23) Apg 20,23.31; 22,17ff; 24,17. Unser Vf. kennt für dieses Verfahren 17 Beispiele aus Lk (13–66) und 18 aus Apg (67–147). Die beobachtete Kompositionstechnik holt in Logien/Reden Ereignisse oder Begebenheiten nach, die in der vorausgegangenen Erzählung unerwähnt blieben. Es werden auch früher erzählte Begebenheiten in den an sie erinnernden Reden so variiert, daß ganz neue Akzente gesetzt werden.

D. geht in seinen einleuchtenden Untersuchungen von Lk 24,24 aus, wo auf 24,12 angespielt wird (falls dieser Vers ursprünglich ist). Er möchte zeigen, daß Vers 12 nicht die unbedingte Voraussetzung für 24,24 bildet (9–12. 148f), ist aber doch zurückhaltend genug, 24,24 nicht unter die Beispiele für die betreffende literarische Verfahrensweise einzureihen. Für die geraffte Studie gebührt dem Vf. der Dank vieler Kollegen. – Übrigens erschien schon in der FS für J. Gnilka (1989) ein Aufsatz des Vf.s, in dem er die Beispiele Apg 1,18(–20); 6,13f; 10,1–11,18; 20,18–35 und 24,17 vorstellte.

D. M. Sweetland[31] (Manchester NH) behandelt das Thema Jesus-Jüngerschaft in der Sicht von Lk/Apg. Er hatte zuvor eine entsprechende Studie zum ältesten Evangelium geschrieben (Wilmington DE 1987). Die Antwort auf die Frage „Was heißt: ein Jünger Jesu Christi sein?" möchte er nun im lk Werk suchen. Dazu befragt er nicht nur die Berufungsgeschichten („Call and Commissioning Stories", 19–84), sondern das gesamte Doppelwerk. Er berücksichtigt folgende Aspekte: Christologie und Jüngerschaft; der Weg zur Jüngerschaft; die Gemeinde und Gottes Plan; Struktur der Gemeinde; Leben der Gemeinde. Die Studie ist logisch aufgebaut und deutlich gegliedert. Die Darstellung des Gedankenganges ist übersichtlich (Zusammenfassungen nach jedem Abschnitt). Eingangs wird der Leser in die „synoptische" Frage und die nach dem Vf. von Lk/Apg eingeführt. Der Haupttitel des Buches ist für das lk Werk zutreffend. Das Schlußkap. stellt gut heraus, daß christliche Jüngerschaft sich im Dienen nach dem Vorbild Jesu verwirklicht. Die Bibliographie ist relativ umfangreich, aber doch lückenhaft und voller Fehler. Gleiches gilt für die Anmerkungen.

J. Gillman,[32] Lecturer an der San Diego State University, legt in seiner Studie dar, daß Entscheidungen über Geld und der Gebrauch des Vermögens nicht zuletzt auch eine Sache des Glaubens sind (112). Das Büchlein ist klar aufgebaut, fußt auf gediegener Exegese und macht in didaktischer Hinsicht einen guten Eindruck. Die Einleitung stellt die Aktualität der Fragestellung heraus. In Kap. 1 wird die bisherige Erörterung des Themas „Besitz in Lk-Apg" vorgestellt. Die beiden zentralen Abschnitte gehen dem dritten Evangelium nach: The Privileged Place of the Poor (Kap. 2); Discipleship and Possessions (Kap. 3). Kap. 4 behandelt (in einer eher „narrativen" Weise) die Aussagen der Apg. Abschließend meint der Vf. feststellen zu dürfen: Bei allen unterschiedlichen Antworten des lk Werkes bleibt doch den Aussagen gemeinsam „the mandate not to cling to one's possessions and thus become their slave but to share them with others out of obediential faith in God" (114).

c) Sammelwerke

Das Buch „With Steadfast Purpose", herausgegeben von N. H. Keathley,[33] ist die Festschrift für einen Prof. der Baylor University, der sich schwerpunktmäßig mit der Apg beschäftigt hat (Cover-Text). Er dürfte den europäischen Fachkollegen ebensowenig bekannt sein wie die 16 Schüler und Kollegen, die die Beiträge bestreiten. Der Titel der FS lehnt sich an Apg 11,23 an. Die Aufsätze sind teils der historisch-kritischen Methode (mit Quellen- und Redaktionskritik) verpflichtet, teils versuchen sie neue Ansätze, z. B. narrative, rhetorische und psychologische. Unter den Themen findet man: Die Einheit der Lukasschriften (M. C. Parsons); Die Quellen der Apg (T. C. Smith, der nur auf ältere Theorien eingeht); Stephanus und Paulus (D. B. McGee); Die Frauen der Apg (R. Beck); Religiöse Erfahrung und die Bekehrung des Paulus (J. B. Davidson, mit psychologischen Reflexionen). Drei Themen beziehen sich explizit auf das lk Gesamtwerk. Register fehlen. Die FS ist insofern aufschlußreich, als sie auf eine Gruppe amerikanischer Exegeten aufmerksam macht.

Eine Gruppe von Mitgliedern der Catholic Biblical Association beschäftigte sich seit 1976 mit dem lk Werk. Erträge der letzten Jahre gibt nun E. Richard[34] heraus. Die Aufsätze behandeln zunächst Einleitungsfragen (Teil I). In Teil II folgen methodologische und exegetische Beiträge. Teil III bietet theologische und thematische Aufsätze. Drei Autoren sind zweimal vertreten: E. Richard, M. L. Soards, D. M. Sweetland. Besonders informativ und methodisch anregend sind folgende Studien aus Teil II: J. Kolasny („Rhetorical Criticism" am Beispiel von Lk 4,16–30); Th. L. Brodie (Imitation des Elija-Elischa-Zyklus der LXX); M.-E. Rosenblatt („Recurrent Narration as a Lukan Literary Convention" am Beispiel der Paulusrede Apg 22,1–22). Die Anmerkungen sind leider an den Schluß des Bändchens verbannt, und sie sind fehlerhaft.

Im Sommer 1990 fand in Helsinki eine Skandinavische Neutestamentler-Konferenz statt. Die dort gehaltenen Vorlesungen und Seminar-Papers gibt P. Luomanen[35] in einem schmalen Sammelbd heraus. Der Titel spricht von „skandinavischen Perspektiven". K. Búason und K. Syreeni stellen methodologische und hermeneutische Gesichtspunkte in den Vordergrund (1–35: The Good Samaritan; 36–57: The Gospel Paradigms). H. Moxnes, A. E. Nielsen und H. Räisänen behandeln Einzelthemen (58–75: Social Relations and Economic Interaction in Luke,s Gospel; 76–93: The Purpose of the Lucan Writing; 94–114: The Redemption of Israel). Die Seminar-Papers von M. Myllykoski und W. Übelacker gehen auf den gemeinsamen Stoff von Lk/Joh bzw. auf das Verhältnis des lk Werkes zu Mk ein (115–156. 157–194). Neben drei Autoren aus Helsinki sind auch je einer aus Reykjawík, Oslo, Aarhus und Lund vertreten. Außer Übelacker (deutsch) schreiben alle Autoren in englischer Sprache.

In dem Sammelbd, den der Jesuit J. H. Neyrey[36] herausgibt, bestreitet er selbst fünf von 13 Beiträgen. Es handelt sich um die Erträge einer Arbeitsgemeinschaft, die seit 1986 eine „neue Annäherung" an das lukanische Werk versucht. In einer Seminargruppe wollte sie die Sozialwissenschaften für die Interpretation biblischer Texte heranziehen (IX). Wenngleich N. als Editor ausgewiesen wird,

[30] **Dauer**, Anton: **Beobachtungen zur literarischen Arbeitstechnik des Lukas.** – Frankfurt a.M.: Hain 1990. 171 S. (Bonner Biblische Beiträge 79), geb. DM 54,–.

[31] **Sweetland**, Dennis M.: **Our Journey with Jesus.** Discipleship according to Luke-Acts. – Collegeville MN: Liturgical Press 1990. 261 S. (Good News Studies 23), kart. US $ 14,95.

[32] **Gillman**, John: **Possessions and the Life of Faith**. A Reading of Luke-Acts. – Collegeville MN: Liturgical Press 1991. 120 S. (Zacchaeus Studies: NT), br. US $ 6,95.

[33] **With Steadfast Purpose.** Essays on Acts in Honor of Henry Jackson **Flanders**, Jr., hg. von Naymond H. Keathley. – Waco, TX: Baylor University 1990. XI, 345 S., Ln US $ 20,–.

[34] **New Views on Luke and Acts**, hg. von Earl Richard. – Collegeville MN: Liturgical Press 1990. 196 S., kart. US $ 12,95.

[35] **Luke-Acts**. Scandinavian Perspectives, hg. von Petri Luomanen. – Helsinki/Göttingen: Finnish Exegetical Society/Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 194 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society 54), kart.

[36] **The Social World of Luke-Acts.** Models for Interpretation, hg. von Jerome H. Neyrey. – Peabody MA: Hendrickson 1991. XVIII, 436 S., geb. US $ 19,95.

haben die Mitglieder des Seminars „collectively authored the book and served as its editorial board" (X). Ihr Anspruch ist, nicht einfach eine weitere Aufsatzsammlung zum lk Werk vorzulegen (X). Vielmehr möchten sie die im Doppelwerk implizit enthaltenen sozialen Auffassungen aufdecken (XI). Sie wollen eine Art „Handbuch" vorlegen (XI. XIV). Das Werk hat drei Teile: I. Sozial-Psychologie; II. Grundlegende gesellschaftliche Institutionen; III. Soziale Dynamik. Einzelne Autoren haben ihre Thesen schon an anderen Orten veröffentlicht, ohne daß dies in dem Sammelbd vermerkt würde (J. H. Elliott, H. Moxnes, J. J. Pilch). Doch abgesehen davon stellt dieser Sammelbd einen wichtigen Beitrag zu der vorankommenden soziologischen Auswertung des Urchristentums und seiner Schriften dar.

4. Zur Textgeschichte

Das Werk des Benediktiners B. F i s c h e r[37] gehört zu einem auf vier Teile berechneten Unternehmen. Nachdem 1988 der Mt-Bd und 1989 der Mk-Bd erschienen sind, folgt nun planmäßig der Bd zum dritten Evangelium Die „Einführung" (5*–48*) ist jedem der umfangreichen Bde beigegeben. So kann sich der Benutzer orientieren, ohne ein weiteres Buch heranziehen zu müssen. Das Gesamtwerk verfolgt zwei Ziele. Es will 1. eine Gesamtschau der Überlieferung der lateinischen Evangelien-Texte in den Handschriften (bis etwa 900 n. Chr.) ermöglichen. Es soll 2. in Ansätzen dieses Vergleichsmaterial ordnen. Beide Ziele führen über bislang nur mögliche Vermutungen und über versprengte Einzelerkenntnisse hinaus. F. will also nicht die Geschichte der lat. Evangelien-Texte schreiben; er möchte Sondierungen durchführen (5*).

Für das dritte Evangelium hat F. vier Abschnitte ausgewählt, zu denen er den Befund vorlegt: Nr. 31: Lk 6,17–49; Nr 32: 8,12–43; Nr. 33: 10,40–11,32; Nr. 34: 23,35–44 und 24,8–13.24–49. Jede Stelle, zu der Varianten aufgeführt werden, erhält eine fünfstellige Nummer, deren 1. Ziffer die Nr. des Evangeliums, die 2. den gewählten Abschnitt bezeichnet; die drei letzten Ziffern geben die lfd. Nr. der Stelle im betr. Abschnitt an (9*). Bei der großen Zahl der Hss. wurde ein eigenes System der Bezeichnung notwendig, das sich für die EDV eignete. Dabei wurden mit Großbuchstaben bestimmte Gruppen, mit kleinen die Einzel-Hss. benannt: z. B. wird der Codex Sangermanensis (Paris) mit Pg bezeichnet (P steht für Paris und Umgebung, g für den betreffenden Codex).

Der wissenschaftliche Fortschritt zeigt sich schon bei folgender Feststellung: Die kritische Vg-Ausgabe von Wordsworth/White/Sparks verzeichnete zu den Evangelien lediglich 30 Hss. im Apparat; nun hat F. mehr als 400 Textzeugen ausgewertet. Da die gebotenen Probeabschnitte etwa gleiche Länge haben, läßt sich ein zuverlässiger Einblick in die Gesamtsituation gewinnen.

Der Berliner Koptologe und Neutestamentler H.-M. S c h e n k e[38] gibt – nach jahrelanger Vorarbeit – den „Codex Glazier" (New York) heraus, der Apg 1,1–15,3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen bietet. Der Pergamentkodex aus dem 5. Jh. trägt in der Pierpont Morgan Library die Bezeichnung G 67 (nicht, wie Nestle/Aland S. 23 notieren: G 68) und repräsentiert den D-Text der Apg, der allgemein, doch unzutreffend, „westlicher" Text genannt wird. Auf eine ausführliche Einleitung (1–91) folgt der koptische Text mit einer deutschen Übersetzung, die alle Abweichungen vom Nestle/Aland-Text durch Kursivdruck hervorhebt (93–203). Am Schluß stehen Indices der kopt. Wörter und Formen sowie der griech. Wörter und der vorkommenden Eigennamen (205–243). Das Werk wird abgerundet durch einen Anhang zum Pap. Michigan Inv. 1291 (mitteläg. Fragmente), ein englisches Summarium und Abbildungen des Codex G 67.

Im Textteil beschränkt sich der Apparat „in der Regel auf die nötigen Erläuterungen zur edierten Handschrift", während der Apparat zur Übersetzung „eine Auswahl des Anmerkungswerten" bietet (90). Man wird sagen dürfen, daß diese sorgfältige Edition die Diskussion um den D-Text erneut beleben wird, die neuerdings durch die Arbeiten von E. Delebecque und Boismard/Lamouille in Gang gekommen ist. Die Bedeutung des Codex für die Wissenschaft resultiert nicht nur aus seinem relativ hohen Alter und guten Erhaltungszustand (siehe dazu 5f), sondern auch aus „dem seltenen koptischen Dialekt" (der Gegend um Oxyrhynchos) und seiner besonderen Textform (6). Zu der Diskussion, die uns sicher bevorsteht, liefert Sch. seinerseits wichtige Anstöße und Gesichtspunkte (80–89).

5. Rückblick

Von den 37 hier besprochenen Werken aus zwei Kalenderjahren sind an erster Stelle acht *Doktor-Arbeiten* hervorzuheben, die jeweils auf einem Teilgebiet die Lukas-Forschung weiterbringen, freilich in den Grenzen, die Erstlingswerken nun einmal gesetzt sind. Sechs von diesen Dissertationen stammen aus deutschen theologischen Fakultäten (davon fünf katholische). Die *Gattung „Kommentar"* ist mit zehn Titeln vertreten, doch sind für die Wissenschaft wohl nur vier von Belang (C. F. Evans, Johnson, Bruce Tannehill). Die meisten Kommentierungen sind für einen breiteren Leserkreis und für die praktische Bibelarbeit bestimmt.

Was die M e t h o d e n betrifft, sind „narrative" (Kingsbury, Tannehill, Pervo, Gillman) oder rhetorisch und semiotisch orientierte Arbeiten (Meynet, Panier, York) auf dem Vormarsch, vor allem in den USA und in Frankreich. Auch sonst wird der „Synchronie" der Vorzug vor einer historischen und traditionsgeschichtlichen Fragestellung gegeben (ÓFearghail). Die Dissertationen von Kaut, Hintzen, Heininger, Pittner und Zettner beziehen hingegen bewußt auch die „Diachronie" der Texte mit ein. Speziell die Frage nach Herkunft und Einheitlichkeit des Sonderguts im dritten Evangelium wird intensiv angegangen (Petzke, Heininger, Pittner). Sozialgeschichtlich ausgerichtet ist die Untersuchung von Stegemann, ferner das von Neyrey edierte Sammelwerk. Die ältere Form literarischer Quellenkritik wird von Boismard/Lamouille praktiziert, in Verbindung mit einer Aufwertung des „westlichen" Textes der Apg. Es ist zu wünschen, daß deren Hypothesen systematisch überprüft werden, zumal jetzt ein wichtiger Zeuge des „westlichen" Textes (G 67, hg. von Schenke) allgemein zugänglich ist.

Es fällt auf, daß sich zunehmend „Sammelwerke" mit Lk/Apg befassen. Dabei bestimmt zuweilen eine spezielle methodische Ausrichtung die Zielsetzung (siehe die von Richard und die von Neyrey herausgegebenen Beiträge). Der Zahl nach sind die meisten Arbeiten (22) in englischer Sprache verfaßt. Auf deutsch sind immerhin elf, auf französisch nur vier geschrieben.

[37] **Fischer**, Bonifatius: **Die Lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. III: Varianten zu Lukas**. – Freiburg: Herder 1990. 48*, 580 S. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 17), kart. DM 250,–.

[38] **Apostelgeschichte 1,1–15,3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier)**, hg. v. Hans-Martin S c h e n k e. – Berlin: Akademie-Verlag 1991. XVI, 251 S., 18 Abb. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 137), kart. DM 128,–

Blum, Erhard: **Studien zur Komposition des Pentateuch**. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. 433 S. (BZAW 189), Ln DM 148,00

I

Dies ist ein ganz anderer Blum als der, der sich durch „Die Komposition der Vätergeschichte" (1984) vorstellte. Zwar ist beiden Büchern eine Fülle an Beobachtungen und an Ideenreichtum gemeinsam. Aber das neue Buch bleibt ruhig im Ton, argumentiert sachbezogen und unpolemisch, sucht durch ein hohes Reflexionsniveau zu gewinnen und verwendet das Wort „methodisch" genau dann, wenn es wirklich um Methodik und nicht um die Abqualifikation anderer Meinungen geht. Das neue Buch versucht einen ganz großen Entwurf, indem es zum Pentateuch sozusagen Wellhausen und Noth überholen will. Dadurch allein schon stellt es eine bedeutende Leistung dar. Daß und warum gerade auch darin sein Mangel liegt, kann erst die Sachschilderung belegen.

Vf. möchte mit seinen Studien bei der Endgestalt der Tradition einsetzen. Dies Prinzip halte auch ich seit B. S. C h i l d s (Introduction to the OT as Scripture, 1979) und R. S m e n d (Die Entstehung des Alten Testaments, 1978) für zwingend und begrüße den methodischen Ausgangspunkt. Vf. beginnt jedoch de facto nicht bei ihm. Da er sich nämlich mit einem neuen Entwurf zur diachronischen Erschließung des Pentateuch viel vorgenommen hat, setzt er mit seiner Darbietung nicht bei der Endgestalt, sondern bei einem kaum mehr reversiblen Ergebnis der kritischen Arbeiten ein, nämlich bei der Erkenntnis, daß P-M a t e r i a l i e n sich ohne große Schwierigkeiten und seit mehr als einem Jh. stabil vom übrigen Pentateuchstoff ablösen lassen. Was danach verbleibt, hat man in der bisherigen Diskussion überwiegend mit dem Titel J e h o w i s t be-

legt, um damit einerseits festzuhalten, daß in den Materialien ein Zusammenhang vorliegt, und um andererseits deren Vielgeschichtigkeit anzudeuten. Dabei ist schon immer aufgefallen, daß das Konvolut „Jehowist" an nicht wenigen Stellen dt/dtr Einflüsse zeigt – noch abgesehen vom Dtn selbst, das ja ebenfalls verbleibt.

In einem ersten Teil (S. 7–218) „Die vor-priesterliche Komposition (KD)" sucht B. nun einen neuen Zugang zu dem Material, das nach Abzug aller P-Materialien bleibt. Aus der bisherigen Diskussion (s. den Nachtrag S. 208–218) hat B. treffend entnommen, daß man, soweit man sich um einen gegen Wellhausen und Noth gerichteten Entwurf bemühte, diesen zu nahe an die dtr Stilistik hat anlehnen wollen, was nicht durchführbar ist. (B. sah sich besonders von M. Rose angeregt, den er insoweit freilich auch kritisiert.) B.s neuer Zugang besteht darin, daß er eine Komposition aufspüren will, die den Deuteronomismus bereits *voraussetzt*. Dies enthebt ihn der Nötigung, eine dtr Redaktion stringent nachzuweisen.

Der Methode nach versucht B., induktiv vorzugehen. Zwei Fallbeispiele dienen ihm dazu, den neuen Zugang zu demonstrieren:

a) die Komposition Ex 1–14(15), die schon lange als relativ geschlossen gilt; b) die Sinaiperikope, die er mit Ex 19–34 angibt – gemeint sind Ex 19–24.32–34. In beiden Fällen beginnt B. mit sehr ansprechenden synchronen Schilderungen, denen er ein diachrones Relief abzugewinnen sucht. Dies diachrone Relief will die jeweiligen Traditionen nicht bis zu ihren Ursprüngen verfolgen, sondern lediglich die wesentlichen Elemente einer echten, vereinheitlichenden Komposition von nachträglichen Einschüben trennen und im Bereich der Komposition Traditionen, in denen älteres Material vertreten ist, von den Bildungen der Komposition scheiden.

Da diese Besprechung nur auf das Wesentliche eingehen kann, seien hier lediglich markante Thesen B.s erwähnt.

Zu der neu kreierten Komposition KD gehören nach B. nicht Ex 3,1–4,18; 18,1–27 – beides spätere Einschübe, beide aus älteren Beständen. Nimmt man das jehowistische Werk als Ausgangspunkt, so gehört auch die Urgeschichte nicht zu B.s KD. Für die Väterzeit als Teil von KD beruft B. sich auf sein früheres Buch (s.o.), wobei er beachtlicher Weise im einzelnen zu Retraktationen bereit ist. Ganz auf die Komposition KD sollen zurückgehen: Ex 33f; in Num 11 die Ältestenvariante, zusammen mit Num 12; auch Num 25. Den Schluß der Komposition markiere Dt 34,10: die Komposition laufe auf Mose als die alles überragende Figur der Religion hinaus, so daß KD insgesamt, dem eingebauten Dtn entsprechend, als Tora-Komposition zu charakterisieren sei.

Viele sehr anregende Einzelheiten muß ich übergehen und der eigenen Lektüre überlassen, um Raum für den Gesamtentwurf und seine kritische Würdigung zu lassen. So gehe ich weiter zu dem Entwurf einer Komposition KP (der priesterlichen).

Dieser zweite Teil „Die priesterliche Komposition (KP)" ist kürzer (S. 219–332), weil B. hier in Abweichung von seinem früheren Buch an bisher erzielte Ergebnisse anzuknüpfen sich bemüht. Seine These lautet: P sei weder eine völlig eigenständige Quelle noch eine bloße Redaktion von älteren Stoffen. Nur zu einem kleinen Teil seien P-Texte Bearbeitungen älterer Vorgaben. Zum größten Teil biete P eigenständige Blöcke, die sie bewußt neben die bereits vorliegende D-Komposition gesetzt habe. Nach B. lag der KP einerseits die Komposition KD vor, andererseits sei KP nicht viel später entstanden und *beide* unter persischem Einfluß (s. dazu u.).

Erneut dienen Fallbeispiele dazu, seine These zu erläutern:

Ex 6f; der Plagenzyklus; das Meerwunder; Num 16; Num 20,1–13 und die Urgeschichte. An Ex 6,2–8 möchte B. demonstrieren, daß es als selbständiger Block eckig in den Kontext gesetzt wurde u.zw. wegen der eigentümlichen P-Theorie, daß die Erzväter noch nicht Jahwe, sondern El Schaddaj verehrten. Der Plagenzyklus sei dagegen eher Bearbeitung der D-Komposition (mit z.T. eigenen Materialien) als insgesamt eigenständig; Ähnliches gelte für Ex 14. In Num 16 findet B. KP erst in einer (traditionell) jüngeren P-Schicht und läßt die Unterscheidung zwischen den 250 Honoratioren und der „Rotte Korach" nur für eine Vorstufe gelten. In der Urgeschichte möchte B. ebenfalls hauptsächlich Bearbeitungen (mit z.T. eigenen Materialien) nachweisen. Als Musterbeispiel dient ihm die Fluterzählung – m.E. nicht besonders glücklich, weil er nur mit so oder so problematischen Nebensätzen (285), nicht aber mit den gut erhebbaren Parallelen argumentiert.

Wichtiger als manche im einzelnen interessante Details ist die These, daß die seit Wellhausen durchgesetzte Unterscheidung von P und P^S verfehlt sei. Nachdrücklichst widerspricht B. der Deutung Zimmerlis, daß P am Sinai die Berit nicht erwähne, weil Israel vorexilisch am Gesetz gescheitert sei und P die Erwählung deswegen ausschließlich in den unkonditionierten Verheißungen von Gen 17 (Abraham-Berit) gründe. Vielmehr gehöre auch in P notwendig Gottes Erwählung/Berit mit seinem Anspruch auf ein ihm gemäßes Leben zusammen. So kommentiert KP die Berit-Traditionen der KD mit priesterlichen Vorschriften.

Einige wenige Einzelheiten müssen freilich auch hier notiert werden. Dazu gehört B.s Bemühen, Ex 35–40 und Num 1–10 als Ring der Komposition P um die levitische Gesetzgebung Lev 1–10 (Stiftung des Gottesdienstes) und Lev 11–26 (Reinheit und Heiligung) nachzuweisen. Wie sich das damit verträgt, daß Ex 6 und Lev 26 eine kompositorische Klammer um Exodus und Sinai legen sollen, erklärt B. nicht ganz zureichend. Hier wie in manchen Einzelheiten besteht eine unheilvolle Neigung, Haggada für eine wissenschaftliche Erklärung zu halten.

Den Höhepunkt des Enwurfs bildet der knappe dritte Teil „Die Komposition der jüdischen Tora und die persische Politik" (S. 333–360). B. stützt sich hier auf die ausgezeichnete Arbeit von P. Frei (in: P. Frei / K. Koch, OBO 55, 1984), nach der die persische Reichspolitik in einzelnen Landesteilen Landesrecht durch Reichsautorisation für den jeweiligen Geltungsbereich in Kraft setzte.

Daß etwas Derartiges hinter der Mission von Esr 7 stecken müsse, hat man schon länger angenommen – es ist durch Frei auf eine neue Grundlage gestellt worden. Wahrscheinlich wurde die persische Politik in solchen Fällen nicht von sich aus tätig, sondern bekam ihre Anregung vom betreffenden Landesteil oder Ethnos. Im Fall Judas und seiner Diaspora stellt B. sich aufgrund seiner literarischen Thesen die Dinge so vor, daß für eine persische Reichsautorisation nur eine D-Komposition vorlag, in der die erheblichen priesterlichen Interessen der Zentrale Jerusalem überhaupt nicht vertreten waren. Daher sei unter dem Eindruck der persischen Politik die P-Komposition entstanden, und zwar von vornherein als Ergänzung der D-Komposition, die man wegen ihres Rückhalts in der Bevölkerung Judas und in der Diaspora nicht unterdrücken konnte. Die priesterlichen Interessen ließen sich nur ergänzen u.zw. einerseits in Form eigener Traditionsstücke, andererseits in Form von Bearbeitungen.

Aus dem Schluß „Auf dem Weg zur kanonischen ‚Endgestalt'" (S. 361–382), der leider etwas von der Nervosität des ersten Buches enthält, ist erwähnenswert, daß B. sich gegen die Idee einer Pentateuchendredaktion wendet. Sie sei eher eine Ausrede gewesen, als daß man sie habe nachweisen können. Statt dessen sei in Israel kontinuierlich an der Fusion der D- und der P-Komposition weitergearbeitet worden, wie noch die Textkritik ausweisen könne.

II

Die sicher in irgendeiner Form nötige kritische Würdigung dieses Buches setzt mich in Verlegenheit. Auch wo ich anderer Meinung bin, lese ich das Buch mit viel Sympathie und Gewinn. Es steckt so voller Anregungen, die von der Sichtweise B.s bestimmt sind, daß man an ihm weder vorbei kann noch vorbei will. Die Verlegenheit resuliert aber daraus, daß ich die Thesen zur D- und zur P-Komposition nicht für beweis*fähig* halte. Nicht wenige werden mir vorwerfen, ich sei zu sehr auf das Modell der Quellenkritik fixiert. Dem kann man nur entgegenhalten: auch der neueste, auf hohem Niveau durchdachte Entwurf lebt eher von den Mängeln des von Wellhausen durchgesetzten und von Noth verbesserten Pentateuchmodells als von der Stichhaltigkeit der Argumente B.s.

Um zu verdeutlichen, daß an billige Polemik nicht zu denken ist, beginnt man am besten bei der P-Komposition, wo die Möglichkeiten zur Verständigung m. E. sehr groß sind. Wahrscheinlich hat B. eine nicht leicht von der Hand zu weisende These ermöglicht, daß P bei aller Eigenständigkeit streckenweise auch als Bearbeitung interpretierbar ist. Vor allem im Bereich der Erzväter und Josefs gibt es relativ viel vertreute Notizen, die sich auch als Bearbeitung lesen lassen (freilich auch kompatibel mit R, der P benutzte), obwohl P insgesamt einen überwiegend stringent lesbaren Zusammenhang bildet. Zudem meinen nicht wenige Forscher seit längerem, daß P mindestens Rudimente der persischen Reichspolitik gekannt haben muß, weil ihr Kerygma von der Edah sich dieser vorzüglich einpaßt. In seinen Vorstellungen über die Fusion von KP mit KD fußt B. auf den sicher weiterführenden Gedanken von F. Crüsemann, die dieser erstmals in „Le Pentateuque en Question" (Hg. A de Pury, 1989) unter dem Titel „Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interpretation de sa forme finale" (339ff) vorgetragen hat.

Nicht beweisfähig aber scheint mir das Postulat, daß man P und P^S nicht trennen dürfe. B.s KP ist eine literarkritische Hypothese, und um seine KD zu reliefieren, arbeitet er mit den Methoden der Literarkritik (und nicht nur dort!). Dann leuchtet es nicht ein, daß B. in der Trennung von P und P^S an Kriterien der Literarkritik vorbei will, die Jhh. geprüft wurden und weiter geprüft werden. Bei viel Scharfsinn an Stellen, die seine Thesen stützen, versagt er sich relativ eindeutigen Argumenten und verzichtet schlicht auf Präzision

zugunsten einer haggadischen Interpretation. Ferner kann man Zimmerlis weitgehend akzeptierte Interpretation des Fehlens der Sinai-Berit nur dann begründet widersprechen, wenn man *beweisen kann*, daß P das vorliegende Werk (des Jehowisten bzw.) von KD lediglich ergänzt hat. Daß B. dies bewiesen habe, kann man für die bisher entfaltete Hypothese nicht behaupten. M. R. betrachtet nämlich auch B. Ex 29,42–46 als Mitte der P.

Daß die Verhältnisse bei der D-Komposition zwar insgesamt schwieriger sind als bei P, liegt für jeden Kundigen auf der Hand. Aber das Problem der Blumschen D-Theoriebildung läßt sich abgesehen von den bekannten Schwierigkeiten auf den Punkt bringen. Da B. mit seiner Annahme nach-dtr Entstehung der D-Komposition nicht einen exakten Nachweis von Dt/Dtr-Stilistik erbringen muß, droht eine erhebliche Willkür bei der D-Bestimmung, wie B.s Buch zur Komposition der Erzvätertraditionen beweist. Unter diesen Bedingungen muß man einen andersartigen, strikten Nachweis einer so späten Komposition erbringen. B. begnügt sich aber mit ganz wenigen Belegen, um ganze Traditionskomplexe für seine D-Komposition zu vereinnahmen. Einige Beispiele mögen das verdeutlichen.

M. E. geht es nicht an, mit B. die Zeltüberlieferung in Ex 33,7–11 und Num 11 von Dt 34,10 her zu lesen, als wäre Mose dort überall der Toralehrer – man könnte dies nicht mal für Num 12,6–8 beweisen. In Ex 33,7–11 geht es eindeutig um Probleme der Führung ins hl. Land und nicht um eine Legitimation Moses als Prophet (in Ex 33 kein Thema). Ebenso finde ich es einen Gewaltstreich, Ex 33 insgesamt der D-Komposition zuzuschreiben, obwohl jeder Kundige die außergewöhnlichen Schwierigkeiten der Bestimmung von Tradition und Redaktion in Ex 33,12–23 kennt. Ähnlich unglaubwürdig ist die Annahme, Ex 34,11–26 (Privilegrecht) sei nie etwas anderes gewesen als eine D-Komposition aus Ex 13 und 23. Schließlich ist Mose in Num 11,24b–29 jedenfalls bestimmt kein Tora-Lehrer.

Ganz merkwürdig ist die Theorie, Ex 15,22–26 sei von der D-Komposition (V.25b–26) an den Sinai verlegt worden (wegen der Gesetzgebung; petitio principii), und 17,1–7 sei trotz seiner Lokalisierung in Refidim mit der Glosse in V. 6 am Horeb anzusetzen. Nur so kann es B. gelingen zu behaupten, Ex 18 sei ein ganz später Nachtrag in seiner D-Komposition.

All dies bedeutet nicht, daß B.s Ausführungen nicht lesenswert wären. B. macht davon Gebrauch, daß der Deuteronomismus im Pentateuch nicht hinreichend aufgearbeitet ist – er verbessert das nicht – und daß es für (auch nach B.) nachweisbare ältere Stadien der Tradition nur ausnahmsweise Anhaltspunkte zur Datierung gibt. Ein unmittelbarer Gewinn scheint mir darin zu bestehen, daß B. größere Zusammenhänge wie Ex 1–14(15) oder Ex 19–24.32–34 vor aller Analyse erst *synchron* beschreibt. Das wird m. E. in Zukunft immer wichtiger. Daß dies zu mancherlei neuen Einsichten führen wird, darin ist Rez. mit B. zwar nicht im Detail, wohl aber im Prinzip einer Meinung.

Bonn Horst Seebass

Berge, Kåre: **Die Zeit des Jahwisten**. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. XII, 329 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft, 186) geb DM 148,00.

Eine ganze Reihe von Monographien hat sich in den letzten Jahren wieder der Untersuchung der Vätergeschichten der Genesis (Gen 12–50) zugewandt[1], um von diesem großen Textkorpus her die in die Krise geratene Pentateuchforschung wieder aufzunehmen. In diese Diskussion tritt auch die hier vorzustellende Arbeit ein, die unter der Führung von A.J. Bjorndalen verfaßt und von der theol. Fak. der Univ. Oslo 1985 als Diss. angenommen wurde. Sie geht in gewisser Weise zu den Ursprüngen der Pentateuchkrise zurück, indem sie die durch die Arbeiten von H. H. Schmid (Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976), R. Rendtorff (Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, Berlin 1977 = BZAW 147) und J. van Seters (Abraham in History and Tradition, New Haven 1975) aufgeworfenen Datierungsfragen aufgreift. Während seit diesen Arbeiten aller Orten die Tendenz zur Spätdatierung der meisten Pentateuchtexte immer weiter voranschreitet, und der „Jahwist" dadurch entweder in seinem Textumfang immer weiter reduziert oder insgesamt spät datiert wird, schwimmt B. gegen den Strom und versucht, die Entstehung ausgewählter Texte der Patriarchenüberlieferung in der davidisch-salomonischen Zeit plausibel zu machen. B. geht die Datierungsfrage von traditionell dem Jahwisten zugesprochenen Texten an, die er nach eingehender literar-kritischer Überprüfung daraufhin untersucht, ob sie datierungsrelevante Kriterien enthalten, die er durch die „Untersuchung des Sinngehaltes der Texte" (S. 6) zu ermitteln sucht.

In dieser Weise behandelt er den von ihm als einheitlich erkannten vorpriesterschriftlichen Textbestand in Gen 12,1–4a.6–9 und kommt dann vor allem aufgrund der Relation die hier zwischen dem „großen Volk Abrahams" und den diesem gegenübergestellten Menschengruppen dazu, diese Situation in die Zeit des davidisch-salomonischen Großreiches zu situieren, in der noch keine anderen Nationalstaaten als Bedrohung von außen auftraten. Sodann wendet B. sich Gen 26 und den „Ahnfrau-Erzählungen" zu, um von hierher Differenzierungen in das Thema „Väterverheißungen" einzubringen: „Eine Untersuchung der Ahnfrau-Erzählungen hat gezeigt, daß der Grundtext in 26,1–11 mit Einleitung und Verheißungsrede auf einen Verfasser zurückgeht, der sowohl 12,10–20 wie auch das spätere, elohistische 20,1ff gekannt hat. Da 20,1ff und 26,1ff* nicht vom selben Verfasser stammen, scheint 26,1–11* jünger als 12,10–20 und nach-‚eloistisch' zu sein.

Unsere Untersuchung deutet auch an, daß 12,1–9* und 12,10–20, jedenfalls in ihren wesentlichen Bestandteilen, eine ursprünglich literarisch einheitliche Größe gebildet haben, der ganze Text ist jahwistisch. Demnach können wir auch den Schluß ziehen, daß die Verheißungsrede in 26,2–5 – bereits in ihrem ältesten Textbestand – einen anderen und jüngeren Verfasser hat als die Verheißungen in 12,1ff, einen Verfasser, der ebenfalls nach-elohistisch ist." (S.114). Die aufgewiesenen Unterschiede weisen für B. dahin, daß das Alter von Gen 26,2ff und 22,16ff nicht über das Alter *aller* Väterverheißungen entscheidet.

Einen ursprünglich selbständigen jahwistischen Textanteil eruiert B. dann in Gen 28 bevor er sich sodann der sogenannten „Beistandsformel" in jahwistischen und nichtjahwistischen Texten zuwendet. Mit dem Versuch einer kulturgeschichtlichen Situierung dieser Formel gelangt B. zu einer absoluten Datierung seiner jahwistischen Texte: „Is konsequente nomadische Verwendung der Beistandsformel im Gegensatz zu R^{JE}, Gen 26 und der dtr. Tradition, obwohl auch sie von nomadischen Situationen berichtet, erklärt sich am besten dadurch, daß der Jahwist zu einer Zeit schrieb, als er *noch* von Vorstellungen beeinflußt war, die hinsichtlich des Beistandselements von der Wanderungs- und Wüstensituation geprägt waren, während das *schon nicht mehr* für die übrigen Verfasser zutraf. Diese Beobachtung kann eine Entstehung von Gen 28ff* J kurz nach Israels Seßhaftwerdung im Kulturland andeuten, wahrscheinlich kaum nachdem das davidisch-salomonische Großreich Leben und Denken Israels entscheidend geprägt hatte." (S. 227). Dieses Datierungsergebnis stützt B. schließlich durch die Behandlung der allgemeinen Segensverheißung und auch des „Segens für die Völker" ab, wobei er hier die Möglichkeit einer vor-dtn Entstehungszeit wahrscheinlich zu machen sucht.

Mit seinem Ansatz bei den Datierungsfragen hat B. zweifellos einen interessanten und wichtigen Beitrag zur Pentateuchfrage geliefert. Ob allerdings seine Analysen, die im Rahmen einer Rez. nicht en Detail diskutiert werden können, die Last tragen können, die der Vf. ihnen aufbürdet, nämlich „die Zeit des Jahwisten" in der Weise zu beleuchten, daß eine gesamte *jahwistische Quellenschrift* aus der Zeit des davidisch-salomonischen Großreiches bewiesen würde, ist äußerst fraglich; denn selbst wenn man die Stimmigkeit und Ergebnisse der Einzelanalysen voraussetzt und anerkennt, muß man als Ergebnis festhalten, daß hierdurch lediglich das hohe Alter einzelner Texte oder auch Textkomplexe der Patriarchenüberlieferungen erwiesen ist. Die Hauptfrage in der aktuellen Diskussion um den Jahwisten ist aber nicht, ob es alte Erzähleinheiten in der Urgeschichte, der Vätergeschichte oder auch der Volksgeschichte gibt, sondern ob es eine durchlaufende Quellenschrift aus dieser Zeit gibt, die sich als theologische Großkomposition von der Schöpfung bis zur Landnahme darstellt. Gerade von dem auch bei B. behandelten Text Gen 12 her müßte die auch in neueren Publikationen[2] aufgeworfenen Fragen um die „Selbständigkeit der Urgeschichte" und deren Verbindung zur Patriarchenüberlieferung eingehender behandelt werden. Daß B. bei seiner Arbeit die Behandlung der Probleme der Geschichte Israels explizit ausschließt (vgl. S. 6), ist als sachliche und methodische Begrenzung einer Diss. verständlich und legitim, wird aber dort zum Problem, wo er immer wieder mit lebendigen „nomadischen" Traditionen in frühstaatlicher Zeit rechnet. Hier kann nicht ohne Verlust auf die vielschichtige Diskussion um die Anfänge Israels verzichtet werden.

[1] S. o. die Besprechung der FS für J. Scharbert. Vgl. ferner W. Dietrich, Die Josefserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung, Neukirchen-Vluyn 1989; sowie insgesamt zum Überblick H. Schmid, Die Gestalt des Isaak, Darmstadt 1991.

[2] Vgl. jüngst vor allen Dingen Ch. Uehlinger, Weltreich und „eine Rede". Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9), (OBO 101), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1990, 338ff, der im Anschluß an die Arbeiten von F. Crüsemann und R. Kessler die Diskussion um die Verbindung von Urgeschichte und Vätergeschichte wieder aufgreift.

Die Diskussion um den Jahwisten hat zweifellos einen Ausgangspunkt bei der Datierung einzelner, konkreter Texte; denn wer auch immer sich mit diesen Fragen beschäftigt, wird vor allen Dingen die Eigenarten, Besonderheiten und Differenzen zwischen verschiedenen Texten bei gleichen oder ähnlichen Themen zu erklären haben, unabhängig davon, ob er früh oder spät datiert. Insofern verstärken B.s Analysen den notwendigen Sachdruck zur exegetischen Feinarbeit. Um die Pentateuchfrage insgesamt oder gar das Gesicht des Jahwisten ein wenig mehr erhellen zu können, bedarf es aber nach diesen Datierungsfragen weiterer Klärungen, die vor allen Dingen bei den komplizierten Verbindungsstellen zwischen Ur- und Vätergeschichte sowie zwischen Väter- und Volksgeschichte anzusetzen haben. Für die Entlastung der teils angespannten Pentateuchdiskussionen durch stärkere Differenzierung zwischen implizit erwähnten Themen oder Sachzusammenhängen und deren expliziter Entfaltung hat B. mit einer Reihe beachtenswerter Beobachtungen genauso beigetragen wie zu datierungsrelevanten Kriterien, die in der Zukunft sicherlich weiter berücksichtigt werden müssen. Die von B. aufgeworfene Frage nach der „Zeit des Jahwisten" ist mit seiner Arbeit noch nicht beantwortet, gleichwohl hat er die Gesamtdiskussion um den Jahwisten um einige Aspekte bereichert und so der wissenschaftlichen Diskussion auch neue Wege gewiesen, deren Ziel allerdings noch im dunkeln liegt.

Osnabrück Christoph Dohmen

Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Joseph Scharbert zum 70. Geburtstag, unter verantwortlicher Mitwirkung von Augustin R. Müller hg. v. Manfred Görg. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1989. 461 S., geb DM 68,00

Die sogenannte Vätergeschichte der Genesis (Gen 12–50) spielt für die kontrovers und fernab von jedem wissenschaftlichen Konsens geführte Diskussion und Hypothesenbildung um die Entstehung des Pentateuch eine Schlüsselrolle, wie die neueren Monographien von E. Blum (Die Komposition der Vätergeschichte, 1984 – vgl. ThRv 81, 1985, Sp. 361–364); M. Köckert (Vätergott und Väterverheißung, 1988 – vgl. ThRv 85, 1989, Sp. 453–454); Th. Römer (Israels Väter, 1990 – vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 102–105); K. Berge (Die Zeit des Jahwisten, 1990; s.u.) nachdrücklich belegen. Aber die Patriarchenüberlieferungen spielen in der heutigen Forschung noch eine weitaus komplexere Rolle, weil von ihnen her theologische Leitgedanken des AT greifbar werden. Einen ausgezeichneten Einblick in diese vielfältige exegetische und theologische Relevanz der Väterüberlieferungen bietet die vorliegende Festschrift, die mehr enthält als einen bunten Blumenstrauß interessanter Aufsätze für einen Gelehrten, der die Erforschung dieses Komplexes zu einem seiner Hauptarbeitsgebiete durch viele Jahre seines Wirkens gemacht hat; sie führt darüberhinaus sehr anschaulich das Spektrum vor Augen, das „Väterforschung" heute abdeckt. So finden sich neben Einzelexegesen zu einschlägigen Textstellen Arbeiten zur Komposition kleinerer und größerer Erzähleinheiten sowie solche zum religionsgeschichtlichen Hintergrund und auch zu theologischen Zentralthemen dieser Überlieferung; sodann werden aber auch Aspekte der innerbiblischen Nachgeschichte der Vätertraditionen – besonders in den Psalmen – behandelt, wie auch grundsätzlicher noch Phänomene von Intertextualität, die den Bereich Gen 12–50 in irgendeiner Weise betreffen, aufgearbeitet werden.

Die hier versammelten Beiträge spiegeln aber auch sehr deutlich wider, daß die sogenannte Pentateuchkrise noch lange nicht überwunden ist; denn quer durch die verschiedensten Arbeiten finden sich zahllose – bezeichnender Weise oft gar nicht mehr thematisierte – Neuorientierungen bzw. Modifizierungen der klassischen Pentateuchtheorien, aber lediglich ein einziger Beitrag macht dieses Problem am Beispiel der Abrahamerzählungen selbst zum Thema.

Auf der anderen Seite zeigen die an sich stark divergierenden Beiträge aber auch sehr deutlich, daß die Vätergeschichten weniger über die Väter im historischen Sinne berichten, sondern mehr über Israels Ringen mit seinem Gott angesichts divergierender Erfahrungen, denn die in den Vätertraditionen zu greifenden theologischen Reflexionen späterer Zeit unterstreichen, daß Israel seine Identität immer wieder im Blick auf seine Ursprünge zu fassen suchte. Insofern tut jedwede christliche Rezeption des AT gut daran, sich kritisch an den Vätertraditionen zu orientieren, denn diese fundieren unser gemeinsames jüdisch-christliches Erbe viel stärker als manche „leicht zugängliche" prophetische Verheißung! Auch hierzu geben manche Beiträge dieses Bandes interessante Anregungen, weiter zu denken.

In der Art, wie diese Festschrift nicht nur um ein Thema kreist, sondern wirklich den Horizont eines speziellen Forschungsgebietes abschreitet, kann und sollte sie beispielhafte Funktion übernehmen, weil sie über den Tag und den konkreten Anlaß, den 70. Geburtstag J. Scharberts, hinausgeht und sich für die Zukunft als praktisches Handbuch für jede Beschäftigung mit diesem gewichtigen Komplex der alttestamentlichen Überlieferung erweisen wird.

Osnabrück Christoph Dohmen

Zymner, Rüdiger: **Uneigentlichkeit**. Studien zu Semantik und Geschichte der Parabel. – Paderborn: Schöningh (1991). 322 S. (Explicatio. Analytische Studien zur Literatur und Literaturwissenschaft), kart. DM 48,00

Die Gleichnisforschung bildete immer schon eine Schnittstelle zwischen ntl. Exegese und anderen sprachorientierten Disziplinen. Einen neuen Beleg dafür bietet die vorliegende Studie, eine germanistische Diss. aus Freiburg (Schweiz), die vor allem im forschungsgeschichtlichen Teil, aber nicht nur dort, eine weitreichende Vertrautheit mit der exegetischen Diskussion an den Tag legt. Methodisch fühlt sie sich den Prämissen einer analytischen Literaturwissenschaft verpflichtet, die mittels historischer und systematischer Rekonstruktion an einer „trennscharfen" Definition der Gattungsbegriffe arbeitet („trennscharf" gehört zu den Lieblingsworten des Autors; vgl. 14.20.30f.122.172.174 – ein Indiz für sein Anliegen). Man kann dieses Unternehmen keinesfalls als zu formalistisch abtun, da es im Ergebnis zu einer präziseren Erfassung des Gegenstandsbereichs führt.

Die einleitende Skizze der Forschungslage[1] setzt, wie könnte es anders sein, mit A. Jülicher ein, dessen Bestimmung von Gleichnis und Parabel als *eigentlicher* Rede im Unterschied zur Metapher und Allegorie als *uneigentlicher* Rede sofort der Kritik unterzogen wird (10–12). An der einschlägigen Arbeit des Rez.[2] moniert Z. u. a., und dies zu Recht, daß die Erklärung der Parabel als eine über den Text verteilte Kette teils konventionalisierter Metaphern deren Verhältnis zueinander auf der Bildebene und deren narrativen Zusammenhang[3] zu wenig reflektiert (23f). In der Tat würde ich heute die Kategorie der Erzählung stärker betonen, daneben das dramatische Moment[4] und auch die pragmatische Sicht (anstelle der von Z. gleichfalls hinterfragten Konzentrierung auf die rekonstruierte historische Sprechsituation beim irdischen Jesus). Aber auch die Bestimmung der Parabel als Erzählmetapher findet nicht Z.s ungeteilten Beifall. Scharf fällt z.B. das Verdikt über die doch sehr einflußreichen Beiträge von E. Jüngel aus: Es bestehe „kein Anlaß, sie als etwas anderes denn als eine bloße Mystifikation der Sprache zu betrachten. Wegen ihres spekulativen Charakters ist diese Version der Metapherntheorie für die Literaturwissenschaft unbrauchbar" (26). Man hätte vom Vf. allerdings gerne noch genauer gewußt, wie er denn die Eigenart religiöser Sprache des näheren bestimmt. Erwähnt sei auch noch die sachkundige Auseinandersetzung mit P. Ricoeur (26–30).

Wie der Haupttitel der Arbeit schon zu verstehen gibt, gehört literarische Uneigentlichkeit für Z. zu den Wesensmerkmalen der Parabel. Ihre derart bestimmte spezifische Struktur darf, auch diese spätere Bemerkung scheint mir sehr wichtig zu sein, nicht mit der „allgemeine(n) Deutungsoffenheit" von Literatur überhaupt verwechselt werden (165). Die Aufgabe besteht nun darin, ein Kriterium für die Identifizierung von Uneigentlichkeit in Texten an die Hand zu geben, und der Weg dorthin führt über die „Metapher als Modellfall der Uneigentlichkeit", wie das 2. Kap. (32–62) überschrieben ist. In Auseinandersetzung mit Metapherntheorien von Aristoteles bis zur Gegenwart[5] erarbeitet Z. die Appellstruktur metaphorischer und damit uneigentlicher Sprachverwendung, um

[1] Noch nicht zugänglich war für Z. der – ungeachtet aller konservativen exegetischen Optionen des Autors – derzeit wohl kenntnisreichste Abriß der Gleichnisforschung bei C. L. Blomberg: Interpreting the Parables, Leicester 1990; auch eine Auseinandersetzung mit der inzwischen veröffentlichten Habil.schrift von E. Rau: Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu (FRLANT 149), Göttingen 1990, würde sich angesichts ihres dezidierten Ansatzes bei Quintilian sicher lohnen.

[2] H. J. Klauck: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA NF 13), Münster ²1986.

[3] Vgl. aber immerhin die Andeutungen ebd. 142 und in der 2. Aufl. 368f.

[4] Vgl. den Versuch einer Integration der verschiedenen Aspekte bei B. Heininger: Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA NF 24), Münster 1991.

[5] Vermutlich zu spät erschienen, als daß es noch hätte Berücksichtigung finden können, ist das m. E. wichtige Buch von E. F. Kittay: Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure (Clarendon Library of Logic and Philosophy), Oxford 1987.

diese Erkenntnisse sodann in der ersten Hälfte des 3. Kap.s (63–102), ebenfalls unter Einbezug der antiken Rhetorik, aber auch von Herder und Hegel vor allem, auf die Parabel anzuwenden. Aus verständlichen Gründen können die anspruchsvollen Gedankengänge, die weit in Linguistik und Sprachtheorie hinein ausgreifen, aber dankenswerterweise immer sehr durchsichtig gehalten sind,[6] hier nicht im einzelnen referiert werden. Zitiert sei lediglich die zusammenfassende Definition der Parabel als Textsorte:

„Eine *Parabel* ist ein episch-fiktionaler Text mit mindestens einem Expliziten oder Impliziten Transfersignal zur Richtungsänderung des Bedeutens. Dabei kann die Richtungsänderung ausdrücklich gelenkt werden, kann aber auch offen bleiben im Rahmen des Bedeutungspotentials des Textes. In keinem Fall enthält der Text global anthropomorphisiertes Figural aus der bekannten Realität" (101).

Der letzte, etwas schwierig klingende Bestandteil dieser Definition – kein „global anthropomorphisiertes Figural aus der bekannten Realität" – hat die Aufgabe, die Parabel von der Fabel abzugrenzen, wo das Handeln und Reden von aus der Realität vertrauten Tieren als etwas Selbstverständliches und nicht als etwas Wunderbares gehandhabt wird. In den Fabelkorpora überlieferte Texte, die dem evidentermaßen nicht entsprechen, sind nach Z. auf ihre Zugehörigkeit zur Parabelgattung hin zu überprüfen (ein Beispiel 189–191). Die Unterscheidung von Parabel und Fabel erfordert einen beträchtlichen Aufwand (79–87; 144–152; 214–216 [zu Lessing]), was doch wohl auch als Beleg für ihre enge Verwandtschaft zu werten ist.[7]

Überhaupt geht es in der zweiten Hälfte von Kap. 3 (103–182) um Abgrenzungsprobleme. Die Parabel wird von benachbarten Groß- und Kleingattungen unterschieden:

vom parabolischen Drama, vom Gleichnis (122: „eine Art terminologischer Joker im Bereich des uneigentlichen Sprechens"; zu den Kennzeichen zählen auf der „Basisstruktur des Vergleiches" entweder „statische Beschreibungen" oder „hypothetisch-fiktionale Handlungsschilderungen" [130], nicht episch-fiktionale), von der Allegorie, von der Beispielgeschichte (mit Exempel und Kasus), vom Märchen (das vermeintliche Märchen „Vom Fischer und seiner Frau" ist eine echte Parabel [154–156]), von der Kurzgeschichte, vom Rätsel und vom parabolischen Roman.

Herausgegriffen sei nur noch die Allegorieproblematik. Wenn Z. „Formen der allegorischen Ausdeutung von Texten" (132) als Allegorese bezeichnet, bestimmte Textstrukturen hingegen als Allegorie, kann ich dem nur ohne jeden Vorbehalt zustimmen, denn die Herausarbeitung eben dieser Differenzierung war ein Ziel meines eigenen Beitrags. Erwägenswert ist auch der Vorschlag, die manchen Parabeln beigegebenen Anwendungen nicht als Allegorese einzustufen, sondern als textkonforme parabolische Exegese (134f). Die Allegorie definiert Z. vom dominierenden Merkmal der globalen Personifikation her (134), weiß aber selbst, daß dies nur einen Ausschnitt aus dem Spektrum der Allegorie bei Quintilian z. B. darstellt (131). Es brauchte dennoch kein Fehler zu sein, wenn man sich im Interesse einer operationablen Begrifflichkeit darauf einigen könnte und wollte. Selbst unter diesen engen Voraussetzungen aber kann es laut Z. allegorische Parabeln geben (134).

Das abschließende 4. Kap. (183–289), dem noch ein ausführliches Literaturverzeichnis folgt (290–322), behandelt „Grundzüge einer Geschichte der deutschsprachigen Parabel" vom Mittelalter bis zu einem neuen Höhepunkt der Parabelproduktion im 20. Jh. bei Kafka, Brecht und Kunert. Ganz ohne Interesse für die Exegese ist auch dieser Teil nicht, da zum einen das Korpus der „biblischen Gleichnisreden seit jeher *den* wichtigen Traditionshintergrund aller deutschsprachigen Parabolik" (200; vgl. 210.255.257.265) abgibt und zum andern Autoren wie Lessing, der mit seiner Ringparabel und seinen theoretischen Schriften zu Wort kommt (214–224), oder Herder (230–232) in die Ahnengalerie A. Jülichers gehören, wie schon mehrfach gezeigt.[8] Der Erwähnung wert dürfte im Vorbeigehen noch sein, daß ein von Max Brod erst mit „Von den Gleichnissen" betitelter Text Franz Kafkas, der in der exegetischen Gleichnisliteratur langsam zu kanonischen Ehren zu gelangen droht,[9] von Z. rundweg aus dem Parabelkorpus ausgeschlossen wird: „Nichts in diesem Text fordert dazu auf, ihn als ‚Parabel' oder gar als ‚Parabel über die Parabel' anzusprechen, und vieles (*epische Untersemantisierung*) spricht dagegen" (275).

Ob man Z. in alle Verästelungen der Definitionen und Distinktionen hinein folgen und ihm in jedem einzelnen Punkt zustimmen wird, mag eine Frage für sich bleiben. Aber die ntl. Gleichnis- bzw. genauer Parabelforschung wird in Zukunft an dieser literaturwissenschaftlichen Monographie[10] nicht achtlos vorbeigehen können, es sei denn zu ihrem eigenen Schaden.

Würzburg Hans-Josef Klauck

[6] Augenmaß verrät z. B. eine Bemerkung wie: „Man sollte sich also durch den Schematismus der binären Oppositionen nicht dazu verleiten lassen, die semantische Merkmalsanalyse für ‚wissenschaftlicher' oder ‚objektiver' als irgendeine andere semantische Interpretation zu halten" (43); sie dürfte auch manchem geplagten Exegeten aus der Seele gesprochen sein.

[7] Vgl. neuerdings M. A. Beavis: Parable and Fable, in: CBQ 52 (1990) 473–498 (wo mir der Erkenntnisgewinn allerdings nicht recht klar geworden ist); nicht genannt bei Z. auch: W. Freytag: Die Fabel als Allegorie. Zur poetologischen Begriffssprache der Fabeltheorie von der Spätantike bis ins 18. Jh., in: MLJb 20 (1985) 66–102; 21 (1986) 3–33.

[8] Vgl. nur H. G. Klemm: Die Gleichnisauslegung Ad. Jülichers im Bannkreis der Fabeltheorie Lessings, in: ZNW 60 (1969) 153–174; H. J. Klauck: Adolf Jülicher – Leben, Werk und Wirkung, in: G. Schwaiger (Hg.), Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte (SThGG 32), Göttingen 1980, 99–150, hier 100 mit Anm. 5.

[9] Vgl. J. D. Crossan: In Parables. The Challenge of the Historical Jesus, New York 1973, XIV; W. Harnisch: Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung (UTB 1343), Göttingen 1985, 293–304; H. Paulsen: Die Witwe und der Richter (Lk 18,1–8), in: ThGl 74 (1984) 13–39, hier 37.

[10] Erst über Z. stieß ich auf eine umfangreiche (XIV und 654 S.) Zürcher germanistische Habil.schrift, die sich verhältnismäßig breit auf die biblisch-jüdische Gleichnisüberlieferung, auf die neutestamentliche Gleichnisforschung und auf die Allegorieproblematik einläßt; wenigstens ihr Titel sei daher hier festgehalten: P. Michel: Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede (Zürcher Germanistische Studien 3), Bern/Frankfurt a. M. 1987.

Le Texte Occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et Réhabilitation. Tome I: Introduction et textes. Tome II: Apparat critique, Index des caractéristiques stylistiques, Index des citations patristiques. Hg. von M.-É. Boismard und A. Lamouille – Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations 1984. XI, 232 S. / 356 S. („Synthèse" n° 17) kart. je FF 320.–

Diese zwei Bde beschäftigen sich mit einem Thema, das ntl. Gelehrte häufig bewegt hat. Père Boismard hat sich oft mit ntl. Textkritik, z. B. mit der des Joh beschäftigt und hat in dieser und in anderer Hinsicht besonders zur Jerusalemer Bibel beigetragen.

Bd I beginnt mit einem Inhaltsverzeichnis und einem Vorwort (IX–XI). Letzteres ist nicht nur wichtig, weil es verschiedene Dankesschulden aufführt, sondern auch, weil es eine klare und instruktive Aussage über die zugrundegelegten Prinzipien enthält.

Als nächstes haben wir eine Einleitung (1) und einen geschichtlichen Überblick über die Forschungsarbeit zum Problem des westlichen Textes (3–10), gefolgt von einer Behandlung der Zeugen des westlichen Textes, besonders jener in Griechisch, Latein und Äthiopisch (11–96). Hier hat Boismard nutzbringenden Gebrauch vom *Institut für neutestamentliche Textforschung* in Münster und dem *Vetus Latina Institut* in Beuron gemacht. Immer wieder finden wir neue Informationen über den westlichen Text.

Zwei Abschnitte, über den westlichen (97–118) und den Alexandrinischen Text (119–122), liefern uns die Theorie des Buches. Um aber diese zu verstehen, müssen wir uns verschiedenen einleitenden Passagen im I. Bd zuwenden, z. B. dem Vorwort, der Einleitung und dem ersten Teil des historischen Überblicks.

Die Apg ist uns in zwei Formen überliefert, die beide das Werk von Lukas selbst sind. Zusammengefaßt stellen wir fest, daß der westliche Text (= TO) – zum größten Teil der Text des Kodex Bezae und seiner Varianten – eine Form der Apg darstellt, die von Lukas selbst stammt. In ähnlicher Weise geht der Alexandrinische Text (= TA) auf Lukas zurück, allerdings ist er von seinen Anfängen an weitgehend eine schriftliche Bearbeitung dieses Textes. Das heißt, daß wir nicht einfach zwei Texte des Autors selbst vergleichen, sondern einen Text, der hauptsächlich von dem Autor stammt und einen anderen, der ebenso ein authentischer Text des Autors ist, aber in seinen Textzeugen sehr korrumpiert worden ist.

Schließlich werden uns TA und TO nebeneinander präsentiert (123–226), um es uns zu erleichtern, Unterschiede zwischen den beiden Texten auszumachen. Die Unterschiede sind nicht in TA gekennzeichnet, sondern in TO. Am Ende des Bdes befindet sich eine Reihe von Anmerkungen.

Bd II enthält einen instruktiven *apparatus criticus* (1–194), einen Index stilistischer Charakteristika in drei Teilen (a) alphabetisch, (b) nach Häufigkeit geordnet, (c) Verteilung nach Versen (195–335), einen Index patristischer Zitate (337–349) und zum Schluß Anmerkungen zu Bd II.

Es ist klar, daß der westliche Text unser Studium der Apg gewaltig bereichert hat. In Bd I sind die heftigen Diskussionen über die beiden Texte dargestellt. Der Druck von TA und TO nebeneinander ist sowohl anregend als auch instruktiv. Dazu gehört der Apparat, den wir auf eigene Verantwortung etwas vernachlässigen. Immer wieder enthält er die Informationen, die die Rekonstruktion von TO

rechtfertigen und präsentiert neue Details, die über das hinausgehen, was wir in bestehenden Ausgaben finden. Die Indizes stilistischer Charakteristika gehen über ihren unmittelbaren Zweck hinaus und geben uns das Rüstzeug, um ein Bild vom lukanischen Stil als ganzem zu konstruieren.

Spezielle Studien bringen unser Verständnis der Überlieferung voran: Erstens hat der Text von D eine Korrektur vom Griechischen zum Lateinischen vollzogen, die vollständig erforscht ist; die verschiedenen Formen des Lateinischen sind klassifiziert; der Kommentar von Chrysostomus ist sorgfältig in seiner komplexen Geschichte interpretiert; die Bedeutung von Laudianus ist erklärt, und es gibt andere Studien, die nun unsere Aufmerksamkeit verdienen.

Es gibt jedoch auch einige Rückfragen. Von der These unserer Hg. her würden wir erwarten, immer wieder mit zwei Formen der Apg – TA und TO – konfrontiert zu werden, die uns zwei lukanische Formen des Textes liefern würden, wobei wir an unserer Annahme festhalten, daß wir es dort, wo TO uns eine vertretbare Form des Textes präsentiert, tatsächlich mit einem zweiten lukanischen Text zu tun haben. Statt dessen werden wir zu der Ansicht geführt, daß dort, wo TO und TA sich unterscheiden, TO fast immer richtig ist. Eigentlich kommen wir der Ansicht von A. C. Clark sehr nahe, daß TO immer richtig ist.

In diesem Zusammenhang verweisen unsere Hg. zu Recht auf den lukanischen Stil als entscheidendes Kriterium. Zu diesem Zweck haben sie auch die stilistischen Indizes erstellt.

Wir können jedoch weiteren Aufschluß anhand linguistischer Merkmale gewinnen. In Apg 14,14 beginnen TO und TA mit ἀκούσαντες δέ, aber TA fügt dann οἱ ἀπόστολοι hinzu. Im apparatus criticus merken die Hg. an, daß Dd den Singular ἀκούσας haben. Sie führen mehrere Passagen im apparatus criticus zu 13,6 an, wo D einen unerwarteten Singular hat, jedoch dürfte die Erklärung hier komplizierter sein. Wo das erste Glied eines zusammengesetzten Subjekts im Singular steht, ist das Verb, dem es vorausgeht, ebenfalls im Singular, sogar wenn folgende Verbformen im Plural stehen. Diese Regel kommt sehr häufig im Neuen Testament vor (vgl. JTS XI [1960] 341): sie ist z. B. überall mit einer Ausnahme in Mk befolgt. Wenn die Regel in Apg 14,14 befolgt worden wäre, würden wir erwarten, daß der Text folgendermaßen lautete: ἀκούσας δὲ B. καὶ Π. διαρρήξαντες. Eine Korrektur von ἀκούσας in den Plural würde schnell folgen, und die Einfügung von οἱ ἀπόστολοι würde jegliche folgende Unebenheiten vermeiden. Nach anderen Lesartvarianten zu urteilen, mochten die Schreiber diese Regel nicht und suchten sie auf verschiedene Weise zu umgehen. Wenn unser Vorschlag richtig ist, hat fast nur D den Originaltext sowohl von TO als auch der Apg enthalten, jedoch basiert dieser Schluß auf linguistischen Betrachtungen.

In 7,29 lauten DE ἐφυγάδευσεν statt ἔφυγεν. Wir bekommen keine Erklärung für diese Variante, aber sie liegt nahe: Phrynichus *Ekloge* und der *Antiatricist* 115 ziehen φυγαδεύειν als einen attischen Ausdruck in Zweifel. In Makk. 2,43 und Makk. 5,5; 10,15; 14,14 ist φεύγειν einer attisierenden Korrektur unterzogen. Auf dieser Grundlage können wir schließen, daß unser Autor ἐφυγάδευσεν geschrieben hat und daß ἔφυγεν eine attisierende Korrektur ist.

In 23,2 wird sowohl von TO als auch von TA berichtet, daß sie ἐπέταξεν lauten, und der apparatus criticus gibt keine Variante. Wir erfahren, daß P^{74} παρήγγειλεν hat und daß ἐκέλευσεν die Lesart von C 1739 und anderen ist. Was ist der Grund für diese Variante? Von Bekker, *Anecdota Graeca*, I 152.12ff erfahren wir, daß in attischem Griechisch κελεύειν mit dem Akkusativ gebildet wurde, aber in späterem Griechisch mit dem Dativ. Der Dativ kommt als eine Variante in Mt 8,18 vor. Wenn ἐκέλευσεν die Originallesart wäre, könnten sowohl παρήγγειλεν als auch ἐπέταξεν Versuche sein, eine unattische Konstruktion zu vermeiden.

Aus diesen drei Stellen sehen wir, daß unsere Hg. uns noch etwas zu tun übriglassen. Zum einen: vom ersten Jh. n. Chr. an haben wir Beweise für eine Bewegung hin zum „korrekten" Griechisch. „Korrektes Griechisch" bedeutete das Griechisch der klassischen Autoren, und wir haben eine Reihe von Handbüchern – Phrynichus, Moeris und ähnliche – die es uns ermöglichen, die Textvarianten, besonders die des ersten und zweiten Jh.s, als Umsetzung dieses Prinzips des „korrekten Griechisch" zu erkennen. Wir können noch Beispiele dieser Korrektur entdecken, z. B. in Apg 7,29; 23,2.

Zum anderen können wir sprachliche Tendenzen herausarbeiten. Wir haben ein Beispiel dafür zu Apg 14,14 angeführt, können aber weitere Beispiele entdecken. Attisches Griechisch hatte z. B. mehrere regulierende Partikel wie γάρ, die nicht an erster Stelle in ihren Haupt- oder Nebensätzen stehen konnten. Die spätere Sprache verwendete immer mehr solcher Regulative wie ὅτι, die an erster Stelle stehen konnten. Diese Tendenz war durch die Jh.e hindurch wirksam, bis im mittelalterlichen Griechisch δέ der einzig Überlebende zu sein scheint. Diese Tendenz mag eine Bedeutung für viele Varianten haben.

In zwei Punkten können wir den Thesen der Hg. nicht zustimmen. TO hat oftmals den längeren Text, und wir fühlen uns deshalb bestärkt zu glauben, daß TO der richtige ist. Dennoch empfehlen unsere Hg. uns die Maxime *lectio brevior potior*. Sie führen zwar auch eine Anzahl von Beispielen an, wo diese Maxime irreführend ist, aber sie zeigen nicht, daß diese Maxime prinzipiell richtig ist.

Der zweite kontroverse Punkt ist mit dem ersten verbunden. Im Vorwort wird uns berichtet: „. . . le texte sacré eut à pâtir de l'activité des scribes qui le recopiaient et qui ne se gênaient pas pour le modifier en y ajoutant nombre de pronoms, d'adverbes, de compléments circonstantiels, de façon à expliciter les textes qu'ils jugeaient trop concis. Nous nous sommes efforcés d'éliminer ces mots parasites" (S IX). Demetrius *On Style* (ed. W. R. R. Roberts) hat prinzipiell die gleiche Auffassung, und als uns gelehrt wurde, griechische Prosa zu schreiben, wurden wir bestärkt, die gleiche Prägnanz oft auf Kosten von „ces mots parasites" zu praktizieren. Wir können das Phänomen erklären, wenn wir annehmen, daß die „mots parasites" oft das waren, was die Evangelisten schrieben und was unter dem Einfluß des Attizismus eliminiert worden ist. Wenn das so ist, wird das Vorhandensein der „mots parasites" in TO oft ein Argument zugunsten dieses Textes sein.

Insgesamt hat dieses Werk einen gewaltigen Fortschritt in der Erforschung der Apg gemacht. Mag ich auch nicht immer mit der Theorie unserer Hg. übereinstimmen, so bin ich doch oft gezwungen, meine Ansichten über diese oder jene Variante zu überdenken. Auf vielerlei Weise haben sie zu der Auseinandersetzung mit der Apg beigetragen, und unsere Rekonstruktion ihrer Textgeschichte wird diesem Buch viel zu verdanken haben.

Oxford George Dunbar Kilpatrick †
(Übersetzung von Annegret Woestmann)

Kosch, Daniel: **Die eschatologische Tora des Menschensohnes**. Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 512 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 12), geb sfr 98,00

Die 1988 in Freiburg (Schweiz) angenommene Diss. beschäftigt sich mit einem Thema, das in der Diskussion um die Logienquelle bisher noch nicht frontal in Angriff genommen wurde[1]. Nur in den traditionsgeschichtlichen Unterscheidungen von S. Schulz (Q, Zürich 1972) spielt die Stellung der Q-Gemeinde zum Gesetz eine wichtige Rolle (vgl. die Forschungsgeschichte bei K. 38–59).

K. geht nun nicht von den wenigen ausdrücklichen Aussagen zum Gesetz in Q aus, sondern untersucht im größten Teil des Buches Textkomplexe, die ein indirektes Licht auf die Bedeutung der Tora werfen.

Dabei rekonstruiert er jeweils zuerst sorgfältig den wahrscheinlichen Wortlaut und seine Verknüpfung mit dem Kontext. Darüberhinaus aber stellt er einer neueren Forschungsrichtung folgend ausgedehnte Vermutungen über die Überlieferungs- und Kompositionsgeschichte an, bevor er eine inhaltliche Auswertung wagt. Dabei geht er auf die mögliche Grundlage in der Verkündigung Jesu zurück. Am Schluß stehen noch einmal umfassende redaktionskritische Überlegungen, was Wiederholungen bedingt. Manchmal fragt man sich, ob die hier aufgewandte Mühe im Verhältnis zur Eigenart der Logienquelle steht, die die Jesusworte ja gelegentlich auch nach recht äußerlichen Gesichtspunkten (Stichworte) sammelt.

Kap. I analysiert die Weherede gegen die Pharisäer, besonders Lk 11,39b–41.42. Die Mahnungen Mt 23,26 und Lk 11,42d werden dabei als unterschiedlich ausgerichtete Zusätze angesehen. S. 77f lehnt K. meinen Vorschlag, in Q könnte ursprünglich Lk 12,2ff auf 11,33–36 gefolgt sein, ab, nimmt aber doch S. 79 an, daß Lk 11,33 und 12,2 auf einer früheren Stufe einmal miteinander verbunden waren. Da jedoch nun Lk die Abfolge in Q biete, seien die Weherufe als Illustration des „bösen Auges" (Lk 11,34) aufzufassen.

Kap. II ist den Mahnungen zur Feindesliebe (Lk 6,27–36) gewidmet. Bemerkenswert ist dabei ein Exkurs zu den Antithesen bei Mt (258–288). In den Ausführungen über Originalität und Tragweite der Feindesliebe darf sich der Rez. weithin bestätigt finden. Zwar sei Lk 6,27b nicht zwingend vor dem Hintergrund von Lev 19,28b zu verstehen, aber die tora-bezogenen Grundsätze Lk 6,31 (Goldene Regel) und 6,36 bezeugen eine relecture der Tora von Jesus her. Das Schlußgleichnis der 1. Jesusrede Lk 6,47–49 gebe freilich zu verstehen, daß Jesu Worte dieselbe Autorität und soteriologische Funktion haben wie die Tora (409). Daraus würden jedoch keine Schlüsse für ihr Verhältnis gezogen.

In Kap. III über Lk 16,16–18 kann K. auf seine Arbeit „Die Gottesherrschaft im Zeichen des Widerspruchs" (EHS 23/257, Bern 1985) zurückgreifen. Er nuanciert bisweilen ihr gegenüber (z. B. S. 441 Anm. 45), bleibt jedoch bei seinem mich nicht überzeugenden antithetischen Verständnis des Stürmerspruchs, das mit einem verschiedenen Sinn von βιάζεσθαι (med.) und βιαστής rechnet. V. 16 besagt aber auf jeden Fall: Seit Johannes entscheidet sich alles an der Basileia, nicht mehr an Gesetz und Propheten. Dagegen bil-

[1] Außer der S. 506 nachgetragenen Arbeit von F. Vouga vgl. jetzt auch John S. Kloppenborg, Nomos and Ethos in Q, in: James E. Goehring u.a. (Hg.), Gospel Origins & Christian Beginnings (FS James M. Robinson), Sonoma Cal. 1990, I 35–48, der unabhängig von K. zu ähnlichen Resultaten kommt.

det V. 17 ein absicherndes Korrektiv. Das Verbot der Ehescheidung (V. 18) wird nicht als Widerspruch zur Tora empfunden, doch sie bewahrt ihre Gültigkeit nur im Wort Jesu, das selbst Tora ist und sie interpretiert (442).

Die Synthese in Kap. IV bettet diese Erkenntnisse vorsichtig in eine Geschichte des Urchristentums ein.

Ergebnis: Q ist nicht durch „Toraverschärfung" gekennzeichnet (gegen S. Schulz), sondern rezipiert die tatsächliche Unabhängigkeit Jesu von der Tora. In einer frühen Phase wird freilich die Übereinstimmung der Verkündigung Jesu mit der Tora herausgestellt. Dagegen läßt die Zuspitzung des Konflikts mit „diesem Geschlecht" und seinen Repräsentanten das Interesse daran wieder zurücktreten (vgl. 464f). Nicht die Tora, sondern das Bekenntnis zum Menschensohn-Kyrios und das Hören und Tun seiner Worte haben Heilsrelevanz (448). Die 1. Jesusrede könne selbst als „Tora" bezeichnet werden: Ohne sich vom mosaischen Gesetz abzusetzen, aber auch ohne sich darauf zu berufen, beansprucht sie in großer Eigenständigkeit dieselbe Autorität und soteriologische Funktion (415f).

Die These scheint akzeptabel, wenn auch ihre Formulierung im Titel schon wieder zu stark systematisiert (trotz der 410.415.449 gegebenen Erläuterungen). Im Unterschied zu Mk 8,38 wird der Menschensohn in der Logienquelle nirgends direkt mit den Worten Jesu zusammengebracht. Die ausführlichen und gründlichen Analysen, die Gott sei Dank jeweils treffend zusammengefaßt werden, werfen aber auch viel für die Kenntnis der Logienquelle überhaupt und ihrer Gestalt ab. K. überblickt die Sekundärliteratur und sichtet sie kritisch. Sein methodisches Instrumentar ist sehr verfeinert. Tippfehler sind in der maschinengeschriebenen Vorlage selten.

Mainz Dieter Zeller

Caragounis, Chrys D.: **Peter and the Rock**. – Berlin–New York: de Gruyter 1990. VII, 157 S. (BZNW 58) Lw DM 64,00

Die Literatur zu Mt. 16, 17–19 (Bekenntnis des Petrus: V. 17; Verheißung Jesu: V. 18.19) ist kaum noch zu überschauen (vgl. J. A. Burgess, A History of the Exegesis of Matthew 16:17–19 from 1781 to 1965, der rund 1.000 Titel aufführt). Dabei konzentriert sich die Auslegung vor allem auf die Frage, in welchem Sinn die „Primatverheißung" zu verstehen ist. Die Ergebnisse zu anderen mit dem Text verbundenen Fragen sind häufig identisch oder weisen nur geringfügige Unterschiede auf; trotz kleinerer Differenzen haben sich in der Exegesegeschichte gemeinsame Grundpositionen durchgesetzt, vor allem die Überzeugung, daß „petra" in dem Wortspiel den Apostel Petrus bezeichnet.

Hier nun setzt Vf. ein, wenn er nachzuweisen versucht, daß zwischen „Petros" und „petra" keine personale Identität besteht, weil hinter „petra" nicht dasselbe aramäische „kepha" stehe wie bei „Petros". Ausgangspunkt für diese Überlegung ist der „Verdacht", daß der „heute erreichte Konsens nicht solide auf den vorhandenen Beweisen aufbaue" (115). Der erreichte „Konsens" beruhe vielmehr auf Argumenten, „die einer näheren Überprüfung nicht standhalten" (3). Daher sei eine erneute Recherche nötig, welche die vorliegenden Ergebnisse in Frage stellen könnte; Vf. ist sich dabei bewußt („I fear . . ."), daß seine Ergebnisse „den gegenwärtigen ‚Konsens' keineswegs stützen". Der Anspruch der vorgelegten Studie besteht also darin zu zeigen, daß die gebräuchliche Deutung des Textes „on outdated or otherwise inadequate data" beruhe, und daß die gegenwärtigen Forschungsergebnisse eher in die Gegenrichtung verweisen (vgl. „Preface", VII).

Die Untersuchung besteht aus zwei Teilen, einem philologischen (9–57) und einem exegetischen Teil (61–113). Auf den S. 115–119 folgt eine Zusammenfassung der Ergebnisse; eine Bibliographie (121–143), ein Stellenregister (144–153) und ein Autorenverzeichnis (154–157) schließen die Darstellung ab.

Zum Gedankengang: Der griechische Sprachbefund in Mt 16,18 ermöglicht keine Bestimmung, in welchem Sinne „petra" gemeint ist; weder im klassischen noch im biblischen Griechisch wurde streng geschieden zwischen „petra" und „petros" (vgl. 15). Die Behauptung, „Petros" und „Kepha" seien als Eigennamen vor der ntl. Zeit nicht bekannt gewesen, ist hinsichtlich des Aramäischen ungenau („inaccurate") und bezüglich des Griechischen irrig („misleading"). „Ich behaupte daher, daß heute die Bezeugung derart ist, daß sie nicht länger Schlußfolgerungen wie die Cullmanns oder Fitzmyers rechtfertigen" (25). Im Aramäischen bedeutet „kepha" sowohl „petra" als auch „lithos"; doch liege die Bedeutung „Stein" näher als „Fels"; aber auch das Aramäische ermöglicht noch keine definitive Entscheidung. „Während wir wissen, daß ‚kepha' dem ‚Petros' unterliegt, gibt es keine Möglichkeit zu erkennen, welches aramäische Wort hinter ‚petra' steht" (30). Dagegen ergibt sich aus der Untersuchung des syrischen Sprachgebrauchs: syrisches „kepha" bedeutet Stein und bestätigt den Prozeß einer Entwicklung, die schon im Aramäischen eingesetzt hatte (vgl. 41). Nur im Sinne einer Ausnahme wird das griechische „petra" in der syrischen Übersetzung von Mt 16,18 mit „kepha" wiedergegeben; aber diese Inkonsequenz resultierte aus dem Bemühen, „die Gleichartigkeit seines Originals wiederzugeben" (41).

Das im Syrischen „mit Gewalt" geschaffene Wortspiel kann jedoch nicht als Beweis angesehen werden, daß das Aramäische „ebenfalls ein identisches Wortspiel besaß" (41). Entscheidend ist die palästinensische Version (das „Evangelium Hierosolymitanum"), welche die beiden griechischen Termini unterscheidet und „Petros" mit „petros" (aram.) und „petra" mit „kepha" wiedergibt; „dadurch wird jegliche Gleichsetzung („confusion") des Petrus mit dem Felsen unmöglich gemacht" (42). Diese Interpretation macht dann allerdings eine frühere Datierung des syrischen Textes nötig; wenn auch der syrische Text nicht sagen kann, welche Originalbegriffe hinter dem Griechischen standen, so sagt er doch, wie der griechische Text interpretiert wurde: „‚Petros' und ‚petra' wurden als auf zwei verschiedene Dinge (‚entities') bezogen verstanden" (43). Schließlich müsse ein bislang zu eng gefaßtes Verständnis des Begriffs „Wortspiel" aufgesprengt und erweitert werden (44–57). „Es ist offenkundig, daß Wortspiele nicht immer auf demselben Wort beruhen, auch nicht nur auf Klangähnlichkeit, sondern keineswegs selten einfach auf Bedeutung, Vorstellung und Assoziation" (57).

Teil II (Die Exegese) behandelt zunächst die Diskussion über Mt 16,17–19 und stellt dazu die Frage, ob diese „beinahe chaotischen Meinungsunterschiede nicht ein Fragezeichen setzten hinter die Glaubwürdigkeit des ‚Konsensus'" (67), der bestimmt sei durch die Identifikation von „Petros" und „petra". Nach der Behandlung des Kontexte (69–81: Vf. stimmt mit Kingsbury darin überein, daß in 11,2–16,20 die Ablehnung Jesu durch ganz Israel zur Sprache komme, Thema von 16,17–19 dagegen die positive Gegenposition des Petrus sei) und der Struktur von Mt 16,13–20 (82–87: Vf. unterteilt den Text in 30 „Einheiten", die vier semantische Abschnitte bilden; die wichtigste „Einheit" bilde V. 16b) wendet sich Vf. der Diskussion über die Bedeutung von „Petros" und „petra" zu (89–113); die Textgestalt, d. h. die Wahl zweier Begriffe, verbiete eine Gleichsetzung. Jesu Antwort in V. 18 „hat das Bekenntnis des Petrus als Bezugspunkt zum Thema" (106); „petra" bezieht sich also auf den Inhalt des Petrusbekenntnisses. „Das ‚petra' ist der Inhalt der Erkenntnis des Petrus, daß Jesus nämlich der Messias ist" (107); deshalb befassen sich diese Worte weniger mit Petrus als vielmehr mit Jesus. Der Mann „Petros" hat einem „petra" Ausdruck verliehen, aber dieses „petra" ist nicht der „Petros". Das Wortspiel beruht einzig und allein auf einem gemeinsamen Gedanken; deshalb ist auch das „Du bist Petros . . ." in V. 18 nicht gleichbedeutend mit „Du bist der Christos . . ." in V. 16. Der Sinn von V. 18 ist demnach: „So sicher wie du ‚Petros' (genannt) bist, auf diesen Felsen (d. h. auf das, was du eben gesagt hast, nämlich daß ich der Christus bin) werde ich meine Kirche bauen" (113).

Es war notwendig, etwas ausführlicher den Beweisgang des Vf.s vorzustellen, um die richtigen Beobachtungen, noch mehr aber die Inkonsequenz sichtbar werden zu lassen. Was soll man mehr bewundern: den Mut, mit dem sich „einer gegen den Rest der (Exegeten-)Welt" stellt oder die Beharrlichkeit, mit der ein vorgefaßtes Ergebnis zu erreichen versucht wird? Es wäre zu schön, würde – wie mit einem Hieb – der bisherige Dissens in einer schwierigen theologischen Frage so „einfach" einem umfassenden Konsens zugeführt werden.

Der Schritt für Schritt dem gesteckten Ziel zugehende „Beweisgang" ist das eigentliche Problem. Bekanntlich ist eine Kette immer nur so stark wie ihr schwächstes Glied; die Beweis„kette" der vorliegenden Arbeit hat gleich mehrere schwache Glieder: zu viele Postulate und Vermutungen. Begriffserweiterung und Vordatierung sind nötig, um die Conclusio „stimmig" zu machen. Zweifellos regt die vorliegende Studie an, dem „Wortspiel" des Textes weiterhin besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Dies aber wird sachgerecht nur möglich sein, wenn sprachliche Untersuchungen beim heute vorliegenden griechischen Text ansetzen (z. B. müßte überzeugend einsichtig gemacht werden, daß „sy ei Petros" als Äquivalent einer Schwurformel fungiert), vor allem aber, wenn der Kontext konsequent in die Untersuchung mit einbezogen wird (so vernachlässigt Vf. fast völlig die Bedeutung und Zuordnung von V. 19; gleichsam nur in 6 „statements" vertritt er die Meinung, daß V. 19 thematisch gegen V. 18 gerichtet sei).

Fehler finden sich vor allem bei der Wiedergabe deutscher Literatur (z. B. S. 2 Anm. 9; S. 62 Anm. 4; S. 100 Anm. 30; S. 107 Anm. 53); falsch ist Burges S. 132 und 154.

Bochum Alexander Sand

ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaisme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert. – Paris: Les Editions du Cerf 1987. XVIII, 436 S. kart. FF 275,00

Die von 24 Freunden, Kollegen und Mitarbeitern Claude Mondéserts, dem international anerkannten, langjährigen Direktor der Sources Chrétiennes gewidmete Festschrift konzentriert sich auf das geistige und religiöse Leben Alexandriens, einen Forschungs-

schwerpunkt des Geehrten, den seine Bibliographie mit einer großen Anzahl von Veröffentlichungen dokumentiert (XV-XVIII). Die Beschränkung auf ein einheitliches Thema läßt den kulturellen Reichtum der Kapitale Ägyptens, hervorgerufen durch die spannungsreiche Begegnung von Hellenismus, Judentum und Christentum in das Blickfeld des Lesers treten. Gleichzeitig bedeutet die Anknüpfung an das Hauptarbeitsfeld des Geehrten und die Auseinandersetzung mit den Schnittpunkten des geistigen Lebens in Alexandrien eine wirkliche Festgabe, die sich durch die breite thematische Streuung ihrer Beiträge auszeichnet.

Nach einer Laudatio von J. Pouilloux zeigen die Erinnerungen des H. de Lubac die Schwierigkeiten auf, die die Anfänge der Sources Chrétiennes begleiteten (7–13). Zu welchem Erfolg Mondésert die Reihe schließlich geführt hat und welche Achtung ihm wegen dieser Leistung über Landes- und Konfessionsgrenzen hinweg entgegengebracht wird, läßt sich an der umfangreichen Tabula gratulatoria ablesen (IX-XIV).

Die ersten 4 Beiträge, die zum Thema Stellung nehmen, beschäftigen sich mit dem jüdisch-hellenistischen Fragenkomplex.

Diesen Themenkreis eröffnet M. Harl, *Le nom de l'Arché de Noé dans la Septante*, mit dem Nachweis, daß der Terminus „Arche" in der jüdisch-hellenistischen Tradition als Ort der göttlichen Gegenwart gilt und somit einen eminent theologischen Stellenwert besitzt. Diese Interpretation wird später von den christlichen Vätern aufgegriffen, die die „Arche" als Ort des Schutzes, des Heils und der Vorbereitung auf das ewige Leben sehen. Eine ikonographische Betrachtung mit skizzierten Beispielen rundet diese instruktive Studie ab (15–43).

E. Starobinski-Safran, *La communauté juive d'Alexandrie à l'époque de Philon*, beleuchtet die politischen, rechtlichen und sozialen Aspekte der jüdischen Gemeinschaft Alexandriens zur Zeit Philons, die sie in den historischen Kontext einordnet und besonders die kulturellen Leistungen hervorhebt. Außerdem bietet die Vf.in einen Ausblick auf das Schicksal der Juden Alexandriens bis zum Ende der Antike (45–75).

M. Petit geht in seinem Aufsatz *„Exploitations non bibliques des thèmes de Tamar et de Genèse 38"* der Frage des Fortwirkens der philonischen Interpretation der Tamar als Symbol des Sieges und der Tugend in späteren jüdischen Texten nach und stellt fest, daß diese sich der Tamarerzählung nur bedienen, um ein bestimmtes Interpretationsziel zu erreichen (77–115).

Mit einem philologischen Problem setzt sich M. J. Rondeau, *Pragmatologein, pour éclairer Philon, fug.54 et somn.I,230*, auseinander, indem sie die geläufigen Bedeutungen, die dem selten vorkommenden Wort zugeschrieben werden, abweist und darlegt, daß dieser Terminus der Rechtssprache angehört und die Darstellung der Fakten meint, wobei diese selbst je nach Kontext auch philosophisch akzentuiert sein können (117–150).

Am Beginn des vorwiegend christlich bestimmten Themenkreises steht der Artikel von A. M. Ritter, *De Polycarpe à Clément: aux origines d'Alexandrie chrétienne*, der die Antwort des Polykarp und die der alexandrinischen Theologen Klemens und Origenes auf die gnostische Herausforderung in Beziehung zu setzen versucht (151–172).

Der Beitrag von E. Osborn, *Clément, Plotin et l'Un* erörtert das Problem, inwieweit das Konzept der Einheit im Werk des Klemens auf einer Linie mit der späteren plotinischen Hypostasenlehre liegt (173–189), während R. Merkelbach, *Un petit* AINIΓMA dans le prologue du Protreptique, die Hauptakteure des Mythos im Eingangskapitel des Protreptikos entgegen der üblichen Interpretation neu deutet, wobei aber die Frage nach der Berechtigung einer solchen Deutung gestellt werden muß (190–194).

A. Guillaumont, *Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Evagre le Pontique*, weist anhand der literarischen Parallelen zwischen Evagrius und Klemens nach, daß der erstere nicht nur ein eifriger Leser des Origenes sondern auch des Klemens gewesen ist (195–201).

Der Aufsatz von H. Crouzel, *Qu'est-ce qui correspond chez Origène à la troisième hypostase plotinienne l'âme du monde?* zeigt mögliche, bisher leider ungenutzte Wege auf, anhand der Bezüge, Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Philosophie Plotins und der Theologie des Origenes die Lehre des Ammonios Sakkas zu rekonstruieren (203–220).

A. Grillmeier, *La „peste d'Origène"*, beschäftigt sich mit der Problematik des Origenismus und anderer Häresien, mit der die Klöster Oberägyptens in der Zeit von 431–451 konfrontiert waren (221–237). S. Leanza, *Pour une réédition des scolies à l'Ecclésiaste de Denys d'Alexandrie*, setzt sich für eine zusammenfassende Edition der bisher verstreut publizierten Fragmente des Kommentars zum Ecclesiastes des Dionysos auf der Basis der Catena Hauniensis ein (238–246).

H. Chadwick bemüht sich in seinem Aufsatz *„Les deux traités contre Apollinaire attribués à Athanase"* um den Nachweis, daß die beiden Abhandlungen gegen Apollinaris, die unter dem Namen des Athanasius überliefert sind, von einem unbekannten Vf. stammen, der die Lehrunterschiede unter den Schülern des Apollinaris anvisiert (247–260).

Der Beitrag von Ch. Kannengiesser, *L'énigme de la lettre au philosophe Maxime d'Athanase d'Alexandrie*, behandelt das Problem der literarischen Fälschung, das hier in einem größeren Zusammenhang mit dem Traktat Contra Arianos III vorliegt, für den der unbekannte Vf. ebenfalls die Authentizität des Athanasius in Anspruch nehmen möchte (261–276).

C. Piétri, *D'Alexandrie à Rome: Jean Talaia*, geht der Persönlichkeit und der Geschichte des Johannes Talaia nach, der vom Mönch in Tabennisi für 6 Monate zum Patriarchen von Alexandrien aufstieg und schließlich im Exil als Bischof von Nola starb. Das Lebensbild dieses Mannes wird zur interessanten Schilderung der politischen und religiösen Entwicklungen am Ende des 5. Jhs. (277–295). Eine textkritische Ausgabe des Prologs des Hieronymus zur Schrift De spiritu sancto des Didymus mit einem kurzen Kommentar bietet L. Doutreleau (297–311).

B. und J. Kramer, *Les éléments linguistiques hébreux chez Didyme l'aveugle*, zeigen, wie eng sich Didymus bei der Erklärung der hebräischen Namen und Wörter an die bei den alexandrinischen Theologen üblichen Etymologien anschließt. Vor diesem Hintergrund läßt sich der philologische Fortschritt durch Hieronymus erst klar ermessen (313–323).

M. Tardieu behandelt in seinem Artikel *„Une diatribe antignostique dans l'interpolation eunomienne des Recognitiones"* das Problem der Kontroversen zwischen alexandrinischen Gnostikern und Arianern (327–337)

J. Rougé, *Les débuts de l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie et le Code Theodosien*, erörtert die Frage, inwieweit 2 Gesetze des Codex Theodosianus die Auseinandersetzungen zwischen Cyrill und dem kaiserlichen Hof im Hinblick auf die Terrorakte der Jahre 415–416 widerspiegeln (339–349).

G. M. Durand stellt einen bisher verkannten Brief Cyrills von Alexandrien an Kaiser Theodosius II. im Originaltext mit französischer Übersetzung vor, in dem Cyrill gegen Nestorius für den Theotokostitel Marias aufgrund der Vereinigung der 2 Naturen in Jesus Christus eintritt (351–363).

Die Ausführungen von G. J. M. Bartelink, *Les rapports entre le monachisme égyptien et l'épiscopat d'Alexandrie*, zeichnen das in der Forschung allgemein anerkannte Faktum der engen Verbindung zwischen den Patriarchen von Alexandrien und dem ägyptischen Mönchtum von Athanasius bis Dioskur nach, wobei sich das Mönchtum gemeinsam mit dem jeweiligen Bischof als Vorkämpfer der Orthodoxie erweist (365–379).

In seinem Aufsatz *„Quelques considérations sur l'influence et la destinée de l'alexandrinisme en Occident"* beschäftigt sich M. Simonetti mit dem alexandrinischen Einfluß auf die abendländische Trinitätslehre und Schriftexegese. Leider kann im Rahmen eines solchen Beitrags nur andeutungsweise auf Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Augustin und Johannes Cassian eingegangen werden (381–402). Zum Abschluß bietet A. Le Boulluec, *L'école d'Alexandrie*, einen Überblick über die Forschungsgeschichte des 18. und 19. Jhs., die sich in Deutschland und Frankreich mit den verschiedenen Aspekten der alexandrinischen Theologenschule auseinandergesetzt hat. Gerade dieser Überblick zeigt, daß die jeweiligen Forscher mit der Sicht ihrer Zeit und vor dem Hintergrund der ihr eigenen Probleme ihr Thema bearbeitet haben (403–417).

Aufgrund der thematischen Breite der Beiträge und der sorgfältigen Bearbeitung durch die jeweiligen Autoren kann die Festschrift als gelungen bezeichnet werden, wenn auch an einigen Stellen der Wunsch nach Vertiefung auftaucht. Jedoch besteht das Proprium dieser literarischen Gattung gerade darin, nicht Abschluß zu sein, sondern Anstoß und Wegweisung für weiteres Forschen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Murphy, Francis Xavier / **Sherwood**, Polycarp: **Konstantinopel II und III**. – Mainz: M. Grünewald 1990. 403 S. (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd III), geb DM 64,00

Der Abschluß einer großen Reihe ist anzuzeigen: Mit dem vorliegenden Bd zu den Konzilien von 553 und 680/81 liegt nach 26 Jahren die „Geschichte der ökumenischen Konzilien" geschlossen vor. In seiner Anlage gleicht er seinen Vorgängern: die Darstellung der Vorgeschichte, des Verlaufs und der Nachgeschichte beider Konzilien wird ergänzt durch Texte, eine ausführliche Zeittafel, bibliographische Hinweise sowie ein Namen- und Sachregister.

Constantinopolitanum II (9–159):

Die Ausführungen zeichnen zuerst – etwas schematisch – den christologischen Hintergrund der auf dem Konzil zur Verhandlung anstehenden „Drei Kapitel". Vf. verfolgen dann den Widerstand gegen Chalkedon als „die monophysitische Revolte", in deren Verlauf zu Beginn des 6. Jh.s man auf Theodor, Theodoret und Ibas aufmerksam wurde. Die Vorgeschichte des Konzils ist bestimmt von den Bemühungen Justinians, in den geistigen und religiösen Bewegungen seiner Zeit (origenistischer und theopaschitischer Streit; Severus) über die religiöse Befriedung seiner Untertanen auch die Integrität des Reiches zu sichern. Die Hoffnung des Kaisers, durch die Verurteilung der drei antiochenischen Lehrer die Loyalität der „Monophysiten" wiederzugewinnen, seine politischen Wendungen, auch sein unwürdiger Druck auf Papst Vigilius werden ausführlich nachgezeichnet, schließlich auch der Verlauf des Konzils selbst und seiner acht Sitzungen. Der Papst erhält ein nachsichtiges Urteil. Die Nachgeschichte des Konzils offenbart dann das Scheitern der kaiserlichen Kirchenpolitik.

In diesem gründlich informierenden Teil des Werks stört die durchweg unbekümmerte Rede von den „Monophysiten" (etwa 37, 48); die Differenzierungen, die die Forschung der vergangenen Jahrzehnte beigesteuert hat, bleiben unberücksichtigt. Auch bleibt eine Brücke vom 5. zum 6. Ökumenischen Konzil – der Neuchalkedonismus – hier leider nur angedeutet (152f.; vgl. die im bibliographi-

schen Anhang nicht genannte Diss. von S. Helmer: Der Neuchalkedonismus, Bonn 1962, sowie die kurze Studie von A. Grillmeier: Das östliche und das westliche Christusbild: ThPh 59, 1984, 84–96): Theodor von Pharan, der theologische Kopf der Monenergeten, darf als Neuchalkedonier gelten (wie 176 zurecht festgestellt wird).

„Konstantinopel III" (161–315):

Die Ausführungen beginnen mit einer Darstellung des (kirchen-)politischen Hintergrundes, vor dem allein der Monenergeten-/Monotheletenstreit verständlich wird, wiewohl nicht einzig daraus abgeleitet werden kann: Herakleios, Sergios und Theodor von Pharan sind die entscheidenden Figuren. Unionsbemühungen auf der Grundlage einer monenergetischen Formel, z. T. erfolgreich wie 633 in Alexandrien, rufen die Gegenspieler auf den Plan: Sophronios zuerst, dann Maximos. Um die Unionspolitik des Kaisers, hinter die sich auch sein Patriarch gestellt hatte, zu retten, sucht eine „Psephos" des Sergios 633 die Rede sowohl von einer wie auch von zwei ‚ἐνέργειαι' zu unterbinden. Eine „Ekthesis" nimmt 638 die von Papst Honorius gegenüber Sergios lancierte Rede vom einen Willen Christi auf, bis ein kaiserlicher „Typos" 648 jede Diskussion über die ‚ἐνέργειαι' und Willen verbietet. Da waren jedoch in Rom unter dem griechischen Papst Theodor bereits die Vorbereitungen zum Laterankonzil von 649 im Gange; „allem nach geht die grundlegende theologische Struktur des Konzils auf die griechischen Mönche zurück, besonders auf Maximus den Bekenner." (217f) Die beiden einschlägigen canones 10 und 11 entstammen ganz seinen Schriften. Theologisch ist bis 680/81 keine Entwicklung mehr festzustellen; Martin, Theodors Nachfolger, und Maximos bezahlen ihr Engagement nach Hochverratsprozessen in Konstantinopel allerdings mit dem Leben. Das Constantinopolitanum III ratifiziert die bereits erfolgten theologischen Klärungen, verbringt aber die meiste Zeit mit dem Verlesen von Väterzitaten. S. 267–291 wird „die Christologie des Konzils" resümiert und dabei zurecht vor allem Sophronios, besonders aber Maximos behandelt. Der zuerst historische Anspruch des Werkes läßt die Vf. einräumen, daß eine vollständige Darstellung der Ansichten Maximos' „nur in einem Gesamtaufriß seiner Christologie beziehungsweise seiner Theologie versucht werden" könnte (271f). Die Nachgeschichte des Konzils sowie „Streiflichter auf die Kirche des 7. Jh.s" schließen die Ausführungen.

Die knappe Maximos-Biographie auf S. 189 nimmt noch keine Notiz von der 1973 von S. Brock publizierten syrischen Maximos-Vita (AnBoll 91, 1973, 299–346), der hohe historische Zuverlässigkeit zukommt. Auch die Ausführungen zum Laterankonzil bedürfen nach den Forschungen von R. Riedinger (im Literatur-Nachtrag fast vollständig verzeichnet) größerer Zurückhaltung; Riedinger hat gezeigt, daß die überlieferten Akten ein rein literarisches Produkt sind und keine direkten Schlüsse auf die dahinterstehende Realität zulassen. – Das Dekret des Sergios richtete sich gegen Paul, nicht „Cyrus" (174; im frz. Original korrekt). Die Seitenzahlen 239 Fußnote 18 bzw. 263 Fn. 64 müssen wohl 251 bzw. 272 lauten.

Die im Anschluß daran auf 50 S. gebotenen, von H. J. Sieben übersetzten (nicht ausgewählten!) 22 Texte bzw. Abschnitte daraus sind sehr wichtig; ein Gemeinplatz, daß jede Auswahl natürlich Wünsche offen läßt (auch eine solche des Wünschenden) – ich vermisse den Brief Sergios' an Honorius, das historisch aufschlußreichste Dokument des Monergetenstreits, und verstehe die Auswahl aus der Disputation zwischen Maximos und Pyrrhos, dem theologisch gewichtigsten Text aus dieser Zeit, nicht; „gnome" hier (356) mit „den (verschiedenen) Vermögen" zu übersetzen hat nicht begriffen, daß „gnome" den bestimmten und bestimmenden Modus des unter den Bedingungen der Erbsünde stehenden Vollzugs geschaffener Freiheit meint.

Die ausführliche Zeittafel zu „Konstantinopel III" (377–385) müßte heute mit der knapperen, aber i. d. R. genaueren von A. Riou (Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur, in: Théologie historique 22, Paris 1973, 201–205) verglichen werden.

Die knapp kommentierten „bibliographischen Hinweise" (386–397) sind in der vorliegenden Ausgabe durch leider nicht mehr kommentierte „Nachträge" erweitert, natürlich nicht ergänzt, darum Wünsche, s. o.! Hingewiesen sei wenigstens auf die im CCSG in Angriff genommene Edition der Werke des Maximos, des im Blick auf das Constantinopolitanum III entscheidenden theologischen Autors.

Das vorliegende Werk leidet etwas an der Tatsache, daß das französische Original bereits 1974 erschienen ist (Editions de l'Orante, Paris) und die Übersetzung eben keine Bearbeitung ist; das Manko ist durch einen dazuhin in seiner Auswahl recht undurchsichtigen Nachtrag an Literatur nicht auszugleichen. Dennoch: Es gibt zur Geschichte dieser beiden Konzilien derzeit nichts Informierenderes. – Eine Ergänzung der Reihe um eine Darstellung des Vaticanum II, wer wollte sie wagen?

Rottenburg Guido Bausenhart

„Minnichlichiu gotes erkennusse" Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989, hg. v. Dietrich Schmidtke. – Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1990. 153 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Christliche Mystik, Bd 7), Ln DM 48,00

Der vorliegende Sammelband dient – wie schon frühere Bde der von M. Schmidt und H. Riedlinger herausgegebenen Reihe – der Publikation von Symposiumsbeiträgen. Der Hg. Schmidtke der die Edition der am Heidelberger Mystiksymposium gehaltenen Vorträge besorgte, informiert in seiner Einleitung, daß der vorliegende Bd nicht mehr dem Symposiumskonzept „Die frühe abendländische Mystikkonzeption und Meister Eckhart" entspreche.

Sowohl Friedrich Ohlys Beitrag über „Metaphern für die Sündenstrafen und die Gegenwirkungen der Gnade" (inzwischen bei: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge, Geisteswissenschaften; Opladen 1990 erschienen) als auch der für das thematische Konzept wesentliche Eckhart-Beitrag von Kurt Flasch („Der Gott Meister Eckharts") fehlen im Sammelband. Aus der „Not" – die zur Publikation verfügbaren Studien befassen sich gemäß dem Hg. mit der frühen abendländischen Mystiktradition – eine Tugend machend nimmt Schmidtke zu den Symposiums-Vorträgen von Kurt Ruh, Roswita Wisniewski, Margot Schmidt und Siegfried Ringler eine thematisch adäquate Arbeit von Irene Berkenbusch in den publizierten Band auf.

Zu einer Kurzvorstellung der einzelnen Referate fügt Schmidtke Bemerkungen zum Mystikbegriff, zur bis heute unentschiedenen Lokalisierungsfrage des St. Trudperter Hoheliedes und zum Methodik- und Interdisziplinaritätsproblem innerhalb der Mystikforschung. Aus letzteren ergibt sich Sch.s Plädoyer für eine primär einzelwissenschaftliche Untersuchung der Phänomene, was im Falle der Germanistik beispielsweise die Erforschung der Bildsprache und des Stils der mystischen Texte meint.

Kurt Ruhs Referat unternimmt einen Vergleich zwischen den beiden herausragenden Hoheliedexegeten des 12. Jh.s Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry, deren lat. Kommentierung des Hoheliedes insbesondere die nachfolgend entstehende frauenmystische Literatur namhaft inspiriert.

Angesichts der werkgeschichtlichen Gemeinsamkeiten bei den beiden Hoheliedkommentatoren sind die inhaltlichen, gestaltungsmäßigen und stilistischen Divergenzen so erstaunlich, daß R. daraus schließt, daß die beiden Freunde ihre Interpretationen völlig unabhängig voneinander verfaßt haben. R. erörtert unterschiedlich detailliert bei beiden Autoren folgende Fragen: die Werkgestaltung (mit besonderer Würdigung der Predigt), das dramatische Element in der Auslegung (herrührend vom *sensus litteralis* der Vorlage), den Auslegungsmodus (bei Bernhards interpretatorischer Vielfalt macht R. den Totaleinsatz von dessen ganzer Person geltend, wogegen sich Wilhelms Werk geschlossener und systematischer ausnimmt), den theologischen Gehalt (trotz der eingestandenen Beengung angesichts der Weitläufigkeit des Themas gelingt es R., Wesentliches zur theologischen Gottesliebe wie auch zur Gotteserkenntnis auf den Punkt zu bringen) und die mystische Spiritualität. R. würdigt Bernhards Hohelied-Predigten und Wilhelms Hoheliederklärung („zwei Stämme aus einer Wurzel") als „schlechthinnigen Höhepunkt der mittelalterlichen Liebesmystik", die für die volkssprachliche Liebesmystik einen gültigen Maßstab darstelle.

Die zwei folgenden Beiträge widmen sich dem St. Trudperter Hohelied (=THL), dem ersten, zur volkssprachlichen Frauenmystik zu zählenden Text (seine kommentierte, durch Friedrich Ohly besorgte Neuedition wird mit Spannung erwartet), der dem hier zu besprechenden Sammelband auch den Titel geliehen hat. Roswitha Wisniewskis Vortrag „Die unio mystica im ‚St. Trudperter Hohen Lied'" und Irene Berkenbuschs vergleichende Studie „Mystik und Askese – ‚St. Trudperter Hohes Lied' und ‚Speculum Virginum' im Vergleich" stellen willkommene Forschungsbeiträge zur in wesentlichen Punkten noch unausgeloteten Hoheliedparaphrase dar.

Roswitha Wisniewski, die 1953 über das THL promoviert hatte, präsentiert das Werk kurz nach seiner Datierung, Lokalisierung und geistigen Einbettung in den theologischen Kontext. Als besonderen Gegenstand ihres Referates fokussiert sie die Konzeption der *unio mystica* und deren anthropologischen Hintergründe.

Dies erfolgt im Blick auf die – gemäß W. unhaltbare – Zuordnung des THL zur ekstatisch oder generell erlebnismäßig geprägten, individualistischen Mystik. Wohl erkennt W. in einigen aufgelisteten Passagen erlebnishafte Einschläge, doch sind die rational reflektierenden Stellen ihrer Meinung nach die für das Werk charakteristischen. Eine ausgeprägte Polarisierung zwischen individuellem Streben und sozialem Eingebundensein spricht sie dem THL ab. Die aufgeführte Trinitätsmystik, der häufige Rekurs des Werkes auf mathematisch anmutende Formeln, auch die aufs Allgemeinmenschliche abzielende Anthropologie sprechen dafür, „daß die unio mystica mit Gott zumindest der Anlage nach die reguläre zu entfaltende Dimension des menschlichen Da-

sein" ist (37). Das Werk trage zwar zur Individualisierung der Religiosität bei, nicht aber im Sinne von vermeldeter Individualerfahrung; vielmehr lasse es frühscholastische, allgemeinmenschliche Denkmodelle und ausgeprägten protologischen Augustinismus erkennen; darin sieht die Vf.in einen möglichen Anhaltspunkt für die weitere Lokalisierungsdiskussion.

W.s These, daß die protologische Ausrichtung des Werks seine eschatologischen Perspektiven in den Hintergrund stelle, sei aber meinerseits im Blick auf das gesamte Werk mit einem Fragezeichen versehen.

Das von Irene Berkenbusch untersuchte „Speculum Virginum" (=SpecVirg), ein lateinisch (und in späteren Hss. auch mittelniederdeutsch) überliefertes Handbuch für Ordensfrauen, um 1140 entstanden, ist vom Entstehungszeitraum, von der vermutlichen Lokalisierung und der didaktischen Textintention her dem „St. Trudperter Hohelied" verwandt; auch die offene Verfasserfrage teilen die beiden Texte. B. spürt dieser Verwandtschaft anhand eines Vergleichs des mystischen Gehalts der beiden zur Speculum-Literatur zu zählenden Werke nach.

Die auffälligste und stärkste Parallele beider Werke wird in der liebes- und brautmystisch artikulierten Unio-Konzeption gesehen. Auch das augustinische Erbe, daß Sinn und Ziel des menschlichen Daseins in der als Rückkehr empfundenen Gottesbeziehung liegen, teilen die beiden, das rein Individuelle zugunsten des Heilsgeschichtlichen übersteigenden Werke. Diesen Gemeinsamkeiten stehen gewichtige Divergenzen der beiden Texte gegenüber: das THL zeichnet sich durch eine differenziertere Gottebenbildlichkeits-Lehre aus; auch findet in ihm die trichotomische Anthropologie eine explizitere Thematisierung, wogegen diese im SpecVirg knapp erwähnt und funktional eingesetzt ist. Insbesondere kennt das SpecVirg eine systematisierte, im Dienst der immer wieder erinnerten Askese stehende Tugendlehre als Unio-Vorbedingung.

B. polarisiert hierbei wohl allzustark in asketisch-moralisierendes SpecVirg und in humaneres, ganzheitlicher auf die menschliche Existenz schauendes THL. Auch dessen Individualismus müsste weniger prononciert gesehen werden, insbesondere wenn dieser als Gegenbegriff zur Kirchlichkeit gesetzt ist. Die bildmächtigen Kirchenvisionen im THL wären hierzu in die Beurteilung einzubeziehen. Die Charakterisierung des THL als wenig asketische, philosophische-theologische Abhandlung mit stark neuplatonischem Einfluß dürfte ferner wesentliche Momente dieser Hoheliedparaphrase nicht gebührend würdigen. Insgesamt betrachtet ist das THL von einem deutlich entschiedeneren und im Hinblick auf die Wiederherstellung der menschlichen Gottebenbildlichkeit optimistischeren mystischen Grundanliegen getragen als das SpecVirg. Verdankenswert ist der von B. unternommene Versuch einer Gegenüberstellung dieser doch in mancherlei Hinsicht ähnlich gearteten Texte.

Margot Schmidts Studie über das ihr in langjähriger Beschäftigung vertraut gewordene „Fließende Licht der Gottheit" von Mechthild von Magdeburg thematisiert die „Versinnlichung der Transzendenz" mittels Sprachbildern.

Mechthild schreibt aus ihrer Totalität, was die stellvertretend in den Mund Christi gelegten Worte „ich sage dir wahrlich, in diesem Buche steht mein Herzblut geschrieben" (V, 34) zur Formel prägen. Diese Tatsache bildet die poetologische Ursache dafür, daß Mechthild die Eigenart mystischer Rede, Unsinnliches in sinnlichen Bildern zu veranschaulichen, innovativ zur eigenen zu machen vermag. Olfaktorische, nuptiale und akustisch-musikalische Bildbereiche dienen der Vergegenwärtigung von Mechthilds sprachlichem Verfahren, Sinnliches und Übersinnliches zu vereinen. Ohlys Wort von der „geschlossenen Fülle" mystischer Texte wird konkret, wenn wie im Falle Mechthilds ein in Leib-Seele-Geist erfaßtes Subjekt sich zu Wort meldet. Die übergeschlechtlich zu verstehende religiöse Bezogenheit des Menschen als Braut erfährt Mechthild radikal und ins trinitarische Geheimnis eindringend; der Kühnheit dieser Erfahrung und deren Versprachlichung verdankt Mechthild ihre nicht nur dichterische Vorrangstellung im mystischen Schrifttum des Mittelalters. Musikalische Bilder der Trinität, der Erschaffung des Menschen und der Seele meinen allesamt eine symphonische Harmonie, die die Liebe in allem Seienden zum Erklingen bringt. Die menschliche Seele bietet sich als Instrument an, auf der Gott die Saiten anrührt.

Ein wertvoller Anhang mit weiteren Belegen zum musikalischen Bildbereich rundet die insbesondere für die Stil- und Metaphorikdiskussion bedeutsame Studie zu einem der wesentlichen sprachlichen Verfahren mystischer Rede ab.

Mit Siegfried Ringlers Beitrag springen wir in der Chronologie der deutschsprachigen, mystischen Literatur vorwärts zu den Gnadenviten ins 14. Jh. Spätestens mit dieser Studie, die das mystagogische Moment in der spätmittelalterlichen Vitenliteratur der süddeutschen Dominikanerinnen thematisiert, wird das Konzept des Forschungsbds gesprengt. Wiewohl der Begriff der „frühen abendländischen Mystiktradition" relativ ist (insbesondere wenn er form- und traditionsgeschichtlich verstanden wird), sind doch die spätmittelalterlichen frauenmystischen Viten in anderer als nur chronologischer Hinsicht der späteren abendländischen Mystiktradition zuzurechnen.

Glücklichen Zufällen verdanken wir die wenigen mittelhochdeutschen und lateinischen (Viten aus Kolmar!) Bde mit Gnadenviten, die im 13. und 14. Jh. in den Dominikanerinnenklöstern Frankens, Schwabens, der Nordschweiz und des Oberrheingebiets entstanden und zumeist in einer einzigen Hs. an ihrem Ursprungsort verblieben sind. Die didaktisch-erbauliche Indienstnahme der einzelnen Offenbarungen durch die Klostergemeinschaft, die das gesammelte Material in Schwesternbüchern zusammenfaßte, zeigt den Charakter der Vitenliteratur: keine authentischen Erlebnisberichte, „mystisches Erleben nur noch im Derivat". R., darin keine Qualitätsminderung der Texte sehend, problematisiert die Frage nach dem Gehalt genuinen Erlebens. Am Beispiel von Christine Ebners Visionen zeigt er die Provokation in deren Kühnheit, die trotz ihrer lokal beschränkten Bezogenheit nach redaktioneller Bearbeitung riefen. Auch von der Inhaltsseite besehen werden so die visionär eingekleideten Gnadenberichte zu mystischen Lehrstücken. Im Blick auf Meister Eckharts Predigten weist R. auf neue Lesarten der Frauenviten hin; als Fazit zeigt sich die Erkenntnis, daß im mittelalterlichen Ringen um eine mystisch verankerte Spiritualität nicht Gebende und Nehmende, sondern Diskurs-Teilnehmer und -Teilnehmerinnen zu unterscheiden sind.

Das mit einem sorgfältigen Textanhang versehene Buch ist auch dank seiner Personen- und Sachregister als sinnvoller Forschungsbeitrag willkommen zu heißen. Daß es dem Symposiumsbd an der vom Titel suggerierten Einheitlichkeit mangelt, liegt nicht nur im Unternehmen eines Sammelbands, sondern auch in der gegenüber der Tagungskonzeption veränderten Themenstellung begründet. Die Relevanz der Einzelbeiträge bleibt hingegen unbestritten.

Zürich Hildegard Keller

Die Evangelische Perle. Das geistliche Begleitbuch einer flämischen Mystikerin des 16. Jahrhunderts. In der Übersetzung des Angelus Silesius ausgewählt und bearb. von Klaus Dahme. – Salzburg: Otto Müller 1990. 220 S., geb DM 34,80 / öS 234,00

Das unter dem Titel „Die Evangelische Perle" (nach Mt 13,45ff) bis ins 17./18. Jh. gut bekannte und weit verbreitete Erbauungs- und Gebetbuch einer anonym gebliebenen Verfasserin aus Brabant – vermutlich einer frommen Begine –, ein spätes Zeugnis der mittelalterlichen rheinisch-flämischen Mystik, wird in der nun vorliegenden Bearbeitung wiederum zugänglich gemacht. Der hier gebotene Text liest sich durchgehend so leicht und fließend, so glatt, widerstandslos und bündig in seinen Bild- und Gedankenabläufen, daß man, an barocke, den Lesefluß eher hemmende, zumindest verlangsamende Stileigenheiten und Wendungen gewohnt, gleich die Überzeugung gewinnt, es in dieser Neuausgabe mit einer textlich bereinigten Zielform zu tun zu haben.

Der kenntnisreiche Bearbeiter der Auswahlausgabe hat sich die Aufgabe nicht leicht gemacht: mit der Absicht, das Andachtsbuch für den geistlichen Gebrauch heutiger Leser ohne starke historische Neigungen zu erschließen, muß ihn im Hinblick auf die zu wählende und zu verantwortende Textgestalt öfter vor schwierige Entscheide gestellt haben. Sie werden aus den Ausführungen zum befolgten Prinzip der Auswahl und Bearbeitung im Anhang (199–200), ebenso aus den knappen, aber äußerst informationsreichen, ja spannenden Angaben zur Textgeschichte im Nachwort (209–218) ersichtlich. Um zugleich das Vorgehen des Bearbeiters Klaus Dahme (D.) wie das Schicksal des Büchleins „Die Evangelische Perle" kurz zu illustrieren, seien, gestützt auf die Angaben im Nachwort, kurz einige Besonderheiten der Neu- und Auswahlausgabe gekennzeichnet.

„Die Evangelische Perle" läßt sich seit den beiden in mittelniederländischer Sprache erschienenen Druckausgaben – „Die Evangelische Peerle" von 1535 und, umfangreicher, „Die grote Evangelische Peerle" von 1537 – nicht mehr in der authentischen handschriftlichen Fassung nachweisen. Angelus Silesius, d. i. Johannes Scheffler, hatte die lateinische Bearbeitung der volkssprachigen „Großen Perle" (1545) durch den mit der Kölner Kartause St. Barbara zusammenarbeitenden Priester Nicolas van Essche (Nicolaus Eschius) aus Oistervijk in Nordbrabant von seinem Freund Abraham von Franckenberg zum Geschenk bekommen. Der von Scheffler auf dem Titelblatt seines Exemplars eigenhändig gemachte enthusiastische Eintrag verrät, daß die Margarita Evangelica den bis heute unter dem Dichternamen Angelus Silesius berühmten Johannes Scheffler auf dessen eigenem spirituellen Weg maßgeblich begleitete. Vom geistlichen Dichter des „Cherubinischen Wandersmanns" (1657, erweiterte Zweitauflage 1675) fällt denn auch ein zusätzlicher und erhöhter Glanz auf die „Evangelische Perle": Scheffler hatte sie 1676 in deutscher Übertragung als „Köstliche Evangelische Perle, zu vollkommener Ausschmückung der Braut Christi", da und dort leicht gekürzt, herausgegeben: „[. . .] daß du in kürtzen mit Gott leben und wandeln lehrnest, und in Besit-

zung aller Tugenden durch die Gleichförmigkeit der edelen Menschheit Christi in seine Gottheit aufsteigende, in Gott gantz seeliglich verwandelt, mit ihm ein Geist und einiges Ein selbst das lebendige Buch aller Vollkommenheit, und die der H. Dreyfaltigkeit in Christo JESU angenehme köstliche Perle, ihr gewünschtes Himmelreich werdest und ewig bleibest. Amen."[1]

Gut zwanzig Jahre später brachte der Minorit Heribert Hobisch, damals Beichtvater zu St. Clara in Köln, ohne Kenntnis von Schefflers Übertragung 1698 eine neue deutschsprachige „Evangelische Perle" heraus, die bereits in den Jahren 1700 und 1706 zwei unveränderte Neuauflagen erlebte.

Die Übersetzungen der „Margarita Evangelica" ins Deutsche durch Scheffler und Hobusch unterscheiden sich nach dem gewiß kompetenten Urteil der hier besprochenen Auswahlausgabe nicht unbeträchtlich, wobei beide, die frühere aus dem Schlesischen Sprachraum, die spätere aus dem kölnischen Zentrum des katholischen Buchhandels, ihre je eigenen Vorzüge aufweisen. Dennoch schreckt der heutige Bearbeiter D. offensichtlich nach reiflicher Überlegung und mit dem Leitbild, einen von Übertragungsfehlern und sonstigen Versehen freien, dem heutigen Leser entgegenkommenden, möglichst harmonisierten Text vorzulegen, nicht davor zurück, Schefflers und Hobuschs Version gelegentlich ineinanderzuarbeiten. Der ungefähr um die Hälfte gekürzte Text der „Evangelischen Perle" – die Auslassungen sind grundsätzlich kapitelweise auf alle Teile des Buches verteilt und an der Kap.numerierung zu erkennen – erscheint somit stellenweise als ein Gewebe zweier recht unterschiedlicher Textversionen, von kundiger Hg.hand gekonnt verflochten. Das Verfahren ist zwar (199–200) gewissenhaft beschrieben, leider jedoch in der jetzigen Textgestalt nicht kenntlich gemacht; vermutlich auch dies, um eine leichte Lesbarkeit nicht zu behindern. Um festzustellen, wie Scheffler oder Hobusch ihre lateinische Vorlage bei der Übersetzungsarbeit behandelten, müßte man also beider Druckausgaben vor sich haben, was, da sie recht selten sind, nicht leicht zu bewerkstelligen sein würde.

Das Dilemma zeigt sich deutlich: entweder wagt man bei der Aktualisierung interessanter geistlicher Schriften aus vergangenen Epochen die Bearbeitung unter mancherlei Verlusten, oder es sind die Mühen historischen Lesens auf sich zu nehmen, wofür sich wohl kaum zahlreiche Interessenten finden ließen. Persönlich ziehe ich die kommentierte Faksimileausgabe mit guter Druckqualität oder die originalgetreue Transkription, beide mit Zusatzinformationen über Satzfehler, Auslassungen, Fehlübersetzungen u. a., einer durch Bearbeitung erreichten Zielform vor. Dennoch bleibt aufrichtig zu wünschen, daß die hier besprochene, mit Feingefühl und viel Hintergrundwissen vorgenommene Auswahlbearbeitung der „Evangelischen Perle" viele Liebhaber finde, die sich von dem abwechslungsreichen, bald belehrenden, bald bekenntnishaft mitreissenden, bald Mustergebete vorsprechenden Buch zu eigener Andacht anregen lassen. Ein Begriffsverzeichnis spezifisch mystisch-theologischer Art und eine gute Literaturauswahl erleichtern die weiterführende Vertiefung in „Die Evangelische Perle".

Niederhelfenschwil/CH Louise Gnädinger

Trichet, Louis: **La Tonsure**. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique. – Paris: Ed. du Cerf 1990. XII, 200 S., kart. FF 130,00

Die zu besprechende Studie von T., der vor einigen Jahren bereits eine Monographie zur Entwicklungsgeschichte der Klerikerkleidung vorgelegt hat, greift eine Thematik auf, deren Erforschung seit Jahrzehnten stagniert und deshalb ein wissenschaftliches Desiderat darstellt.

Der Vf. beginnt seine Darlegung mit einer Einleitung (19–29), in der er allgemein auf die Bedeutung des Haares in verschiedenen Kulturkreisen eingeht (21–23). Während eine füllige Haarpracht grundsätzlich einen freien Willen und persönliche Eigenständigkeit symbolisiere, stehe eine Schur des Haares für menschliche und religiöse Unterwerfung (25–29).

Im 1. Hauptteil „Élaboration et consolidation d'une coutume complexe" (35–92) zeichnet der Vf. die Entwicklungsgeschichte der Tonsur vom 6. bis zum 11. Jh. hauptsächlich anhand kanonistischer Literatur nach. Darüber hinaus bezieht er sich lediglich auf die Frankengeschichte des Gregor von Tours, die Kirchengeschichte des Beda Venerabilis und einige Sakramentare (35–51). Diese Quellen belegten die Tonsur als religiöses Zeichen bei einer Klosteraufnahme im Kinder- oder Erwachsenenalter sowie dann, wenn jemand in die Reihe der Kleriker aufgenommen worden sei. Endlich hätte der unfreiwillige Empfang der Tonsur einen Thronanwärter von der politischen Herrschaft ausschließen können (53–63). Vor allem – so deutet der Vf. flüchtig an – sei die Tonsur in ihren verschiedenen bekannten Formen als Zeichen der religiösen Selbstunterwerfung verstanden worden (67). Diese Deutung habe sich besonders in der Tonsurform der „corona" manifestiert, die auf die Dornenkrone Christi zurückgehe (68–92).

Hätten alle diese Riten ihren ursprünglichen Ort an der religiösen Basis gehabt, so seien sie im Laufe der Zeit von der Institution aufgegriffen, teilweise umgedeutet und verpflichtend gemacht worden, wie der Vf. im 2. Hauptteil (93–177) unter der Überschrift „Une Institution d'eglise qui distingue et protège les clercs" für die Zeit vom 11. bis zum 13. Jh. ausführt. So sei die Tonsur im 13. Jh. nicht mehr – wie in ihren Anfängen – allein Zeichen der persönlichen religiösen Unterwerfung gewesen. Vielmehr hätte man an der Größe der Tonsur die Würdigkeit des entsprechenden Klerikers ablesen können (118). In den Konzilstexten von Ravenna aus dem Jahr 1317 heiße es z. B., daß Inhaber von Benefizien an Kathedralkirchen eine größere Tonsur tragen müßten als die übrigen Kleriker (ebd.). Ja, die Ausdifferenzierung des Klerikerstandes habe sich insgesamt in einer Verfeinerung der Tonsurformen niedergeschlagen (135), wie der Vf. im 3. Kap. „La Tonsure du XIIIe au XVIIIe siècle. Les sujets" (135–145) detailliert beschreibt. Im 4. Kap. „La Tonsure du XIIIe au XVIIIe siècle. Les Motifs et les Moyens" (147–164) geht es um die drei Hauptbedeutungen der Tonsur: Sie gewährleistete die Unterscheidung von Priestern und Laien, sei Zeichen der Würdigkeit gewesen und hätte schließlich der persönlichen Sicherheit des Klerikers gedient (147), der als Träger der Tonsur ein Recht auf persönlichen Schutz gehabt hätte (152). Das abschließende 5. Kap. „Déclin et disparition. Du Concordat de 1802 à la Réforme de Vatican II" (165–177) zeichnet den langsamen Niedergang der Tonsur nach.

Im Epilog „Reflexions sur la Tenue Extérieure du Clergé. La Tonsure et la Costume" (179–188) vergleicht der Vf. die Entwicklung der Tonsur mit derjenigen der Klerikerkleidung: Sowohl die Tonsur als auch die klerikale Bekleidung hätten sich über Jh.e hinweg nachweisbar ausdifferenziert, was an den komplexer gewordenen kirchlichen Vorschriften ablesbar sei.

Der Vf. beschließt seine Darstellung mit einer nach Primärquellen und Sekundärtiteln unterteilten sowie auf die Rechtsliteratur begrenzten „Bibliographie selective", an die er einen Nachweis der verwendeten Abbildungen anfügt (189–192).

Der Wert der vorliegenden Studie liegt darin, daß sie einen Einblick in die Entwicklungsgeschichte der Tonsur im Westen zwischen dem 5. und dem 20. Jh. ermöglicht, und zwar anhand hauptsächlich kanonistischer Primärliteratur. Inwieweit der Vf. mit seinem Bild der Entwicklungsgeschichte der Tonsur allerdings den Anspruch erheben darf, deren tatsächliche „pratique ecclésiastique" getroffen zu haben, muß dahingestellt bleiben, da er es fast vollständig versäumt, die Aussagen der kanonistischen Literatur mit den entsprechenden Belegen anderer Quellengattungen in einen Dialog zu bringen. So läßt er z. B. die Viten – immerhin die dominierende Quellengattung des Mittelalters – abgesehen von Gregors Frankengeschichte unberücksichtigt. Ebenso wie die Quellenauswahl ist auch sein an keiner Stelle ausdrücklich thematisierter Forschungs- und Fragehorizont rechtsgeschichtlich verengt. Dieses Defizit hätte vielleicht durch einen vom Vf. in der vorliegenden Studie ebenfalls nicht geleisteten Forschungsüberblick zur Tonsur vermieden werden können. Eine derartige Sichtung hätte nämlich ergeben, daß die zur Diskussion stehende Thematik bislang immer schon rechtsgeschichtlich angegangen worden ist. So aber hat sich der Vf. die Chance entgehen lassen, die Entwicklungsgeschichte der Tonsur anhand bislang unbeachteter Quellengattungen und Kriterien auf neue Weise zu erhellen. Einige Beispiele: Aus der Sicht der Religionsgeschichte hätte die Tonsur z. B. als Teilelement einer Geschichte des Opfers untersucht werden müssen. Aus einer eher theologischen Perspektive wäre weiter zu fragen gewesen, wie im Christentum eine Haarschur überhaupt zum Zeichen der Ganzhingabe werden konnte, während das Neue Testament von einer Christus-Nachfolge mit Tonsur schweigt. Weshalb teilte sich die Christenheit sogar auf in Christen mit Tonsur und solche ohne Tonsur? Ja schließlich: Wie war es möglich, daß der Ritenstreit über die Tonsur, der im 7. Jh. zwischen dem römischen und dem irisch geprägten Christentum herrschte, zu einer Auseinandersetzung um das „wahre" Christentum werden konnte, bei der der „richtigen" Form der Tonsur heilsentscheidende Bedeutung zukam? Erst ein derartig erweiterter Fragehorizont hätte den zweifellos löblichen Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Tonsur konturiert, neues Quellenmaterial erschlossen und einen wirklichen Neuansatz in der Tonsur-Forschung bedeutet.

Münster Hubertus Lutterbach

McCready, William: **Signs of Sanctity**. Miracles in the Thought of Gregory the Great. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 1989. XIII, 316 S. (Studies and Texts 91)

Nachdem sich der von Francis Clark entfachte Wirbel um die Authentizität der Dialoge Gregors d. Gr. zugunsten von Gregors Autorschaft gelegt hat, wird der Blick frei für das zeitgleich publizierte „Erstlingswerk" des Amerikaners William McCready, das sich unter dem Titel „Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great" ebenfalls schwerpunktmäßig mit den Dialogen Gregors beschäftigt.

[1] Angelus Silesius: Sämtliche poetische Werke, hg. von H. L. Held, Bd. 1, München ^{3}1952, S. 322: Vorrede zur Köstlichen Evangelischen Perle.

Der Vf. geht die Thematik in acht Kap.n sowie einer Einleitung und einem Epilog an:

In der Einleitung (1–6) hebt der Vf. hervor, daß ihm die Dialoge als vorrangige Quellengrundlage dienen, darüber hinaus aber macht er „systematic use (. . .) of Gregory's more strictly theological works as well". Diese Werke untersucht der Vf. sowohl im Blick auf die von Gregor geschilderten Wunder als auch hinsichtlich „Gregory's whole concept of miracle" (5).

Im 1. Kap. „Miracles Past and Present" (7–32) weist der Vf. auf die biblische Grundlage der Wunder hin und widmet sich dann vor allem den Wunderdarstellungen des Hl. Augustinus, an die Gregor d. Gr. anknüpft. Dabei macht der Vf. interessante Einzelbeobachtungen: So lenkte Augustinus sein Augenmerk auf die Wunder, die an den Gräbern der Märtyrer stattfinden, während Gregor vor allem „miracles performed by modern, living saints" darstelle (16).

Im 2. Kap. (33–64) fragt der Vf. nach „The Purpose of Miracle". Dieser Zweck des Wunders sei bereits in den Schriften des NT uneindeutig, doch der Glaube sei immer „precondition for miracles" gewesen. Ebenso wie der Herr seine Apostel mit Wunderkraft ausstattete (35), so ergehe es den Heiligen. Der Vf. sieht den Zweck der Wunder im NT und jenen bei Gregor d. Gr. als identisch an: Letztlich sollten die Wunder der Verwurzelung im Glauben dienen und damit Gottes fortwährende Treue versinnbildlichen (36f, 64). Wenn die Wunder zur Zeit Gregors nicht mehr so zahlreich waren wie zu biblischen Zeiten, dann liege das daran, daß sich die Zahl der Ungläubigen durch fortwährende Mission verringert habe (47).

Das 3. Kap. (65–83) geht auf den Zusammenhang zwischen „Miracles and Sanctity" ein und legt den Akzent auf die Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Wundern: Die eigentlichen Wunder seien die „miracles of virtue", also die Wunder der gesinnungsmäßigen Umkehr (82). Allein ihrem Zweck sollten die äußerlich sichtbaren Wunder dienen: „These miracles of virtue (. . .) are the miracles essential to sanctity, physical miracles merely demonstrate it. (. . .) Physical miracles do not have any intrinsic value, they are simply outward manifestations of the virtue the saints possess within." (82) Der Vf. hebt schließlich hervor, daß die von Gregor immer wieder angesprochene Priorität eines tugendhaften Lebens vor einem auf äußere Wunder ausgerichteten Leben von späteren frühmittelalterlichen Hagiographen nur selten in dieser Klarheit rezipiert worden sei (67).

Kap. 4 „Miracles and Virtue" (84–110) unterstreicht die Bedeutung der Wunder für die innere Hinwendung zum Glauben: Wunder seien „exempla, (. . .) signs of virtue that have been granted to stimulate others to good works" (87), wie der Vf. an zahlreichen Beispielen ausführlich erläutert.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich die Frage von Kap. 5 (111–154), inwieweit die von Gregor geschilderten Wunder als „fact or fiction" gelten dürfen. Der Vf. behandelt diese Frage vornehmlich anhand der Vita Benedicti im 2. Buch der Dialoge, wobei er sich der allgemein vertretenen Forschungsmeinung anschließt, daß diese Vita ein ausführlich entwickeltes „exemplum" darstelle (120f). Daran anknüpfend weist der Vf. ausführlich nach, daß Gregor die in der Vita Benedicti erzählten Wunder, die er z. T. aus anderen Quellenvorlagen übernehme, zumeist bereits für andere Heilige seiner Dialoge verwendet habe (125ff). Nicht immer gelinge es dabei, „sorting out fact from fiction" (152f).

Die Frage nach „Miracles and Truth" (Kap. 6, 155–175) bleibe: Entscheidend sei nicht die Historizität eines Wunders, sondern die katechetische Überzeugungskraft einer Vita als Ganzer, die das Bild eines gottgefällig lebenden Heiligen zeichnen müsse (165, 172f).

Im 7. Kap. „Miracles and Belief" (176–205) wird die Vereinbarkeit von Askese und weltlicher Bildung erläutert: Dabei erstaune, daß Benedikt, der sein Studium in Rom abbricht, das einzige Beispiel der Dialoge bleibe, das weltliche und asketisch-geistliche Bildung in eine Konkurrenz stelle (181f).

Unter der Überschrift des 8. Kap. „Miracles and Nature" (206–240) zeichnet der Vf. das 6. Jh. als einen Zeitabschnitt, dem naturwissenschaftliche Plausibilitäten nicht selten fremd gewesen seien (240). So fänden sich in den Dialogen Belege dafür, die Krankheit sowohl als einen naturwissenschaftlich zu erklärenden körperlichen Mangel beschreiben wie auch andere, die sie als Resultat einer „direct intervention of the Creator " (211, 231) erklärten.

Im abschließenden Epilog (241–259) kehrt der Vf. zum Ausgangspunkt seiner Darlegungen zurück und hebt erneut die biblischen Vorbilderzählungen als normgebend für „the structure of miracle" bei Gregor hervor (241).

Zwei konkordanzartige Appendices (261–271) erleichtern schließlich den Umgang mit den vielen Detailinformationen: Die erste tabellarische Aufstellung weist in alphabetischer Reihenfolge die vom Vf. obendrein genau „identifizierten" Heiligen der Dialoge aus und gibt deren Ort innerhalb des gregorianischen Werkes an. Der zweite Appendix ist umgekehrt nach den Kap.n der Dialoge gegliedert und macht erkennbar, welcher Heilige in welches Kap. der Dialoge gehört. Schließlich folgen eine fast 30seitige Bibliographie (273–302) und ein Index (303–316).

Die Stärke dieses Buches liegt zweifellos auf der literarisch-beschreibenden Ebene: Der Vf. kennt sich in den Werken Gregors bestens aus, wenn er Gregors fast lückenlos beigezogenen Wundergeschichten im Blick auf ihre Herkunft, evtl. Doppelungen oder Parallelen und auch – zumeist nur angedeutet – hinsichtlich ihrer frühmittelalterlichen Rezeption darstellt. Dabei zeigt sich schon anhand der Überschriften, daß der Vf. bei seinen eher seltenen und immer versprengten Bewertungsversuchen des literarischen Befundes einen eher neuzeitlich geprägten Beobachtungshorizont anlegt, z. B. „Miracles, fact or fiction" (111) oder „Miracles and nature" (206). Dagegen ist eine theologische Deutung der Wundergeschichten zu vermissen: Nicht allein, daß der Vf. fast keine theologische Sekundärliteratur zu Rate zieht (z. B. zu den Wundergeschichten im NT oder zum Thema „Heiligkeit" in der Heiligen Schrift), sondern darüber hinaus fehlt auch eine theologische Einordnung des literarischen Befundes. So streift der Vf. z. B. mehrfach das Thema „Eschatologie bei Gregor" (z. B. 189, 207), eine Einordnung Gregors in die Geschichte der Eschatologie anhand der Wundergeschichten fehlt aber vollständig. Weiter: Wie steht es um das mit dem Beginn des Frühmittelalters gewandelte Verständnis der Person des Heiligen? Galt doch nach dem NT allein Jesus als „mediator" zwischen Gott und den Menschen, tritt bei Gregor der Heilige als „mediator" zwischen Gott und den Menschen. Im Hintergrund steht ein sich im 6. Jh. mehr und mehr vereinfachendes Gottesbild, das nicht zuletzt mit der Rückläufigkeit antiker Bildung zu erklären ist. Wenn man mit dem Liturgiehistoriker J. A. Jungmann davon ausgeht, daß „in den zwei Jahrtausenden der Kirchengeschichte an keiner Stelle ein größerer Umbruch im religiösen Denken wie in den entsprechenden Einrichtungen erfolgt, als es in den fünf Jh.en zwischen dem Ausgang der Patristik und dem Beginn der Scholastik der Fall ist"[1], wird deutlich, welch eine große Chance sich der Vf. entgehen ließ. Gleiches gilt für eine ebenfalls fehlende religionsgeschichtliche Deutung des literarischen Befundes: Der Vf. übergeht eine genaue Erklärung des Terminus „virtus", den er mit „virtue" übersetzt. „Virtus" aber erreicht der Heilige nicht in erster Linie durch ein „tugendhaftes" Leben in der Nachfolge, wie es das NT sagt, sondern allein durch ein Höchstmaß an Askese. Genau in dieser Askese liegt die Wunderkraft des Heiligen bei Gregor begründet, wie der Vf. auf S. 222 allenfalls flüchtig andeutet.

Abschließend ist festzuhalten, daß das vorliegende Werk auf ein interessantes und bislang fast unbeachtetes wissenschaftliches Desiderat hinweist, die Untersuchung der spätantiken und frühmittelalterlichen Wundergeschichten. Während der Vf. zu dieser Forschungslücke mit einer Sichtung und Vorstellung der Wundergeschichten in den Dialogen Gregors eine gute Vorarbeit leistet, bleibt die theologische und religionsgeschichtliche Deutung des erhobenen Befundes nahezu ungeleistet.

Münster Hubertus Lutterbach

Brandmüller, Walter: **Das Konzil von Konstanz 1414–1418**, Bd I: Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne. – Paderborn: F. Schöningh 1991. XXV, 429 S. (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), geb DM 112,00

Das Konstanzer Konzil ist erst in den letzten 150 Jahren stärker in das Blickfeld der Forschung getreten. 1840 erschien die Darstellung von I. H. von Wessenberg, „Die großen Kirchenversammlungen", die mit starken Mängeln behaftet war. 1853 veröffentlichte der italienische Benediktiner L. Tosti eine zweibändige Geschichte des Konstanzer Konzils, die 1860 auch in deutscher Übersetzung erschien. Einen beachtlichen Fortschritt bedeutete die Würdigung des Konstanzer Konzils, die der Tübinger Kirchengeschichtler C. J. Hefele im 7. Bd seiner Konziliengeschichte 1869 vorlegte. Seine Darstellung über das Konzilsgeschehen in Konstanz ist bis heute nicht ersetzt.

Erst nach der Edition der Konzilsakten von Konstanz durch Heinrich Finke und seine Schüler waren die Voraussetzungen für eine kritische Geschichte des Konstanzer Konzils geschaffen. 1928 legte Finke den 4. und letzten Bd seiner „Acta Concilii Constantiensis" vor. Aber es sollte noch bis 1964 dauern, bevor das Konstanzer Konzil das erhöhte Interesse der Forschung weckte. Die Festschrift der Theol. Fak. Freiburg „Das Konzil von Konstanz" 1964 und der Sammelband des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte „Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils" 1965 legen Zeugnis ab von der wiedererwachten Beschäftigung mit dem Konstanzer Konzil. Die letzte Würdigung des Konzils erschien in der Reihe „Geschichte der ökumenischen Konzilien" und stammt von J. Gill, Konstanz-Basel-Florenz 1967. 1977 erschien in der Reihe „Wege der Forschung" der Bd: „Das Konstanzer Konzil", hg. von R. Bäumer, der eine Reihe repräsentativer Aufsätze mit einem einleitenden Beitrag über die Erforschung des Konstanzer Konzils enthielt. Jetzt kann Walter Brandmüller den ersten Bd einer Gesamtdarstellung vorlegen: Das Konzil von Konstanz 1414–1418. Das Werk

[1] Josef Andreas Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, in: ZKTh 69, 1947, 36–99, S. 36.

erörtert die Ereignisse auf dem Konzil bis zur Abreise von König Sigismund nach Narbonne 1415.

B. gliedert seine Darstellung in drei Abschnitte: 1. Die Vorgeschichte des Konzils, 2. vom Konzilsbeginn bis zur Flucht Johannes XXIII., 3. von der Flucht des Papstes bis zur Abreise von Sigismund nach Narbonne. Der zweite Bd, der hoffentlich in nicht allzulanger Zeit erscheinen wird, soll die Reformarbeiten des Konzils und die endgültige Bereinigung des Schismas mit der Wahl Martins V. als Hauptgegenstände behandeln.

B. beginnt seine Ausführungen mit einer Skizze über die Wahl Urbans VI., das Große Abendländische Schisma und das Konzil von Pisa.

Er würdigt dann die politischen und kirchlichen Positionen Johannes XXIII. In diesem Zusammenhang wendet er sich gegen die Ansicht, die bis heute in der Geschichtsschreibung über das Konzil von Konstanz vorherrscht, daß Johannes XXIII. aus der Furcht heraus, wegen seines skandalösen Lebenswandels vom Konzil abgesetzt zu werden, die Kirchenversammlung mit allen Mitteln zu verhindern gesucht habe, aber durch die politische Entwicklung ganz in die Hände von König Sigismund getrieben worden sei, der ihn zum Gang nach Konstanz gezwungen habe. Diese Sicht der Vorgeschichte des Constantiense lasse sich vorzüglich aus der Tatsache erklären, daß man sie bislang nahezu ausschließlich von einem deutschen Standpunkt aus betrachtete. „Daß das Konzil in einer solchen Perspektive nur verzerrt gesehen werden konnte, bedarf nicht des Beweises. Deutschland war nun einmal nicht das Zentrum der Ereignisse, wenngleich Konstanz eine deutsche Stadt war", urteilt B., wenn er auch einschränkend feststellt, daß es sich wenigstens von seinem Zustandekommen her zunächst um ein italienisches Problem handele. B. berichtet ferner über die Konferenz von Como und den Kongreß von Lodi. Das im historischen Rückblick einzig bedeutende Ergebnis von Lodi war die Einberufung des Konstanzer Konzils, obschon noch eine Zeit vergehen sollte, bis tatsächlich das Konzil im November 1414 in Konstanz zusammentrat. Von besonderem Interesse erscheint mir das Kap. über die italienische Szene und Johannes XXIII. Bereits in Lodi begann die Kanzlei Johannes XXIII., die Konzilsberufungsbulle zu expedieren. Das Bemühen des Papstes um zahlreichen Besuch des Konzils läßt sich, wie B. mit Recht betont, mit der herkömmlichen Annahme, er habe versucht, dem Konzil zu entgehen, nicht vereinbaren.

B. berichtet über den Stand der Unionsfrage, würdigt die Konzilspolitik von Sigismund bis zum Konzilsbeginn, informiert über die Konzilsstadt und den Zustrom, der zum Konzil einsetzte. Am 28. Oktober 1414 traf Johannes XXIII. in Konstanz ein, wo er feierlich empfangen wurde und am Allerheiligenfest das Konzil mit einem Pontifikalamt begonnen wurde. Am 16. November 1414 fand die erste öffentliche Sessio statt. Die Diskussionen auf dem Konzil um das Pisanum zeichnet B. lebendig nach und würdigt die einflußreiche Stellung von Sigismund auf dem Konzil. Der Streit um Sitz und Stimme auf der Kirchenversammlung, die Frage der Konzilsnationen und die Diskussionen um den Abstimmungsmodus auf dem Konzil finden eine kritische Wertung. Eingehend erörtert B. den bald einsetzenden Stimmungsumschwung auf dem Konzil gegen Johannes XXIII., die anschließende Flucht des Papstes und ihre Folgen. Für König Sigismund stellte sich jetzt das Problem, wie das Konzil ohne Papst in Konstanz weitergeführt werden könne.

Eingehend erörtert B. die heftigen Diskussionen um das Dekret „Haec sancta". Er informiert über die Interpretationsgeschichte des Dekretes und spricht von seiner Situationsgebundenheit. „Haec sancta" stelle keine dogmatische lehramtliche Äußerung über das Verhältnis von Papst und Konzil dar. Durch die Verabschiedung des Dekretes wurden nach B. die Grundlagen für den Fortbestand des Konzils ohne und gegebenenfalls auch gegen den Papst geschaffen.

Zwei Tage vorher nahm Johannes XXIII. nochmals zu seiner Flucht aus Konstanz Stellung. In der Bulle „Universitati vestrae" erklärte er, daß er aus Furcht die Konzilsstadt verlassen habe. B. zeigt die Wege des flüchtigen Papstes auf: Schaffhausen, Laufenburg, Freiburg, Breisach und informiert über den Prozeßbeginn gegen Johannes XXIII. Das Verhalten der Konzilsväter gegenüber dem Papst wird von B. kritisiert. Bei dem Prozeß gegen Johannes XXIII. sei es der Konzilsmehrheit nicht um ein seriöses Verfahren, sondern um eine Gewaltlösung gegangen. Ausführlich schildert B. den Papstprozeß, den übrigens Fillastre und Zabarella zu verhindern suchten. Im ganzen Prozeßverlauf kam kein einziger Entlastungszeuge zu Wort. Deshalb bezeichnet B. den Prozeß gegen Johannes XXIII. als Schauprozeß. Die Akten dieses Prozesses seien keine Ruhmesblätter des Konstanzer Konzils.

Ein eigener Abschnitt ist der Abdankung von Gregor XII. gewidmet. Nach der Verabschiedung von „Haec sancta" setzte das Konzil die causa Wyclif und Hus auf die Tagesordnung. Die Auseinandersetzungen um Wyclif und Hus am Vorabend des Konzils und der Verlauf des Prozesses gegen sie wird von B. eingehend erörtert. Die Frage, ob Hus wirklich Häretiker war, wird von B. bejaht. Er verweist auf den falschen, weit spiritualistischen Kirchenbegriff von Hus und seines Oxforder Lehrmeisters Wyclif. Hus sei sich der Gefährlichkeit seiner Ekklesiologie bewußt gewesen und habe deshalb die Auslieferung seines „Tractatus de ecclesia" zu verhindern gesucht. Hus habe trotz allen Bekennermuts nicht mit offenem Visier gekämpft.

Der Streit um die Kelchfrage wird von B. fundiert behandelt. Die Diskussionen über das Problem des Tyrannenmordes auf dem Konzil endeten ohne entscheidendes Ergebnis.

Mit der Schilderung der Geschäftsordnung des Konzils und dem Aufbruch von Sigismund nach Norbonne schließt der Bd ab.

Die Ausführungen von B. beeindrucken durch die umfassende Verwertung der Quellen, besonders der Dokumente aus italienischen Archiven, die wichtiges Neuland bieten. Hingewiesen sei auf das reiche Quellen- und Literaturverzeichnis. Dankbar wäre man für stärkere Anführung von Literatur gewesen. So fehlen z. B. über Hermann Dwerg sowie Berthold von Wildungen weiterführende Literaturhinweise (vgl. dazu meinen Aufsatz „Paderborner Theologen und Kanonisten auf den Reformkonzilien". FS für Lorenz Kardinal Jaeger, Paderborn 1972, 151–179. Zu S. IX,1: Bei der Abkürzung „Bäumer, Erforschung" handelt es sich um meinen Beitrag „Die Erforschung des Konziliarismus" in: Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee (Darmstadt 1976). Zu S. 177: Erzbischof Dietrich von Moers wurde von der Mehrheit des Kölner Domkapitels gewählt, nicht von Johannes XXIII. ernannt, von dem er wohl die Bestätigung erhielt. Auch Wilhelm von Berg wurde nicht von Gregor XII. ernannt, sondern von der Minderheit des Kölner Kap.s gewählt. Zu S. 239 ff: Zur Frage der Interpretation von „Haec sancta" verweise ich auf die Ansicht von Stephan Kuttner: AHC 21 (1989) 428f. Die Zahl der Druckfehler ist ausgesprochen gering. Ich nenne S. 278: Bartolomeo statt Bartholomeo.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die auf einer breiten Quellengrundlage erarbeitete Geschichte des Konzils von Konstanz ist eine beeindruckende Schilderung eines europäischen Ereignisses, das nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die politische Geschichte von Europa große Bedeutung besaß. Man nimmt den Bd, der die erste quellenmäßige Darstellung über das Konzil von Konstanz ist, mit Dank und Anerkennung entgegen.

Freiburg Remigius Bäumer

Quellen zur Geschichte Karl V., hg. v. Alfred Kohler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. XXV, 502 S. 2 Abb. (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, 15) geb DM 96,00

Eine doppelte Aufgabe weist Alfred Kohler, an der Univ. Wien lehrender Historiker und seit langem Experte für das Zeitalter Karls V., dem von ihm bearbeiteten Quellenband zu, der in der bekannten Reihe der Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe erschienen ist: Dem „weiterhin regen Interesse an der Person Karls V." entgegenzukommen und der zu beobachtenden Abnahme der Kenntnisse von der Geschichte des frühneuzeitlichen Europa entgegenzuwirken. Er hat ein Quellen-Lesebuch geschaffen, und um das Sprachenhindernis zu überwinden – bekanntlich beherrschte Karl V. die deutsche Sprache nur mangelhaft, und auch aus sachlichen Gründen ist eine Vielzahl wichtiger Dokumente in den verschiedenen romanischen Sprachen verfaßt worden –, ist die Mehrzahl der aufgenommenen Texte ins Deutsche übersetzt worden. Geboten werden 120 Dokumente, die ein paar Schneisen durch das schier unübersehbare Aktionsfeld dieses europäischen Herrschers schlagen sollen, der auch die deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation durch sein Handeln oder Abwarten in gravierender Weise mitgeprägt hat.

In der Einleitung, die einen kurzen Einblick in den Verlauf der Quellenerschließung zur Geschichte Karls V., eine knappe Skizze der Forschungsentwicklung und Hinweise auf die Auswahlkriterien bietet, legt K. dar, daß er sich der „mitteleuropäischen" Interpretationslinie verpflichtet sieht, die von Karl Brandi, Peter Rassow und zuletzt Heinrich Lutz maßgebend bestimmt worden ist, im Unterschied zu der „südeuropäischen" Linie, an der spanische, französische, italienische und auch angelsächsische Historiker hervorragenden Anteil haben. Während die „südeuropäische" Linie den mediterranen Problemen in der Politik des Kaisers die Priorität zuerkennt, hat die „mitteleuropäische" die Fragen nach dem universalen Herrschaftssystem und der Kaiseridee Karls V. in den Mittelpunkt gerückt. K. möchte aber möglichst viele Aspekte berücksichtigen und auf diese Weise auch zu einer Annäherung der beiden Linien beitragen.

Darum hat er sich entschieden, zwei Schwerpunkte zu bilden, nämlich die zwanziger und die vierziger Jahre: Von 1520–1530, als Karl sich überwiegend in Spanien aufhielt, stand der Konflikt mit Franz I. von Frankreich um Italien im Brennpunkt der kaiserlichen Politik, der reich dokumentiert wird, während die Entwicklung in Deutschland an der Peripherie blieb, obwohl es dort die „Sturmjahre der Reformation" waren. Erst zwischen 1540 und 1548 bemühte sich der Kaiser fast unablässig, den „Zwiespalt in der Religion" nacheinander auf verschiedenen Wegen zu überwinden, wobei er mehrfach durch neue Konflikte mit Frankreich gestört wurde; für seine verschiedenen Ansätze werden ebenfalls wichtige Dokumente, nun größerenteils zur Reichsgeschichte, vorgelegt. Die dreißiger Jahre werden mit wenigen Schritten überbrückt, zu den fünfziger Jahren findet man einige Texte, die Schlaglichter auf die Phase nach dem Scheitern der sog. spanischen Sukzes-

sion bis zum Augsburger Religionsfrieden und zur Abdankung des Kaisers werfen.

Mit Ausnahme von sechs Stücken waren alle in die Sammlung aufgenommenen Texte bereits publiziert, viele allerdings in alten und oft nur schwer erreichbaren Werken. So liegt schon ein Verdienst des Bandes darin, sie leichter zugänglich zu machen.

Die Mehrzahl der Dokumente mußte aus den verschiedenen romanischen Sprachen übersetzt werden; 60 Übersetzungen sind eigens angefertigt, die anderen aus älteren Werken unverändert übernommen worden, was eine gewisse Ungleichmäßigkeit zur Folge hat. So weit ich es überprüfen konnte, sind die neuen Übertragungen zuverlässig und bleiben auch angemessen eng an den Vorlagen, so daß der charakteristische umständliche Sprachstil des 16. Jh.s erkennbar ist. Die ursprünglich in deutscher Sprache abgefaßten Dokumente werden zu Recht in der frühneuhochdeutschen Sprachstufe wiedergegeben.

Bei den sechs Novitäten handelt es sich um vier zeitgenössische Flugschriften, und zwar drei aus der Zeit des Schmalkaldischen Krieges (Nr. 90,91,97) und eine aus dem Wahlkampf von 1519 (Nr. 6; übrigens ist Teil a schon 1614 von Melchior Goldast in seinen „Politischen Reichshändeln" gedruckt worden), und ferner um zwei Aktenstücke, die der Forschung natürlich auch bekannt waren, aber hier erstmalig ediert sind (Nr. 98 und 113).

Die Anordnung der Quellen ist streng chronologisch. Bei der Regestierung hat sich der Bearbeiter große Zurückhaltung auferlegt, ebenso sparsam ist er mit erläuternden Hinweisen zu Einzelheiten. Das beigegebene Quellen- und Literaturverzeichnis erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Leider ist die mühevolle und verdienstliche Arbeit mit einigen Schönheitsfehlern in der Präsentation behaftet. Warum wird nicht mitgeteilt, in welcher Sprache die übersetzten Dokumente verfaßt sind? Die Vielsprachigkeit des kaiserlichen Hofes soll doch durch die Übersetzungen nicht verwischt werden. Der Leser dürfte auch ruhig erfahren, daß Nr. 50 nicht nur in der alten Publikation von Lanz, sondern auch mustergültig ediert im Band 3 der Familienkorrespondenz Ferdinands I. zu finden ist. Für den Gebrauch im akademischen Unterricht ist es nachteilig, daß auf alle Angaben zum Überlieferungsbefund verzichtet worden ist: für die Interpretation ist es ja nicht unwesentlich, ob es sich etwa um einen eigenhändigen Brief, ein amtliches Protokoll, eine private Nachschrift etc. handelt. Auch wäre mancher Benutzer sicher dankbar für die Information, wo das zugrundegelegte Archivale heute zu finden ist.

Münster Ernst Laubach

Seibt, Ferdinand: **Karl V.** Der Kaiser und die Reformation. – Berlin: Siedler 1990. 270 S., 4 Abb., geb DM 39,80

Erwartungsvoll nimmt man nach der großen Biographie Kaiser Karls IV. ein Buch von Ferdinand Seibt über Kaiser Karl V. zur Hand, zumal nach Karl Brandis großem „Gemälde" von 1937/41 und Peter Rassows kleiner Darstellung von 1957 zwar Biographien des Habsburgers von spanischen, englischen und französischen Autoren, nicht aber mehr von deutscher Seite vorgelegt worden sind.

Um es vorwegzunehmen: die Erwartungen werden enttäuscht. Für eine Biographie ist das Buch viel zu ungleichmäßig gestaltet, eher kann man es als eine Sammlung von mehr oder weniger ausgeführten Einfällen zu Stationen der Lebensgeschichte Karls V. bezeichnen. Die Verflochtenheit der zahlreichen politischen Probleme, mit denen Karl V. lebenslang zu ringen hatte, wird durch die aphoristische Art ihrer Behandlung im einzelnen kaum verdeutlicht, sie bleiben meist unverbunden nebeneinander.

Gar nicht eingelöst wird der Untertitel: Der Kaiser und die Reformation. Ein das Leben und Wirken Karls V. bestimmendes Spannungsverhältnis zwischen seiner von ihm sehr ernst genommenen Aufgabe als Schirmherr der Christenheit bzw. der Kirche gegen ihre äußeren und inneren Feinde, zu denen für Karl V. auch die als Häretiker eingestuften Reformatoren zählten, und der von ihm ebenfalls als notwendig erachteten Reform dieser Kirche, die durch das Auftreten Luthers zu Beginn seiner Regierungszeit zu einem beherrschenden Problem der abendländischen Christenheit eben während dieser Jahrzehnte wurde, wird in dem Buch nur gelegentlich thematisiert. (Von der Prioritätensetzung Karls V. her gesehen wäre das ja diskutabel.) Zu Recht wird das „Bekenntnis" des Kaisers von 1521 vor den Reichsständen am Tage nach Luthers Widerrufsverweigerung in Worms genauer behandelt und – im Unterschied zu H. Lutz – als ganz persönliche Aussage interpretiert. Aber adäquate Erörterungen der Erklärungen und der Politik des Kaisers an den weiteren Stationen, an denen die Religionsfrage im Brennpunkt stand, findet man leider nicht: 1530 während des Augsburger Reichstages (auch da hat Karl eine „persönliche Erklärung" abgegeben); 1541 während der Regensburger Ausgleichsverhandlungen; 1548 gegenüber Papst und Reich nach dem vorläufigen Scheitern des Konzils auf Reichsboden die Verlegenheitslösung des „Interim"; endlich die zaudernde Politik des Kaisers vor dem Augsburger Religionsfrieden (zu der ein bewegender Brief über seine religiösen Skrupel wichtige persönliche Aufschlüsse gibt).

Von der Interpretation Rassows, der Karl V. als „letzten Kaiser des Mittelalters" gesehen hatte, rückt S. deutlich ab: indessen nicht so sehr durch Herausarbeiten „moderner Züge" in der Politik und Verwaltungspraxis des Kaisers – die Frage etwa, ob Karl V. die Theorie Machiavellis gekannt und ob seine Politik sich an der „ragione di stato" orientiert habe, bleibt unbeachtet –, sondern durch Hervorheben von Unterschieden zu den S. besonders vertrauten Kaisern Karl IV. und Sigismund aus dem Hause Luxemburg. Ferner betont S. einen ins Universale ausgreifenden Zug in der Kaiseridee des Habsburgers, den er an dessen Devise „plus ultra" und ihrer Verwertung in bildlichen Darstellungen festmacht. Um so unverständlicher ist dann die geradezu marginale Behandlung der Probleme der „Neuen Welt"; hier müßte man doch fragen, warum sie für den Kaiser eine nachgeordnete Bedeutung gehabt haben. Und die Einordnung dieses Abschnitts zwischen den Fürstenaufstand von 1552 und die Entwicklung, die zum Augsburger Religionsfrieden führt, ist nicht nur von der Chronologie her unangemessen, sie zerstört geradezu einen Zusammenhang und wirkt wie ein eiliger Nachtrag.

Zur Deutung der Persönlichkeit des Kaisers insistiert S. auf einer stärkeren Berücksichtigung seiner Bindungen an den Ehrenkodex des Ritterordens vom Goldenen Vlies, dessen Meister er schon als Knabe wurde und dem auch sein burgundischer Erzieher und frühester Berater, der Herr von Croy, angehörte. Karl V. also (und nicht sein Großvater Maximilian I.) als „der letzte Ritter" – mit S. gelegentlich sogar an Don Quichote erinnernden Zügen? Gewiß gibt es manche Handlungen und Äußerungen, die die These eine Diskussion wert erscheinen ließen; aber auch diese Linie wird nicht so gründlich erörtert, daß die Aussage, der Orden sei Karls „geistige Heimat" gewesen, als gesichertes Faktum (so S. 40) gelten dürfte.

Damit korrespondiert S.s Deutung der Tatsache, daß auf den erhaltenen Bildern Tizians Karl V. immer allein dargestellt ist (Ausnahme: die Anbetung Gottes oder „Gloria"), und seine Vernachlässigung der Frage nach dem Einfluß der Ratgeber des Kaisers. Abgesehen von seiner Tante Margarete bleiben die Träger des politischen Systems Karls V., dem in letzter Zeit die Forschungen von Heinrich Lutz und seinen Schülern gegolten haben, sowohl aus der Familie als auch aus dem engeren Mitarbeiterkreis marginal. Die These vom „einsamen Kaiser" wäre aber erst dann fundierbar, wenn das Verhältnis zu den Geschwistern, später auch dem Sohn, den Räten und den Beichtvätern gründlicher behandelt ist, als es in den Andeutungen S.s geschieht.

Der Eindruck einer Kette von hingeworfenen Skizzen verfestigt sich angesichts einer Reihe von ärgerlichen Flüchtigkeitsfehlern in Details und mehrerer irreführender Formulierungen. Hinzu kommt eine befremdliche Großzügigkeit gegenüber der Forschung.

Beharrlich wird der Nürnberger „Religionsfrieden" auf 1531 (statt richtig 1532) datiert. Unerfindlich, warum der Kaiser nach seinem Sieg im Schmalkaldischen Krieg Herzog Heinrich den Jüngeren von Braunschweig-Wolfenbüttel (nicht „Kahlenberg") nicht zu restituieren vermocht haben soll. Die französische Königsmutter, die den Frieden von Cambrai aushandelte, hieß Louise (nicht Eleonore). Philipp II. heiratete in vierter Ehe eine Tochter Maximilians II. (nicht Ferdinands I.). Adrian von Utrecht wurde 1522 (nicht 1521) Papst Hadrian VI. (nicht V.). Die Univ. Marburg wurde als erste ohne päpstliches Privileg gegründet. Es kann keine Rede davon sein, daß Karl seinen Bruder Ferdinand „lebenslang als seinen Nachfolger gefördert" habe (S. 82); vielmehr hat letzterer lange genug um die Einlösung des früh gegebenen Versprechens ringen müssen. Wer die Klagen Ferdinands oder anderer Mitarbeiter Karls über monatelang ausbleibende Weisungen kennt, kann sich über die Behauptung, Karl habe seine Berater „jederzeit auf dem neuesten politischen Stand gehalten" (S. 85), nur wundern.

Das Literaturverzeichnis kann man nur als Torso bezeichnen, in dem sowohl wesentliche Standardwerke (auch Quelleneditionen) als auch wichtige moderne, die Forschung weiterführende Arbeiten nicht genannt sind – statt dessen aber etliche populärwissenschaftliche Bücher.

So fehlen z. B. die älteren Werke von Hermann Baumgarten und Ludwig Cardauns, die wichtigen Aufsätze von Christiane Thomas über die Vollmacht für König Ferdinand, von Heinz Duchhardt über das Tunisunternehmen, von Stephan Skalweit über Karl V. und die Nationen, von Federico Chabod über das Mailand-Problem, von Volker Press über die Bundespolitik.

Und ebenso torsomäßig sind die Anmerkungen, in denen man mehr als einmal die Belege für überraschende Aussagen vergeblich sucht.

Leider ist auch die Ausstattung des Bandes recht kümmerlich. Die gleich zweimal (am Anfang und am Ende) zu findende Karte zeichnet die außerdeutschen (geerbten) Reiche Karls V. und das Deutsche Reich als „Machtbereich Karls V." einheitlich in einer Schattierung, davon abgehoben einen „Machtbereich Ferdinands"; als ob Karl in Bayern oder Mecklenburg ebensoviel Einfluß gehabt hätte wie in Brabant oder Kastilien und mehr als in Österreich, das ja schließlich auch zum Reich gehörte. Die Reproduktionen der Kaisergemälde von Tizian in Schwarz-Weiß-Druck sind von schlechter Qualität.

Münster Ernst Laubach

Becker, Winfried: **CDU und CSU 1945–1950**. Vorläufer, Gründung und regionale Entwicklung bis zum Entstehen der CDU-Bundespartei, hg. i. A. der Konrad-Adenauer-Stiftung von Klaus Gotto. – Mainz: v. Hase & Koehler Verlag 1987. 509 S. (Studien zur politischen Bildung, Bd 13), kart. DM 42,00

Die Entstehungsgeschichte der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands und der Christlich-Sozialen Union in Bayern auf dem Restterritorium des im Mai 1945 zusammengebrochenen Deutschen Reiches birgt vielfältige Aspekte, neben den rein politischen, organisatorischen und programmatischen auch weltanschauliche, die die kirchengeschichtlich-gesellschaftspolitisch relevante Tradition der christlichen Kirchen berühren.

B., Prof. für neue und neueste Geschichte der Univ. Passau, hat im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung das weit verstreute Quellenmaterial gesammelt und ausgewertet, um ziemlich umfassend Vorläufer, Gründung und regionale Entwicklung bis zum Entstehen der Bundes-CDU im Goslar im Jahre 1950 darzustellen. Einbezogen ist auch eine Betrachtung der gleichzeitigen Evolution dieser Partei in der sowjetischen Besatzungszone. Der Vf. zeichnet zunächst die programmatischen Entwicklungslinien auf, von den Programmen und Aufrufen der Gründer 1945 über die linkslastigen regionalen Programme für die britische Besatzungszone von Neheim-Hüsten und Aalen bis zu den Düsseldorfer Leitsätzen und der Resolution von Goslar. In Düsseldorf erfolgte kurz vor Konstituierung der Bundesrepublik programmatisch der Durchbruch des bis heute gültigen politisch-wirtschaftlichen Erfolgsbegriffs der „Sozialen Marktwirtschaft", ursprünglich ein genialer Geistesblitz des Volkswirtschaftlers, Religions- und Kultursoziologen Prof. Alfred Müller-Armack, der langfristig das ganze marxistische System über den Haufen werfen sollte.

Da die CDU nicht als zentrale Partei wie die SPD gegründet wurde, beschreibt B. die vielen lokalen, parallel laufenden und spontan entstandenen Einzelinitiativen, die von unten über 15 Landesverbände erst nach der Bildung der Bundesrepublik sowie nach der Konstituierung der CDU/CSU-Fraktion im Bundestag und der Regierung Adenauer zur Bildung zentraler Parteiinstanzen geführt haben. In diesen Initiativen fanden sich Christen beider Konfessionen, zumeist ehemalige Zentrumsleute sowie hauptsächlich Kirchenräte, Professoren und Intellektuelle für einen politischen Neubeginn zusammen.

Ein ausführliches Stichwort- und Namensregister verhilft dem an der Materie interessierten Leser dazu, sich rasch über Einzelheiten kundig zu machen.

Die weltanschaulich relevanten Aspekte behandelt B. im 1. Kap. unter drei Themenstellungen:

1. Säkularisierung und politische Strömungen in Deutschland:

Der Vf. bezeichnet einen unabwendbar voranschreitenden Säkularisierungsprozeß als Voraussetzung des modernen staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Dieser Prozeß sei eine der fragwürdigen Errungenschaften des kulturwissenschaftlichen und staatsrechtlichen Denkens im 19. Jh. Wie jede politische Kultur sei auch diejenige Europas von ihren religiösen Wurzeln bestimmt gewesen, von einem christlichen Wert- und Sinnbewußtsein. Die Bedrohung des christlichen Kulturbewußtseins sei von Denkhaltungen ausgegangen, die gewisse Teilbereiche seiner Wertorientierung verabsolutierten, z. B. Nation oder Rasse, Wissenschafts- oder Fortschrittsbewußtsein, Klassenbewußtsein oder auch den gänzlich autonomistischen Individualitätsbegriff. Dadurch sei der Mensch von seinem metaphysischen Halt abgeschnitten worden, von der durch seinen Glauben vermittelten, seinen subjektiven Wirkungsraum ordnenden Grundannahme, daß seine Taten und Gesinnungen einem transzendent begründeten normativen Anspruch unterworfen seien. So habe sich die Voraussetzung für andere, neue normative Bindungen und Ansprüche herausgebildet, die B. in Anlehnung an die Terminologie der Schule Eric Voegelins „weltimmanente Erlösungsideologie" nennt. Die negativen Folgen dieser „homelessness" des modernen Bewußtseins seien in den weltanschaulichen Entwicklungen Deutschlands während des 19. Jh.s zunächst übersehen worden, um dann als Ganzheitslehren in den Vorstellungen eines übertriebenen Nationalismus, in der Vergötzung von Rasse, Blut und Boden oder auch in der marxistischen Sicht eines sich zwangsläufig und kausaldeterministisch innerweltlich vollendenden sozialen Heilsprozesses in ihrer totalen Vernichtungshaltung als Nationalsozialismus oder Kommunismus im 20. Jh. evident zu werden.

Seit der Gründung des preußischen Hohenzollernreiches haben, wie B. feststellt, „nur wenige Gruppen und Parteien der Leugnung des Vermittlungszusammenhangs zwischen der religiösen Werthaltung der Menschen und der Entwicklung des politischen und gesellschaftlichen Lebens widersprochen und die positive Gestaltung dieses Lebens aufgrund christlicher Wertbezüge gefordert". Dazu zählt B. insbesondere die deutsche Zentrumspartei, einen Teil des konservativen Parteienspektrums sowie die Christlich-Sozialen des wilhelminischen Hofpredigers Adolf Stöcker. Die adlig-militärisch-industrielle Führungsschicht dagegen habe sich ebenso wie ein großer Teil der nationalen Publizistik von den Vorstellungen der christlichen Monarchie entfernt, ohne jedoch den Übergang in eine neue Gesellschaftsordnung zu wollen. Sie habe, laut B., schon damals sozial-darwinistische Vorstellungen vom Kampf aller gegen alle und vom Sieg des Stärkeren übernommen, die dann auf das Leben der Völker projiziert wurden.

Vor diesem Hintergrund, in welchem die sozialen Disharmonien zwischen den neu entstehenden Klassen und Schichten sowie die tiefen Risse konfessioneller und weltanschaulicher Natur nicht zu beheben gewesen seien, hätten sich die eher unpolitischen Mittelschichten des Kaiserreiches von der wilhelminischen Fassade blenden lassen. Um so tiefer habe sie dann die Enttäuschung, ja Verzweiflung über die Niederlage im Ersten Weltkrieg getroffen. Sie seien weitgehend der sich immer mehr radikalisierenden nationalen Rechten und ihren kollektiven Glückseligkeitsversprechungen, die von einer erneuerten Volksgemeinschaft und einem gegenrevolutionären Führertum das Heil erhofften, verfallen. Der Zentrumsturm habe unter dem Ansturm dieser Irrationalität zwar nicht gewankt, aber zur Kanalisierung der gegeneinander anbrandenden Fluten des Radikalismus sei er nicht das geeignete Bauwerk gewesen. Die Gedanken der Vernunft, der Mäßigung, der unprätentiösen politischen Pflichterfüllung haben dem Zentrum immer weniger Gehör zu verschaffen vermocht, sondern es verfiel nach Hitlers Machtergreifung am 5. Juli 1933 der Selbstauflösung. Sein Leitstern einer der „lex aeterna" verpflichteten nationalen Arbeit im Dienste des Gemeinwohls habe zwar noch auf den getreuen Anhang, d.h. die meisten kirchentreuen Katholiken, jedoch keineswegs mehr auf die Massen orientierend ausstrahlen können. Dem politischen Ziel, demokratische Regierungspartei der Mitte zu sein, habe nie eine ausreichend breite Wähler- und Mitgliederzahl entsprochen. Diese Überlegungskette und vor allem den Wunsch, diesen strukturellen Nachteil in der deutschen Nachkriegsgesellschaft nach 1945 zu überwinden, hebt B. bei seiner detaillierten Darstellung vieler Gründungsinitiativen der CDU und der CSU deutlich heraus.

2. Demokraten in der Zeit der Unterdrückung 1933–1945:

Der Vf. beschreibt das politische Bewußtsein vieler den geistigen Werten verbundener Politiker der Weimarer Zeit nach der Festigung des nationalsozialistischen Macht- und Terrorapparates mit den Worten, „daß die Unterdrückung und Verfolgung, die man am eigenen Leib verspürte, sich geradezu mit Zwangsläufigkeit aus der Unvereinbarkeit der eigenen geistigen Existenz mit der Ideologie des nationalsozialistischen Regimes ergab". In verstreuten Zirkeln haben dann einzelne Personen intensive Auseinandersetzungen über die Ursachen der nationalsozialistischen Herrschaft geführt. Dies sei in Form weit zurückgreifender historischer Betrachtungen, verbunden mit der Interpretation des eigenen Zeiterlebens geschehen, sei es im Exil, sei es im aktiven Widerstand, sei es im geistigen Widerstand und im inneren Exil. Diese geistige Freiheit sei jedoch durch die dauernde Gefährdung an Leib und Leben erkauft gewesen. Die Frage nach den tieferen Ursachen für das Aufkommen und die Etablierung des nationalsozialistischen Terrorapparates, ergänzt um Zukunftshoffnung und Zukunftspläne, sei nicht nur im Kreise zentrumsgeprägter Katholiken, sondern auch bei anderen christlichen Regimekritikern gestellt worden. Gerade diese Frage und die darauf versuchten Antworten hätten laut B. nach 1945 in die Suche nach einer neuen deutschen Identität gemündet und spontan zu den Neuansätzen auf konfessionell übergreifender Ebene geführt. Als Leitlinien der Hoffnung führt der Vf. an: Ablehnung der Definition des Politischen aus der einseitigen Perspektive der Machtpolitik; Neubesinnung aus universalistischem Geist und Einbindung in die abendländische Solidarität; Besinnung auf die zeitlosen Werte der romanisch-humanistischen Kulturtradition. Vor allem aber habe man die christlichen Grundwerte, den Gedanken der Selbstverantwortung, des Glaubens, des Gewissens, der Ablehnung der Staatsvergötzung als immer stärker ausgefächerte Kritik an den Nazis nun interkonfessionell aufgegriffen. Es kam sozusagen zu einer Wiederentdeckung des Christentums unter dem Gesichtspunkt seiner politischen Valenz, die aber nicht vordergründig im Sinne einer aufge-

klärten, humanitären oder sozialen Weltverbesserung, sondern als Antitotalitarismus verstanden wurde. Für diese Persönlichkeiten ergab sich eine wertgebundene Demokratie als einzige politische Gestaltungsform der Zukunft. Gerade dieser Gedanke war tief in den einst von Hegel geprägten Kulturprotestantismus eingebrochen.

3. Antitotalitarismus als politische Dimension des Christentums:

Diesem Thema ein kurzes Kap. gewidmet zu haben, verdient hervorgehoben zu werden, da in den folgenden Jahren auch weltweit innerhalb des Katholizismus vor allem durch das Konzil der Integrismus zurückgedrängt wurde. Als Vorläufer in der geistesgeschichtlichen Entwicklung Deutschlands gegen jeglichen Integrismus führt B. eine Reihe von Blutzeugen aus beiden christlichen Kirchen an, die gemeinsam und oft gleichzeitig Opfer der nationalsozialistischen Mordmaschine waren, so daß hier eine Annäherung und ein Abbau konfessionell bedingter Trennungslinien erfolgen konnten, einerseits die obrigkeitsstaatliche Hörigkeit auf protestantischer Seite und andererseits der Integrismus auf katholischer Seite. Die totalitäre Ideologie wurde durchgehend zurückgewiesen, die Weltanschauungsdiktatur insgesamt abgelehnt.

Es dürfte kein Zweifel bestehen, daß mit einem solchen weltanschaulichen Vermächtnis der Gründergeneration der deutschen C-Parteien, das von B. prägnant dargelegt ist, einer der Grundsteine gelegt wurde für die vorstaatlichen Grundrechte, die das Grundgesetz der Würde der menschlichen Person garantiert, sowie selbst in weiterem Sinne für die jüngste politische Entwicklung in Mitteleuropa, die die marxistische Weltanschauungsdiktatur hinweggefegt hat. Erst die Geschichte wird zeigen, wie in den heutigen Verhältnissen der „freie Mensch" sich in der Verantwortung für Solidarität und die Lebenschancen künftiger Generationen bewährt. B.s Buch regt zur Besinnung auf die geistig-moralischen Werte der Väter der C-Parteien an und vermag Impulse zu vermitteln, sich den Herausforderungen von heute auf eben derselben weltanschaulichen Grundlage, aber mit den notwendigen Akzentverschiebungen, zu stellen.

Umkirch Adolf Kohler

Smid, Marijke: **Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/33.** – München: Chr. Kaiser 1990. (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, Bd 2) XXX, 551 S., kart. DM 110,00

Der Prozeß der Gruppen- und Schulbildung schreitet in der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung protestantischer Prägung weiter voran. Wer eine Publikation aus dem Umfeld der Heidelberger Forschungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich zur Hand nimmt, kann sicher sein, nicht nur weitere Aufschlüsse über den „Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis", den speziellen Untersuchungsgegenstand der Heidelberger Gruppe, zu erhalten, sondern auch mit bestimmten historischen Urteilen und Argumentationsmustern konfrontiert zu werden. Die gruppenspezifische „Kanonisierung" von Urteilen und Argumenten ist nicht zu beanstanden, solange darüber nicht ins Bild passende historische Realitäten ausgeblendet werden oder unterbelichtet bleiben. Wie die anderen Monographien im Rahmen der „Heidelberger Untersuchungen" ist auch die (Heidelberger) Diss. von Marijke Smid unter hermeneutischem Doppelaspekt zu lesen: als Produkt einer Gruppe bzw. Schule und als individuelle Forschungsleistung.

Entgegen dem Titel der Untersuchung, der eine Konzentration auf die Endphase der Weimarer Republik und den Umschwung zum NS-Staat erwarten läßt, hat die Autorin bei ihrem Thema weit ausgeholt. Was sie in Teil I ihrer Untersuchung einerseits Einführung, andererseits Problemanzeige nennt („Einführung: Judentum und Judenfrage vor 1933. Eine Problemanzeige", 1–202), nähert sich einer Gesamtdarstellung an. Da zur Lage der Juden in der Weimarer Republik eine reiche Literatur vorliegt, konnte die Vf.in ihr Ziel in einer Synthese des derzeitigen Erkenntnisstandes sehen. Dieser Herausforderung hat sie sich mit Umsicht und Geschick unterzogen. Weiterführend in Teil I ist der zusammenfassende Überblick über die Stellung der Weimarer Parteien zu den Juden, wobei man nicht kleinlich darüber rechten sollte, daß der Vf.in hier manche wichtige Publikation entgangen ist. Ich weise nur auf den Aufsatz von Bruce B. Frye: The German Democratic Party and the „Jewish Problem" in the Weimar Republic. In: Year Book of the Leo Baeck Institute (London 1976), 143–176 hin.

Es liegt in der Natur von Synthesen, Wünsche offenzulassen. Als wenig hilfreich in diesem ansonsten konzisen und gut informierenden Überblick hat der Rez. die Passagen empfunden, die der Stellung der jüdischen Intellektuellen im geistig-kulturellen Leben der Zwanziger Jahre gewidmet sind, insbesondere jene Stellen, wo künstlerische Produktion und „äußere(r) Rahmen der liberalen Weimarer Demokratie" (123) in ein gar zu enges Verhältnis gesetzt werden.

Künstlerische und im weitesten Rahmen geistige Produktion steht noch unter anderen Bedingungs- und Beziehungsverhältnissen. Im übrigen ist, wie die Vf.in selbst weiß, die von Juden mitgestaltete Kulturszene ungleich differenzierter, als daß sie sich unter Überschriften wie „Visionäre Dichtkunst" (82) und „Ethisches Handeln der Dichter" (85) einfangen ließe. Ob die Vf.in gut beraten war, sich auch auf dieses (in der Literaturwissenschaft auf hohem Niveau beackerte) Themenfeld zu wagen?

Generell ist die Absicht, den Protestantismus in seinem Verhältnis zum Judentum nicht isoliert im Raum stehen zu lassen, sondern ihn im Gesamtkontext der politischen Kultur Weimars zu sehen, sehr zu begrüßen. In der Tat leiden viele Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte an mangelnder Vernetzung ihres Gegenstandes zur politischen, zur Wirtschafts-, Sozial- und Kulturgeschichte. Die Vf.in versteht Teil I ihrer Monographie als den historischen Bezugsrahmen für ihr eigentliches Thema: die Rekonstruktion der kirchlichen und akademisch-theologischen Einstellungen zum Judentum – eine Rekonstruktion, die sich wiederum als Referenzrahmen für die ausführliche Exegese von Bonhoeffers berühmtem Vortrag „Die Kirche vor der Judenfrage" vom April 1933 darstellt. Überhaupt kann man die umfangreiche Monographie als einen langen Anlauf hin zu diesem Text Bonhoeffers verstehen. Gerechtfertigt wird die Zuspitzung aller Perspektiven auf Bonhoeffer durch dessen „vergleichsweise singuläre Position" (XXII u. ö.).

In Teil II, der ungeachtet seiner Länge ebenfalls die Bezeichnung „Einführung" trägt, geht es um „Protestantismus und Judentum – christlicher Antijudaismus und protestantischer Antisemitismus. Begriffsklärungen und Forschungsstand". Was hier auf wiederum mehr als 200 S. entrollt wird (rechnet man das Bonhoeffer gewidmete Kap. VII ab), ist neuerlich mehr als bloße Einführung. Daß die Vf.in wie schon bei Teil I auf dem Terminus „Einführung" besteht, ist möglicherweise ein sublimer Ausdruck des Unbehagens, mit einem äußerst verzweigten Gegenstand zurechtkommen zu müssen, zumal bei ungleich schlechterer Forschungslage als bei Thema von Teil I, sowie – in kompositionstechnischer Hinsicht – in gleichsam propädeutischer Absicht. Die Forschungen zu Protestantismus und Judentum in der Weimarer Republik befinden sich, sieht man von den kurzen Passagen bei W. Gerlach, R. Gutteridge, K. Scholder u. a., von einigen kleineren Spezialstudien und von den pressehistorischen Diss. en I. Arndts und W. Altmanns (die seltsamerweise nicht erwähnt werden) ab, noch ziemlich in den Anfängen. Mit ihrer „Einführung" gelingt der Vf.in ein deutlicher Forschungsfortschritt. Der Anspruch, die Stellung der protestantischen Universitätstheologie, gegliedert nach den klassischen fünf Disziplinen, zu rekonstruieren, kann freilich nur teilweise eingelöst werden. Ähnliches trifft auf die Darstellung der Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche zu (z. B. Kirchenführer, Volksmission, H. Ehrenberg, P. Leo).

Nun mag die Vf.in einwenden, sie folge einem „systematischen Interesse", obwohl sie andererseits unmißverständlich kundtut, wo die Arbeit ihren disziplinären Ort hat: „in Forschungen zur kirchlichen und theologischen Zeitgeschichte" (XXVIII). Weiter mag sie einwenden, daß ihr Erkenntnisinteresse nicht in erster Linie auf allseitige historische Rekonstruktion gerichtet sei, sondern auf die Wahrnehmung der Differenzen zwischen drei Ebenen: Selbstwahrnehmung und Selbstdefinition der Juden – reale jüdische Existenz – Fremdwahrnehmung des Judentums (XXIII). Dieses Wahrnehmungsinteresse ist in seiner methodischen Fruchtbarkeit mit Nachdruck anzuerkennen. Denn die Urteile der Protestanten über Juden und Judentum treten in ihren eigentümlichen Grenzen (das gilt auch für Bonhoeffer!) erst dann hinreichend hervor, wenn sie mit der realen historischen Lage und dem jüdischen Selbstverständnis konfrontiert werden.

Aber gerade in Berücksichtigung dieses Erkenntnisinteresses stellt sich um so mehr die Frage, ob die Vf.in bereit war, sich der ganzen Breite der kirchlichen und akademisch-theologischen Szenerie bei der Wahrnehmung von Juden und Judentum zu stellen. Es fällt auf, daß Ernst Troeltsch mit seinem Aufsatz von 1919 „Vorherrschaft des Judentums?", in dem er genau das tut, was der Vf.in vorschwebt, nämlich Klischees durch Rückführung auf reale historische und soziologische Sachverhalte zu destruieren, nicht zu Worte kommt. Völlig unterhalb ihrer Bedeutung werden auch Eduard Lamparter und die im „Verein zur Abwehr des Antisemitismus" wirkenden Universitätstheologen und Geistlichen abgehandelt. Zufall? Hermann Mulert, der 1933 in der „Christlichen Welt" gegen die NS-Judenpolitik votierte und sich auch vorher schon gegen Antisemitismus und germanischen Rassendünkel aussprach, fehlt gänzlich.

Steht die Übergehung markanter Stimmen im Zusammenhang mit der Hauptthese der Arbeit, „daß die Entscheidung der evangelischen Kirche und ihrer Theologen für eine schweigende und vielfach sogar theologisch begründete Preisgabe des Judentums an die rassenpolitischen Maßnahmen des ‚neuen' NS-Staates bereits im Sommer 1933 endgültig gefallen ist"? (XVII). Oder schärfer noch: daß „bis hin zur Vernichtung des europäischen Judentums" von einer „teilweisen Kooperation des deutschen Protestantismus mit dem NS-Regime" auszugehen ist (XXIII) bzw. auch von einer „sofortige(n) Preisgabe der Juden an die Organe des NS-Staates" (XXVIII) gesprochen werden muß? Ist es, blickt man auf das erste Halbjahr 1933, sachlich angemessen, den ganz gewiß bedeutenden Vortrag Bonhoeffers in immer neuen Worten als

einmalig zu feiern, aber das praktische Handeln eines Mannes wie Friedrich Siegmund-Schulze vom Frühjahr 1933 im Rahmen des Projekts eines „Internationalen Hilfskomitees für deutsche (evangelische, katholische, mosaische) Auswanderer jüdischer Abstammung" zu übergehen? Auch Siegmund-Schulze kommt in der Monographie nicht vor. Niemand wird bei dem „äußerst schmerzhaften Prozeß der Selbstaufklärung" (Vorwort der Hg.) auf halbem Wege stehenbleiben wollen. Das kann aber nicht bedeuten, an wichtigen Sachverhalten schweigend oder achtlos vorbeizugehen.

Bestimmte Akzentsetzungen der Studie folgen weniger den Interessen historischer Selbstaufklärung als dem Interesse, die These von der Auslieferung der Juden an die NS-Judenpolitik durch den Protestantismus zu unterbauen.

Das trifft z. B. auf die Behauptung zu, der Protestantismus sei in der Mitte der Zwanziger Jahre wieder „eine der bestimmenden geistigen Mächte in Deutschland" geworden (203). So hat Rudolf Smend 1932 geurteilt. Hält aber die unbesehene Übernahme dieses Urteils den historischen Tatsachen stand? Gewiß. Antijudaismus und Antisemitismus sind eine protestantische Realität, die das deutsche Geschichtskontinuum 1871–1945 in Wellenbewegungen und mit der Tendenz zur Radikalisierung durchzog. Sie durch die Behauptung einer seit Mitte der Zwanziger Jahre neu gesteigerten Bedeutung des Protestantismus in Deutschland zusätzlich mit kritischen Gewichten zu versehen, verweist in einen Bereich, wo historische Rekonstruktion und metahistorische Moralität nicht mehr zusammenstimmen. Diese Spannung ist auch an anderen Stellen der Arbeit nachweisbar.

Die Monographie von S. besticht durch das weit über bisher Gewohntes hinausgehende Maß allgemeinhistorischer Kontextualisierung von kirchlich-zeitgeschichtlichen und theologischen Sachverhalten. Die Vf.in besitzt die Gabe, mit großen thematischen Aufrissen souverän umzugehen, aber auch – wie am Beispiel des Bonhoeffer-Vortrags vom April 1933 ersichtlich – das Talent zur exegetischen Mikroskopie. Gegen kritische Einsprüche von jüdischer Seite an die Adresse Bonhoeffers wie auch gegen Interpretationen anderer Forscher vermag sie ihre Exegese des April-Vortrags überzeugend durchzufechten. Was das Gesamtpanorama angeht, welches der deutsche Protestantismus in seinem Verhältnis zu Juden und Judentum zwischen 1918 und 1933 darbietet, sollte es bei dem von der Vf.in selbst bevorzugten Begriff „Einführung" bleiben: eine scharfsinnige, gleichwohl etwas einseitige, eine weit ausholende, gleichwohl unvollständige, insgesamt eine trotz allem beeindruckende Introduktion.

Leipzig Kurt Nowak

Kaiser, Jochen-Christoph: **Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert.** Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945. – München: Oldenbourg 1989, XI, 506 S., Lw. DM 128,00

Mit dieser vorwiegend organisationsgeschichtlich orientierten Untersuchung zum deutschen „Verbandsprotestantismus" liefert der Vf. einen wichtigen Forschungsbeitrag, der über die übliche Begrenzung der kirchengeschichtlichen Optik weit hinausführt. Er stellt mit dem Centralausschuß der Inneren Mission (IM) – der Organisation sämtlicher diakonischer und volksmissionarischer Einrichtungen in freier kirchlicher Trägerschaft auf Reichsebene – eine Institution in die Mitte der Darstellung, deren Bedeutung für den deutschen Protestantismus seit 1848 kaum zu überschätzen ist, deren reichhaltige Akten aber noch nicht adäquat in der Forschung ausgewertet worden sind. Seine richtige These, daß der „Verbandsprotestantismus" neben der verfaßten Kirche in Gestalt der Landeskirchen mit ihren Leitungsorganen und neben der Massenbasis in den Gemeinden ein eigener Untersuchungsgegenstand ist, der zentralen Aufschluß über die evangelische Kirche als gesellschaftliches Subsystem gibt (66), bewährt sich bei der Darstellung der einzelnen Zeitabschnitte und Sachprobleme. Dabei verdient der methodische Zugriff besondere Anerkennung, nicht die NS-Zeit isoliert zu betrachten, sondern sie als Teil eines umfassenden Entwicklungsprozesses zu sehen. Denn so kann K. wichtige Kontinuitäten in politischen Einstellungen, theologischen Positionen und institutionellen Interessen aufweisen, wobei er gelegentlich anklingen läßt, daß diese auch nach 1945 fortwirkten. Darüber hinaus informiert er sachkundig über das schwer durchschaubare Netz der diakonischen Einrichtungen und Organisationen (einschließlich ihrer Beziehungen zu den entsprechenden Institutionen im außerprotestantischen Bereich) sowie über eine Fülle wichtiger Personen, deren kirchengeschichtliche Bedeutung bislang nur teilweise erkannt worden ist.

An genaueren Untersuchungen zur Geschichte der evangelischen Kirche zwischen 1918 und 1933 mangelt es bisher immer noch. Was K. in den beiden ersten Teilen (I. Verbandsprotestantismus, Innere Mission und Kirche; 21–94; II. Die Innere Mission in der Deutschen Liga der freien Wohlfahrtspflege; 95–226) dazu schreibt, bereichert unsere Kenntnis erheblich.

Bekannt war, daß die freien Verbände und deren Zusammenschluß in der „Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen" (KDEAO) bedeutsame Anstöße zur gesamtprotestantischen Einigung in Überwindung des landeskirchlichen Partikularismus gegeben haben. Vf. präzisiert und vertieft diese Kenntnis durch seine Darstellung über die KDEAO (25–67). Außer einer Fülle von Informationen über die einschlägigen Werke und Verbände mitsamt ihren wichtigsten Vertretern bietet K. eine Rekonstruktion der Bemühungen um einen Zusammenschluß der Landeskirchen seit 1916/18, die das ambivalente Verhältnis zwischen dem Vereinsprotestantismus und den Kirchenleitungen sowie die unterschiedlichen theologischen und kirchenpolitischen Richtungen klar erkennen läßt. Man kann seiner These zustimmen (47), daß die historische Stunde der KDEAO 1918/19 schlug, aber aufgrund der diffusen Entscheidungsstrukturen nicht genutzt werden konnte. Nicht so deutlich wird, welche Stellung der Vereinsprotestantismus in der Entwicklung des Kirchenbundes seit 1922 bzw. des gesamtevangelischen Einheitsbewußtseins jener Zeit einnahm.

Im zweiten Kap. des ersten Teils skizziert Vf. instruktiv die Bemühungen, die Innere Mission in die neuen Kirchenverfassungen einzubinden (67–94). Das damit anklingende Problem der Verkirchlichung gehört zu den notorisch ungelösten Grundfragen des Vereinsprotestantismus. Und es trifft auch zu, daß die Innere Mission im „Wohlfahrtsstaat" seit 1919 mit einer Fülle neuer bzw. verbesserter und erweiterter Arbeitsmöglichkeiten einen Bedeutungszuwachs in gesellschaftlicher wie in kirchlicher Hinsicht erfuhr. In diesem Zusammenhang ist die organisationsgeschichtliche Ausführung über die Gründung des Centralverbandes der IM und die damit verbundene Verbesserung der zentralen Interessenvertretung (78–94) von Gewicht. Wie hier so schildert K. auch an anderen Stellen relativ breit die entsprechenden Diskussionen mit den Denkschriften, Vorlagen, Satzungsentwürfen und theologischen Positionen. Es gelingt ihm damit, aus der diffusen Masse der Akten und literarischen Quellen die großen Linien herauszuholen und für den jeweiligen Verhandlungsstand ein aufschlußreiches Gesamtbild zu zeichnen. Er referiert nicht einfach die Protokolle, Zeitungsartikel, Broschüren etc., um die unterschiedlichen Standpunkte zu erhellen, sondern faßt sachkundig und geschickt auf das Wesentliche konzentriert die Positionen zusammen und rekonstruiert die Entwicklungsabläufe. Seine Darstellung ist dabei durchweg interessant und informativ. Angesichts des fast uferlosen Quellenmaterials kann das als eine beachtliche historiographische Leistung gelten.

Der II. Teil behandelt zunächst (95–185) mit der Darstellung der Mitarbeiter der Inneren Mission in den Zusammenschlüssen der Wohlfahrtsverbände in der Weimarer Republik in fast monographischer Weise ein Thema, welches für die gesamtgesellschaftlichen Bezüge der kirchlichen Einrichtungen aufschlußreich ist und damit nicht nur kirchengeschichtlich, sondern auch allgemeinhistorisch relevante Erkenntnisse vermittelt. Daß innerhalb dieses Teils eine umfangreiche Darstellung der Gleichschaltung und Auflösung der Liga bzw. der Arbeitsgemeinschaft der freien Wohlfahrtspflege 1933–1940 nahtlos angeschlossen wird (185–226), ist verdienstvoll, weil so die Zusammenhänge zwischen der allgemeinen Politik von NS-Staat, NSDAP und NSV gegenüber den Wohlfahrtsverbänden und der speziellen Haltung gegenüber der IM gut deutlich werden. Viele Einzelheiten, die der Vf. herausarbeitet, sind geschichtlich bedeutsam: z. B. das Verhältnis der IM zur Republik und deren Parteien (namentlich SPD und Zentrum), das Verhältnis zur Arbeiterwohlfahrt, zum Deutschen Roten Kreuz und zur Caritas, die Organisation der Winterhilfe seit 1930/31 und deren Übernahme durch die Nationalsozialisten, die öffentlichen Sammlungen der Verbände und die staatliche Finanzierung. In ausgewogenem Urteil kommt K. zu der wichtigen Schlußfolgerung, daß bei den Vertretern der IM bei aller prinzipiellen politischen Reserve gegenüber der Republik und bei teilweise deutlicher Demokratiefeindschaft doch zugleich die pragmatischen Interessen, die sich aus dem jeweiligen Sachbezug ihrer karitativen Arbeitsfelder ergaben, so stark dominierten, daß man insgesamt ein konstruktives Verhältnis zur Republik gewann. Die damit verbundene organisatorische Stärkung war dann, wie Vf. mit Recht herausarbeitet, einer der Gründe, warum es der IM gelang, sich in nicht unerheblichem Maße dem Zugriff der Nationalsozialisten zu entziehen. Leider kommt allerdings in der Darstellung die Berücksichtigung der volksmissionarischen Aktivitäten (die ja ursprünglich im 19. Jh. der hauptsächliche Impuls für die Innere Mission waren) viel zu kurz. Und ein so wichtiger Komplex wie die Devaheim-Affäre 1930/31 mit den finanziellen Machenschaften wird zwar mehrfach angesprochen (z. B. 238ff) und in seiner kirchenpolitischen Relevanz gewürdigt, aber nicht eigens thematisiert.

Der für die zeitgeschichtliche Forschung interessanteste III. Teil: „Die Innere Mission unter nationalsozialistischer Herrschaft" (227–443) bringt nochmals eine Menge aufschlußreicher Details und insgesamt eine wichtige Ergänzung zu den bisherigen, weitgehend auf die verfaßte Kirche (einschließlich der Bekennenden Kirche) konzentrierten Publikationen. Die Berücksichtigung der freien Verbände korrigiert das Bild der Kirchenkampf-Historiographie insofern, als evangelische Kirche für die damaligen Zeitgenossen und Machthaber nicht bloß durch die Kirchenführer und die Gemeinden, sondern auch durch die sozialen und diakonischen Einrichtungen repräsentiert wurde.

Der Vf. stellt dies – wie in den Teilen zuvor – unter Beschränkung auf die zentralen Institutionen der Reichsebene dar, doch die damit gewonnenen Einsichten lassen sich generalisieren: Trotz einer anfänglichen Offenheit für den Nationalsozialismus als Reformbewegung, die sich aus der volksmissionarischen Grundorientierung ergab, blieben die Vertreter der IM im allgemeinen

resistent gegenüber der nationalsozialistischen Ideologie und bemühten sich mehr oder weniger erfolgreich um die Behauptung ihres organisatorischen Propriums. Diese Entwicklung wird vom Vf. mit Recht als eine eigene Form der „Widerständigkeit" neben der theologisch reflektierten Behauptung des kirchlichen Bekenntnisstandes und der kirchlichen Autonomie auf seiten der Bekennenden Kirche gewürdigt, der in theologischer wie in kirchenpolitischer Hinsicht zumeist eine mittlere Position entsprach. In der methodisch bewährten Art rekonstruiert K. anhand der Akten die Versuche der Deutschen Christen, sich des Centralausschusses und seiner Geschäftsführung zu bemächtigen, und das schließliche Scheitern dieser Gleichschaltung. Seine organisationsgeschichtlichen Ausführungen bilden gleichsam eine eigene Darstellung des Kirchenkampfes in spezifischer Optik, aber mit deutlicher Beziehung zur allgemeinen Entwicklung in der Reichskirche. Seinem Spürsinn ist es zu verdanken, daß mit den Protokollen des ständigen Ausschusses für Eugenik 1930–1938 eine wertvolle, bislang unbeachtete Quelle erschlossen wird. Dadurch erhält das Kap. III. 3 über das Verhältnis der Inneren Mission zu den Diskussionen und Maßnahmen betreffend (Zwangs-)Sterilisation – mit über 70 S. Umfang wiederum fast eine eigene kleine Monographie – ein besonderes Gewicht als Ergänzung der bisherigen Forschungen zu diesem Thema und darüber hinaus allgemein zu dem „Euthanasie"-Programm der Nationalsozialisten.

Mit stupendem Fleiß hat K. das umfangreiche Material entdeckt, gesichtet und geordnet und damit der historischen Forschung ein neues Feld erschlossen. Er verliert sich nicht in den zahllosen Einzelheiten der Organisationsgeschichte, sondern versteht es, deren kirchen- und sozialgeschichtliche Relevanz aufzuweisen. Seine Darstellung spannt einen weiten Bogen und läßt die Brisanz der Ereignisse ebenso wie die Relevanz der Probleme klar erkennen. Durch ihre Durchsichtigkeit und durch die ständigen Bezugnahmen auf die Quellen ermöglicht sie dem Leser ein eigenständiges Urteil, was um so wichtiger ist, als der Vf. nirgends sich mit seiner Beurteilung der einzelnen Vorgänge und Personen sowie der gesamten Entwicklung zurückhält. Seine Stellungnahmen sind jeweils deutlich pointiert und rufen im einzelnen durchaus auch Widerspruch hervor. Doch sie verzeichnen insgesamt nicht die Materialauswertung und sind nirgendwo in einem schlechten Sinne „parteilich". Exaktheit der Quellenanalyse, Objektivität der Darstellung und systematisches Profil der Beurteilung verbinden sich in gelungener Weise, was auch insofern hervorzuheben ist, als in den letzten Jahren zu diesem Forschungsgegenstand solche Arbeiten im öffentlichen Bewußtsein hervorgetreten sind, die ihn inquisitorisch-verurteilend oder apologetisch-verharmlosend, allemal jedoch oberflächlich behandelten. Was demgegenüber eine gute wissenschaftliche Untersuchung an Erkenntnisgewinn vermittelt, zeigt das vorliegende Buch.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Bleistein, Roman: **Alfred Delp – Geschichte eines Zeugen**. – Frankfurt/Main: J. Knecht 1989. 532 S., DM 58,00

Schon in den Textzeugnissen der „Gesammelten Schriften" sprach sich – indirekt und doch deutlich – viel vom Lebensatem Alfred Delps, seiner Hoffnung, seiner Geschichte aus. Dennoch oder gerade deshalb durfte die vom Delp-Editor Roman Bleistein lange vorbereitete Biographie mit Interesse erwartet werden: der vom Glaubenszeugnis Delps Bewegte durfte gespannt sein auf das Verbinden von Lebensfäden, das Aufzeigen von Verwurzelungen, das Darstellen dessen, woraus und wofür der Jesuit lebte.

B. liefert in seiner Delp-Biographie eine Fülle von Fakten, Daten, Hintergründen. Es dürfte keinen Zweiten geben, der ein solch umfassendes Material über Delp zur Verfügung hat wie B.: ein geradezu unerschöpflicher Fundus an Gesprächen, Briefen und schriftlichen Veröffentlichungen von Menschen, die Delp nahe standen. Aus diesen Quellen schöpfen zu können, ist die große Möglichkeit von B.

Von der Ahnen-Reihe Delps und der Geschichte seiner Geburtsstadt Lampertheim bis hin zur genauen Beschreibung der Zustände im Berliner Gestapo-Gefängnis Berlin-Moabit – es ist ein reicher Steinbruch an Informationen, den diese Biographie chronologisch angeordnet bietet. In 49 Fotos werden Stationen auf dem Wege Delps anschaulich lebendig; im Anhang findet sich die Veröffentlichung der von Ernst Keßler rekonstruierten Schrift „Die dritte Idee" – das Delpsche Manuskript ging in den Tagen nach seiner Verhaftung verloren. Im Anhang auch: ein ausführliches Sach- und Personenregister, ein umfassendes Literaturverzeichnis.

Trotz dieses Reichtums an „Tatsachen", die B. „zu einem Bild zusammenzufügen" versucht (12/3), bleiben Fragen.

Über die Fülle an Detailinformationen hinaus ist da zunächst die Frage nach den menschlichen Verwurzelungen und Beziehungen, aus denen Delp lebte.

Zwar wird das Verhältnis Delps zu Augustin Rösch, seinem Provinzial, in seiner großen Ambivalenz dargestellt, aber es ist die einzige persönliche Bindung, die näherhin geschrieben wird. „Es gibt wenige Menschen," schreibt B., „die Delps Leben so geprägt haben wie P. Augustin Rösch." (415) Wer sind die anderen? Einige Namen gibt es von Freunden Delps: Ernst Keßler, P. Johannes Dold SJ, die Familien in Wolferkam, andere. Welche Bedeutung hatten sie? Wie war die prägende Dynamik ihrer Begegnung? Wie haben sie sich befruchtet, gefördert, herausgefordert? – Die Sekretärin Delps, Luise Oestricher, der in Delps Kassibern sehr warme und persönliche Worte großer Nähe und Zärtlichkeit gelten, bleibt in der Biographie nahezu unerwähnt. Warum?

Ein zweiter Fragenkomplex betrifft die Darstellung der schriftstellerischen Tätigkeit. Ohne Frage war sie eine entscheidende Komponente im Leben Delps: dennoch wird nicht jeder die ausführliche Paraphrasierung der „Gesammelten Schriften", die sich wie ein roter Faden durch die Biographie zieht, als einer Lebensbeschreibung angemessen honorieren wollen – ebensowenig wie die von B. angefügten Kommentare („Ein klares Wort." [104]; „Ein wuchtiger Satz." [107]).

In der Wiedergabe des Schlüsseltextes „Schicksal der Kirchen" (360/61; vgl. GS 4,318–23) läßt sich fragen, ob die von B. getroffene Differenzierung in „Ökumene" und „Diakonie" die Strukturierung Delps trifft, oder ob von Delp her nicht die Aufteilung in „Diakonie" und „πλήρωμα" als zur kirchlichen Erneuerung notwendige Sachverhalte gemeint sind – eine Aufteilung, die konsequenter auf der Linie von Delps göttlich-weltlicher Theologie läge.

Der editorischen und archivarischen Arbeit B.s gebührt Dank. Ein öffentliches Zugänglich-Machen seiner Quellen wäre eine von ihm zu erhoffende weitere Bereicherung. Dasselbe gilt für eine Biographie, die um die Sachverhalte wissend die Lebensdynamik und die beziehungsmäßige Verwurzelung Delps ins Wort bringt. Wie B. schreibt: andere „mögen sich auf einen Weg geschickt sehen". (13)

Münster Siegfried Kleymann

Delp, Alfred: **Gesammelte Schriften**, hg. v. Roman Bleistein.
Bd I: Geistliche Schriften / Bd II: Philosophische Schriften / Bd III: Predigten und Ansprachen / Bd IV: Aus dem Gefängnis / Bd V: Briefe – Texte – Rezensionen. – Frankfurt: J. Knecht 1982/1983/1983/1984/1988. 304 S./590 S./499 S./463 S./360 S., DM 240,00 (Bd 1–4) / DM 54,00

Mit der zunächst auf vier Bände geplanten und dann – aufgrund weiterer Textfunde – um einen weiteren Band ergänzten Edition der „Gesammelten Schriften" Alfred Delps ist durch Roman Bleistein eine entscheidende Grundlage für die Delp-Forschung geschaffen und ein neues Verständnis von Delps Lebenszeugnis ermöglicht worden. War die Rezeptionsgeschichte des Jesuiten lange Zeit primär bestimmt von der Hinrichtung am 2.2.1945 und den Briefen und Betrachtungen „im Angesicht des Todes" (hg. von P. Bolkovac SJ, 1949) sowie von Delps Tätigkeit in der Widerstandsbewegung des „Kreisauer Kreises", so erlaubt die Herausgabe der gesammelten Schriften nun, die genannten Bereiche im Kontext seines Lebensganzen zu sehen. Durch einen reichen Fundus an erstveröffentlichten Texten, eine neue Systematisierung bereits erschienener Zeugnisse und eine hilfreiche Edition von Anmerkungen zu Personen und Hintergründen ist ein weitgehender Überblick über die Gedankenwelt Delps, seine Wurzeln und Entwicklungen möglich.

Unter dem Titel „Geistliche Schriften" finden sich in Bd 1 nach einem Lebensbild Alfred Delps (von Roman Bleistein) und einer Einleitung (von Karl Rahner) vorwiegend Texte aus den 30er Jahren, der Ausbildungszeit Delps.

„Der ewige Advent. Adventsspiel im 20. Jh." (1,51–68), so überschreibt der Präfekt A. Delp das 1933 für die Schüler in Feldkirch geschriebene Theaterstück, in dem sich Delps Grundthema der adventlichen Erwartung ebenso widerspiegelt wie sein lebenslanger Versuch, Glaube und Welt zusammen zu bringen: Verortungen des Adventsspiels sind der Schützengraben, der Grubenschacht, die Fabrikhalle. Daß sich die Kirche nach dem Aufbruch der Weimarer Republik nicht in ein Ghetto zurückziehe, sondern mitgestalte, ist Anliegen Delps, das sich in zahlreichen Texten des Bd 1 wiederfindet. Kirchenkritisch bemerkt er: „Unsere Problematik erwächst oft rein aus der innerkirchlichen Situation und nicht aus dem drängenden missionarischen Dialog mit dieser Zeit" (1,276). Immer neu erscheint sein Grundmotiv: apologetische Regression überwinden, sich nicht in einer geschlossen-kirchlichen Welt verschanzen, sondern kraftvoll und entschieden mitgestalten. Ein Grundmotiv, das grundgelegt ist durch seine NDer-Zeit, geprägt durch die ignatianische Spiritualität, ihn in letzter Konsequenz hinführend zu aktiver Opposition und Widerstand.

Wichtige biographische Texte des Bd 1 sind die Notizen aus dem „Tagebuch der großen Exerzitien" (245–61) sowie die „Aufzeichnungen aus Wolferkam", dem Urlaubsort Delps (297–304).

Gefragt nach der bleibenden Bedeutung Delps erschließt sich dem Historiker in Bd 2 der Delp-Edition, den „Philosophischen Schriften", ein fundamentaler Weg zum Verständnis des Jesuiten: Delp war nicht nur „Kämpfer, Beter, Zeuge" (so die Schwerpunktsetzung der Delp-Rezeption in der 50er Jahren), sondern Philosoph, Nachdenker über Mensch und Geschichte, in dessen Leben Orthodoxie und Orthopraxie allerdings in enger innerer Korrelation stehen.

Das Thema Delps ist „der Mensch und die Geschichte" (Titel des 1943 von Delp veröffentlichten Buches): der Mensch als in den Vorgegebenheiten der Welt und der Geschichte existierendes Wesen, das in den je konkreten Gegebenheiten die Möglichkeit und den Auftrag zum schöpferischen Wirken und Gestalten der Geschichte hat. Der irdische Mensch in seiner Geheimnishaftigkeit und seiner Lebenssehnsucht steht im Blickpunkt Delps; es ist für den Jesuiten dabei evident, daß der Mensch nur in der Begegnung mit dem „Herrgott" frei und lebensfähig und zur Erfüllung kommend ist und vor der Verkümmerung reiner Diesseitigkeit bewahrt wird. Ohne die Hybris omnipotenter Weltherrschaft, aber auch ohne Flucht in eine überirdische Paradieswelt ist die „Welt als Lebensraum" (so das Thema eines Vortrages in Augsburg) die gottgegebene Aufgabe des Menschen.

Strukturiert ist der 2. Bd – mit einem einleitenden Vorwort von K. H. Neufeld SJ – in: „Auseinandersetzung mit dem Denken", eine 1935 geschriebene Konfrontation mit der Philosophie Martin Heideggers; „Auseinandersetzung mit der Gegenwart", Artikel aus Delps Zeit als Redakteur bei „Stimmen der Zeit"; „Auseinandersetzung mit Geschichte und Welt", explizite Überlegungen zur Befindlichkeit des Menschen in Welt und Geschichte. Delp hat kein abgerundetes philosophisches Werk vorgelegt; dennoch wird man – nach Veröffentlichung des Bandes – die philosophische Grundlegung seines Lebenszeugnisses nicht mehr übersehen können: in diesem Kontext wurzelt die Bereitschaft, sich selbst nicht zurückzuhalten, sondern sich – die Geschichte gestaltend – zu riskieren.

Wache, kritische Zeitgenossenschaft und das Hereinringen in die Botschaft Gottes sind Kennzeichen der „Predigten und Ansprachen", die – mit einer Einführung von L. Bertsch SJ – den 3. Bd der Delp-Edition ausmachen.

Die von Delp als Rektor in München-Bogenhausen gehaltenen Predigten aus den Jahren 1941 bis 1944 wurden von der Gestapo aufmerksam verfolgt, von Zuhörern mitstenographiert und im Geheimen weitergegeben. Die Gegenwärtigsetzung der Botschaft Gottes beginnt – den philosophischen Überlegungen entsprechend – beim Wahrnehmen der gegenwärtigen Situation. Sie hat der Versuchung zu widerstehen, aus der weltlichen Wirklichkeit fliehen zu wollen. Neujahr 1942: „Vielleicht sind Sie mir böse und sagen mir: Sie vergällen uns den ersten Tag des Jahres, Sie hätten Schöneres sagen sollen. Lassen Sie uns doch immer ehrlich sein" (3,142). Aus diesem Bemühen heraus, die eigene und gesellschaftliche Wirklichkeit auszuhalten und ins Wort zu bringen, lesen sich Delps Ansprachen als beredtes Zeit-Zeugnis, das die Not und Zerfahrenheit widerspiegelt, mit NS-Selbstverständlichkeiten konfrontiert (vgl. 124/5, 291/2) und auch vor deutlicher Kirchenkritik nicht zurückschreckt (vgl. 62, 240, 295). Inmitten dieser Geschichte versucht der Prediger dann die Vergegenwärtigung der tröstend-herausfordernden göttlichen Verheißung, immer mit der Möglichkeit, daß beides scheinbar nicht übereinstimmt (vgl. 150). Ermutigung der Zuhörer geschieht bei Delp durch die Sensibilität für die Fragen der Mitmenschen, vor allem aber durch seine existentielle Solidarität mit den Hörerinnen und Hörern – im Erleiden und Sich-Ausstrecken –, und zugleich durch den grundlegenden Glauben an die gottgegebene Befähigung des Menschen zum Handeln und Geschichte-machen (vgl. 80, 89, 141/2). Als solches ist der Predigtband wichtiges Kap. zum Thema „Predigten im 3. Reich", Fundgrube für homiletisches Urgestein, Delp-Biographie im Originalton und Ermutigung zu wacher, glaubender Zeitgenossenschaft heute.

Als Anhang findet sich im 3. Band der Briefwechsel Delps mit Karl Thieme aus den Jahren 1935/36, aus dem sich Delps Position zu seinem Orden und geschichtstheologische Grundsätze ablesen lassen.

Zu den großen Texten der geistlichen Literatur des 20. Jh.s zählen ohne Zweifel die Aufzeichnungen der vom NS-Regime Gefangengehaltenen. Sie atmen in dieser extremen Lebenssituation den Geist der Freiheit. Dies gilt auch für die Aufzeichnungen Delps „Aus dem Gefängnis", die den 4. Band der „Gesammelten Schriften" ausmachen. Die Texte – „im Angesicht des Todes" mit gefesselten Händen geschrieben, unter Gefahr aus dem Gefängnis herausgeschmuggelt, von P. Bolkovac SJ 1947 herausgegeben und in mehrere Sprachen übersetzt – werden in der Bleistein-Edition ergänzt mit neu aufgefundenen, erstveröffentlichten Kassibern und Betrachtungen.

Die Briefe zeugen vom Auf und Ab in der Zelle der Berliner Strafanstalt: Gelassenheit steht neben quälendem Klagen, Einsamkeit wechselt mit kindlich-naivem Ausstrecken nach (sichtbaren Zeichen der) Zuwendung und Tröstung. Delp muß – aller kämpferischer Leidenschaft zum trotz – nach und nach das Scheitern aller Bemühungen um Verteidigung eingestehen und bleibt allein mit dem immer unabwendbareren Hinrichtungsschicksal. Nur Ohnmacht, kein rettendes Wunder. Und doch wächst ihm in den Fesseln eine unglaubliche Freiheit zu: keine leichte Tröstung oder falsche, vorschnelle Gottergebenheit, die alle bohrenden Fragen ein für allemal beiseite räumte, sondern lebendige, oft mit schmerzhaften Demaskierungen verbundene „Intimität mit Gott" (4,278), die Delp Weite und Gelassenheit finden läßt und sein Leben wesentlich macht: „Das Leben ist ungeheuer plastisch geworden in diesen langen Wochen. (. . .) Die Dinge zeigen sich einfacher und doch figürlicher, kantiger. Vor allem aber ist der Herrgott so viel wirklicher geworden. Vieles, was ich früher gemeint habe zu wissen und zu glauben, das glaube und lebe ich jetzt." (70/1) In dieser „absoluten Höhe des Daseins" (225) legt Delp am 8. Dezember 1944 in der Gefängniszelle die ewigen Gelübde ab, die für ihn die große Bestätigung seines Lebensweges sind.

In den Betrachtungen und Reflexionen aus der Gefängniszelle: prophetische Kraft, Deutlichkeit und Scharfsinn, die die alten Gedanken mit neuer Prägnanz formuliert. Delp spricht von der Möglichkeit einer gesellschaftlichen Verfassung, in der die Gottunfähigkeit des Menschen provoziert und zementiert wird (312–4), im Zusammenhang damit von der Notwendigkeit einer individuellen und strukturellen Erneuerung und dem Konzept eines „personalen Sozialismus" (315). Weiter folgt die Feststellung, daß Deutschland Missionsland ist und sich die kirchliche Praxis auf diese Gegebenheit einstellen muß (320–2, 327); Kritik an der Verbürgerlichung der Kirche (299, 302); der Traum von der Verwirklichung eines „theonomen Humanismus" (309) in einer geisterfüllten, sich im Einsatz für die Menschen riskierenden Kirche (319–20).

Mit Delps Vorbereitungsschriften auf den Prozeß vor dem Volksgerichtshof, dem Urteil des VGH und den Texten zu den Beratungen des Kreisauer Kreises ergänzt Bd 4 wichtige Dokumente: es wird die Möglichkeit eröffnet, den wechselseitigen Einfluß von Kreisauer Kreis und Alfred Delp zu erhellen. Zum anderen wird verdeutlicht: der Jesuit wird nicht hingerichtet als Mittäter des 20. Juli – dieser Vorwurf wird ganz fallengelassen – sondern als Teilnehmer an den „konspirativen Gesprächen und Planungen mitten im Krieg" (Urteil VGH, 424). Sich als Christ über den binnenkirchlichen Raum hinaus Gedanken zu einer menschenwürdigen Gesellschaftsordnung gemacht zu haben und mit diesem Glauben an die Relevanz Gottes auch im politischen Bereich das absolute Primat der obersten Befehlsinstanz Hitlers zu leugnen, war die Todesursache Delps – für die er zu sterben bereit war.

Im Zuge der Veröffentlichungen der „Gesammelten Schriften" kam eine Reihe verborgener Texte zum Vorschein, die als Bd 5, „Briefe-Texte-Rezensionen", veröffentlicht sind. Der Band verdankt sich der Bereitschaft der privaten Besitzer zur Veröffentlichung der Zeugnisse und der sorgfältigen und hilfreichen Edition Roman Bleisteins und darf als wichtige Ergänzung dokumentarischen Charakters gesehen werden.

In deren Briefen Delps an seine Familie, Freunde, Schüler, Mitbrüder bzw. Vorgesetzten aus den Jahren 1926–45 wird die persönliche Handschrift Delps spürbar: ein Mann mit menschlicher Wärme und liebevollem Interesse, mit der Gefahr wohlmeinender Ratschläge; fähig zu zärtlichen Tönen ebenso wie zu leidenschaftlicher Entschlossenheit und kämpferischem Widerstand; von Krankheit niedergeworfen, betroffen von der Not, auf der Suche des Glaubens. Die Vorbehalte seiner Familie gegen den Eintritt in die Gesellschaft Jesu, die Vorbereitungen auf die Priesterweihe 1937, die scheiternden Versuche Delps, Feldseelsorger zu werden, sein Urlaubsglück in Wolferkam: mosaikartig lassen die brieflichen Zeugnisse nicht nur ein lebendiges Licht auf Alfred Delp fallen, sondern geben zugleich einen Eindruck in 20 Jahre Zeitgeschichte.

„Er geht mit offener Seele durch die Zeit" – diese Kennzeichnung, die Delp in seinen Rezensionen auf M. Laros anwendet (5,315), läßt sich auf A. Delp umkehren und in seinen Rezensionen verifizieren: mit ungeheurer Belesenheit läßt sich Delp anregen, will er den Geist der Zeit kennenlernen, sucht er die Auseinandersetzung (sei es mit der deutschen Glaubensbewegung und ihren Büchern zur Volkskunde, sei es mit Positionen der Geschichtsphilosophie und -theologie) und scheut vor deutlichen Worten nicht zurück.

Die vielfältigen Texte heben den Charakter einer Sammlung, die kaum auf einen zu systematisierenden Nenner zu bringen ist; sie erstrecken sich vom Tagebuch des jungen NDers (1924) über Vortragsskizzen, einen Bericht über die Münchener Kreuzaktion (1941) hin zu Rundschreiben an Soldaten (1943). Thematische Akzente sind: statt der Klage über die Bedrohung und Gefährdung der Kirche stellt Delp die Frage, inwieweit die Kirche mitverantwortlich ist für die nationalsozialistische Deformierung. Er warnt vor einer Kirche der „splendid isolation", der „beziehungslosen Oasenhaftigkeit" (235); die Kirche habe sich darauf einzustellen, daß sie nicht mehr zu den führenden Kräften gehöre und sich auch die geistigen Aufbrüche an ihr vorbei entwickeln (251). Mitten in dieser Situation hat Delp den Traum von einem überzeugend-christlichem Leben, in dem das „contemplativus in actione" gelingt:

ein Leben, das einladend ist für andere, damit das „ut vitam habeant" Wirklichkeit werden kann (270).

Im Zuge der erneuten Delp-Rezeption hat F. Kamphaus Alfred Delp als einen „Kirchenvater des 20. Jh.s" bezeichnet. Kein Theologe mit einem geschlossenen Werk, sondern ein Zeuge, dessen prophetische Anregungen immer noch und immer neu zu heben und zu übersetzen sind. Das gilt zunächst im Hinblick auf die von Delp (an)erkannte wechselseitige Abhängigkeit von strukturellen Gegebenheiten und individueller Lebensmöglichkeit. Diese bei der Planung von Innovationen zu beachtende Korrelation gilt grundsätzlich, ist jedoch besonders zu berücksichtigen in den Rahmenbedingungen eines „Missionslandes Deutschland". Die Kirche hat sich mit allen Konsequenzen auf die Notwendigkeit einer missionarischen Pastoral einzustellen. Sie muß dabei anerkennen, daß sie nicht (nur) Verfolgte einer ungläubigen Welt ist, sondern immer unter die Frage gestellt wird: was hätten Christen und Kirche durch einen glaubwürdigeren Lebensstil ermöglichen bzw. verhindern können? Das Stellen dieser Frage impliziert des tiefe Vertrauen in die Möglichkeit des Menschen, Geschichte konstruktiv gestalten zu können.

In seinen Anfragen an die Glaubwürdigkeit der Kirche und der Christen ist für Alfred Delp evident, daß tiefe Kirchenbindung und deutliche Kirchenkritik sich nicht ausschließen, sondern einander bedingen und miteinander wachsen. Im Letzten ist keines ohne das andere zu haben.

Thema der grenzüberschreitenden Kommunikation ist der Mensch und die Suche nach wirklich menschenwürdigen Lebensverhältnissen. In diesen Dialog ist als christliches Proprium – nach Delp – einzubringen: das Gelingen eines lebendigen menschlichen Daseins hängt zusammen mit einer unbedingten Offenheit auf die Welt *und* auf Gott hin, kein Faktor ist zu eliminieren. Eine in der Sprache der 30er/40er Jahre formulierte und gelebte „mystisch-politische Theologie".

Münster Siegfried Kleymann

Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden. Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers. Lateinisch–Deutsch. Übersetzt, erläutert und hg. v. Burkhard Mojsisch. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch. – Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1989, 155 S. (excerpta classica IV) kart. DM 16,80

Seit gut fünfzig Jahren ist die berühmte Anselm–Gaunilo–Kontroverse nicht mehr ins Deutsche übersetzt worden. Die nun von B. Mojsisch vorgelegte Übertragung ist zuverlässig. Das Bemühen um einen gut lesbaren Text geht nie auf Kosten der Sorgfalt, möglichst nahe am lateinischen Original zu bleiben.

In den beigegebenen Erläuterungen versucht M., in knappen Zügen die Grundlinien der Argumentation hervortreten zu lassen. Mit Recht wird kritisiert, daß Anselm gegen „seinen eigenen Anspruch im *Proslogion*, das Argument bedürfe für seinen Selbsterweis keines stützenden Arguments, [...] sich fremder Argumente [bedient], die dem Leser des *Monologion* freilich nicht fremd sind" (vgl. 139 Anm. 25). „Man kann daraus für sich den Schluß ziehen, daß Anselms *Proslogion* nur im Verein mit dem eine Werteskala konstruierenden *Monologion* zu lesen ist oder die paradoxe Folgerung, daß Anselms *Proslogion*–Argument selbst einem eher einleuchtet als sein Rechtfertigungsversuch hier." (144 Anm. 29) M. entscheidet sich für die erste Alternative – und kommt dabei zu Ergebnissen, die vom Text des Proslogion her nicht unmittelbar evident sind (vgl. bes. 130 Anm. 8). Ist die zweite Alternative wirklich so „paradox"? Kann man Anselms Gottesbegriff sachgerecht bereits als „Argument" bezeichnen? (zu 127 Anm. 2, vgl. 130f Anm. 9, 140 Anm. 26). Anselms erster Teil der Replik auf Gaunilos Insel–Argument wird nicht korrekt wiedergegeben (vgl. 94/95 mit 142 Anm. 28).

Bei der Auswahl der Literatur zu Anselms Argument war eine Beschränkung unvermeidlich. Man fragt sich aber doch, warum gleich vier kleinere Beiträge von K. Flasch angegeben sind, während ein Verweis auf die Untersuchungen z.B. von A. Schurr, K. Kienzler und H. Verweyen unterbleibt.

Die Einleitung von K. Flasch ist leider wenig hilfreich. F. stellt zu Recht fest, daß eine Edition (und Übersetzung) des *Proslogion* ohne Beigabe des Disputs mit Gaunilo nicht im Sinne Anselms ist. Mit gleichem Recht kann man aber einwenden, die (hier gebotene) Vorlage dieses Disputs in Verbindung allein mit Kapitel II–IV des *Proslogion* dürfte ebensowenig der Intention Anselms entsprechen. Damit ist schon der Kern der Sache berührt. Wie in früheren Veröffentlichungen möchte F. Anselms Programm der *„fides quaerens intellectum"* auf den geistigen Horizont eines Berengar von Tours herunterschrauben (vgl. bes. 43). Es sei dahingestellt, ob man nicht auch Gaunilo gegen das Ansinnen verteidigen müßte: „Damals entstand eine neue Pfiffigkeit: den Gottlosen zu verteidigen, ohne seine Partei ergreifen zu müssen." (47) Die Darstellung des Verhältnisses von Glauben und autonomer Vernunft bei Anselm zumindest ist inadäquat. Wenn F. im Hinblick auf die *Proslogion*–Auslegung im 20. Jh. sagt: „Die Interpreten zeigen durch ihr Verhalten, daß sie schon zufrieden sind, wenn bei der Lektüre des *Proslogion* etwas Religiöses herauskommt [...]" (12), ist man versucht zu fragen, welche Autoren außer K. Barth und A. Stolz er überhaupt zu Rate gezogen (und inwieweit er selbst diese verstanden) hat. Auf dem Hintergrund der Ansicht: „Die religiöse Stilisierung, die im Text des *Proslogion* vorliegt, erweist sich, liest man sie im Kontext der Gaunilo–Anselm-Diskussion, als – *Stilisierung* eben." (12) werden solche Pauschalisierungen natürlich begreiflich. Nur eben – was hat dies noch mit Anselm von Canterbury zu tun? Schade, daß manchem durch eine solche „Einleitung" der Blick in einem Text gründlich verstellt werden könnte, der hier in einer so vorzüglichen Übertragung dargeboten wird.

Freiburg Hansjürgen Verweyen

Molendijk, Arie L.: **Aus dem Dunklen ins Helle**. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz. Mit unveröffentlichten Thesenreihen von Heinrich Scholz und Karl Barth. – Amsterdam / Atlanta: Rodopi 1991. 390 S. (Amsterdam Studies in Theology, Vol VII) kart. hfl 120,00 / US$ 60,00

Heinrich Scholz (1884–1956) gehört zu denjenigen Denkern seiner Generation, deren geistiger Lebensweg mit dem großen Gang der protestantischen Theologiegeschichte in der ersten Hälfte des 20. Jh.s auf besonders signifikante, weil kontroverse Weise verwoben ist. Das spiegelt sich bereits in den formalen Daten der akademischen Karriere von Heinrich Scholz wider, der um 1910 als systematischer Theologe begann, Anfang der zwanziger Jahre eine Aufsehen erregende Religionsphilosophie (1. Aufl. 1921, 2., stark überarbeitete und gekürzte Auflage 1922) schrieb, um weniger später unter dem Einfluß einer zufällig in der Kieler Universitätsbibliothek gemachten Entdeckung von Russells und Whiteheads „Principia Mathematica" sich in einem erneuten mehrjährigen Studium ganz der mathematischen Logik zuzuwenden, die er dann im Stile seines großen Vorbildes G. W. Leibniz als „mathesis universalis", als universale logistische Metaphysik nämlich, betrachtete und betrieb. Damit hatte sich Scholz so weit von dem, was seit der Übernahme der theologischen Meinungsführerschaft durch die dialektischen Theologen als Normaldefinition protestantischer Theologie galt, entfernt, daß er sich – seit etwa 1938 – als theologischer „Laie" bezeichnete. Daß Scholz alles andere als ein solcher war, dokumentiert zum einen die Fülle der auch nach seiner Wende zur Logistik noch erschienenen explizit theologischen Arbeiten. Zum anderen konnte vor wenigen Jahren von Eberhard Stock in einer klugen Arbeit (Die Konzeption einer Metaphysik im Denken von Heinrich Scholz. Berlin, New York 1987; vgl. ThRv 86, 1990, Sp. 505–507) gezeigt werden, daß und inwiefern auch die spätere Metaphysik als Theologie gedeutet werden kann.

Eberhard Stock hat es unternommen, den „cantus firmus," (Stock, a.a.O. 17) dieser an Grundlagenkrisen reichen Lebensarbeit eines protestantischen Theologen im 20. Jh. herauszuarbeiten. Stock hat sich dabei allerdings schwerpunktmäßig auf die logistisch-metaphysische Phase von H. Scholz, also auf die Jahre nach ca. 1930, konzentriert. In Ergänzung dazu wendet sich nun in seiner holländischen Diss. M. der von Stock vorbereiteten, aber als solche noch offen gelassenen Aufgabe einer detaillierten „Interpretation einzelner Schriften von Scholz" (ebd.) und zwar seines gesamten Œuvres zu. Eine solche Interpretation ist bisher nur für das religionsphilosophische Hauptwerk von H. Scholz geleistet worden, nämlich durch die Monographien von H. Luthe (Die Religionsphilosophie von Heinrich Scholz, Diss. München 1961) und M. Fallenstein (Religion als philosophisches Problem. Studien zur Grundlegung der Frage nach der Wahrheit der Religion im religionsphilosophischen Denken von Heinrich Scholz. Diss. Frankfurt a. M., Bern 1981). Häufig diskutiert, aber nur teilweise historisch erforscht ist ferner die bekannte Debatte zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth über die Wissenschaftlichkeit der Theologie, sowie Scholz' Rekonstruktion des Amselmischen Gottesbeweises. Die umfangreiche, an vielen Stellen auf unveröffentlichtem Quellenmaterial, das teilweise

auch im Anhang beigegeben ist, basierende sorgfältige Arbeit Arie L. M.s befriedigt ein Desiderat der theologiegeschichtlichen Forschung.

M.s flüssig geschriebenes Buch ermöglicht einen ersten Überblick über die geistige Vita von Heinrich Scholz und führt mit großer Sachkenntnis in die einzelnen Schriften und teilweise nur brieflich geführten Debatten (insbesondere mit Karl Barth) ein. Die Konzentration auf die Thematik von „Wissenschaft und Theologie" ist – weil zwischen Parataxe und Verhältnisbestimmung schwankend – in der Tat geeignet, das wissenschaftliche Werk von H. Scholz insgesamt zu beleuchten. Die sehr verdienstvolle historiographische Pionierarbeit, die M. an vielen Stellen zu leisten hatte, macht die Schranken verständlich, die das Buch hat: Es bietet weder eine im eigentlichen Sinne historisch-genetische Rekonstruktion des geistigen Lebensweges von H. Scholz, noch unternimmt es eine ausreichend tiefgreifende systematische Analyse der Scholzschen Hauptschriften. Dadurch bleibt es nicht nur hinter dem bei E. Stock erreichten systematisch-theologischen Standard zurück, dessen Rekonstruktionen es inhaltlich an einigen Stellen modifiziert, sondern es unterläßt auch den Versuch einer historisch-systematischen Gesamtdeutung dieser so originellen theologischen Existenz des 20. Jh.s. Was sich beispielsweise für die Deutung der wissenschaftlichen Biographie von Heinrich Scholz daraus ergibt, daß er mit den beiden großen Antipoden dieses krisenreichen Abschnitts der neuzeitlichen Theologiegeschichte, Adolf v. Harnack und Karl Barth, wie kein zweiter zugleich persönlich, freundschaftlich und sachlich, wissenschaftlich verbunden war, ist eine zentrale Frage, zu deren Beantwortung von M. zwar viel interessantes Material beigebracht wird, die er aber darum nicht eigentlich beantwortet, weil er sie als solche gar nicht stellt. Es ist die von M. m. E. sinnvoll angesetzte Lebensfrage von Heinrich Scholz nach dem „wissenschaftlichen Charakter der Theologie, der zum Problem geworden ist" (16), in deren Licht vielleicht nicht nur diese Frage zu beantworten, sondern der Gesamtgang der geistigen vita Scholz' gerade durch ihre Brüche und Umbrüche hindurch systematisch zu analysieren und zu deuten sein könnte.

Im ersten, der Biographie gewidmeten Kap. seines Buches arbeitet M. heraus, daß Heinrich Scholz – anders als die Mehrzahl seiner Altersgenossen, die später den Gang der Theologiegeschichte bestimmt haben, – einem sozialen Milieu entstammt, welches das einer urbanen, liberalprotestantischen Bildungselite par excellence ist.

Der Vater, Herrmann Scholz, einer der „angesehensten Berliner Kanzelredner" (23), seelsorgerliche Vertrauensperson in vornehmen Berliner Familien (Harnack, Siemens), ob seiner Verdienste um die in Privatissima betriebenen Kolloquien über Ritschl und Schleiermacher von der theologischen Fakultät zu Berlin ehrenpromoviert, hat den Sohn von Kindsbeinen an intellektuell und personell in „die Welt des freien Protestantismus" eingeführt, und Heinrich Scholz hat diese Kontakte dann nach seiner Schulzeit am elitären humanistischen „Gymnasium zum Grauen Kloster" (26) in seinem Studium insbesondere in Gestalt der freundschaftlichen Beziehung zu A. v. Harnack selbsttätig fortgesetzt.

Hinsichtlich des wissenschaftlichen Werkes von H. Scholz plädiert M. im Anschluß an E. Stock gegen eine strikte Abgrenzung einzelner Phasen (56f). Zwar ist durch die Entdeckung der Russellschen „Principia Mathematica" im Jahre 1921 ein markanter Einschnitt gegeben, der einen „Umbruch" seiner „wissenschaftstheoretische(n) Ideen" (313) bedingt. Aber M. weist zu Recht darauf hin, daß sich einerseits Anzeichen für ein Interesse an formaler Logik und Mathematik bei Scholz auch schon früher nachweisen lassen (44), daß andererseits die explizit theologische, bzw. religionsphilosophische Arbeit nach Fertigstellung der zweiten Auflage der „Religionsphilosophie" (1922) zwar zurücktritt, aber nicht einfach verschwindet. Diesem Befund paßt M. eine Gliederung seiner Arbeit an, die sich an der Thematik und Chronologie der Hauptschriften von Scholz orientiert und auf eine strukturelle Charakterisierung und Abgrenzung einzelner Phasen weitgehend verzichtet.

Unter der großzügigen Überschrift „Perspektive auf Wissenschaft und Theologie" (67–129) werden dieser Vorgabe entsprechend die frühen Arbeiten von der theologischen Diss. über Schleiermacher (1909) bis zum ersten Hauptwerk, der „Religionsphilosophie" zusammengefaßt. Geistesgeschichtlich sind diese Arbeiten durch das Interesse an einer Aktualisierung und Transformation idealistischer Systeminteressen und Grundannahmen unter dem Problemdruck der empirischen Wissenschaften gekennzeichnet (69). Die erkenntnistheoretische Figur eines im Anschluß an Scholz' philosophischen Lehrer A. Riehl gebildeten „kritizistischen Realismus" und die Neuorientierung an Schleiermacher (statt an Albrecht Ritschl) kennzeichnen diesen Abschnitt der intellektuellen Biographie von Heinrich Scholz, der etwa von 1909 bis 1922 reicht. Dankenswert ist M.s Nachweis, daß bereits in dieser frühen Phase des Scholzschen Denkens die Beschäftigung mit der wissenschaftstheoretischen Problematik der Theologie im Anschluß an seinen Freund Eduard Spranger und in der Auseinandersetzung mit diesem und A. v. Harnack eine Rolle spielt (81ff). Allerdings bleiben der Stellenwert und die Funktion dieser Thematik im theologischen Denken von H. Scholz unerörtert. Angedeutet wird (89), daß der für das religionsphilosophische Hauptwerk verantwortliche Wissenschafts- und Philosophiebegriff von Scholz' Position in der neukantianischen Debatte um den Wertbegriff und im Streit um die Wertfreiheit der Wissenschaft her zu verstehen sei.

Die Funktion, welche die für die Scholzsche Religionsphilosophie grundlegende Figur des philosophisch verantworteten Bekenntnisses zur Religion (120ff) unter den Bedingungen jenes „von Nietzsche geprägten Zeitalter(s) . . ." erfüllen soll, in dem sich „ . . . nicht mehr aufrechterhalten (läßt), daß das Ganze das Vernünftige ist" (89), wird nicht ausreichend deutlich. Zwar wird zutreffend nachgezeichnet, daß für den „phänomenologischen" Charakter der Scholzschen Religionsphilosophie kennzeichnend ist, daß sie ihren „Ausgangspunkt im Selbstverständnis der Religion" (110) nimmt. Und mit Recht weist M. auf die systematische Begründungslast hin, die durch diesen Ausgangspunkt dem Erfahrungsbegriff aufgebürdet wird (114). Aber im Unterschied zu Falk Wagners Analyse (vgl. Wagner, F., Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1986, 370ff) wird die systematische Schwierigkeit des Scholzschen Begriffs der religiösen Erfahrung nicht „in der Ausscheidung des philosophischen Gedankens des Absoluten" (127) gesehen, sondern in der absoluten Kontingenz (126) des religiösen Erfahrungsinhalts, mithin in der strukturellen Unmöglichkeit, ihn religionsphilosophisch zu rekonstruieren. Wenn M. schließlich, wie es scheint, die allgemeine Schwierigkeit des „Philosophieren(s) über Religion im modernen Zeitalter" (128) darin begründet sieht, „daß das intellektuelle Bekenntnis zur Wahrheit der Religion letzten Endes Offenbarung voraussetzt" (228), dann erweist er sich selbst lediglich als Erbe desjenigen Bewußtseinsstandes, dessen gedankliche Bewältigung sich die theologische Religionsphilosophie von Heinrich Scholz zum Ziel setzte.

Ob und in welcher Weise die Aporien der philosophischen Analyse der religiösen Thematik bei H. Scholz dazu geführt haben, daß er diese zugunsten der wissenschaftstheoretischen Kontrolle der Theologie preisgab, ist eine von den historisch-genetischen und zugleich systematischen Hintergrundsfragen, die das zwar detallierte, aber strukturell doch punktuelle Verfahren M.s nicht aufwirft.

Aus M.s materialreicher und genauer Darstellung nicht nur der Kontroverse zwischen Barth und Scholz Anfang der 30er Jahre, sondern der im engeren Sinne theologischen Schriften von Scholz von 1930 bis zu seinem Tod wird deutlich, daß Scholz in dieser Zeit und nicht nur Barth gegenüber einer der wichtigsten Nachlaßverwalter eines spezifisch modernen protestantischen Wissenschaftsethos gewesen ist (253), dessen Orientierungspunkt nicht umsonst immer wieder F.D.E. Schleiermacher war (130ff, 155f, 164ff, 186ff). Die Sympathie, die Scholz für Barth empfindet, scheint sachlich wesentlich darin begründet gewesen zu sein, daß er dessen Theologie zwar gerade nicht auf der Ebene ihrer theoretischen Programmatik, aber dafür auf der Ebene ihrer ethischen Implikationen, nämlich ihrer praktischen und politischen Folgen, als die den Forderungen der Zeit und ihrer Ausnahmesituation am besten entsprechende und darum legitime Ausdrucksgestalt eines ethischen Christentums zu sehen glaubte (223f, 227). Scholz hat, wie aus M.s Darstellung deutlich wird, Barths Theologie mit den bereits in seiner Religionsphilosophie von 1921 erarbeiteten Grundkategorien zu deuten und zu schätzen gewußt, nämlich als das „Bekenntnis eines prädestinierten turmhohen Menschen" (226), mit anderen Worten als eine den Zeitläuften gemäße individuelle reflektierte Realdarstellung „ponderabler Religion".

Eine genaue Untersuchung des unveröffentlichten Scholzschen Textes „Der Begriff der voraussetzungslosen Wissenschaft" (231ff) von 1933 bildet den Übergang zum Kap. „Metaphysik als Wissenschaft" (263ff), denn sie kommt zu dem Ergebnis, daß Scholz bei aller Sympathie für den Positivismus des „Wiener Kreises" sich von dessen Vertretern wesentlich darin unterscheidet (323), daß er den „Begriff der metaphysischen Behauptung . . ." doch nicht „aus dem Felde der Wissenschaft grundsätzlich herausfallen" (260) lassen möchte.

M. bestreitet die grundlegende These von E. Stock, daß Scholz „um theologischer Fragen willen erst zum Philosophen und schließlich zum Logistiker geworden" (Stock, a.a.O. 228) ist. Aber der Dissens zwischen Stock und M. dürfte weniger ein sachlicher als vielmehr ein terminologischer sein, der auf die bei M. selbstverständlich gemachte Unterscheidung von Theologie und Metaphysik zurückgeht. Darum verzeichnet er Stocks Position, wenn er meint, dieser unterstelle Scholz' später logistischer Metaphysik ein „verborgenes theologisches Programm" (263); denn Stock verwendet die Termini Theologie und Metaphysik synonym (Stock, a.a.O. 5, 228). Faktisch kommt M. mit den beiden grundlegenden Einsichten von E. Stock überein, daß erstens die Logistik bei Scholz in einer ontologischen Perspektive gedacht und betrieben wird – eben das macht sie zur Metaphysik – (263, vgl. Stock, a.a.O. 217), und zweitens daß für diese Metaphysik die Unterscheidung zwischen „zwei Formen"

(Stock, a.a.O. 126), nämlich zwischen „signifikanter und meditierender Metaphysik" (Stock, a.a.O. 129) grundlegend ist (286ff).

Die Kontinuität des intellektuellen Lebensweges von Heinrich Scholz ist in der plausiblen Perspektive M.s eher „eine Kontinuität der Denkmotive als der Denkinhalte" (313). Sie ist eine Kontinuität des Grundmotivs der „intellektuellen Rechtschaffenheit" (315) und liegt somit im Bereich der Wissenschaftsethik als demjenigen Praxisfeld, auf dem sich das ethische Christentum spezifisch moderner Provenienz primär zu bewähren hat.

München Georg Pfleiderer

Kniazeff, Alexis: **La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe**. – Paris: Éd. du Cerf 1990. 223 S. (Théologies), kart. FF 139,00

Der Rektor des Theologischen Instituts vom Hl. Sergius in Paris gehört zu den ausgewiesenen Mariologen der russischen Kirche; er hat sich auch immer wieder mit der römisch-katholischen Marienlehre auseinandergesetzt. Die Ergebnisse seiner langjährigen Forschungsarbeit sind in diesem Buch ausgebreitet.

Er hat es in drei Teile gegliedert. Der erste und umfangreichste (13–153) ist dem Thema „Die Mutter Gottes in der dogmatischen Theologie" gewidmet, es folgt ein kürzerer über „Maria in der Liturgie" (155–199) und schließlich ein sehr knapper Überblick über „Die Mutter Gottes in der katholischen Kirche" mit dem Untertitel „Die orthodoxe Sicht als Beitrag zum ökumenischen Dialog" (201–219). Es handelt sich dabei um bereits erschienene Stellungnahmen zu drei wichtigen päpstlichen Verlautbarungen (Die Erhebung Marias zur „Mater Ecclesiae" und das Schreiben „Marialis cultus", beide von Paul VI., sowie um des gegenwärtigen Papstes Enzyklika „Redemptoris Mater").

K. siedelt die Marienkunde systematisch zwischen Christologie und Ekklesiologie an. Die weite Materie – ein einführender Überblick vermittelt einen sprechenden Eindruck – gliedert er nicht von einem „mariologischen Fundamentalprinzip" aus, wie das ehedem die katholische Theologie versuchte, vielmehr wendet er eine „induktive Methode" an: die wichtigsten Themen aus Schrift und Tradition (mit besonderem Schwerpunkt auf der byzantinischen Liturgie) werden erhoben; dann wird der Befund dogmatisch entfaltet. Als solche Gliederungseinheiten gelten *„Mutter des Messias"*, *„Neue Eva"*, *„Theotokos"*, *„Panhagia"*, *„Verheißenes Land"* und *„Zeugnis Gottes"*. Dabei werden die Quellen nicht historisch-kritisch, sondern allegorisch-mystisch ausgewertet; und Quellen sind nicht nur die Hl. Schrift (mit besonderer Berücksichtigung des AT), die Väter und die gottesdienstlichen Bücher, sondern ebenso und gleichen Ranges die Apokryphen; selbst auf die Erscheinungen von Lourdes wird als Beleg verwiesen.

Dogmatisch legt der Vf. besonderen Akzent auf die Jungfräulichkeit Marias. Die virginitas ante partum ist für ihn eine letztlich trinitätstheologisch notwendige Heilssorge Gottes: Hätte Jesus einen menschlichen Vater, wäre dieser Vater der zweiten göttlichen Person, was latent nestorianisch wäre. Im Grund wird damit aber die Vaterschaft Gottes und menschliche Vaterschaft analogielos als auf gleicher Ebene befindlich gedacht. Auch die virginitas in partu besitzt für K. eine wichtige theologische Bedeutung. In der ambrosianischen Tradition stehend, sieht er darin eine prägnante Verwirklichung des Inkarnationsmysteriums schlechthin: eine normale Geburt wird verknüpft mit dem eschatologischen Verweis auf die Transzendenz des Geschehens. Der dritte Aspekt – virginitas post partum – ist eine selbstverständliche Folge aus der Erhabenheit der Mutter Gottes, die entsprechend der orthodoxen Tradition als *Panhagia* gepriesen wird, d. h. als Höhepunkt der geschaffenen Heiligkeit. Damit aber erhebt sich die Frage nach dem Beginn der Erwählung. Der Vf. zeigt sich nun als scharfer Gegner nicht nur der Dogmatisierung der Immaculata-Lehre (worin ihm mehr oder weniger alle orthodoxen Christen folgen dürften), sondern der Lehre selber, mit der er sich auf langen Seiten auseinandersetzt. Während er in allen anderen Fragen bereit ist, allegorische Deutungen der Bibel auf Maria zuzulassen, lehnt er sie hier entschieden ab: Die Lehre ist nicht schriftgemäß; überdies könne man sie nur auf der Basis eines juridischen Erlösungsverständnisses formulieren; Jesus hätte außerdem eine nicht erlösungsbedürftige Menschheit angenommen; endlich schließe das Dogma den Tod Mariens aus, von dem doch ausdrücklich die Apokryphen redeten. Das katholische Dogma, heißt es weiter, berge Arianismus in sich und dogmatisiere ausschließlich westliche Theologumena, vor allem die augustinische Ansicht vom peccatum originale. Das ist wahrhaft scharfes Geschütz! K. selbst zieht sich auf ein „Ignoramus" zurück: Sicher hatte Maria eine besondere Gnadenausstattung, gesteht er zu, aber „le reste est mystère" (127). Nicht nur damit wird eine Gegenposition zur römisch-katholischen Mariologie aufgebaut: Er wendet sich außerdem dezidiert gegen alle Versuche, Maria über die Kirche zu stellen, was seiner Ansicht nach die Absicht Pauls VI. bei der Proklamation der „Mater Ecclesiae" war. Maria könne auch nicht als Modell der Kirche (so „Marialis cultus") hingestellt werden, vielmehr sei sie als Zeugin des göttlichen Heilshandelns zu deuten. Beifall findet hingegen der Umgang Johannes Pauls II. mit der Bibel in „Redemptor hominis"; weil aber dort auch die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis vertreten wird, ist der Beifall insgesamt nur sehr gedämpft.

Das Werk zeigt, so meine ich, zwei Tatsachen mit aller wünschenswerten Klarheit auf. Die erste und bittere: Auch in der Mariologie stehen die Positionen der westlichen und der östlichen Kirche weiter auseinander, als sich manche Schulweisheit träumen läßt. Es ist für den Augenblick schwer zu sehen, wie man sie einander annähern könnte: die jeweiligen Startpunkte, vor allem die methodologischen Ansätze differieren erheblich. Die andere und bedenkenswerte: Die Gegensätze sind nicht alle zuinnerst ausschließend, sondern manchmal komplementär. Maria ist für den orthodoxen Christen nicht zuerst „Gegenstand" der Theologie, sondern Mysterium der Liturgie. Diese möchte, so der Vf., „die lebendige Gegenwart Marias in der Kirche evident hervortreten lassen. Außer wenn sie mit einer schweren mariologischen Häresie konfrontiert wird, die eine Gefahr für die gesamte Frömmigkeit der Kirche darstellt, muß sich nach unserer Ansicht die Mariologie davor hüten, die Begriffe zu multiplizieren und zu sehr zu präzisieren" (210). Damit ist eine Gefahr signalisiert, der die westliche Marienkunde nur zu oft und zu gern und auch heute wieder zu erliegen droht. Sie hat die inhärente Tendenz, die Daten der Tradition allesamt lehrmäßig zu entfalten – das Ende ist dann immer eine hypertrophe Mariologie, die der historisch-kritischen Analyse nicht standhalten kann und schlußendlich nicht zur Marienlehre beiträgt, sondern diese theologisch verdächtig macht. Das ostkirchliche Denken hingegen speist sich vom Gottesdienst mit seinen Hymnen und Liedern, mit seiner Allegorese und Symbolik. Das Ziel ist nicht die Lehrexposition mit rationalen Mitteln, sondern eine religiöse Vision aus poetischer Inspiration, die sich an den Texten, auch den theologischen entzündet, sie aber nicht erschöpfend exegetisieren, sondern für die Spiritualität fruchtbar machen möchte. Bilder dürfen dann Bilder bleiben, Symbole geben wirksam zu denken – aber sie werden nicht Obersätze theologischer Konklusionen.

Es wäre viel gewonnen, sähe man die Notwendigkeit beider Wege ein, sich der Mutter des Herrn zu nähern. Was die Bedeutung des zweiten für den Westen angeht: die Mariologie A. Kniazeffs birgt einen wahren Schatz von Anregungen.

Regensburg Wolfgang Beinert

Dürig, Walter: **Das christliche Fest und seine Feier**. – St. Ottilien: EOS Verlag 3. Aufl. 1986, 56 S., kart. DM 4,80

Dürig, Walter: **Das stellvertretende Beten des Priesters**. Gedanken zum Stundengebet ohne Gemeinde. – St. Ottilieen: EOS Verlag 1986, 58 S., kart. DM 4,80

Die erste der beiden hier vorzustellenden Schriften beschäftigt sich mit der seit der 1. Auflage 1975 vielfach behandelten Frage nach Sinn, Inhalt und Form christlicher Festfeiern.

Vf. wählt den anthropologischen Ausgangspunkt „I. Was ist ein Fest?" (8–18). Während man die zwiespältigen Gefühle des Vf.s beim Anblick mancher christlich verbrämter Feiern sicher teilen kann („So machen z. B. die vielfach nur dekorativ oder propagandistisch zu bewertende Einladung eines Kirchenmannes zu einer Festveranstaltung oder der Einbau einer Hubertusmesse in das oft heidnisch anmutende Halali eines Jägerverbandes eine Feier noch nicht christlich."17), wird man im Urteil über staatliche Riten z. B. der ehemaligen DDR heute wohl zurückhaltender sein (14–16): nicht jede nicht ausdrücklich religiöse Feier ist pseudoreligiös, weil sie sich bestimmter Feierformen bedient, die auch die Religionen für ihre Feiern benutzen. (Vgl. hierzu etwa: K. Richter, Jugendweihe – ein Initiationsritus in der sozialistischen Industriegesellschaft: ThRv 83, 1987, 1–14).

Überzeugend und in Zielrichtung und Präzision auch heute hilfreich sind u. E. besonders der II. („Was ist ein christliches Fest?", 19–43) und III. Teil („Feiern wir die christlichen Feste richtig?", 44–52): Alle Feste vom Sonntag über Ostern und die übrigen Herrenfeste bis zu den Heiligenfesten (die problematischen Ideenfeste werden nicht thematisiert) sind als Entfaltung der Feier des Paschamysteriums zu verstehen: „Die Feier der Heilstaten Gottes und ihre Bedeutung sind absolut gültige Gründe zu Fest und Feier" (40). Die Form des christlichen Festes kann nur die Eucharistie sein (sehr gelungen daher das Umschlagbild mit einer Illustration der Emmaus-Perikope).

Im Schlußkap. nennt Vf. drei Kriterien für „richtiges" christliches Feiern: 1. der Rückbezug zum Paschamysterium, 2. die Ermöglichung einer Gemeinschaftserfahrung der versammelten Gemeinde (bei allem pastoralen Verständnis erscheint allerdings die Parallelisierung von Osternacht und Fronleichnamsprozession (46) und die Forderung nach deren Volksnähe etwas fragwürdig), 3. die Vermittlung echter, an der Erlösung orientierter Freude bei allen Teilnehmern.

Angesichts dieser kleinen, auch heute noch empfehlens- und lesenswerten Theologie der liturgischen Feier überrascht den Leser etwas das zweite Bändchen desselben Vf.s, das sich mit einer der liturgischen Feiern der Kirche, der Stundenliturgie, beschäftigt.

Vf. möchte mit dieser Schrift den Priestern, die, wie er im Vorwort schreibt, im „privaten Breviergebet" (5) nur wenig Anregung für ihr geistliches Leben erfahren, über den Gedanken der Stellvertretung einen Zugang zum sinnvollen Vollzug dieses Gebetes aufzeigen.

Im ersten Abschnitt wird der Stellvertretungsgedanke in der Heilsgeschichte nachgezeichnet, der im stellvertretenden Handeln Christi „für uns und für die Vielen" seinen Gipfelpunkt erreichte (9–14). In der Nachfolge Christi wissen alle Getauften sich auch zum stellvertretenden Beten zum Vater berufen, besonders aber die Amtsträger, die „in persona Christi" handeln (II: 14–18).

Nach einem kurzen Blick auf den Gemeinschaftscharakter des Stundengebetes (19–23) wird die Hauptthese im zweiten Teil des dritten Kap. (Heilsbedeutsame Stellvertretung, 23–44) entwickelt. Zum Schluß befaßt Vf. sich (44–50) mit der Frage, inwiefern das privat rezitierte Stundengebet Liturgie genannt werden kann.

Vf. legt den Finger auf eine offene Wunde nachkonziliarer Liturgie: die Allgemeine Einführung in das Stundengebet (AES) versucht konsequent, die liturgia horarum wieder als Feier des Tagespascha der Gemeinde zu bestimmen. Sie bezeichnet das Stundengebet als öffentliches und gemeinsames Gebet der Kirche (AES 1), die ihr gemeinschaftliches Wesen im Gemeinschaftscharakter des Gebetes ausdrückt (AES 9). Vor allem aber wird aus der mit c.135 CIC/1917 festgeschriebenen Standespflicht der Kleriker wieder eine liturgische Feier, in deren Verlauf die Gegenwart Christi erfahren wird: AES 13 beschreibt den dynamischen Prozeß seiner Vergegenwärtigung in der versammelten Gemeinde, dem verkündeten Wort und im Gebet und Segen der Kirche; im Gegensatz zur Liturgiekonstitution (SC 7) und der Allgemeinen Einführung in das Meßbuch (AEM 7) wird hierbei der geweihte Vorsteher nicht eigens genannt, der für die Stundenliturgie nicht unabdingbar ist. Die Normalform der Stundenliturgie ist die Feier in Gemeinschaft (AES 20–27) – von Klerikern, von Laien mit einem Vorsteher oder nur von Laien –, eine dann in der Ausführung anzupassende Sondersituation ist der das Stundengebet allein Betende (AES 28). Der Priester soll daher die Gemeinde zum gemeinschaftlichen Gebet anleiten (AES 23), denn sie hat als ganze den Auftrag des Herrn zu erfüllen, allzeit zu beten (Lk 18,1; vgl. AES 28). Ist sie selbst dazu nicht in der Lage, das Tagespascha zu feiern, soll wenigstens der Leiter der Gemeinde diesen Auftrag erfüllen, fürbittend für sie und die Anliegen der Welt. Das Wort „Stellvertretung" kommt in der AES nicht vor, doch wird die biblische und theologische Begründung für diesen Gedanken vorgelegt: in der Nachfolge Christi ist jeder Getaufte aufgerufen, dessen Gebet für die Welt fortzusetzen, ob in der Gemeinschaft oder als einzelner (die AES unterscheidet hinsichtlich der Heilsbedeutung nicht zwischen dem Gebet des einzelnen Priesters und des Laien).

Die Realität sieht meistens anders aus, und hier setzt Vf. an:

In der Mehrzahl der Gemeinden wird das Stundengebet höchstens sporadisch gefeiert, dort betet der Pfarrer wie früher sein „Brevier", das Stundengebet, allein. Hierzu ist er seit seiner Diakonatsweihe als Kleriker verpflichtet, auch wenn solches angesichts all dessen, was seit dem II. Vatikanum zu Feier, Zeichen- und Gemeinschaftscharakter der Liturgie gesagt worden ist, nicht unproblematisch ist.

Vf. versucht über den Gedanken der Stellvertretung eine weitgehende Begründung des allein vollzogenen priesterlichen (genauer seiner Argumentation folgend sogar: pfarrlichen) Stundengebets. Hierbei betont er den oben geschilderten Strang des Verpflichtungs- und Standescharakters allerdings so sehr, daß das liturgische, vor allem das dialogische Wesen damit kaum noch zusammenzudenken ist. Vor allem der III. Hauptteil des Büchleins entwickelt dabei ein heilsmittlerisches Priesterbild, das für viele Kleriker schwer nachvollziehbar sein dürfte.

Ähnlich problematisch scheint uns das Liturgieverständnis: Vf. bezeichnet auch das allein vollzogene Stundengebet als Liturgie der Kirche und als über dem persönlichen Gebet stehend (24), und offenbar hängt seine Qualifizierung nicht von der Gegenwart einer faktisch versammelten Liturgiegemeinde ab; was macht hier die Liturgie aus: das gesamt- bzw. teilkirchliche Fixiertsein? Muß man nicht wie die AES Ideal- und Notform deutlicher unterscheiden, damit die Notform sich nicht spiritualistisch verklärt und auf der gleichen Stufe wie die theologisch begründete Normalform findet? Wird hier die Vertretung der Gemeinde durch den Priester nicht zu schnell akzeptiert (25)? Bezeichnend ist das Unverständnis des Vf.s darüber, daß der allein betende Priester am Schluß der Hore nicht mehr sagen darf „Es segne euch . . ." (42): Wenn Liturgie wesentlich als kommunikative Zeichenhandlung in dieser Welt definiert ist, die die Wahrheit der Zeichen fordert, kann man dann eine nichtvorhandene Gemeinde segnen? Der legitime Ruf zum stellvertretenden Gebet kann doch die für alle liturgischen Feiern konstitutive Versammlung der Gemeinde nicht zur Makulatur werden lassen: Jeder Beter kann sich dem Gebet der Kirche, des in besonderer Weise durch die Ordensleute für die ganze Kirche durchgetragen wird, anschließen; ob dies dann aber Stunden-Liturgie der Kirche ist, kann nicht unabhängig von der faktischen Gestalt sein. Zum Urteil darüber ist heranzuziehen, was Vf. im oben besprochenen Werk über Fest und Feier gesagt hat.

Vf. zeigt durch seine Schrift ein Arbeitsfeld für die Liturgietheologie auf: Die skizzierten Spannungen, die vor allem aus der Verpflichtung der Kleriker unabhängig von einer Gemeinde (an eine solche ist die Verpflichtung in der Ostkirche gebunden) resultierten, müssen wohl langfristig aus Sicht der Stundenliturgie als Tagespascha angegangen werden. Als kurz- und mittelfristige Hilfe aber reichen u. E. die Hinweise in AES 28 aus: Die Priester treten in der Nachfolge des guten Hirten fürbittend für die Kirche und die Welt beim Vater ein; das Stundengebet ist die Quelle des persönlichen Gebetes, und indem es den Priester prägt, wird es fruchtbar für seinen Dienst und damit für die Gemeinden.

Der Priester braucht für eine fruchtbare Arbeit die Zeiten für Gott und für sich, die in seinem Tagesablauf von der pastoralen Arbeit frei bleiben; die Verpflichtung kann so auch ein Schutz vor ununterbrochener Selbst- und Fremdbeanspruchung sein.

Die Schrift D.s bringt schließlich die Frage nach zwei Formen des Stundengebetes wieder ins Spiel: Im Laufe der Geschichte mehrmals bedacht und von der Kirche mit Hinweis auf den kirchlichen Charakter abgelehnt, stellt sich die Frage u. E. neu, ob es nicht einer eigenen Form des „Breviers" für den Einzelbeter bedarf, das diesen in seiner Situation ebenso ernst nimmt wie die Gemeinschaft, für deren Feier die große, entfaltete Stundenliturgie bestimmt ist.

Wenn man auch Vf. nicht in allem folgen kann, wird man das Büchlein allen empfehlen können, die sich um die Grundfragen des Stundengebetes sorgen.

Münster Stefan Rau

Meyer, Hans Bernhard SJ: **Eucharistie**. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard **Pahl**. Zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Josef Andreas Jungmann SJ am 16. Nov. 1989. – Regensburg: F. Pustet 1989. 602 S. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, 4), geb DM 68,00

Mit dem Bd über die Meßliturgie liegt nicht nur zahlensymetrisch das Mittelstück des auf acht Bde angelegten neuen Handbuchs der Liturgiewissenschaft vor (vgl. ThRv 86, 1990, 316); die Eucharistiefeier ist durch die jüngste Liturgiereform in stärkerem Maße als „Mitte des christlichen Lebens" (AEM 1) erfahrbar gemacht worden – zumindest intentional. Daher wird im neuen Handbuch die Messe vergleichsweise breiter behandelt als die anderen Gottesdienstformen. Da dies aber auch auf 600 S. nicht erschöpfend geschehen kann, bleiben frühere Arbeiten nach wie vor gültig. Die Hg. verweisen in diesem Zusammenhang (vgl. Vorwort, 7) ausdrücklich auf das Standardwerk „Missarum Sollemnia" (MS) des Vorgängers von H. B. Meyer auf dem Innsbrucker Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, J. A. Jungmann (1889–1975), dessen Andenken der vorliegende Bd gewidmet ist.

Gegenüber der vor allem liturgiehistorisch orientierten zweibändigen „genetischen Erklärung der römischen Messe" Jungmanns – so der Untertitel – weist das neue Werk ein breiteres Spektrum sowohl in materialer als auch in methodischer Hinsicht auf. Dies hängt mit der gewandelten Situation zusammen, die Jungmann selbst folgendermaßen charakterisierte: „Das Zweite Vaticanum hat einen mittleren Weg gesucht zwischen zentralistischer Bindung und individueller Freiheit" (J. A. Jungmann, Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia. Freiburg-Basel-Wien 1970, 109). Ein nachkonziliares Werk über die Messe kann sich dementsprechend nicht mit der Beschreibung einer „gewordenen Liturgie" (so der Titel eines älteren Buchs Jungmanns) begnügen, sondern muß liturgietheologische und pastorale Fragen einbeziehen, die auch „die heutige Entwicklung zu einer neuen Vielfalt der Meßordnungen innerhalb der katholischen Kirche und die sich daraus ergebenden Zukunftsperspektiven" (7) betreffen.

Damit ist auf das 7. Kap. des vorliegenden Bds Bezug genommen, das auf die eigentliche Liturgieerklärung folgt. Es zeigt den Wandel der Liturgiewissenschaft während der vergangenen Jahrzehnte auf, an dem JUNGMANN freilich selbst maßgeblichen Anteil hatte. Die gewaltige Weiterentwicklung der Forschung ist aber auch in den stärker geschichtlich orientierten 1. Kap. greifbar. Eine Fülle von religionswissenschaftlichen, exegetischen, kirchen- und theologiegeschichtlichen Daten wurde zusammengetragen und zu einer kohärenten Darstellung verarbeitet. Daß diese die formale Geschlossenheit des Vorgängerwerkes nicht immer erreicht, hängt wohl einerseits mit der diffizileren Forschungssituation und -perspektive, nicht zuletzt aber auch mit der Strukturierung des Gesamtwerkes in kleine, durch Bibliographien eingeleitete Sinneinheiten zusammen. Diese gestatten dafür aber eine rasche Orientierung über den derzeitigen Forschungsstand.

Gegenüber MS legt M. sein Buch breiter an: Erst auf S. 165 beginnt die gut 200 S. starke Behandlung der römischen Messe von den Anfängen bis zur Gegenwart. Zwischen diesem und dem erwähnten liturgietheologischen und pastoralliturgischen Kap. schiebt sich als ein höchst bemerkenswertes Novum die rund 50seitige Abhandlung über „Die Feier des Abendmahls in den Kirchen der Reformation" (393), für die Irmgard Pahl verantwortlich zeichnet. Obwohl M. mit seiner Arbeit über Luther und die Messe auf diesem Gebiet selbst durchaus ausgewiesen ist, übertrug er das Kap. der Kollegin, die sich durch ihre Editionsarbeiten „Prex Eucharistica" (mit A. Hänggi) und „Coena Domini" einen Namen gemacht hat. Die hier zur Darstellung kommende ökumenische Konvergenz kennzeichnet die heutige Ausgangssituation für die weitergehende theologische und pastorale Fragen. Damit ist eine neue Ebene liturgiewissenschaftlicher Arbeiten angezeigt, wie sie sich (vor allem in bezug auf das Eucharistische Hochgebet) z. B. im neuen Agendenentwurf für die Abendmahlsliturgie der EKD erweist. Diese neue Betrachtungsebene hat freilich gerade in den liturgiewissenschaftlichen Vorstudien ihr Fundament, die in den der Beschreibung von Geschichte und Gestalt der römischen Messe vorausgehenden Kap. auf knapp 150 S. verarbeitet sind.

Seit MS ist viel über die jüdischen Wurzeln der christlichen Eucharistiefeier gearbeitet worden. M. widmet diesem Thema ein eigenes Kap. (49–60). Besonders über den ntl. und urchristlichen Befund gibt es eine unübersehbare Fülle von Literatur mit teilweise widersprüchlichen Ergebnissen, wie M. betont (61). Trotzdem bietet er eine verläßliche Zusammenfassung des derzeitigen Kenntnisstandes ohne vorschnelle Festlegungen. Man begrüßt hier die Dokumentation von Originaltexten (vgl. z. B. die Gebete des Pascha-Mahls, 65ff). Bemerkenswert ist die Berücksichtigung selbst neuester, teilweise recht entlegener fremdsprachiger Literatur, etwa der zahlreichen Arbeiten des Italieners C. GIRAUDO. Dessen zuerst 1981 vorgetragene Hypothese bzgl. der Entwicklungslinie der christlichen *eucharistia* über die atl. *toda* und die jüdische *beraka* hätte allerdings eine kompakte Darlegung verdient. Damit ist ein Kritikpunkt als pars pro toto genannt: Die umfangreichen Literaturverzeichnisse verheißen mitunter mehr, als die oft recht knappen Darlegungen erfüllen. Hätte man allerdings weiter ausgeholt, wäre eine einbändige Abhandlung der Messe kaum möglich gewesen.

Das Materialobjekt des Bds geht sogar über die Meßfeier als solche hinaus.

In dem erwähnten 7. Kap., das liturgietheologische und pastoralliturgische Fragen behandelt, kommen auch andere, mit der Eucharistie verbundene Feiern zur Sprache: die Kommunionspendung außerhalb der Messe, die Feier der Erstkommunion, die Primizfeier sowie die Agapefeier. Vieles davon liest man zum erstenmal in einem liturgiewissenschaftlichen Werk.

Das Buch wird abgeschlossen durch ein Kap. über „Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie".

Insgesamt beeindruckt in diesem Bd die synthetische Zusammenschau der unzähligen Einzelaspekte, die eine umfassende Darstellung der heutigen Liturgie erfordert. Der Grund für die gewandelte Situation kommt bei der Behandlung des Spannungsfeldes Ordnung und Freiheit (528ff) zur Sprache. Damit ist zugleich die Methodenfrage heutiger Liturgiewissenschaft verbunden. Die durch die Liturgiereform provozierte Freiheit der tatsächlich gefeierten Liturgie verbietet die alleinige Weiterverfolgung der historisch-genetischen Methode mit ihrer diachronen Betrachtungsweisen, wie sie z. B. die Linguistik anbietet, deren Methoden in wachsendem Maße in der Liturgiewissenschaft angewandt werden. Das rechte Verhältnis der diachronen und der synchronen Betrachtung ist eine theologische Aufgabe, die von der Liturgiewissenschaft erst noch zu bewältigen ist.

Die erneuerte Liturgie stellt gleichermaßen eine hohe Herausforderung an die Feierkompetenz der Gemeinden dar:

„Wie weit kann man erwarten oder muß man fordern, daß sich die Feiernden auf die (Heils-)Geschichte, nämlich auf Christus, auf sein Pascha und auf sein Stiftungshandeln (Das ‚Evangelium') sowie auf die Tradition, nämlich auf die in der communio der Kirche(n) bewahrte und gewachsene Sinn- und Feiergestalt eingelassen haben, daß sie eine Eucharistiegemeinde bilden können? Anders gesagt: Wann ist das Maß an Feierkompetenz gegeben, das garantiert, daß die aus der Situation erwachsende Globaldeutung der Sinngestalt der Feier entspricht?" (543).

Der vorliegende Bd kann, wie der Vf. unumwunden zugibt, auf diese Kernfragen noch keine befriedigende Antwort geben. Aber er zeigt die Probleme an und ordnet die Fragen in den Kontext heutiger Theologie ein. Darin ist er allen anderen derzeitigen Monographien über die Eucharistie überlegen und unter diesem Gesichtspunkt nur mit seinem berühmten Vorgänger vergleichbar. Wer sich in Zukunft theologisch mit der Eucharistie zu befassen hat, wird an M.s Werk nicht vorbeigehen können.

Witten Albert Gerhards

Die Feier des Stundengebets. Registerband zum Stundenbuch, hg. v. Johannes Wagner / Siegfried Schmitt. – Freiburg: Herder 1990. VII, 905 S., geb. DM 58,00

Mit diesem Register wird in umfassender Weise „Die Reform des Stundengebetes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (K. Richter, in: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe, hg. v. MARTIN KLÖCKENER und HEINRICH RENNINGS, Freiburg, Basel, Wien 1989, 48–69) erschlossen. Damit liegt das wichtigste Hilfsmittel vor zur wissenschaftlichen Erforschung wie zur spirituellen Erschließung der Liturgia Horarum iuxta ritum romanum, Editio typica, Vol. I bis IV, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, sowie der deutschen Ausgabe: Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch. Für die Katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Bd 1–3, Einsiedeln u.a. 1978 und auch der entsprechenden Faszikel der Lektionare zum Stundenbuch (I/1 bis II/8) aus den Jahren 1978–1980.

Das Register umfaßt in 9 Abteilungen 1. die Herkunft der Psalmen und Cantica (1–38), 2. die Schrifttexte für die Perikopen und Kurzlesungen (39–86) sowie 3. die Schriftperikopen der Lesehore im Herrenjahr (Proprium de tempore) (87–94), 4. die Anfangsworte der Antiphonen und Versikel (eine besondere Schwierigkeit, da nicht mehr wie früher mit lateinischen Initien gearbeitet werden kann), deren biblische und historische Quellen (95–258), 5. gleiches für die Responsorien (259–382), 6. sodann ein Gesamtregister aller biblischen Texte, ganz gleich in welchen Textsorten, Offizien oder Horen sie vorkommen (383–663), 7. wird der Bestand der lateinischen wie deutschen Hymnen erschlossen, alphabetisch geordnet nach Initien bzw. Anfangsworten, nach dem Ort des Vorkommens in Offizium und Hore und auch nach Herkunft und Verfasser des Originals sowie der deutschen Fassung, aber auch nach Fundort innerhalb und außerhalb der liturgischen Bücher (Edition) (665–691), gleiches wird 8. auch für die Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller geleistet, die alphabetisch geordnet und jeweils mit einer Kurzbiographie versehen sind (693–782), 9. gibt es zu diesem Register der spirituellen Lesungen ein Sachwortverzeichnis (783–905).

Sicherlich ist das Register kompliziert angelegt, doch liegt das an der Materie selbst, weil die Entwicklung der Stundenliturgie über Jh.e hin sich kompliziert genug darstellt. Entstanden ist jedenfalls ein überaus hilfreiches Werk, dessen Erstellung ein großes und lobenswertes Unternehmen war, für das allen Mitarbeitern nicht genug Dank gezollt werden kann. An dieser Stelle erwähnenswert ist, daß die Hg. auf die „besonderen Verdienste ... des verstorbenen Münsteraner Liturgiewissenschaftlers Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling" hinweisen, der im Anschluß an Vorarbeiten von JOSEPH PASCHER im Unterschied zur römischen Ordnung einen zweijährigen Lesezyklus für Schrift- und Väterlesung erarbeitet hat, der von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes in das neue Stundenbuch übernommen wurde.

Schon ein erster Durchblick durch das Werk zeigt, daß die Bibel die entscheidende Quelle der Stundenliturgie ist, und zwar so sehr, daß der Bearbeiter des entsprechenden Teilbandes des neuen Handbuchs der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche" (Regensburg 1983ff), ANGELUS HÄUSSLING, anmerkt: „Ich glaube nicht, daß Agenden der der Reformation entstammenden Kirchen die Bibel intensiver benutzen" (ALw 32, 1990, 94; vgl. hier auch weitere Einzelkritik und Würdigung). Und ein weiterer Eindruck: die deutsche Ausgabe ist reicher als die lateinische.

Münster Klemens Richter

Giraudo, Cesare: **Eucaristia per la Chiesa**. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla lex orandi. – Rom / Brescia: Ed. Pont. Univ. Greg. / Morcelliana 1989. XXII, 679 S. (Aloisiana 22), kart. Lit 58.000

Vor zehn Jahren machte der Italiener Cesare Giraudo SJ mit einer Arbeit über den Ursprung des Eucharistischen Hochgebets Aufsehen. Sie brachte eine lebhafte Diskussion in Gang, an der sich G. selbst mit zahlreichen Artikeln beteiligte (C. Giraudo, La Struttura Letteraria della Preghiera eucaristia. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, Beraka guidaica, Anafora cristiana, Rome: Biblical Institute Press 1981, 388 p. = Analecta Biblica 92). 1989 legte er seine hier zu besprechende zweite umfangreiche Studie zu dem Thema vor, deren Sitz im Leben aber nicht die Gelehrtenstube, sondern die Katechese und der Unterricht ist. Damit stellt G. seine Arbeit in einen neuen Kontext, der für die gegenwärtige Liturgiewissenschaft insgesamt signifikant ist. Sie möchte im Konzert der theologischen Fächer stärker mitreden, vor allem im Bereich der Sakramententheologie. So geht die Arbeit von der bekannten Frage der Beziehung von lex credendi und lex orandi aus (Kap. 1). G.s Anliegen ist, von der statischen Theologie des zweiten Jt.s, die das Dogma zum Ausgangspunkt nahm, wieder zur dynamischen des ersten Jt.s zurückzukehren, in dem die lex orandi den hermeneutischen Hintergrund der lex credendi bildete (legem credendi lex statuit supplicandi). Es geht also darum, die Liturgie als locus theologicus vor allem im Blick auf die Eucharistie zu rehabilitieren.

Dazu holt der Vf. sehr weit aus, indem er buchstäblich bei Adam und Eva beginnt. In den Kap. 2 bis 7, die den weitaus umfangreichsten ersten Teil des Buches ausmachen, behandelt der Vf. zunächst atl. Quellentexte, angefangen bei der Erzählung vom Garten mit den zwei Bäumen (Gen 2, 4b–25). G. ist dabei nicht an literarkritischen, sondern an redaktionsgeschichtlichen Fragestellungen interessiert, um die theologische Absicht des biblischen Autors herauszustellen. Der Paradiesesgarten erscheint hier als der definierte und begrenzte Raum, in dem sich die Beziehung zwischen Jahwe und Adam abspielt. Durch die Sünde Adams wird dieser Raum, also die Möglichkeitsbedingung der Beziehung zerstört. Kap. 3 befaßt sich mit der Versöhnung, die als einmaliges Geschehen (Gründungsereignis) rituell vergegenwärtigt wird, vermittelt durch ein prophetisches Zeichen. Das einmalige Ereignis ist der Durchzug durch das Rote Meer, das prophetische Zeichen das letzte Mahl in Ägypten und die rituelle Vergegenwärtigung die Feier des jüdischen Pesach. Kap. 4 handelt über die jährliche Feier des jüdischen Pesach. Es geht darum, die Gestalt des jüdischen Pesachmahls zur Zeit Jesu aus den unterschiedlichen Quellen vor allem des zwischentestamentlichen und frühjüdischen Schrifttums zu erheben. Damit soll gewissermaßen der Wurzelgrund des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern freigelegt werden. Damit befaßt sich das 5. Kap.

Zunächst stellt G. die zahlreichen Indizien heraus, die auf den paschalen Zusammenhang des letzten Mahls Jesu hindeuten. Sie geben den Verständnishorizont für die Interpretation der Abendmahlsworte Jesu her. Diese unterzieht er einer eingehenden Untersuchung, aufgrund der er den paschalen Bezug des letzten Abendmahls bestätigt sieht. Jesus ist das neue Osterlamm; wer in der Kommunion Anteil an ihm nimmt, hat auch Anteil an der Auferstehung. Paulus schließt den Kreis zu den Anfängen, indem er in der Adam–Christus–Typologie die Wiedergewinnung der durch die Sünde Adams verlorenen Relationalität durch Christus theologisch herausarbeitet. Kap. 6 versucht nun herauszustellen, wie die rituelle Wiederversöhnung in liturgischen Texten als dynamisches literarisch-theologisches Geschehen erfolgt. Dabei stützt er sich weitgehend auf seine früheren Arbeiten. Vereinfacht kann man seine These dahingehend zusammenfassen, daß die eigentliche sakramentale Dynamik in der Doppelstruktur von anamnetischem und epikletischem Teil des Hochgebets bzw. seiner Vorformen besteht. Das, was die spätere abendländische Theologie als zentral angesehen hat, der Einsetzungsbericht, wird als ein (anamnetischer oder epikletischer) Embolismus begriffen, der auch als Quasi-Embolismus vorkommt, d. h. als eine nur unvollständige oder andeutungsweise Rezitation bzw. Anspielung auf das Abendmahlsgeschehen. G. bringt eine Fülle von Beispielen aus den orientalischen Liturgien. Am Ende fügt er in einem Exkurs ein paralleles Beispiel aus dem Ahnenkult in Madagaskar, seinem derzeitigen Wirkungsort, an.

Das 7. Kap. versteht sich als Theologie der Eucharistie ausgehend von der „lex orandi". Dazu untersucht G. wie bereits in seiner Arbeit von 1981, die großen Formulare: Apostolische Konstitutionen, Traditio Apostolica, Jakobus, Basilius, Chrysostomus als Beispiele für die anamnetischen Anaphoren; Addai und Mari, Serapion, Markus und den Canon Romanus als Beispiele für die epikletischen Anaphoren. In einem Exkurs behandelt er außerdem die drei neuen Eucharistischen Hochgebete des Missale Romanum. Diese sind alle nach der Struktur des Canon Romanus gebildet unter Reduktion der dort abundanten Opferterminologie. An deren Stelle treten, vor allem im vierten Hochgebet, heilsgeschichtliche Inhalte nach dem Modell der westsyrischen Anaphoren. Insgesamt fällt G. ein positives Urteil über die neuen Hochgebete.

Der darauffolgende zweite Hauptteil des Buchs gliedert sich in drei Kap. Das erste, in der Gesamtzählung Kap. 8, befaßt sich mit der vortridentinischen Problematik und deren Auswirkungen auf die Eucharistietheologie. Nach den eigentlichen theologischen Kontroversen (Radbertus, Ratramnus und Berengar) und ihren Reflexen in den Konzilsdekreten von Trient werden die Auswirkungen der Lehre von der Realpräsenz und der Transsubstantiation auf das liturgische Leben behandelt: Die Entwicklung von einer dynamischen zu einer statischen Frömmigkeit. Nicht mehr der Canon als ganzer, sondern lediglich die Wandlungsworte stehen im theologischen und spirituellen Interesse. In der posttridentinischen Kontroverse (Kap. 9) geht es vor allem um die Interpretation der tridentinischen Meßopferlehre. Die praktischen Konsequenzen liegen hier vor allem in der Inflation der Messen.

Das abschließende 10. Kap. versteht sich als Zusammenfassung und Ausblick in das dritte Jt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat am Ende des zweiten Jt.s die Rückkehr zur Theologie der Väter im ersten Jt. eingeleitet. In bezug auf die Eucharistie heißt dies, daß nun durch die laute Rezitation des gesamten Eucharistiegebets die dynamische Sicht der alten Kirche wieder erfahrbar geworden ist. Dies bedeutet, daß eine Theologie der Eucharistie hier ihren Ausgangspunkt nehmen muß. In erster Linie ist der Einsetzungsbericht wieder der Anamnese zuzuordnen. Offertorialgeschehen und Gedächtnis von Tod und Auferstehung Jesu bilden in den liturgischen Traditionen, wie die Formulierungen der Anamnese verdeutlichen, eine untrennbare Einheit. Eine Verselbständigung des Offertorialgeschehens ist damit nicht mehr möglich. Des weiteren ist die untrennbare Verbindung des Blocks Einsetzungsbericht–Anamnese mit der Gruppe Epiklese–Interzessionen zu beachten. Die Bitte um Wandlung der Gaben ist letztlich nicht zu trennen von der Bitte um die eschatologische Verwandlung der Feiernden. Die Dynamik des Eucharistiegebets der Alten Kirchen kommt also nicht im hic et nunc zum Stillstand. Dabei bildet das „nunc" der Anamnese und der Epiklese letztlich eine Einheit, wie die Anaphora der Traditio Apostolica formuliert. Vergangenheit und Zukunft werden der versammelten Gemeinde gefeierte Gegenwart.

Im Anschluß daran behandelt G. einige andere theologische Aspekte: Den Aspekt der Sündenvergebung im Zusammenhang mit der Bundeskategorie, Eucharistie als Mysteriengegenwart sowie ein dynamisches Verständnis der fortwährenden Realpräsenz. Auch hier handelt es sich jeweils um Korrekturen des klassischen römisch-katholischen Verständnisses aufgrund der liturgischen Tradition.

Im zweiten Abschnitt des letzten Kap.s entwickelt G. einige pastoralliturgische Perspektiven. Diese betreffen zunächst die Art und Weise der Leitung des eucharistischen Gottesdienstes. Hier gibt G. sehr konkrete Hinweise, was den Vollzug des Hochgebets anbetrifft. Darauf befaßt er sich mit der Anbetungsfrömmigkeit, mit der Häufigkeit der Eucharistiefeiern angesichts des Priestermangels, um dann mit einem Appell zur Rückkehr zum mystagogischen Weg zu schließen.

Der Vf. mutet den Rezipienten einen langen Anweg zu. Der Anspruch des Buchs, eine neue Eucharistietheologie basierend auf der lex orandi zu formulieren, ist hoch gesteckt. Wer die älteren Arbeiten des Vf. kennt, weiß um sein pastoralliturgisches Bemühen, das sehr anerkennenswert ist. Auch hat er durch seine Arbeit von 1981 eine sehr fruchtbare Diskussion über die Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets ausgelöst. Die erwartete Synthese der historischen, exegetischen, theologischen und pastoralen Ansätze bietet das vorliegende Buch allerdings (noch) nicht. Verdienstvoll ist sicher die minutiöse Analyse der Terminologie, insgesamt das Ernstnehmen der Textgestalt. Jedoch macht diese die liturgische Feier keineswegs in Gänze aus. Sie bildet nur einen, wenn auch wesentlichen, Bestandteil. Hier scheint mir eine Schwäche des Ansatzes zu liegen, die bereits in der älteren Arbeit des Vf. auffällt (vgl. LJ 33, 1983, 90–104). Man fragt sich, ob mit der Textgestalt der locus theologicus lex orandi schon erreicht ist. Der liturgische Text lebt erst aus seinem „Vollzug". Hier kommt das ganze Ritengefüge, ja das ekklesiale Ambiente mit ins Spiel. Liturgiegeschichte kann m. E. nicht länger nur als Geschichte von Texten beschrieben werden. Erst ihre Integration in das Gesamtgeschehen, also ihre Vollzugsgestalt, macht die Texte als Gebete transparent. Hier ist noch viel an Arbeit zu leisten, bis die Liturgiewissenschaft ihren Gegenstand für die gesamte Theologie aufgearbeitet hat. Der vorliegende Bd stellt einen wichtigen, aber doch noch sehr vorläufigen Baustein dazu dar.

Witten Albert Gerhards

Schreijäck, Thomas: **Bildung als Inexistenz**. Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis. – Freiburg: Herder 1989. X, 293 S., kart. DM 48,00

Die Arbeit des Vf.s, die 1988 in Salzburg als theol. Diss. angenommen wurde, läßt schon in ihrem Untertitel ein Problem deutlich werden: es gibt keine entfaltete religionspädagogische Bildungstheorie, die man aus der Vielgestaltigkeit des Werkes R. Guardinis gewinnen könnte. So versucht Sch. nachzuweisen, daß der „implizit

in seinem (Guardinis) Denken angelegte methodische Gang seines Denkens ... explizit zentrale wissenschaftliche Fragestellungen dieser Disziplin" berührt (Vorwort, III).

Der Begriff „Inexistenz" wird zunächst ohne Erläuterung so übernommen, wie G. ihn in seinen Werken, besonders „Welt und Person", im Anschluß an das paulinische „Sein in Christus" entwickelt hat.

Nach einer Einleitung, die den eigenen methodischen Ansatz, den inhaltlichen Vorblick und die Rezeptionsgeschichte G.s kurz erläutert, widmet sich Teil A G.s Ansatz einer gläubig-denkenden Vermittlung. Als grundlegend für das Denken G.s wird seine Lehre vom Gegensatz vorgestellt. Es folgt ein Blick auf seine Bildungslehre, die G. als eine relative, religiös begründete verstehen will im Gegensatz zu einer sich autonom und absolut setzenden neuzeitlichen Theorie. Selbstwerdung geschieht nach G. durch Selbstpreisgabe. Am Beispiel „Macht" wird dies konkret verdeutlicht.

In Kap. B „Dasein und Welt als Daseinsraum" und Kap. C „Die ontologische Fundierung und dialogische Aktuierung der Person" folgt Sch. fast S. für S. dem Gedankengang G.s in „Welt und Person". Er gliedert G.s Gedanken in einer Reihe von Unterkap.n systematisch, was in sich sinnvoll ist, die Arbeit aber vor allem nach der Vorgabe durch die einzelnen Überschriften und der dazu getroffenen Wortwahl nicht eben lesbarer macht. Diese Abschnitte münden in G.s Interpretation von Person als dialogischem Wesen, das seine letzte Erfüllung durch Gottes Anruf in der Offenbarung und Gnade erfährt.

Im Kap. D wird dieser Gedanke explizit von der Offenbarung und ihrem Geschehen in der Geschichte beleuchtet, die erst durch die Offenbarung zur Heilsgeschichte wird. Die eigentliche Offenbarung ereignete sich in Jesus Christus, vor dem sich der Mensch entscheiden muß. In diesem Zusammenhang überrascht der eigenwillige Gebrauch des Begriffs „Achsenzeit", der ohne jede Andeutung der geschichtsphilosophischen Diskussion nach Joh 16,28 auf die Zeit Christi vom Vater her und zum Vater hin angewendet wird.

Im Kap. E unter dem Titel: „Guardinis Antwort auf die transzendentalkritische Anfrage an das neuzeitliche Daseinsverständnis" wird – wiederum in Anschluß an „Welt und Person" – eine theologische Deutung und Begründung der Welt erarbeitet.

Das Kap. F: „Die christliche Personalität als Nachvollzug des Gottesverhältnisses im Horizont des Ethos Jesu" analysiert das Verhältnis von Religion und Offenbarung, vor der der Mensch sich frei zu entscheiden hat. Im weiteren Verfolg der Arbeit wird Freiheit als Konstitutiv menschlichen Personseins herausgestellt, ohne freilich eine tiefere Begründung dafür zu erarbeiten. In einem zweiten Teil dieses Kap.s wird (endlich) der Zentralbegriff der Arbeit, „Inexistenz", ausführlich erläutert. Hier folgt Vf. im wesentlichen den Gedanken G.s, die dieser im Anschluß an Paulus und Johannes entwickelt hat. Personsein realisiert sich im Glauben als Eingehen in die Aktgestalt der pneumatischen Existenz Jesu, in der sein Tun lebendig da ist. Person im eigentlichen Sinn besteht im Akt des Inexistenzverhältnisses als Ausdrucksgestalt des inneren Christus.

Das abschließende Kap. G. beschreibt das Verhältnis von Inexistenz und Bildungslehre. Als das Pädagogisch-Eigentliche stellt sich die Aufgabe, nach welchem Bild der Mensch zu gestalten sei. Bild wird als der Inbegriff der individuellen Wesensbestimmungen definiert, mit der Sinnspitze der ontisch, als angerufen charakterisierten Person. Bildung ist ein Prozeß des Werdens, dieser bedeutet die Realisierung des Gottesverhältnisses aus der Tatsache der Ebenbildlichkeit. So verstanden schließt sie das vorher skizzierte Bild des Menschen ein. So wird der Bildungsprozeß zu einer Ausrichtung auf die Ausbildung des Reiches Gottes im Menschen und damit zu einer Ermöglichung echter Selbstwerdung.

In einem letzten Kap. werden konkrete Beispiele dieses Bildungsgeschehens angeführt, die sich im Wesentlichen an liturgischen Ausdrucksformen orientieren.

Man muß dem Vf. bescheinigen, daß er die Gedanken G.s im einzelnen wie im Kontext richtig wiedergegeben hat. Er hat G.s Intentionen tief erfaßt, was sich nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit anderen Autoren ausdrückt.

Die Schwäche der Arbeit, die sich einem so großen Titel verschrieben hat, liegt in der allzu intensiven Darstellung der Gedanken G.s. Jeder Schritt wird ausführlich von G. her begründet, auch wenn er nicht unbedingt einen Fortschritt im Gesamtduktus der Arbeit darstellt. Das gilt z. B. von den ausführlichen Erläuterungen zu Offenbarung und Geschichte in Teil D., der eingehenden Unterscheidung von Religion und Offenbarung im Teil F. I. Am Ende stellt man fest, daß sich nur 1/5 der Arbeit mit Bildung im eigentlichen Sinn befassen, obwohl es an zahlreichen Verweisen im Verlauf der Arbeit nicht fehlt, aber die werden nicht weiter verfolgt. Anders gesagt, die Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik sind sehr gut vorgestellt und entfaltet, aber der Zusammenhang mit einer religionspädagogischen Bildungstheorie wird zu wenig erörtert.

Ein weiteres: Die Arbeit, ursprünglich unter dem Titel „Pädagogik der Inexistenz" eingereicht, vermittelt zu wenig Ansatzpunkte für ein Gespräch mit anderen religionspädagogischen Theorien. Sch. beschränkt sich im Gefolge G.s, der ja keine Religionspädagogik schreiben wollte, auf die Auseinandersetzung mit den „neuzeitlichen" Wissenschaften und ihrem Anspruch. Es wäre sinnvoll gewesen, die Gedanken G.s mit den theoretischen Ansätzen heutiger katholischer Religionspädagogik zu vergleichen. Der Ertrag für die wissenschaftliche Diskussion wäre größer gewesen.

Schließlich hätte man dem Vf. in seinen letzten Kap.n G. II. und G. II. mehr Mut gewünscht. Erst hier, auf den letzten 15 S. der Arbeit, kommt er auf religionspädagogische Konsequenzen aus dem Ansatz G.s zu sprechen. Aber die Hinweise auf die Tugenden, die Heraushebung der Gerechtigkeit als Sachgerechtigkeit, d. h. nach G. „Sein in der Wahrheit", und schließlich der Übergang zur Liturgie als der ihr entsprechenden Schule des Maßes und der Haltung verbleiben insgesamt zu schlagwortartig. Ein Zitat G.s folgt auf das andere, aber es fehlt der Schritt zu einer weitergehenden Interpretation. Gerade im Blick auf die Liturgie fehlt jeder Hinweis auf das aktuelle Problembewußtsein. Man kann ja die Frage stellen, ob wir wieder mit G. wie zu Beginn der 20er Jahre arbeiten müssen, oder ob man neue Ansatzmöglichkeiten suchen muß, die dann auch G.s für immer wertvolle Anregungen neu bedenken und verarbeiten müssen. Das gilt m. E. nicht nur für die Fragen der Liturgie, sondern für das ganze Werk G.s. Die strenge Orientierung der Arbeit an dessen Gedanken vermittelt aus sich heraus nicht zwingend eine Aktualität G.s, seine Wichtigkeit und Bedeutung für uns heute.

Kelheim Wolfram Schmidt

Guardini, Romano: **Welt und Person.** Versuche zu einer christlichen Lehre vom Menschen. – Mainz/ Paderborn: M. Grünewald/Schöningh 1988. 198 S., kart. DM 29,80

Seit einigen Jahren werden die Werke Guardinis im Auftrag des Sachverständigengremiums für seinen literarischen Nachlaß vom Direktor der Kath. Akademie in Bayern F. Henrich neu herausgegeben. Die Absicht dieses Unternehmens ist es, die großen und wichtigen Arbeiten Guardinis, die z. T. vergriffen oder in verschiedenen Auflagen verstreut sind, in einer geschlossenen Reihe dem heute Interessierten zugänglich zu machen.

„Welt und Person" veröffentlichte G. im Jahre 1939 mit einem für ihn typischen Untertitel: „Versuche zu einer christlichen Lehre vom Menschen." Nicht eine geschlossene systematische Anthropologie ist die Absicht, die bezeichnet er als eine zukünftige Aufgabe, sondern Annäherungen, Reflexionen zum Problem Mensch in dem Bewußtsein, daß das, was die naturwissenschaftlich-technischen bzw. humanistisch-geisteswissenschaftlichen Antworten zum Menschen zu sagen haben und zu wissen glauben, unzureichend sei und in der modernen Zeit nicht mehr befriedige.

Im ersten Teil der Arbeit unter dem Titel „Die Welt" stellt G. die Welt vor als Daseinsraum des Menschen, der Teil dieser Welt ist, sie erfährt und sich ihr gegenüber verhält. Besonders hier zeigt sich G. als Kenner der Aussagen und Intentionen neuzeitlicher Wissenschaften, die er mit ihren Beiträgen würdigt, deren Anspruch auf Autonomie und Letztgültigkeit er freilich ablehnt. Sie bedeuten „Selbstverschließung der Welt", damit Widerspruch zum Christlichen, auch wenn die Motive für den Autonomieanspruch ursprünglich religiös sind, nämlich den Wert der Welt gegen eine übermäßige Ausrichtung auf das Transzendente zu behaupten. Grundsätzlich steht der Autonomie der Welt der Schöpfungsgedanke gegenüber, letztlich und wesentlich das Christusgeschehen in Menschwerdung und Auferstehung. Durch sie wird die Welt und damit das Dasein in eine Einheit mit dem Sohn Gottes gehoben und zur Verwandlung in eine neue Schöpfung hin eröffnet.

Im zweiten Teil widmet sich G. der „Person", die vorab als „Sinnverhalt" definiert wird, durch den der Mensch das Gegenüber von eigenem Dasein und Welt gestaltet. Das Personsein wird dann phänomenologisch in verschiedenen Schichten beschrieben, in einem weiteren Schritt als durch andere Personen, letztlich durch ein DU bedingt vorgestellt, das sich im Dialog stehend entfaltet. Die Dialogik der Person ist letztlich erst durch den Anruf Gottes möglich, der sich selbst zum DU des Menschen bestimmt. Das Wesen der Person besteht also in ihrem Verhältnis zu Gott, tiefer gesagt, im Mitvollzug des Gottes-Verhältnisses Christi, in das sie der Hl. Geist einführt. Menschliches Personsein ist erst wirklich wahr, wenn die Mitexistenz oder, wie G. im Anschluß an Paulus sagt, die Inexistenz in Christus gelebt wird. Versagt sich der Mensch dieser Entscheidung, bleibt er zwar Person, weil schon sein Dasein eine Antwort auf den Schöpfungsruf Gottes ist, aber in seinem Willen verfehlt er sein eigenes Wesen.

Im dritten Teil unter dem Titel „Die Vorsehung" stellt G. exemplarisch christliches Dasein vor. Der Begriff Vorsehung wird im Anschluß an Mt 6,25–33 und in Abgrenzung gegen andere Vorstellungen entwickelt. Daraus ergibt sich als Aufgabe des Christen, das Anliegen Gottes, nämlich das „Reich Gottes" zum Mittelpunkt seines Daseins zu machen, damit die Dinge

der Welt so geordnet werden, daß sie für den Menschen die Güte haben, wie Gott sie vorgesehen hat. Die richtige Deutung und Gestaltung der Welt prägen die Entscheidung für ein Leben im Bezug zu Gott in der Nachfolge Christi: die Welt ist die Aufgabe des Christen.

Die eigentliche Bedeutung dieses anthropologischen Versuchs G.s scheint mir in der konsequenten Ausrichtung auf das Christusgeheimnis zu liegen. Im Ergreifen dieser Offenbarung erst kommt Menschsein zur wahren Erfüllung. Dabei ist nichts von dem, was die Humanwissenschaften über den Menschen sagen, falsch oder irreführend, erst die Beschränkung darauf, ihre Erklärung zu letztgültigen und autonomen Aussagen, verfehlen die eigentliche Gestalt des Menschseins. So sehr aber G.s Menschenbild in seiner konsequent theologischen und christologischen Orientierung mit einer rein innerweltlichen Anthropologie kontrastiert, was seine Ausführungen für den heutigen Leser sicher nicht leicht nachvollziehbar macht, so wenig verschließt er sich dem Gespräch mit den anthropologischen Wissenschaften, die als wesentliche Bausteine anerkannt und gewürdigt werden. Gerade deswegen scheint mir auch heute noch die Arbeit G.s lesenswert und diskussionswürdig.

Eine kleine Anfrage an den Hg. zu Schluß: Könnte es nicht sinnvoll sein, den einzelnen Ausgaben eine kurze Einleitung voranzustellen, in der Hintergrund und Intentionen der Arbeiten G.s vorgestellt werden, wie es z. B. bei der Neu-Ausgabe von „Der Gegensatz", die freilich von anderer Stelle verantwortet wird, geschehen ist?

Kelheim Wolfram Schmidt

Schweidtmann, Werner: **Sterbebegleitung**. Menschliche Nähe am Krankenbett. – Stuttgart: Kreuz Verlag 1991. 219 S., kart. DM 29,80

Vf. hat als Krankenhausseelsorger in Münster viele Jahre schwerkranke und sterbende Patienten begleitet und u. a. über eine empirische Untersuchung vornehmlich von Krebskranken und Sterbenden promoviert. Die Ergebnisse seiner Beobachtungen legt er in dieser Untersuchung wissenschaftlich verantwortet und doch leicht lesbar vor. Er weist dabei über den „Fünf-Phasen"-Ansatz von Elisabeth Kübler-Ross hinaus neue Wege für den Umgang mit Sterbenden, indem er vornehmlich die Ergebnisse der amerikanischen Bewältigungsforschung mit einbezieht. Dabei werden psychologische und pastoraltheologische Erkenntnisse miteinander verbunden in der Zielstellung für eine veränderte Praxis in der Sterbebegleitung.

Münster Klemens Richter

Todt, Klaus-Peter: **Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam**. Politische Realität und theologische Polemik im palaiologischen Byzanz. – Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1991. LIX, 705 S. (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien 16) kart. DM 94,80

Die Eroberung des zweiten Roms, also Konstantinopels, im April/Mai 1453 durch ein osmanisches Heer unter Mehmet II wird gemeinhin auf die militärische Überlegenheit der muslimischen Truppen zurückgeführt und vor allem von westlichen Beobachtern als plötzlich hereinbrechende große Katastrophe für die Christenheit dargestellt. Daß die innere Zerrissenheit des Byzantinischen Kaisertums und die ausbleibende Hilfe der westlichen Kirche und der westeuropäischen Staaten einen entscheidenden Faktor für die politische wie militärische Entwicklung darstellte, gerät darüber oft in Vergessenheit. Bei der Lektüre vieler Darstellungen des Untergangs von Konstantinopel hat man zudem den Eindruck, daß sich die Auseinandersetzung ausschließlich auf militärischem Feld abgespielt hat. Daß eine sehr viel differenziertere Sicht der Faktoren, die zur Eroberung Konstantinopels beitrugen, notwendig ist, belegt die umfangreiche Mainzer Diss. T.s, in deren Mittelpunkt eine der farbigsten Figuren der spätbyzantinischen Geschichte, der Kaiser Johannes Kantakuzenos (gest. 1383) steht, der nicht nur wegen seines dramatischen politischen Lebens, sondern auch angesichts seiner bemerkenswerten Rolle in der geistigen Auseinandersetzung mit dem Islam Beachtung verdient.

Das 1. Kap. gibt einen Überblick über das Leben und die politischen Aktivitäten des Kantakuzenos. Im 2. und 3. Kap. wird das literarische Werk des Kaisers behandelt, wobei es vor allem um die „Apologien und Reden gegen Muhammad" geht. Hier werden nicht nur die zahlreichen Handschriften, sondern auch die volkssprachlichen Versionen und die Übersetzungen dieses Werkes dargestellt und einer genauen Analyse unterzogen. Von Interesse ist dabei die Rezeption dieses Werks durch den Zürcher Reformator Rudolf Gwalther (1519–1586). Hier ergeben sich einige interessante Einblicke in die Haltung der Reformationszeit gegenüber dem Islam. Das 4. Kap. bringt eine ausführliche Inhaltsangabe der „Apologien und Reden". Hier geht es u. a. auch um Fragen der Entstehungszeit des Werks und der Authentizität seiner Rahmenhandlung. Das 5. Kap. wird vom Vf. als zentraler Teil seiner Arbeit angesehen. Es ist dem Leben und Werk des italienischen Dominikaners Riccoldo da Monte Croce (1243–1320) gewidmet, „da die Kenntnis von Riccoldos ‚Libellus contra Legem Sarracenorum' eine entscheidende Voraussetzung für die Klärung der Frage darstellt, inwieweit Kantakuzenos ‚Apologien und Reden gegen Muhammad' von diesem Werk abhängig sind, bzw. als selbständiges Werk des Exkaisers anzusehen sind" (5). Der Vf. kann schlüssig nachweisen, daß Kantakuzenos das Werk des Italieners, der auf Orientreisen den Islam näher kennengelernt hatte, durch die Übersetzungstätigkeit des im 6. Kap. vorgestellten Demetrios Kydones (1310–1390) kennengelernt hat. Das 7. Kap., das eine systematische Darstellung der Theologie des Kantakuzenos beinhaltet, beantwortet auch die Frage nach anderen Quellen für die „Apologien und Reden". Das 8. Kap. untersucht unter der Hinzuziehung islamwissenschaftlicher Literatur die Frage, was Kantakuzenos vom Islam wußte und inwieweit seine Kenntnisse den tatsächlichen Gegebenheiten entsprachen. – Hier erscheint mir das islamwissenschaftliche Material nicht in jeder Hinsicht auf dem neuesten Stand. So hätte ich auch lieber die Koranübersetzung von Adel Th. Khoury anstelle der von R. Paret gesehen. Aber dies mag aus theologischer und aus byzantinischer Sicht anders beurteilt werden. Das abschließende 9. Kap. analysiert die Rolle, die das „christlich-islamische Alltagsgespräch" für die Abfassung der „Apologien und Reden" spielte. Der Vf. äußert die Vermutung, „daß der kaiserliche Theologe seinen Lesern genau die Argumente zur Verfügung stellte, die sie zur Selbstbehauptung und zur Bewahrung des eigenen Glaubens und sicher auch des Glaubens der ihnen anvertrauten Gläubigen, wenn man an Kleriker und Mönche als primäre Leser des Kantakuzenos denkt, in einem islamisch dominierten Staatswesen benötigten" (9). Umfangreiche Indices erleichtern die Arbeit mit diesem Werk.

Für jeden, der sich mit dem Verhältnis von Politik und Religion im allgemeinen und mit der theologischen und politischen Situation in Byzanz im besonderen beschäftigt, ist dieses Buch ein „Muß".

Bösensell Peter Heine

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Emerich Coreth SJ / Walter M. Neidl / Georg Pfligersdorffer. Redaktion: Heinrich M. Schmidinger / Bernhard Braun. Bd 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert / Bd 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe / Bd 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. – Graz, Wien, Köln: Styria 1987. 799 S., Ln öS 770,00/DM 110,00 / 1988. 870 S., Ln öS 980,00/DM 140,00 / 1990. 919 S., öS 980,00/DM 140,00

In vorzüglicher Ausstattung liegt nun auch der letzte Bd dieses monumentalen Werks vor, das im Umfeld der vielen enzyklopädischen Handbücher unserer Tage sicher schon bald einen besonderen Platz erobern wird. In einer geistesgeschichtlichen Situation, wo es – wie E. Coreth zu Recht in seinem „Rückblick und Ausblick" bemerkt – müßig wäre, nach den „größten, vorherrschenden Philosophen unserer Zeit" zu fragen (vgl. III, 884), ist es wichtig, genau zu erkunden, wie es zu dieser Situation kam und wie der Weg weiter führen könnte. Hierfür bietet das dreibändige Handbuch, zu dem über 100 Fachleute beigetragen haben, eine große Hilfe.

Sollte das Werk nicht von vornherein jeden Rahmen sprengen oder nur eine weitere Sammlung aphoristischer Durchblicke bieten, so war eine klare Umgrenzung des Projekts nötig. Die Beschränkung auf die christliche Philosophie im *katholischen* Denken erlaubte es, Autoren zu berücksichtigen und Winkel auszuleuchten, die bisher nur wenigen bekannt waren. Der Titel *„christliche* Philosophie" wurde bewußt gewählt – wenn sich das Arbeitsteam auch über die Problematik dieses Begriffs im klaren war, wie vor allem die beiden grundlegenden Beiträge von H. M. Schmidinger deutlich machen (I, 29–45; III, 23–48).

Klug gewählt ist auch der chronologische Einsatz beim Anfang des 19. Jhs. Hier zeichnete sich in der Tat eine bedeutungsvolle Wende der Philosophiegeschichte ab. Nach dem sog. „Atheismusstreit" (1798/99) wurden die Fragen nach Gott, dem Sinn von Geschichte und damit auch der Möglichkeit von Offenbarung zwar weiterhin auf der Basis der Kantischen Kritik, aber doch in einer wesentlich neuen Perspektive gestellt.

Von daher ist es berechtigt, wenn Bd 1 beim deutschsprachigen Raum anhebt. Fast alle katholischen Denker, die hier berücksichtigt werden, sind beeinflußt von Fichte, Schelling, Hegel und der im Umfeld ihres Philosophierens aufblühenden Romantik. Das gilt teilweise schon von den Denkern, die unter der Überschrift „Von der Aufklärung zur Romantik" dem Dillinger und Landshuter Kreis zugerechnet werden (B. Stattler, J. M. Sailer, P. B. Zim-

mer, J. Weber, J. Salat), insbesondere dann aber von der Tübinger Schule (J. S. von Drey, J. A. Möhler, J. E. von Kuhn, F. A. Staudenmaier), der „katholisch-deutschen Romantik" (hier werden F. von Baader, F. Schlegel, J. Görres hervorgehoben), von G. Hermes und seiner Schule, von B. Bolzano, von A. Günther und seiner Schule, M. Deutinger, J. Sengler, F. Pilgram, C. Werner, J. Frohschammer, H. Schell, F. Brentano, C. Braig.

Der Einfluß des Denkens „von Kant bis Hegel" (wie wirkungsgeschichtlich die Philosophie des „Deutschen Idealismus" zur Geltung kam) ist aber auch sonst ein wichtiges Moment in der Herausbildung neuer Ansätze im 19. Jh. gewesen, so etwa im französischsprachigen Raum. Hier setzt der Überblick bei Maine de Biran ein und führt über die „philosophische Gegenrevolution in Frankreich" (L. de Bonald, J. de Maistre, F.-R. de Chateaubriand), F.-R. de Lamennais, H. Lacordaire und Ch. de Montalembert, die christliche Philosophie von L.-E. Bautain und A. Bonnetty, den Traditionalismus und Ontologismus in Belgien und Frankreich, über J. Lequier und A. Gratry zu L. Ollé-Laprune und schließlich (dem frühen) M. Blondel – dem P. Henrici einen in seiner Präzision besonders hervorragenden Beitrag gewidmet hat.

Für Italien kommen insbesondere A. Rosmini-Serbati und der Rosminianismus im 19. Jh. sowie V. Gioberti zur Sprache, für den spanisch-portugiesischen Raum J. Donoso Cortés und J. Balmes, für den angelsächsischen Raum J. H. Newman, O. A. Brownson und F. von Hügel.

Sehr hilfreich ist, daß neben dem Blick auf die Vorgeschichte – G. B. Winkler, „Vom Humanismus der mediterranen Renaissance zum Zeitalter der Vernunft und Säkularisation (1492–1789)" (I, 46–59) – jeweils zunächst in den „allgemein philosophischen Hintergrund" der einzelnen Sprachräume eingeführt wird. Zwei „Sonderkapitel" – A. Rauscher, „Katholische Sozialphilosophie im 19. Jh.", M. Illmer, „Die katholische Auseinandersetzung mit den modernen Wissenschaften" – runden den ersten Bd ab bzw. leiten inhaltlich bereits zur Thematik des zweiten Bdes über (I, 752–789).

Bd 2 ist – unter Vermeidung des vielbelasteten Terminus im Titel – dem facettenreichen Phänomen der „Neuschloastik" gewidmet.

Auch hier vermitteln zwei einführende Beiträge zunächst den Einstieg in das allgemeine Phänomen – H. M. Schmidinger, „‚Scholastik' und ‚Neuscholastik' – Geschichte zweier Begriffe", U. G. Leinsle, „Die Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung" (II, 23–69).

Angesichts der Herausforderung durch die sog. „Modernisten" zu Beginn des 20. Jhs. darf es als eine glückliche Lösung angesehen werden, wenn zunächst die Neuscholastik im 19. Jh. zur Darstellung kommt – wie im ersten Bd nach Sprachräumen geordnet. Hier findet sich der ausgezeichnete Beitrag über „Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum" (P. Walter: II, 131–194) umrahmt von den Überblicken über den romanischen Sprachraum, wo besonders Kard. Mercier und das philosophische Institut in Löwen eine ausführliche Würdigung erfahren, und Hinweisen auf den angelsächsischen Raum und Osteuropa.

Als einen Schwachpunkt des Werks muß man aber wohl die Art und Weise ansehen, wie zwischen die Darstellungen der Neuscholastik im 19. und 20. Jh. völlig unzulängliche Ausführungen über „Das Denken der bedeutendsten Modernisten: A. Loisy, G. Tyrell, E. Buonaiuti u. a." (I. Böhm, II, 333–349) gleichsam „eingeklemmt" werden – unter dem Titel „Übergang" (!), erdrückt von ausgiebigen Referaten päpstlicher Lehrschreiben, die zu den unrühmlichsten theologischen Dokumenten unseres Jh.s zählen, räumlich und geistig weit entfernt von den Darstellungen des Denkens von Maurice Blondel und Friedrich von Hügel in Bd 1, das zum Verständnis des Phänomens des sog. „Modernismus" unerläßlich ist, und von dem Überblick über Lucien Laberthonnière in Bd 3.

Die Ärgerlichkeiten gehen bis ins Detail: „eine ‚Immanenzapologetik', die den Ursprung religiöser Wahrheit allein in die Bedürfnisse des Subjekts und den des übernatürlich-gnadenhaften Geschehens in die Natur selbst verlegt" (vgl. II, 336); mit der Behauptung einer „durch den Modernismus verursachten Krise" (vgl. ebd.) vgl. E. Coreth (III, 882): „Diese Entwicklung wird schwer belastet und gehemmt durch den Kampf gegen den sogenannten Modernismus [. . .]."

Wertvoll für das Verständnis der neuen Situation im 20. Jh. sind die dann folgenden Beiträge von W. Kluxen, „Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik", M. Köck, „Quaracchi – Der franziskanische Beitrag zur Erforschung des Mittelalters" und E. Coreth, „Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie" (II, 362–410).

Es war keine leichte Aufgabe, „neuscholastische" Philosophen des 20. Jhs., die intensiv mit dem Denken Kants und des Deutschen Idealismus gerungen haben, von ähnlich ansetzenden Denkern abzugrenzen, die erst in Bd 3 aufgenommen werden sollten.

Mir scheint, daß dennoch eine weitgehend zufriedenstellende Lösung gefunden wurde, vor allem im Hinblick auf den „transzendentalen Thomismus". In Bd 2 werden behandelt: (im Anschluß an P. Rousselot) J. Maréchal und sodann die französischsprachige Maréchal-Schule, unter dem Titel „Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik": J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth, nach dem Überblick über die englischsprachige Neuscholastik B. J. F. Lonergan; erst in Bd 3 kommen aber z. B. Philosophen wie G. Siewerth und M. Müller zur Darstellung.

Im übrigen wurden in Bd 2 aufgenommen: A.-D. Sertillanges, J. Maritain, E. Gilson, Das Löwener Institut im 20. Jh. (L. De Raeymaeker, F. Van Steenberghen u. a.) – für den französischsprachigen Raum; E. Przywara, G. Manser, J. Geyser, H. Meyer, Th. Steinbüchel, E. Stein, J. Pieper – für den deutschsprachigen Raum; G. Zamboni, A. Gemelli und F. Oligiati, G. Bontadini, U. Padovani, C. Fabro – für Italien; J. Zaragüeta Bengoechea und ein Überblick über Lateinamerika – für den spanisch-portugiesischen Raum; Überblicke über Polen, Ungarn, Tschechoslowakei, Südosteuropa – unter dem Titel Ost- und Südosteuropa.

Nach einer allgemeinen sehr dichten Einführung von R. Schaeffler, „Philosophie und katholische Theologie im 20. Jh." (III, 49–78), kommen in Bd 3 zunächst wieder die einzelnen Sprachräume zu Wort.

Die Einzelreferate für den deutschsprachigen Raum sind – neben den schon genannten Autoren – gewidmet: M. Scheler (und seinem Einfluß auf das katholische Denken), P. Wust, F. Ebner, der „Induktiven Metaphysik" (O. Külpe, E. Becher, A. Wenzl), B. Rosenmoeller, D. von Hildebrand und seiner Schule, dem philosophischen Werk von R. Guardini, Th. Haecker, A. Dempf, A. Brunner, H.-E. Hengstenberg, J. Hommes, dem philosophischen Werk H. U. von Balthasars, B. Welte, H. Krings, J. M. Bochénski.

Für den französischsprachigen Raum wurden ausgewählt: der Einfluß Bergsons auf das katholische Denken (nach dem schon genannten Laberthonnière), der spätere Blondel und sein Einfluß, G. Marcel, E. Mounier, die „Philosophie de l'Esprit" (hier besonders R. Le Senne und L. Lavelle), M. Nédoncelle, G. Fessard, J. Guitton, S. Weil.

Im Blick auf Italien kommen neben Überblicken über den christlichen Existentialismus und Personalismus, die Rosminianer im 20. Jh. und das „Movimento di Gallarate" E. Castelli und M. F. Sciacca in Einzeltiteln zur Sprache, für den spanisch-portugiesischen Raum neben einer Skizze der christlichen, nicht-scholastischen Philosophie in Lateinamerika A. M. Amor Ruibal, X. Zubiri, E. D'Ors y Rovira, M. García Morente.

Bei der Darstellung des angelsächsischen Raums wird kein Denker besonders hervorgehoben, wohl aber bei dem Überblick über Ost- und Südosteuropa. Nach einer Skizze der nicht-scholastischen Strömungen in der polnischen katholischen Philosophie werden eigens herausgestellt für Ungarn: Ákos Pauler, B. von Brandenstein, V. Dienes; für die Tschechoslowakei: E. Rádl, R. I. Malý, F. Mareš, V. Hoppe, A. Lang; für Südosteuropa: F. Veber.

Nach Sonderbeiträgen von A. Rauscher, „Die Katholische Sozialphilosophie im 20. Jh." und St. N. Bosshard, „Das Verhältnis des katholischen Denkens zur modernen Naturwissenschaft" (III, 846–876) beschließt ein „Rückblick und Ausblick" von E. Coreth (III, 877–893) das Handbuch. Coreth stellt in diesem Zusammenhang zu Recht heraus, daß die Darstellung christlicher Philosophie im osteuropäischen Raum und in Nord- und Südamerika „im vorliegenden Werk (. . .) eine erstmalige Leistung philosophiegeschichtlicher Forschung darstellt" (vgl. III, 885). Trotz der adäquaten Berücksichtigung der Vorreiterrolle, die Denker im deutschen und französischen Sprachraum in den beiden letzten Jh.en noch immer gespielt haben, kann man im Blick auf dieses Handbuch in der Tat nicht von einer germano-frankophonen Engführung sprechen. Die Perspektive ist freigegeben für Studien, die, dieser Spur folgend, kolonialistische Überreste der philosophiegeschichtlichen Darstellung weiter tilgen.

Exzellent angelegt sind die Bibliographien. Neben den ausführlichen Literaturangaben am Ende eines jeden Einzelbeitrags findet man eine Bibliographie zur Gesamtthematik des jeweiligen Bdes und ebenfalls zu den Einführungen in die einzelnen Sprachräume, die zur Darstellung kommen. Zuzüglich zu den Namensregistern für die beiden ersten Bände wurde ein Gesamtnamenregister der Bände 1–3 erstellt.

Über die Qualität der Einzelbeiträge, die Verteilung der Gewichte, das systematische „Vorverständnis", das in der Gesamtanlage des Werks zum Tragen kommt, werden die Urteile auseinandergehen. Kein Zweifel dürfte aber daran bestehen, daß hier in äußerst umsichtiger und sorgfältiger Arbeit ein Handbuch mit großem Informationswert zur Vollendung gebracht wurde, zu dem es bislang nichts Vergleichbares gibt und das auf Jahre hinaus eine willkommene Unterstützung des philosophischen und theologischen Studiums darstellen wird.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

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

Who's who of world religions. Edited by John R. Hinnells. – Lo: Macmillan 1991. XVI, 560 p.; £ 39,50.

Mater fidei et fidelium. Collected essays to honor Théodore **Koehler** on his 80th birthday. – Dayton, Ohio: Univ. of Dayton (1985–1991). 818 p. = Marian Library studies. N.S. XII–XXIII.

Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema biblischer Theologie. [Siegfried **Wagner** zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet.] Hrsg. von Arndt Meinhold und Rüdiger Lux. – B: Evang. Verl. Anstalt 1991. 246 S.

Wörterbuch der feministischen Theologie. Hrsg. von Elisabeth Gössmann. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1991). 476 S.; kart. DM 68,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

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

Bartlett, John R.: The Bible: faith and evidence. A critical enquiry into the nature of biblical history. – Lo: British Museum 1990. 272 p.; £ 19,95.

Hall, Robert G.: Revealed histories. Techniques for ancient Jewish and Christian historiography. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 276 p. = Journal for the study of the Pseudepigrapha. Supplement series VI; £ 35,–.

Schottroff, Luise: Die kostbare Liebe zum Leben. Biblische Inspirationen. Luise und Willy Schottroff. – Mchn: Kaiser 1991. 142 S. = Kaiser-Taschenbücher CIV; kart. DM 16,80.

2. Altes Testament

Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus **Koch** zu seinem 65. Geburtstag. Hrsg. von Dwight R[oger] Daniels. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1991). XI, 595 S.; DM 98,–; S. 583–595: Bibliographie Klaus Koch; [enth.:] S. 11–19: Helck, Wolfgang: **Maat** – Ideologie und Machtwerkzeug; S. 21–35: Altenmüller, Hartwig: Zum möglichen religiösen Gehalt von Grabdarstellungen des Alten Reiches; S. 37–47: Wilhelm, Gernot: Zur hurritischen Gebetsliteratur; S. 49–73: Dietrich, Manfried: Die Tötung einer Gottheit in der Eridu-Babylon-Mythologie; S. 75–99: Müller, Hans-Peter: **Gilgamesch-Epos** und Altes Testament; S. 101–130: Otto, Eckart: Zur Geschichte des **Talions** im Alten Orient und Israel; S. 131–141: Loretz, Oswald: **Cant 4,8** auf dem Hintergrund ugaritischer und assyrischer Beschreibungen des Libanons und Antilibanons; S. 145–159: Herrmann, Siegfried: Zwischen Intellekt und Charisma. Eine Auseinandersetzung mit Kl. Kochs „Profeten"; S. 161–181: Schmidt, W. H.: Zukunftsgewißheit und „nachlaufende Erkenntnis". Ein Gespräch mit Klaus Koch; S. 183–195: Westermann, Claus: Der vorliterarische Bericht; S. 197–229: Metzger, Martin: Zeder, Weinstock und Weltenbaum; S. 231–264: Janowski, Bernd: Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der **Zionstradition**; S. 265–272: Kraus, Hans-Joachim: Tore der Gerechtigkeit; S. 273–286: Milgrom, Jacob: The consecration of the priests. A literary comparison of **Leviticus 8** and **Exodus 29**; S. 287–308: Steck, Odil Hannes: Aufbauprobleme in der **Priesterschrift**; S. 311–328: Daniels, Dwight R.: The composition of the **Ezra-Nehemiah** narrative; S. 329–356: Talmon, Shemaryahu: **Esra-Nehemia**: Historiographie oder Theologie?; S. 357–377: Rösel, Martin: Die Übersetzung der Gottesbezeichnungen in der Genesis-Septuaginta; S. 379–398: Gleßmer, Uwe: Der 364-Tage-Kalender und die Sabbatstruktur seiner Schaltungen in ihrer Bedeutung für den Kult; S. 399–421: Gese, Hartmut: Die dreieinhalb Jahre des Danielbuches; S. 423–435: Nickelsburg, George W. E.: The Qumranic radicalizing and anthropologizing of an eschatological tradition ‹1QH 4:29–40›; S. 439–458: Knierim, Rolf P.: On the theology of **Psalm 19**; S. 459–470: Rendtorff, Rolf: Der Text in seiner Endgestalt. Überlegungen zu **Exodus 19**; S. 471–494: Robinson, Gnana: Das **Jobel-Jahr**. Die Lösung einer sozial-ökonomischen Krise des Volkes Gottes; S. 495–518: Ebach, Jürgen: Über „Freiheit" und „Heimat". Aspekte und Tendenzen der מנוחה; S. 519–531: Schmid, Hans Heinrich: TIMOR DOMINI INITIUM SAPIENTIAE; S. 533–560: Noort, Edward: **Klio** und die Welt des Alten Testaments. Überlegungen zur Benutzung literarischer und feldarchäologischer Quellen bei der Darstellung einer Geschichte Israels; S. 561–582: Schmidt, Johann Michael: Die Bibel als Weltliteratur. Zur Formgeschichte der ganzen Bibel – ein hermeneutischer und didaktischer Versuch.

Sacks, Robert D.: A commentary on the book of **Genesis**. – Lewiston, NY, Queenston: Mellen (1990). 430 p. = Ancient Near Eastern texts and studies VI; $ 77,55.

Gardner, Anne: Genesis **2:4b–3**: A mythological paradigm of sexual equality or of the religious history of pre-exilic Israel? – SJTh 43, 1990, 1–18.

Meier, Samuel A.: Linguistic clues on the date and Canaanite origin of **Genesis 2:23–24**. – CBQ 53, 1991, 18–24; p. 25–36: Stone, Lawson G.: Ethical and apologetic tendencies in the redaction of the Book of **Joshua**; p. 37–44: Willis, Timothy M.: The text of **1 Kings 11:43–12:3**; p. 45–49: Estes, Daniel J.: Metaphorical sojourning in **1 Chronicles 29:15**.

Barbiero, Gianni: L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento ‹**Es 23,4–5**; **Dt 22, 1–4**; **Lv 19, 17–18**›. – R: Pont. Ist. Biblico 1991. XII, 420 p. = Analecta biblica CXXVIII; Lire 40 000 [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Kratz, Reinhard Gregor: **Kyros** im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von **Jes 40–55**. – Tü: Mohr (1991). X, 254 S. = Forschungen zum Alten Testament I.

Kraus, Hans-Joachim: Das Evangelium der unbekannten Propheten, **Jesaja 40–66**. – Neuk: Neukirchener Verl. 1990. VII, 263 S. = Kleine biblische Bibliothek; kart. DM 39,80.

Matties, Gordon H.: **Ezekiel 18** and the rhetoric of moral discourse. – Atlanta, Ga: Scholars Pr. (1990). XII, 244 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series CXXVI; paper $ 14,95 [Diss., Nashville]

Beale, G. K.: **Isaiah VI 9–13**: a retributive taunt against idolatry. – VT 41, 1991, 257–278; p. 279–286: Edelman, Diana: Are the kings of the Amorites "swept away" in **Joshua XXIV 12**?; p. 287–303: Emerton, J. A.: The work of David Winton Thomas as a Hebrew scholar; p. 304–311: Estes, Daniel J.: Like arrows in the hand of a warrior (**Psalm CXXVII**); p. 312–323: Margalith, O.: The political background of **Zerubbabel**'s mission and the Samaritan schism; p. 324–331: Runnalls, Donna: The parwār: a place of ritual separation?

Bailey, Randall C.: David in love and war. The pursuit of power in **2 Samuel 10–12**. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 214 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXV; £ 27,50.

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

Paul, Shalom M.: **Amos**. A commentary on the book of Amos. – Minneapolis: Fortress Pr. (1991). XXVII, 409 p. = Hermeneia; $ 38,50.

Veijola, Timo: Das dritte Gebot ‹Namenverbot› im Lichte der ägyptischen Parallele. – ZAW 103, 1991, 1–17; S. 18–43: Whitt, William D.: The Jacob traditions in **Hosea** and their relation to **Genesis**; S. 43–71: Dion, Paul E.: YHWH as storm-god and sun-god. The double legacy of Egypt and Canaan as reflected in **Psalm 104**; S. 72–86: Fischer, Alexander: Beobachtungen zur Komposition von **Kohelet 1,3–3,15**; S. 86–99: Zatelli, Ida: Astrology and the worship of the stars in the Bible; S. 101–109: Auffret, Pierre: Yahwe regne: Étude structurelle du **Psaume 93**; S. 109–113: Koenen, Klaus: Maśkîl – ‚Wechselgesang'. Eine neue Deutung zu einem Begriff der Psalmenüberschriften; S. 113–121: Berger, Klaus: Die Bedeutung der wiederentdeckten Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza für das Alte Testament.

White, Hugh C.: Narration and discourse in the Book of **Genesis**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 312 p.; £ 35,–.

Steck, Odil Hannes: Studien zu **Tritojesaja**. – B, NY: de Gruyter 1991. XIV, 294 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CCIII.

Donaldson, Terence L.: Proselytes or 'Righteous Gentiles'? The status of gentiles in eschatological pilgrimage patterns of thought. – Journal for the study of the pseudoepigrapha 7, 1990, 3–27; p. 29–53: Gnuse, Robert: The Jewish dream interpreter in a foreign court: The recurring use of a theme in Jewish literature; p. 55–78: Seeley, David: Narrative, the rigtheous man and the philosopher: An analysis of the story of the *Dikaios* in **Wisdom 1–5**; p. 79–104: Hafemann, Scott J.: **Moses** in the Apocrypha and pseudoepigrapha: A survey; p. 105–117: Rook, John: The names of the wives from Adam to Abraham in the Book of *Jubilees*.

Westermann, Claus: Forschungsgeschichte zur **Weisheitsliteratur 1950–1990**. – Stu: Calwer 1991. 51 S. = Arbeiten zur Theologie LXXI.

Lemche, Niels Peter: The **Canaanites** and their land. The tradition of the Canaanites. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 191 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CX; £ 40,–.

Rendtorff, Rolf: **Kanon** und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. X, 198 S.

Steck, Odil Hannes: Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1991). 198 S. = Biblisch-theologische Studien VII.

Brett, Mark G.: Biblical **criticism** in crisis? The impact of the canonical approach on Old Testament studies. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 237 p.; £ 30,–.

Preuß, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments. Bd. I: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). VIII, 327 S.; kart. DM 36,–.

Biblia Hebraica transcripta BHt. Das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberischmasoret. Autoritäten bereichert, auf die sie gründet. Hrsg.: Wolfgang Richter. Bd I: Genesis. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. VII, 485 S. = Münchener Universitätsschriften: Phil. Fak. Altertumskunde u. Kulturwissenschaften = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXXIII; DM 58,–.

Charlesworth, James H[amilton]: **Graphic concordance** to the Dead Sea Scrolls. By J. H. Charlesworth with R. E. Whitaker. – Tü: Mohr; Louisville: Westminster/Knox 1991. XXX, 529 p.; kart. DM 248,–.

Specht, Günther: Wissensbasierte Analyse althebräischer Morphosyntax. Das Expertensystem AMOS. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 136 S. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXV; kart. DM 42,–.

MacArthur, Harvey K. – Robert M. Johnston: They also taught in parables. Rabbinic parables from the 1st centuries of the Christian era. – GrR, Mich.: Academie Books 1990. 221 p.; $ 10,95.

Arnold, Patrick M.: **Gibeah**. The search for a biblical city. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 196 p., maps, fig. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXIX; £ 30,–.

Chaze, Micheline: L'Imitatio Dei dans le Targum et la Aggada. – Lv, P: Peeters 1990. 202 p. = Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études. Sect. des sciences religieuses XCVII; FB 960,–.

Neusner, Jacob: Uniting the dual Torah. **Sifra** and the problem of the Mishnah. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1990. XII, 233 p.; £ 32,50.

Neusner, Jacob: The economics of the **Mishnah**. – Chic, London: Univ. of Chicago Pr. (1990). XVI, 183 p. = Chicago studies in the history of Judaism; £ 11,95.

Müller, Hans-Peter: Die Sprache der Texte von Tell Deir ʿAllā im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen – mit einigen Erwägungen zum Zusammenhang der schwachen Verbklassen. – Zeitschrift für Althebraistik 4, 1991, 1–31; S. 32–45: Soden, W. von: Gab es im vorexilischen Hebräisch Aramaismen in der Bildung und der Verwendung von Verbformen?; S. 46–54: Tropper, Josef: Die hebräischen Verbalwurzeln šuḥ, šḥh und šḥḥ; S. 55–71: Willi-Plein, Ina: ŠWB ŠBWT – eine Wiedererwägung; S. 119–134: Garr, W. R.: Affectedness, aspect, and biblical 'et; S. 135–143: Lübbe, John: Methodological implications in the early signs of a new dictionary of classical Hebrew; S. 144–160: Müller, H.-P.: wa-, ha- und das Imperfectum; S. 161–164: Smith, Mark S.: The Waw-consecutive at Qumran; S. 165–170: Soden, W. von: Ist im Alten Testament schon vom Schwimmen die Rede?; S. 171–193: Wenning, Robert – Zenger, E.: Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Dēr ʿAllā.

3. Neues Testament

Kuthirakkattel, Scaria: The beginning of Jesus' ministry according to **Mark**'s Gospel ‹**1,14–3,6**›. A redaction critical study. – R: Pont. Ist. Biblico 1990. XXIV, 302 p. = Analecta biblica CXXIII; Lire 37 000 [Diss., Rom. Gregoriana]

Fusco, Vittorio: Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco ‹**Mc 10,17–31 parr.**›. – (Brescia:) Paideia Ed. (1991). 146 p. = Studi biblici XCIV; Lire 18 000.

McBride, Denis: The Gospel of **Luke**. A reflective commentary. – Dublin: Dominican Publ. 1991. XIII, 324 p.; £ 11,95.

Berlingieri, Giovanni: Il lieto annuncio della nascità e del concepimento del precursore di Gesù ‹**Lc 1,5–23.24–25**› nel quadro dell' pera Lucana. Uno studio tradizionale e redazionale. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1991. XVIII, 186 p. = Analecta Gregoriana CCLVIII = Series Facult. Theol., sectio B, n. 86; Lire 28 000.

Pittner, Bertram: Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sonderguttexten in **Lk 5–19**. – (Lpz): St. Benno Verl. (1990). XXVIII, 163 S. = Erfurter theologische Studien XVIII; kart. DM 18,– [Diss., Erfurt. Überarb.]

März, Claus-Peter: „... laßt eure Lampen brennen!" Studien zur **Q-Vorlage** von **Lk 12,35–14,24**. – Erfurt: St. Benno Verl. 1991. 127 S. = Erfurter theologische Schriften XX; kart. DM 49,–.

Wehnert, Jürgen: „... und da erfuhren wir, daß die Insel Kephallenia heißt." Zur neuesten Auslegung von **Apg 27–28** und ihrer Methode. – ZThK 88, 1991, 169–180.

Botha, J. Eugene: Jesus and the Samaritan woman. A speech act reading of **John 4:1–42**. – Lei [e. a.]: Brill 1991. XII, 220 p. = Supplements to Novum Testamentum LXV; hfl 115,–.

Scippa, Vincenzo: Giaele. Una donna forte dell'Antico Testamento. Analisi strutturale di **Gdc 5,23–27** e **4,17–23**. – RBibl 39, 1991, 385–422; p. 423–466: Rinaldi, Giancarlo: Procurator felix. Note prosopografiche in margine ad una rilettura di **At 24**.

Thomas, John Christopher: Footwashing in **John 13** and Johannine community. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 214 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXI; £ 22,50.

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

Kraus, Wolfgang: Der **Tod Jesu** als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld d. Sühnevorstellung in **Römer 3,25–26a**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. X, 342 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LXVI; DM 84,– [Diss., Erlangen–Nürnberg]

Thompson, Michael: Clothed with Christ. The example and teaching of Jesus in **Romans 12.1–15.13**. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 292 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XLIX; £ 30,–.

Wilson, Walter T.: Love without pretense. **Romans 12.9–21** and Hellenistic-Jewish wisdom literature. – Tü: Mohr 1991. IX, 262 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 46; DM 74,–.

Kuck, David W.: Judgement and community conflict. Paul's use of apocalyptic judgement language in **1 Corinthians 3:5–4:5**. – Lei, NY [e. a.]: Brill 1992. XIII, 318 p. = Novum Testamentum. Suppl. LXVI; hfl 150,– [Diss., Yale Univ.]

Lambrecht, Jan: Vloek en zegen. Een studie van **Galaten 3,10–14**. – CBG 21, 1991, 133–157; ~ Line of thought in **1 Cor 15,1–11**. – Gr 72, 1991, 655–670.

Pate, C. Marvin: **Adam** christology as the exegetical & theological substructure of **2 Corinthians 4:7–5:21**. – Lanham, Md., NY: Univ. Pr. of America (1991). IX, 174 p.; $ 34,50.

Hurst, L. D.: The Epistle to the **Hebrews**. Its background of thought. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1990. XIV, 209 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXV; £ 25,–.

Klauck, Hans-Josef: Der erste **Johannesbrief**. – Zü, Braunschw: Benziger; Neuk: Neukirchener Verl. 1991. XI, 363 S. = Evangelisch-kathol. Kommentar zum Neuen Testament XXIII, 1; kart. DM 99,–.

Wainwright, Elaine Mary: Towards a feminist critical reading of the Gospel according to **Matthew**. – B, NY: de Gruyter 1991. XXIII, 410 p. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beiheft LX; Lw. DM 166,– [Diss., Boisbane]

Sand, Alexander: Das **Matthäus-Evangelium**. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1991. VIII, 196 S. = Erträge der Forschung CCLXXV; kart. DM 37,–.

Greeks, Romans, and Christians. Ed. by David L. Balch ... – Minneapolis, Minn.: Augsburg, Fortress (1990). XVIII, 404 p.; $ 36,95; [cont. e. a.]: p. 80–98: Holladay, Carl R.: **1 Corinthians 13**: Paul as apostolic paradigm; p. 99–117: Garrett, Susan R.: The God of this world and the affliction of Paul: **2 Cor 4:1–12**; p. 118–134: Neyrey, Jerome H.: **Acts 17**, Epicureans, and theodicy: A study in stereotypes; p. 135–143: Fiore, Benjamin: Passion in Paul and Plutarch: **1 Corinthians 5–6** and the polemic against Epicureans; p. 144–156: Klauck, Hans-Josef: Brotherly love in Plutarch and in **4 Maccabees**; p. 157–170: Ferguson, Everett: Was **Barnabas** a chiliast? An example of Hellenistic number symbolism in Barnabas and Clement of Alexandria; p. 171–189: Kurz, William S.: Narrative models for imitation in **Luke-Acts**; p. 190–200: Fitzgerald, John T.: Paul, the ancient epistolary theorists, and **2 Corinthians 10–13**; p. 201–215: White, L. Michael: Morality between two worlds: A paradigm of friendship in **Philippians**; p. 216–236: Olbricht, Thomas H.: An Aristotelian rhetorical analysis of **1 Thessalonians**; p. 237–252. Lührmann, Dieter: The beginnings of the Church at **Thessalonica**; p. 253–286: Stowers, Stanley K.: Paul on the use and abuse of reason; p. 287–304: Horst, Pieter Willem van der: Sarah's seminal emission: **Hebrews 11:11** in the light of ancient embryology; p. 305–317: Meeks, Wayne A.: The circle of reference in **Pauline morality**; p. 318–328: Lategan, Bernard C.: Is Paul developing a specifically Christian **ethics** in **Galatians**?; p. 329–339: Johnson, Luke Timothy: Taciturnity and true religion: **James 1:26–27**; p. 340–354: Jonge, Marinus de: **Rachel**'s virtuous behavior in the *Testament of Issachar*; p. 367–371: Bibliography. Works by Abraham J. **Malherbe**.

Schüling, Joachim: Studien zum Verhältnis von **Logienquelle** und **Markus**evangelium. – Wü: Echter (1991). 252 S. = Forschung zur Bibel LXV; kart. DM 39,– [Diss., Gießen. Überarb.]

Fendler, Folkert: Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie u. Überlieferung d. 2. Evangeliums. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 208 S. = Göttinger theologische Arbeiten XLIX; DM 42,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Webb, Robert L.: John the baptizer and prophet. A socio-historical study. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 446 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXII; £ 35,–.

Ashton, John: Understanding the fourth Gospel. – Oxf: Clarendon Pr. 1991. XVII, 599 p.; £ 65,–.

Painter, John: The quest for the **Messiah**. Studies of the history, literature and theology of the **Johannine community**. – Ed: Clark 1991. XIV, 425 p.

Crafton, Jeffrey A.: The agency of the apostle. A dramatistic analysis of Paul's responses to conflict in **2 Corinthians**. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 188 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LI.

Jegher-Bucher, Verena: Der **Galaterbrief** auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik. Ein anderes Paulusbild. – Zü: Theol. Verl. 1991. VIII, 214 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXXVIII; kart. DM 49,– [Diss., Basel]

Adinolfi, Marco: La prima lettera ai **Tessalonicesi** nel mondo grecoromano. – R: Ed. "Antoninanum" 1990. 309 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XXXI; Lire 30 000.

Richards, E(arnest) Randolph: The **secretary** in the letters of Paul. – Tü: Mohr (1991). XII, 251 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 42; DM 98,–.

Gowler, David B(rian): Host, guest, enemy and friend. Portraits of the **Pharisees** in Luke and Acts. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). 405 p. = Emory studies in early Christianity II; DM 109,–.

Schnelle, Udo: Neutestamentliche **Anthropologie**. Jesus, Paulus, Johannes. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. IX, 197 S. = Biblisch-theologische Studien XVIII; kart. DM 39,80.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Jongkees, A. G.: Burgundica et varia. Keuze uit de verspreide opstellen van A. G. Jongkees hem aangeboden ter gelegenheid van zijn 80e verjaardag op 14 juli 1989 door de Kring van Groninger Mediaevisten «Amici». Bezorgd door: E. O. Van der Werff ... – Hilv: Verloren 1990. 365 p.; hfl 69,–; p. 341–352: Bibliographie A. G. Jongkees.

Kusche U.: Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler. Zur Kritik theologischer Geschichtsbeschreibung. – B: Inst. Kirche u. Judentum 1991. 209 S. = Studien zur Kirche u. Israel.

Nichols, A.: The shape of Catholic theology. An introduction to its sources, principles and history. – Ed: Clark 1991. 374 p.; £ 12,50.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Heilige oorlogen. Een onderzoek naar historische en hedendaagse vormen van collectief religieus geweld, ed. v. M. Gosman [e. a.]. – Kampen: Kok; Agora: Kapellen/DNB-Pelckmans 1991. 260 blz.; FB 795,–.

„Nimm und lies." Christliche Denker von Origines bis Erasmus von Rotterdam. Mit Beitr. von Hans von Campenhausen [u. a.]. – Stu: Kohlhammer 1991. 388 S., Ill.; DM 34,80.

Hemmerle, Josef: Die Benediktinerabtei **Benediktbeuern**: – B, NY: de Gruyter 1991. XVII, 768 S., Ill., Kt. = Germania Sacra. N. F. XXVIII. Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Augsburg I; DM 328,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Kraft, Heinrich: Einführung in die Patrologie. – Darmstadt: Wiss. Buchges. (1991). VII, 257 S. = Die Theologie; kart. DM 39,80.

Smith, Jonathan Z.: Drudgery divine. On the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity. – Lo: S.O.A.S 1990. XIII, 145 p. = Jordan lectures in comparative religion XIV; £ 15,–.

Baumeister, Theofried: Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des **Martyriums**. – Bern [u. a.]: Lang 1991. XL, 202 S. = Traditio christiana VIII; DM 150,–.

Siker, Jeffrey S.: Disinheriting the Jews. **Abraham** in early Christian controversy. – Louisville: Westminster/Knox 1991. 296 p.; $ 18,95.

Tsirpanlis, Constantine N.: Introduction to **Eastern** patristic thought and orthodox theology. – Collegeville: The Liturgical Pr. 1991. VIII, 277 p. = Theology and life series XXX; $ 16,95.

Oegema, G. S.: De messiaanse verwachtingen ten tijde van Jezus. Een inleiding in de messiaanse verwachtingen en bewegingen gedurende de hellenistisch-romeinse tijd. – Baarn: Ten Have 1991. 214 blz.; hfl 39,90.

Massaux, Edouard: The influence of the gospel of saint Matthew on Christian literature before saint Irenaeus. Book I. – Macon: Mercer Univ. Pr. 1991. XXVI, 172 p. = New Gospel studies V, 1; $ 25,–.

Maier, Harry O.: The social setting of the ministry as reflected in the writings of **Hermas**, **Clement** and **Ignatius**. – Waterloo: Laurier Univ. Pr. 1991. VI, 230 p. = Dissertations. SR I; $ 25,–.

Origines: Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Vol. I: Texte de la version latine de Rufin. Introduction, traduction et notes par Luc Brésard et Henri Crouzel avec la collaboration de Marcel Borret. – P: Ed. du Cerf 1991. 470 p. = Sources chrétiennes 375; F 256,–.

Paulsen, David L.: Early Christian belief in a corporeal deity. **Origen** and **Augustine** as reluctant witnesses. – HThR 83, 1991, 105–116.

Saint-Roch, Patrick: La pénitence dans les conciles et les lettres de papes des origines à la mort de Gregoire le Grand. – CdV: Pont. Istit. di Arch. Crist. 1991. 182 p. = Studi di antichità cristiani LVI.

Tilley, Maureen A.: Scripture as an element of social control. Two martyr stories of Christian North Africa. – HThR 83, 1991, 383–398.

Pyykkö, Vappu: Die griechischen Mythen bei den großen **Kappadokiern** und bei **Johannes Chrysostomos**. – Turku: Turun Yliopisto 1991. 188 S. = Turun Yliopiston julkaisuja, Sarja B, 193.

Jackson, Pamela: **Cyril** of **Jerusalem**'s use of scripture in catechesis. – ThSt 52, 1991, 431–450.

Feige, Gerhard: Die Lehre **Markells** von **Ankyra** in der Darstellung seiner Gegner. – Lpz: St. Benno Verl. 1991. XIX, 269 S. = Erfurter theologische Studien LVIII; kart. DM 48,–.

Oberhelman, Steven M.: Rhetoric and homiletics in fourth-century Christian literature. Prose rhythm, oratical style and preaching in the works of **Ambrose**, **Jerome** and **Augustine**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). 157 p., [41 p. tabl.] = American classical studies XXVI; $ 14,95.

Mader, Johann: Aurelius **Augustinus**. Philosophie u. Christentum. – St. Pölten, Wien: Verl. Niederösterreich. Pressehaus 1991. 447 S.; ÖSch 345,–.

O'Rourke Boyle, Marjorie: Augustine in the garden of Zeus. Lust, love, and language. – HThR 83, 1990, 117–140.

Azkoul, Michael: The influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church. – Lewiston/NY: Mellen 1990. IV, 299 p. = Texts and studies in religion LVI.

Mohler, James A.: Late have I loved you. An interpretation of Saint Augustine on human and divine relationships. – Brooklyn: NY City Pr. 1991. 159 p.; $ 8,95.

Ceiotti, G.: La pastorale delle vocazioni in S. Agostino. – Palermo: Edizioni Augustinus 1991. 152 p.; Lire 19 000.

Zangara, Vincenza: Exeuntes de corpore. Discussioni sulle apparizione dei morti in epoca agostiniana. – Firenze: Olschki 1990. XVIII, 225 p. = Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Studi I; Lire 45 000.

Eugippius: Vie de Saint **Séverin**. Introduction, texte latin, traduction, notes et index par Philippe Régerat. – P: Ed. du Cerf 1991. 326 p. = Sources chrétiennes CCCLXXIV; F 148,–.

Stubenrauch, Bertram: Der Heilige Geist bei **Apponius**. Zum theologischen Gehalt einer spätantiken Hoheliedauslegung. – Fbg/B [u. a.]: Herder 1991. 256 S. = Römische Quartalsschrift. Suppl. XLVI.

Tardieu, Michel: Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius. – Lv, P: Peeters 1990. 209 p., ill. = Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. Sciences religieuses XCIV; FB 1370,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Pol, F. van der: Duistere middeleeuwen in het licht. Kerkgeschiedenis van de middeleeuwen, een aanbeveling voor wie de Reformatie zijn toigedaan. – Barneveld: De Vuurbaak 1991. 60 blz. = Kamper bijdragen XXXI.

Polverini Fosi, Irene: Pietà, devozione e politica. Due confraternite fiorentine nella **Roma** del rinascimento. – ASI 149, 1991, 119–162.

San Francesco e il francescanesimo nella letteratura Italiana dal Rinascimento al Romanticismo. Atti del convegno nazionale. Ed. Silvio Pasquazi. – R: Bulzoni 1990. 437 p.; Lire 48 000,–.

Velasco Bayón, Balbino: Historia del **Carmelo español.** I: Desde los orígines hasta finalizar el Concilio de Trento, c. **1265–1563**. – R: Institutum Carmelitanum 1990. VIII,515 p., 16 pl. = Textus et studia historica Carmelitana XVII.

5. Mittelalter

Johnson, Penelope D.: Equal in monastic profession. Religious women in Medieval France. – Chic, Lo: Univ. of Chicago Pr. 1991. XV, 294 p. = Women in culture and society; $ 39,95.

Casagrande, C. – S. Vecchio: Les pèches de la langues. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale. – P: Ed. du Cerf 1991. 349 p.; F 195,–.

Owen, Dorothy M.: The medieval **canon law**. Teaching, literature and transmission. – Cambr: Cambr Univ. Pr. 1990. XII, 82 p., ill. = Sandars lectures in bibliography.

Bitel, Lisa M.: Isle of the saints. Monastic settlement and Christian community in **early Ireland**. – Ithaca/N.Y. [e. a.]: Cornell Univ. Pr. 1990. XVI, 268 p., ill., 15 fig.; $ 31,85.

Bakker, Niek: Eiland van heiligen en geleerden. De Iers-christlijke kerk in de vroege Middeleeuwen. – Goes: Oosterbaan & Le Cointre 1990. 224 blz., ill.

Flesch, Stefan: Die monastische Schriftkultur der **Saar**gegend im Mittelalter. – Saarbr: Saarbrücker Dr. u. Verl. 1991. 239 S. = Veröffentlichungen der Kommission für saarländische Landesgeschichte und Volksforschung XX; kart. DM 45,– [Diss., Saarbrücken]

Ziezulewicz, William: The school of **Chartres** and reform influences before the pontificate of Leo IX. – CHR 77, 1991, 383–402.

Grundy, Lynne: Books and grace. **Aelfric**'s theology. – Strand: King's College 1991. VIII, 290 p. = Kings College London medieval studies VI.

Forse, James H.: **Bruno** of **Cologne** and the networking of the episcopate in tenth-century Germany. – German history 9, 1991, 263–279.

Thompson, Sally: Women religious. The founding of English nunneries after the Norman conquest. – Oxf [e. a.]: Clarendon 1991. IX, 314 p.

Cessario, Romanus: The godly image. Christ and salvation in catholic thought from St Anselm to Aquinas. – Petersham, Mass.: St Bede's Publ. (1990). XXIV, 214 p., ill. = Studies in historical theology VI; $ 14,95.

Helm Jared, Lauren: English ecclesiastical vacancies during the reigns of William II and Henry I. – JEH 42, 1991, 362–394.

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

Holzapfel, Theo: Papst **Innozenz III.**, Philipp II. August, König von Frankreich und die englisch-welfische Verbindung 1198–1216. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. 334 S. = Europäische Hochschulschriften III, 460; sfr 73,–.

Bartos, Jan Franciszek: Gesù Cristo rivelazione di Dio nel pensiero di S. **Bonaventura**. – R: Ed. "Miscellanea Francescana" 1990. XVIII, 221 p. = Seraphicum. Dissertationes ad lauream LXXVI; Lire 35 000.

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

Ols, Daniel: Le **christologie** contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. **Tommaso**. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1991. 212 p., ill. = Studi tomistici XXXIX; Lire 25 000.

Crowley, Paul G.: Instrumentum divinitatis in Thomas Aquinas. Recovering the divinity of Christ. – ThSt 52, 1991, 451–475.

Wadell, Paul J.: Friends of God. Virtues and gifts in Aquinas. – NY [e. a.]: Lang 1991. X, 148 p. = American university studies VII, 76; DM 58,–.

Yearley, Lee H.: Mencius and Aquinas. Theories of virtue and conceptions of courage. – Albany, NY: State Univ. of NY Pr. 1990. XIV, 280 p. = SUNNY series, toward a comparative philosophy of religions; $ 16,95.

Kerstening van christenen. De Verhouding van geestelijken en leken in de hoge middeleeuwen. Ed. H. B. Tennis [e. a.]. – Amst, Atlanta: Rodopi 1991. 163 p.; hfl 39,50.

Comollo, Adriano: Il dissenso religioso in **Dante**. – Fir: Olschki 1990. 153 p. = Biblioteca dell'Archivum romanicum I, 235.

Schulte, Brigitte: Die deutschsprachigen spätmittelalterl. **Totentänze**. Unter bes. Berücks. der Inkunabel „Des dodes dantz", Lübeck 1489. – Köln [u. a.]: Böhlau 1991. VII, 330 S., Ill. = Niederdeutsche Studien XXXVI; DM 78,– [Diss., Münster]

Holopainen, T. M.: William **Ockham**'s theory of foundations of ethics. – Helsinki: Luther-Agricola-Soc. 1991. 159 p. = Publ. of Luther-Agricola-Society XX.

Dunbabin, Jean: A hound of God. **Pierre** de la **Palud** and the fourteenth-century church. – Oxf [e. a.]: Clarendon 1991. XI, 211 p.

Nicolaus de Cusa: Opera omnia. Vol. XVI: Sermones I ‹1430–1441› a Rudolf Haubst ed. – Hbg: Meiner 1991. LXIX, 547 p.; DM 218,–.

Offermann, Ulrich: Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift „De docta ignorantia" des **Nikolaus** von **Kues**. – Mstr: Aschendorff 1991. VI, 226 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. XXXIII; DM 49,80 [Diss., Tübingen]

Schmitt, Clément: La réforme de l'**observance** discutée au Concile de **Bâle**. – AFH 84, 1991, 3–50.

Cenci, Cesare: Ad Bullarium Sixti IV. Supplementum (II). – AFH 84, 1991, 51–151.

6. Gesamte Neuzeit

Leimgruber, Stephan: Die ethisch-religiöse Erziehung in der kathol. Sondergesellschaft. – ZSKG 85, 1991, 9–24.

Hatch, Nathan O.: The democratization of American Christianity. – NH: Yale Univ. Pr. 1991. XIV, 312 p.; $ 13,95.

Koch, Traugott: Das göttliche Gesetz der Natur. Zur Geschichte des neuzeitl. Naturverständnisses und zu einer gegenwärtigen theolog. Lehre von der Schöpfung. – Zür: Theol. Verl. 1991. 206 S. = Theologische Studien CXXXVI; sfr 15,–.

Habermas, Rebekka: **Wallfahrt** und **Aufruhr**. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit. – Ffm, NY: Campus-Verl. 1991. 235 S. = Historische Studien V; DM 48,–.

Schäfer, Gerhard: Vom Wort zur Antwort. Dialog zwischen Kirche und Welt in 5 Jahrhunderten. Mit einem Geleitwort von Theo Sorg. – Stu: Theiss 1991. 205 S., Ill.; DM 69,–.

Lustig, B. Andrew: Property and justice in the modern encyclical literature. – HThR 83, 1991, 415–446.

7. Reformation und Gegenreformation

Cameron, Euan: The European Reformation. – Oxf: Clarendon 1991. XIV, 564 p., 6 pl., 2 ill.; £ 12,95.

Camporesi, Piero: The fear of hell. Images of damnation and salvation in early modern Europe. – University Park, Pa.: Pennsylvania State Univ. Pr. 1991. IX, 221 p.

Weir, David A.: The origins of the federal theology in sixteenth-century Reformation thought. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XI, 244 p.; $ 49,95.

McGrath, A. E.: Il pensiero della Riforma. Luthero–Zwingli–Bucero–Calvino. Una introduzione. – To: Claudiana 1991. 224 p.

La Réforme et le **livre**. L'Europe de l'imprimé (1517– v. 1570). Dossier conçu et rassemblé par Jean-François Gilmont. – P: Éd. du Cerf 1990. 531 p., fig., graph. fig. = Cerf-Histoire; F 120,–.

Lohse, Bernhard: Thomas **Müntzer** in neuer Sicht. Müntzer im Licht der neueren Forschung u. die Frage nach dem Ansatz seiner Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 117 S.; kart. DM 30,–.

Berg, M. A. van den: Niet he zwaard maar het word. De geestelijke achtergrond van de betrokkenheid van Luther en Müntzer bij de Boerenoorlog van **1525**. – Kampen: De Groot Goudriaan 1990. 118 blz.

Bayer, Oswald: Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen. Luthers letzter Zettel. – KuD 37, 1991, 258–279.

Wandel, Lee P.: Always among us. Images of the poor in **Zwingli**'s Zurich. – Cambr: Cambr Univ. Pr. 1990. VII, 199 p.; £ 27,50.

Nelson Burnett, Amy: Church discipline and moral reformation in the thought of Martin **Bucer**. – 16th century journal 22, 1991, 439–456.

Van't Spijker, W.: Het koninkrijk van Christus bij Bucer en bij Calvijn. – ThRef 34, 1991, 202–225.

O'Donovan, Joan Lockwood: Theology of law and authority in the English Reformation. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XIII, 168 p. = Emory University studies in law and religion I.

Beeke, Joel R.: Assurance of faith. Calvin, English Puritanism, and the Dutch second Reformation. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). XVI, 518 p. = American university studies VII, 89; DM 74,–.

Denis, Philippe: Penser la démocratie au 16. siècle. **Morely**, **Aristote** et la réforme de la Réforme. – BSHPF 137, 1991, 369–386.

Roper, Lyndal: Sexual utopianism in the German Reformation. – JEH 42, 1991, 394–418.

Freitag, Josef: Sacramentum ordinis auf dem Konzil von **Trient**. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1991. 401 S. = Innsbrucker theol. Studien XXXII; DM 88,– [Diss., Freiburg/B]

Anderson, Marvin W.: Vista Tigurina. Peter **Martyr** and European reform ‹1556–1562›. – HThR 83, 1990, 181–206.

Braun, Reiner: Die bayerischen Teile des Erzbistums **Salzburg** und des Bistums **Chiemsee** in der Visitation des Jahres **1558**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. XXV, 463 S. = Studien zur Theologie und Geschichte VI; DM 54,– [Diss., München]

8. Neuzeit

Gross, Hanns: **Rome** in the age of enlightenment. The post-tridentine syndrome and the Ancien Régime. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1990. X, 411 p.; £ 35,–.

Palaver, Wolfgang: Politik und Religion bei Thomas **Hobbes**. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards. – Innsbr, Wien: Tyrolia 1991. 386 S. = Innsbrucker theologische Studien XXX; ÖSch 390,–.

Weber, Christoph: Die ältesten Päpstlichen Staatshandbücher. Elenchus congregationum, tribunalium et collegiorum urbis **1629–1714**. – Frbg/B [u. a.]: Herder 1991. 798 S. = Römische Quartalschrift. Suppl. XLV.

Gaudioso, F.: Un prete-notaio d'antico regime. I protocolli di Domenico Diego de Monte notaio apostolico in terra d'Otranto (1697–1732). – Galatina: Congedo 1991. 205 p.

Brantley, Richard E.: The common ground of **Wesley** and **Edwards**. – HThR 83, 1990, 271–303.

Waterman, A. M. C.: A Cambridge 'via media' in late Georgian Anglicanism. – JEH 42, 1991, 419–436.

Veldhuis, H.: Een verzegeld boek. Het natuurbegrip in de theologie van J. G. **Hamann** ‹1730–1788›. – Sliedrecht: Merweboek 1990. 396 blz.; hfl 55,–.

Brito, Emilio: La doctrine trinitaire d'après la „Glaubenslehre" de **Schleiermacher**. – RTL 22, 1991, 327–342.

Maesschalck, Marc: **Schelling**: Eglise et état. – Gr 72, 1991, 725–745.

Schwarke, Chr.: Jesus kam nach Washington. Die Legitimation der amerikanischen Demokratie aus dem Geist des Protestantismus. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1991. 230 S.; DM 78,–.

Dierken, Jörg: Theologie im Anschluß an **Hegel**: Überlegungen zu einer religions-philosophischen Zweideutigkeit. – ZThK 88, 1991, 247–271.

Willeke, Bernward H.: The report of apostolic visitation of D. Emmanuele **Conforti** on the Franciscan missions in Shansi, Shensi and Kansu ‹1798›. – AFH 84, 1991, 197–272.

Byrnes, Joseph F.: **Chateaubriand** and Destutt de **Tracy**. Defining religious and secular polarities in France at the beginning of the nineteenth century. – ChH 60, 1991, 316–331.

Maynard, W. B.: The response of the church of England to economic and demographic change. The Archdeaconry of **Durham**, **1800–1851**. – JEH 42, 1991, 437–462.

Akenson, Donald H.: Small differences. **Irish** Catholics and Irish Protestants, **1815–1922**. – Montr: McGill-Queen's Studies Univ. Pr. 1991. XIV, 236 p. = McGill-Queen's Studies in the History of religion; $ 19,95.

Vaiss, Paul: **Newman**. Sa vie, sa pensée et sa spiritualité. Première période ‹1801–1832›. – [P:] L'Harmattan (1991). 510 p. = Chemins de la mémoire.

John Henry Newman: Reason, rhetoric and romanticism. Edited by David Nichollsand Fergus Kerr. – Bristol: Bristol Class. Pr. 1991. 257 p.; £ 25,–.

Gilley, Sheridan: Newman and his age. – Lo: DLT 1990. X, 485 p.; £ 25,–.

Thomas, Stephen: Newman and heresy. The Anglican years. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIV, 335 p.; £ 35,–.

Morrone, Fortunato: Cristo il figlio di Dio fatto uomo. L'incarnazione del Verbo nel pensiero cristologico di J. H. Newman. – (Milano: Ed.) Jaca Book (1990). XV, 271 p. = Già e non ancora CXCV. [Diss., Rom. Gregoriana]

Valadier, Paul: **Nietzsche** e la critica radicale del cristianesimo. – Palermo: Augustinus 1991. 554 p.

Sagovsky, Nicholas: 'On God's side.' A life of George **Tyrrell**. – Oxford: Clarendon Pr. 1990. XII, 276 p.; £ 30,–.

A case study of mainstream Protestantism. The disciples' relation to American culture, 1880–1989. Ed. by D. Newell Williams. – GrR, MI: Eerdmans; St. Louis: Chalice Pr. 1991. XII, 578 p.; $ 39,95.

9. Neueste Zeit

Piacentini, Ernesto: L'infallibilità papale nella canonizzazione dei santi. – MF 91, 1991, 187–225.

Drescher, Hans-Georg: Ernst **Troeltsch**. Leben u. Werk. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 557 S., 12 Ill.; DM 98,–.

Hodel, Markus: „Der Stachel im Fleisch des kathol. Volkes." Die konfessionellen Ausnahmegesetze in der innenpolitischen Diskussion nach dem Ersten Weltkrieg. – ZSKG 85, 1991, 139–156.

Veen, W.: Collaboratie en onderwerping. Het Duitse protestantisme 1933. – Gorinchem: Narratio 1991. 512 blz.; hfl 47,50.

Kodalle, K.-M.: Dietrich **Bonhoeffer**. Zur Kritik seiner Theologie. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1991. 206 S.; DM 58,–.

Colbey, Alan Gregor: The "African National Church". Self determination and political struggle among black Christians in **South Africa** to 1948. – ChH 60, 1991, 356–371.

Thompson, John: The Holy Spirit in the theology of Karl **Barth**. – Allison Park, Pa.: Pickwick Publ. (1991). VII, 211 p. = Princeton theological monograph series XXIII; $ 24,–.

Anzinger, Herbert: Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur „vordialekt." Theologie Karl Barths. – Mchn: Kaiser 1991. XIII, 291 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CX; kart. DM 78,– [Diss., Heidelberg]

Greive, Wolfgang: Die Kirche als Ort der Wahrheit. Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 406 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LXI; DM 118,– [Habil.-Schrift, Hamburg. Überarb.]

Sharp, Douglas R.: The hermeneutics of election. The significance of the doctrine in Barth's church dogmatics. – Lanham [e. a.]: Univ. Pr. of America 1990. XIII, 246 p.; $ 41,25.

Macken, J.: The autonomy theme in the church dogmatics. Karl Barth and his critics. - NY [e. a.]: Cambr. Univ. Pr. 1990. 232 p.; £ 27,50.

Riessen, J. P. van: Nihilismus op de grens van filosofie en theologie. Een onderzoek naar de reflektie op het praktisch nihilisme bij **Weischedel**, **Tillich** en **Barth**. – Kampen: Kok 1991. XI, 223 blz.

Bolewski, Jacek: Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl **Rahner**. – Ffm: Knecht 1991. 296 S. = Frankfurter theologische Studien XL; DM 58,– [Diss., Frankfurt/M. Überarb.]

Meuffels, Hans Otmar: Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitar. Anthropologie nach Hans Urs von **Balthasar**. – Wü: Echter 1991. XIV, 585 S. = Bonner dogmatische Studien XI; DM 64,– [Diss., Würzburg]

O'Hanlon, Gerard F.: The immutability of God in the theology of Hans Urs von **Balthasar**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1990. XIII, 229 p.; £ 30,–.

Saward, John: The mysteries of march. Hans Urs von Balthasar on the incarnation and Easter. – Wash: Catholic Univ. of American Pr. 1990. XXI, 186 p.; $ 22,95.

Traniello, Francesco: Cultura cattolica e vita religiosa tra Ottocento e Novecento. – Brescia: Morcelliana 1991. 329 p.; Lire 35 000.

Vanhoozer, K. J.: Biblical narrative in the philosophy of Paul **Ricœur**. A study in hermeneutics and theology. – NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1990. XIII, 308 p.; £ 30,–.

Wallace, Mark: The second naïveté. **Barth**, **Ricœur**, and the **New Yale** theology. – Macon: Mercer Univ. Pr. 1990. XVI, 130 p. = Studies in American biblical hermeneutics VI; $ 24,95.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bosch, David J(acobus): Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1991). XIX, 587 p. = American society of missiology series XVI; $ 24,95.

Foerster, Frank: Mission im Heiligen Land. Der **Jerusalems-Verein** zu Berlin **1852–1945**. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 286 S., Abb., graph. Darst., Tab. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXV.

Fujita, Neil S.: **Japan**'s encounter with Christianity. The Catholic mission in pre-modern Japan. – NY/Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1991). VIII, 294 p.

Federici, T.: La Chiesa in missione e il dialogo con le religioni. – Euntes docete 44, 1991, 177–201; p. 203–223: Colombo, Domenico: Fondamenti teologici e identità della **Missio** ad **gentes** nella Redemptoris Missio; p. 225–239: Henkel, W.: I destinatari della missio ad gentes; p. 241–264: Nunnenmacher, Eugen: «Le missioni» – Un concetto vacillante riabilitato? Riflessioni sulla dimensione geografica di un termine classico; p. 265–285: Giglioni, Paolo: Il vocabolario missionario; p. 287–299: Esquerda Bifet, J.: Cooperazione e spiritualità missionaria nella Redemptoris Missio; p. 301–311: Pinto, Vito Pio: La norma codiciale al servizio della Chiesa missionaria. Una esegesi al canone **786**; p. 313–323: Ajassa, Matteo: Il mondo della comunicazione sociale e la nuova **evangelizzazione**.

Lècrivain, Philippe: Pour une plus grande gloire de Dieu. Les **missions jésuites**. – [P]: Gallimard 1991. 176 p. = Découvertes Gallimard CX.

Smalley, William A(llen): **Translation** as mission. Bible translation in the modern missionary movement. – (Macon, Ga.:) Mercer (1991). XIII, 287 p. = The modern mission era 1792–1992; $ 20,65.

Kasukuti, Ngoy: Recht und Grenze der Inkulturation. Heilserfahrungen im Christentum Afrikas am Beispiel d. Kimbanguistenkirche in **Zaire**. – Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1991. 165 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene XIII; kart. DM 30,–.

Knight, James: The sacred and the profane and the mission of the SVD in university education. – Verbum SVD 32, 1991, 221–234; p. 235–252: Gesch, Patrick F.: Secularization in **Papua New Guinea**; p. 253–270: Kirchberger, Georg: Die Neuausrichtung eines Missionsordens in einer jungen Ortskirche, dargestellt am Beispiel des SVD in **Indonesien**; p. 271–292: Sempebwa, Joshua W.: The sociology of missionary education in **Africa**. A historical case study of school education in **Uganda** as an instrument of cultural transfer.

Working Committee of the Association of Protestant Churches and Missions in the Federal Republic of Germany and Berlin (West). Encounter between Christians and Muslims. – Mission Studies. Journal of the JAMS VIII, 1, 1991, 5–48; p. 49–56: Lane, Belden C.: The breath of God: A primer in Pacific/Asian theology; p. 57–76: Gort, Jerald D.: Liberative ecumenism: Gateway to the sharing of religious experience today; p. 77–92: Turner, Harold W.: Historical support for pluralism? The "Copernican Revolution" re-visited?; p. 93–103: Roxborogh, John: Whose history and whose theology? Reflections from **Malaysia** on the study of Christianity in the non-Western world.

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

García Martín, Julio: El consejo de misión en las misiones de la **China** y reinos adyacentes en el siglo XIX. – ComRel 72, 1991, 161–179.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Maître et disciples dans les traditions religieuses. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire comparée des Religions de l'Université de Paris–Sorbonne. 15–16 avril 1988, sous la direction de Michel Meslin. – P: Éd. du Cerf 1990. 230 p. = Patrimoines. Histoire des religions; F 99,–; p. 11–19: Meslin, Michel: Le maître spirituel; p. 21–35: Bugault, Guy: La relation maître-disciple en **Inde**; p. 37–50: Robinet, Isabelle: Nature et rôle du maître spirituel dans le **taoïsme** non liturgique; p. 51–77: Bureau, René: De l'initiateur au prophète: les maîtres à penser et à vivre en **Afrique noire**; p. 79–96: Chabbi, Jacqueline: La figure du maître dans l'**islam** médiéval; p. 97–125: Zafrani, Haïm: Itinéraire intellectuel et spirituel du lettré juif et du lettré musulman au **Maghreb**; p. 127–142: Hayoun, Maurice-Ruben: Du Talmud à Leo Baeck; p. 143–154: Guillaumont, Antoine: L'enseignement spirituel des moines d'**Égypte**: la formation d'une tradition; p. 155–164: Clément, Olivier: Le starets dans la tradition **orthodoxe**; p. 165–185: Quillet, Chantal: Maître et disciples dans le milieu dévot **normand** du **XVII**e siècle; p. 187–219: Doré, Joseph: Aperçus sur la direction spirituelle dans le **catholicisme**.

Watt, W. Montgomery: Early **Islam**. Collected articles. – Ed: Edinburgh Univ. Press 1990. XI, 207 p.; £ 25,–.

Beinlich, Horst: Das Buch von **Fayum**. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft. Text-Bd. u. Taf.-Bd. – Wiesb: Harrassowitz 1991. 367 S., Ill.; 43 S. Ill.; Beil.; DM 268,–.

Hulin, Michel: Interpénétration des consciences et entrelacement des destinées selon le Yoga-Vâsistha. – Eranos JB 15, 1989 (ersch. 1990), 171–200.

Trompf, Garry W.: **Melanesian** religion. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XI, 283 p.; £ 30,–.

Griffiths, J. Gwyn: **Atlantis** and **Egypt**. With other selected essays. – Cardiff: Wales Univ. Press 1991. XIV, 329 p.; £ 39,95.

Schumann, Hans Wolfgang: Der **Mahayana-Buddhismus**. Die zweite Drehung des Dharma-Rades. – Mchn: Diederichs 1990. 215 S.; DM 36,–.

Näsström, Britt-Mari: O mother of the gods and men. Some aspects of the religious thoughts in emperor Julian's discourse on the mother of the gods. – Lund: Plus Ultra 1990. 142 p. = Lund studies in African and Asian religions VI. [Diss., Göteborg]

Rogers, Guy Maclean: The sacred identity of **Ephesos**: foundation myths of a Roman city. – Lo: Routledge 1991. XVIII, 209 p.; £ 30,–

Hutter, Manfred: **Manis** Umgang mit anderen Religionen im Spannungsfeld zwischen Absolutheitsanspruch, Inklusivismus und Synkretismus. – ZRG 43, 1991, 289–304.

Weißmann, Karlheinz: **Druiden**, **Goden**, weise Frauen. Zurück zu Europas alten Göttern. – Frb/B, Bas [e. a.]: Herder (1991). 192 S. = Herder-Bücherei 4045; kart. DM 17,80.

Claros-Arispe, Edwin: **Yllapa**: Gott und Kult des Blitzes in den **Anden**. – Rgb: Roderer 1991. 277 S. = Theorie und Forschung. CLV = Religionswissenschaften II; kart. DM 58,– [Diss., Regensburg]

Ziolkowski, Eric J.: The bad boys of Bethel: Origin and development of a sacrilegious type. – HRel 30, 4, 1991, 331–358; p. 359–372: Janowitz, Naomi: Theories of divine names in origen and Pseudo-Dionysius; p. 373–403: Heine, Steven: From rice cultivation to mind contemplation: The meaning of impermanence in **Japanese** religion; p. 404–421: Classen, Constance: Literacy as anticulture: The Andean experience of the written word.

VI. Religionsphilosophie

Zeuch, Ulrike: Das **Unendliche**. Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich **Schlegels** Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen. – (Wü:) Königshausen & Neumann (1991). IV, 268 S. = Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft LXIX; DM 58,– [Diss., Mainz]

Taureck, Bernhard H. F.: **Nietzsches** Alternativen zum Nihilismus. – (Hbg: Junius-Verl. 1991). 567 S., Tab.; kart. DM 78,– [Habil.-Schrift, Hamburg]

Phillips, D(ewi) Z(ephaniah): From fantasy to faith. The philosophy of religion and 20th-century literature. – Houndmills [e. a.]: Macmillan 1991. XII, 224 p.; £ 12,99.

Barrett, Cyril: **Wittgenstein** on ethics and religious belief. – Oxf: Blackwell Publ. 1991. XIV, 285 p.; £ 45,–.

Jung, Matthias: Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin **Heidegger**. – Wü: Königshausen u. Neumann 1990. 197 S. = Epistemata: Reihe Philosophie LXXXIII; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt/M.]

Problems in the philosophy of religion: Critical studies of the work of John **Hick**. Edited by Harold Hewitt. – Lo: Macmillan 1991. XVI, 246 p. = Library of philosophy and religion; £ 45,–.

Schoen, Edward: The roles of predictions in science and religion. – International journal for philosophy of religion 29, 1991, 1–31; p. 33–52: Forrest, Peter: How can we speak of God? How can we speak of anything. – ~ 30, 1991, p. 1–19: Brown, Hunter: Alvin **Plantinga** and natural theology;p. 21–27: Chrzan, Keith: Plantinga and probabilistic atheism; p. 29–44: Davison, Scott A: Foreknowledge, middle knowledge and "nearby" worlds; p. 45–59: Schrader, David E.: The antinomy of divine necessity.

Alessi, Adriano: Filosofia della religione. – R: LAS (1991). 335 p. = Biblioteca de scienze religiose XCIII; Lire 30 000.

Carraud, Vincent: Le refus pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. – RSPhTh 75, 1991, 19–45; p. 81–95: Kaplan, Francis: Deux attitudes face au problème philosophique de l'existence de Dieu.

TorresQueiruga, Andrés: **Heidegger** y el pensar actual sobre Dios. – RET 50, 1990, 153–208; p. 267–292: Pikaza, Xabier: Religión y teodicea. Dios y el futuro del hombre sobre el mundo.

Weymann-Weyhe, Walter: **Leben** in der Vergänglichkeit. Über die Sinnfrage, die Erfahrung des Anderen und den Tod. – Düs: Patmos 1991. 192 S.; DM 29,80.

VII. Fundamentaltheologie

In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries. [Heinrich **Fries** zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 31. Dezember 1991 von Freunden, Kollegen und Schülern gewidmet.] Hrsg. von Peter Neuner/Harald Wagner. – Frb/B: Herder 1992. 408 S.; Lw. DM 78,–; [enth.]: S. 15–24: Wagner, Harald: Die Verantwortung des Theologen; S. 25–33: Biser, Eugen: Die Zukunftsfähigkeit der Theologie; S. 35–46: Pannenberg, Wolfhart: Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums; S. 47–65: Döring, Heinrich: Theologie im Medium der Erfahrung; S. 67–75: Metz, Johann Baptist: Geist Europas – Geist des Christentums; S. 77–86: Auer, Alfons: Theologische Ethik und Fundamentaltheologie; S. 87–116: Kretschmar, Georg: Der christliche Glaube als Confessio. Die Herkunft des lutherischen Bekenntniskonzepts; S. 119–133: Schwaiger, Georg: Die katholische Kirche in den geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts; S. 135–151: Misner, Paul: Unilateral ecumenism. **Söderblom**'s religionsproblemet; S. 153–164: Swidler, Leonard: Ecclesia semper reformanda, S. 165–185: Neuner, Peter: **Reform** als Wesenselement von Kirche; S. 187–199: Gründel, Johannes: Zurück zum **Gehorsam**? Fundamentalistische Versuchungen in der Kirche; S. 201–216: Werbick, Jürgen: Das **Gewissen** des Theologen und das hierarchische Lehramt. Argumentationsstrukturen in einem sich anbahnenden Konflikt; S. 217–229: Schützeichel, Heribert: Die Titel des Papstes; S. 231–253: Kasper, Walter: **Evangelisierung** und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive; S. 245–256: Brosseder, Johannes: Kirche des Geistes – eine ökumenische Utopie? Geist und Kirche im „Symbolum Nicenum" der „Messe in h-Moll" von Johann Sebastian Bach; S. 257–266: Willebrands, Johannes: The place of theology in the ecumenical movement. Its contribution and its limits; S. 267–277: Meyer, Harding: Überlegungen zum Gedanken und zur Lehre von den „**Fundamentalartikeln**"; S. 279–292: Scheele, Paul-Werner: „Wir glauben." Ökumenische Bemühungen um den **Glaubensakt** im Zusammenhang mit dem Faith-and-Order-Projekt „Den einen Glauben bekennen"; S. 293–318: Pesch, Otto Hermann: Ökumenische Kirchlichkeit der Theologie. Einige Überlegungen zum theologischen Alltag; S. 329–343: Küng, Hans: **Abraham** – der Stammvater dreier Weltreligionen. Zur Notwendigkeit eines Trialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen; S. 345–360: Biemer, Günter: Gottessohnschaft Jesu angesichts des christlich-jüdischen Dialogs; S. 361–373: Wolfinger, Franz: Begegnung und Dialog. Die Theologie der Religionen und der Dialog als Themen der Fundamentaltheologie; S. 375–390: O'Meara, Thomas F.: Exploring the depths. A theological tradition in viewing the world religions; S. 399–407: Bibliographie Heinrich Fries 1982–1991.

Losinger, Anton: Der **anthropologische Ansatz** in der Theologie Karl **Rahners**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. 133 S.; DM 19,80.

Sherry, Patrick. Spirit and beauty. An introduction to theological **aesthetics**. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. VIII, 192 p.; £ 25,–.

Migliore, Daniel L.: Faith seeking understanding. An introduction to Christian theology. – GrR, Mich.: Eerdmans (1991). XIII, 312 p.; $ 29,95.

Dumont, Charles: Qui est théologien? – NRTh 113, 1991, 185–204.

Polkinghorne, John: Reason and reality. The relationship between science and theology. – Lo: SPCK Pr. 1991. 119 p.; £ 6,95.

Brown, Robert F.: Divine omniscience, immutability, aseity, and human free will. – Religions studies 27, 1991, 285–296; p. 353–370: Senor, Thomas D.: God, supernatural kinds and the incarnation.

Mesle, C. Robert: John **Hick**'s theodicy. A process humanist critique with a response by John Hick. – Lo: Macmillian 1991. XXXIII, 141 p.; £ 35,–.

Musto, Ronald G.: **Liberation theologies**. A research guide. – NY, Lo: Garland 1991. XLVII, 581 p. = Garland reference library of social science 507; $ 70,–.

Swinburne, Richard: Revelation: from metaphor to analogy. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. 236 p.; £ 35,–.

Beeck, Frans Jozef van: Divine revelation: Intervention or self-communication? – ThSt 52, 1991, 199–226.

Bergold, Ralph: Der **Glaube** vor dem Anspruch der Wissenschaft. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). VII, 340 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 437; DM 95,– [Diss., Münster]

Gabel, Helmut: **Inspirationsverständnis** im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1991). 351 S.; kart. DM 48,– [Diss., Mainz]

VIII. Dogmatik

Denzinger, Heinrich: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, lat.-dt. Verbessert, erw., ins Dt. übertr. und unter Mitarb. von Helmut Hoping hrsg. von Peter Hünermann. 37. Aufl. – Frb/B: Herder 1991. XXXVII, 1706 S.; DM 158,–.

Melotti, Luigi: Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito. Saggio di teologia **trinitaria**. – Leumann: Ed. Elle Di Ci 1991. 307 p. = Saggi di teologia; Lire 23 000.

Gunton, Colin E.: The promise of trinitarian theology. – Ed: Clark 1991. X, 198 p.; £ 14,95.

The forgotten Trinity. – Lo: CCBI Bookroom 1991. XII, 195 p., ill.

Ciola, Nicola: La crisi del teocentrismo trinitario e il suo 'superamento' nella odierna teologia trinitaria. Riflessioni storico-sistematiche. – Lateranum. N.S. 56, 1990, 183–218; p. 219–240: Sciattella, M.: Maria e la SS. Trinità.

Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche **Pneumatologie**. – (Mchn:) Kaiser (1991). 335 S.; DM 48,–.

Young, Frances: **Creatio ex nihilo**. A context for the emergence of the Christian doctrine of creation. – SJTh 44, 1991, 139–152.

Trau, Jane Mary: The co-existence of **God** and **evil**. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). 109 p. = American university studies V, 101.

Griffin, David Ray: Evil revisited. Responses and reconsiderations. – (Albany, N.Y.:) State Univ. of New York Pr. (1991). XIV, 277 p.; $ 19,95.

Vanneste, Alfred: La nouvelle théologie du **péché originel**. – EThL 67, 1991, 249–277.

Sturch, Richard L.: The word and the Christ. An essay in analytic **christology**. – Oxf: Clarendon Press 1991. IX, 292 p.; £ 35,–.

Serenthà, Mario: Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia. – Tor: Elle Di Ci 1991. 511 p. = Corso di studi teologici; Lire 38 000.

Schoonenberg, Piet: De Christus 'van boven' en de christologie 'van beneden'. – TTh 31, 1991, 3–27.

White, Vernon: Atonement and incarnation. An essay in universalism and particularity. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. IX, 134 p.; £ 22,50.

Geffré, Claude: Passion de l'homme, passion de Dieu. – P: Ed. du Cerf 1991. IV, 253 p.; F 100,–.

Menke, Karl-Heinz: **Stellvertretung**. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. – (Eins, Frb/B:) Johannes Verl. (1991). 526 S. = Horizonte. N.F. XXIX; DM 58,– [Habil.-Schrift. Frb/B. Überarb.]

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Israel und Kirche heute. Beiträge zum christl.-jüd. Dialog. Für Ernst Ludwig **Ehrlich**. Hrsg. von Marcel Marcus . . . – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 439 S.; DM 78,–; S. 432–439: Bibliographie E. L. Ehrlich ‹1952–1990›; [enth. u. a.]: S. 22–34: Breuning, Wilhelm: Mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden; S. 46–56: Friedlander, Albert H.: Karl Barth und das Nichtige; S. 57–63: Halpérin, Jean: Les dix points de Seelisberg: Une génération après; S. 64–71: Heinz, Hanspeter: Kann die Kirche Liturgie feiern ohne die Synagoge?; S. 72–109: Klappert, Bertold: Miterben der Verheißung. Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion Eph 2,11–22; S. 110–122: Metz, Johann Baptist: Kirche nach Auschwitz; S. 123–134: Rendtorff, Rolf: Ist **Dialog** möglich?; S. 135–147: Richter, Klemens: Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie im Spiegel der neueren katholischen Liturgiewissenschaft; S. 148–160: Vorgrimler, Herbert: Zum Gespräch über Jesus; S. 161–167: Zwi Werblowsky, R. J.: Judentum zwischen Christentum und Islam; S. 168–183: Brändle, Rudolf: Das Tempelneubauprojekt Julians; S. 184–200: Fiedler, Peter: „Beim Herrn ist die Huld, bei ihm die Erlösung in Fülle"; S. 201–211: Gollinger, Hildegard: Heil für die Heiden – Unheil für die Juden? Anmerkungen zu einem alten Problem mit dem Mathäusevangelium; S. 212–223: Luz, Ulrich: Jesus der Menschensohn zwischen Juden und Christen; S. 224–235: Osten-Sacken, Peter von der: Die Erwählung des jüdischen Volkes in ihrer Bedeutung für die Kirche; S. 236–255: Zenger, Erich: Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theol. Problem des 4. Psalmenbuchs ‹Ps 90–106›.

Küng, Hans: Das **Judentum**. – Mchn, Zü: Piper 1991. 907 S.; DM 68,–.

Kraus, Hans-Joachim: Rückkehr zu Israel. Beiträge zum christlich-jüdischen **Dialog**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (1991). VI, 368 S.; DM 88,–.

Magnuson, Norris A. – William G. Travis: **American evangelism:** An annotated bibliography. – West Cornwall, Conn.: Locust Hill Pr. 1990. XIX, 495 p.; $ 45,–.

Dunn, James D(ouglas) G.: The partings of the ways. Between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. 1991. XVI, 368 p.; £ 17,50.

Munson, James: The Nonconformists: In search of a lost culture. – Lo: SPCK Pr. 1991. VIII, 360 p.; £ 17,50.

Zwaanstra, Henry: Catholicity and secession. A study of ecumenicity in the Christian Reformed Church. – GrR, MI: Eerdmans 1991. XI, 128 p.

Kühn, Ulrich – Otto H. Pesch: Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" – Tü: Mohr (1991). 116 S.; DM 29,–.

A commentary on "Ecumenism: the vision of the ELCA". Ed.: William G. Rusch. – Minneapolis: Augsburg 1990. 159 p.; $ 9,95.

Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus **Canberra** 1991. Offizieller Bericht der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 7.–20. 2. 1991 in Canberra/Australien. Hrsg. von Walter Müller-Römheld. – Ffm: Lembeck (1991). 367 S.; DM 28,–.

Vischer, Lukas: Ist das wirklich die „**Einheit**, die wir suchen"?. – OekRu 41, 1992, 7–24; S. 24–39: Brosseder, Johannes: Ökumenische Katholizität; S. 40–57: Huber, Wolfgang: Theologische Erklärung von **Barmen** und das **Kairos**-Dokument über das Verhältnis von Bekenntnis und Politik.

X. Moraltheologie

Historia: memoria futuri. Mélanges Louis **Vereecke** ‹70e anniversaire de naissance›. Sous la dir. de Réal Tremblay, Dennis J. Billy. – R: Ed. Academiae Alphonsianae 1991. 516 p. = Quaestiones morales V; Lire 48 000; [cont.]: p. 15–27: Bibliographie de L. Vereecke ‹1946–1990›; p. 31–45: Maraval, Pierre: Modèles bibliques de l'**hospitalité** chez les Pères; p. 47–81: Petrà, Basilio: **Basilio** il **Grande** e le seconde nozze. Un tentativo di ricerca oltre le polemiche; p. 83–117: Spanneut, Michel: Saint **Augustin** et la violence; p. 121–142: Billy, Dennis J.: Cathar polemic and the meaning of «Nichil»; p. 143–158: Mongillo, Dalmazio: La dottrina tomasiana sulla **grazia.** Riflessioni sulla morale fondamentale; p. 159–177: Owens, Joseph: Human reason and the moral order in **Aquinas**; p. 181–198: Delhaye, Philippe: Les leçons morales du décret tridentin sur la justification ‹Session VI›; p. 199–225: Capone, Domenico: Per la norma morale: ragione, coscienza, leggi. Della storia delle idee; p. 227–249: Moore, Eduardo: Los **Jesuitas** en la historia de la teologia moral; p. 253–274: Pollock, James R.: Reflections on François **Genet**'s treatment of the fourth commandment; p. 275–301: Vidal, Marciano: S. **Alfonso** de **Liguori** moralista. Significato storico e messaggio attuale; p. 305–325: Ferrero, F.: Mentalidad burguesa y moral cristiana en el siglo XIX; p. 327–348: Kleber, Karl-Heinz: Die Bedeutung des Reformkatholizismus für die geforderte Erneuerung der Moraltheologie im **19.** Jahrhundert; p. 351–402: Selling, Joseph: Magisterial teaching on marriage **1880–1968**. Historical constancy or radical development; p. 403–434: Hidber, Bruno: Der Mensch vor Gottes Anruf der Liebe. Das Verhältnis von Gott und Mensch im Denken von Henri de **Lubac**; p. 435–461: Tremblay, Réal: L'«**Exode**», une idée maîtresse de la pensée théologique du Cardinal Joseph **Ratzinger**; p. 463–501: Bourdeau, François: Georges **Simenon** et la morale chrétienne; p. 503–514: Filippi, Nella: L'uomo di fronte alla morte in Marguerite **Yourcenar**.

Deckers, Daniel: Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des **Francisco** de **Vitoria** ‹1483–1546›. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder 1991. 428 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXV; kart. DM 64,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Meerman, Dick: Goed doen door dood te maken. Een analyse van de morele argumentatie in vij maatschappelijke debatten over **euthanasie** tussen 1870 en 1940 in Engeland en Duitsland. – Kampen: Kok 1991. 358 blz. = Kerk en theol. in context; hlf 57,50.

Weber, Helmut: Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort. – (Graz, Wien [u. a.]) Verl. Styria (1991). 354 S.; DM 49,80.

López Azpitarte, Eduardo: Fundamentación de la ética cristiana. – Madr: Ed. Paulinas 1991. 460 p. = Biblioteca de teologia VIII; pes 2100.

Wiemeyer-Faulde, Cornelia: Ethik und christlicher Glaube. Beiträge zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik von Basil **Mitchell**, Keith **Ward** und John **Macquarrie**. – Altenberge: Telos-Verl. (1990). 194 S. = Münsteraner theologische Abhandlungen XI; DM 27,80 [Diss., Münster]

Ringeling, Hermann: Christliche Ethik im Dialog. Bd. II: Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder 1991. XII, 260 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXII.

Schüller, Bruno: Überlegungen zum „**Gewissen**". – Opladen: Westdt. Verl. 1991. 33 S. = Rheinisch-Westf. Akademie der Wissenschaften. Vorträge G. CCCXI; kart. DM 14,–.

Rader, Dick Allen: Christian ethics in an African context. A focus on urban Zambia. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). XII, 201 p. = American university studies VII, 128; DM 69,–.

Melchin, Kenneth: Moral knowledge and the structure of cooperative living. – ThSt 52, 1991, 495–523.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Delehaye, Hippolyte: L'ancienne hagiographie byzantine: les sources, les premiers modèles, la formation des genres. Conférences prononcées au Collège de France en 1935. Textes inédits publiés par B. Joassart et X. Lequeux. Préface de G. Dagron. – Brux: Société des Bollandistes 1991. XXXVII,77 p. = Subsidia hagiographica LXXIII; FB 800,–.

Valantasis, Richard: Spiritual guides of the third century. A semiotic study of the guide-disciple relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism. – Minneapolis, Minn.: Fortress (1991). XII, 155 p. = Harvard dissertations in religion XXVII; $ 16,95.

Vogüé, Adalbert de: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. P. I: Le monachisme latin, de la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome ‹356–385›. – P: Éd. du Cerf 1991. 448 p.; F 250,–.

Holze, Heinrich: Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den **ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian** und **Benedikt** von **Nursia**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1992). 311 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLVIII; kart. DM 92,– [Habil.-Schrift, Bethel]

Kasper, Clemens M.: Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von **Lérins** im 5. Jahrhundert. – Mstr: Aschendorff 1991. XXXII, 425 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums XL; kart. DM 98,– [Diss., Freiburg/B]

Johnson, Penelope D.: Equal in monastic profession. **Religious women** in medieval **France**. – Chicago, Lo: Univ. of Chicago Pr. 1991. XV, 294 p. = Women in culture and society; $ 39,95.

Benke, Christoph: Unterscheidung der Geister bei **Bernhard** von **Clairvaux**. – (Wü:) Echter (1991). XI, 320 S. = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie IV; kart. DM 52,– [Diss., Freiburg/B]

Diers, Michaela: Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken. – Mstr: Aschendorff 1991. VII, 436 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters. N.F. XXXIV.

Ignacio de **Loyola** ‹1491–1991›. Experiencia personal, espiritualidad. – Madr: Centro Loyola 1991. 268 p. = Manresa LXIII. Primer semestre.

Psicologia y **ejercicios** ignacianos. La transformación del yo en la experiencia de ejercicios espirituales. Eds.: Carlos Alemany, José A. García-Monge. Vol. I. II. – Bilbao: Ed. Mensajero; Santander. Ed. Sal Terrae 1990. 415 p.; 519 p. = Colección Manresa V. VI; pes 5000,–.

Experiencia y pensamiento en San **Juan de** la **Cruz**. Coord.: Federico Ruiz. Di E(ulogio) Pacho . . . – Madr: Ed. de Espiritualidad 1990. 466 p.

Erdei, Klára: Auf dem Wege zu sich selbst. Die **Meditation** im **16.** Jahrhundert. Eine funktionsanalyt. Gattungsbeschreibung. – Wiesb: Harrassowitz 1990. VIII, 285 S., 28 Ill. = Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung VIII; DM 112,–.

Proietti Pedetta, Luisa: Le **confraternité** di **Assisi** tra riforma e declino ‹secc. **XVI–XVIII**›. – Assisi: Tipolitogr. Porziuncola 1990. 216 p.

Gordon, James M.: Evangelical spirituality. – Lo: SPCK Pr. 1991. XI, 340 p.

Sheldrake, Philip: Spirituality and history. Questions of interpretation and method. – Lo: SPCK Press 1991. X, 238 p.; £ 15,–.

Kropf, Richard W.: Faith: security and risk. The dynamics of spiritual growth. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1990). VI, 186 p.; $ 10,95.

O'Connor, David F.: **Witness** and **service**. Questions about religious life today. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1990). VI, 195 p.; $ 10,95.

Burgo, Lucio del: La Nueva Era: un reto para las Iglesias. – Revista de espiritualidad 50, 1991, 9–24; p. 25–42: Lorenz, Erika: Del Karma al Carmelo. Experiencias del camino interior; p. 43–65: Castellano Cervera, Jesús: La meditación cristiana. Una carta de la Congregación para

la Doctrina de la Fe; p. 67–87: Guerra, Augusto: Discernir la oración, tarea permanente; p. 89–102: Furioli, Antonio: De un tronco secular, un nuevo retoño. La fraternidad de Belén; p. 103–113: Domingo, Fernando: "Grupos de oración teresiana." Donde un mensaje se hace vida; p. 115–124: Real, María José: Talleres de oración y vida. Un servicio eclesial; p. 129–159: Bibliografía.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

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 Pr. 1990. XIV, 256 p. = Bibliographies and indexes in religious studies XV; $ 39,95.

Schuck, Michael J.: That they be one: the social teaching of the **papal encyclicals 1740–1989**. – Wash, D.C.: Georgetown Univ. Pr. 1991. XII, 224 p.; $ 14,95.

Misner, Paul: Social Catholicism in Europe. From the onset of industrialization to the First World War. – NY: Crossroad 1991. X, 362 p.; $ 29,50.

Heim, Ortwin: Die **katholischen Vereine** im deutschsprachigen **Österreich 1848–1855**. – Salzburg: Geyer 1990. 317 S.; DM 40,–.

Een arbeider is zijn loon waardig. Honderd jaar na **Rerum Novarum** en Christelijk-Sociaal Congres 1981. De ontwikkeling van het christelijk-sociale denken en handelen in **Nederland 1891–1914**. – s'Grav: Meinema 1991. 334 blz.; hfl 35,–.

De sociale kwestie – Rerum Novarum. Een verkenning in verleden en toekomst. – Kampen: Kok 1991. 181 blz.; hfl 29,–.

Johannes Paulus ‹Papa, II.›: Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika „Centesimus annus (dt.) Kommentar von Walter Kerber. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 176 S.

Schasching, Johannes: Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika „Centesimus annus" von Papst Johannes Paul II. Mit dem Text der Enzyklika in überarb. dt. Übersetzung. – Wien, Zü: Europaverl. (1991). 192 S. = Soziale Brennpunkte XVI; kart. DM 29,–.

Herms, Eilert: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. – Tü: Mohr (1991). XXXI, 408 S., Tab., graph. Darst.; kart. DM 60,–.

Weiler, Rudolf: Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriß. – (Graz, Wien [u. a.]:) Verl. Styria (1991). 144 S.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula: „Duplex ordo cognitionis." Zur systemat. Grundlegung einer kath. Soziallehre im Anspruch von Philosophie u. Theologie. – Pad [u. a.]: Schöningh 1991. XXIV, 855 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXXI; DM 98,– [Diss., Bonn]

Furger, Franz: Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 205 S. = Kohlhammer Studienbücher Theologie XX; kart. DM 29,–.

Dorr, Donald: The social justice agenda. Justice, ecology power and the Church. – (Dublin) [e. a.]: Gill & Macmillan (1991). 201 p.

Gay, Craig M.: With liberty and justice for whom? The recent evangelical debate over **capitalism**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1991). XII, 276 p.; £ 6,99.

Preston, Ronald H.: Religion and the ambiguities of capitalism. – (Lo:) SCM Pr. (1991). X, 182 p.; £ 12,50.

Reforming economics. Calvinist studies on methods and institutions. Ed. by John P. Tiemstra. – Lewiston, N.Y., Queenston [e. a.]: Mellen (1990). VII, 329 p., tabl., graph. fig. = Toronto studies in theology XLVIII.

XIII. Kirchenrecht

Fides et ius. Festschrift für Georg **May** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Winfried Aymans . . . – Rgb: Pustet (1991). 639 S.; DM 98,–; S. 603–636: Verzeichnis der wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Georg May. Zusammengestellt von Anna Egler; [enth.:] S. 13–32: Figura, Michael: Der Geist und die Kirche. Zur theologischen Bestimmung der **Kirche** in der Sicht des dritten Glaubensartikels; S. 33–58: Waldstein, Wolfgang: **Naturrecht** und naturalistischer Fehlschluß; S. 59–74: Aymans, Winfried: Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik; S. 75–80: Schnizer, Helmut: Canon **6** und der Stellenwert des alten Rechts; S. 81–107: Kaiser, Matthäus: Potestas iurisdictionis?; S. 109–118: Cattaneo, Arturo: Der ekklesiologische Ort der römischen **Kurie** nach der Apostolischen Konstitution „**Pastor Bonus**"; S. 119–135: Hartelt, Konrad: Die Entwicklung der kirchlichen Jurisdiktionsverhältnisse in den auf dem Territorium der DDR gelegenen Anteilen „westdeutscher" Diözesen; S. 137–147: Müller, Hubert: Zur diözesanrechtlichen Ausgestaltung des **Priesterrats** gemäß **CIC/1983**; S. 149–162: Primetshofer, Bruno: Der **Ortsbischof** und die Ordensverbände; S. 163–176: Hierold, Alfred E.: **Beichte** per Telefon? Bemerkungen zum „Ort" für das Bußsakrament; S. 177–188: Schick, Ludwig: Die wiederverheirateten Geschiedenen und das Unbehagen sowohl über die kirchl. Eheprozesse als auch über die Zulassung zu den Sakramenten. Anmerkungen und Anregungen zu brisanten Themen; S. 189–202: Schmitz, Heribert: Die ‚**licentia**' für Veräußerungen nach kanonischem Recht; S. 203–210: Scheuermann, Audomar: Zum **Strafrecht** des CIC/1983; S. 211–235: Wirth, Paul: Der **Sachverständige** im kirchlichen Eheprozeß; S. 237–248: Schulz, Winfried: Die neuen vatikanischen **Gerichtsordnungen**; S. 249–265: Weigand, Rudolf: Die Dekretabbreviatio „**Quoniam egestas**" und ihre Glossen; S. 267–281: Carlen, Louis: Zur **Schiedsgerichtsbarkeit** in der Diözese **Sitten** bis 1350; S. 283–301: Bäumer, Remigius: Konrad **Braun** und der Augsburger Religionsfriede; S. 303–316: Geringer, Karl-Theodor: Die Konfessionsbestimmung bei Kindern aus gemischten Ehen in der Zeit zwischen dem Konzil von Trient und dem Ende der Glaubenskriege; S. 317–350: Paarhammer, Hans: Die geistliche Gerichtsbarkeit des **Erzbischofs** von **Salzburg** an der Wende vom **16.** zum **17.** Jahrhundert; S. 351–361: Jürgensmeier, Friedhelm: Der Mainzer Weihbischof Christoph **Weber** (1615/1616–1633). Informativprozeß und Lebensskizze; S. 363–387: Grass, Nikolaus: Rudolf **Köstler** und Ulrich **Stutz**. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts an Österreichs Rechtsfakultäten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts; S. 389–406: Scheffczyk, Leo: Die Ehelehre Karl **Barths** unter ökumenischem Aspekt; S. 407–422: Heinemann, Heribert: Die **Bischofskonferenz**. Streiflichter zur vorkonziliaren Situation und Diskussion; S. 423–453: Egler, Anna: Die Diskussion um die Neuordnung der **Konzelebration** auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 455–490: Listl, Joseph: Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des Ius Publicum Ecclesiasticum. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 491–505: Maritz, Hein: Erwägungen zum Churer „Bischofswahlrecht"; S. 507–526: Schwendenwein, Hugo: Der Schutz der religiösen Sphäre im österreichischen Strafrecht; S. 527–558: Repgen, Konrad: Salvo iure Sanctae Sedis? Die Zessionsbestimmungen des Westfälischen Friedens für Metz, Toul und Verdun als Konkordatsrechts-Problem; S. 559–593: Wolf-Dahm, Barbara: Neuzeller Kirchengerät für preußische Diözesen. Ein Beitrag zur Säkularisationsgeschichte.

Studies in Canon Law. Presented to P(eter) J. M. **Huizing**. Edited by J(ames) H. Provost. – Lv: Univ. Pr., Peeters 1991. XXIX, 241 p. = Annua nuntia Lovaniensia XXXII; FB 1500; [cont.]: p. XI–XXIX: Bibliography P. J. M. Huizing; p. 1–20: Eijsink, H.: Some striking changes in the Code of Canon Law since april 1982; p. 21–36: Coriden, J. A.: Reflections on canonical rights; p. 37–56: Huysmans, R. G. W.: The significance of particular law and the nature of dispensation as questions in the rule of papal law; p. 57–88: Green, T. J.: The Church's sanctifying mission. Some aspects of the role of **episcopal conferences**; p. 89–119: McDonough, E.: Beyond the liberal model: "Quo Vadis"?; p. 120–141: Stevens, P.: The competence for making rules regarding Catholic formation and Catholic schools; p. 141–150: Torfs, R.: Holding companies and holy orders: Reflections on a number of remarkable similarities; p. 160–172: Bernhard, J.: The **conjugal bond** in the Code of Canon Law; p. 173–192: Provost, J. H.: Marriage preparation: Canon **1063** and the *Novus habitus mentis*; p. 193–207: Cereti, G.: The reconciliation of remarried divorcees according to canon **8** of the Council of **Nicaea**; p. 208–229: Bassett, W. W.: Civil metaphors and canonical judgment: understanding the words of limitation; p. 230–241: Walf, K.: Dead end or new beginnings? On the future of Church law.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog. Hrsg. von Karl Ernst Nipkow . . . – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Mohn (1991). 202 S.; kart. DM 42,–; S. 21-42: Browning, Don: Auf dem Wege zu einer fundamentalen und strategischen Praktischen Theologie; S. 43–51: Rössler, Dietrich: Die Einheit der Praktischen Theologie; S. 55–76: McCann, Dennis P.: Praktische Theologie – amerikanische Tagesordnungen; S. 77–88: Gräb, Wilhelm: Die Praktische Theologie auf der Suche nach ihrer Einheit und der Bestimmung ihres Gegenstandes; S. 91–102: Burkhart, John E.: Geschichte, Theologie und Praxis. Überlegungen zu den Ursprüngen der Praktischen Theologie; S. 103–116: Drehsen, Volker: Praktische Theologie als Kunstlehre im Zeitalter bürgerlicher Kultur; S. 119–131: Kennedy, William Bean: Auf dem Wege zu einem Bildungsparadigma für die Praktische Theologie; S. 132–151: Nipkow, Karl Ernst: Praktische Theologie und gegenwärtige Kultur – Auf der Suche nach einem neuen Paradigma; S. 155–169: Fowler, James W.: Praktische Theologie und Sozialwissenschaften in den USA – Chancen und Grenzen der Zusammenarbeit; S. 170–184: Schweitzer, Friedrich: Praktische Theologie, Kultur der Gegenwart und die Sozialwissenschaften. Interdisziplinäre Beziehungen und die Einheit der Disziplin.

Handbook for basic types of pastoral care and counseling. Ed.: Howard W. Stone, William W. Clements. – Nashv: Abingdon Pr. 1991. 368 p. = p. 346–347: Major publications by Howard **Clinebell**.

Evangelización y teologia en **América ‹siglo XVI›**. X Simposio Internacional de Teología de la Univ. de Navarra. Ed. dir. por Josep-Ignasi Saranyana . . . Vol. I. II. – Pamplona: Servicio de Publ. de la Univ. de Navarra 1990. 1584 p. = Colección teológica LXVIII; pes 6500.

Bruin, Herman de – Walter Bröckers: **Stadt-Seelsorge**. Wege für die Praxis – Wege mit d. Menschen. – Ffm: Knecht 1991. 239 S., kart. DM 28,–.

Bumiller, Meinrad: Junge Menschen – alte Kirche. Orientierungen für die **Jugendpastoral**. – Wü: Echter 1991. 108 S. = Perspektiven für die Seelsorge V; kart. DM 24,–.

Uphoff, Berthold: Kirchliche **Erwachsenenbildung**. Befreiung und Mündigkeit im Spannungsfeld von Kirche und Welt. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer 1991. 261 S. = Praktische Theologie heute III; kart. DM 46,–.

Nüchtern, Michael: Kirche bei Gelegenheit. Kasualien, Akademiearbeit, Erwachsenenbildung. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 131 S. = Praktische Theologie heute IV; DM 29,80.

Uhlmann, Rainer Fr.: Chancen und Grenzen christlicher **Fernsehverkündigung**. – Wup, Zü: Brockhaus (1991). 264 S. = Monographien und Studienbücher CCCLXXI; kart. DM 38,–.

American evangelicals and the mass media. Perspecitves on the relationship between American evangelicals and the mass media. Quentin J(ames) Schultze, ed. – GrR, Mich.: Academic Books (1990). 382 p.; $ 14,35.

Schweitzer, Friedrich: Zwischen Theologie und Praxis – **Unterrichtsvorbereitung** und das Problem der **Lehrbarkeit** von Religion. – Jahrbuch der Religionspädagogik 7, 1990 (ersch. 1991), 3–41; S. 43–76: Glöckel, Hans: Das **Theorie-Praxis-Problem** aus allgemeindidaktischer Sicht; S. 79–102: Labusch, Sieghard: Gymnasiale **Religionslehrer-Ausbildung** zwischen Theorie und Praxis; S. 103–119: Veit, Marie: Zur Planung eines schülerorientierten **Biblischen Unterrichts**; S. 120–140: Harris, Maria: Die Welt wiederherstellen: Arbeit der Kunst – Arbeit durch die Kunst; S. 140–160: Heinonen, Reijo E.: **Schoah** als Thema des Religionsunterrichts. Ein Beitrag zur Didaktik der Zeitgeschichte; S. 161–178: Bizer, Christoph: Die Gesellschaft auf dem Dachboden und von einem biblischen Kobold. Ein religionspädagogischer Versuch zur **Gestaltpädagogik**; S. 179–195: Dross, Reinhard: Kriterien für die Analyse von Schulbüchern für den Religionsunterricht im Blick auf das Theorie-Praxis-Problem; S. 197–208: Johannsen, Friedrich: Das **Fachpraktium** als Ort sachgemäßer Theo-

rie-Praxis-Vermittlung; S. 209–225: Selka, Klaus: Die **Examenskatechese** – Relikt oder Notwendigkeit?; S. 227–241: Orth, Gottfried: Struktur und Freiheit. Zum methodischen Handeln in der evangelischen Erwachsenenbildung.

Büttner, Gerhard: **Seelsorge** im Religionsunterricht. Pastoralpsychologische Untersuchung zum Zusammenhang von Thema u. Interaktion in der Schulklasse. – Stu: Calwer 1991. IX, 230 S. = Arbeiten zur Pädagogik XXVII; kart. DM 54,– [Diss., Weingarten]

Herion, Horst: **Methodische** Aspekte des Religionsunterrichts. Ein Kompendium zu Grundsatzfragen, Planung und Gestaltung des Unterrichts. – Donauwörth: Auer (1990). VII, 183 S., Tab., graph. Darst.; kart. DM 29,80.

XV. Liturgiewissenschaft

Neuheuser, Hanns Peter: Internationale Bibliographie „Liturgische Bücher". Eine Auswahl kunsthistorischer und liturgiewissenschaftl. Literatur zu liturgischen Handschriften und Drucken = International bibliography on liturgical books. – Mchn, Lo [u. a.]: Saur 1991. XXII, 147 S.

The new dictionary of sacramental worship / Peter E. Fink. – Collegeville, Minn.: Litugical Pr. 1990. 1352 p.; $ 69,50.

Shaping English liturgy. Studies in honor of Archbishop Denis (Eugene) **Hurley**. Ed. by Peter C. Finn, James M. Schellman. – Wash: Pastoral Pr. 1990. 493 p.; $ 34,95; [cont.]: p. 53–92: Searle, Mark: Semper reformanda: The opening and closing rites of the mass; p. 93–106: Krosnicki, Thomas A.: Grace and peace: Greeting the assembly; p. 107–138: McManus, Frederick R.: The Roman order of mass from 1964 to 1969: The preparation of the gifts; p. 139–171: Ostdiek, Gilbert: **Concelebration** revisited; p. 173–196: Piil, Mary Alice: The local Church as the subject of the action of the **eucharist**; p. 199–217: Hodgetts, Michael: Revising the order of Christian **funerals**; p. 219–255: Hughes, H. Kathleen: Original texts: Beginnings, present projects, guidelines; p. 257–278: Henderson, J. Frank: ICEL and inclusive language; p. 279–297: Byrue, Patrick: Pastoral benefics of English in our liturgy; p. 301–326: Borello, Andrew: The contextualization of liturgy and especially liturgical texts. The tension between the universality of the liturgy and the specific situation of the local celebrating community; p. 327–340: Puthanangagy, Paul: Cultural elements in **liturgical prayers**; p. 343–357: Weakland, Rembert G.: Liturgy and social justice; p. 361–384: Allen, Horace T.: The ecumenical import of lectionary reform; p. 385–404: Schuller, Eileen: Some criteria for the choice of scripture texts in the Roman lectionary; p. 405–429. Boadt, Lawrence: Problems in the translation of scripture as illustrated by ICEL's project on the liturgical psalter; p. 433–459: McManus, Frederick R.: ICEL: The first years; p. 461–472: Harrison, G. B. – Percy Jones: Personal reminiscences of the early years of ICEL; p. 473–489: Page, John R.: Weaving the words of our common Christian prayer.

Harper, John: The forms and orders of western liturgy from the tenth to the eighteenth century. A historical introduction and guide for students and musicians. – Oxf: Clarendon Pr. 1991. XIV, 337 p.; £ 40,–.

Sodi, Manlio: I libri liturgici della chiesa Italiana. – Sal 53, 1991, 479–520.

Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? Anton Hänggi . . . Hrsg. von Karl Schlemmer. – Frb/B, Bas [u. a.]: Herder (1991). 136 S. = Quaestiones disputatae CXXXII; kart. DM 40,–; [enth.:] S. 11–28: Kraft, Sigisbert: Die Erneuerung der Liturgie in den alt-katholischen und anglikanischen Kirchen; S. 29–34. Müller, Theophil: Kasualgottesdienste in den reformierten Kirchen; S. 35–52: Papandreou, Damaskinos: Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie; S. 53–81: Schilson, Arno: Christlicher Gottesdienst – Ort des Menschseins; S. 82–118: Schulz, Frieder: Das **Eucharistiegebet** in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz; S. 119–133: Stollberg, Dietrich: Psychologische Aspekte der Liturgiewissenschaft.

Chauvet, Louis-Marie: La **théologie sacramentaire** est-elle an-esthésique? – MD 188, 1991, 7–39; p. 41–55: Renaud-Chamska, Isabelle: De la sensibilité aux choses et du sens des mots. La bénédiction de l'**eau baptismale**; p. 57–72. Riché, Pierre: Liturgie et culture à l'époque carolingienne; p. 73–85: Gy, Pierre-Marie: Les trésors d'église et la liturgie. A propos du **trésor** de **Saint-Denis**; p. 86–107: Leniaud, Jean-Michel: Pour une théologie des objets de culte; p. 109–127: Chéno, Rémi: La structure de la messe et la Lex orandi; p. 129–152: Lavergne, Sabine de: Bulletin d'**Art sacré**.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Guido Bausenhart, Sofienstr. 46, D-7407 Rottenburg 1; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-8401 Pentling; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Christoph Dohmen, Univ. Osnabück, Schloßstr. 4, D-4500 Osnabrück; Prof. Dr. Albert Gerhards, Brunebecker Str. 120a, D-5810 Witten; Dr. Louise Gnädinger, Dägetschwil, CH-9527 Niederhelfenschwil; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, FB 1, Universitätsstr. 13–17, D-4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-4403 Senden-Bösensell; Lic. phil. Hildegard Keller, Klosterweidlistraße 23, CH 9010 St. Gallen; Rev. Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick †, 27, Lathbury Road, GB Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, St. Mauritiusstr. 22, D-8702 Estenfeld; Siegfried Kleymann, Kristiansandstr. 70, D-4400 Münster; Dr. Adolf Kohler, Mühlematten 28a, D-7801 Umkirch; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, D-4400 Münster; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Kurt Nowak, Emil-Fuchs-Str. 1, O-7010 Leipzig; Dr. Georg Pfleiderer, Palmstr. 2, D-8000 München 6; Dr. Stefan Rau, Überwasserkirchplatz 3, 4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, D-4630 Bochum 1; Wolfram Schmidt, Irisweg 4, D-8420 Kelheim; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, D-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Horst Seebaß, Evang. Theol. Sem. der Univ. Bonn, Abt. für AT, Am Hof 1, D-5300 Bonn; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, D-6227 Oestrich-Winkel.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 28,— DM, jährlich 148,— DM, Studenten-Abonnement 118,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1992 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, 1992

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt ein Prospekt des EOS-Verlages, St. Ottilien, bei.

Systematische Theologie

Christoph Künkel

Totus Christus

Die Theologie Georges V. Florovskys. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 62). 1991. 469 Seiten, kart. DM 98,–. ISBN 3-525-56269-1

Georges V. Florovsky (1893–1987) hat als Theologe der russischen Emigration in Europa, in den Vereinigten Staaten und vor allem durch seine Mitarbeit in verschiedenen Gremien des Ökumenischen Rates der Kirchen wichtige Beiträge zur Begegnung und Verständigung von östlicher und westlicher Christenheit geleistet.

Da es zu Florovsky bisher nur kurze, unzureichende Darstellungen gab, ist dieses Buch als erstes geeignet, zu einem Handbuch seiner Theologie zu werden. Es leistet das, was er infolge seines durch zwei Kriege, Revolution und Emigration gestörten Lebenslaufes nicht leisten konnte: eine Zusammenfassung und geistige Durchdringung seiner Theologie.

Karl Hinrich Manzke

Ewigkeit und Zeitlichkeit

Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 63). 1992. 541 Seiten, kart. DM 148,–. ISBN 3-525-56270-5

Angesichts der Frage nach dem Wesen und Ziel der Zeit geht es K. H. Manzke darum, entscheidende Entwürfe und Weichenstellungen der philosophischen und theologischen Tradition darzustellen. Autoren wie Plotin, Kant, Leibniz, Heidegger und Augustin, Barth und Heim kommen ausführlich zu Wort. Dabei erweist sich, daß die Zeit nicht gedacht werden kann, ohne eine Vorstellung und einen Begriff von der Ewigkeit zu bilden. Im Rückgriff auf profilierte Entwürfe in der deutschsprachigen Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts werden Möglichkeiten dargestellt, die Ewigkeit Gottes als Geheimnis menschlicher Zeiterfahrung zu entfalten.

Gottfried Martens

Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament?

Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas ›Rechtfertigung‹ im ökumenischen Kontext. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 64). 1992. 428 Seiten, kart. DM 88,–. ISBN 3-525-56271-3

Wie tragfähig ist die Einigung in der Frage der Rechtfertigung, die in verschiedenen zwischenkirchlichen Dokumenten der letzten Jahre behauptet wird, und auf welchen Grundentscheidungen beruht dieser Konsens? Anhand einer Untersuchung der konfessionellen Lehrentscheidungen des 16. Jahrhunderts, der Diskussionen und Dokumente der 4. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1963 in Helsinki sowie der wichtigsten neueren ökumenischen Dokumente zum Thema ›Rechtfertigung‹ macht der Verfasser deutlich, daß eine Verständigung über die Rechtfertigung so lange zu kurz greifen muß, wie sie sich darauf beschränkt, eine Vereinbarkeit von theologischen Positionen vergangener Zeiten und von theologischen Interpretationen der Gegenwart aufzuweisen, statt von der Wirklichkeit der Rechtfertigung als gottesdienstlichem Geschehen auszugehen, in dem sich die Rettung des Sünders aus dem Gericht Gottes um Christi willen vollzieht.

Kirchengeschichte

Erhard Peschke

Die frühen Katechismuspredigten August Hermann Franckes 1693–1695

(Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 28). 1992. 235 Seiten, geb. DM 80,– ISBN 3-525-55812-0

Diese Arbeit vermittelt einen umfassenden Einblick in die religiös-theologische und sozial-ethische Gedankenwelt des jungen Francke. Der Grundriß der Predigten ist mit dem Kleinen Katechismus Luthers gegeben, den Hintergrund bilden die sozialen und sittlichen Zustände der Gemeinde Glaucha, das Anliegen Franckes ist eine alle Bereiche des Lebens neu gestaltende Gemeindereform.

Praktische Theologie

Lothar Steiger / Renate Steiger

Sehet! Wir gehn hinauf gen Jerusalem

Johann Sebastian Bachs Kantaten auf den Sonntag Estohimi. (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Musikforschung, Bd. 24). 1992. 261 Seiten, kart. ca. DM 68,–. ISBN 3-525-57185-2

Die Bachforschung tendiert heute zu einer die Disziplinen übergreifenden, Theorie und Praxis zusammenführenden Betrachtungsweise. Aufführungspraktische Kurse und Gesprächskonzerte beziehen in immer größerem Maße neben analytischen und musikwissenschaftlichen Methoden auch theologische Erörterungen des Textes und seiner musikalischen Umsetzung durch Bach ein.

Verstehen hat Konsequenzen für die Aufführung, Verstehen vertieft das Erleben. Wo neben dem musikologischen auch das theologische Verstehen gesucht und vermittelt wird, steht die Interpretation zugleich im Dienst der Verkündigung, indem sie Bachs musikalische Predigt wieder hören lehrt.

Luther aktuell

Hans-Jürgen Prien

Luthers Wirtschaftsethik

1992. 266 Seiten, kart. DM 38,– ISBN 3-525-55338-2



Luthers wirtschaftsethische Ansichten, die noch nie in einer Monographie untersucht worden sind, sind unbequem. Sie lassen sich nicht einfach als mittelalterliche Reste in Luthers Denken ignorieren, wie dies weithin geschieht. Gerade in der Zeit der bedrückenden internationalen Schuldenkrise bilden sie eine Herausforderung für christlich-ethisches Denken, weil sie konkrete Fälle und Situationen ausgehend von der Mitte des Evangeliums, von der Bergpredigt her bedenken.

Hans-Martin Gutmann

Über Liebe und Herrschaft

Luthers Verständnis von Intimität und Autorität im Kontext des Zivilisationsprozesses. (Göttinger Theologische Arbeiten 47). 1991. X, 385 Seiten mit 4 Schaubildern und 2 Abbildungen, kart. DM 78,–. ISBN 3-525-87800-1

Luthers Seelsorgepraxis wurde in der älteren Forschung oftmals als Anwendung seiner Theologie, vornehmlich der Rechtfertigungslehre und der Ekklesiologie, auf spezifische Konflikte bei spezifischen Adressaten vorgestellt. In dieser Untersuchung wird Luthers Familienseelsorge zwar durchaus im Kontext seiner Theologie interpretiert, zugleich aber wird der Zusammenhang aufgezeigt, der sowohl das seelsorgerliche Handeln als auch das theologische Nachdenken mit dem psycho- und soziohistorischen »Prozeß der Zivilisation« verbindet, in dessen Rahmen Luthers Einzelaussagen zuallererst ihre Trost- und Orientierungskraft finden. Auf diese Weise kann ein theologisch wie soziologisch und psychologisch beschreibbares Profil der Seelsorge Luthers nachgezeichnet werden.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen Zürich

Schöningh Wissenschaft

Neuerscheinungen

Theologie, die an der Zeit ist

Entwicklungen · Positionen Konsequenzen

herausgegeben von Hans-Joachim Höhn

ca. 230 Seiten, kartoniert, ca. DM 38,--
ISBN 3-506-73936-0

Das Buch bietet eine gezielt zusammengeführte theologische Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie – u.a. mit Hegel, Nietzsche, Heidegger, Lyotard, Luhmann und der Frankfurter Schule – und bietet zugleich die Vorüberlegung zu einer Fundamentaltheologie der Zukunft.

Gabriel Marcel

Werkauswahl

Mit einem Vorwort von Paul Ricœur,

herausgegeben von Peter Grotzer (Zürich) und Siegfried Foelz (Dresden)

Bd. 1: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt

1991. 246 Seiten, gebunden, DM 48,-
ISBN 3-506-75341-X

Bd. 2: Metaphysisches Tagebuch

1991. 376 Seiten, gebunden, DM 68,-
ISBN 3-506-75342-8

Bd. 3: Unterwegssein

1991. 364 Seiten, gebunden, DM 68,-
ISBN 3-506-75343-6



Gabriel Adriányi

Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert

ca. 240 Seiten, gebunden, ca. DM 38,-
ISBN 3-506-70301-3

Dieser Grundriß, strukturiert durch eine straffe Ländergliederung, Indices, Episkopatlisten und geographische Karten, ist das Standardwerk zur katholischen Kirchengeschichte der osteuropäischen Staaten.

Philip Clayton

Rationalität und Religion

Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie

Aus dem Amerikanischen von Martin Laube mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg

ca. 280 Seiten, Leinen mit farbigem Schutzumschlag, ca. DM 68,-
ISBN 3-506-71881-9

Clayton greift mit seinem schon in der Originalfassung lebhaft diskutierten Buch gezielt in die hiesige wissenschaftstheoretische Debatte ein. Er sieht – bei aller Polarität zwischen Naturwissenschaft und Theologie – die große Konvergenz zwischen den Erklärungsmodellen, und es gelingt ihm überzeugend, die Rationalität religiöser Erklärung neu zu begründen.

Peter Nickl

Jacques Maritain

Eine Einführung in Leben und Werk

176 Seiten, kartoniert, DM 36,–
ISBN 3-506-76819-0

= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 10

Maritain, einer der führenden Philosophen Frankreichs, der Mann, um den sich die kulturelle Elite im Paris der 70er Jahre versammelte, Inspirator der UNO-Menschenrechtsdeklaration, großer Anreger des II. Vatikanums – Leben und Werk werden hier erstmals in einer deutschsprachigen Biographie vorgestellt.

Schöningh

Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

NEU BEI MOHR: Reformatorische Theologie und neuzeitliches Denken im Konflikt

Oswald Bayer
Leibliches Wort
Reformation und Neuzeit im Konflikt

In diesem in langer theologischer und philosophischer Forschungsarbeit gewachsenen Buch stellt Oswald Bayer die konfliktreiche Verschränkung reformatorischer Theologie mit neuzeitlichem Denken vor. Leitend ist dabei die Absicht, Ort und Aufgabe lutherischer Theologie in der Gegenwart zu bestimmen.
Im Streit um ‚Freiheit' und ‚Weltlichkeit' kommt entscheidend das gegen den Spiritualismus gerichtete ‚leibliche Wort' zur Geltung: die Leiblichkeit Gottes selbst. Der Neuzeit ist diese Leiblichkeit fremd, da sie den Leib zum Körper veräußerlicht und die Seele zur denkenden Subjektivität verinnerlicht. Alles Begegnende, auch Gott, wird von ihr nur im selbstproduzierten Bild wahrgenommen und, wie im Idealismus, von dem Verlangen nach Identität beherrscht. Dieser neuzeitlichen Subjektivität wird von Oswald Bayer weder kritiklos entsprochen noch abstrakt widersprochen. So erweist sich der Konflikt als kreativ: Theologie wird meta-kritisch.

Inhaltsübersicht:

I. Die Mitte der reformatorischen Theologie
Rechtfertigung – Gesetz und Evangelium – Öffentlichkeit des Glaubens und Freiheit des Lebens

II. Reformatorische Theologie in der Neuzeit
Luthertum und Pietismus – Gottes Leiblichkeit. Zu Oetinger – Kreuzestheologie – Sokratische Katechetik? Streit um den kleinen Katechismus in der Aufklärung

III. Umstrittene Freiheit
Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff – Descartes und die Freiheit – Feuerbachs Lutherrezeption

IV. Weltlichkeit
Bonhoeffers Ethik im Banne der Religionsphilosophie Hegels? – Für eine bessere Weltlichkeit

V. Gegenwart
Tod Gottes und Herrenmahl – Kurzer Begriff des ganzen Evangeliums – Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Verhältnis von Gotteslehre und Ethik – Erhörte Klage

1992. Ca. 370 Seiten. ISBN 3-16-145935-0 Broschur. Ca. DM 69,– (Juli)

ebenfalls von Oswald Bayer:

Autorität und Kritik
Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie
1991. X, 225 Seiten. ISBN 3-16-145742-0 fadengeheftete Broschur DM 59,–

Schöpfung als Anrede
Zu einer Hermeneutik der Schöpfung
2., erweiterte Auflage 1990. X, 200 Seiten.
ISBN 3-16-145657-2 fadengeheftete
Broschur DM 49,–

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

ASCHENDORFF VERLAG

Franz Furger (Hrsg.)

Das soziale Stichwort

Christliche Sozialethik in Schlüsselbegriffen – nicht nur für Unternehmer

Arbeit
Arbeitskampf
Armut
Beruf
Dritte Welt
EDV
Ehrenkodex
Eigentum
Familie
und Arbeitswelt
Frauen
Fürsorge
Geld
Gerechtigkeit
Gewerkschaft
Gewinn
Gewissen
Konjunktur
Korruption
Markt und Wettbewerb
Mitbestimmung
Norm:
Begriff, Begründung
Normen: Gestaltungshilfen der Sittlichkeit
Ökologie
Politik
Sozialethik
Sozialstaat
Staat
Strukturwandel
Unternehmer
Verbände
Werbung
Wirtschaftsordnung
Wissenschaft, Forschung

Der Christlichen Sozialethik geht es nicht um abstrakte Systeme und Theorien, sondern um konkrete, im Alltag immer wieder auftauchende Fragenbereiche. Professor Dr. Franz Furger und ein Mitarbeiterteam des von ihm geleiteten „Instituts für Christliche Sozialwissenschaften" an der Universität Münster haben diese Sammlung verfaßt, die über wesentliche soziale Probleme Auskunft gibt. Unternehmer, Geschäftsleute, Lehrende und Studierende erhalten hier ein Wissensgerüst, das sie zu Urteilen und Entscheidungen befähigt. „Das soziale Stichwort" will dem Benutzer helfen, in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart eine fundierte Position zu finden.
112 Seiten, 19,80 DM. ISBN 3-402-03262-7.

ASCHENDORFF
VERLAG

Clemens M. Kasper

Theologie und Askese
Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert

Das Inselkloster Lérins hat in den letzten Jahrzehnten zunehmend mehr wissenschaftliches Interesse an seinen literarischen Quellen und an seiner Geschichte gefunden. Seine Stellung in der Auflösung der römischen Verwaltung in Gallien gab zum Beispiel Anlaß, in ihm eine Art monastisches Flüchtlingslager zu sehen. Möglicherweise prägte auch der pelagianische Gnadenstreit die Vorstellungswelt dieser Inselmönche und lieferte er das Vokabular für klösterliche Frömmigkeitshaltungen des Mittelalters und vielfach sogar bis in die Gegenwart.

Kasper berichtet zuverlässig über den Stand der Forschung und eröffnet einen vielversprechenden Zugang zu weiteren Untersuchungen. Er gibt einen vortrefflichen Einblick in eine Welt, die in der Auflösung alter Ordnungen neue und tragfähige Kräfte freisetzt, und klärt nach Möglichkeit ihre oft verschlungene Wirkungsgeschichte.

Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Band 40.
1991, XXXIII und 425 Seiten,
kart. 98,- DM, ISBN 3-402-03974-5.

Michaela Diers

Bernhard von Clairvaux
Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken

Bernhards v. Clairvaux Selbstbezeichnung als „chimaera saeculi", als Rätsel seines Jahrhunderts, erfährt in dieser philosophischen Arbeit eine gültige Auslegung, die Leben und Werk in ihrer Einheit und Vielfalt verstehen lehrt. Mit dem grundlegenden Begriff des „Elitären" bindet Michaela Diers die vielen Gesichter des Mönches und des Heiligen, des Theologen und des Predigers, des Mystikers und des Politikers zur eindrucksvollen Einheit. In diesem Begriff wird auch deutlich, was die monastische Theologie des 12. Jahrhunderts lehrte und leistete. Dieser späte deutsche Beitrag zum Bernhard-Jubiläum 1990 verdient alle Aufmerksamkeit von Theologen und Philosophen, Historikern und sonstigen Mediävisten.

Beiträge zur
Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 34.
1991, VIII und 436 Seiten, kart. 110,– DM,
ISBN 3-402-03929-X.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 148,–

Nummer 2 — 1992 — 88. Jahrgang

Lothar Lies: Zur Exegese des Origenes . . . . . Sp. 89

Adrian Schenker: Entzauberter Augustinus? . . . . . Sp. 97

Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Herbert Vorgrimler)

Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen (Klaus Thomas)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 102

Kuhn, Peter: Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum (Beate Ego)

Kuhn, Peter: Bat Qol (Beate Ego)

Kuhnen, Hans-Peter: Palästina in griechisch-römischer Zeit (Erich Zenger)

Theißen, Gerd: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien (Klaus Scholtissek)

Ernst, Josef: Johannes der Täufer (Friedrich-Wilhelm Horn)

Übelacker, Walter G.: Der Hebräerbrief als Appell (Franz Laub)

Hurst, L. David: The Epistle to the Hebrews (Claus-Peter März)

Beagley, Alan James: The „Sitz im Leben" of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies (Otto Böcher)

Woschitz, Karl Matthäus: Erneuerung aus dem Ewigen (Otto Böcher)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 119

Stead, Christopher: Philosophie und Theologie (Basil Studer)

Leutzsch, Martin: Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas" (Maria-Barbara von Stritzky)

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803 (Remigius Bäumer)

Bohr, Otto: Johann Baptist Alzog (1808–1878) (Joseph Overath)

Schmiz, Heinz Gustav: „Kritische Gewaltenteilung". Mythenrezeption der Klassik im Spannungsfeld von Antike, Christentum und Aufklärung (Thomas Schröder)

Lannert, Berthold: Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß (Gunther Wenz)

Ernst, Norbert: Die Tiefe des Seins (Werner Schüßler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 132

Pié i Ninot, Salvador: Tratado de Teología Fundamental (Hansjürgen Verweyen)

Kolping, Adolf: Kirche – die komplexe Wirklichkeit (Joseph Schumacher)

Böcker, Tobias: Katholizismus und Konfessionalität (Georg Hintzen)

Hönig, Elisabeth: Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen (Celestyn Napiórkowski)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 140

Liturgie und Frauenfrage (Benedikt Kranemann)

Krieg, Gustav A.: Die gottesdienstliche Musik als theologisches Problem (Eckhard Jaschinski)

Jaschinski, Eckhard: Musica sacra oder Musik im Gottesdienst? (Stefan Rau)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 147

Recht als Heilsdienst, Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag. (Reinhild Ahlers)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 152

Hofmeier, Johann: Der Kindergarten in der Pfarrgemeinde (Karl Mühlek)

Manderscheid, Hejo: Kirchliche und gesellschaftliche Interessen im Kindergarten (Johann Hofmeier)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 157

Die Schöpfung in den Religionen (Günter Rieße)

Philosophie . . . . . Sp. 158

Fornet-Betancourt, Raúl: Philosophie und Theologie der Befreiung (Andreas Lienkamp)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 161

Zur Exegese des Origenes

Von Lothar Lies SJ, Innsbruck

Die Origenesforschung hat weltweit neuen Aufschwung genommen. Man beachte nur die bedeutende, längst nicht abgeschlossene Origenesbibliographie[1] und die 5 ersten internationalen Origeneskolloquien[2]. Im deutschen Sprachraum wurde die Exegese des Origenes (O.), besonders die des Römerbriefkommentars untersucht, deren Ergebnisse wir ohne Absicht der Vollständigkeit vorstellen wollen.[3] Kurz ist hier auf den unveränderten Neudruck von von Balthasars Anthologie „Geist und Feuer" hinzuweisen.[4]

I. Einzeluntersuchungen

C.P. Hammond Bammel arbeitet schon seit Jahren an einer textkritischen Ausgabe des Römerbriefkommentars.[5] Neuestens brachte sie den ersten Bd einer kritischen Ausgabe des Römerbriefkommentars des O. nach der Übersetzung Rufins

[1] Crouzel, Henri: Bibliographie critique d'Origène (Instrumenta Patristica 8). Den Haag, Steenbrugge 1971. Crouzel, Henri: Bibliographie critique d'Origène. Supplément I (Instrumenta Patristica 8 A). Den Haag, Steenbrugge 1982.

[2] Origeniana: Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18–21 septembre 1973) dirigé par Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, Josep Rius-Camps (Quaderni di „Vetera Christianorum" 12). Bari 1975. Origeniana secunda: Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20–23 septembre 1977). Textes rassemblés par Henri Crouzel, Antonio Quacquarelli (Quaderni di „Vetera Christianorum" 15). Rom 1980. Origeniana tertia: The Third international Colloquium for Origen Studies (University of Manchester, September 7th–11th 1981). Papers edited by Richard Hanson and Henri Crouzel. Rom 1985. Origeniana quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. September 1985). Herausgegeben von Lothar Lies (ITS 19). Innsbruck 1987. Origeniana quinta: (Boston 1990) werden demnächst erscheinen.

[3] Eine grössere, internationale Literaturübersicht wird in einem der nächsten Hefte der ZKTh erscheinen. Hier wären zu erwähnen: Torjesen, Karen Jo: Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis (Patr. Texte und Studien 28). Berlin: Walter de Gruyter 1986; Origène, Homelies sur le Lévitique. Tome I. Texte latin, Introduction, Traduction et Notes par Marcel Borret SJ (SC 286). Paris: Du Cerf 1981, 15–50 (= Les sens de l'écriture); Poffet, Jean Michel: La Méthode Exégétique d'Héracléon et d'Origène (Paradosis 28). Fribourg: Éditions Universitaires 1985.

[4] Nun in 3. Auflage erschienen als: **Origenes: Geist und Feuer**. Ein Aufbau aus seinen Schriften, hg. v. Hans Urs von Balthasar. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1991. 465 S. (Christliche Meister, 43), kart DM 38,00

[5] Erste, hier nicht zu besprechende Vorarbeit „Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung" (Vetus Latina 10). Herder: Freiburg 1985.

27. JUL. 1992

VZ 1D

heraus[6] und löst damit alle vorhergehenden Textausgaben ab. Mit einer Kurzbeschreibung der Handschriften in „Römerbrieftext" leitet B. ihre Textausgabe ein und führt den aufmerksamen Studenten durch die Geschichte ihrer Überlieferung und ihrer Abhängigkeiten. Den beiden geplanten folgenden Bdn ist mit Spannung entgegenzusehen.

Th. Heither OSB legte 1990 eine Arbeit zur Paulusdeutung des O.[7] vor, in der sie die Fragestellung Dassmanns[8] aufgreift, inwieweit die Frühe Kirche und hier O. Paulusrezeption betrieben (1–9).

Der Stand der Forschung (7–28) nennt Namen wie Völker, Aleith, Wiles, Boyd, Lubac, Gögler, Crouzel, Harl, Hammond Bammel, Birdsall, Bauernfeind, Scherer, Cramer, Ramsbotham, Staab, Cocchini, Gorday, Alcain, Dupuis, Schelkle, Roukema u. a. Einige davon garantieren für Hinweise auf das Selektieren der Paulinischen Theologie durch O., andere weisen auf Untersuchungen zur Textgestalt der 15 Tomoi des Römerbriefkommentars hin. Wieder andere benennen Wissenschaftler, die uns die griechischen Fragmente, die lateinische Übersetzung des Rufin und die theologischen Aussagen (Güte Gottes, antihäretisches Anliegen gegen Marcioniten, Gnostiker etc. im Unterschied zum Anliegen des Rufin gegen die Arianer) des Kommentars vor Augen führen.

Kap. 2 behandelt des O.' Paulusdarstellung (29–56). So erklärt O. die Namensänderung von Saulus zu Paulus als apostolisches Charakteristikum, erörtert „das munus apostolicum" des Paulus als Gemeinschaft mit Christus, wertet die Verkündigung des Paulus als Wort Christi und erschließt daraus des Paulus „apostolica dignitas", spürt dem nach, was für Paulus im Geheimnis verborgen ist, um zu Ansichten von Offenbarung zu kommen, wie sie Luther als „revelatio sub contrario" charakterisieren wird. O. kritisiert auch den Stil und die logische Inkonsequenz des Römerbriefes und die daraus sich ergebenden Irrtümer der Interpretation. Heither faßt zusammen: „O. kennt die Maßstäbe der Rhetorik und kann deshalb klar benennen, was an der Sprache des Paulus den Ansprüchen nicht genügt, die man an einen wohlgeformten Text stellt. Insgesamt bezeichnet er es als einen Mangel an Akolythie (Folgerichtigkeit, Klarheit, Logik, Geschlossenheit der Gedankenführung), verursacht durch Homonymie, bzw. Polysemie der einzelnen wesentlichen Begriffe, durch Unvollständigkeit sowohl der Sätze als auch der Gedanken, durch Prosopopoiie (Wechsel der Personen, die sprechen und die angesprochen werden), wie sie der literarischen Form des Dramas entspricht, und durch Undurchsichtigkeit des angestrebten Zieles und der Intention des Autors." (50) In den Augen des O. spielt Paulus bei der Frage, wie Juden und Heiden errettet werden, eine unverzichtbare Rolle. Paulus' Apostolat ist Teilhabe am Tun Christi, also an seinem Abstieg, und so am Erlösungsgeschehen, infolgedessen dann auch an seinem Aufstieg.

Das 3. Kap. (57–83) behandelt die Grundaussagen des O. zum Römerbrief, etwa die „translatio" des Heiles von den Juden zu den Heiden und daher entsprechend vom Geist zum Buchstaben (57–67). Dies kann für die Juden dennoch ein Weg „aus dem Glauben zum Glauben" (68) werden. Das AT ist also auch für die Juden nicht nur Buchstabe. Die Darstellung der inneren Argumentation des Römerbriefes zeigt eine strukturelle Gliederung durch O. (83).

Das 4. Kap. (84–150) bietet uns das Selbstverständnis und die Theologie des Paulus, wie O. sie sieht: Juden und Heiden angesichts des Heiles in Christus; Glaube Gottes und Unglaube der Menschen; Widerlegung der Häresie (Marcioniten); Fragen nach Sünde, Gesetz und Tod, ja sogar den Mysterien. Natürlich fehlen Untersuchungen über die Heilsbedeutsamkeit des Evangeliums nicht. Auch in diese Untersuchungen ist reichlich Sekundärliteratur eingearbeitet.

Das 5. Kap. (151–265) versucht die Lehre des Paulus zu charakterisieren, indem es über die „gesetzliche" Religion der Juden spricht und das origenische Verständnis von Gesetz und Beschneidung, Kult und Erwählung entfaltet. Die Teleologie der Atl. Religion liegt in der dreifachen Formulierung Buchstabe–Sinn, Schatten–Wahrheit, Fleisch–Geist. „So gilt, die Juden, die das Gesetz nicht auf Christus hin verstehen, haben keine wahre Gotteserkenntnis; wenn sie das Gesetz nicht auf Christus hin erfüllen und beobachten, haben sie keinen wahren Gottesdienst. In dieser Weise wird O. den verschiedenen Aussagen des Paulus über das Gesetz und die ganze Religion des AT gerecht: Soweit schon Anteil an Christus und an seinem Geist vermittelt wird, ist es wahre Religion, soweit Christus abgelehnt und ausgeschlossen ist, ist es totes Menschenwerk, ohne Beziehung zu dem lebendigen Gott." (187).

Anschließend verhandelt das 5. Kap. die „Voraussetzungen bei den Heiden" (187–196), bevor sie zum Glauben kommen, etwa die Freiheit des Menschen (196–210) und die Herrschaft der Sünde (210–223). Ausführlich entfaltet Vf. die Deutung des im Römerbrief zentralen paulinischen Glaubensbegriffes durch O.. (223–246) Dabei geht es um den Glauben als Offenbarungsempfang, um Glaube und Werke, um Gnade und Freiheit, aber auch um Tod und Auferstehung (heilsgeschichtlich, spirituell und individuell).

Das Schlußkap. (266–299) behandelt zusammenfassend „das Paulus-Verständnis des O.", entfaltet dazu hermeneutische und inhaltliche Voraussetzungen bei O., bestätigt, daß O. Paulus richtig erkannte als einen Juden und zugleich als einen Christen, daß Judentum und Christentum bei Paulus nicht hintereinander zu sehen sind, sondern „miteinander". Und dies auch heute noch. Das Gesetz ist Gabe Gottes an das jüdische Volk, also auch an Paulus. Christus ist lebendiges Wort Gottes an Paulus. Beides zusammen, nicht eines gegen das andere, ist des O. Überzeugung von Paulus. O. betont die Freiheit bei Paulus mehr als dies die abendländischen Kommentare taten. O. hat besonders das theologische Verhältnis von Judentum und Christentum besser gesehen als das nachlutherische Rechtfertigungsverständnis.

Was die Monographie „Translatio Religionis" ausführlicher bringt, faßt Heither in der Einführung (7–41) zu ihrer zweisprachigen Ausgabe des origenischen Römerbriefkommentars[9] knapper zusammen:

„O. verstärkt also nicht die Antithese zwischen Gesetz und Evangelium, sondern betont das Bemühen des Paulus um die Einheit von Altem und Neuem Bund, das Bemühen um die Kontinuität der Heilsgeschichte. Da O. andere Gegner hat als zum Beispiel Augustinus, hebt er gewisse Aspekte der paulinischen Verkündigung hervor, die auch der heutigen Theologie wichtig sind. Die Rechtfertigungslehre wird bei O. und zum Teil auch in der heutigen neutestamentlichen Forschung in dem größeren Rahmen der Beziehung zwischen Juden und Heiden gesehen." (28)

Der 2. Bd in gleicher Aufmachung wird eingeleitet durch eine Charakteristik des erhaltenen griechischen Textfragmentes (7ff) und einen Beitrag „Glaube im Kommentar des O." (12–27). Vf. behandelt darin die Frage nach dem Glauben als Offenbarungsempfang, die nach der Dynamik des Glaubens, die Thematik von Glaube und Rechtfertigung, Glaube und Werke und schließlich Abraham als Glaubensgestalt. Leider kann Heither noch nicht auf die kritische Textausgabe von Hammond Bammel zurückgreifen.[10] Die Übersetzung liest sich flüssig und ist gefällig. Sie läßt an des O. – immer theologisch ausgerichtetem – Sprachgespür teilnehmen. Abkürzungsverzeichnis, eine reiche Bibliographie und die einschlägigen Register fehlen natürlich nicht.

II. Beginnende Synthesen

Die Frage der Hermeneutik ist bei O. so entscheidend, daß sich immer wieder Untersuchungen mit dem Philologen O. beschäftigen. Neuerlich B. Neuschäfer.[11] In einem Textbd mit 6 Kap.n und in einem stattlichen Anmerkungsbd behandelt Vf. dieses Thema.

Das 1. Kap. (11–56) gibt eine Einführung in die Problemstellung [Forschungsstand der origenischen Exegese, Weg des Vf. und die schwierige Quellenlage]. Faktisch geht es vor allem um die Frage, ob die exegetische Methode des O. selbst schon notwendigerweise die christliche Botschaft mittels Spiritualisierung, Allegorisierung etc. in die Häresie drängt. Tatsächlich liegt die exegetische Methode des O. schon für seine Zeitgenossen in der unguten Spannung von „historia" und „allegoria", bzw. Allegorie zu ungunsten der Historie (Diodor von Tarsus; Theodor von Mopsuestia; Hieronymus). Es stellt sich die Frage, ob mit O. die Heilige Schrift einer paganen Auslegungsmethode zum Opfer gefallen ist (15). Nein, sagten die westlichen Kirchenväter (Hilarius, Victorinus, Ambrosius) und eröffneten so dem Mittelalter die Sicht, O. sei Vater der christlich-allegorischen Deutung der Schrift. Damit stellt sich für Vf. die Aufgabe, in einer ersten Studie den philologischen Ursprung der exegetischen Methode des O. herauszustellen, ganz unabhängig von seiner geistlichen Schriftexegese.

[6] **Hammond Bammel**, Caroline P.: **Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins.** Buch 1–3. – Freiburg: Herder 1990. 263 S. (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von der Erzabtei Beuron. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 16), kart DM 164,00

[7] **Heither**, Theresia OSB: **Translatio Religionis.** Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief. – Köln, Wien: Böhlau 1990. XI, 330 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd 16)

[8] Dassmann, Ernst: Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus. Münster: Aschendorff 1979.

[9] **Origenes: Commentarii in Epistulam ad Romanos – Römerbriefkommentar.** I Erstes und zweites Buch. / II Drittes und viertes Buch. Lateinisch und Deutsch. Übers. u. eingel. v. Theresia Heither OSB. – Freiburg: Herder 1990 / 1992. 358 S. / 320 S. (Fontes Christiani Bd 2,1.2)

[10] In der vorliegenden „Ausgabe ist der Text von Migne, Patrologia Graeca Bd. 14 abgedruckt". (13).

[11] **Neuschäfer**, Bernhard: **Origenes als Philologe.** Teil I: Text / Teil II: Anmerkungen. – Basel: Friedrich Reinhardt 1987. 500 S. (Schweizer Beiträge zur Altertumswissenschaft 18, 1 u. 2).

Nach Auskunft biographischer Quellen war O. einige Zeit zur Auslegung griechischer Literatur verpflichtet, verkaufte jedoch seinen Literaturbesitz aus pekuniären Nöten und scheint durch den Verkauf der nicht mehr brauchbaren heidnischen Literatur eine Unvereinbarkeit des heidnischen mit dem christlichen Lehrer anzudeuten (33ff). Als Raster der Erprobung dient z.T. das Lehrbuch des Dionysios Thrax, eines Schülers des Aristarch. Dem hält Vf. die Frage nach des O. christlichem Eigengut entgegen (36ff) und versucht eine Zusammenschau zwischen Griechentum und Christentum (38). So einfach wie Harnack das noch sah, liegt die Sache nicht. Die komplizierte Quellenlage (38–55) zwingt zu umsichtigem Umgang mit den Textsorten (Scholien, Homilien, Tomoi, Katenen, lat. Übersetzungen des Rufin und des Hieronymus, wörtliche oder paraphrasierende Zitate, Editionen) und vor allem ist eine Untersuchung ihres heidnischen Gebrauchs angebracht, um festzustellen, daß O. wohl heidnische Elemente aufnahm, aber frei umgestaltete. Vf. will keine neue Textausgabe entwerfen: „Lediglich darüber soll hier Rechenschaft abgelegt werden, mit welchen Prinzipien, Ausgaben und Hilfsmitteln ein möglichst sicheres Fundament der Quellenbenutzung erreicht werden sollte." (52) Natürlich fehlt daher eine Kritik der GCS und gewisser SC-Ausgaben nicht.

Das 2. Kap. behandelt die Topik des Kommentarprologs (Psalmenkommentar, Canticumkommentar) auf dem Hintergrund erhaltener paganer Kommentarprologe (57–84). O. erweist sich dabei als Zeuge paganer Topik vor dem 5. u. 4. Jh. nach Christus. Aus letzterem Jh. stammen unsere lateinischen und griechischen heidnischen Textzeugen. Kap. 3 untersucht die textkritische Methode des Alexandriners an der Hexapla (85–138), zunächst gemäß den origenischen Selbstzeugnissen (86–103). Das ist notwendig, weil sich die Auslegungsmethode aus den vorhandenen Textresten nicht eruieren läßt und wir für die Hexapla, d. h. für den Umgang mit verderbtem Text auf Selbstaussagen des O. angewiesen sind. Erprobt wird dies an seinem Kommentarwerk im Vergleich mit der paganen, meist homerischen Textkritik. Es war kaiserzeitliche Schriftphilologie, die dem O. als Vorbild diente. Dennoch läßt er natürlich auch theologische Gesichtspunkte (Inspiration) gelten. Kap. 4 stellt die exegetische Methode vor, die man auch die „Krisis poiematon" nannte (139–246). Sie umfaßt die Worterklärung, die Sacherklärung, die Behandlung der grammatikalisch-rhetorischen Exegese, der Metrik und der Stilkritik. Auch hier ist O. den allgemeinen Grundsätzen der heidnischen Vorgaben verpflichtet, wie uns das 5. Kap. zeigt (247–285). Ein kurzes 6. Kap. (287–292) faßt die Ergebnisse zusammen.[12]

Nach dieser Arbeit kann O. nicht mehr nur als der willkürliche allegorische Exeget, wie ihn in der Neuzeit besonders protestantische Bibelkunde[13] „gebrandmarkt hatte", verstanden werden, sondern er ist jener, der auf der wissenschaftlichen Höhe seiner Zeitgenossen steht und mit diesen Kenntnissen der christlichen Botschaft dient.

Hingewiesen sei auch auf die sehr schöne Übersetzung der Lukashomilien des O., die H. J. Sieben kürzlich vorgelegt hat.[14] Ausgehend von des O. Erwägungen über die Schriftinterpretation in Peri Archon (PA) 4,2, betont Vf.in seiner Einleitung zum 1. Bd seiner Übersetzung, daß es sich in der Suche nach dem geistlichen Sinn um eine Allegorie handelt, denn Gott sagt etwas anderes, als der sinnenhafte Buchstabe auf den ersten Blick zu verstehen gibt. Dabei muß der historische Sinn nicht geleugnet werden. Allerdings hatte die Allegorie eine Antwort darauf zu geben, warum diese Geschichte mitgeteilt wird. Weil sich Gott im Symbol mitteilt, kann die Auslegung des Symboles mehrere Mitteilungen Gottes finden, die O. oft auch vorsichtig andeutet, ohne sich für eine definitiv zu entscheiden. Sieben greift hier auf die Arbeit von Torjesen zurück, um das Verständnis der Schrift als vom Logos gewirktes Aufsteigen der Seele zu entfalten, und zwar in dem Sinne, in dem der Psalmist zum Logos erhoben wurde und diese Erhebung (Anagoge) niederschrieb, wie der Logos ihn selbst damals ergriff. Die allegorische Auslegungsmethode ist also eine „erhebende" d. h. anagogische Weise, den Menschen heute an der Erfahrung des damaligen Psalmisten teilhaben zu lassen. Ein entscheidender Unterschied besteht zwischen der Auslegung des AT und des NT. In der Auslegung des AT erhalten wir Anteil an der Erfahrung atl. Menschen im Umgang mit dem Logos, während wir bei der Auslegung des NT am Logos selbst Anteil erhalten.

Da es vornehmlich um den Schriftinterpreten O. geht, sind auch die Einleitungen zu H. J. Vogts bislang zweibändiger Übersetzung des Mattäuskommentars zu beachten.[15] Bd. I entfaltet die Schriftauslegung (10–38) nach PA, nach dem alexandrinischen Psalmenkommentar, dem Johanneskommentar, dem Ezechielkommentar und dem Mattäuskommentar; Bd. II fügt die Untersuchung zur Schriftauslegung des O. (1–23) in Contra-Celsum (CC), in den Predigten zum Heptateuch, in den Jeremiahomilien hinzu. Während PA zunächst von einem dreifachen Schriftsinn spricht, dem leiblichen, dem psychischen und dem geistigen, gemäß der drei Bereiche der menschlichen Existenz (Leib, Seele, Geist)[16], so scheint O. diese Dreigliederung im Laufe seiner Studien zu verlassen und eine Zweigliederung Leib–Geist zu bevorzugen. Der primäre Skopus der Schrift bleibt dabei die Selbstmitteilung Gottes. Ein zweiter Skopus zentriert die Schrift auf den Logos hin:

> Da die Heilsmysterien garnicht direkt verbal oder durch einen geschriebenen Wortlaut gänzlich ausgesagt werden können, verhüllt der Hl. Geist die Mysterien mit Erzählungen, „die in sich nicht nur verstanden werden können, also einen vordergründigen Sinn entfalten, sondern darin auch schon erbauen und zum Guten antreiben, etwa Protreptisches enthalten, wie O. gelegentlich in der Mattäus-Erklärung sagt (z. B. XIV, 25; XV, 22)." (I, 21) Der Logos birgt sich in Geschichte, die er selbst gefunden und als für seine Gegenwart geeignet betrachtet. Dennoch sind die historischen Ereignisse, die eine Logosgegenwart bezeugen, aus pädagogischen Gründen weit zahlreicher. Die Bibel will eben nicht oberflächlich gelesen werden, deshalb die dunklen Stellen. Sie werden durch den Hl. Geist zu bevorzugten Instrumenten der Offenbarung. Dies aber macht wörtlich zu verstehende Aussagen der Schrift wie etwa die 10 Gebote nicht überflüssig. Daraus ergibt sich die Hermeneutik: „Zuerst wird der Sinn der dunklen oder unmöglichen Stellen mit Hilfe ähnlicher Worte aus wörtlich verstehbaren Stellen gedeutet und dann wird mit Hilfe des so erfaßten tieferen Sinnes der dunklen Stellen auch der in den wörtlich sinnvollen Stellen verborgene, tiefere geistliche Sinn durch Allegorisierung ans Licht gebracht."

O. gibt sich also nicht damit zufrieden, jeweils die Schriftstelle, auf die er trifft, allegorisch auszulegen, um den darin verborgenen tieferen Sinn zu verstehen; sein Ziel ist vielmehr umfassender, sein Anspruch sehr viel ehrgeiziger: Er will den Gesamtzusammenhang der Schrift, freilich nicht auf der Ebene des Wortlautes, sondern nur auf der Ebene des Geistig-Geistlichen erfassen." (I, 21f) Dies dient dem systematischen Interesse des O., den geistigen Gesamtsinn der Schrift zu erheben. O. scheint, wenn man Vogt glauben darf, in der Zeit nach PA mit seinen allegorischen Aussagen immer vorsichtiger geworden zu sein (I, 24f). Den Optimismus im Johanneskommentar möchte Vogt mit einem antignostischen Elan des O. erklären, dessen Kraft wohl im Mattäuskommentar abnimmt, nicht aber die Richtung, auch nicht in CC verliert (I, 26). Ein wichtiges hermeneutisches Kriterium für die Schriftauslegung hat Vogt genannt, aber nicht genügend betont: Die Schrift muß Gott gemäß ausgelegt werden.[17] Dies ist wieder nur über das Wort des Sohnes Gottes, das die Schrift selbst ist, möglich. Und hier liegt, auch nach Vogt, die Schwierigkeit des O., die er in seinem Psalmenkommentar und in der Schrift de Oratione ausdrückt: Was dem Menschen unmöglich ist, ist durch den Hl. Geist möglich (I, 28). Insofern ist die Skepsis des O. gegenüber seinen eigenen Verstandeskräften angedeutet. Weiß er doch, daß er den Sinn der Schrift verfehlen kann (I,30f). Wenn in PA mehr der Sinn des Oben und Unten, des Innen und Außen betont wird, so erkennt Vogt im späteren Johanneskommentar auch die Heilsgeschichte des Einst und Jetzt, des Jetzt und des Dann (I, 31f). Im genannten Kommentar bekennt O., daß die Allegorese keine Ga-

[12] Hervorzuheben ist auch der II. Teil mit den Anmerkungen, mit reicher Literatur und den Registern (299–500).

[13] Vgl. dazu Lies, Lothar: Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation (ITS 15). Innsbruck 1985; ders., Rezeption der Eucharistielehre des Origenes bei den Reformatoren. In: Origeniana Tertia. Rom 1985, 287–303.

[14] **Origenes: Homilien zum Lukasevangelium**. Erster / zweiter Teilband. Übers. und eingel. v. Hermann-Josef Sieben. – Freiburg: Herder 1991 / 1992. VIII, 536 S. (Fontes Christiani 4,1.2), geb. DM 44,00 / DM 38,00 (zus. S.). Ln.

[15] **Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus**. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann-J. Vogt. 2 Bde. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1983 / 1990. 344 / X, 371 S. (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd 18 / 30), Ln DM 270,00

[16] Vgl. dazu neuestens Lies, Lothar: Origenes' ‚Peri Archon'. Eine undogmatische Dogmatik (Werkseinführungen). Darmstadt 1992.

[17] Vgl. dazu Lies, Origenes' ‚Peri Archon', wie oben Anm. 16, 29–44. Hier geht es besonders um die Bedeutung der Hl. Schrift, wie O. sie in PA bietet und zur Grundlage der Regula fidei macht. Ebd. 44: „Die Heilige Schrift ist für O. materiale und formale Voraussetzung seiner Theologie, eine Option. Sie ist Prüfstein philosophischer und theologischer Gedanken, weil sie Wort Gottes und göttlich ist. Ihre Auslegung muß daher Gott gemäß sein; sie ist es, wenn der leibliche Sinn auf einen geistigen Sinn hin interpretiert wird. Die Heilige Schrift ist Wort Christi, der Mensch geworden ist. Ihr leiblicher Sinn darf nicht geleugnet werden, ist aber immer mit dem göttlichen Sinn zu verbinden. Ihre Auslegung ist an das in ihr grundgelegte apostolische (und so kirchliche) Zeugnis rückgebunden: Gottes Sohn hat sich in Jesus Christus gezeigt (regula fidei). Der Heilige Geist hat diese Schrift aus Buchstaben bereitet, auch Unsinniges mit eingestreut, damit wir nur ja Gottes Wort ‚Gott gemäß' (eschatologisch, himmlisch) verstehen."

rantie für Rechtgläubigkeit ist (I, 32); vor allem darf kein Teil oder Wort der Schrift ausgelassen werden, wie der Ezechielkommentar betont (I, 34f). Letztlich wohl deshalb, weil alles einen geistlichen Sinn, den Logos-Sinn trägt. Von daher gibt es auch keine letzte, die Schrift sprengende Widersprüchlichkeit in ihr, wie Vogt an Äußerungen des Mattäuskommentars aufzeigen kann (I, 36f). Dieses Einsehen in die Schrift erhalten wir aufgrund unserer Bitten an den Vater und den Geist vom Logos selbst (I, 37). Man muß nicht nur um die Einsicht der „widersprüchlichen" und dunklen Stellen beten, sondern um das Verständnis der ganzen Schrift. Zudem hat Vogt einige exegetische Definitionen wie die von Rätsel, von Gleichnis und von dunkler Rede etc. gesammelt (I, 42ff). Zugleich korrigiert er die gängige Auffassung, O. schreibe einen schlechten Stil (I, 44–49). Vogt erwähnt die sprachliche Sorgfalt, mit der O. wichtige Aussagen macht, zeigt die nüchterne Exegetensprache bei Detailuntersuchungen, die Fähigkeit zur Konzentration und die gezielte Anlehnung an die antike Rhetorik.[18]

In der Einleitung zum 2. Bd erarbeitet Vogt die Übereinstimmung einiger Bemerkungen in CC und im Mattäus-Kommentar, besonders aber das Verständnis der drei Schriftsinne im Kommentarwerk zum Heptateuch. Die Dreistufigkeit des Schriftsinnes Seele, Leib, Geist kann auch heilsgeschichtlich ausgelegt werden (AT, NT, Eschaton) (II, 5). Die in PA geäußerte Dreistufigkeit der Schrift nimmt ab zugunsten einer Zweistufigkeit, besonders in CC zugunsten der Unterscheidung von Einfältigen und Fortgeschrittenen.

Weiters beobachtet Vogt: „Die Rede von der ‚Verdoppelung des Ausdrucks' macht deutlich, daß O. hier im Werk gegen Kelsos, also wohl allgemein in seiner Spätzeit, keinen Wert mehr auf Unterscheidung der drei Verständnisebenen legt, wie er sie in der Grundlagenschrift (PA) dargelegt hatte." (II, 8) Dies fällt auch im Mattäuskommentar auf. Diese Zweistufigkeit kann sich bei den Propheten des AT in Geschichte und Verheißung ausdrücken, sodaß Geschichte und Verheißung im übertragenen Sinn ausgelegt werden müssen (II, 11). Dennoch bleiben, weil die Geschichten sich auf die Menge (der Mission wegen) bezieht, diese wichtig, wie übrigens die ganze Schrift (II, 11f); wer die Andeutungen in der Geschichte nicht erkennt, der kann durch den Buchstaben getötet werden.

Zu Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit der Begriffsinhalte von Tropologie und Allegorie (II, 13) bemerkt Vogt:

Tropologie entspricht der Anagoge, während die Anagoge ihrerseits eine Gott entsprechende Auslegung der Bibel ist. Sie fallen sachlich gewissermaßen zusammen, wenngleich, wie Vogt nachweisen kann, ein formaler Unterschied besteht. Die Tropologie gehört in das Kommentarwerk. Sie ist dieses und umfaßt die Allegorese, die ihrerseits, so ergänzen wir, auch in der Predigt vorkommen kann. Falsch ist es, die Tropologie der christlichen Bibelauslegung und die Allegorie der heidnischen Exegese zuzuordnen (II, 14). Christliche Exegese in Allegorie und in Tropologie ist christliches Philosophieren, wobei die Lehre über Gott keine Mythologie ist, sondern ihm entspricht und deshalb wahr ist. Dazu gehören Schrift und Vernunft. Nur so kann man auch in der Schrift selbst ein „Philosophieren in Andeutung" erkennen. So unterscheidet sich auch das christliche Philosophieren vom heidnischen: Es ist nicht Erkennen aus Erfahrung, sondern Erkennen aus Glauben (II, 16f).

AT und NT können bei aller Gleichheit des Inhaltes ihre Aussagen nicht in gleicher Weise „bestätigen". Das AT hat für sich allein keine „Beweise" seiner mosaischen Aussagen; das NT findet sein Bekenntnis zu Christus schon im AT vorgebildet und bestätigt. Das At hat gewissermaßen seinen Beweis, d. h. es zeigt seine Wahrheit unverhüllt, wenn es mit ntl. Augen gelesen wird (II, 18f). Überhaupt fordert der ntl. Glaube auch das Vertrauen in die Evangelisten; dennoch bleibt die geistige Wirksamkeit der Schrift Werk des Logos und ist nicht auf die Fähigkeit der Evangelisten zurückzuführen (II, 20f). Vogt beobachtet in CC und Mattäuskommentar ein besonderes Interesse des O. an der Eschatologie, evtl. angeregt, so fügen wir hinzu, durch die Frage nach der Apokatastasis.[19] Eines scheint deutlich, CC und auch der Mattäuskommentar sind als eine Art „retractationes" gegenüber dem früheren Schriftverständnis (PA) anzusehen.

Auf dem Hintergrund einer divergierenden, d. h. mehr den Systematiker, mehr den Exegeten oder mehr den Mystiker O. herausarbeitenden Forschung bietet Eberhard Schockenhoff[20] eine erste (implizite) Synthese der Schriftsinne. Er möchte „eine theologische Lebenslehre – oder präziser, eine Weg-Lehre des Lebens, eine theologische Viatorik des menschlichen Daseins" (17) entwerfen, um – so O. – auch in seinem Schriftgebrauch als einen „Theoretiker und Deuter des christlichen Lebens" (17) zu erweisen. Und dies vor allem mit dem Römerbriefkommentar als origenischem Basistext.

Er möchte „einen O. zeigen, der in dem Beziehungsfeld von Platonismus, Gnosis, Christentum zu einem eigenen denkerischen Weg findet, auf dem er seinen christlichen mit Hilfe der seiner Zeit zur Verfügung stehenden Sprachformen eine eigenständige Reflexionsgestalt gibt" (19) und „heute wie damals ein waches Mitgehen erfordert" (22). Dieses Mitgehen bedeutet durch die Buchstäblichkeit der Schrift und die vielgestaltige Vordergründigkeit der Interpretation biblischer Geschichte(n) hindurchzuschreiten zum einheitsstiftenden Grund, dem Christus-Logos (30f), nicht in verstiegenem Intellektualismus (32), sondern in unterscheidend demütigem Einschwingen und beschenktem Weg-Gehen (32). In diesem beschenkten Weg-Gehen legt sich der neugewagte Sinnentwurf des vom Logos getroffenen Menschen aus. Dieser Sinnentwurf gestaltet sich in einem nun vom Logos selbst befreiten und begleiteten sittlichen Handeln des Menschen. Damit ist der innere Zusammenhang von Schriftverständnis und Bekehrung zum Geist deutlich gemacht.

Dieser Zusammenhang erweist sich als der von Gnade Gottes und eigener, die Freiheit belassender Umkehr des Menschen zum Logos und zu besseren Werken hin (37–53). Vf. erscheint es wichtig, die „Sequenz Geschichte – geistiges Verstehen (Mystik) – praktisches Handeln (Ethik)" (59) gegenüber der anderen „Geschichte – praktisches Handeln (Ethik) – geistiges Verstehen (Mystik)" zu betonen. Unebenheiten in der Anwendung der Schemata zeigen, „daß O. ein festes System der verschiedenen Schriftsinne und eine methodisch vorgeschriebene Anordnung ihrer Sequenz noch nicht kennt" (61). Vf. regt an, „die Rede von einem Nacheinander oder einer Unter- oder Überordnung [...] ganz aufzugeben" und das „Einschlußverhältnis von Moral und geistlichem Schriftsinn" ernst zu nehmen (61). Daher muß der moralische Sinn auf allen drei Sinnebenen der Schrift je neu anzutreffen sein. Diese Erkenntnis ist in der Erforschung der Schriftsinne bei O. neu (62–94). Konsequent erörtert Sch. „den Primat des Handelns im Freiheitsdenken des O." (95–187) in den Kristallisationspunkten Freiheit, Verantwortung, Schuld einerseits und Gottes Vorsehung und Erziehung des Menschengeschlechtes andererseits; dieses Zueinander gründet in der Option des O. für Gottes Gerechtigkeit und Güte. Der hervorragenden Beobachtungsgabe des Vf. gelingt es, besonders diese Zuordung aus Peri Archon zu entwickeln, ohne jedoch den die Interpretation beeinflussenden eigenartigen doppelten Aufbau dieser Schrift zu beachten.[21] Vielleicht wäre doch ein kritisches Wort zu dem origenischen Ansatz zu sagen gewesen, Endlichkeit und Freiheit der Geistwesen annähernd zu identifizieren.

Hervorzuheben bleibt auf alle Fälle Schockenhoffs Analyse des Gottesbildes (163–177), die den Überstieg des O. vom Substanzdenken (Notwendigkeit, Wesen) zum Personendenken (Treue und Beständigkeit, Wille) andeutet, ganz im Unterschied zu Plotin. Schließlich gelingt es Vf. meisterhaft, jene Kraft aufzuzeigen, mit der O. personales Denken an Stelle von Seinsmetaphysik entwickelt (182–187): Freiheit determiniert primär das Sein und nicht das Sein die Freiheit. Wenn Gott das Ziel der Freiheit des Menschen ist, muß nun konsequent „der Weg des christlichen Lebens" (188–308) als Weg der Freiheit erscheinen, auf dem ein „Zurück" nur Tod bedeutet.

III. Ergebnis

Die neuere Forschung wertet O. nicht mehr als den blinden Allegoristen, sondern erkennt, daß die Allegorese jene Weise ist, mit der der Exeget die Hl. Schrift als Wort Gottes „Gott gemäß" interpretiert. Der dreifache Schriftsinn des jüngeren O. nimmt zugunsten eines zweifachen Schriftsinnes des älteren O. ab. Zugleich ist der moralische Sinn nicht der buchstäbliche, sondern gehört in die Ordnung des geistigen Schriftsinnes. Es gilt weniger: „Geschichte – praktisches Handeln – geistiges Verstehen", sondern „Geschichte – geistiges Verstehen – sittliches Handeln"; mit anderen Worten: Buchstabe – Geist – Tat, weniger: Buchstabe – Tat – Geist. Mit seiner Allegorese steht O. auf der Höhe seiner Zeit. Allerdings verrät er damit nicht die christlichen Inhalte der Schrift, sondern wahrt sie in ihrer Gott (Güte, Gerechtigkeit) und dem Menschen (Freiheit, Endlichkeit) entsprechenden Auslegung.

[18] Die Übersetzung ist treffend und die Anmerkungen dieses Bandes sind gelungen.

[19] Vgl. neustens zur Apokatastasis: Lothar Lies, Origenes' ‚Peri Archon' (s. o. Anm. 16), 140–168.

[20] **Schockenhoff**, Eberhard: **Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes**. – Mainz: M. Grünewald 1990. 352 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 33), kart DM 68,00

[21] Vgl. Lothar Lies, Origenes' ‚Peri Archon' (s. o. Anm. 16).

Entzauberter Augustinus?*

von Adrian Schenker OP, Fribourg

In der angesehenen Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung hat der Philosophiehistoriker Kurt Flasch unter dem Titel: Logik des Schreckens eine Schrift des heiligen Augustinus aus dem Jahr 397 kommentiert, die den Titel trägt: „Verschiedene Probleme, an Simplician" (Frage 2 in Buch I). Walter Schäfer hat im gleichen Bd die erste deutsche Übersetzung dieses kleinen, aber gewichtigen Traktats des Bischofs von Hippo geschaffen, die rechts neben dem lateinischen Text steht, so daß der Leser Urtext und Übersetzung bequem vergleichen und gegebenenfalls sein Verständnis an der übrigens vorzüglichen, sowohl genauen als auch gut lesbaren Übersetzung überprüfen kann. Wir halten also einen antiken theologischen Text, seine Übersetzung und einen ausführlichen philosophie- und theologiegeschichtlichen Kommentar in Händen.

Dieser letztere zerfällt in drei ungleich lange Teile: eine Einleitung (7–18), die die geistesgeschichtliche Bedeutung dieses Grundtextes der augustinischen Gnadenlehre für Kirche und Welt in Europa skizziert, eine umfassende Interpretation des Textes (19–138) und ein mit „Streitfragen" überschriebenes, kleiner und enger gedrucktes Kap., das sich mit der Augustinus-Forschung hinsichtlich dieses Traktats auseinandersetzt (240–297). Dagegen nimmt der lateinisch-deutsche Text Augustins, zusammen mit dem Text Röm 9,9–29, d. h. dem Schrifttext, den Augustinus Simplician erklären will, gerade 100 S. in Anspruch (139–239).

F. ist ein Kenner Augustins. 1980 erschien von ihm in Stuttgart das Buch „Augustin. Eine Einführung in sein Denken". In historischer Hinsicht geht es ihm vor allem darum, die Wende in Augustins Denken zu beleuchten, die 397 mit seiner Schrift an Simplician markiert ist. Hier setzt sich die Gnaden- und Prädestinationslehre durch, der Augustinus in der Geschichte der Theologie eine so überragende Bedeutung verdankt. Nach F. hat die Augustinusforschung diese Wende bisher nicht in ihrer ganzen Schärfe und Tragweite wahrgenommen.

Aber F. geht es nicht nur um die chronologische Differenzierung von Augustins denkerischem Weg. Er unterwirft die an Simplician gerichtete Auslegung von Röm 9 einer einschneidenden Kritik. Es ist eine sowohl historisch als auch systematisch entwickelte Kritik.

Als Historiker glaubt F. in dieser Theologie die Wurzeln einer Philosophie zu finden, die erbarmungslos und kalt das Glück des einzelnen Menschen einem Gott und einem gnadenlosen göttlichen System opfert, in dem dieses Glück keinerlei Gewicht hat, und das daher mit dem Evangelium Jesu und dem Heilswillen Gottes für alle Menschen nichts mehr gemein hat. Diese Art zu denken sei für das Christentum und die Welt der folgenden Jh.e zum Verhängnis geworden, weil hier die Verwerfung der großen Mehrzahl der Menschen und ihre ewige Verdammung ohne Wimpernzucken von Augustin akzeptiert werde, der sich gar so weit versteige, sie als Verherrlichung Gottes zu interpretieren, der von den wenigen Gerechtfertigten dafür gepriesen werde.

Als Systematiker möchte F. die der ganzen Antike und auch dem modernen Denken diametral entgegengesetzte Theorie Augustins, wonach Sünde nicht das freie Wollen und Handeln des Menschen zur notwendigen Voraussetzung habe, in ihrer Unmöglichkeit und Schrecklichkeit entlarven. In zahlreichen Argumentationen deckt er die unmenschlichen und widersprüchlichen Ergebnisse auf, zu denen nach seiner Meinung Augustins Position in der Antwort an Simplician unweigerlich führen müsse.

F. ist in diesem Buch jedoch nicht nur Philologe, Historiker und Philosoph. Er schreibt ein vehement polemisches Werk. Alle Register der Ironie, des Spottes, der Kritik und der Rhetorik sind gezogen. Es ist ein leidenschaftliches Buch. Es verrät Ärger über unkritische und unhistorische Augustinusverehrung und Zorn über die Unmenschlichkeit der augustinischen Theologie, an der sich niemand mitschuldig machen darf durch naive und blinde Nachbeterei.

Es liegt mir nichts daran, den Vf. unter diesem Aspekt der Polemik zu kritisieren. Doch seine Interpretation von Augustins Antwort an Simplician zu Röm 9 darf einer Prüfung unterzogen werden. Zunächst gibt F. m. E. dem Umstand, daß es eine exegetische Schrift Augustins ist, nicht die gebührende Bedeutung. Für F. ist es eine philosophische Schrift. Die Erklärung des Römerbriefs sei nur der Vorwand. Augustin habe das gleiche Kap. auch sonst kommentiert und dabei ganz anderes aus ihm herausgelesen. Daher sei es nicht der Text des Apostels Paulus als solcher, der ausschlaggebend sei, sondern Augustins eigener momentaner denkerischer Standpunkt. Dennoch: Augustin will eindeutig Paulus' Intention verstehen und interpretieren. Er sagt das betont am Anfang und am Schluß (Nr. 2, l. 12ff: S. 148 u. 149; Nr. 21, l. 736ff: S. 230 u. 231 u. ö.). Die Denkbewegung Augustins ist nicht frei wie die eines Philosophen; sie setzt sich der ständigen Kontrolle der Schrift aus, und zwar des genauen Wortlautes der jeweiligen Schriftstelle. Manchen der beanstandeten Ausdrücke, insbesondere „der Klumpen, die Masse" und die „Gefäße der Schande" verdankt Augustin seiner exegetischen Vorlage (Röm 9,21ff)! Aber grundsätzlicher: Augustin setzt in seiner Antwort an Simplician I, 2 entgegen F.s Behauptung nicht voraus, die Sünde Adams, die als „fleischliche Begierde" alle Menschen erfaßt hat, und die eine Strafe für die Sünde, nicht die Sünde selbst ist (Nr. 20, l. 704–707, S. 226 u. 227), sei die Schuld, für die Gott den Nicht-Erwählten die Gnade der Erwählung verweigert! Dies zeigen folgende Stellen: Nr. 16, l. 478–482: S. 202 u. 203 „. . . gleichsam als *zwinge* Gott jemanden zur Sünde, wo er doch niemanden zur Sünde *zwingt* . . . Man sagt deshalb, er verhärte manche Sünder, weil er sich ihrer nicht erbarmt, und nicht, weil er sie zur Sünde *zwingt*"; Nr. 21, l. 779: S. 234 u. 235: niemand ist ohne aktuelle Sünde! Dem entspricht, daß auch Jakob, der Erwählte, Sünder ist: Nr. 18, l. 561f: S. 210 u. 211. Ja, ausdrücklich hält Augustinus in Nr. 18, l. 559f: S. 210 u. 211 fest: die Menschen sind Sünder *aus eigenem Willen*! In Nr. 21, l. 740ff: S. 230 u. 231 lesen wir: der freie Wille existiert, aber unter dem Druck der Begierde wendet er sich der (aktuellen!) Sünde zu.

Wenn ich richtig sehe, setzt Augustin voraus, daß alle Menschen aktuell Sünder sind und daher der Gnade Gottes bedürfen. Für diese Voraussetzung stützt er sich auf die Heilige Schrift selbst, übrigens nicht nur auf Paulus. Deshalb ist Christus für die Sünder („impii") gestorben, wie er in unserem Text zweimal betont (Nr. 7, l. 211f: S. 172 u. 173; Nr. 19, l. 563: S. 210 u. 211). Wegen der Universalität der *begangenen* Sünden trifft es nicht zu, was F. als zentrale These seiner Interpretation unermüdlich behauptet, Augustinus brauche die Theorie der „Erbsünde", um Gott in seiner Gnadenwahl als gerecht zu erweisen. Die Funktion der „Erbsünde" ist in dieser Schrift des Bischofs von Hippo eine andere. Sie erklärt, warum alle Menschen aktuell Sünder sind. Der Druck der Begierde, die als Strafe auf Adams Sünde in der Menschheit herrscht, entrückt die Möglichkeit, sich von aktuell begangenen Sünden freizuhalten, in unerreichbare Ferne. Das ist nicht nur eine philosophische Konstruktion, sondern eine existentielle geistig-geistliche Erfahrung Augustins. Alle sind Sünder aus eigenem Willen.

Augustins Antwort auf die erste Frage Simplicians bestätigt diese Feststellungen. Der freie Wille ist durchaus gegeben, aber er vermag gegen die Begierde nicht aufzukommen, an Simplician I, Nr. 11, l. 189–193. Die sterbliche, d. h. eingeschränkte und daher der Begierde ausgelieferte Natur zusammen mit wiederholten aktuellen Sünden schaffen das Gewicht und die Macht unüberwindlicher Begierde, I, 1, Nr. 10f, l. 176–180, 199–201.

So erklärt sich übrigens, warum Augustin an Simplician gar nicht von Kindern spricht! F. weist selbst auf sein Schweigen über die Kindertaufe hin (S. 87f). Dies fällt umso mehr auf, als Augustin die universelle Notwendigkeit der Taufe an Simplician nennt (Nr. 2, l. 39f: S. 152 u. 153). Trotz Paulus, der in Röm 9,11 von den noch nicht geborenen Zwillingen in Rebekkas Schoß spricht, handelt Augustin an Simplician nur von Erwachsenen. Die ungeborenen Kinder sind für Paulus und Augustin an dieser Stelle nur eine Illustration („documentum"), um die unverdiente Gnade Gottes bei der Erwählung zu „dokumentieren" (Nr. 3, l. 49ff: S. 152f u. 153f). Sie sind nicht selbst Gegenstand der Frage.

Ist das Problem aber so nicht bloß verlagert? Läuft es nicht auf dasselbe hinaus, ob Adams Sünde oder die aus ihr resultierende unbesiegliche Begierde die Menge der Verdammung preisgibt? Der Unterschied ist jedoch von großer Tragweite. Denn gerade er zeigt, daß die Verantwortung der Ungerechten eine entscheidende Rolle spielt. Die Begierde als Konditionierung und die Sünde als freie Tat machen zusammen menschliche Schuld aus. Augustin verbindet das antike Ethos der Verantwortung mit der biblisch-geistlichen Erfahrung des unbeschnittenen Herzens.

* **Logik des Schreckens**. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2. Lateinisch – Deutsch. Deutsche Erstübersetzung von Walter Schäfer. Hg. und erklärt von Kurt Flasch. – Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1990. 304 S. (Excerpta classica, 8).

F. hebt überdies hervor, daß die große Masse verdammt und nur ein kleiner Rest gerettet werde, um daran die unmenschliche Kälte der Theorie Augustins aufzuzeigen. Die die Erwählten überwiegende Zahl der Verdammten wäre ihm gleichgültig gewesen. Darauf sei die Heilsangst zahlloser späterer Generationen von Gläubigen zurückzuführen. Augustin bespricht jedoch nirgends in seiner Antwort an Simplician die Proportion zwischen Erwählten und Verdammten. Den Ausdruck „Rest" für die Erwählten entnimmt er der Schrift, Paulus und der von Paulus zitierten Jesajastelle (10,22). An anderer Stelle ist im Gegenteil von einem „Überfluß der Weinlese" auf der ganzen Erde die Rede; der Ausdruck bezeichnet die Erwählten (Nr. 20, l. 733ff: S. 228 u. 229). (Übrigens ist an dieser Stelle die Übersetzung fragwürdig. M. E. muß der Satz lauten: „Auf den Segen des Herrn hoffend hat das aus dem Rest Israels gelesene Volk die Kelter mit einer überfließenden Weinlese aufgefüllt, die vom ganzen Erdkreis zusammenkommt.") Auch das Zitat Hos 2,1–3 bei Paulus und Augustin nennt die Erwählten ein Volk (Nr. 19, l. 630ff: S. 218 u. 219), und Augustinus spricht von der „Ernte" der Erwählten (Nr. 19, l. 672f: S. 222 u. 223). Diese Ausdrücke legen eine große Zahl der Erwählten nahe. Erst später wird Augustinus das Verhältnis zwischen Erwählten und Nicht-Erwählten zum Gegenstand seiner Spekulationen machen und von der großen Zahl der Verdammten sprechen.

Es bewahrheitet sich auch an F.s scharfsinniger Interpretation, daß ein mit Sympathie und Einfühlung gelesenes Werk adäquater interpretiert werden kann als ein solches, das innerlich abgelehnt und perhorresziert wird. M. E. ist Augustin außerhalb eines geistlichen Kontextes nicht angemessen zu verstehen. Die Antwort an Simplician I, 2 spielt auf Dinge wie den Verlust der Freude am Gebet (Nr. 21, l. 760ff: S. 232 u. 233) an, und das Ringen um die Gerechtigkeit („aequitas") Gottes entspringt nicht nur der denkerischen Notwendigkeit, Gott als gerecht zu denken, sondern auch aus der gläubigen Gewißheit, daß er gerecht ist.

Bedauerlich ist der völlige Verzicht F.s auf den Nachweis der biblischen Zitate. Ist das nicht symptomatisch für seine Weigerung, Augustin als Interpreten der Bibel zu nehmen, sondern als Philosophen und Rhetor? Lesern, denen man den lateinischen Text zutraut, dürfte man logischerweise auch den Umgang mit Bibelstellen zumuten dürfen. Die meisten wären vielleicht sogar froh darum gewesen.

Die Wirkungsgeschichte der Gnadenlehre Augustins, die F. in düsteren Farben malt, ist schwer zu beurteilen.

F. muß man dankbar sein, daß er die Aufmerksamkeit wieder neu auf diesen wichtigen Text gezogen hat. Aber seine Interpretation beruht auf Voraussetzungen, die sie diesem Text und seinem Vf. wohl nicht gerecht werden ließen.

Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann / **Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.** Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. von Peter Hünermann. – Freiburg: Herder 1991. 37. Aufl., XXXVII, 1706 S., geb. DM 128,00 / DM 148,00 (ab 1. 4. 92) / DM 158,00 (ab 1. 5. 92)

In einer schön ausgestatteten, durch Zuschüsse seitens der Deutschen Bischofskonferenz und des Baden-Württembergischen Wissenschaftsministeriums geförderten Ausgabe ist „der Denzinger" in 37. Aufl. neu erschienen. Das hervorstechendste – weil den voluminösen Umfang betreffende – Merkmal dieser Edition ist die Aufnahme einer deutschen Übersetzung aller Texte, weil viele Interessenten und Benützer der lateinischen bzw. griechischen Sprache nicht mehr mächtig seien. Die Textbestände der 34. bis 36. Aufl. (1967) wurden weder gekürzt noch erweitert, so daß die Nummern (Marginalien) dieser Ausgabe mit denen der 36. Aufl. (letzte Ziffer 3997: „Pacem in terris" Johannes' XXIII.) identisch sind. Die Erweiterung der Sammlung ab Ziffer 4001 beginnt mit einer Textauswahl des II. Vaticanums und umfaßt die S. 1154–1473. Der Druck ist übersichtlich; der Ausgabe sind nützliche Einführungen und Lesehinweise voran- und sehr solid gearbeitete Register nachgestellt. Das Werk wird insgesamt seine Dienste tun, aber es ist sehr zu bedauern, daß mit dieser 37., längst fälligen Aufl. die Chance zu einer echten Neubearbeitung vertan wurde. Zwei Komplexe von Gründen sind für dieses Bedauern auschlaggebend.

1. Die inhaltlichen Schwächen des alten „Denzinger" waren trotz der enormen Bemühungen von A. Schönmetzer SJ – der ungeachtet der in die Neuaufl. investierten Arbeit im Titel nicht mehr genannt ist – offensichtlich. Die Textauswahl war und bleibt auf den Vorrang des „Römischen Stuhles" konzentriert. Relevante Äußerungen von Kirchenregionen (vgl. aber unten 2e) und Ortskirchen bleiben ausgeblendet. Der Unterschied zwischen rein administrativen und disziplinären Regelungen auf der einen und Lehrentscheidungen auf der anderen Seite ist prinzipiell ignoriert. Selbstverständlich ist eine Textsammlung, die Aufschluß darüber gibt, mit welchen Fragen sich die römische Kirchenverwaltung beschäftigte und für welche Lösungen sie ihre Autorität einsetzte, von großem Interesse für weite Kreise. Dafür aber war und ist der „Denzinger" wiederum zu beliebig und willkürlich. So erfährt man auch in der Neuaufl. Entscheidungen aus dem Jahr 458 über die zweite Ehe von vermeintlichen Witwen, aus dem Jahr 1110 über die Beraubung Schiffbrüchiger, aus den Jahren 1887, 1890, 1896 über den richtigen Meßwein, nichts aber zur nachkonziliaren Neuordnung der Sakramente mit den Neuformulierungen der sakramentalen Worte oder zur „Reform" des Ablaßwesens usw. Das „innere Prinzip" des alten Heinrich Denzinger war bekanntermaßen die bare Apologetik des „Römischen Stuhles", wobei es ihm völlig gleichgültig gewesen war, auf welchen Feldern dieser seine Autorität strapazierte. Bei Hünermann ist ein „inneres Prinzip" überhaupt nicht ersichtlich.

2. Zu dieser Frage nach den Auswahlprinzipien kommen bedauerlicherweise zahlreiche gravierende Mängel im technisch-wissenschaftlichen Sinn. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien folgende Beanstandungspunkte genannt:

a) Manchen Texten sind Einführungen vorangestellt, manchen nicht. Dabei wurde völlig willkürlich verfahren. Bei einigen Texten wird auf die komplexe Problemlage der Diskussion aufmerksam gemacht, bei andern nicht. Bei einigen wird neuere (besonders nach 1967 erschienene) Literatur, die wesentlich zum Verständnis der Sache beiträgt, verbucht, bei anderen nicht.

So findet sich eine Aktualisierung der Literatur bei Hermes, nicht aber bei Günther, nicht beim Thema der Anglikanischen Weihen, nicht bei Bajus und Jansenius (wo die Löwener akribischen Forschungen hätten Erwähnung finden sollen, da die römischen Positionen dogmengeschichtlich so prekär sind).

Die neu konzipierte Einführung zu „Mystici Corporis" von 1943 begnügt sich mit der Wertung, es handle sich um einen Meilenstein in der Entwicklung der Ekklesiologie (1046).

Aus den früheren Aufl. hätten revisionsbedürftige Wertungen korrigiert werden müssen; so z.B. die Formulierung, in Bologna hätten die Theologen des Tridentinums begonnen, „häretische Aussagen" über die Messe zu überprüfen – eine mehrfach wiederkehrende Wendung (561 u. ö.). Ab und zu heißt es wenigstens: „häresieverdächtig" (z. B. 572). Das Gerede des Eusebius über die angebliche Selbstkastration des Origenes wird unkritisch übernommen (64). Statt überflüssiger Andeutungen (in den Einführungen zu römischen Dokumenten werden die Namen E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg und L. Boff genannt, damit dort, wo „Rom" selber keine Namen nennt, die Benützer nur auch erfahren, wer gemeint war – oder auch, den Gerüchtefabrikanten nach, gemeint gewesen sein könnte) hätte man selbst bei beschränktem Raum auf Präzisierungen bedacht sein müssen, statt die Benützer in die Irre zu führen: Es trifft nun einmal nicht zu, daß alle Glaubensbekenntnisse, die diese Sammlung bietet, von „der kirchlichen Autorität" bestätigt wurden (21); die Probleme beim Glaubensbekenntnis des Michael Palaiologus (1274) oder beim Jakobitenedikt (1442) bedurften einer Erläuterung; bei Trient wird nichts über die dogmatische Relevanz der Capita (Doctrinae) gesagt, die man doch nicht einfach „den Synodalen" als Autoren zuschreiben kann (577); mit can. 6 des Rechtfertigungsdekrets war nicht Calvin gemeint (502) usw.

b) Bei den Ausgaben der Kirchenväter sind zuweilen neueste, kritische Editionen verbucht, oft aber ist die antiquierte PL stehengeblieben. Stichproben zeigen die Defizite von Angaben:

Das Dekret Gratians ist nicht einfach eine „Ausgabe" des berühmten Briefes Innozenz' I. von 416 an den Bischof von Gubbio, da es mit diesem gezielt selektiv verfährt (101); von Bottes Hippolyt gibt es neuere Aufl. (154); bei Pedro Martinez de Osma gibt es eine kritische Edition Salamanca 1978 (478) usw.

Andere Mängel seien hier gleich mitgenannt: Heißt es nun Tyrannius Rufus oder Tyrannius Rufinus (25 und 27)? Die Historiker der iberischen Synoden heißen einmal D. Ramos-Lisson/J. Orlandis (95), einmal J. Orlandis/D. Ramos-Lisson (212). Usw.

c) Die Chance, auch mit Hilfe des „Denzinger" Einheitlichkeit in die Abkürzungen – etwa nach Schwertner – zu bekommen, wurde vertan. Die willkürlichen und unbrauchbaren Abkürzungen wurden bequemerweise beibehalten:

BeKSchELK statt BSLK, SGTr statt CT; dann auch Cp für Corpus, Weimarer Ausg. statt WA, usw.

d) Die Übersetzung Hünermanns legt mehr auf Wortgenauigkeit als auf Interpretation durch Übersetzung Wert, zu Recht. So ist zur Übersetzung im allg. nichts zu sagen, es sei denn die Frage, warum „Unigenitus" einmal mit „Eingeborener" (79), einmal mit „Einziggeborener" (135) wiedergegeben ist.

Einen Sonderfall aber stellen die Texte des II. Vaticanums dar. In den Jahren 1964 bis 1966 wurde mit großem Aufwand eine deutsche Übersetzung der Konzilstexte erarbeitet, an der die Konzilstheologen, die z.T. selber die Vf. waren, sich engagiert beteiligten, von Joseph Ratzinger bis Karl Rahner, von Johannes M. Hoeck bis Suso Brechter. Die Korrektheit der Übersetzung wurde von bischöflicher Seite akribisch kontrolliert, von Kardinal Frings, unterstützt durch H. Luthe, bis F. Hengsbach und W. Kampe. Die deutsche Übersetzung erschien und erscheint bis heute denn auch als approbiert von den Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs, der Schweiz sowie den Bischöfen Luxemburgs und Südtirols. Warum Hünermann hier nun eine eigene Übersetzung vorlegen zu müssen glaubte (die in nichts besser ist als die amtliche), bleibt rätselhaft.

e) Überaus fragwürdig sind Hünermanns Textergänzungen: Die Konzilstexte werden im neuen „Denzinger" von einem einzelnen Theologen nach seinem privaten Gutdünken gewichtet und sortiert. Besonders auffällig sind die willkürliche „Ausplünderung" des Ökumenismusdekrets und das abrupte Ende der Zitation von „Gaudium et spes" mit Ziffer 45. Der ganze II. Hauptteil mit den Kap. über Ehe und Familie, kulturellen Fortschritt, Wirtschaftsleben, Leben der politischen Gemeinschaft, Frieden und Aufbau der Völkergemeinschaft gelangte nicht zur Ehre der Aufnahme in Hünermanns Sammlung. Daß die wegweisende Ansprache Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Konzils auch dort verschwiegen wird, wo Texte genannt werden, die das Programm des Konzils formulieren (1154), war fast zu erwarten. Die selektive Auswahl aus der riesigen Produktion des jetzigen Papstes ist nicht minder willkürlich; Gleiches gilt von den Dokumenten der römischen Instanzen. Am Ende dieser Sammlung tauchen Auszüge aus den regionalkirchlichen Erklärungen von Medellín und Puebla auf; trotz der sexualethischen Fixierung der ganzen Auswahl fehlt freilich die Königsteiner Erklärung.

So drängt sich am Ende dieser Übersicht das Urteil auf: Die Brauchbarkeit dieser Neuaufl. ergibt sich aus den großen Teilen, in denen sie mit der 34.–36. Aufl. des „Denzinger" identisch ist, samt dessen Vorzügen und Einseitigkeiten. Der Denzinger-Schönmetzer bleibt weiterhin brauchbar und muß durch diese Ausgabe nicht ersetzt werden. Eine wirkliche Neubearbeitung mit der Schwerpunktsetzung bei der Glaubensüberlieferung bleibt ein Desiderat; sie sollte nicht als ein Ein-Mann-Unternehmen riskiert werden.

Münster Herbert Vorgrimler

Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen, hg. v. Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin. – Freiburg: Herder 1990. VII S., 1210 Sp., geb DM 98,00

Wer in einem solchen Werk über eine Sondergemeinschaft berichten soll, sieht sich der schwierigen Aufgabe gegenüber, rein sachlich Tatsachen zusammenzustellen, ohne sie zu werten. Da manche Gemeinschaften nicht nur Sonderheiten pflegen, sondern auch Absonderlichkeiten, nötigt diese erfolgreich durchgeführte Unparteilichkeit zur Achtung.

Zahlreiche Wissenschaftsgebiete wollen in solchem Sammelwerk berücksichtigt werden. Das versteht sich von selbst bei der Religionssoziologie, zu der das Werk einen bedeutenden Beitrag leistet; auch geschichtliche und religionsgeschichtliche Fragen finden sich bei den meisten Beiträgen umfassend berücksichtigt. Doch schon bei der Psychologie und besonders der Religionspsychologie (die kein eigenes Stichwort erhielt) werden Lücken deutlich.

Die medizinischen Grenzfragen, besonders aus den Bereichen der Psychiatrie und der Psychotherapie, finden sich wiederholt erwähnt. Wer aber einmal erkannt hat, daß in der „Religionspsychopathologie" ein Schlüssel zum Verständnis des Sektenwesens liegt, der muß bedauern, dieses Wort nur einmal in dem umfangreichen Text (Sp. 568) und im Register nicht einmal genannt zu finden.

Zahlreiche Sekten und Sondergemeinschaften stellen die Heilung der Kranken in den Vordergrund ihrer Anliegen. Dies findet auch seinen Niederschlag in den Beiträgen des Lexikons. Doch wird zum Verstehen dieser Vorgänge (fast) nur auf die Erkenntnisse der „psychosomatischen Medizin" verwiesen, während uns besonders in den letzten Jahren die Wissenschaft der Psycho-Immunologie ausschlaggebende neue Erkenntnisse vermittelt hat über den Einfluß innerster seelischer Harmonie auf die Widerstandskraft des Organismus gegen Krankheiten aller Art. Diese Forschungsergebnisse finden sich noch nicht berücksichtigt.

Der inhaltliche Reichtum muß jeden Benutzer des Werkes gewinnen und dankbar stimmen. Evangelische Leser werden sich bei manchen Beiträgen fragen, ob der römisch-katholische Standpunkt in einem doch ökumenisch bedeutsamen Buch so starker Betonung bedarf.

Vereinzelte Lücken lassen sich kaum vermeiden; doch fielen einige dem Rezensenten auf: „Hypnose" und „Suggestion" würden als Sachgebiete sicher ein besonderes Stichwort verdienen, der „oekumenische St.-Lukas-Orden" als weltweite kirchliche „Arbeitsgemeinschaft von Ärzten und Seelsorgern" mit dem Anliegen einer nüchternen Pflege des Heilungsdienstes ist ebenfalls nicht genannt.

Insgesamt ist den Hg.n, den Verfassern und dem Verlag zu danken, daß sie ein unentbehrliches, zuverlässiges, ungemein reichhaltiges Nachschlagewerk geschaffen haben, das angesichts der Zunahme gefährlicher Sekten sich bald als unentbehrlich erweisen wird.

Berlin Klaus Thomas

Kuhn, Peter: **Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum.** Untersuchungen zur Bat Qol und verwandten Phänomenen. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989. XII, 425 S. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 20), Ln DM 258,00

Kuhn, Peter: **Bat Qol. Die Offenbarungsstimme in der rabbinischen Literatur.** Sammlung, Übersetzung und Kurzkommentierung der Texte. – Regensburg: F. Pustet 1989. 110 S. (Eichstätter Materialien, Bd 13, Abt. Philosophie und Theologie 5), kart. DM 36,00

Peter Kuhns Habil.schrift „Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum", die 1986 vom Fachbereich „Ost- und außereuropäische Sprach- und Kulturwissenschaften der J. W. Goethe Univ. Frankfurt" angenommen wurde, steht in der Tradition der motivgeschichtlichen Untersuchungen. Thema ist das Phänomen „der übernatürlichen, aus einem transzendenten Raum kommenden Offenbarungsstimme" (V), die „unerwartet ohne sichtbaren Sprecher ertönt", wobei „dieser Sprecher auch nicht genannt wird" (1) und so im Geheimnisvollen bleibt. Die Bezeichnung „Antikes Judentum" umschließt dabei jene Epoche des griechischen bzw. römischen Einflusses auf den Mittelmeerraum vom Alexanderzug bis zur islamischen Invasion. Diesem breiten zeitlichen Spektrum korrespondiert eine Fülle von verschiedenen Überlieferungen und Literaturgattungen, die entsprechend dem vermuteten Zeitraum ihrer Entstehung behandelt werden. Außer den Pseudepigraphen, den Neufassungen des biblischen Erzählstoffes, den hellenistisch-jüdischen Schriftstellern analysiert K. die Targume und die rabbinische Literatur. Während das Motiv in den Qumranschriften gar nicht belegt ist, wurde auf die sog. Hekhalot-Literatur verzichtet, da sie „dem antiken Judentum im oben angegebenen Sinne doch wohl nicht mehr angehört" (332).

Teil I (6–14) behandelt die biblische Grundlage des Phänomens; innerhalb der atl. Texte, in denen das Leitwort *qol* erscheint (Num 7,89; Dtn 4,12; 1 Reg 19,12f; Jes 40,3.6) nimmt Ez 1,28ff eine besondere Rolle ein:

Neben der breiten Rezeption, die Ez 1 in der Literatur des antiken Judentums erfahren hat, ist bei der Vision der göttlichen Herrlichkeit eine Verselbständigung der Stimme zu beobachten.

Teil II (15–126) untersucht die Pseudepigraphen (Apokalypsen und Testamente), die als ‚Offenbarungsliteratur' naturgemäß mit dem Phänomen der Stimme auf besondere Art und Weise verbunden sind.

Zu den frühesten Belegen dieser Textgattung sind das kanonische Danielbuch und Griech. Henoch zu zählen.

Bereits hier zeigt sich die große Vielfalt des Motivs: Während die Stimme nach Dan 4,28ff das Strafurteil an Nebukadnezar verkündet, erfolgt in Dan 8,16 der Befehl an einen Engel, dem Seher die Vision zu deuten.

In GrHen 13,8 dient die Stimme zur Zusammenfassung der Gottesrede, die die gefallenen Engel rügt.

In IV Esra und SyrBar, beide entstanden am Ende des 1. Jh. n. Chr., finden sich die meisten Belege für das Motiv in der gesamten pseudepigraphischen Literatur, wobei Kontext und Funktion wiederum differieren.

In IV Esr 4,13ff verkündigt die Stimme im Rahmen einer Vision die Zeichen der Endzeit; an die Stelle des an den biblischen Propheten ergehenden ‚Wort Gottes' ist die Offenbarungsstimme getreten. In 9,15–17 enthält sie – im Kontext der Adlervision – eine an Augustus gerichtete Strafankündigung, die aber im Gegensatz zu der nach Dan 4 an Nebukadnezar ergangenen Drohung irreversibel und definitiv ist (vgl. Dan 4,24). 12,1ff und 12,38 dienen der Autorisierung des Apokalyptikers: Wenn die Stimme aus dem Dornbusch ertönt (12,1ff), wird Esra als neuer Mose charakterisiert; der Rückbezug auf das Berufungserlebnis des Ezechiel beim Befehl, den Offenbarungskelch zu trinken (12,38; vgl. Ez 2,8), weist Esra als neuen Propheten aus.

In syrBar ergeht – neben den Offenbarungen aus der Höhe an den Seher auf dem Zion (SyrBar 13,1ff und 22,1ff) – eine Stimme aus dem Tempel an die Belagerer Jerusalems, die verkündet, daß Gott sein Haus verlassen habe und die Feinde zum Angriff auffordert (8,1f). – Besonders hervorzuheben sind die Parallelen dieses Motivs bei Josephus, Tacitus und in der rabbinischen Literatur, die der Vf. eingehend analysiert und miteinander vergleicht. Im Gegensatz zur Überlieferung in syrBar und im Rabbinat verkündet die Stimme nach den Geschichtsschreibern Josephus und Tacitus nicht die Auslieferung von Stadt und Tempel durch Gott selbst, sondern als Prodigium ihren nahen Fall.

In der Abrahamsapokalypse begleiten die Stimmen die wichtigsten Stufen des Offenbarungsgeschehens:

In 8,1ff, wo zum ersten Mal die Verbindung von Licht und Stimme begegnet, erscheint die Stimme bei der Selbstvorstellung Gottes, die in 9,1ff und 10,1ff wiederholt und vom Befehl zum Opfer (vgl. Gen 15) bzw. der Ankündigung einer apokalyptischen Vision begleitet wird; bei der Schau der göttlichen Herrlichkeit auf dem siebten Firmament in 19,1ff ertönt sie aus der Mitte des Feuers.

Im Hiobstestament steht das Motiv im Kontext der Bekehrung, wenn – wieder in der Verbindung von Stimme und Licht – von einer Engelsgestalt eine Stimme ausgeht, durch die in einer nächtlichen Offenbarung Hiob die Erkenntnis Gottes zuteil wird. Griechisch-paganer Einfluß zeigt sich schließlich bei der Verwendung des Motivs in der griech. Baruchapokalypse und im Abrahamstestament.

In grBar befehlen die Stimmen das Aufgehen der Sonne (6,14) bzw. die Öffnung der Himmelstore (11,5), wobei gerade das Motiv des Sonnenwagens auf griechische Vorbilder verweist. Indem aber dieses Gestirn Befehle empfängt, zeigt sich seine Geschaffenheit und sein nicht-göttlicher Charakter. Nach dem Testament des Abraham III,1–4 ertönt die Stimme aus einem Baum und kündigt dessen nahes Ende an. Auch für dieses Motiv eines sprechenden Baumes sind griechisch-orientalische Vorbilder anzunehmen.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse schließt diesen Teil ab (114–126), in der die unterschiedlichen Traditionen nach einzelnen Kriterien wie Subjekt, Adressat, Ausgangs- und Empfangsort der Stimme geordnet werden. Religionsgeschichtlich ordnet K. das Phänomen der Stimme einer „Transzendentalisierung Gottes" (115) zu, einem Prozeß „einer zunehmenden Ferne Gottes von der Welt, die sie zugleich anzeigt und überbrückt" (336).

Teil III (127–142) behandelt die Gattung „Neufassungen des biblischen Erzählstoffes", wobei Vf. auf Texte aus dem Jubiläenbuch und dem Liber Antiquitatum Biblicarum rekurriert.

Jub 17,15 korrespondiert grHen, wenn das Phänomen der Stimme das Sprechen Gottes umschreibt; da es aber um eine Stimme *im* Himmel und nicht um eine Stimme *vom* Himmel geht, die Abrahams Glaube und Gottesliebe bestätigt, steht dieser Text am Rande des abgesteckten Rahmens der Arbeit.

LAB nimmt in der Beschreibung der Stimme eine ganz singuläre Position ein: Weder die Offenbarungsstimmen bei der Weltschöpfung (28,2) noch die Schilderung der Offenbarung an Samuel (53,1–7), in der er entsprechend Mose berufen wird (vgl. Ex 3), haben Parallelen in der antiken jüdischen Literatur. Im Vordergrund dieser Erzählung steht gerade keine „Transzendentalisierung" Gottes, sondern „die besorgte Nähe zum Menschen" (141), wenn die der menschlichen ähnliche Stimme als Medium dargestellt wird, die Samuel vor dem Erschrecken vor dem Numinosen bewahrt.

In Teil IV (143–206) untersucht Vf. Bedeutung und Verwendung des Motivs bei den griechisch schreibenden Autoren Aristobul, Artapan, Philo und Josephus. Zwei grundsätzliche Tendenzen werden deutlich: Während Josephus und Artapan das Motiv im Kontext des Berichtens bzw. Erzählens ansiedeln, erfolgt bei Aristobul und Philo eine Reflexion über das Wesen der Offenbarungsstimme.

Im Gegensatz zu Aristobul, der – zur Vermeidung von Anthropomorphismen – die Stimme als „Metapher für Gottes die Welt erschaffendes und erhaltendes Wirken" (149) versteht und so das Konkrete der biblischen Berichte preisgibt, ist Philo, dessen Ausführungen über die göttliche Stimme um das Sinaiereignis kreisen (vgl. Decal 32–35.46–49; Migr 47–52 als wichtigste Texte), um eine Synthese zwischen biblischer Überlieferung und griechischem Denken bemüht. Die Wahrnehmung der Stimme erfolgt in einer inneren Schau; durch zwischen Gott und Mensch tretende Mittlerwesen wie Schall oder Stimme erscheint die „Unmittelbarkeit der personalen Gottesbegegnung stärker in Frage gestellt als in der apokalyptischen oder rabbinischen Tradition" (174). Bei Artapan, von dem Teile eines Mosesromans erhalten sind, erinnert die Stimme an heidnische Orakelsprüche.

Josephus kennt in seinem umfangreichen Werk zahlreiche und divergierende Überlieferungen zur Offenbarungsstimme. In Bell 6,299 kündigt eine aus dem Heiligtum erklingende Stimme Gottes Verlassen des Tempels an. Die Gewichtigkeit dieses Zeichens ist weniger traditionsgeschichtlich als vielmehr im Kontext des Werkes von Josephus zu verstehen: Der Auszug, der ja letztendlich im frevlerischen Tun der Zeloten begründet ist, erscheint durch die große Bedeutung, die dem Wohnen Gottes im Tempel zukommt, in seiner gesamten Tragik. In engem Zusammenhang mit diesem Motiv steht die Verkündigung des Jesus S. d. Ananias (Bell 6,300ff), bei der die Person des Unheilspropheten ganz hinter die Stimmverkündigung zurücktritt. Das Proprium der Offenbarungsstimme aus dem Allerheiligsten an den hasmonäischen Herrscher und Hohenpriester Johannes Hyrkan, die den Sieg seiner Söhne verkündigt (Ant 13,282f), bestimmt K. aus Parallelen der rabbinischen Überlieferung; für Josephus charakteristisch ist gerade die Verbindung zwischen Prophetengabe, die in diesem Fall J.Hyrkan zugeschrieben wird, und dem Vernehmen der Stimme; diese stehen im weiteren Kontext der Verbindung zwischen Hohepriestertum, Prophetie, Heiligtum, heiligem Geist und Offenbarungsstimme. Während der Bericht von der Stimme, die Chaerea vor der Ermordung des Caligula hört (Ant 19,60f), „ein omen der reinsten römischen Form darstellt" (339) und somit die Mischung von jüdischem und paganem Stoff bei Josephus deutlich macht, verkündet die Stimme, die der König Monobazos im Schlaf hört, das künftige Glück seines noch ungeborenen Kindes, dem späteren Proselyten und jüdischen König Izates. Neben der zentralen Bedeutung der politischen Botschaft, die der Stimme im Werk des Josephus zukommt, erscheint sie auch bei der Nacherzählung biblischer Stoffe zur Umschreibung des göttlichen Redens (Ant 1,185; 2,267, 8,350–352).

Teil V (207–253) wendet sich der Targumliteratur zu, die durch die Verwendung des term. techn. *bᵉ rat qala* in die Nähe der rabbinischen Überlieferungen steht. Allerdings hat nur ein Text (zu Gen 38,25f) hierzu eine direkte Parallele. Von den 11 Belegen, in denen eine Offenbarungsstimme auftritt, entfallen 6 auf die Pentateuchtargumim, wobei TO aber keinen enthält.

Vorwiegend in diesem Traditionskomplex sind positive Deklarationen, die an gerechte Gestalten wie Abraham (CN/TJ II/TJ I zu Gen 22,10), Jakob (CN zu Gen 27,33), Juda (CN/TJ II/TJ I zu Gen 38,25f), Mose (TJ I zu Dtn 34,5) oder an die Väter allgemein (TJ I zu Dtn 28,15) ergehen. Lediglich CN/TJ II/TJ I zu Num 21,6 haben mit der Ankündigung des Strafgerichts einen negativen Inhalt. Während pal.Targumfragment zu Jdc 5,5 aufgrund der anzunehmenden Spätdatierung der Tradition und TCant zu 2,14 und zu 4,1 wegen der Stilisierung des Motivs von geringerem Interesse sind, ist TThr zu 3,8 mit der einzigen Aussage der Targumim über das Wesen der *bᵉ rat qala* hervorzuheben: Ihre Aufgabe ist die Verkündigung des Schlechten, wohingegen die Offenbarung des Guten Gott direkt vorbehalten ist. Besonderen Nachdruck legt Vf. auf das Verfahren, ein bestimmtes Schriftwort dem ursprünglichen Sprecher aus dem Mund zu nehmen und von einer Himmelsstimme verkünden zu lassen (z.B. zu Gen 27,33; 38,25f; Est 5,14).

Teil VI (254–331) behandelt die rabbinische Literatur, wie sie durch Mischna, Tosefta, Talmudim und Midraschim vertreten ist. Wegen der großen Anzahl der Texte, in denen der Terminus *bat qol* erscheint (116 Traditionen), können diese aber nicht mehr einzeln präsentiert und besprochen werden; es sind vielmehr einzelne Schwerpunkte zu setzen.

Nach einem Forschungsüberblick über das Motiv der *bat qol* in der rabbinischen Literatur versucht der Autor, die Herkunft des Terminus zu klären. Aus dem Vorkommen des Begriffs in nichtreligiösem Kontext wird die Bedeutung „lauter Schall als vernommener Ton" erschlossen, die durch die Analyse der Komposita mit *bat* im rabbinischen Hebräisch ihre Bestätigung findet. Wenn man für die Entstehung des Terminus als stereotyper Ausdruck frühestens das 2. oder 3. Jh. n.Chr. ansetzen kann, so bleibt das Verhältnis zum aram. Äquivalent *bᵉ rat qala* doch ungeklärt. Im Gegensatz zu *Schekhina* und hlg. Geist ist die *bat qol* kein dauernder, mit sich selbst identischer Offenbarungsmodus Gottes, sondern vielmehr ein wechselndes Phänomen, das sich immer wieder neu konstituiert.

Aus der Fülle der Sachthemen, die beim Forschungsüberblick angeklungen sind, wählt K. dann das Thema „*bat qol* und Schriftzitat", wobei er zwischen der „*Bat qol* als ‚Schriftversorakel'" und „‚aktueller' *bat qol* mit Schrift-

wort in biblischem Kontext" differenziert. Während im ersten Fall ein zufällig aus dem Mund eines Knaben gehörter Schriftvers als Offenbarungsstimme verstanden wird, schreibt man im zweiten ein bestimmtes biblisches Dictum nicht dem im ursprünglichen Kontext genannten Sprecher zu, sondern versteht es als Äußerung einer *bat qol*. Im Kontext dieser Schriftverkündigung ist bei verschiedenen Versionen einer Tradition häufig ein Wechsel von *bat qol* und anderen Sprechern wie dem hlg. Geist oder Gott selbst zu beobachten. Exemplarisch für eine Himmelstimme ohne Schriftbezug wird der Textkomplex tSot XIII 3–6 herausgegriffen, in dem in der Form eines „negativen Dictums" das Weichen des hlg. Geistes mit den letzten Propheten und das Bleiben der *bat qol* als Offenbarungsmedium postuliert wird. Die geringere Offenbarungsqualität der Himmelsstimme liegt nicht in einem Verlust von Dignität, sondern vielmehr in ihrer „Spärlichkeit und Unverfügbarkeit" (311).

Ein Vergleich mit den Traditionen der anderen Literaturgattungen des antiken Judentums schließt dieses Kap. ab: Der Vf. betont u.a. die Literarisierung des Phänomens, seine Herauslösung aus einem umfassenderen Offenbarungsgeschehen, die starke Bindung an die Schrift und den Aspekt der Reflexion über den heilsgeschichtlichen Ort der Offenbarungsstimme.

Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Anhang, in dem die rabbinischen Belege nach Traditionsgruppen aufgelistet werden sowie ein Stellen-, Sach- und Autorenregister schließen – nach einer Zusammenfassung (332–344) – die Arbeit ab (345–425).

Eine Ergänzung bildet der Band „*Bat Qol*. Die Offenbarungsstimme in der rabbinischen Literatur", in dem der Vf. die rabbinischen Traditionen in Übersetzung zusammenstellt und knapp kommentiert. Zur Vermeidung einer vorschnellen Systematisierung werden die Texte nicht inhaltlich-thematisch, sondern literarisch geordnet.

Auf die Überlieferungen aus Mischna, Tosefta, pal. und babyl. Talmud (TT 1–76) folgen Texte aus den Midraschim (TT 77–110); TT 111–116 bringt Traditionen aus SER, SEZ, PRE oder MPetMosh, die auf Grund ihrer Spätdatierung eine Sonderstellung einnehmen. Auch dieser Band wird durch ein Stellenregister erschlossen.

K.s Arbeit ist sehr zu begrüßen; hervorzuheben ist die Fülle des Materials, seine Bereitschaft, sich auf einen so komplexen Gegenstand einzulassen und die Sorgfalt, mit der er die Traditionen – nach einer allgemeinen Einführung in die einzelnen Werke – in ihrem jeweiligen Kontext analysiert. Etwas unbefriedigend wirken die Ausführungen zur rabbinischen Literatur: Die Beziehung zwischen den Parallelüberlieferungen zu tSot XIII 3–6 und dem jeweiligen redaktionellen Zusammenhang, d. h. zwischen Einzeltradition und Werk, auf deren Bedeutung K. selbst hinweist (S. 306), wird weder methodisch noch inhaltlich aufgearbeitet; eine Ausklammerung der Hekhalot-Literatur aufgrund der Datierung in das jüdische Mittelalter ist nicht zu rechtfertigen, wenn andererseits Texte wie PRE oder Targum Sheni, die ja auch nicht mehr der „Antike" zuzurechnen sind, in die Untersuchung einbezogen werden.

Einzelne Aspekte sind anzumerken und zu ergänzen: S. 11f ist wohl mit MT ein Hitpa'el anstelle eines Pi'els von dbr zu lesen, wobei die Herrlichkeit des göttlichen Sprechens zum Ausdruck kommt (vgl. hierzu H. Gese, Der Verfassungsentwurf des Ezechiel [Kap 40–48]. Traditionsgeschichtlich untersucht, Tübingen 1957, S. 33f); wenn diese Stammesmodifikation gerade für das göttliche Sprechen charakteristisch ist (vgl. Num 7,89; Ez 43,6), so scheint in diesem Kontext die Betonung der Verselbständigung und Dissoziierung der Stimme von ihrem Sprecher Kontext eine Überinterpretation zu sein.

Interessanter als die Hinweise aus Vitae Prophetarum, die K. für Dan 4,28f (28.35) anführt, wäre zweifellos die Maleachi Vita gewesen, wo es heißt, daß ein Engel, von dem nur seine Stimme hörbar gewesen sei, jedes Wort des Propheten wiederholt habe (Teubner, 104). Vermutlich ist K. auf diesen Beleg nicht eingegangen, weil er die Vitae Prophetarum den christlichen Schriften zuordnet (Register 404); hinter den verschiedenen christlichen Bearbeitungen ist aber mit einer jüdischen Vorlage zu rechnen. Gerade dieser Beleg würde sehr schön die Ausführungen zu 4. Esra bestätigen, wo vom Übergang von der Prophetie zur Offenbarung durch eine Himmelstimme gesprochen wird.

Zu ergänzen sind – gerade für die Traditionen von Nebukadnezar – Texte aus dem Targum Scheni zum Estherbuch, die man allerdings besser nach der Ausgabe von M. David (Das Targum Scheni zum Buche Esther nach Handschriften hg. und mit einer Einleitung versehen [Diss.Erlangen] Krakau 1898) oder Ms. Codex Vatican Urbinati (E.Levine, The Targum to the Five Megillot. Codex Vatican Urbinati, Jerusalem 1977) zitiert (Zur Kritik an der Ausgabe von A. Sperber vgl. Goshen-Gottstein, Bib. 56 [1975] 305). Targum Scheni zu Est 1,2 berichtet sowohl von einer Himmelsstimme, die zunächst von Nebukadnezar die Rückkehr verlangt (David, 11; Levine, 106), als auch davon, daß eine Stimme die Öffnung der Tempeltore befiehlt (David, 12; Levine, 107). Die Aufforderung an Nebukadnezar, das Heiligtum zu zerstören (vgl. TT85), hat eine Parallele in Targum Scheni zu Est 4,1 (David, 28; Levine, 126).

Für das von K. zitierte Orakel aus Hekhalot Rabbati 123, das er richtig „in die Zeit vor der Zerstörung des Tempels" einordnet, ist in Z. 3 „zur Verheerung" zu ergänzen (vgl. die Rekonstruktion des Textes bei A. M. Schwemer, Irdischer und himmlischer König. Beobachtungen zur sogenannten David-Apokalypse in Hekhalot Rabbati 122–126, in: M. Hengel/A. M. Schwemer [Hg.]: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der Hellenistischen Welt, Tübingen 1991, S. 309–360, hier S. 329ff).

Problematisch ist die Verwendung des Erfahrungs- bzw. Erlebnisbegriffes, bei dem zunächst gefragt werden muß, inwieweit er im Umgang mit antiken Texten überhaupt unreflektiert angewendet werden darf. Wenn K. einerseits auf die Problematik, zwischen literarischer Konvention und wirklicher Erfahrung zu unterscheiden, hinweist, so verwundert es doch andererseits, wie er für Ez 1,28ff und die pseudepigraphischen Überlieferungen einen realen Erlebnishintergrund postuliert (vgl. 10.330), den er aber – bis auf wenige Ausnahmen (320) – der rabbinischen Literatur abspricht. Die Alternative zwischen Erlebnis und literarischer Konvention, d. h. der notwendige Bezug zwischen realer Erfahrung und Sprachbildung bzw. umgekehrt zwischen Fiktionalität und traditioneller Terminologie, kann – trotz der Produktivität, die wir immer wieder im Umkreis des mystischen Sprechens beobachten können – so wie dies die Ausführungen K. implizieren, nicht als Gesetzmäßigkeit behauptet werden; auch nichtfiktionales Erzählen kann auf feste Formen und traditionelle Sprachmuster zurückgreifen.

Dies schmälert aber nicht das Verdienst K.s, eine so ausgewogene, fleißige und schöne Sammlung zum Motiv der Himmelsstimme vorgelegt zu haben, die – das zeigen die Ausführungen zum Verhältnis zwischen Taube und Himmelsstimme und zum Taufbericht der Evangelien – über die Judaistik hinaus gerade auch für den Neutestamentler von großem Interesse ist.

Tübingen Beate Ego

Kuhnen, Hans-Peter: **Palästina in griechisch-römischer Zeit**. Mit Beiträgen von Leo Mildenberg und Robert Wenning. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1990. XXI, 424 S. u. 28 Tafeln (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II. Bd 2), geb.

Mit dem vorliegenden Bd liegen nun die zwei Bde des „Handbuchs" über Vorderasien II = Palästina vor. Ursprünglich war geplant, eine Synopse der Ergebnisse der griechisch-römischen Archäologie Palästinas nur als Anhang dem von H. Weippert verfaßten Bd „Palästina in vorhellenistischer Zeit", 1988 (vgl. ThRv 85,1989,189–190) beizugeben. Daß Hg. und Verlag der Archäologie Palästinas in hellenistisch-römisch-byzantinischer Zeit nun doch einen eigenen Bd zugestanden haben, wird durch die Fülle der hier vorgelegten Denkmäler mehr als gerechtfertigt. Die ursprüngliche Konzeption hing mit dem seinerzeitigen Selbstverständnis der sog. Biblischen Archäologie zusammen, die die nacheisenzeitliche Antike dieses Raums meist sehr stiefmütterlich behandelt und teilweise anderen Disziplinen überlassen hat. Mit dem Teilbd „Vorderasien II.2" wird diesen Perioden nun eine adäquate, sachgerechte Behandlung zuteil, die zugleich eine wissenschaftspolitisch gewichtige Aufwertung bedeutet. Hatte das atl./biblische Israel immer wieder neue Gesamtdarstellungen seiner archäologischen Hinterlassenschaft gefunden, so muß man für die „klassischen" Perioden bis zu C. Watzinger, Denkmäler Palästinas II, Leipzig 1935 zurückgehen, um eine entsprechend fundierte Darstellung zu finden. Dieses Defizit ist nun (teilweise) behoben.

Der Bd umfaßt sechs Teile: Forschungsgeschichte (1–20), „Das hellenistische Zeitalter" (21–87), „Die römische Kaiserzeit" (88–299), „Ausblick: Die Spätantike" (300–353) sowie als „Anhang" die beiden Abschnitte „Der Bar-Kochba-Krieg im Lichte der Münzprägungen" (357–366) von Leo Mildenberg und „Das Nabatäerreich: seine archäologischen und historischen Hinterlassenschaften" (367–415) von Robert Wenning. Ein Orts- und Personenregister sowie 28 Tafeln beschließen den Bd.

Seinen drei „Epochenartikeln" stellt K. jeweils nach einem ausführlichen Literaturverzeichnis einen knappen geschichtlichen Überblick und eine kritische Darlegung historisch/stratigraphisch gesicherter Fundkomplexe als Datierungsgrundlage der dann vorgestellten Denkmäler voran. Die Kaiserzeit nimmt gegenüber den anderen Perioden den dreifachen Um-

fang ein, wird aber zeitlich nicht weiter unterteilt. Obwohl die byzantinische Epoche vom Denkmälerbestand her die reichste der behandelten Epochen ist, wird sie von K. nur als „Ausblick" dargestellt, was er so begründet: „Die Landesarchäologie hat die Spätantike lange Zeit vernachlässigt, und den an sich überreich vorhandenen Bodenfunden meist nur soweit Aufmerksamkeit geschenkt, als sie sich mit den Themen ‚Frühe Christenheit' und ‚Antikes Judentum' verbinden ließen. So sind die Grenzen des nachfolgenden Abrisses durch den Forschungsstand weitgehend vorbestimmt, wiewohl der Bedeutung der Epoche eine ausführlichere Darstellung angemessen wäre" (313). Die Zäsur zwischen Kaiserzeit und Spätantike setzt K., abweichend vom üblichen Bezug auf Konstantin, mit dem Tod Julians 363 n. Chr., mit dem die Epoche des gleichberechtigten Nebeneinander verschiedener Glaubensgruppen zu Ende ging und Palästina erneut und endgültig unter christliche (Vor-)Herrschaft kam; hier hat der traditionelle Ansatz der Zäsur bei Konstantin (324/326 n. Chr.) den Vorteil, daß er den Neubeginn der Epoche mit den konstantinischen christlichen Bauten archäologisch faßbar macht.

K. versteht seine Arbeit als Synopse unter dem Gesichtspunkt der Denkmälerkunde. Siedlungen (Baudenkmäler) und Begräbnisplätze bilden den Schwerpunkt; demgegenüber kommen die Gattungen der Kleinaltertümer, die u. a. für eine Kultur- und Sozialgeschichte, insbesondere „der Leute", ausschlaggebend sind, unverantwortlich zu kurz. K. begründet dies mit der bislang unzureichenden Aufarbeitung der Funde, was freilich nur zum Teil zutrifft. Gewiß ist der „Baudenkmäler-Schwerpunkt" von der Landesarchäologie als einer grabungsorientierten Archäologie her vorgegeben (so auch beim Beitrag von R. Wenning über die Nabatäer), dennoch können die knappen Literatursurveys zu den Kleinfunden in einem „Handbuch" nicht befriedigen. Überhaupt sind die jüngsten Forschungsergebnisse nur wenig bzw. überhaupt nicht berücksichtigt (z. B. hätten die neuen Ausgrabungen in Scythopolis = Beth Shan 1980/81 und seit 1986 die explizite Aufmerksamkeit verdient). Auch bei seinen „Bezügen" auf nabatäische Denkmäler referiert K. mehrfach teilweise überholte Positionen, obwohl im gleichen Bd R. Wenning andere Positionen referiert bzw. vertritt; abgesehen von unnötiger Doppelbehandlung sind solche Differenzen, ohne daß sie begründet/erläutert werden, in einem „Handbuch" mißlich. Da dem Bd unverständlicherweise ein Sachregister fehlt, hätte man sich zumindest ein differenzierteres Inhaltsverzeichnis gewünscht.

Der Blickwinkel von K. ist der des Provinzialrömischen Archäologen. Das verleitet ihn sowohl in seiner Grundposition wie auch in seinen wissenschaftlichen Ansprüchen zu der problematischen Vorgabe, Palästina wie eine der anderen römischen Provinzen beurteilen zu wollen (daran sind schon die Römer gescheitert!). Daß hier bislang mehr Differenzierungen und sehr unterschiedliche Perspektiven vorhanden sind, ist nicht nur ein wissenschaftsgeschichtlicher Zufall; die Polemik gegen „geistliche Interessen" bei der Erforschung Palästinas oder Etikettierungen wie „israelische Nationalarchäologie" ist diesbezüglich nicht nur überflüssig, sondern verdeckt, daß die Klassische Archäologie den Raum Palästina erst seit jüngster Zeit wieder – erfreulicherweise – ernster nimmt.

Im ersten „Anhang" stellt der verdiente Schweizer Numismatiker L. Mildenberg den Bar-Kochba-Krieg im Lichte der Münzprägungen vor; grundlegend für alle numismatischen Aspekte ist seine Monographie „The Coinage of the Bar Kokba War, 1984" (vgl. ThRv 84, 1988, 108–110). Hier erschließen sich die Münzen durch den Tafelteil, während der Beitrag selbst den historischen Implikationen der Münzen als Sachquelle nachgeht.

Im zweiten „Anhang" listet R. Wenning die Fundorte mit nabatäischen Denkmälern auf und dokumentiert so Größe und Mannigfaltigkeit des Nabatäerreichs und der -kultur. Dieser Beitrag ist eine komprimierte und aktualisierte (Literatur, neueste Tempelgrundrisse, neue Chronologie der nabatäischen Könige) Fassung seiner einschlägigen Monographie in der Reihe NTOA 3,1987 (vgl. dazu E. Otto, ThRv 84,1988,361–363). Einen besonderen Zugewinn bilden die 10 Tafeln mit den Schwerpunkten Skulptur und Architektur. Dem Hg. (U. Hausmann) ist zu danken, daß er diesen Beitrag in den „Palästinaband" aufgenommen hat, weil dadurch eine bedeutende, aber wenig beachtete „Randkultur" Palästinas, die dessen Geschichte mitbestimmt hat, in ihrer archäologischen Hinterlassenschaft greifbar wird.

Fazit: Mit diesem Bd ist eine differenzierte und kritische Materialvorlage für ein lange vernachlässigtes und zumeist nur partiell beachtetes Forschungsgebiet gegeben. Die beiden Denkmälergruppen „Baudenkmäler" und „Gräber" sind kompetent und weiterführend behandelt (mit Einschränkungen hinsichtlich der byzantinischen Epoche!); die „Kleinfunde" müssen noch auf ihre angemessene Bearbeitung warten.

Münster Erich Zenger

Theißen, Gerd: **Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien**. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition. – Freiburg/Schweiz / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 348 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 8), Ln sfr 84,00

Der besonders durch seine Studien zur Soziologie des Urchristentums bekannt gewordene Heidelberger ev. Neutestamentler Th. legt in seiner neuesten Monographie einen bemerkenswerten „Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition" vor, der die klassische formgeschichtliche Arbeit (vgl. die Anlehnung des Untertitels an die Arbeit von R. Bultmann) methodisch und inhaltlich weiterführen möchte. Die beabsichtigte Rekonstruktion der Traditionsgeschichte der synoptischen Jesusüberlieferung sucht Th. durch s. E. bisher zu wenig berücksichtigte Hinweise in den Evangelien zum *Lokalkolorit* und zur *Zeitgeschichte* voranzutreiben und neu zu begründen. Ziel seiner z. T. minutiösen Analysen ist die Rekonstruktion eines „Netzwerk(es) von Beziehungen" aus textexternen Daten, das die Möglichkeit einer „Kontrolle textimmanenter Analysen" (7) eröffnet.

Nach einer grundlegenden Einführung in die methodische Relevanz von „Lokalkolorit und Zeitgeschichte in der Erforschung der synoptischen Tradition" (1–24) wendet sich Th. in drei Hauptteilen den „kleinen Einheiten" (25–131), den „großen Einheiten" (132–211) und den „Rahmengattungen" (212–303) der synoptischen Tradition zu. Th. faßt die Ergebnisse seiner Studien abschließend zusammen (304–306).

In seiner methodologischen Einführung (1–24) bekennt sich Th. zu den formgeschichtlichen Prämissen einer mündlichen Tradition vor der Verschriftlichung der Jesustradition in den Evangelien und der Existenz „kleiner Einheiten", zeigt sich jedoch skeptisch, was die Rekonstruierbarkeit der mündlichen Tradition betrifft. So sehr Th. dem Postulat, bei der Analyse und Interpretation zunächst von der synchronen Ebene der Textkohärenz auszugehen, beipflichtet, so sehr sucht er gerade mit Hilfe *textexterner* Daten bzw. *texttranszendierender* Fragestellungen die Traditionsgeschichte der synoptischen Jesusüberlieferung neu zu bestimmen: Im Überblick über die bisherige Forschungsgeschichte diagnostiziert er einen „unverkennbaren" „Nachholbedarf" (13).

Im 1. Hauptteil „Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den kleinen Einheiten der synoptischen Tradition" untersucht Th. *exemplarisch* einzelne Wort- und Erzählüberlieferungen, deren Ursprünge er in Palästina (25–61) bzw. in „Grenzsituationen zwischen Palästina und seinen Nachbargebieten" (63; 62–131) lokalisiert. Dabei unterscheidet er zwischen *Jesusworten*, bei denen Jesus als Vf. gilt, die folglich auch von Jesusanhängern tradiert wurden, und *Erzählungen von Jesus*, die nicht nur von Jüngern Jesu, sondern auch von dem Volk weitergetragen worden sind.

(a) Th. beginnt mit der Deutung des „schwankenden Rohrs" im Jesuslogion Mt 11,7, das er wegen der Gründungsmünzen von Tiberias (ca. 19 n. Chr.), auf denen Schilfrohr abgebildet sei, auf Herodes Antipas, den Gegenspieler Johannes des Täufers, bezieht („emblematische" Deutung; 26–44). Mt 11,7 sei demnach von dem „polemischen Gegensatz" (44) zwischen dem sich klug anpassenden Politiker und dem kompromißlos seine Botschaft ausrichtenden Propheten geprägt. Im folgenden untersucht Th. weitere Wortüberlieferungen auf ihre „palästinazentrierte Lokalperspektive" (44–61): Lk 11,31f; Mt 8,11f par Lk 13,28f; Mt 11,20–24 par Lk 10,13–16; Mt 23,29–31 (vgl. Lk 11,47f); Lk 10,4; Mt 10,5b–6.23; 19,28 (vgl. Lk 22,28–30). Th. führt die drei mt Jesusworte 10,5f.23; 19,28 auf „den Wandercharismatikerkreis der Zwölf, in dem Petrus eine dominierende Stellung hatte" (60) zurück.

(b) Mit vielen Detailanalysen untersucht Th. sodann die Erzählungen Mk 7,24–30 (63–85) und Mk 6,14–29 (85–102) und die Überlieferungsbedingungen von Wundergeschichten (102–119) und Apophthegmen (119–131). Th. erklärt die „zynische Antwort Jesu" (67) in Mk 7,27 auf dem Hintergrund ethnischer, kultureller, sozialer, ökonomischer, politischer und sozialpolitischer Verhältnisse im tyrisch-galiläischen Grenzgebiet: In Mk 7,27 spiegele sich die Erfahrung der armen jüdischen Landbevölkerung, der von den ökonomisch stärkeren Tyrern (=Heiden) häufig das Brot weggenommen werde (82f). Die *Hoflegende* vom Tod des Täufers Mk 6,14–29 bestimmt Th. als „eine allgemeine Volksüberlieferung über den Tod des Täufers" (90), in der „eine herodäerfeindliche Nachbarschaftsperspektive vorherrscht" (102). Die *Wundergeschichten* der synoptischen Jesusüberlieferung (vgl. 102–119) heben sich Th. zufolge dadurch von der Wortüberlieferung ab, daß sie nicht spezifisch ‚christliche' Volksüberlieferungen waren, die erst durch Markus „wieder in das Evangelium integriert" (119) wurden. In den *Apophthegmen* hingegen (119–131) „vergewissert sich eine Gruppe ihrer Überzeugungen und Verhaltensweisen durch Abgrenzung von anderen Gruppen in ihrer Umwelt. Die Apophthegmen der Evangelien definieren soziale Identität" (123). Diese Grenzziehungsfunktion der Apophthegmen habe zunächst (vormarkinisch)

nicht der Auseinandersetzung mit einem Judentum außerhalb der christlichen Gemeinde, sondern mit einem Judenchristentum in ihr gedient.

Im 2. Hauptteil befragt Th. die „großen Einheiten der synoptischen Tradition", die *Endzeitrede Jesu* Mk 13 und die *Passionsgeschichte* Mk 14–16 auf lokal- und zeitgeschichtliche Indizien, die ihre schriftliche Traditionsgeschichte und ihre redaktionelle Endgestalt zu erhellen vermögen.

(a) In ständigem Dialog mit der Forschungsdiskussion zu Mk 13 und der Zeitgeschichte unternimmt es Th., Mk 13 traditions- und redaktionsgeschichtlich von den zwei großen zeitgeschichtlichen Umbruchsituationen (44 n. Chr.: die von Gaius Caligula verursachte Krise; 68–74 n. Chr.: jüdischer Krieg) her zu analysieren (133–176): Der vormk Tradent der Endzeitrede Jesu habe seinen eigenen Standpunkt zwischen den in den Versen *7–13 und *14–27 erzählten Geschehnissen. Anders als ein großer Teil der Forschung (zuletzt E. Brandenburger) urteilt Th., wenn er darzulegen versucht, daß auch Mk sich und seine zeitgeschichtliche Situation zwischen Vers 13 und 14 einordne, die Verse 14–27 den Lesern des Markusevangeliums mithin zukünftiges Geschehen ankündigten (141–145).

(b) Mit Hilfe eingehender Nachfragen zu den „Amtsinhabern", zu „charakterisierten" und „anonymen" Personen in der Passionsgeschichte befragt Th. die vormk Passionsüberlieferung hinsichtlich ihrer Entstehungszeit und ihres Entstehungsortes (177–211). Im Ergebnis entspricht Th. weitgehend der gegenwärtigen Forschungslage („Lokal- und Vertrautheitsindizien begründen die Annahme, daß sie in Jerusalem in der ersten Generation nach dem Tod Jesu ca. 30–60 n. Chr. formuliert wurde. . . . Sie dürfte unter dem Eindruck der Verfolgungen in der Regierungszeit Agrippa I. [41–44 n. Chr.] nach der Caligulakrise formuliert worden sein"; 210), sichert diese aber mit neuen Beobachtungen ab.

Im 3. Hauptteil, der Frage nach Lokal- und Zeitkolorit in den *Rahmengattungen* der synoptischen Tradition (212–303), befragt Th. zunächst die *Redenquelle* (212–245), dann die *Evangelien* (246–303) nach Hinweisen, die ihre Entstehungssituation (Ort, Zeit und Absicht) zu erhellen vermögen.

(a) In minutiösen Einzelanalysen (218–230) entwickelt Th. die These, daß die Erzählung von der Versuchung Jesu Mt 4,1–11 par Lk 4,1–13, die „als Ausdruck der letzten Redaktion der Spruchsammlung aufzufassen" (215) sei, „unter dem Eindruck des Konflikts des Kaisers Gaius Caligula mit dem jüdischen Monotheismus im Jahre 40 n. Chr." entstanden sei: „Die Proskynese vor dem mythischen ‚Herrscher dieser Welt' ist eine sozialmythische Parallele zur Proskynese vor dem irdischen Herrscher" (217). Insgesamt sei die Redenquelle als „Ausdruck einer palästinazentrierten Perspektive" (244) zu verstehen, in der sich „das stolze Bewußtsein der überwundenen Caligulakrise als großer satanischer Versuchung" (245) spiegele.

(b) Als reifer Abschluß der synoptischen Jesusüberlieferung stellen sich die *Evangelien* des Mk, Mt und Lk dar: Sie sind jeweils in unterschiedlicher Distanz zu Palästina und zum zurückliegenden jüdischen Krieg für „die Bedürfnisse von Ortsgemeinden" (246) geschrieben worden (vgl. 246–303). Für das Markusevangelium kommt Th. aufgrund des Milieukolorits, traditionsgeschichtlicher Überlegungen und geographischer Angaben zu dem Schluß, daß es wahrscheinlich „im südlichen Teil Syriens" (260), dem später offiziell benannten Syrophönizien, entstanden sei. Im Matthäusevangelium beobachtet Th. eine „gewisse Ostverlagerung der Perspektive" (264), die auf Syrien verweise. Aufgrund der „Windverhältnisse (sic!) Palästinas" (264) und der lk Vertrautheit mit der „großen Welt des Mittelmeerraums und der Mittelmeerstädte" (267) schreibt Lk sein Evangelium aus einer „Westperspektive" (270).

Daß das unmittelbar nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels geschriebene Markusevangelium die „Prophetie aus der Caligulakrise" (272; vgl. Mk 13,14) reaktiviere, weil der Evangelist noch in seiner Generation die eschatologische Katastrophe erwarte (vgl. 270–284), überzeugt nicht. Die literarische Struktur, insbesondere die klare zeitliche Gliederung von Mk 13 verlangt es nicht, alle in Mk 13,14–23(24–27) angekündigten Geschehnisse in der Gegenwart des Markusevangeliums zu verorten; nicht jeder apokalyptische Topos (!) bedarf eines direkten Pendants in der Zeitgeschichte. Was Th. für das Lukasevangelium konzediert („Es kommt daher auch nicht darauf an, jede der genannten Krisenphänomene historisch nachzuweisen"; 292), gilt mutatis mutandis auch für Mk.

Die kritische Diskussion der Thesen von Th. wird an folgenden Punkten ansetzen können:

(a) Zur Rekonstruktion der lokal- und zeitgeschichtlichen Hintergründe bezieht sich Th., wie er selbst immer wieder betont, in hohem Maße auf Wahrscheinlichkeits- und Indizienbeobachtungen und auf die Kombination lückenhafter und durchaus nicht tendenzfreier historischer Zeugnisse. Zudem ist es durchaus fraglich, ob Einzeluntersuchungen (wie die Versuchungsgeschichte in Q) zu so weitreichenden Folgerungen (wie den Sitz im Leben der Redenquelle) berechtigen.

(b) Durch seine ganze Veröffentlichung hindurch zieht sich im Hintergrund seine Wanderradikalismusthese, die „heute differenzierter formuliert werden müßte" (61 Anm. 84), wie Th.Schmeller (Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese, SBS 136, Stuttgart 1989) überzeugend begründet.

(c) Nicht ausreichend geklärt zu sein scheint mir das Zusammenspiel der verschiedenen Methodenschritte: So reicht es schon aus methodischen Gründen nicht aus, die bei Th. mehrfach begegnende Skepsis gegenüber literarkritischen Analysen mit zeitgeschichtlichen Rekonstruktionen zu „kompensieren": „Wir können aber die genaue Abgrenzung einer Vorlage in Mk 13 vorläufig offenlassen. Vielleicht gibt uns die Situationsanalyse ein zusätzliches Kriterium an die Hand, um ihren Umfang zu bestimmen: Was zur rekonstruierten Situation des Textes paßt, dürfte in ihr entstanden sein" (139) – ein zirkuläres Schlußverfahren!

(d) Weitere Anfragen müßten in Einzeluntersuchungen aufgezeigt werden: M. E. ist die These, die Wunder Jesu seien vielfach auch von Nichtanhängern Jesu als Volksüberlieferungen tradiert worden (vgl. 102–119), durchaus fragwürdig. Ob die Exorzismen Jesu z. B. hinsichtlich ihres Inhalts und ihrer Form wirklich nicht spezifisch „christlich" sind, scheint mir auch durch das Standardwerk von Th. (Urchristliche Wundergeschichten, Gütersloh ^{5}1987) nicht überzeugend begründet.

Trotz der zuletzt vorgetragenen Anfragen ist „Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien" ein gewichtiger, in der zukünftigen Diskussion unübersehbarer Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition. Die weitere Erforschung der synoptischen Tradition kann von intensiven lokal- und zeitgeschichtlichen Studien nicht absehen, will sie nicht hinter das von Th. mit profunder Sachkenntnis erreichte Niveau zurückfallen.

Münster Klaus Scholtissek

Ernst, Josef: **Johannes der Täufer.** Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte. – Berlin–New York: de Gruyter 1989. XV, 427 S. (BZNW 53) Ln DM 158,00

Nach den bereits als klassisch anzusehenden Büchern von Martin Dibelius und Ernst Lohmeyer, sowie einigen jüngeren, vorwiegend redaktionsgeschichtlich orientierten Arbeiten zu Johannes dem Täufer, liegt mit der zu besprechenden Monographie von J. Ernst ein Werk vor, welches sich in mehrfacher Hinsicht von den meisten Vorgängern abhebt und gewiß auf längere Zeit die Arbeit zu dem Täufer und den sich auf ihn berufenden Schülern sein wird. Dieses Urteil gilt unbeschadet der Differenzen des Rezensenten zu manchen Exegesen und Ergebnissen des Buches. Denn Vf. analysiert die Quellenlage von den ntl. über die jüdischen bis hin zu den altkirchlichen und häretischen Zeugnissen umfassend, unter nahezu vollständiger Berücksichtigung der Sekundärliteratur, die in weit über eintausend ausführlichen Anmerkungen kritisch diskutiert wird. Vf. wendet die historisch-kritische Methode behutsam an, er läßt sich nicht den Blick für die den Quellen vorausliegende Historie verstellen. Denn das Interesse des Vf. gilt dem „harten Kern" der Überlieferung (VI), dem „unverwechselbaren Profil" (267) des Täufers. Gleichwohl werden zugleich auch die in der Traditions- und Überlieferungsgeschichte gewordenen Täuferbilder von dem vorsynoptischen Stoff bis hin zur Heroisierung in den Pseudoclementinen und in den mandäischen Texten vorgestellt.

Kap 1 (Johannes der Täufer in der Verkündigung des Neuen Testaments und in der Darstellung der frühchristlichen und jüdischen Literatur) analysiert die primären Quellen: Johannes der Täufer 1. in der Markusredaktion, 2. in der Logienquelle, 3. in der Lukasredaktion, 4. in der lukanischen Kindheitserzählung, 5. in der Apostelgeschichte, 6. in der Matthäusredaktion, 7. im vierten Evangelium, 8. im Zeugnis der frühen Kirchenschriftsteller, 9. in der Darstellung des Flavius Josephus und der darauf bezugnehmenden Literatur.

Kap. 2 wagt nach der Analyse aller Primärquellen den Versuch einer vita Joannis Baptistae: Johannes der Täufer – Persönlichkeit und Geschichte.

Kap. 3 stellt die Nachgeschichte des Täufers in der Täuferschule und in den Täufersekten dar.

Quellen- und Literaturverzeichnis, ein ausführliches Register (Stellenregister 13 S., Autoren-, Namen- und Sachregister, Griechische Wörter) schließen das Buch ab.

Im Folgenden sollen zunächst bestimmte, nicht immer allgemein anerkannte Thesen aus dem 1. Kap. kritisch vorgestellt werden.

Markus reflektiere in seinem Prolog (1,1–15) die heilsgeschichtliche Rolle des Täufers, insofern er hier das Alte und das Neue (Johannes und Jesus) zusammenbringe und voneinander abhebe. Das Evangelium sei „vorhanden in der Predigt des Täufers", beginne „aber erst richtig mit dem Auftreten Jesu" (22). Diese Unschärfe der Verhältnisbestimmung wird einerseits durch eine redaktionelle Unterscheidung von „Jesus und Evangelium" (Mk 8,35; 10,29) zu belegen gesucht (das Evangelium reicht in die prophetische Vorverkündigung zurück), andererseits aber zeige sie eine typologische Zuordnung von Johannes und Jesus auf: der Täufer ist weniger Vorläufer, er ist vor allem „der Prototyp des leidenden Menschensohns" (37). Die Vorstellung des Elia redivivus sei in 9,9–13 durch den Leidensaspekt der Passion des Gottessohnes zugeordnet (32), so habe das Täufergeschick (6,17–19) vorabbildende Funktion für Leiden und Auferweckung Christi (29f). Johannes „sym-

bolisiere" so eine „bruchlose" Heilsgeschichte (22). Diese Deutung impliziert, daß nicht von einem Elija-Geheimnis im Markusevangelium zu sprechen sei, ja selbst die Messiasgeheimnistheorie sei als Stütze desselben nicht gesichert (34).

Das Täuferbild der Logienquelle lasse eine tradierende Gruppe erschließen, die sich sowohl Johannes (356) als auch Jesus verpflichtet weiß (80). Vf. steht einer reflektierten Q-Theologie kritisch gegenüber (39), verweist hingegen häufig auf die Traditionsfunktion der Missionare: Die Logienquelle habe die „ursprüngliche Täuferpredigt ohne wesentliche Änderungen tradiert" (55). Auch sei die sachliche Konvergenz von Täufer- und Jesuspredigt nicht Hinweis auf die Tätigkeit der Redaktoren, vielmehr nehme Jesus das Sachanliegen des Täufers auf (47). Die heilsgeschichtliche Rolle des Täufers wird als Mittelposition zwischen Verheißung und Erfüllung begriffen, Johannes „repräsentiert die Kontinuität der göttlichen Heilserfüllung" (80). Die Täuferpredigt verweist neben dem Umkehrruf auf den Stärkeren, was als „verhüllende Gottesaussage" (50) verstanden wird (die markinische Einfügung des ὀπίσω μου deutet erst auf Christus). Dem entspreche, daß die jüdischen Bezugstexte in keinem Fall dem Menschensohn oder Messias die Aufgabe des Ausgießens von Feuer oder Geist zusprechen, sondern ausschließlich Gott (53). In alledem zeige sich eine „kaum reflektierte Christologie" (55). Erst die Täuferanfrage (Lk 7,18–23par) – ein Apophthegma späterer Q-Gemeindetheologie – stelle als literarischer Reflex die in der Gemeinde vollzogene Christologisierung des Feuerrichters dar (58). Von diesem Apophthegma her wird zugleich der Sitz im Leben bestimmt: Q wende sich an Halbchristen, die mit Johannes noch zwischen den Testamenten stehen (60).

Die Ausführungen zur Redaktion des Lukas stehen mehrfach im Widerspruch zu dem durch Hans Conzelmann erhobenen lukanischen Geschichtsverständnis. Ein „eindeutiges redaktionelles Gestaltungsprinzip" sei „nur schwer zu erkennen" (111). Die Eliminierung etlicher traditioneller Elijatexte wird als Rücksicht auf die heidenchristliche Adressaten bzw. durch das Aufkommen „neuer theologischer Fragestellungen" erklärt (83). Wie bereits für Markus und Q behauptet, sieht Vf. auch das lukanische Täuferbild durch Kontinuität gezeichnet (112). Dies wird pikanterweise gerade an Lk 16,16 aufzuzeigen gesucht, jedoch so, daß die Einzelaussagen in Beziehung zum lukanischen Gesamtwerk gesetzt werden und der Vers also nicht seinerseits eine übermäßige Bürde für das Gesamtwerk tragen muß (109). Die Diskussion über das heilsgeschichtliche Schema verlagert sich damit auf andere Texte, aber auch hier scheinen die Argumente seit langem ausgereizt: kann Lk 3,18 (εὐηγγελίζετο) wirklich als „Verkündigung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus" (100) interpretiert werden? Unter dem Leitgedanken der Kontinuität versteht Vf. den Täufer auch bei Lk als Prototyp Jesu, von der Geburt bis zum Tod (111). Die Standespredigt (Lk 3,10–14) sei weder auf Redaktion noch auf die Täufersituation zurückzuführen (95), vielmehr sei hier mit Einflüssen der Sonderquelle zu rechnen (94.96). Keine neue These, zumal der Vf. offenläßt, welchen Umfang diese Sonderquelle hatte und in welchem Verhältnis sie zu den anderen Quellen stand. Jedenfalls spricht Vf. von einer „Vorlage" (96), und er fragt darüber hinaus mit Böcher, ob nicht sogar Lk 4,16 (Angabe vom Rezensenten korrigiert); 6,20–25; 14,13; 16,1–9.19–31; 19,8 u.ö. auf ebionitische Elemente der Täuferpredigt zurückgehen (96 A 61)? Diese Frage ist von neueren traditions- und redaktionsgeschichtlichen Arbeiten einfach präziser beantwortet worden, aber die These eine ebionitischen Quelle, die von Täuferthemen gespeist wird, scheint zählebig zu sein. Wie soll aber die sekundäre Verschärfung der Makarismen Jesu in der lukanischen Weheruf-Reihe durch nachträgliche Einfügung ebionitischer Elemente der Täuferpredigt, vermittelt in einer Quelle oder Vorlage, verstanden werden können, wenn diese Weherufe sprachlich und stilistisch auf die vorangehenden Makarismen Jesu bezogen sind?

Die Täuferlegende der lukanischen Kindheitsgeschichte (Lk 1,5–25.57–66) sei sprachlich nicht als eigene Quelle zu erfassen, wohl aber erlaubten die verarbeiteten Motive eine „eindeutige Standortbestimmung" (121). Aus den Texten spreche Täuferverehrung. Sie und das jüdisch-palästinische Umfeld lassen Vf. an die Johannesjünger als Informanten der Erzählung denken, eventuell aber auch an judenchristliche Kreise Palästinas, vielleicht priesterlicher Abstammung (121.125). Da keine Polemik gegen den Messias Jesus vorliege, aber auch keine Taufhinweise, sei die Annahme einer Täufer-Messias-Quelle abwegig (125), nicht jedoch diejenige einer Täuferquelle. In ihr sei Johannes als der Prophet der Endzeit dargestellt (127). Die Lieder haben unterschiedliche Vorgeschichten. Das Benedictus wird Täuferschülern zugewiesen (135). Die Gattung Haggada lasse den „historischen Grundbestand" der Täufererzählung „nur sehr schwer" festlegen (139).

Die Darstellung des Täuferbildes in der Matthäusredaktion betont zu Recht (157.161) die mit der Eliminierung des Maleachizitates (Mt 3,2) verbundene eschatologische Umstrukturierung, sowie die Verschiebung des Sündennachlassungsmotivs von der Johannestaufe (3,2) in den eucharistischen Einsetzungsbericht (26,28). Auch wird dem imperativischen Verständnis des Täufers als Prediger der Gerechtigkeit (181) zuzustimmen sein.

Das Täuferbild des Johannesevangeliums rekonstruiert Vf. aus einer unpolemischen Zuordnung von Täufer und Messias: Johannes sei der „ideale Christuszeuge" (215). Hingegen sei der entscheidende Fehler die Ableitung der johanneischen Christologie aus einer nur schwer faßbaren konkurrierenden Täuferideologie (213). Dies gilt für die Ebene des Evangelisten. Trotz gegenwärtiger Problematisierung der Existenz einer johanneischen Zeichen-Quelle vermutet Vf., diese Quelle könne „in der Auseinandersetzung mit den Täuferjüngern entstanden" sein (362f). Als Differenzpunkt zwischen Johannes- und Jesusjüngern wird die Wunderfrage genannt, aber nicht wirklich (Verweis auf Joh 3,30) aus den Texten erhoben. Die o. g. Hauptthese wird zunächst am Prolog festgemacht: Die Täuferaussagen sind vom Evangelisten, nicht von einem Redaktor, in einen hymnischen Bericht eingeschoben worden (195), um die Vorstellung des Christuszeugen dem Evangelium bestimmend voranzustellen. Angesichts der mehrfach behaupteten „Zurückweisung der Täuferpolemik als Generalschlüssel für das ganze vierte Evangelium" (214) überrascht doch der Verweis auf „die ausgeprägte Konkurrenzsituation" (207) in Joh 3,22–4,3. Zugleich wird die „helle Einfärbung des Täuferbildes" als „Ausnahme" verstanden (209). Allerdings liegen diese Auseinandersetzungen über die richtige Art kultischer oder religiöser Reinigung (208) vor der Zeit des Evangelisten, sie haben für ihn nicht einmal den Stellenwert wie die Konflikte mit dem zeitgenössischen Judentum (211).

Der zweite Teil bietet die Rekonstruktion der Persönlichkeit und der Geschichte des Täufers, ein ehrgeiziges Unterfangen, möglich wohl auch nur, wenn der Geschichtswert der Quellen so hoch wie durch den Vf. (im ersten Teil der Untersuchung veranschlagt) vorausgesetzt wird. Hierbei ersetzen jedoch an nicht wenigen Stellen subjektive Annahmen die stringente Argumentation. So wird etwa für die lukanische Kindheitserzählung „gepflegte Geschichtserinnerung mit guten Gründen angenommen" (270). Oder die Ansage der Geisttaufe wird, da in allen Evangelien geboten, ohne quellenkritische Problematisierung, gegenüber der an anderer Stelle aufgezeigten Priorität der Feuertaufe (54) und dem erkannten Interesse der Gemeindetheologie (309), als wohl doch zur Tradition gehörig gezählt (306). In Spannung zueinander stehen manche Vermutungen: „Johannes wird weder vor noch während der Taufe (Jesu) gewußt haben, mit wem er es zu tun hatte" – „Ein charakteristisches Merkmal ... ist die Bindung an die Person des Taufenden" (309). Auch ist Skepsis gegenüber der These geboten, bei der Rekonstruktion der ipsissima vox Joannis „gelten die gleichen Vorbehalte, die auch für die Jesusverkündigung gültig sind" (300). Immerhin ist ja im wesentlichen die christliche Gemeinde der Traditionsträger der Täuferworte, nicht aber allein die Täufergemeinde (350). Woher weiß Vf., daß Johannes kein ausgesprochenes Berufungserlebnis hatte (VI)?

Die Herkunftsbestimmung des Täufers führt Vf. mit Lukas 1 auf priesterschaftliches Milieu zurück, Landpriesterschaft, nicht Jerusalemer Priesterschaft (270f). Das Fehlen priesterschaftlicher Themen in der Täuferpredigt steht freilich in Spannung zu dieser Bestimmung (271), aber auch in Spannung zu einer Qumranisierung des Täufers (277). Diese Herkunftsbezeichnung führt ohnehin nicht zum spezifischen Selbstverständnis des Täufers, der als Prophet vorgestellt wird. Vf. arbeitet eine Differenz zu zeitgenössischen Prophetenbildern aus und rückt Johannes in die Nähe des „klassischen Typs des alttestamentlichen Propheten" (300). Diese Bestimmung greift nicht auf die äußere Erscheinung zurück (die beschriebene Kleidung und Speise können übliche Attribute des Wüstenbewohners sein), sie ergibt sich vielmehr aus dem worthaften Anspruch (Umkehr im Angesicht des nahe bevorstehenden Gerichts Gottes). Was diese Umkehr fordert, ist nicht präzise zu bestimmen, sie wird vom Vf. als „Umkehrung des Herzens, der Gesinnung etc." verstanden (311). Allerdings ist mit der Tauftätigkeit sogleich wieder eine Differenz zum alttestamentlichen Propheten gegeben. Dieser Sachverhalt steht doch in größerer Spannung zu der genannten Bestimmung („klassischer Typ") als Vf. einräumt. Die Taufe unterscheidet sich sowohl von der Proselytentaufe als auch von Lustrationen, und sie wird auch nicht als Sakrament verstanden. Sie vermittelt den Umkehrenden die Zusage der Sündennachlassung im kommenden Gericht. Hierbei wird für εἰς (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) ein futurisch-eschatologischer Sinn vermutet (334).

Aus dem dritten Teil sind einige Erwägungen zur Täuferschule zu erwähnen. Manches bleibt Vermutung: die Täuferschüler seien ursprünglich „Tauf- und Predigtassistenten" gewesen (350f); auch werden die Zöllner kaum „für die Bußpredigt des Täufers am ehesten disponiert" gewesen sein (352). Die vielfache Verwendung des Täufers in Q läßt noch nicht insonderheit an Johannesjünger hinter Q denken (356). Schließlich bedarf die These einer recht organischen „Verbindung von Johannes- und Jesusjüngern", in welche die Täuferjünger die Taufe als „Morgengabe" mitgebracht hätten (358), zumindest einiger weiterer Zwischengedanken. Vf. sieht freilich nicht nur aufgrund der Nachgeschichte in den Täufersekten, daß diese Hypothese einer Verbindung nach Pfingsten (!) allenfalls eine „Episode" geblieben ist (358f). Aus dieser Nachgeschichte verdient die These Erwähnung, daß die prophetische Täuferdeutung der Mandäer „in vollem Einklang" mit dem Bild der ntl. Tradition stehe (382f).

Vf. schließt mit der These, daß die Täuferbewegung zu den Ursprüngen des Christentums zählt, ja, daß „tragende Elemente der christlichen Praxis und Verkündigung" in der Täuferpredigt vorgegeben seien. Jesus und der Täufer stehen daher in einer „inneren Verwandtschaft", welche in der „konvergierenden Predigt" zum Ausdruck komme (386). Sofern man diese Aussage auf die Umkehrpredigt reduziert, mag man zustimmen. Man kann aber nicht zugleich Differenzen, sofern wir sie wie in der Eschatologie noch erkennen (Johannes erwartet Gott als nahen Feuerrichter, Jesus hingegen das Kommen des Reiches Gottes bzw. den Menschensohn), unterbewerten. Auch der Gemeindetheologie war durchaus noch der Gegensatz beider Personen bewußt (vgl. nur Lk 7,33 par; 11,1; Mk 2,18 par u. a.). Johannes war also nicht allein Prototyp Christi, er war auch Antityp. Und dieses Urteil gilt, anders als Vf. es darstellt, u. E. sowohl historisch als auch auf der Ebene der Gemeindetheologie.

Dem kritischen Leser bleiben auch andere Fragen, die allerdings das Buch in der Substanz nicht immer berühren. Sie betreffen z.B. die quellenkritischen Voraussetzungen des Vf.s. Er scheint den Thesen zuzuneigen, Mk habe Zugang zu Q gehabt (13), bzw. die Deutero-Markus-These sei „interessant" (157 A 5). Beide Thesen werden aber nicht weiter verfolgt oder angewandt, was bei Mk 1,1–15 par manche Verlegenheit beseitigen helfen könnte. Zumeist werden die Minor Agreements redaktionell erklärt, Q-Zwischenrezensionen werden jedoch anerkannt (172). Daß Vf. gegenüber mechanistischen Lösungen zu Vorsicht und Zurückhaltung mahnt (49), muß man begrüßen, sofern dies nicht den Weg öffnet, unter Umgehung konsequenter Quellenkritik Traditionsgeschichte zu treiben. Dies betrifft etwa die Fragen des Verhältnisses von Lk 1 zu Q und deren Vorlagen (137) oder die Reklamierung relativ guter Sonderquellen für Lk (94). Es wird die Quellenkritik hier offengehalten, der redaktionelle Anteil gering bewertet, zuverläßige Erinnerung postuliert. Daß die joh. Semeia-Quelle, sofern es sie gab, insgesamt mit der Wunderfrage auch der Täuferschüler beschäftigt sei, wäre noch umfassender nachzuweisen. Bei Mt 3,1ff par ergibt die Quellenkritik m.E. recht eindeutig, daß der Stärkere in Q ausschließlich als Feuertäufer gesehen wurde (vgl. die Stichwortverbindung der Logien Mt 3,10.11.12 par über πῦρ). Hingegen zielt Mk auf die Ankündigung der Geisttaufe, die Seitenreferenten verbinden Feuer- und Geisttaufe, was, sofern sie es nicht in ihren Vorlagen als Zwischenrezensionen vorfanden, die jüdische und christliche Geist-Feuer-Metaphorik (vgl. Apg 2,3) erleichtert haben mag.

Auch wenn die heilsgeschichtliche Linienführung in der Zuordnung von Johannes und Jesus bisweilen zu sehr dem Leitgedanken der Kontinuität verpflichtet zu sein scheint, das Geschick des Täufers demjenigen Christi überpointiert zugeordnet wird, so liegt fraglos eine Darstellung der Persönlichkeit und der Geschichte des Täufers vor, die der Ausgangspunkt weiterer Forschung sein wird.

Duisburg Friedrich Wilhelm Horn

Übelacker, Walter G.: **Der Hebräerbrief als Appell**. I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr. 1–2 und 13,22–25). – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1989. 255 S., kart. skr 184,00

Der Exegese ist es immer schon aufgefallen, daß sie es beim Hebr mit einem stilistisch, formal und gedanklich sorgfältig durchkomponierten Schreiben zu tun hat. Vom rhetorisch-argumentativen Charakter des Hebr wird in diesem Zusammenhang gesprochen. Auch seine Qualifizierung als niedergeschriebene zugesandte Predigt ist in der Forschung weithin anerkannt. Das impliziert, daß Hebr bewußt als Rede konzipiert und schriftlich abgefaßt ist, bestimmt für den mündlichen Vortrag in einer wie auch immer gearteten Gemeindezusammenkunft.

Mit der Arbeit von Ü. wird nun erstmals monographisch der Frage nachgegangen, wie weit Hebr in seiner literarischen Struktur und in seinem Gedankenaufbau antiker Rhetorik sich verpflichtet weiß und von ihr geprägt ist. Der vorliegende Bd versteht sich als Teil einer rhetorisch-kritischen Gesamtdarstellung des Hebr.

Detailliert untersucht werden Hebr 1,1–4 als *Exordium* und 13,22–25 als *Postscriptum* und die rhetorisch bestimmte Entsprechung beider zueinander, dazu 1,5–2,18 als die der *argumentatio* einer Rede vorausgehende *narratio*.

In methodischer Hinsicht liegt der Monographie ein klares Konzept zugrunde. Mit den Arbeitsweisen struktureller Textsemantik und Textpragmatik werden die genannten Abschnitte jeweils auf ihren rhetorisch-argumentativen Stil hin befragt. Dabei erweisen sich die neueren Methoden der Literatur- und Textwissenschaft gerade von der Fragestellung her, für die sie hier in Dienst genommen werden, als hilfreiche und gewinnbringende Erweiterungen der gängigen historisch-kritischen Texterschließung.

Eine zweite Fragerichtung gilt dem Redecharakter des Hebr insgesamt und den erwähnten Einzelabschnitten im Bezug auf das Ganze des Hebr als einer Rede. Auf dem Hintergrund der Theorie der antiken Rhetorik und der Rhetorik allgemein, wie sie vor allem H. Lausberg, J. Martin, H. F. Plett und R. Volkmann dargestellt haben, ordnet Ü. den Hebr neben Einflüssen des *genus iudiciale* (gerichtliche Beredsamkeit) und des *genus demonstrativum* (epideiktische Beredsamkeit) im wesentlichen in das *genus deliberativum* (beratende Beredsamkeit) antiker Rhetorik ein (S. 106–127). Wenn Intention und Inhalt dieser Redegattung von Mahnung und Warnung, Zuraten und Abraten bestimmt sind, wenn andererseits der Hebr-Verfasser selber sein Schreiben als „Mahnrede" (13,22) verstanden wissen will, dann ist damit aufs erste zumindest die grundsätzliche Richtigkeit dieser Zuordnung signalisiert und die Möglichkeit eröffnet, mit literaturwissenschaftlich und rhetorisch nachprüfbaren Kriterien der literarischen Eigenart des Hebr mit seinem kunstvollen Wechsel und Ineinander theologisch reflektierender und praxisbezogener paränetischer Abschnitte sachgemäß näherzukommen. Bei der konkreten Durchführung dieses Programms könnte man sich vorstellen, daß über die Rhetoriktheorie hinaus zum Vergleich gelegentlich auch Textbeispiele aus der antiken Rhetorik herangezogen werden.

Was nun die von Ü. untersuchten Einzelabschnitte anlangt, so erklärt sich zunächst die Einleitung des Schreibens 1,1–4 in der Tat am überzeugendsten und sinnvollsten als *Exordium* oder *Proömium* einer Rede. Damit erledigt sich das Rätselraten, warum dem sogenannten Hebräerbrief das Briefpräskript fehlt. Hebr ist eben nicht als Brief konzipiert, sondern als Rede und, wie Ü. aus dem Schluß 13,10–21.22–25 plausibel nachweist, als zugesandte Rede. Die namhaft gemachten Merkmale des *Exordiums* einer Rede, die linguistisch-textpragmatisch (S. 76–105) und von der Rhetoriktheorie her (S. 128–139) zu 1,1–4 erarbeitet werden, sind denn auch überzeugend. Bedeutsam ist vor allem die Apostrophierung von 1,1–2a als des übergeordneten Themas des Hebr: das „Reden Gottes zu uns im Sohn am Ende dieser Tage", das in einem strengen Parallelismus membrorum dem „Reden Gottes vormals zu den Vätern in den Propheten" überbietend gegenübergestellt wird. Daß dabei der Begriff „Sohn" für die Adressaten metakommunikativ schon beinhaltet, was in 1,2b–3 dazu ausgeführt wird, bestätigt jene Exegese, die in diesem Text die Aufnahme einer mehr oder weniger geprägten christologischen Tradition sieht. Das bedeutet, daß der Hebr-Verfasser beim überkommenen Christusglauben seiner Adressaten anknüpft, dessen Inhalt er als „Reden Gottes im Sohn" in seinem Schreiben thematisiert. In der Auslegung kommt diese fundamentale Perspektive, die sich aus dem rhetorisch verstandenen *Exordium* ergibt, nicht selten zu kurz. Wie aber die umrahmenden Aussagen vom zuverlässigen Verheißungswort Gottes in 6,13–20 und 10,23b im Kontext von 10,19–23 nahelegen, steht auch die Hohepriesterchristologie 7,1–10,18 unter dem übergreifenden Thema des Redens Gottes im Sohn. Der Grundtenor der Paränesen heißt denn auch „hören"/„glauben".

Ü. ist also ganz offensichtlich auf dem richtigen Weg, wenn er in 1,1–4 als dem *Exordium* das sucht, was das *Exordium* einer Rede vor allem zu leisten hat, nämlich das übergreifende Thema und Programm zu benennen und dafür Aufmerksamkeit zu erwecken, und wenn er als dieses Thema die Aussage von 1,1–2a geltend macht. Zutreffend gesehen ist auch, daß in dieser Formulierung des umgreifenden Themas die literarisch-rhetorische Eigenart mit dem Wechsel und Ineinander von theologischen und paränetischen Abschnitten schon grundgelegt ist. Denn auf der inhaltlichen Ebene entspricht dem das Vernehmbar-Machen des Redens Gottes im Sohn als Intention der theologischen Abschnitte und ein dem Anspruch des Redens Gottes gemäßes Hören/Glauben als Grundanliegen der Paränesen. Gleich die erste Paränese (2,1–4), die noch unter den Untersuchungsgegenstand fällt, bestätigt diesen Sachverhalt. Als „parallele Ergänzung zu dem in 1,1–4 Gesagten" (S. 162) auf der paränetischen Ebene ist sie in ihrer pragmatischen Funktion sachgemäß gekennzeichnet.

Den Abschnitt 1,5–2,18 deutet Ü. als die rhetorische *narratio*, die mit der *propositio* abschließt (2,17f). Wenn es Aufgabe der *narratio* ist, den Sachverhalt, hier das Christusgeschehen, kurz und glaubwürdig als Fundament für die folgende *argumentatio* und *pro-*

batio darzutun mit dem Ziel, zu überzeugen und zu belehren, dann ist 1,5–2,18 in diesem Sinn tatsächlich von rhetorischen Dispositionskriterien her gestaltet. Denn in der Sache wird hier das, was die Bezeichnung „Sohn" für die Leser umfaßt, so expliziert, daß die Formulierung des Hohepriesterthemas 2,17f als Zusammenfassung des Vorausgehenden und zugleich als Thema für die folgenden christologischen Erörterungen fungiert. Die linguistisch-textpragmatische Analyse (S. 140–184) stützt dieses Ergebnis. Für die theologische Interpretation der Hohepriesteranschauung des Hebr hat dies weitreichende Konsequenzen. Die Exegese zu 7,1–10,18 kann dann nicht mehr – vor allem bei Interpretationen von religionsgeschichtlichen Vorgaben aus geschieht dies – davon absehen, daß die Formulierung des Hohepriesterthemas in 2,17f von der soteriologisch orientierten Explikation der Erniedrigungs-Erhöhungschristologie her erfolgt und daß damit auch die Weichen für das Verständnis der kultchristologischen Aussagen in 7,1–10,18 gestellt sind.

Die Einschätzung, die das Engelthema in den ersten zwei Kap.n des Hebr in diesem Rahmen erfährt, stützt jene Exegese, die darin gleichsam die Folie sieht, in die der Verfasser die überragende Größe des Sohnes und damit das in ihm vernehmbare Reden Gottes eindrucksvoll einzeichnen kann. Er knüpft rhetorisch geschickt da an, wo er vermuten kann, bei seinen Adressaten Gehör zu finden: „Er vergleicht Jesus mit den in hohem Ansehen stehenden kosmischen Wesen" (S. 188). Mehr und etwas anderes sollte man hinter dem Engelthema nicht suchen. Spekulationen, ob Hebr ähnlich wie Kol nicht etwa gegen einen für die Christologie problematischen Engelkult polemisiere, setzen Akzente, die von der wahren Intention des Verfassers ablenken.

Beachtung verdient ferner die Beobachtung, daß die *narratio* gern an die „Lebenserfahrung des Publikums" anknüpft, um so sein Vertrauen und seine Zustimmung zu finden (S. 187).

Der Exegese ist die nachdrückliche Zuspitzung der christologisch-soteriologischen Aussagen in 2,10–16 hin auf den Gedanken der rückhaltlosen Solidarität des erniedrigten Sohnes mit den Menschen schon immer aufgefallen. Das Thema setzt sich fort und findet expliziten Ausdruck in der Formulierung „selbst versucht" (2,18), „versucht wie wir" (4,15), implizit auch in 5,8f und 12,2f. Hat Ü. mit dem Hinweis auf die rhetorisch motivierte Einbeziehung der Lebenserfahrung des Publikums recht, dann ist dieser Sachverhalt ein treffendes Beispiel dafür, wie das Bemühen des Hebr-Autors, seine Leser/Hörer zu erreichen, sein theologisch-paränetisches Argumentieren nach rhetorischen Dispositionskriterien und Regeln gestaltet.

Mit dem Verständnis des Hebr als eines Schreibens, das als Rede konzipiert ist, kann Ü. auch die strittige Frage um den briefartigen Schluß 13,22–25 zufriedenstellend beantworten (S. 197–201).

Daß der Verfasser mit 13,20f zum eigentlichen Ende seiner Ausführungen kommt, liegt offen zutage und ist von der Exegese immer schon so gesehen worden. Man wird sich Ü. auch darin anschließen können, daß mit diesem Abschluß rhetorischen Regeln gemäß eine Entsprechung zum Anfang (1,1–2a) vorliegt, die das Ganze nun abrundet (S. 197). Das Reden Gottes im Sohn, das den Anspruch des Hörens/Glaubens in sich birgt, ist hier als Wille Gottes konkretisiert, der zu tun ist. Der Titel „Der Hebräerbrief als Appell" ist denn auch gut gewählt. Demgegenüber trägt 13,22–25 deutlich die Merkmale eines Briefschlusses. Hat der Verfasser sein Schreiben als Rede konzipiert, die er niedergeschrieben überbringen läßt, dann fungiert 13,22–25 als brieflicher Anhang oder als „briefliches Begleitschreiben" (S. 200), das später dem Ganzen angefügt wurde.

An Hand der Selbstbezeichnung als „Mahnrede" (13,22), mit der der Verfasser rückblickend zu erkennen gibt, wie er sein Schreiben aufgenommen wissen will, bietet Ü. abschließend skizzenhaft eine vorläufige Gesamtcharakterisierung des Hebr als einer dem *genus deliberativum* zugehörigen Rede (S. 201–229). Ein wenig gewinnt man dabei den Eindruck, der Hebr-Verfasser habe geradezu schulbeispielhaft streng sein Schreiben Abschnitt für Abschnitt nach rhetorischen Gesichtspunkten gestaltet. In Wirklichkeit aber wird er bei allem rhetorischen Bemühen dennoch in freier Handhabung der rhetorischen Theorie auch in rhetorisch-formaler Hinsicht kreativ Neues geschaffen haben entsprechend seinem Gegenstand, entsprechend den konkreten Gegebenheiten und Erfordernissen. Es dürfte wohl schwierig sein, in der antiken Rhetorik etwas aufzuspüren, was analog ist zur Eigenart des Hebr mit dem kunstvollen Wechsel und Ineinander theoretischer (theologischer) und praxisbezogener paränetischer Abschnitte.

Es kommt in diesem Rahmen denn auch zu theologischen Beurteilungen, die zumindest mißverständlich sind, so etwa, wenn von 3,1–6 her Jesus als *exemplum fidelitatis* gesehen wird im Gegensatz zur Wüstengeneration als dem *exemplum contrarium* (3,7–4,11; S. 225). Das ist schon deshalb unzutreffend, weil das Adjektiv πιστός dem Hohenpriester Jesus (2,17; 3,2) und Gott (10,23; 11,11) vorbehalten ist. Als Inhalt der Paränese taucht es nicht auf. Das Treu-Sein Jesu steht also offensichtlich nicht im Sinn des *exemplum*, sondern kennzeichnet primär das an diesen Namen geknüpfte Heil als zuverlässig, ist nicht ethisch, sondern christologisch-soteriologisch gefüllt.

Die Perspektiven sind auch verzerrt, wenn im überbietenden Gegenüber von alter und neuer Bundesordnung in 7,1–10,18 die Wertung der mosaischen Kultordnung im Sinn der Unterlegenheit als rhetorische *refutatio* begriffen wird, die das Ziel hat, davon abzuraten (S. 226). Vom Ganzen des Hebr her ist diese immer wieder vertretene These aber nicht zu halten. Abgesehen davon hat die Abwertung der alten Heilsordnung ihre eigentlichen Wurzeln nicht in der Rhetorik, sondern in der theologischen Hermeneutik des Hebr.

Problematisch ist auch die Zuweisung von 13,8–16 zur rhetorischen *peroratio*, deren Hauptziel die „erinnernde Zusammenfassung" ist (S. 228). Primär greift Hebr in diesem Abschnitt des Schlußkapitels aber doch wohl eine konkrete Problematik bei seinen Lesern auf – „buntschillernde fremde Lehren" (V. 9) – die er von seinem theologischen Denken her aufzuarbeiten sucht. Höchstens sekundär kommt es so zu einer erinnernden Zusammenfassung.

In den genannten Beispielen deutet sich als Folge einer überzogenen rhetorischen Interpretation die Gefahr exegetisch-theologischer Fehleinschätzungen an.

Mit den kritischen Anmerkungen soll das Verdienst dieser Arbeit aber nicht geschmälert werden, zumal Ü. selber diesen abschließenden Teil als eine unvollständige vorläufige Arbeitsskizze versteht (S. 223 A. 113). Insgesamt stellt seine Monographie einen ausgezeichneten Forschungsbeitrag dar, der einiges Licht in den kunstvollen literarischen Aufbau und die nicht weniger kunstvolle Verflechtung des theologischen Gedankenganges des Hebr bringt.

Germering Franz Laub

Hurst, L. David: **The Epistle to the Hebrews**. Its background of thought. – Cambridge: Cambridge University Press 1990. XIV, 209 S. (Society for New Testament Studies, Monograph Series 65), geb. £ 25.00 / $ 39,50

Die zu besprechende Studie – sie basiert auf einer 1982 in Oxford eingereichten Diss. (Phil) – versteht sich als klärende Vorarbeit für eine angemessene Interpretation des Hebr. Vf. erscheint der Hebr gerade deshalb als „storm-center"(2) der ntl. Exegese, weil die Forschung bislang keine klare Vorstellung über den Hintergrund der Denk- und Argumentationsweise des Schreibens hat installieren können. Scharf (und u. E. die Divergenzen der neueren Forschung überzeichnend!) stellt er heraus: „... scholarly opinion vacilliates from background to background as each new publications appears." (3) Angesichts dieser von gegenläufigen Ansätzen bestimmten Situation der Hebr-Forschung orientiert Vf. seine Studie auf eine ordnende und prüfende Musterung der von verschiedenen Autoren vorgelegten Entwürfe: „The motivation of the study is the belief that once certain issues are isolated and clarified and major mistakes eliminated, the problems will begin to sort themselves out ... What is needed is a bringing of order out of chaos." (3).

Nach einer knappen Einleitung, die den Ansatz der Überlegungen kennzeichnet (1–4), behandelt der erste Teil „Non-Christian backgrounds" (5–85), der zweite Teil „Christian backgrounds" (89–130). Eine knappe „Conclusion" (131–133) faßt die Ergebnisse zusammen und ist um deren Integration in einem Modell mehrschichtiger Abhängigkeiten des Hebr bemüht.

Als nichtchristliche „backgrounds" prüft Vf. v. a. die möglichen Verbindungen zu Philo/Alexandria/Platonismus und Qumran, darüber hinaus aber auch zu einer möglichen vor-christlichen Gnosis, samaritanischen Anschauungen und der Merkabah-Mystik.

Als mögliche christliche „backgrounds" werden die Stephanus-Tradition in Apg 7, die paulinische Theologie und 1 Petr herangezogen.

Die einzelnen Abschnitte führen dabei jeweils durch Literaturübersichten zusammenfassend in die auf einen bestimmten „Hintergrund" ausgerichtete Diskussion ein („history of discussion"); die im Hebr von der Forschung namhaft gemachten „points of contact" werden eingehend vorgestellt und anhand der Texte kritisch gewürdigt; zusammenfassend wird jeweils zur möglichen Bedeutung eines bestimmten „background" für das Verständnis des Hebr klar Stellung bezogen.

Als Ergebnis der kritischen Sichtung stellt Vf. heraus, daß zwar nicht jeder der untersuchten „backgrounds" gleichermaßen als entscheidender Hintergrund für die Denkweise des Hebr in Betracht gezogen werden könne, daß sie aber – freilich nur in einem sehr allgemeinen Sinne – doch alle für das Schreiben von Bedeutung sind: „Auctor, Philo, Qumran, the Samaritans and *Merkabah* mysticism appear to represent a development of the OT which does not point to any real interdependence. They happened to be working on the same material at the same time."(132) Bezüglich einer über diese generelle

Bestimmung hinausgehenden dichteren Zuordnung markiert Vf. dann doch recht klare Abgrenzungen. Seiner Meinung nach haben die als „non-Christian backgrounds" aufgenommenen Ansätze als bestimmende Horizonte der Theologie des Hebr auszuscheiden: „attemps to locate *Auctor's* center of gravity in Philo, Qumran, gnosticism, the Samaritans or *Merkabah* mysticism presented difficulties any advantages"(131). Positiv beurteilt Vf. dagegen W. Mansons Theorie, die stärker die Verbindung zwischen Hebr und Apg 7 ins Spiel bringt: „A similar use of several of the same OT traditions, often clustered in both writings, seems to point to some kind of contact between the two traditions."(131). Aus dieser Beurteilung ergibt sich für ihn folgendes Modell der „backgrounds" des Hebr: Der auctor ad Hebraeos, „a ‚bookish' Christian"(132), sucht die Bedeutung der LXX im Lichte des Weges Christi, seines Todes und seiner Auferstehung neu zu erfassen. Er kommt unter den Einfluß von AT-Traditionen, die auch in Apg 7 aufgenommen sind. Hinzu kommt die kritische Rezeption einer Theologie, wie sie auch bei Paulus erscheint, und die Auseinandersetzung mit der jüdischen Apokalyptik: „Those four influences could cautiously be isolated as those which produced the distinctive and potent brew which we call the Epistle to the Hebrews."(133)

Die Studie knüpft in der Anlage an entsprechende Darstellungen in Einleitungen, Kommentaren und Forschungsberichten an, hat aber in der ausdrücklichen Thematisierung der Frage nach dem Hintergrund der einzelnen Ansätze ihre Bedeutung für die Hebr-Forschung. Vf. bringt wichtige Unterscheidungen in die Diskussion ein, bietet exegetische Durchblicke zu einzelnen Texten, die für die Frage nach dem Denkhorizont von Bedeutung sind; in vielen Einzelaspekten läuft seine Argumentation auf eine Anschauung hinaus, die man inzwischen durchaus als opinio communis der Hebr-Forschung bezeichnen kann (vgl. etwa die Ablehnung bestimmender Einflüsse durch Qumran, samaritanische Ansätze oder die Merkabah-Mystik; auch die Ablehnung einer direkten Abhängigkeit von Philo ist weithin aufgenommen). Wichtig – wenn auch im eigentlichen Sinne erst in der „Conclusion" zur Sprache gebracht – ist die Vorstellung eines sich aus dem Zusammenspiel verschiedener Vorgaben ergebenden Bezugssystems. Zu fragen ist jedoch, ob Vf. mit seinem methodischen Vorgehen der isolierten Erörterung einiger durch die Forschung vorgegebener Ansätze und der Bewertung einzelner möglicher „points of contact" der beim Hebr ungemein komplexen Problematik der Denkweise wirklich gerecht werden kann. Gerade bei einem Theologen von der systematischen Kraft des auctor ad Hebraeos wird man in Rechnung stellen müssen, daß er mögliche Vorgaben zwar aufnimmt, aber doch umprägt und seinem systematischen Gesamtentwurf dienstbar macht. Die Frage nach dem geistigen Milieu, durch das die Denkweise des Hebr geprägt ist, kann deshalb nicht allein durch den Vergleich von Einzelelementen wirklich befriedigend geklärt werden, sondern muß v. a. auch vom theologischen Gesamtentwurf des Schreibens her angegangen werden. Hier wäre dann in der Tat zu fragen, ob ein System, wie es der auctor ad Hebraeos entwirft, nur durch die vier vom Vf. herangezogenen Bezugspunkte verständlich gemacht werden kann und ob die Studie sich nicht doch durch eine methodische Engführung ihre Möglichkeiten von vornherein selbst beschneidet. Dies hängt wohl auch damit zusammen, daß Vf. – obwohl er die Frage des Denkhintergrunds ausdrücklich thematisiert – keine Klarstellung des methodischen Vorgehens bietet und nur ansatzweise verdeutlicht, was er unter „background of thought" versteht und in welcher Weise die zu Recht unterschiedlichen Milieu-Vorgaben („Non-Christian backgrounds", „Christian backgrounds") auf je eigene Weise zu beachten sind.

Diese kritischen Bemerkungen wollen den Wert der Arbeit H.s nicht bestreiten, sie möchten lediglich anzeigen, daß die optimistische Ankündigung des Vorworts, nach der durch eine sorgfältige kritische Sichtung verschiedener Anschauungen sich die Probleme beginnen würden von selbst zu ordnen, durch die Studie nicht wirklich eingelöst wird. Vf. hat eine hilfreiche Orientierung erstellt, an der freilich auch die methodischen Schwierigkeiten ablesbar sind, in denen sich die Rückfrage nach dem Hintergrund des Denkens nicht nur bei der Hebr-Forschung befindet.

Erfurt Claus-Peter März

Beagley, Alan James: **The „Sitz im Leben" of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies**. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1987. XIV, 207 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 50), Ln DM 82,00

Die vorliegende Monographie, 1983 vom Fuller Theological Seminary als philosophische Doktorarbeit angenommen, fragt nach dem „Sitz im Leben" der Johannes-Apokalypse, des um 95 entstandenen, in seiner Kanonizität lange umstrittenen letzten Buchs des NT. Dabei weist der Vf. der Frage nach den Feinden der Kirche des Apokalyptikers ein besonderes Gewicht zu. Gegen dieses heuristische Prinzip bestehen keine exegetischen Einwendungen.

Nach Vorwort, Abkürzungsverzeichnis und Einleitung (VII–2) entfaltet der Vf. in vier Kap. seine These, die Kirchenfeinde seien für den Apokalyptiker weniger die Römer als in erster Linie die sich Jesus verweigernden Juden gewesen.

Kap. 1 (3–25) referiert die religiöse Martyriums- und Leidensbereitschaft im vorhellenistischen und hellenistischen Judentum.

„Die Feinde der Kirche in der Apokalypse" untersucht Kap. 2 (27–112); B. gliedert dazu die als „Drama" aufgefaßte Johannes-Offenbarung in sieben Akte: Die Kirche auf Erden (1,9–3,22); Die Bewahrung der Kirche (4,1–8,6); Gericht auf der Erde (8,7–11,19); Die Rettung der Heiligen (12,1–16,1); Gericht auf der Erde (16,2–17,3a); Das Gericht an der Hure (17,3b–19,21); Die triumphierende Kirche (20,11–22,5).

Die Kap. 3 und 4 behandeln Jerusalem in der Sicht der atl. Propheten (113–150) und im NT (151–178). Eine Zusammenfassung der Ergebnisse (179f.) sowie der Vorschlag einer Gliederung der Johannes-Apokalypse als Drama (181, nach Leroy Spinks), ferner Indices und eine ausführliche Bibliographie (183–207) beschließen das Buch.

Auch wer der These einer Dramenstruktur der Johannes-Apokalypse nicht zuzustimmen vermag, wird der Abhandlung B.s exegetische Sorgfalt und die Beherrschung historisch-kritischer, insbesondere religions- und traditionsgeschichtlicher Methodik bescheinigen müssen. Mit Recht ordnet der Vf. die Martyriumsparänese der Geheimen Offenbarung in die Tradition des antiken Judentums ein, aus dem der Apokalyptiker stammt. Schon deshalb dürfte seine Furcht vor einem antisemitischen Mißbrauch seiner Schlußfolgerungen (180) unbegründet sein. Auch darin ist B. zuzustimmen, daß nicht nur Rom und der Kaiserkult (Domitian), sondern auch die Juden als Gegner der kleinasiatischen Christen zu gelten haben (vgl. Apk 2,9; 3,9); die polemische Bezeichnung Jerusalems als „Sodom und Ägypten" (Apk 11,8) steht in der Tradition prophetischer Jerusalem-Kritik (118–126). Ob freilich die antijüdische Frontstellung, bedingt durch christenfeindliche Profilierung der von Rom privilegierten Juden (179), wirklich das Hauptanliegen (den „Sitz im Leben") der Apokalypse darstellt (vgl. S. 1f.), wagt der Rez. zu bezweifeln. Es ist jedenfalls das Verdienst B.s, die Neutestamentler nachdrücklich auf einen bisher zumeist vernachlässigten Aspekt der Apokalypse-Forschung hingewiesen zu haben.

Mainz Otto Böcher

Woschitz, Karl Matthäus: **Erneuerung aus dem Ewigen**. Denkweisen – Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb. 1–3. – Freiburg: Herder 1987. 285 S., geb DM 48,00 / öS 340,00

Das letzte Buch des ntl. Kanons, die Johannes-Apokalypse bzw. Geheime Offenbarung des Johannes, war bis zur Aufklärung im 18. Jh. das meistgelesene, meistmeditierte und am reichsten illustrierte Buch der Bibel bei Katholiken wie bei Protestanten. Seit 250 Jahren ist es in der offiziellen Theologie merkwürdig still um die Schrift des Exulanten von Patmos geworden; das mag zu einem guten Teil damit zusammenhängen, daß Häretiker, Sektierer und Schwärmer seit alters die Johannes-Offenbarung als Schriftbeweis für versponnene Sonderlehren, insbesondere für die Berechnung des Weltendes mißbrauchen. Freilich ist die Denk- und Vorstellungswelt dieses einzigen „prophetischen" Buchs des NT auch dem Theologen unserer Zeit durchweg so fremd, daß erst seit wenigen Jahren eine seriöse exegetische Aufarbeitung der Apokalypse und ihrer Probleme zu verzeichnen ist, die sich nicht mit religionsgeschichtlichen Ableitungen begnügt, sondern auch nach dem Stellenwert dieser Schrift für Kirche und Seelsorge der Gegenwart fragt.

Genau dies tut auch das hier vorzustellende Buch des Grazer Bibelwissenschaftlers Karl Matthäus Woschitz. Ausgehend von einem weitgespannten Bildungshorizont ordnet W. die Johannes-Apokalypse ein in die Denk- und Glaubensweisen der Menschen in der Zeit ihrer Entstehung (um 95 n. Chr.). Gerade dadurch kann er jedoch die zeitlose Gültigkeit dieser antiken Schrift herausarbeiten und für die Christen der Gegenwart verstehbar und akzeptabel machen.

Keineswegs der ganze vorliegende Bd. ist der Geheimen Offenbarung gewidmet. Von den fünf großen Teilen dienen die beiden ersten, ebenso wie die Einleitung, einer grundsätzlichen, allgemein geistesgeschichtlichen und systematisch-theologischen Hinführung. Nach der einleitenden Exposition („Das plurale ‚ich' und seine Fragen", 9–18) zeigt Teil I (19–76) „Denkweisen – Glaubensweisen" der heidnischen Antike auf; der Vf. skizziert sachkundig u.a. den Versuch „denkerischer Selbsterlösung" (Platon, Aristoteles), die „Selbstsetzung des Menschen in der Stoa", die „epikureische

Daseinshaltung und Daseinsbewältigung", das Verhältnis von „Verhängnis und Reinigung" in den Tragödien des Aischylos, Sophokles und Euripides sowie das Erlösungsstreben der Orphik und Mysterienfrömmigkeit, der indischen Mystik und des Gnostizismus.

Teil II (77–94), überschrieben „Das Problem der seinsmäßigen Isolierung", behandelt in zwei Kap.n „Die Assymetrie des Bösen mit dem Guten" (nämlich in der Genesis) sowie „Konturen des apokalyptischen Lebensentwurfs" (nämlich im antiken Judentum: „Apokalyptisches Zeitbild: Vergehen und Vergängnis der Zeit; Altern der Zeit und Zeitverkürzung; Gott und Geschichte").

Mit Teil III (95–159) beginnt die Kommentierung der Johannes-Apokalypse. Nach einer „Horizontskizze" („Die Offenbarung des Johannes – ein biblisches Buch") untersucht W. „Sprache und Metaphorologie der Offenbarung des Johannes" („Ut pictura poiesis") sowie „Situation und Zeithorizont". Schließlich erfolgt unter der Überschrift „Der Seher und seine Schau" die detaillierte Auslegung von Apk 1 (118–159).

In Teil IV („Christus, die Mitte der Ekklesia", 161–245) exegetisiert der Vf. die sieben Sendschreiben von Apk 2f.; auf der Basis historisch-kritischer Bibelauslegung und unter Heranziehung reicher Sekundärliteratur entfaltet W. form-, zeit- und traditionsgeschichtliche Aspekte der sieben Briefe nach Kleinasien. Mit Recht hält W. die Kap. Offb 2,1–3,22 für eine literarische, sorgsam konzipierte Einheit (161). „Jede der sieben Gemeinden wird mit individuellen Konturen gezeichnet in ihrem Leben und Erleiden, dem Glanz und Elend ihres Christentums. Der Vf. objektiviert die Typik ihrer Wechselfälle zu Mustern und Spiegelungen von Grundverhältnissen ..." (163).

Die theologische Auswertung der Exegese und ihre ekklesiologisch-pastorale Applicatio auf die Christen unserer Zeit enthält Teil V (247–285). Die Überschriften der sechs Schlußkap. mögen das seelsorgliche Anliegen des Autors, nicht zuletzt im Blick auf eine legitime Eschatologie, belegen: „Die Sendschreiben und die Legitimation christlichen Lebens" (homologisches Dasein, exemplarisches Dasein, mitverantwortliches Dasein, Gemeinde als Lebensraum, Gemeinde als Teil der Gesamtekklesia), „Die Gemeinde als eschatologisches Phänomen", „Die Ekklesia unter dem Andrang der widerchristlichen ‚Kirche' des Tieres und ihr Zeugnis", „Die Hoffnung der Angefochtenen und ihre Heilszukunft", „Die Glaubenden als die Überwindenden und Seliggepriesenen", „Integration: Denkweisen – Glaubensweisen".

Das vorliegende Buch ist zunächst also eine Einleitung in die Apokalypse des Johannes und eine ausführliche Auslegung von Apk 1–3 (Teile III und IV); als Kommentar wird es von Theologen und gebildeten, theologisch interessierten Laien gern und mit Gewinn benutzt werden. Darüber hinaus zeigt W. nicht nur – in Teil V – einen Weg, diese noch immer viel zu wenig bekannte und verstandene Schrift des NT für Christen und Kirche unserer Gegenwart einsichtig, hilfreich und fruchtbar zu machen, sondern er bietet auch eine gute Übersicht über das religiöse Denken der heidnischen (Teil I) und der atl.-jüdischen Antike (Teil II) als der Welt der Adressaten des christlichen Apokalyptikers. Die Lektüre ist nicht ganz einfach; sie erfordert nicht so sehr religions- oder geistesgeschichtliche Vorkenntnisse als vor allem die Bereitschaft, manchen Satz mehrfach zu lesen und sich auf die Intellektualität des Autors einzulassen.

Mainz Otto Böcher

Stead, Christopher: **Philosophie und Theologie**. Bd I: Die Zeit der Alten Kirche. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1990. 182 S. (Theologische Wissenschaft, Bd. 14,4), kart. DM 36,00

Im Vorwort (7f) zu seiner Darstellung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie in der Zeit der Alten Kirche geht S. von der Tatsache aus, daß die christliche Theologie, wie sie sich vor allem zwischen 150 und 450 entwickelt hat, in einem kritischen Dialog den Glaubenssystemen und ethischen Vorstellungen, gegenüberstand, die von den antiken Denkern und ihren Nachfolgern unter dem Name „Philosophie" verbreitet worden waren. Er selbst möchte in seiner Arbeit den Einfluß der Philosophie auf das frühe christliche Denken erläutern und damit eine Lücke in der neueren Literatur füllen.

Dazu stellt er im 1. Teil, ohne jeden Anspruch auf Originalität, die griechische Philosophie selbst im Abriß dar. Im 2. Teil hingegen will er sich auf die grundlegenden Glaubensartikel: Existenz und Natur Gottes, Trinitätslehre und Christologie konzentrieren und dabei neue Forschungsergebnisse vorlegen. Den dritten Teil widmet er dem Philosophen Augustin; dabei möchte er diesen, wie dies bisher kaum geschehen ist, auch zu den Methoden und Leistungen der Philosophen der vorausgehenden Jh.e in Beziehung setzen. Diese klar umrissene Absichtserklärung präzisiert er gegen Ende seiner Arbeit dahin: Dieses Buch „hat sich zur Aufgabe gestellt, eine elementare und verständliche Einführung in schwierige Probleme zu geben. Das letzte, was ich beabsichtige, ist, weiterführender Diskussion den Weg zu versperren" (165). Es geht ihm also nicht bloß darum, die sowohl positive als auch kritische Auseinandersetzung zwischen den christlichen Autoren und den antiken Philosophen historisch darzustellen. Er möchte auch aufzeigen wie dieser Dialog von der heutigen Philosophie her zu bewerten ist (vgl. etwa 103; 163).

Es ist nicht nötig, näher auf die geschichtliche, mit „Der philosophische Hintergrund überschriebene" Übersicht einzugehen, welche von den Vorsokratikern bis zur Philosophie der Spätantike reicht (11–56). Es sei nur vermerkt, daß S. es versteht, die großen Linien einprägsam und präzis zu ziehen, daß er immer wieder zu den aufgeworfenen philosophischen Fragen selbständig Stellung bezieht und da und dort bereits auf die christliche Rezeption hinweist.

Der 2. Teil mit dem Titel „Philosophische Begriffe in der christlichen Theologie" verdient hingegen eine genauere Wiedergabe. Er setzt mit der Diskussion der Frage ein, wie weit man von einer christlichen Philosophie sprechen kann (57–69).

S. weist in einem raschen Überblick über die ersten fünf Jh.e auf die philosophischen Elemente hin, welche sich in den verschiedenen Bereichen der christlichen Theologie feststellen lassen. Er meldet jedoch gegenüber der Annahme einer christlichen Philosophie schwere Bedenken an (57f). Den Haupteinwand gegenüber einer solchen Auffassung sieht er in der Tatsache, daß die christlichen Denker fortwährend den Offenbarungsglauben voraussetzen (65, vgl. 58ff). Man könnte höchstens von einer solchen sprechen, wenn man den Begriff Philosophie in einem sehr weiten Sinne nähme. Wenn man schon einen Kirchenvater als Philosophen einstufen wollte, dann nur Augustinus, nicht aber Gregor von Nyssa (vgl. 66). Angesichts der sehr ungleichmäßigen philosophischen Leistungen der Kirchenväter macht es sich S. also nicht zur Aufgabe, sein Buch „als eine Geschichte der christlichen Philosophie" vorzulegen (67). Dieser erste Durchblick findet in einer nützlichen Übersicht der positiven und negativen Beurteilungen der wichtigsten Kirchenväter ihren Abschluß (68f).

Im weiteren geht der Vf. auf die Problemkreise ein, die er als die wichtigsten erachtet.

Zuerst stellt er die griechischen und hebräischen Gottesvorstellungen einander gegenüber (69–78). Dann handelt er von den Gottesbeweisen (78–85), von Gott als einfachem, unwandelbaren Wesen (85–95), von der Beschreibung Gottes (95–103, vom Logos und vom Geist (103–111), von der Einheit der Substanz (95–119), von Substanz und Personen (120–129), von Christus als Gott und Mensch (129–139) und schließlich von der Vereinigung der beiden Naturen (140–150). Noch weniger als im ersten begnügt er sich im 2. Teil mit einer bloß geschichtlichen Darstellung, sondern sucht immer wieder die Problematik der Rezeption philosophischer Gedanken durch die Kirchenväter zu beleuchten.

Der 3., Augustinus als dem „fähigsten Philosophen der Spätantike" (vgl. 151) gewidmeten Teil umfaßt zwei Kap.:

Im ersten geht es um „Philosophie, Glauben und Wissen" (151–158), während das andere sich mit der „Freiheit und dem Guten" befaßt (158–168). Ein Verzeichnis der allgemeinen und der die einzelnen Kap. angehenden Literatur, die Angabe der Bibelstellen und ein Namensregister beschließen die Arbeit (169–182).

Es fällt selbst einem aufmerksamen Leser schwer, eine so knappe und zugleich gehaltvolle Einführung in die komplexe Problematik des Zusammenhanges von antiker Philosophie und frühchristlichen Theologie gebührend zu würdigen. Jedenfalls wird selbst einer, der an einen von einem so renommierten Vf. wie S. große Erwartungen stellt, von seinem Buch nicht enttäuscht sein. Andererseits erlegten die Komplexität der aufgeworfenen Probleme und die Art der Fragestellung dem Vf. Grenzen auf, die aufzuzeigen, er selbst zuletzt verbieten würde. Ich selbst möchte allerdings meine mehr kritischen Bemerkungen auf jene Bereiche einschränken, für die ich mich einigermaßen zuständig fühle.

Vorerst sei vermerkt, daß an den einschlägigen Stellen der Arbeit zu wenig entschieden zur Geltung gebracht wird, daß das Christentum vorwiegend im bereits hellenisierten Kulturraum um das Mittelmeer entstanden ist. Gewiß verweist der Vf. mehr als einmal auf Philo von Alexandrien sowie auf die jüdischen Apologeten hin (vgl. 71; 97; 107). Aber in seiner Gegenüberstellung der griechischen und hebräischen Gottesvorstellungen rechnet er zu wenig damit, daß die frühen Christen von den religiösen Ideen des griechischen Judentums ausgingen, wie sie sich vor allem in der LXX niedergeschlagen hatten (vgl. 70ff, wo die LXX nicht in Betracht gezogen wird. Vgl. auch 130). Natürlich ist der hebräische Hintergrund des theologischen Denkens der jüdisch-griechischen Diaspora zu beachten. Doch zum vollen Verständnis des Verhältnisses der Gottesvorstellungen der griechischen Philosophie und der christlichen Theologie muß man ganz konsequent bei den Überlieferungen des bereits hellenisierten Judentums ansetzen (vgl. etwa M. Hengel, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1973²; ders., Der

Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975).

Im weiteren kann mich die Darstellung der Anfänge der Trinitätslehre nicht befriedigen. Ich finde schon den Einleitungssatz dazu bedenklich: „Im Laufe der Zeit wurde Gott von den Christen als eine Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist charakterisiert, als drei Personen in einer Substanz" (103: Einleitung zum Kap. „Logos und Geist"); denn Gott war für die Christen der ersten Jh.e nicht die „Gottheit", das Göttliche der Philosophen, sondern der Gott Israels und Vater Jesu Christi. Gewiß heißt es in der Folge klar und eindeutig: „Daraus ist zu folgern, daß die christliche Trinitätslehre in ihrer frühesten Form kaum wesentlich durch nichtchristliche triadische Theologien (seien sie direkt von der griechisch-philosophischen Tradition oder von deren Nachwirkungen abhängig, die wir bei Philo aufzeigen konnten) beeinflußt worden ist" (108). Und weiter: „Aus Treue zu ihrem neutestamentlichen Erbe konnte und wollte die Kirche nichts anderes, als sich zu Gott dem Vater zu bekennen, zu Gott, der Weisheit, dem Logos, dem Sohn, und zu dem Heiligen Geist, der sowohl Jesus als auch dessen Nachfolger inspiriert"(108). Doch das wird nicht weiter erklärt. Natürlich sind die Bedenken gegenüber der allzu einfachen Auffassung berechtigt, nach welcher „der Glaube an die heilige Trinität der Kirche durch unseren Herrn göttlich offenbart worden ist, vergleiche den Bericht in Mt 28,19 (so Lebreton, 1909)" (105). Man könnte indes, mehr als dies S. tut, von den Erfahrungen ausgehen, welche die Urgemeinde mit Jesus machte, mit seinem Anspruch, ganz anders als die gewöhnlichen Menschen mit dem Vater verbunden zu sein, mit der katastrophalen Infragestellung dieser Behauptung am Karfreitag, mit dem Weiterwirken des Herrn im Geiste. S. trägt zudem, obwohl er die wichtigsten Texte zitiert, der Masse der triadischen Formeln, welche sich im NT finden, dennoch zu wenig Rechnung (vgl. 105f). Wenn man zudem bedenkt, daß die Präexistenzaussagen schon in den ersten ntl. Schriften erscheinen (Phil 2,5–11 wird heute zudem als vorpaulinisch betrachtet), dann wird man die „zwei Sichtweisen der Sendung Jesu" („auserwählter, mit dem Geist Gottes versehener Mensch" – „Gottes präexistente Weisheit" (108. Vgl. auch 106; 131f) mit noch größerer Sorgfalt voneinander unterscheiden, um nicht den Eindruck zu erwecken, die zweite Sichtweise sei um einiges jünger als die erste und könne nur in den heidenchristlichen Gemeinden entstanden sein (vgl. meine Besprechung zu K.H. Ohlig, Fundamentalchristologie: Augustinianum 30 (1990) 205–221, bes. 211f).

Ferner kann ich nicht begreifen, daß man das *homousios* des nizänischen Glaubens noch immer mit „wesenseins" wiedergibt (111, vgl. 110). S. selbst gibt bei der Darstellung der Rezeption dieses Begriffes zu, daß man die dogmatische Entscheidung von Nizäa nicht im Sinn einer „numerischen Einheit der Substanz in den drei göttlichen Personen" verstehen darf, und weist dementsprechend auch die Behauptung zurück, die Kappadozier hätten die ursprüngliche nizänische Position aufgegeben (127). Warum spricht er (oder vielleicht die Übersetzer) dann nicht von „wesensgleich", wie es sprachlich und sachlich dem nizänischen, im Zusammenhang mit der frühchristlichen Bildtheologie verwendeten homousios besser entspricht? Wenn es zudem heißt, christliche Theologen hätten mit der Zeit eine scharfe Trennungslinie zwischen homousios, „von einer Substanz", und homoiousios, „von gleicher Substanz" gezogen, dann vergißt man nicht bloß, daß man noch in der Zeit von Chalzedon von einer doppelten, einer trinitarischen und einer christologischen Konsubstanzialität reden konnte, sondern nimmt auch die westliche Rezeption des nizänischen Glaubens zu wenig ernst, in welcher die *aequalitas et perfecta similitudo personarum* im Vordergrund steht (vgl. mein Buch „Gott uns unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche" (Düsseldorf 1985), wo ich die hier vorausgesetzte Interpretation des nizänischen Glaubens und seiner Rezeption näher begründet habe).

Im weiteren müßte man meines Erachtens bei einer geschichtlichen Darstellung der Inkarnationslehre den Zusammenhang zwischen den trinitarischen und christologischen Kontroversen mehr herausstellen. Das Problem des einen Christus entstand nämlich aus der Diskussion der ewigen Zeugung, der man die menschliche gegenüberstellte. Auf Grund der zwei *nativitates* mußte man von zwei *naturae* sprechen, konnte aber nicht zwei *filiationes*, zwei Personen annehmen. Damit war zugleich gegeben, daß man die zuerst trinitarisch verwendeten philosophischen Termini für die Anwendung auf die Inkarnationslehre entsprechend anpassen mußte. Von da aus gesehen scheint mir die Feststellung, „daß die Definition von Chalzedon (philosophisch) eine recht beschränkte Errungenschaft war" (134), zu wenig nuanciert zu sein. Sie mag für die noch zu vage Unterscheidung von Natur und Hypostase zutreffen, aber nicht für die Wirkungsgeschichte dieser Unterscheidung. Tatsächlich leitete diese die Erarbeitung des philosophischen Personbegriffes ein, wie immer wieder festgestellt wird (vgl. M. Fuhrmann, Person I. Von der Antike bis zum Mittelalter, 4. Christliche Tradition der Spätantike: HistWPhil 7, 1989, 274–281, mit der dort verzeichneten Literatur). Um das ins rechte Licht zu rücken, müßte man allerdings über das Konzil von Chalzedon hinausgehen und seine Rezeptionsgeschichte wenigstens bis Maximus Confessor verfolgen. Im übrigen wird m. E. die Lehre von der hypostatischen Union ungenügend erläutert (147–150). Die Bedeutung des *unus ex Trinitate passus est* kommt dabei nicht ins Blickfeld. Ebensowenig die spätere Diskussion der zwei Willen Christi. Dementsprechend wird die eine Person allzu sehr als Zusammenwirken der zwei Naturen verstanden (vgl. 149f).

Schließlich möchte ich einige Bedenken gegen die Darstellung Augustins anmelden, den S. selbst von seinem philosophischen Standpunkt aus am meisten schätzt (vgl. 151). Ich gehe nicht weiter auf die unzulänglichen biographischen Angaben ein (vgl. 151f). Hingegen möchte ich mein Befremden darüber ausdrücken, daß von der *verissima philosophia* nirgendwo die Rede ist. Wenn Augustin darunter in etwa das versteht, was man heute als Theologie bezeichnet, das, was er selbst mit dem berühmten, aus Jesaja übernommenen Grundsatz, *nisi crederis non intelligeris* umschreibt, dann anerkennt er dennoch wie kein anderer frühchristlicher Vf. ein religiöses Denken, das von der biblischen Offenbarung unabhängig ist (vgl. dazu meine Studie „La riflessione teologica nella Chiesa Imperiale" (Roma 1989), 117ff). Das zeigt sich gerade auch in der Begründung der *auctoritas fidei* („Riflessione", 199f), auf die S. zu wenig eingeht (vgl. 154). Andererseits gehört es zur verissima philosophia, daß die rationalen und die nur in der christlichen Überlieferung enthaltenen Wahrheiten für das religiöse Denken in gleichem Masse grundlegend sind. Man kann darum Augustins Gnadenlehre, einschließlich der sicher bedenklichen Auffassung von der doppelten Prädestination (vgl. 161) nicht voll würdigen, wenn man die diesbezüglichen Glaubenswahrheiten, die Lehren von der absoluten Notwendigkeit der Erlösung durch Christus und von der selbst in der Kindertaufe eingeschlossenen Vergebung der Sünden nicht berücksichtigt. Die Lehre Augustins von der allmächtigen, völlig ungeschuldeten Liebe Gottes bleibt auch so problematisch (vgl. 160f). Aber es geht einem wenigstens besser auf, warum er in dieser unumgänglichen Dialektik sich mehr auf die Seite Gottes als auf die des Menschen gestellt hat. Im übrigen muß ich bedauern, daß der Beitrag Augustins zur Entfaltung der abendländischen Willensmetaphysik nicht erörtert wird. Ebensowenig kommt, abgesehen von den Hinweisen auf seine Auffassungen von der Zeit (162–166), seine Geschichtstheologie zur Sprache. Das mag damit zusammenhängen, daß S. die 22 Bücher De Civitate Dei als Hauptwerk politischer Philosophie ansieht (153). Tatsächlich steht im Zentrum dieser Apologie die *cognitio historialis*, der geschichtliche, gegen Porphyrius gerichtete Nachweis, daß es eine *via universalis salutis* gibt. Wie weit die darin aus den Ansätzen der frühchristlichen Apokalypse entwickelte Auffassung von der Geschichte nicht bloß eine christliche Antwort an das Elitedenken des neuplatonischen Heidentums darstellt, sondern auch mit dem Exempla-Denken der römischen Rhetorik zusammenhängt, wäre dabei weiter abzuklären gewesen (vgl. meine Studie „Zum Aufbau von Augustins De Civitate Dei": Mélanges T. J. van Bavel (Leuven 1990) 937–951). Damit wäre ein Gesichtspunkt zur Geltung gekommen, der in der ganzen Darstellung wenig hervortritt, das Verhältnis der antiken Philosophie zu der von christlichen Autoren, besonders von jenen des vierten und fünften Jh.s, stärker übernommenen Rhetorik. Die Kirchenväter wollten nämlich nicht in erster Linie Philosophen sein. Wenn man von den apologetischen, gesamthaft betrachtet weniger bedeutenden Schriften absieht, ging es ihnen viel mehr darum, die Heiligen Schriften zu erklären. Weil sie dabei indes so vorgingen, wie sie es in der Schule gelernt hatten, stützten sie sich dabei formal und sachlich auch auf die antiken Philosophen und kamen dabei teilweise dazu, im Lichte des Glaubens die aus der philosophischen Überlieferung rezipierten Gedanken weiter zu entfalten.

Es versteht sich, daß man von einer Einführung in eine der wichtigsten und komplexesten Problematiken der frühchristlichen Literatur, wie sie selbst ein Altmeister wie S. vorlegt, immer noch mehr erwarten kann. Doch das darf niemanden daran hindern, für den

hier gebotenen, aus einer langen und segensreichen Forschungsarbeit erwachsenen Reichtum an Gedanken und Anregungen dankbar zu sein.

Rom Basil Studer

Leutzsch, Martin: **Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas"**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 286 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 150), geb DM 76,00

Der Vf. der vorliegenden Diss. wertet den „Hirten des Hermas" mit Hilfe soziologischer Fragestellungen als Quelle für eine mögliche Sozialgeschichte der frühen römischen Gemeinde aus und greift damit ein bisher in der Forschung wenig beachtetes Thema auf. Die Arbeit ist nicht nur auf die Erhebung sozialgeschichtlich relevanter Daten und Fakten sowie deren Interpretation gerichtet, sondern untersucht darüber hinaus die Art und Intensität der Wahrnehmung der vorbefindlichen sozialen Wirklichkeit durch den frühchristlichen Autor.

Zunächst geht der Vf. auf die Probleme des Textes ein, mit denen der heutige Leser konfrontiert ist, und versucht diese mit seiner These von der fehlenden „Übung des Hermas in der Textproduktion, die den Ansprüchen eines gehobenen Adressatenkreises genügt hätte", zu bewältigen (19). Gleichzeitig erlaubt ihm dieses Argument Rückschlüsse auf den sozialen Status des Autors und auf die Erwartungen seiner Ansprechpartner. Ob es allerdings geeignet ist, die bisher geäußerten literarkritischen Bedenken zu zerstreuen und über die traditionsgeschichtlichen Lösungen hinauszuführen, bleibt fraglich.

Der erste Teil der Arbeit (20–112) ist der Standortbestimmung des Hermas innerhalb der christlichen Gemeinde und des gesellschaftlichen Umfeldes gewidmet.

Um diese durchführen zu können, entscheidet sich der Vf. für die Verläßlichkeit der autobiographischen Züge der apokalyptischen Schrift (49,59), die von den Interpreten Dibelius und Joly als Fiktion betrachtet werden. Als Basis für seine Annahme dienen dem Vf. die in den Äußerungen des Hermas über seine Herkunft, sein Haus und seine Familie sichtbar werdenden römischen Strukturen, die ohne realen Hintergrund kaum denkbar sind. Diese Argumentation wird allerdings durch die Bemerkung des Vf.s entwertet, daß „das Problem des Autobiographischen im ‚Hirten des Hermas' in der Forschung umstritten" sei und der „Gang der Untersuchung nicht durch die Annahme vorherbestimmt sein solle, die nicht auf allgemeinen Konsens rechnen kann" (138 Anm.).

Die intensive Erörterung der Stellung des Hermas zu und in der christlichen Gemeinde zielt auf sein Rollenverständnis, das ihm erlaubt, in die entstandene Krise einzugreifen und durch die Behebung der Kommunikationsstörungen die Einheit wiederherzustellen (63–112).

Gerade dieser Aspekt ist die notwendige Voraussetzung für die anschließende Betrachtung der bei Hermas anzutreffenden Ausschnitte aus der sozialen Wirklichkeit im zweiten Teil der Untersuchung (113–214).

Hervorzuheben ist die Wahrnehmung des Konflikts zwischen Armen und Reichen in der Gemeinde als ethisches Problem durch Hermas (135) und die Unmöglichkeit der Überwindung der sozialen Distanz trotz umfangreicher institutionalisierter und individueller karitativer Leistungen (137).

Die Behandlung der Sklaverei als Randthema im „Hirten des Hermas" begründet der Vf. unter anderem mit der möglicherweise geringen Zahl von Sklaven unter den Gemeindemitgliedern (155). Da außerdem der vierzigmalige Gebrauch des Terminus Sklave(n) Gottes als traditionelle Selbstbezeichnung der Christen konstatiert wird (144), mutet die plötzliche Deutung dieses Begriffs in mand. VII 10 als christliche Sklaven einigermaßen merkwürdig an und ist wohl auf Gülzow zurückzuführen (142).

In der Sicht der Frau, die in den Äußerungen des Hermas zum Ausdruck kommt, unterscheidet er sich nicht von seinen Zeitgenossen, so daß ihm daraus kein Vorwurf gemacht werden kann. Im übrigen verweist der Vf. selbst darauf, daß eine Rekonstruktion des Frauenbildes aus dieser frühchristlichen Schrift nicht möglich ist, da „Frauen als solche nicht das Thema des Hermas" sind (191).

Eine interessante Interpretation bietet der Vf. im Hinblick auf die geringe Wahrnehmung der paganen Gesellschaft im „Hirten des Hermas", die für ihn ein Indiz für die Ohnmacht der christlichen Gemeinde darstellt, Möglichkeiten für eine positive Veränderung in den Beziehungen zur nichtchristlichen Umwelt zu entwickeln (214).

Im abschließenden Teil werden drei Gemeindemodelle untersucht, die Hermas mit Hilfe der Bilder vom Turmbau, von den unterschiedlichen Weidezweigen und den zwölf Bergen kombiniert mit dem zweiten Turmbau verdeutlicht (215–243).

Die soziologische Analyse dieser Modelle zeigt sowohl die differenzierte Wahrnehmung der Gemeindewirklichkeit durch Hermas wie auch ihre paränetische Funktion. Somit erweisen sie sich nicht als starre Raster, sondern sind modifizierbar und tragen der jeweiligen Realität Rechnung. Außerdem veranschaulichen sie meiner Meinung nach das theologische Anliegen des Hermas, der durch die Kritik der bestehenden Verhältnisse in der Gemeinde eine Korrektur im Sinne ihrer Einheit erreichen möchte.

Am Schluß konzidiert der Vf. dem frühchristlichen Vf. zwar eine beachtliche Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit, doch seien die Ansätze zu einer Kirchensoziologie nicht weitergeführt worden (244). Angesichts dieser Feststellung ist zu fragen, ob eine sozialgeschichtliche Analyse überhaupt im Blickfeld des Hermas lag oder im Kontext seiner Zeit vorstellbar ist. Tritt bei ihm die gesellschaftliche Ebene nicht gegenüber dem theologischen Anliegen zurück? Das ist vielleicht auch ein Grund für die Marginalität der Sklavenproblematik, der Frauenthematik und der Auseinandersetzung mit der paganen Umwelt, die der Vf. mehrmals hervorhebt (155,191,213).

Problematisch erscheint mir die Erörterung der Größe der römischen Gemeinde zur Zeit des Hermas, für die es keinerlei gesicherte Grundlage gibt und deshalb dem Vf. die allseits bekannte Aussage von einer ansehnlichen Mitgliederzahl abnötigt, die sich aufgrund der für die Gemeinde verwendeten Bildsymbolik ergebe (246–252). Obwohl die sozialgeschichtliche Auswertung des frühchristlichen Schrifttums notwendig und äußerst interessant ist, offenbart diese Diss. auch deutlich die Grenzen der diesbezüglichen Fragestellung.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon. Unter Mitwirkung von Stephan M. Janker hg. von Erwin Gatz. – Berlin: Duncker & Humblot 1990. XVI, 666 S. mit über 300 Portraits. Ln DM 298,00

1983 gab Erwin Gatz das biographische Lexikon „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945" heraus, das von der Kritik positiv aufgenommen wurde. Man würdigte es als ein zuverlässiges und vorzüglich ausgestattetes Werk, das ein wertvolles Hilfsmittel darstelle.

Der hier zu besprechende Bd bietet eine hilfreiche Erweiterung. Er enthält die Lebensbilder der Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, die von 1648 bis 1803 in den Diözesen amtierten. Neben den Viten der Diözesanbischöfe liefert er auch Biogramme aller Weihbischöfe und Generalvikare, z. T. auch der Offiziale und Dechanten.

Die Lebensbilder der Diözesanbischöfe bieten Angaben über Familie, Geburt, Studiengang, amtliche Stellungen, Tag der Wahl und der päpstlichen Bestätigung. Das Wirken des jeweiligen Bischofs wird im Rahmen der allgemeinen Diözesan- und Kirchengeschichte dargestellt und gewürdigt.

Die Artikel bringen nicht nur eine Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes, sondern z. T. auch neue Forschungsergebnisse. Nützlich ist das Verzeichnis der in dem Bd behandelten Personen nach Diözesen und das Verzeichnis der deutschen Könige und Kaiser, der Kurfürsten von Bayern, Brandenburg, der Pfalzgrafen zu Neuburg, der französischen und polnischen Könige, der Apostolischen Nuntien am Kaiserhof, der Nuntien in München, Köln und Luzern.

Verständlicherweise haben nicht alle Artikel die gleich hochstehende Qualität. Bei einzelnen Artikeln ist leider der gegenwärtige Forschungsstand nicht wiedergegeben.

Einige Beispiele: Zu S. 10: In dem Beitrag über Generalvikar Johann von Alpen fehlt der Aufsatz von M. Becker-Huberti, Die Ernennung von Johannes Alpen zum Generalvikar: Studia Westfalica (1973) S. 53–75. Auch in der Edition von A. Schröer, Christoph Bernhard von Galen. Korrespondenz mit dem Hl. Stuhl (1972), wird Alpen verschiedentlich erwähnt; vgl. auch M. Becker-Huberti, Die Tridentinische Reform im Bistum Münster (1978) 37ff, 97–106. – Zu S. 38: Über J.E. Brabeck wäre zu ergänzen H.E. Welter, Streitschriften zur Münsterer Koadjutorwahl 1667/68: Studia Westfalica (1973) 376–402. – Zu S. 144: Im Artikel Christoph Bernhard von Galen werden die innerkirchlichen Reformbemühungen unterbewertet. Hier sei z. B. hingewiesen auf seine Förderung der Marienfrömmigkeit, vgl. dazu R. Bäumer: Galen, Christoph Bernhard von: Marienlexikon II (1989) 574f. Zu ergänzen wäre die Arbeit von A. Schröer, Christoph Bernhard von Galen. Die Korrespondenz mit dem Hl. Stuhl (1972). Die Arbeit vom A. Schröer, Christoph Bernhard von Galen und die Katholische Reform im Bistum Münster, erschien nicht 1874, sondern 1974. Zu ergänzen wäre auch die Arbeit von A. Schröer, Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung II (1987) 347–397. – Zu S. 433: In dem Artikel über Berthold Niehus stammt die letzte Literatur aus dem Jahre 1900, obschon im Artikel von Klemens Honselmann über Niehus im LThK² weitere Literatur zu finden gewesen wäre. – Zu

S. 466ff: Beim Artikel über Stensen wäre zu ergänzen, daß die Arbeit von Max Bierbaum in Neuauflage von J. Traeger herausgekommen ist.

Interessantes Material über Steno bietet auch der Ausstellungskatalog der Biblioteca Medicea Laurenziana: Niccolò Stenone e la scienza in Toscana (1986). – Zu S. 531: Auch bei dem Artikel über Johannes Vagedes fehlt wichtige neuere Literatur wie z. B. M. Becker-Huberti, Tridentinische Reform im Bistum Münster (1978) 36ff u. ö. Der Hinweis auf W. Kohl, Galen 169 ist für den Benutzer weniger hilfreich. J. Vagedes war bis 1663, nicht 1659, Dechant von St. Martini in Münster. Über seine Ernennung zum Generalvikar vgl. M. Becker: Studia Westfalica (1973) 54ff, 63ff. – Zu S. 605: Zu korrigieren ist die Behauptung: Das Konstanzer Domkapitel behielt seinen Sitz in Konstanz. Tatsächlich mußte es 1526 Konstanz verlassen, fand Zuflucht in Überlingen und kehrte erst 1551 nach Konstanz zurück. An Literatur über die Konstanzer Bischöfe wäre zu ergänzen: Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur, 2 Bd.e (1988).

Trotz solcher kleiner Mängel kann man das Werk als ein wertvolles Hilfsmittel bezeichnen, das eine Fülle von Informationen vermittelt. Es wird – so ist zu hoffen – der Erforschung der Diözesangeschichte in Deutschland neue Impulse geben.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Bohr, Otto: **Johann Baptist Alzog (1808–1878)**. Sein Leben und Wirken als Kirchenhistoriker im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. – Freiburg i. Br.: Albert-Ludwigs-Univ. 1990. XXVII, 249 S.

Bislang fehlt eine umfassende Darstellung der Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung im 19. Jh. Deswegen ist die Erforschung von einzelnen Kirchenhistorikern eine wichtige Vorarbeit für die noch zu leistende Arbeit.

B. untersucht Leben und kirchengeschichtliches Wirken des Freiburger Theologen J. B. Alzog, der durch verschiedene kirchengeschichtliche Lehrbücher die meisten der Theologiestudenten im letzten Jh. beeinflussen konnte. Die Arbeit fußt auf zahlreichen Archiven und verarbeitet die wichtigste Fachliteratur. Auf den S. 149–246 sind erstmalig unedierte Briefe Alzogs veröffentlicht worden; allerdings mit einer etwas zu knappen Kommentierung. Dies ist besonders schade, weil anhand dieser Briefe die Persönlichkeit des Kirchenhistorikers in lebendigen Farben vor uns steht. Vielleicht könnte eine kommentierte Edition durch B. nachgeholt werden.

Es handelt sich bei der Untersuchung nicht etwa um eine herkömmliche Biographie, die auch die Werke des Theologen in den Rahmen der Theologiegeschichte einordnen würde.

B. legt seinerseits Wert auf die zeitgenössischen Kritiker der Werke Alzogs. Dadurch wird der größte Teil der Diss. zu einer Wiedergabe von Rezensionen in indirekter Rede; eine Tatsache, die den Leser nicht wenig ermüdet. Hier hätten die Bedenken der Rezensenten besser in systematischer Weise vorgestellt werden müssen, damit sich der Leser ein klareres Bild der Einwände gegen die kirchengeschichtlichen Lehrbücher Alzogs hätte machen können. Indessen ist die Kritik der Rezensenten nicht von der Hand zu weisen; so z. B. der Vorwurf des Plagiats (Alzog hatte bei Möhler u. a. Passagen einfach abgeschrieben).

Abgesehen von solchen Fehlern gehört Alzogs Lehrbuch der Kirchengeschichte zu den erfolgreichsten Darstellungen dieses Stoffes für Theologiestudenten.

Was den biographischen Teil der Diss. über Alzog angeht, so bleiben zahlreiche Fragen. Die Darstellung der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 läßt einiges zu wünschen übrig. B. umgeht die Tatsache, daß Theologen wie Hergenrüther, Heinrich und Scheeben aus Protest wegen Döllingers Angriffe auf die Neuscholastik den Saal verlassen haben. Das päpstliche Schreiben „Tuas libenter" vom 21. Dezember 1863, das Papst Pius IX. nach der Gelehrtenversammlung veröffentlichte, wird lediglich nach dem Auszug bei Denzinger/Schönmetzer zitiert und keineswegs gründlich vorgestellt und analysiert. Auf diesem Hintergrund wirkt der Satz B.s „. . . Rom glaubte gar, vor einer falschen Freiheit der Wissenschaft warnen zu müssen" (49) sehr leichtfertig. Schon die Bezeichnung „Rom" wird nun keineswegs dem Lehramt des Papstes gerecht; Theologie als Wissenschaft versteht sich unter dem Lehramt stehend.

B. läßt eine Reihe von Fragen offen. Gravierend ist, daß er nicht erklärt, warum Alzog seine Meinung über die Unfehlbarkeit des Papstes änderte.

1868 in die vorbereitende Konzilskommission gerufen, wertete Alzog in der 9. Auflage seines Handbuches die Unfehlbarkeit des Papstes positiv, während er noch 1841 von einer Anmaßung gesprochen hatte (92, Anm. 62). Es wird nicht deutlich, welche Stellung B. einnimmt. So weiß der Leser nicht, wie er folgenden Satz verstehen darf: „Mehrmals verweist der Verfasser auf die Tatsache, daß sich die Unfehlbarkeit des Papstes nur auf Glaubens- und Sittenfragen bezieht, womit die Opposition gegen diese Festlegung als unrechtmäßig und unverständlich erscheinen soll" (147). Es stellt sich die Frage, ob es hier nicht hätte heißen müssen, daß tatsächlich das in Frage kommende Dogma sich einzig auf die Glaubens- und Sittenlehre bezieht und somit Alzog durchaus die „Altkatholiken" von dieser Seite aus in Frage stellen konnte.

Ähnliche Fragen lassen sich bezüglich der anderen Themen stellen, die B. in Anschluß an Alzog referiert (so z. B. „Luthers Charakter" S. 135–137). Bei einer Überarbeitung sollten auf jeden Fall die Kommentare zu den Briefen Alzogs exakter werden und auch die fraglichen Aussagen zum Lehramt bzw. „Rom" bedacht werden.

Engelskirchen-Osberghausen Joseph Overath

Schmiz, Heinz Gustav: **„Kritische Gewaltenteilung". Mythenrezeption der Klassik im Spannungsfeld von Antike, Christentum und Aufklärung**: Goethes „Iphigenie" und Hölderlins „Hyperion". – Frankfurt: P. Lang 1988. 387 S. (Frankfurter Hochschulschriften zur Sprachtheorie und Literaturästhetik, Bd 6), kart. sfr 73,-

Das Theorem Kritischer Gewaltenteilung orientiert sich an einem Programm hermeneutischer Diskussion des narrativen Umgangs mit der Sphäre des Mythos, wie sie vor allem Hans Blumenberg Anfang der siebziger Jahre in die Diskussionen der Gruppe Poetik und Hermeneutik eingebracht hat. Im Zentrum steht die Bewältigung der unheimlichen Gewalten, die aus dem mythischen Zusammenhang in poetische Konzepte übersetzt werden, um darin eine Relativierung der totalen Wirkungsmächtigkeit ihrer Schicksalsgewalt zu erreichen.

Sch. erweitert nun diese skeptische Perspektivierung auf die Ideologeme von griechischer Antike, Christentum und Aufklärung, die ihrerseits den alten Absolutheitsanspruch des Mythos beerben, um erst in ihrer gegenseitigen Begrenzung mittels kritischer Subjektivität als Gewalten kalkulabel zu werden.

Mit direktem Bezug auf das Theorieamalgan der Postmoderne wird versucht, den spielerischen Umgang mit den Residuen dieser jeweils ideologischen Vermittlungsleistungen zu initiieren. Erst in einem Kombinationsspiel scheinen die Gedankenkonstrukte in der Lage zu sein, ihren jeweilig fragwürdigen Alleinvertretungsanspruch zu überwinden. Medium dieser Synthetisierungsversuche aber ist die Kunst. In den exemplarisch herangezogenen Werken Goethes und Hölderlins gelingt für Sch. eine kritische Wiederbelebung des Ablösungsprozesses vom als Verhängniszusammenhang sich gebärdenden Mythos, wie ihn auch die Ideensysteme der Klassik, der Spätantike und der frühen Neuzeit schon hätten leisten müssen, und die mit dem nach-aufklärerischen erreichten kritischen Niveau von Transzendentalphilosophie nun in das Aufgabengebiet ästhetischer Theorie fällt. Diese aber hat ihr eigentliches Zentrum in einer religiösen Intention. Über Hölderlins Hyperion lautet die Zentraltheses entsprechend: „daß sein essentieller Bezug zum antiken Mythos mit seiner Gestaltfülle der göttlichen Natur als Kritik an der Perspektive einer gottlosen Welt eines enggeführten Aufklärungsdenkens einerseits und zugleich an der Perspektive eines weltlosen Gottes bestimmter Fehlformen der religiösen Orthodoxie andererseits wesentliche Bestimmungen jener beiden letztgenannten geschichtlichen Wirkkräfte transformiert." (33)

Ähnliches gilt für Sch. von der Gedankenwelt Goethes. Dieser sucht im Problemkreis „zwischen den Extremen eines Offenbarungsverdikts, das die Unmöglichkeit eines ‚unmittelbaren Eindrucks' (Wieland) ins Feld führt und Positionen, die dem sich selbst aufgebenden Subjekt die innere Einsicht entziehen wollen, einen vermittelnden, ‚gewaltenteiligen' Weg." (51)

An diesen Punkten versucht Sch. sich sowohl von christlichen wie säkularisierenden Deutungen abzusetzen. Zentral ist ihm der Gegensatz einer vom Geist durchdrungenen Welt (im Sinne der Christologie) und der profanen Nüchternheit des Maschinenzeitalters. Gerade damit aber reklamiert er einen theologisierenden Zugang zur Dichtung im Sinne eines gnostischen Dualismus, den der Vf. durch die Zitation Hans Urs von Balthasars auch expliziert: Griechische und christliche „Bildungserlebnisse lassen den Dichter ein alleinschließendes Ja zur Wirklichkeit als göttlich durchwirkter sagen und bilden den Hintergrund für Hölderlins (. . .) Grundaxiom, das man (. . .) als Glaube an die von Gott beseelte Natur umschreiben könnte" (105).

Die Gefahr der religionsgeschichtlichen Weite derartiger Bestimmungen ist nicht zuletzt die des Synkretismus. Fermente der frühen religionsphilosophischen Theorie Hegels, der Kantischen Konzeption von Urteilskraft und Naturreligion treten in eine Verbindung, die philologisch und philosophisch für Goethe und Hölderlin in ihren jeweiligen Denkkontexten kaum rekonstruiert ist.

So wird etwa Hegel ein großer Einfluß auf den Gedankenzusammenhang des Hyperion zugesprochen (Kap.3 passim, Vgl. v. a. 3.5), eine Behauptung, die, da lebensgeschichtlich und an Briefdokumenten kaum zu belegen, in exaktesten Vergleichungen der Begrifflichkeiten vielleicht zu leisten wäre. Darin aber würde eine vielfältige Antizipation nachfolgender Theorien durch Hölderlin

sich ausweisen lassen, die in ihrer nachträglichen Rekonstruktion aber kaum die Entstehungsbedingungen des literarischen Textes adäquat erfassen läßt, dessen Intention eben nicht als philosophisches System konfiguriert. Sch. aber folgt dem Textverlauf eben nicht unter Beachtung seiner produktionsästhetischen Komposition, sondern zitiert und kombiniert beliebige Stellen aus dem Roman, deren Zusammenstellung auf eine hermeneutisch in den letzten Jahren überwundene Werkganzheit rekuriert. Daß dabei auch banale philologische Fehler dem Vf. unterlaufen, wie die längst widerlegte frühe Kant-Lektüre Hölderlins (vgl. 126–127) und die problematische Annahme einer guten Kant-Kenntnis Goethes (Kap. 2 passim), trägt nicht zum Gelingen der angestrebten Ziele bei.

Im ganzen überwiegt die fragwürdige Intention einer kulturphilosophischen Synthesis abendländischer Geschichte die konkrete Text- und Begriffsarbeit.

Dargestellt sei dies an zwei zentralen Interpretationselementen der Hyperionanalyse, auf die wir uns vor allem beziehen, da ihre Durchführung den größten Teil der vorgelegten Studie ausmacht:

1. Der positiv behaupteten Gottoffenheit alles Irdischen in der poetischen Konkretion des Romanes. (Vgl. 140)

2. Der Herausarbeitung des Erinnerungsbegriffes im Hyperion. (Vgl. 157)

Für die sakrale Durchdringung von Natur im Hölderlinschen Text gilt, daß sie das gewaltsame Scheitern der Handlung eben nicht verhindert, eher noch forciert, da die inhaltlichen Ansprüche des Romans: die Versöhnung mit Natur, die Entwicklung einer glücklichen Liebe mit Diotima und das Konzept des zu befreienden griechischen Vaterlandes eben nicht übereinstimmen. Die Erinnerungsarbeit, die die zukunftsgerichtete Selbstvergewisserung des Subjekts an die Rekonstruktion der eigenen Herkunftsgeschichte zu binden trachtet, verfehlt dadurch ihr positives Resultat.

Wenn so die Durchdringung der Dissonanzen des Werkes in der vorgeführten Analyse meint, sich auf das Christentum als aufhebendes Gedankensubstrat beziehen zu können, so erscheint dieses im Maßstab theologischen Denkens als vollkommen willkürliches Ideenkonstrukt. Es soll für eine tragische Dimensionierung des Daseins ebenso herhalten, wie für ein eschatologisches Erlösungsversprechen. Die Vermittlung von Dionysos und Christus im Sinne Balthasars setzt sich letztendlich als Interpretament durch, ohne daß die jeweilige Gebrochenheit der Figuren als Einzelner, wie sie sich in Hölderlins Werk darstellt, deutlich würde.

Die affirmative Tendenz zur Kunstreligion, die Sch. Text beherrscht, verstellt sich so nicht zuletzt die Einsicht in die politisch-theologische Dimension des Spätwerks (vgl. 136). Diese, wie auch die Kritik politisch-theologischer Hermeneutik an Blumenbergs Konzept der Gewaltenteilung und postmoderner Gewaltenperspektivierung, wird nur marginal erwähnt. (Vgl. 234, n.2)

Obwohl Sch. den anderen wirkungsmächtigen Ansatz einer religiösen Interpretation Hölderlins, den Guardinis, kritisiert (vgl. 244, n.18), gelangt er letztlich in die Gefahr, wie dieser Hölderlins sprachlichen Ausdruck auf die Vermittlung von Griechen- und Christentum im Horizont von Neuzeit zu reduzieren.

Tatsächlich aber geht es nicht darum, das Nüchterne der Neuzeit geistig aufs Neue zu überhöhen, sondern Bewußtsein und Welt parataktisch zu kontaminieren. Nicht Heiliges und Profanes stehen sich als begriffliche Relation in Hölderlins Dichtung thetisch gegenüber, sondern das Heilig-Nüchterne ist Ausdruck dessen, wonach zu fragen gewesen wäre.

Berlin Thomas Schröder

Lannert, Berthold: **Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß**. – Tübingen: Francke 1989. XIII, 304 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, Bd. 2) kart. DM 68,00

Es gehört zu den weithin geteilten Grundannahmen nicht nur protestantischer Theologiegeschichtsschreibung, daß mit dem Neutestamentler Johannes Weiß (1863–1914) ein neues Stadium im modernen Verständnis des Reich-Gottes-Begriffs begonnen hat. Der Reich-Gottes-Begriff, der zu den Zentralgehalten der Botschaft Jesu gehört und metaphorisch in einem räumlichen und dynamischen Sinn die Herrschaftssphäre Gottes bezeichnet, ist für die neuzeitliche Theologie insbesondere deshalb wichtig geworden, weil er die Möglichkeit einer organischen Verbindung zwischen religiösem Gut und sittlichem Ideal und einer systematischen Integration dogmatischer und ethischer Theoriebildungen darbot. Das gilt in Deutschland insbesondere für die von Kant und Schleiermacher über R. Rothe zu A. Ritschl sowie zum Religiösen Sozialismus, in Amerika vom Puritanismus über J. Edwards zur Social-Gospel-Bewegung führende Tradition. Dabei ging allerdings der eschatologisch-endzeitliche Charakter der ntl. Gottesreichvorstellung weithin verloren, dessen Wiederentdeckung neben A. Schweitzer üblicherweise J. Weiß zugeschrieben wird.

Um genauer zu wissen, was damit gemeint ist, genügt es, sich einige der zehn Punkte zu vergegenwärtigen, in denen Weiß die Hauptergebnisse seiner 1892 erstmals erschienenen Studie über „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes" abschließend zusammenfaßt. (Zwar wurden diese Ergebnisse durch eine völlig neubearbeitete und sehr viel umfangreichere 2. Aufl., die Weiß im Jahre 1900 publizierte, differenziert und gelegentlich auch abgeschwächt. Aber das änderte nichts an der theologiegeschichtlichen Wirkung des Buches, die ohnehin entscheidend von der knappen ursprünglichen Fassung ausgegangen ist.) 1. Jesu Wirken war beherrscht durch das Bewußtsein unmittelbarer Nähe des Gottesreiches, von dessen Gegenwart er in Momenten prophetischer Erhabenheit zwar schon sprechen konnte, dessen endgültigen Anbruch er ansonsten allerdings erst von einer noch ausstehenden Zukunft erwartete. 2. Die Möglichkeit einer Verwirklichung des Reiches Gottes durch menschliche Aktivität behauptete Jesus nicht nur nicht, er schloß sie vielmehr entschieden aus; die Errichtung der Gottesherrschaft erwartete er einzig und allein von einem übernatürlichen Eingriff Gottes, dessen unvermittelte Plötzlichkeit im Gegensatz steht zu allen Vorstellungen einer allmählich fortschreitenden Entwicklung. 3. Das Kommen des Reiches Gottes verhält sich antithetisch zur Gegenwart einer vom Teufel beherrschten, sündigen Welt und vollzieht sich als deren Gericht. Die neue Welt entsteht nicht kontinuierlich aus der alten, sondern setzt deren Untergang voraus. 4. Die Voraussetzungen zur Teilhabe am kommenden Gottesreich auf seiten des Menschen werden nicht kraft sittlichen Eigenvermögens erlangt, sondern ausschließlich durch religiöses Vertrauen auf die Möglichkeiten Gottes. 5. Die geltenden Instanzen und Institutionen der Sittlichkeit (Ehe, Beruf, Staat usw.) geraten angesichts des eschatologischen Kriteriums in eine Krise ihrer Legitimität, sofern sie dem Äon der vergehenden Welt zugehören. Indes propagierte Jesus nach Weiß nicht die Revolution, weil sie nicht weniger als das restaurative Festhalten des Überkommenen einen eigenmächtigen und daher unfrommen Anschlag des Menschen auf die Souveränität Gottes und seines Reiches darstellt.

Diese Thesenreihe ließe sich unschwer fortsetzen, da es sich, wie leicht zu sehen ist, bei den einzelnen Bestimmungen jeweils um Variationen einer typischen Einsicht handelt. Ob nun die radikale Zukünftigkeit, die dem menschlichen Zugriff unerreichbare Transzendenz oder die unableitbare Kontingenz des Kommens des Gottesreiches eingeschärft wird, stets handelt es sich um Momente eines Zusammenhangs. Durchweg wird das Reich Gottes zu Menschheit und Welt, wie sie sich vorfinden, in ein antithetisch-dualistisches Verhältnis gesetzt. Man kann das Ergebnis der Untersuchung von Weiß deshalb in aller Kürze und mit dessen eigenen Worten so zusammenfassen: „. . . das Reich Gottes (ist) nach der Auffassung Jesu eine schlechthin überweltliche Größe . . ., die zu dieser Welt in ausschliessendem Gegensatz steht. Damit ist . . . gesagt, daß von einer *innerweltlichen* Entwicklung des Reiches Gottes im Gedankenkreise Jesu die Rede nicht sein *kann*." (J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 3. Aufl., hg. v. F. Hahn, Göttingen 1964, 236 [= 49f in der 1. Aufl.])

Daß zwischen diesem exegetischen Befund und der tatsächlichen Verwendung des Reich-Gottes-Begriffs in der systematischen und praktischen Theologie seiner Zeit eine gravierende Differenz vorherrschte, war Weiß völlig bewußt. Die in der modernen Theologie übliche systematische Deutung des Reich-Gottes-Begriffs verlasse, so stellte er lakonisch fest, in entscheidenden Punkten die Vorstellung Jesu bzw. knüpfe rein äußerlich an sie an und sei im Grunde nichts anderes als „ein Rest der Kantischen Idee, die vor einer genaueren geschichtlichen Betrachtung nicht Stich hält" (a.a.O., 244 [64]). Trotz dieses klaren Urteils und einer dogmatischen Vorliebe für die Idee der Gotteskindschaft war Weiß keineswegs der Meinung, „dass man den Begriff ‚Reich Gottes' nicht mehr in der bisherigen Weise verwenden solle. Im Gegenteil", so wird konstatiert, „er scheint mir thatsächlich das eigentliche Losungswort der modernen Theologie sein zu müssen. Nur (sic.!) das Zugeständnis muss gefordert werden, daß wir ihn in einem anderen Sinne anwenden, als Jesus." (a.a.O., 246 [67])

Wie man sich diese Haltung und den von Weiß vorgenommenen Ausgleich im spannungsvollen Verhältnis zwischen Exegese und systematischer Theologie zu erklären hat, ist die zentrale Frage, die L.s Studie – eine von der Theol. Fak. der Univ. Heidelberg im WS 1988/89 angenommene Diss. – zur Beantwortung aufgegeben ist. Methodisch geht L. dabei konsequent historisch-genetisch vor in der Absicht, Weiß als Theologen des späten 19. Jh.s ernstzunehmen und der verbreiteten Neigung zu widerstehen, ihn als bloße Vorstufe theologischer Entwicklungen unseres Säkulums zu betrachten. Weiß interessiert mithin nicht nur und nicht primär als Lehrer Rudolf Bultmanns, sondern auch und vor allem als Schüler Albrecht Ritschls.

Ritschl (1822–1889) ist nach Schleiermacher bekanntlich der einzige Gründer einer Schule in der protestantischen Theologie des letzten Jh.s gewesen. Anfangs unter dem Einfluß F. C. Baurs stehend, führte Ritschl die in der

Abhandlung über „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“ (1850; 2. Aufl. 1857) entwickelte historische Einsicht, der Frühkatholizismus sei lediglich auf eine paulinische Grundlage zurückzuführen und nicht das synthetische Ergebnis juden- und heidenchristlicher Einwirkungen, zum Bruch mit der von Hegel bestimmten dialektisch-evolutionären Geschichtsspekulation. Sein eigenes System liegt vor in dem dreibändigen Hauptwerk „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (1870–74; 2. Aufl. 1882f.; 3. Aufl. 1888f.). Es ist konzentriert auf das von Kant überkommene Problem des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion. Ritschl geht davon aus, daß sich in der durch Jesus Christus gestifteten und von seiner Wirkung beherrschten Gemeinde die Versöhnung mit Gott erleben läßt, welche den Menschen aus der faktischen Allgemeinheit des Reiches der Sünde befreit, sein Schuldbewußtsein aufhebt und so die Bedingung fortwährenden sittlichen Handelns in dem Beruf schafft, mittels dessen die Bestimmung der geistigen Persönlichkeit erfüllt und zugleich ein Beitrag zum Reich Gottes geleistet wird. Auf diese Weise glaubte er eine stimmige Vermittlung zwischen dogmatischer Vorgabe und ethischer Aufgabe, zwischen göttlicher Zuwendung und menschlicher Selbsttätigkeit, zwischen ewiger Transzendenz und dem zeitlichen Fortschritt der Immanenz usf. geleistet zu haben.

Auch wenn man sich eine genauere Analyse des Ritschlschen Systems als die auf den S. 86–93 gegebene und insbesondere eine differenziertere Beantwortung der Frage gewünscht hätte, wie sich in ihm rationalistische und supranaturalistische Kantrezeption vereinen, so ist doch L.s bereits einleitend geäußerte Hauptthese (11) unzweifelhaft richtig, daß Ritschls Entwurf „als wirkungsmächtigster für die Entwicklung der Reich-Gottes-Vorstellung im 19. Jh. von herausragender Bedeutung (ist) und ... die Diskussionsgrundlage der Reich-Gottes-Frage der achtziger und neunziger Jahre (bildet)“. Dieser Diskussionsgrundlage war auch Weiß verpflichtet, zumal da er sich Ritschl nicht nur sachlich, sondern auch privat sehr eng verbunden wußte: immerhin war er mit dessen Tochter Auguste verheiratet. In biographischen Notizen (14–62) geht L. auf diese persönlichen Aspekte im einzelnen ein, wobei er neben dem beruflichen Entwicklungsgang u. a. auch Weiß' Beziehung zu seinem Vater Bernhard (1827–1918) – bereits er war akademischer Lehrer der ntl. Wissenschaft – sowie zu Kommilitonen wie E. Troeltsch (1865–1923) detailliert berücksichtigt. Eine Fülle bisher unveröffentlichten Materials zu Leben und Werk von Weiß konnte hierfür verarbeitet werden.

Um den Kontext der zeitgenössischen Debatte um den Reich-Gottes-Begriff zu erweitern, untersucht L. anschließend einschlägige Vorstellungen in ausgewählten Predigten der Zeit von 1869 bis 1892 (63–78) und die Verwendung des Terminus in einigen systematisch-theologischen Entwürfen des letzten Drittels des 19. Jh.s (79–93) sowie in den ersten fünf Jgg. der Zs „Christliche Welt“ (94–107). Diese Ausführungen sind insgesamt sehr lehrreich, wenngleich man fragen kann, inwieweit die getroffene Auswahl wirklich repräsentativ ist. So überrascht es z. B., daß ein Name wie derjenige F. Overbecks zwar im Literaturverzeichnis aufgeführt, im Personenregister aber kein einziges Mal genannt wird. Auf dem Hintergrund des auf die Gestalt Ritschls fokusierten Diskussionszusammenhangs wird schließlich Weiß' eigenes Werk untersucht. Im Zentrum steht dabei eine Analyse der Studie zur „Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ aus dem Jahre 1892 (138–208). Umrahmt wird sie von Bemerkungen zu exegetischen und systematischen Vorarbeiten aus der Frühzeit (108–137) sowie zur Rezeptionsgeschichte des Hauptwerks (209–251). Ein Epilog zu Verständnisschwierigkeiten der Theologie des 20. Jh.s mit Johannes Weiß' Wiederentdeckung der ntl. Eschatologie (252–264) beschließt das Buch. L. weist in diesem Zusammenhang nicht nur auf elementare Differenzen zwischen Weiß und Bultmann sowie auf die Tatsache hin, daß die Rezeption der eschatologischen Deutung der Reich-Gottes-Predigt Jesu im 20. Jh. „in viel höherem Maße über Schweitzers ‚Geschichte der Leben-Jesu-Forschung‘ vermittelt als unmittelbar durch die Kenntnis der Schrift von Weiß wahrgenommen wird“ (253), er betont ferner erneut und mit Nachdruck, daß „die Theologie seines Lehrers und Schwiegervaters Albrecht Ritschl ... nicht nur biographisch den Kristallisationspunkt der frühen theologischen Studien von J. Weiß (bildet), sondern ... auch später im Zentrum seiner Arbeiten (steht)“ (262). An der zeitgemäßen und situationsgerechten Wahrheit von dessen theologischem Ansatz habe ihn deshalb auch die historisch-exegetische Einsicht nicht irre werden lassen, daß Ritschls Reich-Gottes-Begriff demjenigen Jesu nicht entsprach. Weiß habe im Gegenteil auf seine Weise versucht, „die Dogmatik ... zu befreien von dem Anspruch, biblische Theologie im Sinne einer exegetisch verantworteten Übertragung biblischer Inhalte sein zu müssen“ (249). Die Dogmatik habe nach Weiß „Antworten auf die aktuellen Fragen und Nöte der Kirche (zu geben) und (sei) nicht legitimationspflichtig gegenüber den von der exegetischen Wissenschaft herausgearbeiteten Ergebnissen zum Verständnis des Neuen Testaments“ (249).

Vorweggenommen ist diese These übrigens schon in W. Jaeschkes Studie über „Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese“ aus dem Jahr 1976. Schon Jaeschke vermutete, die klare Einsicht in die Tatsache, daß es ohne Umdeutungen und Verschiebungen in der systematischen Auswertung exegetischer Ergebnisse ohnehin nicht abgehe, habe Weiß (wie Schweitzer) bewogen, die Systematik gänzlich von der Exegese abzukoppeln. Die Diskrepanz von historischer Einsicht und dogmatischer Applizierbarkeit sei von Weiß klar einkalkuliert, die dogmatische Realisierung historischer Erkenntnis niemals erwogen worden. Entsprechend habe Weiß nach Jaeschke niemals „den Horizont der liberalen Theologie verlassen (wollen); deshalb entfällt die Rede von der Rückkehr zu liberalen Positionen als gegenstandslos. Die liberale Theologie ist nirgends liberaler als hier, wo sie im Wissen um die Unvereinbarkeit von historischer Einsicht und dogmatischem Erfordernis nicht mehr zur Umdeutung der ntl. Verkündigung Zuflucht nimmt ..., sondern im Bewußtsein der Differenz die dogmatischen und ethischen Probleme zu lösen unternimmt ...“ (a.a.O., 66f)

Auf seine Weise vertritt auch L. diese These. Ihre Radikalität ist ihm dann aber doch nicht ganz geheuer und so sucht er ihr dadurch Herr zu werden, daß er sich an die Persönlichkeit von Johannes Weiß hält, um bei ihr Zuflucht vor drängenden Sachproblemen zu suchen. „Seine (sc. Weiß') eigene persönliche Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit“, so heißt es, „ist es letztlich, die ihm das Zusammendenken von exegetischer und dogmatischer Aufgabe erlaubt; sein persönlicher Glaube ist es, der die historische Arbeit mit der praktischen Verkündigung verbindet. Die persönliche Souveränität und die Stärke der eigenen Religiosität war es auch, die schon Zeitgenossen von Weiß als die Auszeichnung seiner Person genannt haben.“ (251). Kurzum: „Die Persönlichkeit von Johannes Weiß, seine Religiosität, sein Glaube ermöglichen ihm das Zusammendenken von exegetischer und dogmatischer Aufgabe im Rahmen der wissenschaftlichen Theologie. Die Trennung in unterschiedliche Bereiche mit unterschiedlichen Gegenständen und Zielen wird vereinigt in der Einheit der Person des Wissenschaftlers.“ (214) Ich halte, um es ohne Umschweife zu sagen, diese Auskunft für die Verlegenheitslösung eines Problems, dessen Gegebenheit im Grunde gar nicht einzusehen ist, wenn anders die methodische Unterscheidung von Exegese und Dogmatik im Sinne einer sachlichen Trennung zu Recht bestehen kann. Ist dies aber nicht der Fall, was zuletzt und mit gutem Grund auch L. anzunehmen scheint (vgl. etwa 250), dann trägt der Verweis auf biographisch realisierte Personalunionen zwischen Exegese und Dogmatik noch nicht die Bewältigung des bestehenden Sachproblems in sich, sofern Wahrheit nicht einfach gleichzusetzen ist mit persönlicher Wahrhaftigkeit und wissenschaftlicher Aufrichtigkeit. Eine historische Lehre indes läßt sich aus der aporetischen Problemlösungsstrategie, die L. im Anschluß an Weiß verfolgt, unbeschadet solcher Kritik durchaus ziehen. Denn dafür allerdings spricht viel, daß sich in jener für Weiß kennzeichnenden, bis zur Trennung fortschreitenden Differenzierung von Exegese und Dogmatik, die nicht mehr durch sachliche Bezüge, sondern nurmehr durch die individuelle Forschungspersönlichkeit zusammengehalten werden, die Bewußtseinslage einer Periode spiegelt, deren Theologie – nicht zuletzt unter Berufung auf die von Lotze nahegelegte und von W. Herrmann und J. Kaftan an Ritschl herangetragene Unterscheidung von Seins- und Werturteilen – ihre Themenbestände in die Unmittelbarkeit frommer Subjektivität auflöste und die gesamte Wirklichkeit außer der sittlich-religiösen Persönlichkeit an den Naturalismus und Positivismus der Zeit preisgab.

Eine in systematischer Hinsicht unhaltbare und auf Überwindung drängende These könnte so als Beleg für die historische Richtigkeit der Analyse L.s gelten. Wie dem auch sei: Tatsache ist, daß L. am Schicksal seines Helden jedenfalls insofern teilhat, als auch er es nicht vermeiden kann, daß systematische Lösungsansätze historisch und historische Ergebnisse systematisch genommen werden. In diesem Sinn kann man etwa darauf verweisen, daß die Eschatologie schon vor ihrer Wiederentdeckung durch Johannes Weiß von Ernst Troeltsch in dezidiert systematischer Absicht zum Zentralbegriff der Dogmatik und zum Gegenbegriff einer solchen Dogmatik erklärt wurde, „die den Reich-Gottes-Begriff seines *traditionellen* eschatologischen Gehalts beraubt hat“. Schon durch äußere Betrachtungen ist deshalb die Vermutung nahegelegt, „daß die Kritik an Ritschls Fassung des Reich-Gottes-Begriffs nicht zur ausschließlichen Leistung

des exegetischen Bewußtseins erklärt werden kann".[1] Und so mag, um dem ganzen auch noch diese Wendung zu geben, abschließend die Frage erlaubt sein, ob sich nicht gerade das exegetische Ergebnis von Weiß, auf das sich die Dialektische Theologie in ihrer Kritik an Kulturprotestantismus und verbürgerlichter Theologie so gerne berief, als, wenn man so will, in situationsgemäßer Dogmatik wahrgenommener Vorschein einer nahenden Krise des Zeitgeistes interpretieren läßt, so daß von der Wiederentdeckung ntl. Eschatologie genau dies zu gelten hätte, was unter Berufung auf deren Renaissance von den Dialektikern um Barth an der liberalen Theologie kritisiert wurde, nämlich in erster Linie dies zu sein: ihre Zeit in Gedanken gefaßt. In Selbstanwendung ihrer Prinzipien und unter Auflösung ihres gewissermaßen prähistorischen Positivismus wäre die Exegese auf diese Weise konsequent historisiert. Daß diese Konsequenz in den Jahren des literarischen Schaffens von Weiß im Zuge der Zeit lag, ist offensichtlich. Gleichwohl hat dieser das Problem, was eine solche Selbsthistorisierung für die Exegese, für ihr Verhältnis zur Dogmatik, ja für theologische Geltungsansprüche überhaupt zu bedeuten hat, durch seine Strategie nur persönlich zu vereinender, ansonsten getrennter Zuständigkeitsbereiche eher verwischt, als erhellt. An dieser systematischen Schwäche von Weiß hat bei aller historischen Gelehrsamkeit auch noch sein Interpret Anteil.

Augsburg Gunther Wenz

Ernst, Norbert: **Die Tiefe des Seins**. Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs. – St. Ottilien: Eos 1988. XIII, 222 S. (Fuldaer Studien, Bd 2), Ln DM 58,00

E. macht in dieser Untersuchung, die 1986 von der Hochschule für Philosophie/Phil. Fak. SJ in München als Diss. angenommen wurde, den mutigen Versuch, in Tillichs (=T.) Denken die Anwesenheit des Analogieprinzips nachzuweisen, welches Prinzip Barth – und mit ihm wohl ein Großteil des Protestantismus – für die Erfindung des Antichristen hält. Hinter der Stellung zur analogia entis (= a.e.) verbirgt sich ja immer mehr als nur ein akademischer Streit; die Entscheidung für oder gegen die a.e. bedeutet eine je verschiedene Sicht des Verhältnisses von Gott und Welt, von Religion und Kultur. Wenn auch T.s Denken die a.e. nicht ausdrücklich zum Thema macht, so gelingt E. in überzeugender Weise der Nachweis, daß dieses Denken in all seinen Bereichen von der Anwesenheit des Analogieprinzips geprägt ist.

Nachdem in einem einführenden 1. Teil (5–36) die interkonfessionelle Diskussion um die a.e. als Folie für eine erste Standortbestimmung T.s dargestellt ist, befaßt sich E. in einem 2. Teil (37–103) mit den Grundlagen von T.s Denken, wobei hier eine Beschränkung im Sinne einer Konzentration auf die Elemente erfolgt, die für eine Durchleuchtung von T.s Denken im Hinblick auf die a.e. notwendig sind: Im Mittelpunkt stehen hier Begriffe wie Korrelation, Essenz-Existenz, Vernunft, Sein und Gott. In einem 3. Teil wird T.s Ontologie und Symbollehre auf ihre Tragfähigkeit für den Analogiegedanken hin überprüft und die Frage nach dem Stellenwert der Gottesbeweise und der natürlichen Theologie im Denken T.s gestellt. Ein 4. und letzter Teil (171–211) schließlich deutet T.s Denken als geprägt durch die in der Analogie liegende dialektische Spannung zwischen Identität und Differenz.

E. sieht mit Recht in T.s Bestimmung Gottes als des Seins-Selbst die Grundlage für die Anwesenheit der a.e. in T.s Denken, da hierin der Gedanke der Partizipation mitgedacht ist, der das Seiende sowohl in Nähe als auch in Distanz zum Sein-Selbst rückt, welche Bestimmung auch der a.e. wesentlich ist. Hiervon ausgehend ist T.s Symboltheorie nur als Konsequenz und Anwendung dieser grundlegenden ontologischen Betrachtungen über das Verhältnis des Seienden zum Sein-Selbst zu verstehen (111). Diese Überlegungen legen einen Vergleich mit den diesbzgl. Auffassungen des Aquinaten nahe. Gemeinsam ist beiden Denkern die Verkoppelung des Gottes- mit dem Seinsbegriff sowie der analoge oder symbolische Charakter religiöser Sprache, wobei E. zu Recht darauf aufmerksam macht, daß die Analogie des Aquinaten die Wirklichkeit differenzierter sieht als T.s Symbollehre (161f).

In der Frage der Gottesbeweise und der natürlichen Theologie würde Rez. sich nicht so weit vorwagen wollen wie E., wenn er hinter einem Satz wie diesem: „Gott ist die Voraussetzung der Frage nach Gott" natürliche Theologie vermutet (130); könnte hier nicht T.s Begriff der „Grundoffenbarung" eine Lösung anbieten, die – trotz aller philosophischen „Verkleidungen", in denen sie zuweilen auftritt – doch ihren Gnadencharakter behält?

Aber nicht nur der inhaltliche Aspekt der a.e., sondern auch ihr formaler Aspekt begegnet uns auf Schritt und Tritt in T.s Denken: In Begriffspaaren wie Gnade–Kritik, katholische Substanz-protestantisches Prinzip, ja selbst bis in die Christologie hinein findet sich die Dialektik des Ja und Nein, die auch im Verhältnis von Religion und Kultur als einem Sonderfall des Gott-Welt-Bezugs als gestaltendes Prinzip erkennbar wird. So wird deutlich, daß in der Stellung zum Sein letztlich die Entscheidung fällt für Kulturfeindlichkeit oder Aufgeschlossenheit gegenüber der Kultur (186). Letzteres Verhältnis, das zwischen Religion und Kultur, deutet schon an, daß die Wesensstruktur der Analogie auch der Verwirklichung in der Zeit bedarf. Damit kommt die Analogie „als existentielle Einholung des vorgegebenen Wesens" in den Blick (190). Hier haben dann auch Begriffe wie Theonomie und Kairos ihren thematischen Ort. Damit stehen wir auch schon mitten in der Geschichte, welche weitertreibt zur Zeitproblematik. Auch hier kann E. die Anwesenheit des Analogieprinzips überzeugend nachweisen: Auch das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit wird bei T. nach dem Muster der Analogie gedacht (206).

Die Forschung kann dankbar sein für die Aufarbeitung eines bisher in der T.-Literatur vernachlässigten Aspektes, der sich als tragfähig erweist, um zum Zentrum von T.s Denken vorzustoßen. Es ist nicht verwunderlich, daß eine solch gediegene Untersuchung, die auch am Rande wichtige Klarstellungen vornimmt an Begriffen wie „esse qua esse" (144) oder „actus purus" (148), die nicht nur von T. selbst, sondern darüber hinaus auch in der T.-Literatur immer wieder mißverstanden wurden, aus katholischer Feder stammt, was wohl nicht zuletzt darin begründet ist, daß T. durch die Zulassung einer positiven Funktion der Philosophie gegenüber der Theologie eine gewisse Nähe zu katholischem Denken aufweist, welche ihn, wie E. zurecht bemerkt, gerade auch für das ökumenische Gespräch so fruchtbar macht (179).

Trier Werner Schüßler

Pié i Ninot, Salvador: **Tratado de Teología fundamental**. „Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15). – Salamanca: Ediciones ‚Secretariado Trinitario' 1989. 425 S. (Agape 7)

Die von P. vorgelegte „Fundamentaltheologie" setzt die Reihe der in jüngster Zeit unternommenen Versuche fort, die nach dem Zweiten Vaticanum notwendig gewordene Neuorientierung der Disziplin in Kontinuität mit der traditionellen Traktateinteilung zu vollziehen. Innerhalb dieses Kontextes darf das Werk einen ausgezeichneten Platz beanspruchen. Es zeugt von dem geradezu gigantischen Bemühen, auf kaum mehr als 400 S. einen Überblick über die gesamte einschlägige Forschung zu geben und zugleich eine eigene Konzeption zeitgemäßer Fundamentaltheologie (Fth) zur Darstellung zu bringen.

Traditionell hatten sich eine ‚deutsche' und eine ‚romanische' Form der Fth herausgebildet. Die ‚deutsche' Traktateinteilung entsprach dem Dreischritt „demonstratio religiosa", „demonstratio christiana", „demonstratio catholica". Hier wurde die theologische Erkenntnislehre nicht aufgenommen. Diese bildete hingegen den Schlußteil der ‚römischen' Form, die ihrerseits die religionsphilosophischen Fragen in den Bereich der „Praeambula" zur Fth verwies.

Blickt man auf die neueren deutschen Lehr- bzw. Arbeitsbücher, so findet man alle vier traditionellen Traktate aufgenommen im „Handbuch der Fundamentaltheologie"[1] und bei Hans Waldenfels[2]. Ähnlich wie Heinrich Fries[3] folgt Pié i Ninot eher dem ‚deutschen' Schema, insofern die theologische Erkenntnislehre ausgeklammert bleibt. Wie bei Fries ist hier der erste Teil aber nicht an den Fragen nach „Wesen und Wahrheit der Religion" (A. Lang) orientiert, sondern an der transzendental-anthropologischen Frage nach der strukturellen Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung, wie sie vor allem von M. Blondel und K. Rahner herausgearbeitet wurde.

In einer „Allgemeine(n) Einführung: Die Fundamentaltheologie heute" versucht der Vf. – nach einem kurzen geschichtlichen Überblick, der bei der Entwicklung der klassischen Apologetik anhebt – die gegenwärtigen Ansätze nach sechs „Dimensionen" zu ordnen (apologetisch-

[1] F. W. Graf, Der „Systematiker" der „Kleinen Göttinger Fakultät". Ernst Troeltschs Promotionsthesen und ihr Göttinger Kontext, in: H. Renz/F. W. Graf, Troeltsch-Studien. Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der „Kleinen Göttinger Fakultät" 1888–1893, Gütersloh 1982, 235–290 hier: 264 bzw. 262, mit Bezug auf Troeltsch's 13. Promotionsthese (1891): „Soweit es sich überhaupt empfiehlt, die christlichen Glaubensvorstellungen zu systematisieren, muss die Eschatologie den Mittelpunkt der Beziehungen bilden."

[1] Vgl. ThRv 82, 1986, 91–97; 83, 1987, 45–48; 85, 1989, 42–44.

[2] Vgl. ThRv 82, 1986, 99–101.

[3] Vgl. ebd. 97–99. Zum Kontext des „Tratado" in der gegenwärtigen Diskussion vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, (Düsseldorf: Patmos 1991), Einleitung.

subjektiv, religiös-ökumenisch, historisch-systematisch, formal-fundamental, hermeneutisch-linguistisch, kritisch-praktisch) und eine Definition der Identität der Disziplin zu geben: Konzentrationspunkt der Fth ist die Glaubwürdigkeit der Offenbarung, die in der Vernunftgemäßheit (razonabilidad) des Glaubens wurzelt und sich in der Bedeutsamkeit (significatividad) der Kirche in der Welt manifestiert.

Im „Erste(n) Teil: Der Zugang des Menschen zur Offenbarung" ist ein Abschnitt A „Der Mensch, Hörer der Offenbarung" überschrieben. Hier geht der Vf. zunächst auf die begrifflichen Grundlagen der Fragestellung ein („potentia oboedientialis", „desiderium naturale videndi Deum") und referiert dann wichtige, vor allem neuere Ansätze dazu: die Gründe des Herzens (B. Pascal); die Immanenzmethode (M. Blondel, H. Bouillard); die transzendentale Anthropologie (K. Rahner); die Phänomenologie der Liebe (H. U. v. Balthasar); die Korrelationsmethode (P. Tillich, E. Schillebeeckx); die praktische und kritische Artikulation (J. B. Metz); die Einsicht in die Rückbindung des Menschen (X. Zubiri); von der Frage nach dem Menschen zur Frage nach Gott (J. Alfaro). In seinen eigenen „Versuch einer Synthese" bemüht sich P. darüber hinaus noch weitere Aspekte – z.B. der Religionssoziologie (P. L. Berger) – einzubringen.

In Abschnitt B – „Vom hörenden zum glaubenden Menschen: der integrale Prozeß des Glaubensaktes" – wird (nach kurzen Bemerkungen über biblische und konziliare Aussagen über den Glauben) der Glaubensprozeß zunächst als Zusammenkunft zweier logisch zu unterscheidender Momente verstanden: 1. Die Offenbarung als mit der Vernunft erkannte (die Zeichen der Glaubwürdigkeit), 2. Die Offenbarung als durch den Glauben geglaubte (die Selbstbegründung des Glaubens). Abschnitt C behandelt dann ausführlich „Die Glaubwürdigkeit als die menschliche Seite (estatuto) der Offenbarung und des Glaubens". Den Verfechtern einer „analytischen Konzeption" hinsichtlich der Stellung der Glaubwürdigkeitserkenntnis im Glaubensakt (A. Gardeil, R. M. Garrigou-Lagrange) werden Vertreter der „synthetischen Konzeption" gegenübergestellt (J. H. Newman, P. Rousselot, J. Alfaro), der sich auch der Vf. anschließt. Als Kriterien zur Entscheidung über die Glaubwürdigkeit nennt P. zunächst eine Reihe von recht verschiedenartigen Momenten (grundsätzliche Plausibilität, innere Kohärenz, Übereinstimmung mit der Erfahrung, praktische Bedeutung, Wert für den Dialog). Seine abschließende Reflexion auf „aktuelle Fragen hinsichtlich der Glaubwürdigkeit" kreist vor allem um das Moment der Orthopraxie. Hier wird – wie schon in früheren Ausführungen – als zentrale Kategorie die des *Zeugnisses* deutlich, das dann auch den systematischen Leitfaden für die weiteren Teile des Buchs darstellt.

Der Offenbarungstraktat kommt in zwei gesonderten Teilen des Werks zur Darstellung. Ein „Zweiter Teil: Die Offenbarung und ihre Zeichen" behandelt die formal-methodische Seite der Offenbarung(serkenntnis), und zwar in Abschnitt A, „Die Offenbarung: neue Gegenwart Gottes", zunächst die begriffliche Entwicklung (vom AT bis zu „Dei Verbum"), verschiedenartige theologische Modelle zum Offenbarungsverständnis und Formen der Offenbarung (die verborgene Gegenwart Gottes in der Menschheitsgeschichte und seine explizite Gegenwart durch Jesus Christus in der Kirche). Im Abschnitt B, „Die Zeichen der Offenbarung", wird dann die Entwicklung des Zeichenbegriffs vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil skizziert. Den tragenden Gedanken für die verbleibenden Teile formuliert der Vf. abschließend unter dem Stichwort „Von den Zeichen zu *dem* Zeichen (signo total): Christus-in-der-Kirche": „Das *eine Zeichen* (signo total) ist (. . .) das Zeichen *Christi*, wahrgenommen durch das Zeichen der *Kirche*" (198).

Hätte man von hierher eher einen Zugang zur Wirklichkeit Jesu Christi erwartet, der (im Sinne der „via empirica") über das lebendige Zeugnis der Kirche führt, so verwundert es, wenn der „Dritte (. . .) Teil: Jesus Christus und (!) der Mensch: Die Glaubwürdigkeit Jesu von Nazaret" in einem langen Abschnitt A zunächst den „historische(n) Zugang zu Jesus von Nazaret" entfaltet – über die Fragen nach der Historizität der Evangelien und den Authentizitätskriterien sowie über den Versuch eines Portraits Jesu von Nazaret, der bei der Chronologie und den außerchristlichen Zeugnissen ansetzt und sodann nach einem Referat der fundamentalen Daten der Evangelien in die Frage nach dem Geheimnis Jesu mündet. Diese abschließende Frage führt allerdings über das hinaus, was gemeinhin unter dem Titel „historischer Jesus" behandelt wird. Sie richtet sich auf den Grund des christologischen Bekenntnisses in der messianischen Autorität des vorösterlichen Jesus und seiner nachösterlichen Bezeugung.

In Abschnitt B, „Die Auferstehung Jesu Christi: Gegenstand und Motiv von Glaubwürdigkeit", geht der Vf. nach einem Hinweis auf die traditionellen Orte für die Behandlung des Themas in Apologetik und Dogmatik ausführlich auf die jüngere Diskussion ein, die er nach Argumentationstypen zu gliedern versucht: einer analytischen, einer dialektischen und der (auch von ihm selbst vertretenen) synthetischen Konzeption. Ein Überblick über die wesentlichen systematischen Fragen zur Auferstehung wird mit acht Thesen abgeschlossen, wobei der Schwerpunkt der Ausführungen auf der eschatologischen Dimension der Auferstehung liegt.

Abschnitt C, „Der einzigartige und universale Charakter Jesu, des Christus", beginnt wiederum mit einer kurzen Übersicht über die verschiedensten Positionen – vom NT bis heute. Die systematischen Reflexionen kreisen um die Frage, wie das Christusereignis als einzigartig und universal, aber nicht „exklusiv" verstanden werden kann.

Im „Vierte(n) Teil: Die Kirche. Die Glaubwürdigkeit, die im Zeugnis gründet" sucht P. seine Grundthese von dem „signo total" näher zu entfalten. Nach Vorbemerkungen über das Zeugnis der Kirche als Möglichkeitsbedingung des Glaubens und über die Problematik, der heute die Frage nach der Kirchengründung durch Jesus unterworfen ist, geht der Vf. in den Abschnitten A und B auf das klassische Verständnis und die gewandelte Perspektive hinsichtlich der „via notarum" und der „via empirica" ein. Zu diesen detaillierten Ausführungen gibt es in der zeitgenössischen Literatur kaum einen vergleichbaren kundigen Überblick. Unter Einschluß des dritten klassischen Wegs, der „via historica", führt der Abschnitt C durch die nachkonziliaren ekklesiologischen Entwürfe mit dem Fazit, daß im *Zeugnis* das kirchliche Zeichen der Glaubwürdigkeit und Paradigma für die Fundamentaltheologie zu sehen ist.

Diese zentrale Aussage entfaltet dann der Abschnitt D, wobei in origineller Weise traditionelle Themen der Fth miteinander verknüpft und auf eine neue Gesamtschau hin ausgerichtet werden. Unter der Überschrift „Das grundlegende Zeugnis: die apostolische Kirche" kommen die Fragen nach der Apostolizität der Kirche, nach Inspiration und Kanonizität der Schrift, nach Tradition und kirchlichem Lehramt zur Sprache. Dem wird in einem zweiten Schritt „Das beständige Zeichen: das Zeugnis des Lebens" gegenübergestellt. Hier, wie in dem abschließenden „Fazit: Das Zeugnis, Weg der Glaubwürdigkeit (via empirica,) der Kirche" bündelt der Vf. gleichsam noch einmal seine Kernaussagen, die das ganze Werk durchziehen und die ihre Mitte in dem Bemühen haben, über die Frage nach der „Orthopraxis" der Kirche heute das herauszustellen, wodurch sie selbst – und darin die Offenbarung Jesu Christi – weiterhin glaubwürdig ist.

In diesem bemerkenswerten Entwurf eines „Traktats" der Fth bleibt kaum ein klassisches Thema unberücksichtigt. Alle Probleme werden aber im Licht der Diskussion der letzten Jahrzehnte in eine neue Perspektive gerückt. Dabei sind die umfassende Literaturkenntnis des Vf.s wie sein sicherer Blick für das „Wesen des Christentums" besonders hervorzuheben.

Das Bemühen um möglichst vollständige Information auf knappstem Raum führt zwar dazu, daß die tatsächliche Position der referierten Autoren häufig nicht richtig getroffen wird. (In diesem Zusammenhang stören nicht zuletzt die vielen Druckfehler, besonders bei fremdsprachigen Angaben, die es oft schwer machen, Namen oder Werk des betreffenden Autors zu identifizieren.) Auch der systematische Duktus leidet bisweilen unter den vielen Versuchen zur synthetischen Zusammenschau von Einzelpositionen. Grundsätzlich wäre z. B. zu fragen, ob der innere Zusammenhang zwischen dem Begriff „Zeugnis" und (lebendiger) „Tradition" oder zwischen der Begründung der Glaubwürdigkeit der Kirche und dem Zugang zur Wahrheit Jesu genügend beachtet wird. Fragen dieser Art müssen aber hinter dem Gesamteindruck zurückstehen, daß P. einen imponierenden Beitrag zur fundamentaltheologischen Forschung geleistet hat, der internationale Beachtung und Anerkennung verdient.

Freiburg i.Br. Hansjürgen Verweyen

Kolping, Adolf: **Kirche – Die komplexe Wirklichkeit**. Eine Auswahl von Aufsätzen (1928/29–1978). – Münster: Regensberg 1989. 300 S. kart. DM 36,00

Das Buch, das zur Vollendung des 80. Lebensjahres des Autors erscheint, enthält in chronologischer Anordnung 15 Aufsätze und zwei Meditationen, die in der Zeit von 1928 bis 1978 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden und mehr oder weniger das Thema „Kirche" umkreisen. Drei Aufsätze sind aus der Arbeit des Studenten im Bund Neudeutschland hervorgegangen. Sie behandeln die katholische Schule, Augustinus und Elisabeth von Thüringen. Die folgenden Aufsätze des Professors untersuchen die frühmittelalterlichen Meßerklärungen, die Dogmenentwicklung im Zusammenhang mit der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, das liturgische Mysterienverständnis der Karolingerzeit, die Verkündigung der Wahrheit vom ewigen Leben in der Gegenwart, die Auferstehung Jesu nach Thomas von Aquin, das Verhältnis von Geschichte und Dogma, den Primat des Papstes in Auseinandersetzung mit Karl Rahner, die Unfehlbarkeit des Papstes im Gespräch mit Hans Küng (3 Aufsätze), die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu und den offiziösen Kommentar zu der Erklärung der Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae" von 1975. Hinzu kommen noch zwei Meditationen. Die eine befaßt sich mit dem katholischen Priesterbild im Anschluß an 2 Kor 4,5–11, die andere mit dem Weihnachtsgeheimnis. Den Abschluß bilden ein Verzeichnis der ursprünglichen Fundorte der Beiträge und ein Sachregister.

Die Arbeiten behandeln schwierige Fragen mit großer Sicherheit in sprachlicher Klarheit. Sie sind nicht immer leicht zu lesen, aber sie sind anregend und lohnen die Mühe der Konzentration. Es ist ihnen eine außergewöhnliche Fülle von Anmerkungen beigegeben,

ein Zeugnis für die Vorsicht des Autors in der Entfaltung seiner Gedanken und seine umfassende Literaturkenntnis.

Die drei aus der Tätigkeit im Bund Neudeutschland hervorgegangenen Aufsätze (9–22) sind ein beredtes Zeugnis dafür, daß der Jubilar schon in jungen Jahren bemüht war, den Glauben und das Gedankengut der Kirche tiefer zu durchdenken und nach außen hin zu rechtfertigen.

In der Abhandlung „Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers" (23–81) untersucht er, ausgehend von den diesbezüglichen Aussagen der Enzyklika „Mediator Dei", im Rückgriff auf die in der Karolingerzeit aufkommenden Meßerklärungen die Entfaltung der Lehre vom allgemeinen Priestertum. Er zeigt, daß schon in alter Zeit vom Mitopfern der Gläubigen die Rede ist, wobei jedoch der wesentliche Unterschied zwischen dem Amtspriestertum und dem Priestertum der Gläubigen gewahrt bleibt. Bemerkenswert ist das reiche liturgiegeschichtliche Material, mit dem die Arbeit versehen ist.

Der Aufsatz „Zur theologischen Erkenntnismethode anläßlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel" (82–103) greift in eine Diskussion ein, die die Theologie, speziell in Deutschland, am Vorabend der Definition des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel intensiv beschäftigte. Vf. setzt sich hier mit einer Artikelserie Altaners auseinander, die 1949 in der „Theologischen Revue" erschienen war. Am Beispiel der Glaubenswahrheit von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel zeichnet er die dogmengeschichtliche Enfaltung der Glaubenswahrheiten nach und zeigt, wie die Kirche, vom Heiligen Geist geleitet, im lebendigen Umgang mit den übernatürlichen Realitäten immer tiefer in das Glaubensgut eindringt und so den „sensus plenior" der Schriftaussagen im Kontext der verschiedenen Äußerungen des kirchlichen Lebens ergründet. Die Arbeit erschien zunächst im Selbstverlag, wurde dann aber im Jahre 1951 in der Zeitschrift „Divus Thomas" abgedruckt.

In dem folgenden Aufsatz, der sich mit dem Wandel des liturgischen Mysterienverständnisses bei Amalar von Metz und Florus von Lyon befaßt (104–146), verweist Vf. mit Berufung auf Joseph Andreas Jungmann auf den Umbruch der religiösen Kultur, der sich mit dem Eintritt der Germanen in das Christentum vollzieht, indem er darlegt, wie nun die allegorische Methode der patristischen Schriftauslegung ausgiebige Verwendung findet in der Erläuterung der liturgischen Riten, womit sich ein fortschreitendes Zurücktreten des Sakralen gegenüber der subjektiven Frömmigkeit verbindet. Das germanische Denken ist mehr dem Empirischen, der Einzelheit zugewandt, mehr analytisch, wie Vf. nachdrücklich feststellt, weshalb hier die Entwicklung in eine Richtung geht, in der der sakramentale Ritus nicht mehr die Gnadenwirklichkeit, die er real enthält, anzeigt, sondern lediglich dem meditierenden Beschauer Anregungen gibt „zu einem Gedenken an Christus, an den Alten Bund und an die ethische Verpflichtung des Christenlebens" (120). Die Riten haben dann einen lehrhaften Zweck, und die Instrumentalität des Zeichens im Hinblick auf die Gnadenwirkung wird nicht mehr recht verstanden. In der Anwendung der Mysterienkategorie auf die kultischen Riten erfolgt so ein Wandel von der konkret-kultischen zur lehrhaften Anwendung. In kundiger Weise setzt Vf. sich hier mit Odo Casel auseinander und hat dabei den Mut zu unpopulären Positionen.

Es folgt eine Arbeit, die die Botschaft vom ewigen Leben und ihre Verkündigung angesichts des geschwundenen mythischen Welterlebens und der grundsätzlichen Durchrationalisierung unserer Welterfahrung, angesichts des radikalen Immanenzbewußtseins des modernen Menschen zum Thema hat (147–167). Sie betont, daß Jesus im Milieu der apokalyptischen Naherwartung die Gegenwart der Eschata verkündet, daß er den Termin des Beginns der vollendeten Gottesherrschaft völlig in der Schwebe läßt, daß er ihn der Verfügbarkeit des Menschen entzieht und ganz der Souveränität Gottes anheimstellt, und kommt zu dem Ergebnis: Die entscheidende Aussage ist hier die, daß Gott in seiner Macht allen Verhältnissen gewachsen ist, daß er dem Menschen seine Zuwendung auch über den Tod hinaus zu bewahren vermag, ungeachtet der Glaubensverbindlichkeit der Auferstehung der Toten, des Gerichtes und des ewigen Lohns bzw. der ewigen Strafe, eschatologischer Wahrheiten, die ganz bewußt und dezidiert in der apostolischen Predigt vorgetragen werden.

Ein weiterer Aufsatz beschäftigt sich mit der Lehre des hl. Thomas von Aquin von der „vera et perfecta resurrectio" Jesu (168–187), die äußerst erhellend ist gerade auch angesichts der heutigen Fragen um die Botschaft der Urkirche von der Auferstehung Jesu.

Die dann folgende Meditation über das Priestertum im Lichte von 2 Kor 4,5–11 (188–197) stellt als den entscheidenden Inhalt des Priestertums der Kirche die Verkündigung Jesu als des Kyrios heraus und betont, daß es sich im ungeteilten Dienst an der Gemeinde um Jesu willen entfaltet, daß es nur übernommen werden kann im gottgeschenkten Glauben an die Christustatsache und sich in einem Leben aus diesem Glauben verwirklichen muß, konkret in der Verfolgung, in der Bedrängnis und im fortwährenden Sterben in der Glaubensbindung an den Herrn, dessen Kraft sich in der menschlichen Schwachheit vollendet.

Einen gewissen Höhepunkt stellt der nur kurze, aber sehr dichte Artikel über das Verhältnis von Geschichte und Dogmatik dar (198–203). Vf. zeigt hier, daß Gott im Offenbarungsakt die natürliche Vorstellungswelt des Offenbarungsträgers transempirisch leitet, daß man zwischen der zeit- und individualbedingten Aussageform der biblischen Aussagen und ihrem Inhalt wohl unterscheiden muß und daß Gott selber diese Unterscheidung in der „weggeleitenden Tätigkeit" wirkt, die er seiner Kirche in ihrem Lehramt zuteil werden läßt, und zwar durch die verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche. Er rückt das kirchliche Lehramt – er verwendet mit Vorzug den Terminus „Lehrapostolat" – und die Heilige Schrift eng zusammen, wenn er bemerkt: „Es ist nicht schwerer zu glauben, daß er (Gott) dieses Bewahren, Geltendmachen und Interpretieren durch den Papst und die mit ihm vereinigten Bischöfe tut . . ., als zu glauben, er habe einst durch jene heiligen Schriftsteller die Bibel verfassen lassen" (202).

Ein Zeugnis tiefer theologischer Reflexion ist auch die Auseinandersetzung mit dem Vorschlag Rahners, das Papsttum der Zukunft durch einen gebundenen Primat ökumenisch wirksamer zu gestalten (204–216). Diesen Vorschlag hatte Rahner im Vorfeld der 2. (außerordentlichen) Bischofssynode im Oktober 1969 geäußert. Vf. betont, es bedeute entweder eine Paralyse des Jurisdiktionsprimats oder eine in jeder Hinsicht ineffektive Selbstbeschränkung des Papstes. In beiden Fällen werde so seine Einheitsaufgabe erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht. Deshalb plädiert er dafür, daß die von Gott geschenkte primatiale Gewalt des Papstes ins rechte Licht gesetzt wird. Er meint, es müsse deutlich werden, daß das päpstliche Amt nicht in rein institutionellen Kategorien zu sehen sei, daß es hier letztlich um das Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes und die Verheißung Jesu (Mt 16,18f) gehe. Er diagnostiziert in diesem Zusammenhang einen verbreiteten ekklesiologischen „Nestorianismus", eine allzu lockere Verbindung des menschlichen und des göttlichen Elementes in der Kirche, und empfiehlt für die Zukunft eine Bindung des Papsttums nicht durch rechtliche Normen, sondern durch „das Band der Vollkommenheit, die Liebe" (Kol 3,14), und ein effektiveres Zusammenwirken aller an der Leitung der Kirche Beteiligten, des Primatsträgers, seiner Kongregationen und des Weltepiskopates, entsprechend den jeweils im Dogma vorgegebenen Möglichkeiten.

In der folgenden Untersuchung über das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit (217–227) führt Vf. seine Gedanken, die er im Zusammenhang mit seinem Aufsatz „Zur theologischen Erkenntnismethode anläßlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel" (82–103) vorgetragen hat, weiter. Er fragt, woran man erkennen könne, daß die Entwicklung, die zum Unfehlbarkeitsdogma geführt habe, gottgewollt sei, und verweist auf die unbestreitbare Überzeugung der Schrift, daß sie in ihren Aussagen die Wahrheit nicht verfehlt, eine Überzeugung, die nicht weniger stets das Selbstverständnis der Kirche geprägt hat. Er erklärt: Wenn man die Dogmenentfaltung in der Kirche geschichtlich konzipiert, wird man nicht auf einzelne Sätze rekurrieren, sondern auf „den gesamten Kontext der Schrift", wie er „in den konkret-geschichtlichen (und damit dem Literalsinn nach begrenzten, aber auf weitere Spezifizierung offenen) Daten der Offenbarungsgemeinde" besteht, „zu der und in der Gott einst grundlegend gesprochen hat und deren Gedanken er heute noch lenkt" (225).

In den „Antworten auf provokatorische Fragen einer ‚Bilanz'" (228–247) weist Vf. darauf hin, daß Gott, wenn er die Kirche als solche in der Wahrheit halten kann, diese Gnade auch einzelnen Personen und Personengruppen gewähren kann. Er möchte den offiziellen Terminus „Unfehlbarkeit" nicht durch Termini wie „Verbindlichkeit", „Letztverbindlichkeit", „Wahrheit", „Untrüglichkeit" ersetzen, weil der offizielle Terminus, wie er feststellt, sehr gut zum Ausdruck bringt, daß mit einer unfehlbaren Lehrdefinition nichts anders gemeint ist, als daß die darin enthaltene Aussage die angezielte Wirklichkeit nicht verfehlt. Nachdrücklich betont er, daß es bei den Glaubensaussagen um die Sache geht, nicht um die Sätze, die sie enthalten, wenngleich die Einheit des Bekenntnisses nur in Sätzen ihren Ausdruck finden kann. Er schlägt vor, zwischen Hilfsaussagen und Hauptaussagen zu unterscheiden. Die Hilfsaussagen spiegeln, so stellt er fest, den kulturellen Horizont der jeweiligen Zeit und die konkrete epochale und individuelle Situationsenge, und sie sind der Ort der Irrtümer des Lehramtes, auf die man immer wieder verwiesen hat. Die Bestimmung dessen, was Hauptaussageabsicht und was Hilfsaussageabsicht ist, ordnet er dabei dem kirchlichen Lehramt zu, dessen Aufgabe es ist, das „iudicium authenticum" auf der Grundlage des „iudicium scientificum" der Theologie zu fällen. Er macht darauf aufmerksam, daß der Sinn, den die Glaubenssätze wiedergeben, gebunden ist an die Absicht des unfehlbar definierenden Subjektes der kirchlichen Unfehlbarkeit, näherhin an die Hauptaussageabsicht dieses Subjektes, das allerdings nichts anderes als die Schrift und die Glaubenstradition artikulieren kann, den Glauben der Ecclesia universalis loco et tempore, und daß der Papst, wenn immer er von seiner Infallibilität Gebrauch macht, eine Gewissensentscheidung fällt, die übernatürlich fundiert ist, deren Anerkennung deshalb auf den Glauben verweist.

Noch einmal geht es um die Frage der Unfehlbarkeit in dem Beitrag „Der theologische Hintergrund des ‚Falles Küng'" (248–258), der zu einem Plädoyer für eine klassische Fundamentaltheologie wird, die die neuere theologische Forschung, vor allen die Grundaussagen der neueren Exegese einbezieht. Nachdrücklich hebt Vf. dabei die stete Lehrüberzeugung der Kirche von dem „duplex ordo cognitionis" hervor, den das I. Vaticanum apostrophiert, der jedoch, wie er feststellt, in der gegenwärtigen Theologie häufig in einen erkenntnistheologischen Monismus hinein nivelliert wird. Das erläutert er an einigen instruktiven Beispielen.

Der Aufsatz „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu" (259–269) beschäftigt sich mit dem interessanten Versuch des Exegeten Rudolf Pesch, den Glauben an die Auferstehung Jesu in dessen vorösterlicher Verkündigung zu verankern. Vf. stimmt mit Pesch überein, wenn auch er den historischen Jesus in die Entstehung des Osterglaubens einbezieht. Er hält es jedoch nicht für angebracht, die Bedeutung der Erscheinungen abzuschwächen. Die Lösung sieht er in der Hervorhebung der beiden

Erkenntnisordnungen, in einer „dualistischen" Theologie. Er betont, daß es sich bei den Erscheinungen des Auferstandenen um empirische Vorgänge handelt, die im Glauben auf eine metaempirische Ursächlichkeit zurückgeführt werden, daß es sich um Widerfahrnisse handelt, die im Umgang der Jünger mit dem irdischen Jesus psychologisch vorbereitet wurden, um ein inneres gottgewirktes Sehen, bei dem auch subjektive Momente des Sehenden beteiligt sein können, bei dem aber Kriterien sichtbar werden, die eine Zurückführung des gottgewirkten Sehens auf eine metaempirische Ursächlichkeit, auf Gott, rational rechtfertigen. Also nicht Durchbrechung unserer Weltimmanenz durch den transzendenten Kyrios, sondern Offenbarung der geheimnisvollen Wirklichkeit der Auferstehung des Gekreuzigten „mediante natura".

Den letzten größeren Beitrag bildet die Untersuchung eines Kommentars zu der Erklärung der Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae" vom 15. Februar 1975 (erschienen als Nr. 43 in der Reihe „Nachkonziliare Dokumentation" im Paulinus Verlag in Trier), den Karl Lehmann verfaßt hat (270–293). Die Untersuchung setzt an bei den zahlreichen Ausstellungen des Kommentators an der Erklärung, die das Ziel haben, das Selbstverständnis der Kirche auf einen ökumenischen Horizont hin aufzubrechen. Sie kritisiert, daß der Kommentator dem römischen Dokument ankreidet, es sei doktrinär, zu negativ und nicht genügend rücksichtsvoll und sensibel in der Formulierung, es bleibe zum Teil hinter dem II. Vaticanum zurück und bringe das Defizit der Kirche in der konkreten Realisierung der katholischen Fülle sowie die Sündigkeit der Kirche nicht angemessen zum Ausdruck. Es wird festgestellt, der Kommentator erliege der verbreiteten nachkonziliaren Versuchung, um der Annäherung der Konfessionen willen die dogmatischen Aussagen und Ansprüche der katholischen Kirche herabzumindern und die nichtkatholischen Kirchen und kirchenartigen Gemeinschaften aufzuwerten, und er sei bemüht, den angeblichen Mangel des Dokumentes an „ökumenischer Solidarität" durch Aufzeigen seiner Grenzen und durch Erweiterung des „Spielraums" auszugleichen. Die Untersuchung vermißt das nötige Verständnis dafür, daß man den einzigartigen Anspruch der katholischen Kirche nur von Gott her verstehen und begründen kann und daß die Kirche ein Glaubensmysterium ist. Sie vermerkt kritisch, daß der Kommentator trotz der eindeutigen gegenteiligen Äußerungen der Erklärung die Frage der „Noteucharistie" aufrollt und im Text eine Offenheit für sie erkennen will, etwa für den Fall einer unverschuldeten und echten Notsituation, und stellt fest, die Tendenz zur „Noteucharistie" setze nicht bei dem Entbehren der transempirischen Gnade an, die Gott auch ohne die Sakramente erteilen könne, weshalb keine absolute Notwendigkeit bestehe, die Eucharistie zu feiern, sondern „monistisch" bei dem sichtbaren Ausdruck der Gemeinschaft und der kirchenbildenden Kraft dieser Feier.

Den Abschluß der Sammlung bildet eine Weihnachtsbetrachtung (294–296), die in wohlgesetzten Worten das Weihnachtsgeheimnis in den Kontext der Heilsgeschichte stellt und auf die gegenwärtige Stunde der Geschichte appliziert.

Leider sind die Druckfehler sehr zahlreich. Ein Schönheitsfehler des Buches! Aber wichtiger ist der Gehalt. Wohltuend erfährt der Leser die selbstverständliche Liebe des Autors zur Kirche, in deren Dienst er sich stets mit seiner theologischen Reflexion weiß, getragen von jener katholischen Freiheit, die in einem starken Glauben wurzelt. Das Buch ist ein Rückblick, damit aber auch ein Ausblick. Seine Theologie ist zeitlos.

Freiburg Joseph Schumacher

Böcker, Tobias: **Katholizismus und Konfessionalität**. Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche. – Paderborn: F. Schöningh 1989. 224 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF H. 44), kart. DM 42,00

Den Hauptteil dieser von H. Petri betreuten Regensburger Diss. macht die Darstellung der Debatte über den Frühkatholizismus aus. Der besondere Wert der Arbeit liegt vor allem in der Herausarbeitung der in dieser Debatte „erkenntisleitenden Interessen", nämlich der Rechtfertigung der je eigenen Konfessionalität, sowie im Aufweis der Bedeutung, die der Frage nach der Legitimität von Konfessionen beim gegenwärtigen Stand des ökumenischen Gesprächs zukommt.

Das gegenwärtige ökumenische Gespräch leidet ja nicht zuletzt unter der Uneinigkeit in den Zielvorstellungen: Ist das Ziel aller ökumenischen Bestrebungen die Einheit der Kirche – bei aller legitimen Pluralität – oder das Miteinander von Kirchen – unter Wahrung ihres konfessionellen Status quo? Wer die letztere Position vertritt, hat ein Interesse daran, „die Konfessionalität als im Christentum wesentlich angelegt (zu) sehen" (11). Er wird sich um den Aufweis bemühen, „Christentum sei in sich von vornherein auf Verwirklichung in der Partikularität angelegt, die Konfessionalität sei der kontingenten Gegebenheitsweise der Offenbarung gleichzeitig" (12).

Von daher kann B. den „theologischen Ort" seines Themas präzise bestimmen: „Die Grundfrage der Konfessionalität und damit die Grundfrage einer möglichen Einigung der Kirchen kann so bezeichnet werden als die Frage nach dem eigentlich Christlichen" (16). In der Frage nach dem „eigentlich Christlichen" sieht B. den Kern der Frühkatholizismusdebatte. „Das Frühkatholizismusproblem fragt nicht nur nach der Kontinuität und Kongruenz von Evangelium und kirchlicher Konkretion; es stellt nicht nur die ‚grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Geschichte' (H. J. Schmitz), sondern damit auch nach dem Zugang zu der Wahrheit der Offenbarung" (25f).

In zwei umfangreichen Kap. (27–197) untersucht B. das Problem des Frühkatholizismus, wie es sich in der protestantischen Theologie des 19. und 20. Jh.s darstellt.

Das 1. Kap. befaßt sich mit den kirchengeschichtlich orientierten Forschungen von F. Chr. Baur, A. Ritschl, A. v. Harnack, R. Sohm, E. Troeltsch und F. Heiler.

Das 2. Kap. stellt die in der neueren protestantischen Exegese geführte Debatte über den Frühkatholizismus im NT dar. Behandelt werden vor allem die Positionen von E. Käsemann, H. Diem, W. Marxsen und G. Ebeling.

Die Untersuchung führt zu folgendem Ergebnis: „Die mit dem Stichwort ‚Frühkatholizismus' umrissene Problematik dreht sich um die Suche nach Legitimitäts- und Autoritätskriterien der Verbindlichkeit konfessioneller Ausprägungen der Verwirklichung von Christentum; sie steht somit im direkten Kontext der fundamentalen Kritik des Katholischen, dem sich die Reformation entgegenstellte" (181). „Erst die Annahme einer wesentlichen Diskontinuität von Evangelium und bestehender Kirche läßt auch zu, eine wesentliche Unvereinbarkeit verschiedener ntl. Ansätze anzunehmen und darüber hinaus die Frage zu stellen, welche kirchengeschichtliche Entwicklung zu dieser Diskontinuität geführt habe. So banal diese Feststellung sein mag, sie birgt die Einsicht, daß im Hintergrund überhaupt des Fragens nach Frühkatholizismus bereits eine wie auch immer geartete Vorstellung dessen steht, von dem dieser sich abhebe, darüber hinaus die implizite Vorstellung, daß dieses ihm vorgängig und wesentlich anders sei" (182). Wenn so „das konfessionelle Vorurteil eine tragende Rolle spielt, ... erscheint die Schlußfolgerung unausweichlich, das Frühkatholizismusproblem ließe sich innerhalb der Grenzen bestehender Konfessionalität überhaupt nicht lösen, es könne andererseits auch zu einem Einheitsgedanken keinen Beitrag leisten" (183).

Ein Ausweg aus dieser „Zirkelstruktur des Verstehens" (183) kann allein von einer kritischen Hinterfragung der Voraussetzungen des jeweiligen Verstehens erwartet werden. „Die Debatte um Frühkatholizismus und Kanon steht substantiell im Kontext der Kritik. Sie kann so beide konfessionelle Partner nicht nur zu einem vertieften Verständnis der eigenen Tradition führen. Sie leitet darüber hinaus nachdrücklich dazu an, die Tradition nicht im Sinne der Selbstbehauptung, sondern im Dienst der Einheit der Kirche (neu) zu lesen" (184). Damit ist die Frage nach dem „eigentlich Christlichen" neu gestellt. Eine Antwort versucht B. im Schlußteil seiner Arbeit zu geben.

B. stellt mit Recht fest, daß es in der Frage nach dem „eigentlich Christlichen" „im tiefsten um die dem Wahrheitsanspruch der göttlichen Offenbarung möglichst adäquate menschliche Entsprechung" (198) geht. Der hier vorausgesetzte Unterschied zwischen dem Offenbarungshandeln Gottes und dessen Rezeption durch den Menschen gestattet die deutliche Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes selbst und seinen „medialen Objektivationen" (O. H. Pesch) in Schrift und Tradition. Wenn Offenbarung als Gottes Tat „ihren Höhepunkt, Mittelpunkt und endgültigen Schlußpunkt in Jesus Christus gefunden hat" (200), dann ist es Ziel menschlicher Offenbarungserkenntnis, „die Fülle des Christusereignisses in seiner über die historische Punktualität hinausgehenden für immer gültigen und für immer wirkmächtigen Heilsbedeutsamkeit zu fassen" (202), selbst wenn diese Erfahrung immer fragmentarisch bleibt und damit weiterer Steigerung fähig ist. Es geht in der Frage nach dem „eigentlich Christlichen" um eine immer bessere und tiefere Erfassung des Christusereignisses.

Diese Erfassung ist aber nur im Glauben möglich. „Das Ziel des Christusereignisses im Hinblick auf den Menschen ist der Glaube. So kann die Mitte der Schrift wie aller Überlieferung adäquat nur gefaßt werden in einer zutiefst personalen Begegnungsmöglichkeit ... Damit ist die Mitte der Schrift ... immer nur als personale Option zu glauben und zu denken" (202). Nach dem Verweis auf den „Optionscharakter" des Glaubens ist die Frage nach dem „eigentlich Christlichen" freilich letztlich nicht mehr durch die Denkbemühungen der Theologie allein zu beantworten, auch wenn die Option des Glaubens nicht „von der reflektierenden und interpretierenden Überlieferung und damit immer auch von der – dogmatischen – Deutung dieses Geschehens" (203) zu trennen ist.

Das vorausgesetzte Offenbarungsverständnis ermöglicht nun auch eine neue Sicht der Struktur der Schrift. „Die complexio oppositorum des Kanons findet ihren Grund in der Spannung zwischen der Fülle der Offenbarung, die sich in Christus ereignet, und der ‚Begrenztheit alles Irdischen im Vergleich mit dem unendlichen Gott' (Petri), der Begrenztheit auch des apostolischen Zeugnisses. Die Struktur der Schrift ist so letzten Endes ein Korrelat der kontin-

genten Gegebenheitsweise der Offenbarung" (205). Damit erhält die Forderung nach einer Rezeption des Kanons und einer Exegese kath'olou ein neues Gewicht. „Die Einheit des Kanons muß so im Sinne eines gemeinsamen und der jeweiligen Relativität bewußten *Gesprächs* aller kanonischen Zeugnisse auf Christus hin gesehen werden in einer *dialogischen Struktur*, in der jedes Zeugnis wesentlich auch für das andere steht und einsteht, in der jedes Zeugnis immer auch das andere hören muß" (206).

Wie die Einheit der Schrift im Hinblick auf das eine Christusereignis gesehen werden muß, so ist auch die Einheit der Kirche immer nur von dem einen Christusereignis her zu gewinnen. „Indem die Schrift die kontingente Gegebenheitsweise der Offenbarung aufnimmt, sie aber gerade damit auf Christus hin transzendiert, durchbricht sie im Bekenntnis der Wirklichkeit und des Wahrheitsanspruchs der Selbstmitteilung Gottes auch die Konfessionalität auf die allem christlichen Bekenntnis zugrundeliegende Einheit des Wortes Gottes hin. So aber fordert und präfiguriert die Schrift auch und gerade vor dem Hintergrund der notwendigen je eigenständigen Profiliertheit des individuellen Bekenntnisses die *Einheit der Kirche als vorgängiges und normatives Prinzip kirchlicher Wirklichkeit*" (210).

Die vorliegende Arbeit leistet zum einen einen nützlichen Beitrag zur Klärung des Problemstandes. Durch die Herausarbeitung der „dogmatischen Voraussetzungen" beendet sie den „Stellvertreterkrieg", den Historiker und Exegeten in Sachen Frühkatholizismus geführt haben, und überläßt das Kampffeld nun den Systematikern. Zum anderen steuert B. mit seinem am personal-dialogischen Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils orientierten Denken Gesichtspunkte zur Problemlösung bei, die zumindest für katholisches Denken volle Plausibilität besitzen. Eine abschließende Antwort auf die Frage nach dem Grund der faktischen Konfessionalität des Christentums ist damit aber noch nicht erreicht. Mit der Herausarbeitung der – u. E. nach richtigen – These, daß die Offenbarung Gottes immer nur in personaler Option zu *glauben* ist, ist das Problem nämlich noch nicht gelöst, sondern nur verschoben. Denn nun stellt sich die Frage, wieso das eine Wort Gottes vom Menschen im Glauben so unterschiedlich gehört wird, daß es nicht zur Einheit der Kirche, sondern in eine Vielzahl von Konfessionen führt. Eine Reflexion über den Akt des Glaubens, der zwar primär ein Werk des Heiligen Geistes, aber auch wesentlich menschliche Antwort ist, könnte hier vielleicht weiterführen.

Paderborn Georg Hintzen

Hönig, Elisabeth: **Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen**. – Paderborn: Bonifatius 1989. 299 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd LIV), Lw DM 38,00

Die röm.-kath. Kirche führt 14 Lehr-Dialoge mit Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf internationaler Ebene, 9 davon stammen von der Reformation ab. Eines der am häufigsten behandelten Themen ist die Eucharistie. Die Autoren der Vereinbarungen drücken ihre Beunruhigung darüber aus, daß ihre große Mühe und die erstaunlichen ökumenischen Errungenschaften fruchtlos bleiben, wenn sie keine positive Annahme in den entsprechenden Kirchen finden – sowohl was deren Leitung als auch breitere Kreise der Gläubigen betrifft. Entweder vollzieht sich in den Kirchen ein Prozeß der Rezeption, oder die Dokumente bleiben historische Beispiele eines Papierökumenismus. Sowohl die Popularisierung der Texte der gemeinsamen Erklärungen als auch die monographische Ausarbeitung der in den Dialogen behandelten Einzelprobleme müssen als unabdingliche Instrumente einer solchen Rezeption begrüßt werden.

Im Kontext dieser notwendigen theologisch-ökumenischen Arbeit steht die H.s Abhandlung. Begonnen wurde sie als eine Diss.arbeit, inspiriert von Bischof Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann, der bis 1983 den Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie der Albert-Ludwigs-Univ. in Freiburg innehatte, und abgeschlossen unter der Obhut von Prof. Dr. Gisbert Greshake. Vf.in schreibt: „Aufgabe dieser Arbeit war es, die einzelnen Berichte und Erklärungen der Dialogkommissionen daraufhin zu untersuchen, in welcher Weise die Meßopferproblematik in ihnen behandelt wird" (19). Überzeugend begründet sie ihre Auswahl: der Streit um die Messe, d. h. um die Meßopferlehre, war der Kernpunkt der reformatorischen Auseinandersetzungen und bleibt es bis heute.

Das Buch enthält 9 referierende und ein zusammenfassendes Kap. Jedes der referierenden Kap. behandelt einen Dialog: 1. Die Eucharistie. Schlußbericht der katholisch-lutherischen Gespräche in den USA, 1969. 2. Gruppe von Dombes. Auf dem Wege zu ein und demselben eucharistischen Glauben? 1971. 3. Die Lehre von der Eucharistie. Gemeinsame Erklärung der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission, Windsor 1971 und Salisbury 1979. 4. Gemeinsame Kommission der Römisch-Katholischen Kirche und des Weltrates Methodistischer Kirchen: Der „Denver-Bericht" von 1971 und der „Dublin-Bericht" von 1976. 5. Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Siebtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6.–10. Juni 1976 in der Evangelischen Akademie in Arnoldsheim. 6. Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Schlußbericht des Dialogs zwischen Reformiertem Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, 1977. 7. Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-Katholischen/Evangelisch-Lutherischen Kommission, 1978. 8. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Lima 1982. 9. Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter dem Protektorat von Bischof Hermann Kunst und Kardinal Hermann Volk, 1983.

In jedem Kap. finden wir dasselbe Schema: Information über die Geschichte des Dialogs (unter Berücksichtigung der Arbeitsmethode zum Thema Eucharistie) und Präsentierung des Dokuments.

Vf.in beschränkte ihr Interesse entsprechend dem Titel der Arbeit methodisch auf die Eucharistie als Opfer. Aber sie beschränkte sich nicht auf einen ausgewählten Aspekt des Mysteriums der Eucharistie. Sie referiert alles, was sie zum Thema Eucharistie in ihren Quellen findet: über die Gegenwart Christi, über die Eucharistie als Mahl des Herrn, als Danksagung an den Vater, als Memorial Christi, als Gabe des Geistes, als Gemeinschaft mit dem Leib Christi, als Sendung in der Welt, als das Pascha-Mysterium, als Festmahl des Reiches . . . Vf.in kommt dem Vorwurf einer übermäßigen Ausweitung des Themas zuvor. Sie macht darauf aufmerksam, daß eine gute Darstellung des gewählten Aspekts einen breiteren Kontext verlangt, zusammen mit der Präsentierung der ganzen Dokumente und der Dialoge, aus denen sie erwuchsen. Der Rezensent ist jedoch nicht davon überzeugt, daß ein so weitreichender Kontext nötig war. Zwar sind viele S. sehr interessant für den Dialoghistoriker, aber sie vertiefen die Darstellung des Meßopfercharakters nicht. Wenn nicht im Titel des Buches und in der Einführung das Problem ausdrücklich formuliert wäre, würde der Leser wohl nicht erraten, daß es in diesem Buch um den Opfercharakter des eucharistischen Mysteriums geht. Der größte methodologische Fehler, der für Anfängerautoren typisch ist, die im Buch ein Maximum des gesammelten Materials unterbringen wollen, wurde jedoch zum größten Vorteil der Publikation. Denn wir erhielten hiermit eine sehr wertvolle Einführung in die zwischenkirchlichen Dialoge zum Thema der Eucharistie überhaupt, was ihre vielfältigen Aspekte angeht. Wir finden die grundlegende Literatur, eine Einführung in die Geschichte der Dialoge, eine Besprechung der Dokumente zum Thema der Eucharistie sowie eine gute Übersicht dieser Dokumente. Der Titel der Arbeit würde ihren Inhalt adäquat wiedergeben, wenn die Formulierung „als Opfer" herausgestrichen würde.

Die Einschätzung (denn als eine Art Einschätzung kann das letzte Kap. betrachtet werden) behandelte Vf.in sehr vorsichtig: sie beschränkte sich auf eine Zusammenstellung der Standpunkte der behandelten Dokumente hinsichtlich der einzelnen Aspekte der Eucharistie. Dank dieses Kap.s kann leicht festgestellt werden, welche Aspekte des eucharistischen Mysteriums von den einzelnen Dokumenten betont und welche übergangen werden. Ein anderer Versuch der Einschätzung, z. B. unter dem Gesichtspunkt der Harmonie mit der Bibel, hinsichtlich der ökumenischen Bedeutsamkeit oder der Übereinstimmung mit der Theologie der miteinander dialogisierenden Seiten, wurde nicht unternommen.

Das Buch würde durch ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen sowie ein Sachregister sehr gewinnen. Ihr Fehlen aber erschwert die Benutzung dieser wertvollen Publikation, nach der sowohl die an der Geschichte wie an der Thematik der zwischenkirchlichen theologischen Dialoge Interessierten gern greifen werden.

Lublin Stanisław Celestyn Napiórkowski

Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. Hg. v. Teresa **Berger** u. Albert **Gerhards**. – St. Ottilien: EOS 1990. IX, 674 S. (Pietas liturgica 7) geb. DM 68,00 / öS 520,00

Die Brisanz der Fragestellung, der sich das vorliegende, von Teresa Berger und Albert Gerhards hg. Buch stellt, ist offenkundig.

Durch den Rollenwandel zwischen den Geschlechtern und ein neues Selbstverständnis der Frauen sieht sich auch die Liturgiewissenschaft herausgefordert, nachzufragen, wie es um die Rolle der Frau in der Liturgie bestellt ist. In drei Bereichen (I. Historische Aspekte; II. Bestandsaufnahme; III. Zukunftsperspektiven) entfalten 30 Autorinnen und Autoren die entsprechenden Themen mit, dies sei schon vorab gesagt, wissenschaftlichem Niveau und einer Sachlichkeit, die der Angelegenheit dienlich ist.

Der Rez. kann nur kursorisch referieren. Aus der Fülle der historischen Beiträge sei zunächst das Referat von GISELA MUSCHIOL genannt. Die Theologin befaßt sich unter der Überschrift „Psallere et legere" mit der Beteiligung der Nonnen an der Liturgie nach den frühen gallischen „Regulae ad Virgines" (vgl. 77–125).

Der sehr gut belegte Beitrag kommt zu erstaunlichen, für die weitere Forschung höchst fruchtbaren Ergebnissen. Der Psalmenvortrag, die Lesung, das Sprechen der Orationen nach den Lesungen des nächtlichen Gebets, die tätige Teilnahme an der Messe, die Confessio (deren sakramentaler Charakter im Zusammenhang laut Vf.in noch näherer Untersuchungen bedarf), die Totenwache, das fürbittende Gebet und die rituelle Schlüsselübergabe fallen in den Aufgabenbereich der Äbtissin und der Schwestern. Das vorsichtige Fazit der Analyse lautet bezüglich Stundenliturgie und Eucharistie/Kommunionfeier, „daß die Schwestern nur selten die Dienste von Priestern und Diakonen in Anspruch nahmen" (121). Der Beitrag, der auf eine noch unveröffentlichte Münsteraner Diss. zurückgeht, gibt neuen Einblick in einen Teilbereich der Liturgiegeschichte und schafft aus der Tradition für die Gegenwart Grund zum Nachdenken.

Hervorhebenswert ist auch ein Aufsatz von KARL-HEINRICH BIERITZ zum Thema „Die weyber nach den mennern. Der Reformatorische Gottesdienst und die Rolle der Frau" (vgl. 229–252).

Seine These: Zwar habe theologisch für Martin Luther das gesellschaftliche Gliederungssystem seine Geltung verloren und die Unterscheidung von „priester vnd leyen / mann vnd weybern / iung vnd allt" sei zurückgetreten. Doch habe Luthers Verständnis von Ordnungspolitik und Glaubenspädagogik dem entgegengestanden (vgl. 237). „Die hierarchisch-patriarchalischen Strukturen, wie sie der antik-mittelalterlichen Ökonomik zugrunde liegen, (werden) in die ecclesia eingetragen." (242) Die innergesellschaftlichen Gliederungsmodelle und die Abhängigkeit der Frauen von den Männern werden damit auch in der Liturgie bestimmend. Die Folgen sind fatal, übrigens bis in die Gegenwart, wo sich der ‚liturgische Ausdruck' als widerstandsfähig erweist, die gesellschaftliche Wirklichkeit aber wandelt.

Als weitere Beiträge des historischen Teils sind folgende Aufsätze zu nennen:

GABRIELE WINKLER fragt nach einem Verständnis des Gottesgeistes als mütterlichem Prinzip in einigen frühchristlichen Quellen; DIRK ANSORGE liefert einen Forschungsbericht zum Thema „Diakonat der Frau"; ein Beitrag von KRISTIN ARAT zur „Weihe der Diakonin (!) in der armenisch-apostolischen Kirche" folgt; AGNES STEINMETZ untersucht unter der Überschrift „Die tönende Posaune Gottes" die liturgischen Gesänge der Hildegard von Bingen; ANDREAS HEINZ beschäftigt sich mit dem aus dem 13. Jh. stammenden Yolanda-Epos als frömmigkeitsgeschichtlichem Zeugnis. Den Kanonissinnen als innerkirchlichem Stand gilt ein Aufsatz von ANNA ULRICH; VERENA KESSEL stellt die Rolle von Frauen als Auftraggeberinnen von illuminierten liturgischen Handschriften dar (198 allerdings mit Thesen, die nun durch G. Muschiol grundlegend relativiert werden); GEMMA HINRICHER skizziert das Frömmigkeits- und Liturgieverständnis der Teresa von Avila, ein anregender Beitrag zum Verhältnis von Liturgie und Mystik; ALBERT GERHARDS untersucht die Rolle von Frauen im Kult der Französischen Revolution und kann auf die Schaffung einer Gegenkultur, „sei es als Vision oder auch in konkreten Realisierungen" (267) hinweisen; FRANZ KOHLSCHEIN entwickelt die These einer aus dem AT in die christliche Liturgie hineinwirkenden Vorstellung von der Unreinheit der Frau; GEOFFREY WAINWRIGHT stellt die Übersetzung deutscher Kirchenlieder durch Catherine Winkworth vor; HERMANN KURZKE beschäftigt sich mit dem Marienlied; dieses sei in der Gegenwart zwar theologisch korrekt, aber poetisch tot (Wenn man dem auch zu folgen vermag, wird man sich als Theologe dem Bedauern des Vf.s über „die theologisch erledigte Metaphorik der weiblichen Göttin" [318] und das angebliche „Aussortieren" Mariens, weil „die Trinität aus drei männlichen Personen besteht" [ebd.]), wohl nicht anschließen müssen. MARLIES LEHNERTZ untersucht detailliert das Verhältnis von Frau und Liturgie bei H. Böll. KLEMENS RICHTER behandelt die Rolle der Frau in der gegenwärtigen jüdischen Hausliturgie (Der Vf. dürfte mit der Einordnung seines Beitrags unter „historisch" kaum einverstanden sein).

Unter jenen Beiträgen, die eine Bestandsaufnahme zum Thema für die gegenwärtige Liturgie erheben, erwähnen wir zunächst einen Aufsatz von BALTHASAR FISCHER, der sich mit der Berechtigung der Forderung nach ‚inklusiver Sprache' in der Liturgie beschäftigt (vgl. 359–367).

Die liturgische Sprache muß Frauen einschließen. Die Anrede „Liebe Brüder" in den Lesungen aus den Gemeindebriefen ist den biblischen Texten nicht nur aufgepfropft, sondern auch noch eine verkürzende Übersetzung des lateinischen „fratres". Der Vf. plädiert für „Brüder und Schwestern" als Anrede. Deutlich spricht er sich aber auch dafür aus, es bei der Vater-Anrede Gottes zu belassen, denn sie sei in der ipsissima vox Christi verankert. Allerdings weise gerade die römische Liturgie einen sparsamen Gebrauch der Vater-Anrede auf.

TERESA BERGER untersucht, „inwieweit das derzeitige Katholische Gebet- und Gesangbuch das Gotteslob auch der Frauen darstellt". (385; vgl. insgesamt 385–413).

Ihre Durchsicht des „Gotteslobs" von 1975 fällt in jeder Hinsicht negativ aus, gleichgültig ob sie nach der Zahl der Autorinnen, nach sprachlicher Gestaltung oder dem Gottesbild fragt. Besonders nachdenklich stimmt, daß z. T. erst durch die Revision der Kirchenlieder eine Verschlechterung auf eine exklusive Sprache hin eingetreten ist. Differenzierende Überarbeitungsmodelle werden vorgetragen, die von der Umformung von Texten über die Möglichkeit, situativ Brüder gegen Schwestern auszutauschen, bis hin zur Möglichkeit der Nicht-Rezeption solcher Lieder reichen.

„Ihre Namen sind im Buch des Lebens" überschreibt BIRGIT JANETZKY ihre Durchsicht des erneuerten Lektionars (vgl.415–431).

Nachgefragt wird, „inwiefern die aufgenommenen Texte zur Identitätsfindung auch von Frauen beitragen können". (416) „Frauengeschichten" in das Lektionar stärker aufzunehmen, bedeutet nicht ein Zusammentragen aller entsprechenden Perikopen. Es geht vielmehr generell um biblische Texte, die zum Widerstand gegen jede Art von Unterdrückung auffordern und an Gewalt gegen Frauen und deren Leiden erinnern. Das Ergebnis der Durchsicht des Lektionars fällt negativ aus, ein Problem wohl für die ganze Kirche, die die Erfahrungen von Frauen „als Teil der Geschichte des Volkes Gottes ... erinnern" sollte (427).

IRMGARD PAHL analysiert unter ähnlichen Fragestellungen das Frauenbild in den Meßformularen der Heiligenfesten (vgl. 433–452).

Negatives wie die stark verkürzten Viten heiliger Frauen und ein vor allem auf Demut abgestimmtes Frauenbild, daneben aber auch ganz andere Texte, die das Bild der „starken Frau" zeichnen, finden sich. Hier setzen die Verbesserungsvorschläge der Vf.in ein, die verlangt, daß gerade das schon bestehende Positive bei einer Meßbuchreform zum Tragen kommen muß.

Mit WINFRIED HAUNERLANDS Beitrag über die „Collectio Missarum de Beata Maria Virgine" liegt eine gründliche Auseinandersetzung mit einem schwierigen liturgischen Buch vor (vgl. 493–521).

Der Vf. läßt keinen Zweifel daran, daß die Sammlung der Marienmessen unter verschiedenen Aspekten problematisch ist und „kaum programmatische Bedeutung im Kontext der Frauenbefreiung" (517) zugesprochen bekommen kann. Er meint aber, daß durch eine gezielte Auslegung der Texte diese eine frauenfreundliche Tendenz entfalten könnten. Die Collectio könnte so auch „Ausdruck emanzipativer Mariologie" werden (518). Der Rez. würde aber (mit dem Autor) stärker betonen wollen, daß mit diesem neuen liturgischen Buch nicht die Chance genutzt worden ist, „in einem neuen und neuartigen Buch den Kriterien zeitgemäßer Marienverehrung mehr Raum zu geben und ein Marienbild sichtbarer zu machen, das durch das Feuer der Kritik zeitgenössischer und dabei auch feministischer Theologie gegangen ist". (516)

In einem umfangreichen und subtil analysierenden Beitrag setzt sich BERNHARD EINIG mit „Brüderlichkeit" und „Schwesterlichkeit" im Neuen Geistlichen Lied auseinander (vgl. 523–579).

Der Aufsatz, der für alle, die sich mit diesen Liedern beschäftigen wollen, anregend sein dürfte, bringt lesenswerte Ausführungen zu einer inklusiven Sprachkultur (nicht haltbar allerdings die Übereinstimmung von Genus und Sexus im Deutschen [534, Anm. 28]) und genaue philologisch-theologische Analysen von Liedtexten der letzten 20 Jahre. Vf. fordert, daß das „integrative Sprechen" zum Indikator und Katalysator eines „integrativen Seins" werden muß. Nicht die im Vordergrund stehende Sprachkonvention muß sich ändern, sondern mit ihr muß eine Partnerschaftlichkeit als zwischenmenschliche Realisierungsform der „Gottebenbildlichkeit" entstehen (vgl. 575).

Auch aus diesem Teil des Buches können eine Vielzahl von Beiträgen nur genannt werden:

KLAUS LÜDICKE untersucht die Stellung der Frau in der Liturgie nach geltendem Kirchenrecht; ANNETTE ALBERT-ZERLIK und HANSJAKOB BECKER untersuchen Frauen- und Partnerschaftsbild im Trauungsritus; GABRIELE KONETZKY widmet sich der Jungfrauenweihe in Gegenwart und Vergangenheit (mit dem diplomatischen Resümee, Säkularinstitut oder Kloster seien heute wohl eher die Orte, um die evangelischen Räte zu leben); ANNELIESE KNIPPENKÖTTER schildert Geschichte und Zielsetzung sowie die heutige Praxis des Weltgebetstages der Frauen; GERTRUD JANSEN gibt einen persönlich gefärbten Bericht über Gottesdienstleitung durch Frauen; CAROL M. NOREN trägt Beobachtungen zu Predigten von Frauen im nordamerikanischen Raum vor (bei denen der Rez. allerdings erhebliche Bedenken hat, ob sich diese empirisch sichern lassen); ALBRECHT GREULE beschäftigt sich aus sprachwissenschaftlicher Sicht mit dem Problemfeld „Frauengottesdienste" (mit dem sinnvollen Plädoyer für eine geschlechtsspezifische Sprache: „Der sprachliche Bezug auf eine Gemeinde, die sich im Normalfall aus Männern und Frauen zusammensetzt, sollte integrativ sein." [633]).

Ein Beitrag von ERNST GUTTING, Frauenbeauftragter der Deutschen Bischofskonferenz, beschließt das Buch (vgl. 635–647).

Die Liturgiefeier ist für ihn ein Spiegelbild der Gottesauffassung feiernder Gemeinde. Was Menschen von Gott und von den Mitmenschen denken, ist ihrer Sprache auch im Gottesdienst abzulesen. Vf. plädiert für eine Liturgie, die nicht nur „frauengerecht", sondern „menschengerecht" sein soll, ein Grundtenor, der sich durch fast alle Beiträge des Buches zieht, das durch umfangreiche Register, erarbeitet von U. RIEF, erschlossen wird.

Das Resümee nach der Lektüre des Bd.es fällt insgesamt positiv aus. Die vertretenen Thesen und die Art der Darstellung, immer verbunden mit umfangreichen Literaturangaben, stellen eine ausgezeichnete Hilfe für die weitere und notwendige sachliche Diskussion zum Thema dar. Man hofft, daß diese auch die Praxis noch stärker erreicht. Geht es doch nicht darum, dies zeigt das vorliegende Buch nachdrücklich, einer kurzfristigen Mode nachzulaufen, sondern in kritischer Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte für die Liturgie manch verlorengegangene Tradition wiederzuentdecken und sich daraus für Gegenwart und Zukunft Impulse zum Neuaufbruch geben zu lassen.

Münster Benedikt Kranemann

Krieg, Gustav A.: **Die gottesdienstliche Musik als theologisches Problem**. Dargestellt an der kirchenmusikalischen Erneuerung nach dem ersten Weltkrieg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 346 S. (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, H. 22), kart. DM 88,00

Musik soll integraler Bestandteil der Liturgie sein. Diese Forderung ist immer wieder erhoben worden, wenn auch mit unterschiedlichem Verständnis. In der katholischen Kirche bekannte sich nicht erst die Liturgiekonstitution von 1963 (Art. 112) dazu; bereits Pius X. hatte in seinem Kirchenmusik-Schreiben von 1903 diese Vokabel benutzt; und sogar schon bei den sogenannten Frühcäcilianern um 1835 ist von der Kirchenmusik als einem „integrierenden Teil der gesamten Liturgie" die Rede. Auch in der evangelischen Kirche bemühte man sich seit dem 19. Jh. in ähnlicher Weise darum, den verlorenen Wert der Musik im Gottesdienst zurückzugewinnen. Was das im Detail besagt, darüber gibt die vorliegende Studie von Gustav A. Krieg äußerst differenziert Auskunft. Sie wurde 1985 von der Evang.-theol. Fak. der Univ. Bonn als Habil.schrift angenommen.

Die Untersuchung rechtfertigt sich vor allem damit, daß erstmals die Verbindungslinien aufgezeigt werden, die zur sogenannten kirchenmusikalischen Erneuerung zwischen den Weltkriegen führten. Ferner wird die Tragweite der Erneuerung für die Agendenarbeit nach dem zweiten Weltkrieg und auch für die Gegenwart kritisch gewürdigt. Der Vf. beschreitet zweimal einen Weg durch die Geschichte seit dem beginnenden 19. Jh.: einen mehr musikologisch orientierten (Erster Hauptteil, 37–136) und einen von der theologischen Reflexion („Hermeneutik") bestimmten (Zweiter Hauptteil, 137–311).

Inhaltliche Schwerpunkte:

Das Unbehagen am Gottesdienst, der einseitig auf die belehrende Predigt abgestellt war, formierte sich in zwei Entwicklungssträngen: zum einen in der um 1800 vor allem mit J. G. Herder und E. T. A. Hoffmann beginnenden Rückbesinnung auf die altitalienische A-cappella-Musik und zeitgenössischen Stilkopien (A. E. Grell); zum andern im wachsenden Interesse am Werk von J. S. Bach und H. Schütz und im davon inspirierten Neuschaffen (A. Mendelssohn, M. Reger, H. von Herzogenberg).

Die A-Cappellisten finden ihren Hermeneuten in F. D. Schleiermacher und seiner Idealismus-Philosophie: Das Ich-Gefühl (vorrationales, subjektives Erleben) ist auf den Kosmos bezogen und drückt diese Erfahrung im Kunstwerk aus. Dementsprechend wird der Gottesdienst als Darstellung des Zur-Sprache-Kommens Gottes verstanden. Die vom Neulutheraner L. Schöberlein stärker betonte Inkarnationschristologie (Geist nimmt Natur an) schränkt zwar das Abgleiten in ein allgemein-religiöses Tun ein; doch das Christus-Ereignis als ein Geschehen in der (sich wandelnden) Geschichte kommt hier kaum in den Blick. Der Mensch könne sich auf das immer schon Vorhandene (*Prae*) lediglich nachvollziehend einlassen. A-cappella-Musik drücke dies am besten aus, weil sie mit ihrer Dreiklangsharmonik die kosmische Ordnung leiblich (singend) wiedergebe und dem individuellen Zugriff entzogen sei. Somit besteht auch eine Reserve gegenüber textausdeutender Musik, die bei Schütz und Bach und den sich daran orientierenden zeitgenössischen Komponisten vorliegt.

Anders als Schöberlein machen J. Smendt und Fr. Spitta in der seit 1896 erscheinenden *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* eine Gottesdienstkonzeption geltend, wonach durch die wechselnden symbolischen Gestalten hindurch Christus vor allem als Person gegenwärtig sei, nicht nur als Sein. Für die Gottesdienstmusik bedeute dies, sie müsse der jeweiligen Weltkultur entspringen, wie etwa H. Schütz die Monodie verarbeitet hat. Das ontologische Mehr bleibe erhalten, da das Tonmaterial von vornherein feststehe (*präkonsistent* sei); doch es werde damit geschichtlich umgangen. Demzufolge übt die Musik im Gottesdienst eine doppelte Funktion aus: eine doxologische, d. h. sie ist *sacrificum laudis* (Lobopfer), das begriffliches Verstehen übersteigt, ohne subjektlos im Sakralen aufzugehen; eine kerygmatische, d.h. das Bemühen der Komponisten um den Text kommt der exegetischen Vermittlung in der Predigt gleich.

Auch die seit 1869 gegründeten Kirchengesangvereine versuchen das Nebeneinander von Musik und Gottesdienst auf breiterer Ebene zu überwinden. Der Durchbruch im neuen Zueinander ergibt sich aber erst mit den Erschütterungen im Gefolge des ersten Weltkriegs. Die allgemeine Bewußtseinslage zeigt sich transzendenzoffener, was die starke Verbreitung etwa des Werks von R. Otto (Das Heilige, 1917) begünstigt. Das Versagen des Herkömmlichen und damit auch des Gottesdienstes mit seinem belehrenden Übergewicht kann nun voll entlarvt werden. Von daher dominiert in der kirchenmusikalischen Erneuerung zunächst das nonverbale Moment: Das Wort und damit der Gottesdienst und seine Musik geht vom Vorrationalen aus. Seine Gestalt ist somit traditionell, als gewachsene bestimmt. Durch den Einfluß der Sing- und Orgelbewegung, die zunächst außerliturgische Ziele hatten, wird allerdings gegenüber der streng a-cappellistischen Position betont: Vor der Harmonie kommt die sangbare Linie (auch als Vielstimmigkeit). Doch diese abbildliche Tendenz vom Chaos zum geordneten Sein läßt dem Subjektiven wenig Raum. Menschliche Antwort auf Gottes Wort bestehe im hingebenden Nachvollzug. So erliegen einige Theologen der Gefahr, den Gottesdienst zu verabsolutieren, ihn „loszulösen" vom historischen Jesus von Nazareth. Das im Inkarnationsprinzip mitgemeinte spezifisch Christliche wird in Allgemeinreligiösität „aufgelöst".

Als Reaktion darauf greift man auf die Konzeption von Smend und Spitta zurück: Gottesdienst gebe Raum auch dem konkret geschichtlichen Tun Gottes; seine Gestalt habe somit ein Moment des Zerbrechlichen an sich. Der Text gewinne an Gewicht als musikalisch ausgelegte Geschichte (Verkündigung). Es komme auch auf die schöpferische Einzeltat an, als Ergebnis der persönlichen Auseinandersetzung mit Jesus Christus.

Die Neue Musik, die sich von traditioneller Harmonik abwendet, findet in O. Söhngen einen einflußreichen Fürsprecher. Theologisch argumentiert er mit dem konkreten Tun Gottes, des ganz Anderen, dessen Verkörperung die Neue Musik entspreche. Freilich hat Söhngen die Tragweite der Atonalität (noch) nicht voll im Blick, er widmet sich nur jenen, die der Sing- und Orgelbewegung nahestehen, die also noch eine gewisse Tonalität beibehalten (P. Hindemith, J. N. David, E. Pepping, H. Distler). Bei dieser Verengung besteht die Gefahr, daß der Gottesdienst ein Eigenleben führt – abseits der wirklichen Welt. Die Komponisten selbst sehen sich auf das Sein verwiesen, das sie quasi unbewußt schaffen. Vor allem die Melodie des klassischen Chorals verkörpere solches Sein.

Da aber auch die Textbehandlung eine Rolle spielt und damit die subjektiv-schöpferische Komponente zum Zug kommt, läßt sich sagen, daß in der kirchenmusikalischen Erneuerung sowohl der Bezug auf Gott als auch zur Welt zu ihrem Recht kommen.

Kritiker halten der kirchenmusikalischen Erneuerung Verobjektivierung vor. Dem kann allerdings entgegengehalten werden, daß die Erneuerer aufrichtig nach geistlicher Tiefe, nach göttlichem Urgrund suchten. Dabei hielten sie nicht starr an einem Seinsideal fest, um ihm eine immer gültige musikalische Gestalt zu geben. Auch ein Pansymbolismus, zu dem die Sing- und Orgelbewegung neigten, läßt sich der kirchenmusikalischen Erneuerung nicht vorwerfen, da sie die Verkündigung und damit den Horizont der Gemeinde im Blick hatte.

Dennoch war die Erneuerung nicht frei von Erstarrungstendenzen. Man bevorzugte ein bestimmtes musikalisches Regelsystem und ging von einem im Mythischen verankerten Text aus. Spätromantische Musik wie die von M. Reger empfand man als zu subjektiv. Die atonale Musik im Umkreis von A. Schönberg nahm man kaum zur Kenntnis.

Gegenüber dem damaligen Hauptgewicht auf dem Sein müßte heute die Geschichtlichkeit und die eschatologische Offenheit stärker betont werden. Die strenge textliche Bindung (Ordinarium/Proprium) wäre zu lockern. Die zeitgenössische Musik sollte noch mehr berücksichtigt werden; denn nur im Durchbruch durch das Selbstverständliche kann der Gottesdienst seine Unverwechselbarkeit bewahren. Bei aller geschichtlichen Entfaltung ist aber vor bloßem gottesdienstlichen Aktualismus zu warnen, wie er durch die Banalisierung im Neuen Lied oder durch die Sprachlosigkeit der Avantgarde droht.

Die gesamte Arbeit kennzeichnet ein hohes Reflexionsniveau. Der Vf. weiß die verschiedenen Positionen, die immer mit einem Namen verbunden werden, souverän zu handhaben. Das Namenregister (343–346) kann man jedoch nur eingeschränkt brauchbar nennen, da es „in Auswahl" – nach welchen Kriterien? – angelegt ist.

Bei aller zu würdigenden Differenzierung so komplexer Sachverhalte ist aber auch auf Grenzen hinzuweisen. Sie betreffen erstens die weitgehende Aussparung vergleichbarer Vorgänge in der

katholischen Kirche; zweitens die selektive Behandlung der profanen Geistes- und Kulturgeschichte.

Ergänzungen zum ersten Punkt:

Inwieweit es z. B. zwischen A-cappella-Bewegung und der cäcilianischen Bewegung bewußte oder zufällige Querverbindungen gegeben hat, da sie doch aus gleichen Quellen schöpften, bleibt lediglich angedeutet (42). Vereinzelt sind Parallelen in kompositorischer Hinsicht vermerkt (127; 130). Nicht erwähnt ist, welche Faszination der katholische Gottesdienst im 19. Jh. auf evangelische Literaten wie H. v. Kleist und W. H. Wackenroder und auch auf Komponisten wie R. Schumann ausgeübt hat.

Ergänzungen zum zweiten Punkt:

Die Wende nach dem ersten Weltkrieg läßt sich neben stilistischen Erwägungen (Verlassen der Tonalität) auch aus einem ästhetisch-kunstphilosophischen Entwicklungsstrang erklären: Von der Musikästhetik W. H. Wackenroders und L. Tiecks (künstlerisch ausgedrückte Subjektivität) ist A. Schopenhauer beeinflußt. Diesen rezipiert und propagiert R. Wagner. Auf dieser Linie steht in letzter Konsequenz die „Expressionslogik" (1918) von E. Bloch, musikalisch ausgedrückt in der Atonalität der Schönberg-Schule. Die mit P. Hindemith, K. Weill u. a. beginnende „Gemeinschaftsmusik" richtet sich so einerseits gegen die subjektivistische Sackgasse des Expressionismus, andererseits gegen einen bürgerlich-elitären, kommerziell hochgezüchteten Konzertbetrieb. Die von diesen Komponisten propagierte „Gebrauchsmusik" steht wiederum im größeren Rahmen der von der Malerei ausgehenden „Neuen Sachlichkeit", die auf Natürlichkeit und Ursprünglichkeit setzt.

Man würde diese Studie mit einer detaillierten kirchenmusikalischen Hermeneutik beider Konfessionen wohl überfordern. Es wäre daher Aufgabe einer neuen Untersuchung, sich damit zu beschäftigen, welche direkten Bezüge im kirchenmusikalischen Schaffen und Nachdenken darüber es zwischen den Konfessionen gegeben hat oder in welcher Hinsicht die eine von der anderen noch lernen kann. Angedeutet sei hier nur evangelischerseits die christologische und schöpfungstheologische Durchdringung der Musik und katholischerseits das gründliche Nachdenken (J. M. Sailer, R. Guardini) über das Wesen einzelner liturgischer Elemente und Vollzüge.

Auch ohne diese Bezüge kommt der Arbeit konfessionsübergreifende Bedeutung zu. Sie kann in vielfältiger Weise dazu anregen, den eigenen Standort zu überprüfen, ja sogar die verbreitete „Bewußtlosigkeit" des Singens und Musizierens in der katholischen Liturgie überwinden helfen.

St. Augustin Eckhard Jaschinski

Jaschinski, Eckhard: **Musica sacra oder Musik im Gottesdienst?** Die Entstehung der Aussagen über die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" (1963) und bis zur Instruktion „Musicam sacram" (1967). – Regensburg: Pustet 1990. 444 S. (Studien zur Pastoralliturgie 8) kart.

E. Jaschinski SVD, inzwischen Liturgikdozent an der Hochschule seiner Ordensgemeinschaft in St. Augustin und bekannt durch Veröffentlichungen zum Thema Kirchenmusik, legt hier seine überarbeitete Diss. vor. Aus den Dokumentationsbänden des II. Vatikanums und eigenen Quellenfunden – wie bei ähnlich angelegten Untersuchungen fehlen naturgemäß die noch nicht zugänglichen Archivalia des Vatikans – rekonstruiert er akribisch Hintergründe und Genese der Artikel der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums [LK], die sich mit der Kirchenmusik beschäftigen. Im Zentrum steht daher deren Kapitel VI (SC 112–121), die Arbeit beinhaltet aber auch andere relevante Artikel und die nachkonziliaren Ausführungsbestimmungen bis hin zur Musikinstruktion „Musicam sacram" von 1967.

Die Untersuchung selbst umfaßt 296 S.: Nach einer recht knappen „Einführung" (15) wird chronologisch der Weg von den ersten kirchenmusikalischen Konzeptionen des 19. Jh.s und der liturgischen Bewegung (Kap. I: 17–41) über die Antepraeparatoria (II: 42–59), Praeparatoria und Endfassung des Kap. VI der LK (III: 60–99) bis hin zur Musikinstruktion von 1967 geschildert.

Das Zentrum der Untersuchung bildet Kap. 4 (100–225), in dem Vf. die Entstehung der einschlägigen Artikel der LK und einzelner Themen anhand der 14 Schemata nachzeichnet. Grundlage hierfür sind die offiziellen Dokumentationsbände zum II. Vatikanum („Acta et Documenta" [AD] und „Acta Synodalia" [AS]), die in langen Passagen übersetzt und ausgewertet werden. Als ein Beispiel für den Ertrag dieser Methode sei hier SC 114 genannt, wo sich am Gang durch die Schemata verfolgen läßt, wie sich allmählich gegen eine historisierende Sicht der Rechte von Chor und Schola die theologische Notwendigkeit der aktiven Beteiligung aller Gläubigen Bahn brach (137ff). Über Kap. VI der LK hinaus schildert Vf. auch die Entstehung deren Art. 28; 30; 36–40; 54; 63 und 101 und stellt zusammenfassend weitere Themen vor, ohne deren theologisches Fundament in der Tat die Kirchenmusikartikel nicht hinreichend gewürdigt werden können.

In der gleichen Weise referiert das 5. Kap. die nachkonziliaren Ausführungsbestimmungen bis hin zur bis heute legislativ nicht überholten Musikinstruktion „Musicam sacram" von 1967 und deren 13 Textstadien. Hier sei besonders auf den abgedruckten Entwurf von J. Gelineau zu einer Theologie der Kirchenmusik für die Musikinstruktion hingewiesen (258–262), der einen wichtigen Weg der Zusammenschau von Ästhetik und Funktionsgerechtheit weist.

Wiederum recht kurzgefaßte „Zusammenfassung und Ausblick" (295f) beschließen den Textteil. Zwei kleine, aber instruktive Exkurse schildern die Tendenzen in der profanen europäischen Musik in der ersten Hälfte des 20. Jh.s (I, 32ff) und umreißen das Profil der beiden internationalen Kirchenmusikervereinigungen CIMS und Universa laus, die für die beiden bis heute virulenten Richtungen unter den Kirchenmusikern stehen (II, 232ff).

Es schließt sich ein ausführlicher Dokumentationsteil an (297–417, – 418f folgt eine synoptische Übersicht über die Entwicklung der einzelnen Nrr. durch die verschiedenen Schemata der Musikinstruktion), der vor allem die bisher nicht publizierten Schemata zur LK und Musikinstruktion leicht zugänglich macht; für jeden, der sich für ein spezielles Thema im Bereich der Kirchenmusik interessiert, wird die Untersuchung so zu einer praktische Lesehilfe zu den Originaltexten. Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister (420–444) runden die Arbeit ab.

Neben der primären Leistung der Textanalyse und -dokumentation lassen sich in der Arbeit mehrere Themenstränge verfolgen, deren wichtigster uns die Frage zu sein scheint, die Kirchenmusiker und Liturgiker seit Beginn unseres Jh.s beschäftigt: Was ist das primäre Kriterium von Musik im Gottesdienst, die musikalisch-künstlerische Qualität oder ihre theologisch-liturgische Eignung, ihre „Funktionsgerechtheit"?

Wird Musik zwangsläufig qualitativ minderwertig, wenn Komponisten und ausführende Kirchenmusiker sich dem theologischen Sinn der liturgischen Feiern verpflichtet wissen? Muß andererseits musikalisch wertvolle Musik den Zielen der Mysterienfeier widersprechen – schließen sich Qualität und Funktionsgerechtheit aus? Können heute Werke, die in einer anderen Zeit für eine andere Gottesdienstgestalt geschaffen wurden, unter veränderten heutigen Verhältnissen in der damaligen Form aufgeführt werden, ohne daß für die Feiergemeinde zwischen Altargeschehen und Musik ein schizophrener Hiatus entsteht?

J.s Arbeit belegt den Antagonismus zwischen Liturgietheologie und Kirchenmusikern als fundamental im gesamten 20. Jh. Bei einigen der beteiligten Personen dokumentiert sie eine schon fast tragische Kontinuität, wenn diese – scheinbar unbeeindruckt vom ekklesiologischen und liturgietheologischen Aufbruch der Kirche im II. Vatikanum – für die Musikinstruktion „Musicam sacram" 1967 gleichgerichtet argumentierten und agierten wie in den 50er Jahren. So versuchten „die Meister der Polyphonie" (Card. Lercaro – 246) auch bei der Vorbereitung der Musikinstruktion noch, „das alte Musikrepertoire der traditionellen Chöre als liturgisches Ideal" (247) hinzustellen und ignorierten damit die theologischen Leitlinien und pastorale Kursangabe des Konzils.

Solche Kontinuitäten läßt J. auch personale Gestalt annehmen, indem er z. B. über mehr als ein Dezennium die „Aktionen" von Msgr. I. Anglés (seit 1947 Präsident des Päpstlichen Kirchenmusikinstituts in Rom) dokumentiert, mit (fast) allen Mitteln seine Meinung durchzusetzen: Beim Zweiten Internationalen Kirchenmusikkongreß in Wien 1954, in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Unterkommission „Kirchenmusik" zur Vorbereitung der LK (diese Unterkommission war laut A. Bugnini „das Kreuz der Vorbereitungskommission" – 63), durch Übergehen regulärer Kommissionsmitglieder (über Msgr. Kowalski aus Polen: „Kann ich wissen, ob der nicht ein kommunistischer Bischof ist?" – 64) und statt dessen Zusammenarbeit mit „persönlich" bestellten Beratern bis hin zur schlichten Verfälschung von Mehrheitsvoten (72) und der Pression auf Kardinal Cicognani, das Gesamtschema zur LK nicht zu unterschreiben (76), kämpfte Anglés für die Minoritätsposition.

Noch das 2. Schema für „Musicam sacram" ordnete die LK egalisierend in eine Kontinuität der Dokumente dieses Jh.s ein und betonte als norma normans die Instruktion von 1958. Dadurch wurde naturgemäß das Verhältnis Chor/Gemeinde irritiert, weil die Gemeinde gemäß dem II. Vatikanum, der Chor aber gemäß der Instruktion von 1958 beschrieben wurde. Das dritte Schema brachte dann den „qualitativen Sprung" (263) zu einer Lösung, die auf dem Boden des Konzils stand und zukunftsweisend sein konnte mit den kirchenmusikalischen Gestaltungsprinzipien: tätige Teilnahme, Wesensgerechtheit, Rollenverteilung, gestufte Feierlichkeit.

Vf. zeichnet die Wurzeln der geschilderten Spannungen: Die Bewegung von Solesmes und die ACV-Gründung durch F.X. Witt verstanden beide Liturgie als ästhetisches Kunstwerk und Drama, auch Pius X. favorisierte in „Tra le sollicitudini" (1903) einen europäisch bestimmten Sakralstil. Doch mit der Liturgischen Bewegung vor allem in Deutschland trat dann immer mehr die theologische Linie in den Vordergrund, der die übergroße Majorität der Konzilsväter dann im II. Vatikanum zum Durchbruch in der Gesamtkirche verhalf: es geht bei der Feier und Gestaltung der

Liturgie primär nicht um einen gültigen Kult für Gott, sondern um sein gnädiges Handeln an uns, um eine fruchtbare Feier für die Gemeinde, um deren optimalen inneren Mitvollzug.

Das hatte unmittelbar erhebliche Konsequenzen für die Praxis musikalischer Gestaltung: Ernstnehmen der Gemeinde als Träger der Liturgie auch bei ihren Gesängen, keine Doppelrezitationen des Priesters von Gemeindeteilen, Chor und Schola primär Subjekte der ihnen zustehenden Teile, sekundär und nur bedingt Vertretung der Gemeinde etc. Darüber hinaus aber brachte die Liturgietheologie des II. Vatikanums auch eine veränderte Kriteriologie für die Künste im Gottesdienst generell mit sich, da nun neben objektiver künstlerischer Qualität und theologischer Wahrheit die subjektiven Bedingungen der versammelten Gemeinde zu berücksichtigen sind.

Vf. zeigt, wie auch bei moderateren Vertretern der traditionsverhafteten Linie als Msgr. Anglés diese Umorientierung des Konzils offenbar kaum Reaktionen zeitigte; am Beispiel der Liturgiesprache läßt sich die Spannung durch die Genese der Dokumente verfolgen: Die Vertreter der Stärkung des volkssprachlichen Elementes bezogen sich auf die Fruchtbarkeit der Liturgie für die Mitfeiernden in einer Regelgemeinde, die Befürworter des Lateins beriefen sich auf die Darstellung der Einheit der Kirche bei einem Gottesdienst mit verschiedenen Nationen (93f).

A. Bugnini schrieb, „... die feindliche Haltung der Chorleiter und Komponisten von Format habe verhindert, daß die liturgische Reform auch in der Kirchenmusik einen Beitrag zur pastoralen Erneuerung und Mitarbeit fand" (77). Viele Architekten, Bildhauer, Maler und Paramentenhersteller haben die Herausforderung und Chancen des Aufbruchs des II. Vatikanums aufgenommen und versucht, ihr mit ihren Mitteln heutige Gestalt zu geben. Zumindest die Gemeinden und die Chöre und ihre Leiter im deutschsprachigen Raum, die das gleiche von der Musik im Gottesdienst erhoffen, müssen sich bis heute mit einer bescheidenen Anzahl kirchenmusikalischer Werke begnügen, die qualitativ hochwertig und liturgisch verantwortbar und der Gemeinde und ihren Chören eingängig sind. Bis heute scheinen die Komponisten und Musikschaffenden die durch das II. Vatikanum an sie gestellte Aufgabe nur zaghaft anzugehen, ein beklagenswerter Mangel: Die Musik ist ein durch nichts zu ersetzendes Obligatorium jedes Gottesdienstes, wie tragisch ist ihr Ausfall, wie dringend sind die in dieser Kunstform Begabten und Kundigen um ihr unersetzbares Engagement zu bitten!

Nach der Lektüre des Werkes ist der Leser um viele Informationen reicher, und doch bleibt er etwas ratlos zurück, was den künftigen Weg angeht: Hier fehlt der Formulierung des Ergebnisses ein wenig der zukunftsweisende Impetus. (Der Umgang mit dem Begriffspaar „sakral/profan" [296] bedürfte wohl einer genaueren Klärung, um als Kriterium für die Eignung bestimmter Musik im Gottesdienst hilfreich zu sein.)

„Eine geeignete liturgische Musik muß also immer das Spannungsverhältnis von liturgischem Anspruch und musikalischer Eigendynamik im Auge haben" (18) – das wird wohl niemand bestreiten, aber die 25 Jahre seit „Musicam sacram" scheinen doch zu belegen, daß diese Maxime nicht ausreicht, um – bei allem Konsens in der Theorie – die bestenfalls als Waffenstillstand zu bezeichnende Funkstille zwischen (Liturgie-) Theologen und Seelsorgern einerseits und Kirchenmusikern andererseits zu beenden.

Ahaus Stefan Rau

Recht als Heilsdienst. Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern, hg. v. Winfried Schulz. – Paderborn: Bonifatius 1989. 299 S., geb DM 38,00

„Er ist nie der Versuchung erlegen, das Recht in der Kirche als Selbstzweck zu betrachten." Mit diesen Worten charakterisiert Winfried Schulz im Vorwort der von ihm herausgegebenen Festschrift den zu ehrenden Matthäus Kaiser und beschreibt die Maxime seines Forschens und Lehrens, die dem Werk seinen Namen gibt: „Recht als Heilsdienst." 14 namhafte Autoren greifen mit ihren wissenschaftlichen Beiträgen diese Maxime des Jubilars auf und verifizieren sie anhand verschiedener kirchenrechtlicher Thematiken.

Remigiusz Sobański, der sich schon mehrfach zu Grundlagenfragen des Kirchenrechts geäußert hat, schreibt hier „Grundsätzliches zu den Grundlagen des Kirchenrechts" (28–41).

Er geht davon aus, „daß das Recht der Kirche seinen Seinsgrund in der verpflichtenden Kraft des geschenkten Glaubens" (41) hat. Ein besonderes Augenmerk richtet S. auf die Abgrenzung von kirchenrechtlicher und sittlicher Norm: Sie sind zwar voneinander zu unterscheiden, aber nicht zu trennen, denn sie haben den gleichen Ursprung und das gleiche Ziel. Die rechtliche Norm steht als „vorgeschriebene" im Dienst des sittlichen Sollens und soll „das Verhalten der Gläubigen steuern" (37).

Eine „klare Unterscheidung von rechtlichen und sittlichen Pflichten sowie von subjektiven Rechten und sittlichen Berechtigungen" (85) fordert Helmut Pree in seinem Beitrag über die „Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht des Christen" (42–85).

Am Beispiel des im Grundrechtskatalog aller Gläubigen im CIC von 1983 festgeschriebenen Rechtes auf freie Meinungsäußerung (c. 212 § 3) stellt P. heraus, daß das hier angesprochene „ius" ein „durchsetzbares subjektives Recht" (65) darstellt, daß aber das entsprechende „officium" lediglich eine „moralische Pflicht" (69) meinen kann. Es widerspricht dem Sinn dieses Grundrechtes – so P. –, diese Pflicht als eine Rechtspflicht zu betrachten, denn der Sinn der Meinungsäußerungsfreiheit ist es, „eigenverantwortliches Handeln im Raum der kirchlichen Öffentlichkeit zu verbürgen und institutionell abzusichern" (70). Deshalb ist es sinnvoll, ein entsprechendes Recht zu statuieren, das Gebrauchmachen davon kann jedoch nur als sittliche Pflicht betrachtet werden, zumal aus dem Nichterfüllen der Pflicht keine Rechtsfolgen erfließen.

P. – wie auch Sobański – spricht damit die umfangreiche und nicht unproblematische Frage des Verhältnisses von Recht und Moral an, für die eine eigene Studie noch aussteht, stößt man doch im CIC von 1983 des öfteren auf Forderungen ohne unmittelbar erkennbare Rechtsfolgen bei ihrer Nichtbefolgung (z. B. die sonntägliche Eucharistieverpflichtung: c. 1247). Auch die Sinnhaftigkeit der sog. theologischen Leitsätze im CIC, die kein unmittelbar anwendbares Recht beinhalten, könnte in diesem Zusammenhang bedacht werden. Dahinter steht letztlich die Frage nach dem Charakter des Kirchenrechts und seiner Abgrenzung von bzw. Entsprechung mit anderen Rechtssystemen.

Mit der Auslegung von c. 119 CIC beschäftigt sich Winfried Aymans in seinem Beitrag „Der kollegiale Akt" (86–104).

A. beschreibt c. 119 als eine verbindliche Subsidiärnorm, wobei er ihre systematische Einordnung als „nicht sachgemäß" kritisiert und sie mit Recht „in dem im Gesetzbuch folgenden Titel VII über die ‚Rechtshandlungen' (89) eingeordnet wissen will. Sodann legt A. die dem Canon zu entnehmenden verschiedenen Abstimmungsarten dar. Als problematisch, weil im CIC nicht angesprochen, erweist sich die Frage der Anfechtbarkeit oder Ungültigkeit des kollegialen Aktes. Zur Lösung dieser Frage greift A. als Interpretationsnorm auf die cc. 125 und 126 CIC zurück, die eine Handlung für ungültig erklären, wenn sie durch Gewalt, Drohung oder Täuschung bzw. aus Unkenntnis oder Irrtum zustande kam. Für den kollegialen Akt gilt dies, „wenn entsprechende Mängel im Stimmverhalten der Berechtigten für das Sosein des Rechtsaktes des Kollegiums bestimmend waren" (103).

Georg May setzt sich in seinem „Diskussionsbeitrag" mit der Frage der „Inkardination des Diözesanbischofs" (105–114) auseinander.

Dabei geht es also um die Frage, wo der Weltpriester bzw. der Ordensgeistliche inkardiniert ist, der Diözesanbischof in einer Diözese wird, die nicht seine ursprüngliche Inkardinationsheimat ist. M. kommt – da die Bestimmungen des CIC über die Umkardinierung nicht ohne weiteres anwendbar sind – zu dem Schluß, daß bei der Erhebung zum Diözesanbischof in einer fremden Diözese das Inkardinationsverhältnis bestehen bleibt, „wenn es auch grundsätzlich, was die Rechte und Pflichen angeht, ruht" (114). Was bleibt, ist eine „Bindung an sein Heimatbistum" (112), für deren Sinnhaftigkeit M. pastorale Gründe, nämlich die gegenseitige Unterstützung der (benachbarten) Bischöfe und die Verantwortung für die Gesamtkirche, anführt.

Diese Position ist sicherlich vertretbar. Es ist jedoch zu bedenken, welchen Sinn das Inkardinationsverhältnis hat. Zum einen soll es vermeiden, daß es „acephali" und „vagi" gibt, was bei einem Diözesanbischof, der ja einer bestimmten Diözese zugeordnet ist, nicht zutrifft. Zum anderen geht es beim Inkardinationsverhältnis nicht vorrangig um die (persönliche) Bindung an ein Bistum, sondern um die Begründung eines Rechtsverhältnisses zwischen einem Kleriker und seinem Oberen, aus dem bestimmte gegenseitige Rechte und Pflichten erfließen. Insofern ist zu fragen, welchen Sinn ein Inkardinationsverhältnis hat, bei dem die Rechte und Pflichten ruhen. Auch ein Wiederaufleben dieser Rechte und Pflichten, etwa bei der Emeritierung des Bischofs hinsichtlich seiner Versorgung, ist nicht notwendig, da es Aufgabe der Bischofkonferenz ist, für seinen Unterhalt zu sorgen, „und zwar unter Berücksichtigung der vorrangigen Verpflichtung der Diözese, der er selbst gedient hat" (c. 402 § 2 CIC). Damit dürfte die Diözese gemeint sein, der er als Bischof vorstand. Das trifft auch zu, wenn ein Ordensgeistlicher Bischof wurde (vgl. c. 707 § 2 mit Verweis auf c. 402 § 2 CIC). Allerdings ist hier ein Zusatz vermerkt: „außer das eigene Institut will für einen derartigen Unterhalt sorgen" (c. 707 § 2). Dieser Zusatz spricht dafür, daß hier

zumindest die Inkorporation in das Ordensinstitut bestehen bleibt. M. räumt ein, man könne die Auffassung vertreten, daß Inkorporation und Inkardination auseinanderfallen können, spricht sich aber selbst dagegen aus.

„Die Ordnung des Predigtdienstes" (115–126) ist Thema des Beitrags von PETER KRÄMER.

Er stellt heraus, daß nach dem CIC von 1917 die Predigtbefugnis durch einen Verwaltungsakt übertragen wurde, was ihre Beziehung zum Weihesakrament nur schwer erkennen ließ, und daß gleichzeitig Laien das Predigen absolut verboten war. Dagegen trägt der CIC von 1983 „der inneren Bezogenheit des Weihesakramentes auf den Verkündigungsdienst" (117) eher Rechnung, eröffnet aber gleichzeitig die Möglichkeit, daß Laien zur Predigt zugelassen werden können (c. 766 CIC). „Diese Konzeption ist insofern schlüssig" – so K. –, „als zwischen der Predigtbefugnis, die im Weihesakrament verankert ist, und dem Predigtdienst, der von Laien ausgeübt wird, ein ‚qualitativer Unterschied' besteht" (124). Umstritten ist c. 767 CIC, wonach Laien die Homilie in der Eucharistiefeier verboten ist. Auf diesem Hintergrund bespricht K. die „Ordnung für den Predigtdienst von Laien" der Deutschen Bischofskonferenz und kritisiert deren formale Seite, da die Rechtsgrundlage für diese Ordnung nicht erkennbar ist. Aber auch inhaltlich meldet K. Kritik an. Die Ordnung sieht vor, daß Laien unter bestimmten Umständen auch in der Eucharistiefeier predigen können, aber nur „im Sinne einer Statio zu Beginn des Gottesdienstes". Damit trägt die Ordnung wohl der Tatsache Rechnung, daß „begründete Ausnahmen" (122) vom Homilieverbot für Laien möglich sind, will aber diesen Ausnahmecharakter durch einen veränderten Ort ausdrücken. Dagegen wendet K. ein: „Der Ausnahmecharakter einer Laienpredigt hätte ... auch dann gewahrt bleiben können, wenn vorgesehen worden wäre, die Predigt an gewohnter Stelle, also nach dem Evangelium, zu halten. Jedenfalls wäre hierdurch dem liturgischen Aufbau der Eucharistiefeier eher entsprochen worden; ..." (123).

Die gesamtkirchliche und partikulare Gesetzgebung zum Thema Laienpredigt wirft – wie K. aufzeigt – noch viele Fragen auf.

Das betrifft auch die PCI-Entscheidung zur gleichen Thematik, die besagt, „daß der Diözesanbischof von der Vorschrift des c. 767 § 1 CIC, durch welche die Homilie dem Priester oder dem Diakon vorbehalten ist, nicht zu dispensieren vermag" (127). „Erwägungen zur authentischen Interpretation von c. 767 § 1 CIC" (127–143) stellt HERIBERT SCHMITZ an.

Sch. stellt zunächst heraus, daß der Diözesanbischof außer von Prozeß- und Strafgesetzen von allen rein kirchlichen Disziplinargesetzen dispensieren kann, die nicht in besonderer Weise dem Apostolischen Stuhl oder einer anderen Autorität vorbehalten sind. Des weiteren hat sich die Ausübung der Dispensvollmacht am geistlichen Wohl der Gläubigen zu orientieren, egal ob es direkt oder – wie Sch. interpretiert – indirekt betroffen ist. Unter diesen Voraussetzungen erweist sich c. 767 § 1 als „eine Norm, von der dispensiert werden kann" (138), denn sie ist ein rein kirchliches Disziplinargesetz, das das geistliche Wohl der Gläubigen indirekt betrifft. Dieses Gesetz richtet sich nämlich nicht an die Gläubigen selbst, sondern an die Mitarbeiter des Bischofs; es ist jedoch „dem geistlichen Wohl der Gläubigen abträglich oder gar schädlich" (139), wenn wegen des Verbots des c. 767 § 1 auf Dauer keine Homilie gehalten werden kann. Dennoch wurde in diesem Fall ein Dispensverbot ausgesprochen. Eine Begründung dafür gibt die Interpretationskommission nicht. Sch. spielt verschiedene Begründungsmöglichkeiten durch, wobei eine die weitreichensten Konsequenzen hätte: Wollte die Interpretationskommission mit ihrer Entscheidung zu c. 767 § 1 gleichzeitig c. 87 § 1 dahingehend mitentscheiden, daß eine Dispens durch den Diözesanbischof nur möglich ist, wenn das Wohl der Gläubigen direkt betroffen ist? Die Antwort auf diese Frage läßt sich nicht entscheiden. Es ist jedoch Sch. zuzustimmen, daß der Werdegang des c. 87 § 1 die Auslegung begründet, die auch das indirekte Betroffensein des Wohls der Gläubigen umfaßt.

„Probleme der Rezeption des neuen Codex Iuris Canonici in der Bundesrepublik Deutschland" (144–159) zeigt WINFRIED SCHULZ auf. Er legt seinen Ausführungen die These zugrunde: „Die Annahme oder Nichtannahme eines kirchlichen Gesetzes durch die Normadressaten ist nicht rechtskonstitutiv, gleichwohl ... ist sie rechtserheblich" (147).

Sch. führt sieben Beispiele für ein Nichtbeachten einer Norm durch die Normadressaten in der Bundesrepublik Deutschland auf. Nur eines sei hier herausgegriffen: „Die weiblichen Ministranten" (152f).

Ohne die Problematik hier näher ausfalten zu können, sei doch angemerkt, daß die „kanonistische Kontroverse" zu diesem Thema (Sch. nennt dafür stellvertretend Heinrich Flatten und Ludger Müller: 153) nicht so periphär ist, wie sie sich nach Sch. darstellt. Gerade in jüngster Zeit ist über die Ministrantinnen viel debattiert worden, wobei die verschiedensten Positionen zutage traten. Man kann deshalb – will man sich nicht die Position zu eigen machen, daß Ministrantinnen rechtmäßig ihren Dienst tun – durchaus zumindest von einem „dubium iuris" sprechen, bei dem es auch um die Frage der Weitergeltung liturgischer Bestimmungen geht. Dieses Beispiel ist darum nicht ohne weiteres geeignet, auf eine Nichtbefolgung von Normen hinzuweisen. Dennoch ist zuzustimmen – wie ja auch die anderen Beispiele von Sch. zeigen –, daß es solche Fälle zur Genüge gibt. Auf diesem Hintergrund zeigt Sch. auf, daß das kodifizierte Recht „primär geistliches Recht" ist, das der „Verwirklichung des Heilsauftrags Jesu Christi" (159) dienen soll. Insofern alle Gläubigen das Volk Gottes, die „communio", darstellen, haben sie durch die Rezeption der Normen Anteil an der Rechtsgestaltung in der Kirche.

Mit dem Thema „Kirchenaustritt" beschäftigen sich die beiden folgenden Beiträge.

„Die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung" (160–186) untersucht JOSEPH LISTL.

Strittig ist die Frage, ob der Kirchenaustritt in jedem Fall ein in einem formalen Akt erfolgter Abfall von der Kirche ist. L. kritisiert Klaus Lüdicke, der die Kirchenaustrittserklärung vor einer staatlichen Stelle als nicht ausreichend erachtet und eine entsprechende „Erklärung gegenüber einem kirchlichen Amtsträger" (127) fordert. L. konstatiert dagegen, „daß die vor einer staatlichen Behörde abgegebene Erklärung des Kirchenaustritts einen actus formalis des Abfalls von der katholischen Kirche im Sinne der Bestimmungen der cc. 1086 § 1, 1117 und 1124 CIC darstellt" (173). Die Motivation, z. B. die Ablehnung der Kirchensteuer ohne gleichzeitige Ablehnung der Kirche als Glaubensgemeinschaft, spielt nach L. dabei keine Rolle.

BRUNO PRIMETSHOFER zitiert dagegen in seinem Beitrag „Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen" (187–199) Eugenio Corecco, der sagt, „die Kirche habe in der Geschichte bisher niemals die Nichtleistung von finanziellen Beiträgen als in sich strafbaren Tatbestand angesehen" (191).

P. fragt v. a. nach der Berechtigung eines Ausgetretenen zur Eucharistie und stellt im Anschluß an Corecco fest: „Nicht die Weigerung des Katholiken, finanzielle Beiträge an seine Kirche ... zu leisten, wäre, für sich genommen, ein stichhaltiger Grund, die Kommunion zu verweigern" (199). Er legt seinen Überlegungen vielmehr c. 915, 2. Halbsatz, zugrunde, der „grundsätzlich das äußere Erscheinungsbild, den objektiven Tatbestand eines Lebens in schwerer Sünde im Auge" habe (195f). Insofern die staatlich-rechtliche und die kirchenrechtliche Gestalt der Kirche im Bewußtsein der Gläubigen faktisch als identisch angesehen werde, sagt P.: „Eine Austrittserklärung, wie immer der Austretende selbst diese Erklärung versteht bzw. verstanden wissen will, wird im Bewußtsein der (Pfarr-)Gemeinde, in der er lebt, wohl immer den Eindruck entstehen lassen, daß damit eine weitreichende Distanzierung von der Kirche, die Absicht, nicht mehr zu ihr gehören zu wollen, verbunden ist" (197). Deshalb sei auch mit einem „modifizierten" Kirchenaustritt das „Erscheinungsbild des hartnäckigen Verharrens in einer offenkundigen schweren Sünde (c. 915) gegeben, das einen Ausschluß von der Kommunion nicht nur ermöglicht, sondern – wegen des mit einer öffentlichen Kommunionspendung unweigerlich verbundenen Ärgernisses – geradezu gefordert" (199).

Es scheint jedoch problematisch, das Stehen in schwerer Sünde am „Bewußtsein" der Mitgläubigen festmachen zu wollen. Die Schlußfolgerung daraus kann sich nämlich dann auch ins Eigenteil verkehren, wie ein von P. selbst nach Klaus Lüdicke zitiertes Fallbeispiel zeigt: Demnach haben Gemeindemitglieder mit einem aus finanziellen Gründen Ausgetretenen, dem der Pfarrer die Kommunion verweigerte, die ihnen gereichte (Hand-)Kommunion geteilt – sicherlich, weil sie nicht das Bewußtsein hatten, der Betreffende wollte sich grundsätzlich von der Kirche distanzieren. Und offensichtlich war ihnen die Verweigerung und nicht die Zulassung zur Kommunion ein Ärgernis.

HEINRICH J. F. REINHARDT stellt in seinem Beitrag die Frage: „Hat c. 11 CIC/1983 im Bereich des Eherechts Konsequenzen für die Verwaltungskanonistik?" (200–222).

Die neue Aussage des c. 11, der den Geltungsbereich der kirchlichen Gesetze regelt, gegenüber dem entsprechenden c. 12 CIC/1917 ist, daß nichtkatholische Christen nicht mehr an die rein kirchlichen Gesetze der katholischen Kirche gebunden sind. R. fragt u. a. nach den Konsequenzen daraus hinsichtlich der Anwendung bzw. Beachtung nichtkatholischer Eherechtsordnungen. Diese Frage wird auch bezüglich der Beurteilung der Ehen von Nichtkatholiken mit Katholiken gestellt und unterschiedlich beantwortet. Unter Berücksichtigung des c. 1059 CIC favorisiert R. mit Recht die Auffassung, wonach auf die angesprochenen Ehen nur das kanonische Eherecht angewandt werden kann. „Insofern stellt c. 1059 CIC/1983 eine Einschränkung des c. 11 CIC/1983 dar" (127); c. 1059 sei eine „lex specialis gegenüber c. 11 CIC/1983" (218). Dennoch gibt es nach R. eine „ökumenische Pflicht", „beim Abschluß einer konfessionsverschiedenen Ehe mehr als bisher möglichst auch die jeweiligen Eherechtsnormen zu beachten, an die der nichtkatholische christliche Partner gebunden ist" (219).

Unter der Überschrift „Geschiedene und wiederverheiratete Christen" (223–241) stellt HERIBERT HEINEMANN Überlegungen zu deren Rechtsstellung an. Es geht ihm dabei nicht

um die Frage der Zulassung dieser Christen zu den Sakramenten – die sonst meist Thema entsprechender Abhandlungen ist –, sondern um Fragen, die sich hinsichtlich dieses Problemkreises im Alltag der Pfarrei stellen.

H. fragt nach der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu Tauf- und Firmpatenschaft, ihrer Zulassung zu liturgischen Diensten, ihrer Mitgliedschaft im kirchlichen Verein und ihrer Mitarbeit in pfarrlichen Gremien. Mit Recht stellt H. fest, „daß es den geschiedenen und wiederverheirateten Christen nicht gibt, sondern daß die Situation des einzelnen jeweils mit im Blick sein muß" (241). Den Versuch, diesen Christen die Ausübung aller Rechte in der Kirche nach c. 96 CIC wegen der fehlenden „communio ecclesiastica" abzusprechen, verwirft H. unter Heranziehung des Apostolischen Schreibens „Familiaris Consortio": „. . . die Gemeinschaft mit diesen Christen ist gemäß dem Wort Papst Johannes Pauls II. nicht aufgegeben und darf auch nicht aufgegeben werden" (240).

So ist es nachvollziehbar, daß H. eine Beteiligung der wiederverheirateten Geschiedenen an den oben genannten Tätigkeiten nach Abwägung der pastoralen, persönlichen und örtlichen Umstände für denkbar und möglich, ja, bisweilen für wünschenswert erachtet.

„Die Beurteilung des Eigenschaftsirrtums nach geltender Rechtslage unter besonderer Berücksichtigung des Irrtums über die Vaterschaft" (242–258) ist Thema des Beitrags von KLAUS LÜDICKE.

Mit der Aufnahme der sog. dritten Regel des hl. Alphons von Liguori in c. 1097 § 2 CIC hat sich gegenüber der alten Rechtslage ein Wandel vollzogen. Ein Eigenschaftsirrtum macht, wenn er zugleich Motiv-Irrtum ist, die Ehe ungültig, wenn diese Eigenschaft absolut kausal für die Eheschließung war. Man kann dabei unterscheiden zwischen positiver und negativer Kausalität: Positiv kausal ist eine Eigenschaft, wenn sie das Entstehen des Ehewillens bestimmt, negativ kausal ist sie, wenn sie das Fortbestehen des schon gefaßten Ehewillens betrifft. L. sieht eine Analogie zwischen Irrtum und Bedingung: In beiden Fällen ist ein Umstand absolut kausal für den Ehewillen. Der Unterschied ist lediglich der, daß die Bedingung durch einen Zweifel verursacht wurde, während beim Irrtum kein Zweifel vorlag. Dennoch muß die Eigenschaft – ohne Zweifel an der konkreten Person – eine bewußte voreheliche Zielsetzung gewesen sein, die „directe et principaliter" gewollt wurde. Diese Konzeption läßt sich auf den Irrtum über die Vaterschaft anwenden. Dabei ist der Fall möglich, daß sich die Frau über den Erzeuger ihres Kindes irrt, was man sowohl als Person- als auch als Eigenschaftsirrtum qualifizieren kann, und daß sich der Mann über seine Vaterschaft irrt; in diesem Fall kommt nur ein Eigenschaftsirrtum in Betracht.

„Die freie Aufnahme eines Weltpriesters in ein Ordensinstitut" (259–270) behandelt KONRAD HARTELT. Er untersucht den „Konfliktfall, daß ein Diözesanbischof nicht bereit ist, einen bei ihm inkardinierten Priester für die Aufnahme in einen Orden zu dem Zeitpunkt freizugeben, den der Obere für notwendig erachtet" (260).

C. 641 CIC bestimmt, daß dem Ordensoberen das Recht auf Zulassung zum Noviziat zukommt. Und c. 644 CIC besagt, daß er zur erlaubten Zulassung den zuständigen Ordinarius konsultieren muß; es handelt sich dabei aber eben nur um eine Konsultation, nicht um eine Zustimmung oder Erlaubnis des Ordinarius. Auf diesem Hintergrund stellt H. die These auf: „. . . der Weltpriester würde . . . gültig und erlaubt in das Noviziat aufgenommen, auch wenn sein Ordinarius die Zustimmung dazu verweigert" (261). Die Richtigkeit dieser These prüft H. anhand von 3 Fragestellungen: 1. Welche Probleme ergeben sich aus dem Inkardinationsverhältnis des Weltpriesters? 2. Welche Konsequenzen bringt sein Gehorsamsgelübde gegenüber seinem Bischof mit sich? 3. Inwieweit ist er an die Übernahme eines Kirchenamtes gebunden? Alle drei Fragestellungen können H.s These nicht umstürzen. In allen Fällen spricht letztlich die Tatsache für sie, daß der Bischof nur konsultiert werden, daß er aber nicht seine Erlaubnis geben muß. Eine andere rechtliche Handhabe hat er nicht. Für die letzte Frage ergibt sich daraus sogar, daß der Bischof den Priester von seinem Amt entpflichten *muß*. Aus diesen Ausführungen wird deutlich, daß es hier zu Diskrepanzen kommen kann, deren Überwindung nicht notwendig, aber doch wünschenswert wäre. Und so gibt der Vf. abschließend zu bedenken: „Die Weltkleriker, die in ein Ordensinstitut aufgenommen werden, gehen der Teilkirche (und ihrem Bischof) nicht verloren, sie dienen der einen und gemeinsamen Sendung der Kirche auf eine andere Weise" (270).

Schließlich untersucht RUDOLF WEIGAND in einem letzten Beitrag „Die Dekret-Abbreviatio Omnebenes und ihre Glossen" (271–287).

Es handelt sich dabei um das 1156 entstandene Werk des Kanonisten und Gratian-Schülers Omnebene, über das schon mehrfach gearbeitet wurde (so auch von W. selbst: AfkKR 155, 1986, 72–91). Seit 1875 sind die Glossen dieser ersten Abbreviatio decreti bekannt, die W. hier erstmals untersucht, wobei er sieben Handschriften zugrunde legt.

Das Geleitwort (13) des Bischofs von Regensburg MANFRED MÜLLER und die von CLEMENS HEINRICHSMEIER zusammengestellte Bibliographie von Matthäus Kaiser (18–27), die mit 133 Titeln ein eindrucksvolles Zeugnis für Kaisers Forschungstätigkeit ist, vollenden das Buch zu einem insgesamt gelungenen Werk.

Münster Reinhild Ahlers

Hofmeier, Johann: **Der Kindergarten in der Pfarrgemeinde. Ein pädagogisches und pastorales Handlungsfeld.** – Würzburg: Echter 1992. 200 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge; 8), kart. DM 39,00

Begriffsgebilde wie „Lernorte des Glaubens" oder „Netzwerk der Lernorte und Vernetzung der verschiedenen Lernorte" und „Glaubensbedeutsamkeit der Primärsozialisation" sind durchaus vielseitig bedachte Gegenstände. Und trotzdem ist zugleich ein wechselndes Gefälle in der Beachtung zu vermerken, das ganz verschieden bedingt ist. Was nun den „Lernort des Glaubens" angeht, der im vorliegenden Band einer näheren Betrachtung unterzogen wird, so ist er bislang weithin als unbestrittene Selbstverständlichkeit betrachtet worden, ähnlich der scheinbar ungefährdeten Stellung des schulischen Religionsunterrichts. Nicht urplötzlich, aber immer drängender und in gewissem Sinne auch immer bedrohlicher stellen sich nun vielerlei Fragen, die sachgemäße und realistische Antworten erfordern. Solche Fragen lauten etwa: Ist Kindergartenarbeit in kirchlicher Trägerschaft heute noch sinnvoll? Ist das kirchliche Engagement im Elementarbereich noch exemplarisch für den diakonischen Dienst der Kirchen in unserer Gesellschaft und kann der Kindergarten ein Strukturelement in der kirchlichen Gemeinde sein? Kann er angesichts der gesellschaftlichen Bedingungen eine bewußt standpunktbezogene Erziehung verwirklichen? Besteht denn ein Interesse der Eltern an einer christlichen Erziehung? Wie lange sind Erzieherinnen und eventuell Erzieher fähig, eine solche Erziehung zu verwirklichen? Nehmen kirchliche Träger die Verantwortung für eine christliche Erziehung wahr? Die Fragen häufen sich. Es muß daher als sehr verdienstvoll angesehen werden, daß sich der Vf. Johann Hofmeier, Lehrstuhlinhaber für Katholische Religionslehre und -pädagogik an der Univ. Regensburg, in Zusammenarbeit mit dem Projekt des Staatsinstituts für Frühpädagogik und Familienforschung in München: „Sittlich-religiöse Entwicklung und Erziehung des Kindes", der fundierten Beantwortung eines solch umfangreichen Fragenkomplexes gewidmet hat. Dies ist gelungen durch eine gekonnte Verknüpfung von Theorie und Praxis, die in sich in den insgesamt 10 Kap.n verschieden gewichtet sind. Die dabei angewandte Sprachform überfordert den gedachten Interessentenkreis keineswegs: Eltern und Erzieher, Kirchengemeinden und Träger von kirchlichen Kindergärten, Verantwortliche in der Kinder- und Jugendhilfe, in den Berufs-, Fach- und Trägerverbänden, Religionspädagogen und Pastoraltheologen. Die Abhandlung ist in unmittelbarem Zusammenhang mit der einige Jahre vorausgehenden zu lesen: Religiöse Erziehung im Elementarbereich (J. Hofmeier, München 1987).

Das 1. Kap. (11–22) widmet sich der Zuständigkeitsfrage mit der Problemüberschrift: „Träger des Kindergartens – kirchliche oder politische Gemeinde?" Unter Abwägen eines generellen Pro und Contra und mit Betonen des staatsrechtlich vorrangigen Subsidiaritätsprinzips kommt der Vf. zu einem positiven Ergebnis für die kirchliche Gemeinde, aber nur dann, wenn diese den Kindergarten als pädagogisches und pastorales Handlungsfeld auch bewußt annimmt. Die soziokulturellen, anthropologischen und pastoralen Argumente sind gewichtig und überwiegen die Einwendungen, die sich notwendig ergeben aus den erwachsenden Anforderungen, aus den entstehenden Abhängigkeiten, z. B. durch die staatlichen Gesetzgebungsforderungen und aus der immer stärker sich bemerkbar machenden Traditionskrise, die „christlich" nicht unbedingt als ein charakteristisches Erfordernis gelten läßt. Durch die positive Entscheidung ergibt sich natürlich ein Netzwerk innerhalb des Lern- und Erziehungsortes Kindergarten, das wesentlich geformt sein muß vom Pfarrer und dem Sachausschuß, der Mitsorge der Gemeinde und der begleitenden Verbandsarbeit.

Im 2. Kap. (23–36): „Diakonischer oder kerygmatischer Auftrag" wird eine konzeptionelle Grundfrage zu beantworten versucht, die in concreto zuweilen recht ausgedehnte Standpunktaussagen und -forderungen beinhalten kann. Die eine Konzeption hat ihren Schwerpunkt im sozial-karitativen und die andere im verkündigenden Bereich. Beide Konzeptionen werden einer kritischen Befragung unterzogen mit dem Frageraster: entsprechen sie so den rechtlichen und bildungspolitischen Bedingungen? – dienen sie den Wesensmerkmalen elementarer Erziehung? (Vertrauen, Lebensbejahung und Beziehungsfähigkeit) und beachten sie die religionssoziologischen und sozialen Bedingungen? Im Rahmen dieser Befragung erfolgt durchaus auch eine kritische Lesung konfessionell-institutioneller Aussagen. Das Ergebnis solcher Befragung lautet, daß diakonischer und kerygmatischer Handlungsauftrag nicht Handlungsalternativen sein dürfen, sondern kooperative Konstitutiva, die pädagogische Fachkräfte mit diakonischer und kerygmatischer Befähigung erfordern, und zwar auf der Erzieher-, auf der Träger- und auf der Verbandsebene.

Die bereits angesprochene Profilfrage wird im 3. Kap. (37–55): „Das Profil des katholischen Kindergartens" noch weitergeführt und vertieft. Zunächst werden die entscheidenden Debattenführer mit ihren Argumentationen vorgestellt und kritisch gewürdigt, dann die an der Profilierung mitwirkenden Instanzen, als da sind: Bund und Länder, Trägerverband und Gemeinde vor Ort. Als Problem innerhalb des Profilentwurfs zeigt sich die Anwesenheit von muslimischen Kindern, die aber gewiß nicht die einzigen Problemfälle darstellen.

Nach diesen mehr grundsätzlichen Erörterungen wendet sich im 4. Kap. (57–73) die Erörterung der praktischen Aufgabenstellung zu: „Im Kindergarten christlich erziehen". Die sehr dezidiert erhobene Forderung nach einer christlichen Erziehung wird begründet mit dem christlichen, in der Bibel bezeugten Menschenverständnis, auf das eine ganzheitliche, elementare Persönlichkeitsbildung aufbaut, die mit Hilfe von Inhaltsbereichen und Handlungsabläufen verwirklicht werden muß. Diese wiederum erfordern ihrerseits gewisse, ganz personale Voraussetzungen, wie positive Grundentscheidungen, Einsicht in die Prinzipien und umfassendes Wissen und Können.

Das 5. Kap. (76–94) mit der Themenüberschrift: „Was kirchliche Gemeinde und Kindergarten füreinander bedeuten können" ist auf der einen Seite eine Entscheidungshilfe zu den schon im Kap. 1 angestellten Überlegungen und zeigt auf der anderen Seite das gegenseitige Beziehungsverhältnis auf. Die kirchliche Gemeinde gibt dem Kindergarten Anteil an ihrem Verständnis vom Menschen, von menschlicher Gemeinschaft und von Fest und Feier und empfängt ihrerseits Anregungen für die Verwirklichung eines ganzheitlichen christlichen Erziehungskonzepts. Der Kindergarten kann sich zu einem Begegnungsforum von Jung und Alt und Familien entwickeln. Ebenso kann gegenseitig die Eröffnung der Teilhabe am Geheimnis des Glaubens ermöglicht werden. Theoretische Überlegungen und praktische Auswirkungen werden organisch miteinander verschränkt.

Einen ganz personalen Aspekt breitet schließlich das Kap. 6 (97–119) aus: „Kooperation von Erzieherin und Träger im kirchlichen Kindergarten". In nüchterner Sachlichkeit werden Idealvorstellung, mögliche Realisierungen und Störfälle aufgewiesen. Eine realistische Analyse verschleiert nichts und die real-utopische Vorstellungen sind wirklichkeits- und praxisorientiert, und zwar für beide Seiten, der der Erzieherin und der des Trägers. Erwartungen und Klagen werden ausgesprochen. Eine unbedingt erforderliche Kooperation braucht auf jeden Fall das offene Gespräch über die gegenseitigen Erwartungen, Aufgaben, Kompetenzen und Konzepte und für all das immer wieder das Sowohl-als-auch. Die vorgetragenen Gedanken können direkt als Leitfaden oder Handbuch des Miteinanderarbeitens bzw. Miteinanderauskommens charakterisiert werden. Das heute nicht selten besonders belastende Problem des sogen. Tendenzschutzes mit allen Implikationen wird immerhin angesprochen (118).

Das 7. Kap. (123–131): „Der Beitrag der Pfarrgemeinde zur christlichen Erziehung in der Familie" macht Ernst mit der heute unbedingt erforderlichen Vernetzung der Lernorte des Glaubens. Es wird die Aufgabenstellung umschrieben und Möglichkeiten ihrer Verwirklichung werden genannt, ohne den Anspruch der Vollständigkeit zu erheben. Übergreifend, eigentlich fast selbstverständlich und doch oft sträflich unbeachtet, hat zu gelten, daß Erziehungsgeschehen in Kindergarten und Familie aufeinander abgestimmt sein müssen.

Die abschließenden Kap., Kap. 8 (135–150): „Das institutionalisierte Elternseminar: Vorstufe für die kirchliche Kindergartenarbeit", Kap. 9 (153–161): „Elternarbeit im kirchlichen Kindergarten" und Kap. 10 (165–188): „Vorschläge zu Predigten über die christliche Erziehung" sind ganz spezifischen Aufgaben gewidmet und eröffnen ein weites Spektrum ganz konkreter Arbeitsmöglichkeiten vor Ort. Und speziell für das Elternseminar und die Verkündigung erstellt der Vf. einen Strukturentwurf mit inhaltlichen Ausfüllungen zu bereits angegebenen Akzenten. Selbst die formalen Angaben wie Nachweis (189), Literatur (190–197) und Register (198–200) bieten eine echte Arbeits- und Erschließungshilfe.

Das vorliegende Werk ist aus einem immer wieder spürbaren intensiven Gespräch zwischen Theorie und Praxis entstanden. Auf den ersten Blick scheint es erhebliche Mehrarbeit herauszufordern, die sich aber „auszahlt", weil theologische Fundierung, pastorale Orientierung und spirituelle Vertiefung innovierend ein entscheidendes Strukturelement im Gemeindeleben prägen und fördern. Schwerpunktmäßig wird vom institutionellen Ist-Stand ausgegangen, der bekanntlich nicht unbedingt unverlierbares Erbe sein muß, vor allem, wenn für ihn die theologische und pädagogische Fundierung ausfällt. Als Handbuch gemeindlich-pastoraler Praxis ist es unbedingt zu empfehlen.

Passau Karl Mühlek

Manderscheid, Hejo: **Kirchliche und gesellschaftliche Interessen im Kindergarten**. Ein pastoraltheologischer Beitrag zur Frage nach dem katholischen Profil. Mit einem Vorwort von Rolf Zerfaß. – Freiburg: Herder 1989. 206 S. (Freiburger Theologische Studien, 141), kart. DM 24,00

Die gesellschaftliche Entwicklung hat die freien Wohlfahrtsverbände zu Großunternehmen für Sozialarbeit werden lassen. Dadurch wird die wissenschaftliche Reflexion auf das Verhältnis von Sozialstaat und kirchlich verantworteter Caritas zu einem dringenden Erfordernis. Pastoraltheologen beginnen nach dem Verhältnis von organisierter Caritas und Diakonie in der Gemeinde, nach der Zusammenarbeit von Fachleuten in den Verbänden und ehrenamtlich Tätigen in den kirchlichen Gemeinden, nach dem Verhältnis von kirchlicher Bindung und fachlicher Qualifikation zu fragen. Zur Debatte steht auch das katholische Profil kirchlich verantworteter Caritas, die ähnlich wie die gesamte freie Wohlfahrtstätigkeit von öffentlicher Bezuschussung abhängig, durch staatliche Gesetzgebung geregelt und in ihrer Durchführung von fachlich qualifizierten Experten getragen ist. Die vorliegende Diss. ist in diese Debatte einzuordnen. Exemplarisch will M. am Handlungsfeld des Kindergartens in kirchlicher Trägerschaft die Profilfrage erörtern, an deren Klärung der Deutsche Caritasverband interessiert ist.

Unter Verzicht auf die pädagogische und didaktisch-methodische Komponente strebt M. eine „formale Präzisierung des Profilbegriffes" an. Dieser Profilbegriff soll ermöglichen, die latenten Grundkonflikte im kirchlichen Kindergartenwesen zu identifizieren, widersprechende Leitbilder zu thematisieren und Strategien zu entwickeln, die auf Veränderung der bestehenden kirchlichen Praxis hinwirken können (15).

Im 1. Kap. stellt M. den kirchlichen Kindergarten vor. Er referiert den Stand der wissenschaftlichen Diskussion, thematisiert den Kindergarten als Konfliktfeld im gesellschaftspolitisch-sozialstaatlichen und kirchlichen Kontext und stellt die These auf, das Verhältnis von „Kirche und entwickelter Moderne" müsse neu definiert werden, wenn ein profiliertes kirchlich-soziales Engagement gelingen soll (26).

Im 2. Kap. strebt der Vf. die „formale Präzisierung", nicht eine „konkrete inhaltliche Füllung des Profilbegriffes" an. Er macht deutlich, daß die vorwissenschaftliche Profilbestimmung in kirchlichen Verlautbarungen zu einseitig das Beziehungsverhältnis der drei Systeme „Familie, Kindergarten und Gemeinde" und deren Leistungen für das Kind im Auge hat. Dem gegenüber ermöglicht ein systemtheoretischer und handlungstheoretischer Zugriff, Defizite im bisherigen Ansatz als Konflikte zwischen „Lebenswelt und Systemwelt" zu erkennen.

Dieser Profilbegriff hebt sich von der konkreten Praxis ab. Er ist zu verstehen aus seiner Bedeutung für die Lösung von Grundkonflikten, die im Handlungsfeld Kindergarten notwendig gegeben sind.

Im 3. Kap. verwendet M. den formalen Profilbegriff zur Interpretation der Profilproblematik in der Geschichte des kirchlichen Kindergartens. Für die Gründungs- und Aufbauzeit bis ca. 1900 erwächst der Konflikt zwischen „Systemwelt und Lebenswelt" aus der caritativen Tätigkeit von Laien auf der einen Seite, aus der Bürokratisierung der katholischen Kirche und der Sakralisierung ihrer Strukturen auf der anderen Seite.

In der Phase der Organisierung und Koordinierung des katholischen Kindergartenwesens bis zum Beginn des 20. Jh.s verschärft sich der Konflikt. „Die ehemals freie, auch von Laien getragene, christliche Privatwohlfahrtstätigkeit wird zur kirchlich-getragenen Einrichtung. Die Legitimation des Kindergartens bemißt sich fortan innerkirchlich im Ausmaß seiner funktionalen Leistungen für die Pfarrei" (112). Damit verbunden ist die Konfessionalisierung der Einrichtung und die Betonung der erzieherischen Aufgaben des Kindergartens, wodurch er eine institutionstypische Eigendynamik gewinnt.

In der Phase der Reform der 60er und 70er Jahre verschärft sich der Konflikt zwischen Systemwelt und Lebenswelt erneut, weil es einerseits zur Auflösung geschlossener katholischer Milieus kommt und weil sich andererseits durch die zunehmende Zentralisierung die Kompetenzen auf höhere Ebenen verlagern. Der Kindergarten „wird zu einer Einrichtung der Gesellschaft in Treuhänderschaft der Kirche. Die Pfarrei ist zwar der formale Träger der Einrichtung; wie diese Einrichtung aber auszusehen hat, wird andernorts grundlegend vorentschieden. Die Autonomie eines lokalen subsidiären Trägers wird zur Farce" (135). Zudem verschärft sich der Konflikt zwischen Familie und Kindergarten, weil die Neuorientierung des Kindergartens auf Kosten des familialen Teilaspektes geht, „d. h. der Kindergarten definiert sich nunmehr als eigenständige Bildungseinrichtung im Sinne der Elementarstufe des Bildungssystems" (138).

Im 4. Kap. überprüft M. den formalen Profilbegriff an der Gegenwartsanalyse des katholischen Kindergartens, indem er gegenwärtige, den Kindergarten konstituierende Aporien zwischen Lebensweltorientierung und Systemerfordernissen interpretiert. Danach hat sich der Kindergarten zu einer „Sonderwelt-Institution" entwickelt, die verstärkter Systemzwänge unterworfen ist. Zu einer Korrektur dieser Praxis und zu einer Weiterentwicklung des Kindergartens kann nur der Dialog zwischen gegenwärtiger Praxis und kritischer Theorie kirchlicher Praxis führen. Erst dieser Dialog wird zeigen, wie es zu einer christlichen Profilierung kommen kann. „Die Identität eines katholischen Kindergartens ist deshalb nie vorgegeben, sondern entwickelt sich bestenfalls aus seiner Gewißheit, die im Risiko intersubjektiven Handelns in universaler Solidarität gewagt wird. Von daher brauchen wir kein standardisiertes katholisches Profil, sondern 8000 christlich geprägte Standards" (183).

Im 5. Kap. entwirft M. mögliche Szenarien künftiger Entwicklung, mit deren Hilfe strukturelle und didaktische Lösungsansätze für die Behebung der dargestellten Aporien entwickelt werden können. Danach muß die geläufige „Praxis der Christianisierung überwunden werden", zugunsten einer evangelisatorischen Praxis, die sich an einer subjektbezogenen Option kirchlichen Handelns ausrichtet. Von den Betroffenen verlangt dies einen entsprechend individuell und persönlich geprägten Glauben und verlangt kirchlicherseits „die Freigabe des Glaubens, der sich als individueller Glaube und individuelle Praxis in neuer Vielfalt entfalten kann" (192). Dann können sich neue Glaubensgemeinschaften entwickeln, die als solche Kirche neu konstituieren, also Kirche als lebensweltorientierte gesellschaftliche Integration von unten wächst.

Ergebnis der Arbeit ist: Das Profil des katholischen Kindergartens liegt nicht ein für allemal fest, sondern muß jeweils ausgehandelt werden in Auseinandersetzung mit der gesellschaftlich relevanten Umwelt. Diesem Prozeß des Aushandelns dient der gewonnene formale Profilbegriff, der sowohl systemtheoretische als auch handlungstheoretische Aspekte enthält und einer kritischen Theorie christlicher und kirchlicher Praxis entspricht. Das heißt, Profil ist zu verstehen „als der, der Praxis vorgelagerte Prozeß der Definition der Konflikt-Situation, der Legitimation der getroffenen Konfliktlösung und der daraus gefolgerten Praxiskonzeption" (68). Erst dieser Prozeß ermöglicht eine ortsgebundene, situationsgerechte Profilierung der Kinderversorgung, welche der Lebenswelt von Kindern und Familien gerecht wird und von der Option für eine evangelisatorische Praxis getragen ist. So können „alle Beteiligten erfahren und erleben, wie gegenseitige Subjektwerdung in der Kirche möglich wird" (16). Damit verlagert sich die Perspektive von der Systemintegration zur Perspektive der Subjektwerdung.

Über diese Einsicht hinaus führt die system- und handlungstheoretische Sicht des Kindergartens zu weiteren Erkenntnissen. Sie schärft den Blick für vorhandene Schwierigkeiten. Aus der Sicht des Erziehers wird die Spannung zwischen beruflicher Qualifikation und erwarteter Kirchlichkeit und zwischen eigenständigem sozial-pädagogischen Handeln und Abhängigkeit von gesellschaftlicher Normierung deutlicher. Aus der Sicht des Trägers stellt sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit kirchlichen Engagements. Aus der Sicht der Institution kommt es zu stärkerer Betonung von Lerninhalten durch die Entwicklung des Kindergartens zur Elementarstufe des Bildungswesens und dessen Einbindung in den gesellschaftlichen Qualifikationsprozeß. Aus der Sicht der heutigen Gesellschaft tritt der Wandel im Rollenverständnis von Mann und Frau sowie im Verständnis von Ehe und Familie stärker ins Bewußtsein und auch der Wandel in der gesellschaftlichen Sozialstruktur und der organisierten Caritas mit der Folge eines weiteren Auseinanderklaffens von persönlicher caritativer Tätigkeit, diakonischer Praxis in der Gemeinde und organisiertem caritativen Unternehmen auf Verbandsebene.

Die Kritik setzt bei den benannten Schwierigkeiten und den vorgeschlagenen Lösungsversuchen an. Sind Analyse, Interpretation und Lösungsvorschläge einsichtig? Die globale Antwort aus dem ersten Eindruck lautet: Die Analyse ist zutreffend, aber unvollständig; die Interpretation der Analyse und der ausgewählten Sekundärliteratur ist interessengeleitet und mit Fehldeutungen durchsetzt; die Lösungsvorschläge stellen eine ideologisch begründete Rechtfertigung der Strategie des Zentralverbandes katholischer Kindertagesstätten dar, der sich den jüngsten gesellschaftspolitischen Strömungen verpflichtet weiß. Eine globale Antwort reicht allerdings nicht aus, um M. gerecht zu werden. Die Kritik muß von seinem Ansatz und seinen expliziten und impliziten Optionen ausgehen.

M. bezieht eindeutig Position. Er versteht Pastoraltheologie als Handlungswissenschaft, näherhin als kritische Theorie kirchlicher Praxis. Die Kritische Theorie, nicht die Pastoraltheologie ist bei ihm die Leitdisziplin. M. ist in seinem Denken auch dann noch von den Kategorien der kritischen Theorie bestimmt, wenn er sich des „theologischen Sprachspieles" bedient. Praktische Theologie wird der kritischen Theorie bei- bzw. nachgeordnet. Möglich ist ein solches Vorgehen, weil ähnlich erscheinende Grundpositionen die Vereinbarkeit von kritischer Theorie und Pastoraltheologie suggerieren (z.B. das Leiden an der Gesellschaft – Hunger und Durst nach Gerechtigkeit; die Notwendigkeit der ständigen Veränderung von Strukturen – „ecclesia semper reformanda"; negative Dialektik – negative Theologie). Setzt aber solches Vorgehen nicht die Klärung der Differenz in den Grundpositionen und der Bedingungen des interdisziplinären Vorgehens voraus? Dieser Problematik stellt sich M. nicht. Er steht damit nicht allein. Die Praktische Theologie hat insgesamt das Verhältnis ihrer Teildisziplinen zu deren Bezugswissenschaften, speziell zu den Human-, Sozial- bzw. Handlungswissenschaften noch nicht geklärt. Das führt bei M. dazu, daß er die Vorgehensweise der Kritischen Theorie zum ausschließlichen heuristischen Prinzip macht. Diese Blickverengung hat zur Folge, daß seiner Analyse, seinen Interpretationen und seinen Lösungsvorschlägen nur zustimmen kann, wer sich dem von ihm gewählten heuristischen Prinzip unterwirft. Das ist Wissenschaft im Verständnis der Kritischen Theorie, wonach Wissenschaft aus ihrer gesellschaftlichen Verantwortung heraus nicht nur Entstehungs- und Begründungszusammenhänge zu bedenken hat, sondern auch Verwendungszusammenhänge. Parteilichkeit wird damit zu einem wissenschaftlichen Prinzip. Sie dient der Veränderung subjekthemmender gesellschaftlicher Strukturen. So steht M.s Beitrag im Verwendungszusammenhang des Zentralverbandes Katholischer Kindertagesstätten und Horte, der sich meiner Meinung nach von bindenden kirchlichen Vorgaben für das kirchliche Kindergartenwesen lösen will. Jeder Versuch, aus theologischen Prämissen verbindliche Orientierung für die sozialpädagogische Arbeit mit Kindern oder für kirchlich verantwortete Caritas und ihre Mitarbeiter abzuleiten, wird von dieser Position aus als eine Indienstnahme der Theologie für subjektverfremdende Systemzwänge verstanden.

Theologie ist nach diesem Verständnis Befreiungstheologie mit evangelisatorischer Praxis als ihrem zentralen Gegenstand. Diese Praxis versteht sich als kommunikatives Handeln mit dem Ziel der Rettung des Subjekts durch herrschaftsfreie Kommunikation. Sie versteht sich als der Weg aus der gesellschaftlichen Unterdrückung von Freiheit in Richtung eines radikalen Subjektivismus, als ein Handeln, aus welchem sich Kirche in ständigem Werden und ständiger Transformation von unten konstituiert. Diakonisches Handeln resultiert dann nicht aus der Kirchlichkeit des Fachpersonals, sondern stellt ein eigenständiges kirchenbildendes Geschehen dar. Als Ort solch diakonischen Handelns ist der Kindergarten Gemeinde.

Schließlich ist M. in seinem Sprach- und Argumentationsstil der Kritischen Theorie verpflichtet. Gesellschafts- und Systemkritik geschieht aus einer Ganzheits- und Totalitätsperspektive, d. h. nicht die exakte empirische Analyse ist maßgebend für Kritik und Lösungsvorschläge, sondern der Blick auf das Ganze auf dem Hintergrund des individuellen Leidensdruckes. Pauschal werden für diesen Druck subjektverfremdende Systemzwänge verantwortlich gemacht. Gelingt es, die gesellschaftlichen Strukturen so zu verändern, daß herrschaftsfreie Kommunikation unter der Perspektive universaler Solidarität möglich wird, dann löst sich damit der Leidensdruck der Subjekte auf und Menschen finden zur vollen Freiheit. Konsequent fordert M. von der Kirche und von kirchlichen Systemen einen radikalen Verzicht auf Systemintegration, die Entgrenzung aller kirchlichen Grenzen und die Freigabe des Glaubens. In der Konsequenz der kritischen Theorie bleibt ein solcher Lösungsvorschlag im Allgemeinen, weil den Betroffenen (Erzieher, Kinder, Eltern) nur so die Möglichkeit des konkreten Aushandelns in kommunikativem Handeln in konkreten Situationen offenläßt und ihnen somit die Freiheitsperspektive garantiert. Damit wiederum ist gegeben, daß weder Grundannahmen noch die Lösungsvorschläge falsifiziert werden können, weil ein Mißlingen von Lösungsvorschlägen auf freiheitshemmende Systemzwänge oder Systemfolgen abgeschoben werden kann, so daß Grundannahmen und Lösungsvorschläge trotz des Mißlingens konkreter gesellschaftsverändernder Prozesse ihre Gültigkeit behalten. Daher auch der Absolutheitsanspruch und der Dogmatismus, der die gesamte Argumentation trägt. Solche Argumentation ist aber nur noch Insidern zugänglich und verständlich. Für Außenstehende wird sie vor allem da, wo sie sich der biblisch untermauerten befreiungstheologischen und basiskirchlichen Rede bedient, zum Spiel mit Worthülsen, ganz ähnlich wie jegliches verdinglichte theologische Reden.

Läßt sich aus all dem ein Fazit ziehen? Für mich dieses, daß in der Theologie das Verstehen unterschiedlicher Positionen erst wieder möglich wird und unter den verschiedenen theologischen Richtungen ein befruchtender Dialog erst wieder in Gang kommen kann, wenn das Prinzip der Interdisziplinarität vor allem in der Praktischen Theologie ernst genommen wird, und wenn sich praktische Theologen nicht nur theoretisch auf handlungswissenschaftliche Positionen berufen, sondern auch methodisch handlungswissenschaftlich vorgehen, d. h. im vorliegenden Fall, wenn im wissenschaftlichen Prozeß das Gespräch mit den im Kindergartenwesen Tätigen diesen Prozeß ständig begleitet.

Diesen konsequent handlungswissenschaftlichen Weg wollte M. nicht beschreiten. Er hat es vorgezogen, einen der Praxis vorgelagerten formalen Profilbegriff in seiner funktionalen Bedeutung zu präzisieren. Er hat damit die Chance vergeben, am Handlungsfeld des kirchlichen Kindergartens handlungswissenschaftlich verstandenes, praktisch-theologisches Arbeiten zu demonstrieren und zu dokumentieren. Sicher wäre er, hätte er den handlungswissenschaftli-

chen Weg bestritten, zu einem anderen Ergebnis gekommen als zu dem, daß es ein standardisiertes katholisches Profil sozialen Handelns und somit auch vom kirchlichen Kindergarten nicht gibt.

Regensburg Johann Hofmeier

Die Schöpfung in den Religionen, hg. v. Bernhard Mensen SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 1990. 111 S. (Vortragsreihe 1989/1990. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin Bd 13), kart. DM 24,00

Die bekannte und etablierte Vortragsreihe der Steyler Patres in der Akademie Völker und Kulturen, Sankt Augustin, hatte 1989/90 das Generalthema: Die Schöpfung in den Religionen. In dem vorliegenden Bd. sind die dort gehaltenen Vorträge, die zum Inhalt die Sicht der Schöpfung in den Religionen und das Verhalten des Menschen in ihr und ihr gegenüber haben, publiziert.

C. Thoma behandelt die jüd.-christl. Sicht der Schöpfung (9–20). Die dort angewandte methodische Vorgehensweise, die den jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben hauptsächlich von rabbinischen Aussagen her beleuchtet und weniger von den Aussagen der christlichen Tradition, ist für das interreligiöse Gespräch sehr hilfreich; wird doch durch die Überprüfung am Anderen die Möglichkeit geschaffen, das christliche Glaubensgut anders zu gewichten und auszudrücken.

Aus islamischer Perspektive die Schöpfungswahrheit zu beleuchten und heutige umweltethische Konzeptionen muslimischer Autoren vorzustellen, ist der Gegenstand des Beitrags „Islam und ökologische Kultur" (21–31) von L. Hagemann. Nach den allgemeinen Ausführungen zum Schöpfer und zur Schöpfung im Koran ist von Interesse, daß in den islamischen Ländern bislang eine umfassende Umweltdiskussion kaum stattgefunden hat. Ökonomische Fragen haben Vorrang vor den ökologischen. Sensibilität für ökologische Fragen zeigen sich vorrangig bei Muslimen, die dem mystischen Islam nahestehen und/oder in der westlichen Welt beheimatet sind.

Dem Vortrag von G.D. Sontheimer „‚Natur' und ‚Kultur' in der Weltsicht des Hinduismus" (33–46) ist ein längerer Vorspann beigegeben, der die Frage aufgreift: Was ist überhaupt Hinduismus? Bestimmen doch Klischeevorstellungen und eurozentrische Bilder der indischen Kultur unser Bild vom Hinduismus. Der Hinduismus ist jedoch überaus facettenreich, was sich schon darin äußert, daß der Hinduismus keine allgemein verbindlichen Aussagen zur Weltsicht erlaubt. S. kommt zu dem Schluß: „Von den Vorstellungen der Waldbewohner bis zur höchsten Philosophie erstreckt sich so ein Geflecht von Glaubensvorstellungen, die miteinander in Beziehung stehen. Sich gegenseitig reflektierend, bringen sie immer wieder andere Sichtweisen hervor. Diese Vielfalt der Sichtweisen, die innerlich ein Kontinuum darstellt, ist immer noch kennzeichnend für den Hinduismus, obgleich er heute, angesichts der modernen Zeit, danach strebt, sich dogmatisch zu formieren." (45)

„Das chinesische Weltverständnis und Weltverhalten" (47–78) ist der sehr informative Beitrag von R. Malek überschrieben. Eine eigentliche chinesische Schöpfungsgeschichte, so M., gibt es nicht. „Die Weltgeschichte beginnt (. . .) für die Konfuzianer mit der Kulturgeschichte und nicht mit einem Schöpfungsbericht, und das, was wir als die chinesische Schöpfungsmythologie bezeichnen könnten, ist äußerst spärlich." (49) Erst mit der Erkenntnis des *yin* und *yang*, zwischen 1000 und 500 v.Chr., waren die Chinesen imstande eine Kosmologie zu entwickeln, wobei M. mit Nachdruck darauf hinweist, daß diese bipolare Weltsicht nichts zu tun hat mit einem Kampf zwischen den Grundprinzipien des Guten und des Bösen wie oft fälschlicherweise angenommen wird. In eindrucksvollen Beispielen wird dann gezeigt, daß das universistische Weltverständnis in der chinesischen Volksreligion (Wahrsagerei, Geomantik, Kalender, Omina, Architektur, Kunst) zum Ausdruck kommt.

Wie bei der Beobachtung von Volksreligiosität methodologisch vorzugehen ist und welche neuen Erkenntnisse dadurch gewonnen werden, zeigt der lesenswerte Vortrag von K.-H. Kohl: „Der Mythos von Tonu Wujo. Religiöse Weltsicht in Ost-Flores". K. bringt aus religionsethnologischer Sicht eine Feldbeschreibung von der Insel Flores aus den Regionen Indonesiens über den in mündlicher Tradition bis heute lebendig gebliebenen Schöpfungsmythos von der Entstehung des Grundnahrungsmittels Reis, personifiziert in der Reisjungfrau Tonu Wujo. Die beobachtende Beschreibung erlangt Bedeutung in der Darstellung des Beziehungsgeflechtes einer wie mehrerer Religionen. Ohne religionsethnologische Studien wird eine Theologie der Religionen, die interdisziplinär arbeiten muß, in Zukunft nicht auskommen.

Der letzte Beitrag von K. Mauel setzt sich mit der „Weltsicht im technologischen Zeitalter" auseinander. Ohne im einzelnen hier die naturwissenschaftlichen Positionen nachzuzeichnen, ist es heute notwendiger denn je, daß Naturwissenschaftler und Theologen das Gespräch suchen und miteinander führen.

Die veröffentlichten Vorträge haben das gesteckte Ziel, Informationen zu geben und zum besseren Verständnis beizutragen, erreicht. Dem Hg. ist dafür Dank zu sagen.

Bonn Günter Rieße

Fornet-Betancourt, Raúl: **Philosophie und Theologie der Befreiung**. Mit einem Vorwort von Enrique Dussel. – Frankfurt am Main: Materialis-Verl. 1987. 111 S. (Lateinamerika-Solidarität II); kart. DM 19,80.

Mit Enrique Dussel attestiert einer der Protagonisten der lateinamerikanischen (la) Philosophie (PhdB) und Theologie der Befreiung (ThdB) dem Vf. des vorliegenden Bd.s, Pionierarbeit geleistet zu haben. In seinem Vorwort kennzeichnet Dussel die Aufsatzsammlung des in Aachen lebenden kubanischen Philosophen F., Lateinamerikareferent am Missionswissenschaftlichen Institut „Missio", als das überhaupt erste Buch, das diese beiden, Ende der 1960er Jahre parallel entstandenen theoretischen Reflexionen gleichzeitig untersuche, womit der Vf. ein neues Forschungsgebiet eröffnet habe. Die große inhaltliche Nähe Dussels zum Vf. (die auch in der Diskussion bei der Freiburger Tagung „PhdB: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika" [LA] Ende November 1989 deutlich wurde)[1] macht das Vorwort zu einer zweiten Einleitung. Trotz ihrer Bedeutung auch für die viel bekanntere ThdB, so der Exil-Argentinier, werde der PhdB bisher zu wenig Beachtung geschenkt. Dabei sei gerade sie in der Lage, Begründungsarbeit für die ThdB und eine theoretische Vermittlung zwischen ihr und den Sozialwissenschaften zu leisten. Erst mit der PhdB sei eine adäquate la Denkrichtung entstanden, die mit der ThdB sowohl die Option für die Armen und Unterdrückten teile als auch die für ihre Vertreter gefährliche, radikal kritische Ausrichtung in Verbindung mit einer „revolutionären Praxis" (9) gegen Dependenz und Unterdrükkung. Diese wenigen Hinweise Dussels verdeutlichen den wissenschaftlichen Ort sowie Stellenwert und vermitteln den Kontext, in dem die Aufsätze des Sammelbandes situiert sind.

Bereits in der Überschrift seiner Einleitung benennt F. ein zentrales Anliegen seines Buches, dem auch sein Freiburger Referat gewidmet war. Er will den Beitrag der la Ph&ThdB herausstellen, den beide zur „Überwindung des Eurozentrismus" leisten. Dies ist zugleich ein Kernstück seines wissenschaftlichen Engagements, das auch in der vom Vf. mitbegründeten und -hg. mehrsprachigen internationalen Zeitschrift für Philosophie „Concordia" seinen Ausdruck findet: mitzuwirken an der Überwindung europäischer Arroganz, die mit Hegel der „Neuen Welt" immer noch und vor allem in Philosophie und Theologie ein geistig-kulturelles Eigenleben abspreche. Darin spiegelt sich das durchgängige Ziel F.s, einen Zugang zur Bedeutung la Kulturleistungen und einen gleichberechtigten interkulturellen Dialog zu eröffnen. Im Vordergrund steht dabei das erwachende kulturelle Selbstbewußtsein LAs, das mit der Tradition im Sinne der imperialen Vorherrschaft der europäischen Denkweise bricht und eine „Befreiung der Philosophie und Theologie" dadurch anzielt, daß sie „von der postulierten Universalität der europäischen Rationalität als von einem ethnozentrischen Vorurteil befreit und von den bodenständigen Denkformen der eigenen Kulturtradition bestimmt werden" (13). F. macht deutlich, daß die Eurozentrismus-Kritik samt der Affirmation eigener kultureller Identität wesentliche Elemente im historischen Prozeß des Ausbruchs aus den Netzen der Dependenz (14) darstellen. Hierzu gehört für F. der zentrale Beitrag der la Ph&ThdB zur Kontextualisierung und Inkulturation von Philosophie und Theologie in Lateinamerika, derjenigen Wissensgebiete also, die „traditionell zum Expansionsfeld des europäischen Geistes gehören" (12). Ausdruck dieser Neuorientierung ist die Aufwertung der Volksweisheit und -religiosität zur „zentralen Achse" der Reflexionsarbeit. (16). Damit führt die Inkulturation „notwendigerweise zur Konfrontation mit dem Anspruch der europäischen Kultur", in Philosophie und Theologie die paradigmatische Artikulationsform bereitzuhalten (16). Jedoch liegen weder kulturelle Rivalität noch Isolierung in der Intention des Vf.s. Vielmehr durchzieht die vorliegenden vier Kap. ein Plädoyer für den interkulturellen Dialog auf der unabdingbaren Grundlage kultureller Gleichberechtigung (16).

Jeweils zwei Abschnitte sind den beiden Hauptteilen „Theologie" (21–45) und „Philosophie" (49–85) zugeordnet, an die sich im

[1] Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika", Aachen: Augustinus 1990; es ist sicher kein Zufall, daß Vf. im Gegenzug die Einleitung zu Dussels Philosophie der Befreiung, Hamburg: Argument 1989, geschrieben hat. Die Veröffentlichung der Beiträge der in Mexiko-City im März 1991 veranstalteten Nachfolgetagung steht noch aus.

Anhang eine Kritik der Instruktion „Libertatis conscientia" (LC) der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre (1986) und zur weiteren Vertiefung eine entsprechend den beiden Hauptteilen gegliederte Auswahlbibliographie deutschsprachiger Literatur anschließen.

Ganz der eurozentrismuskritischen Ausrichtung des Bd.s entsprechend stellt F. – korrespondierend zum Anhang – an den Beginn des theologischen Abschnitts eine Auseinandersetzung mit „Libertatis nuntius" (LN), dem ersten Teil der gegen die ThdB gerichteten „Doppelinstruktion" der Glaubenskongregation. In dem 1985 erstmalig veröffentlichten Beitrag steht eine Untersuchung der Stringenz und Kohärenz des „Marxismusvorwurfs" im Licht der neueren la Marxismusrezeption sowie der la Kulturtradition im Mittelpunkt. Dieser entscheidende geistesgeschichtliche Kontext werde in LN nicht berücksichtigt – um den Preis einer Verzeichnung sowohl der marxistisch orientierten la Sozialwissenschaften als auch der diese kritisch rezipierenden ThdB. Anzufragen wäre hier, ob F. mit seiner Betonung der Verwurzelung befreiungstheologischer Kategorien in der la Kulturtradition nicht ungewollt (vgl. 92f, 95) zu einer Verdrängung ihres sozioökonomischen Gehalts (vgl. die Definition der Armen, 27 u. 28) beiträgt. Des weiteren ist F.s Versuch, den „Marxismusvorwurf ... auszuräumen" (28) stellenweise ein wenig zu apologetisch geraten. Den Schluß dieses Kap.s bilden wichtige Leitlinien für eine gelungene europäische Auseinandersetzung mit der ThdB. Eine Grundvoraussetzung dafür ist – so F. –, daß „die europäische Theologie die Unbedingtheit des Universalitätsanspruchs ihrer Denkkategorien relativiert und sich so auch als regionale Theologie versteht" (29). Seinem Wunsch nach einer im Geiste theologischer Gleichberechtigung geführten Auseinandersetzung kann man sich nur anschließen.

Im Zentrum des zweiten theologischen Kap.s – „Hören auf das Volk" – steht erneut das Anliegen des Vf., ein europäisches Mißverständnis auszuräumen, daß in diesem methodologischen Grundanliegen der la ThdB (31) ein offenes Tor für den Einzug europäisch-marxistischer Ideologie in die Theologie sieht. Nachdem F. die Struktur der ThdB als einer kontextualisierten, inkulturierten Denkart im Dienst der Armen prägnant dargestellt hat, führt er seine Leser/innen über einen vergleichenden Exkurs in die deutsche Geistesgeschichte zur Eigentümlichkeit der la Volksauffassung: nicht eine erreichte bürgerliche Freiheit stehe im Mittelpunkt der Reflexion, sondern die Erfahrung der Unfreiheit, des Leidens, aber auch des Widerstandes im Kampf um Befreiung (37). Das la „Volk" als Gemeinschaft der Leidenden, der Armen und Unterdrückten, das nach Solidarität schreit, impliziere die ethische Aufforderung zu prophetischer Anklage und befreiender Praxis gegen unterdrückerisch-elitäre politische Systeme. Diese Stimme ist also nicht ideologisch gefärbt, sondern Ausdruck einer durch Leid und Widerstand geformten christlich geprägten kulturethischen Weisheit (40). Mit seiner erhellenden Annäherung an die vielschichtige Bedeutung der Kategorie „Volk" in der la Kulturtradition will F. den Zusammenhang zwischen dem theologischen Leitwort vom „Hören auf das Volk" und der in der geistigen Tradition LAs fest verankerten „Volksfreundlichkeit" verdeutlichen. Dies unternimmt er anhand der philosophischen Voraussetzungen (40–42), die der Denkstruktur der ThdB zugrunde liegen und in denen sich deren Zugehörigkeit zur la Geistestradition zeigt. „Hören auf das Volk" werde so als die methodologische Option einer Theologie deutlich, die mit elitären Denkmodellen breche und „aus ihrer eigenen Quelle trinken" wolle. Diese Haltung bestimme auch ihr Verhältnis zum Marxismus, das F. auf eine kritisch distanzierte, rein instrumentelle Rezeption beschränkt sieht. Das Kap. schließt erneut mit einer Aufforderung an die europäische Theologie, sich nicht nur über den kontextuellen Rahmen der la ThdB zu informieren, sondern auch damit zu beginnen, ihre eigenen kulturellen Voraussetzungen offenzulegen. Denn erst der Einblick in die eigene Begrenztheit von Verstehen und Artikulation führe zur Achtung vor der Verschiedenheit als Voraussetzung des Dialogs (44). Ergänzend sei jedoch auf eine notwendige, von F. hier nicht vorgenommene kritische Beleuchtung der Begriffe „Inkulturation"[2] und „Volk"[3] hingewiesen.

In dem ersten, bisher unveröffentlichten Beitrag zur la PhdB beschäftigt F. die Frage nach einer der la Kultur entspringenden Denkweise, welche „die Eigentümlichkeit bzw. Differenz Lateinamerikas ‚lateinamerikanisch' reflektiert und zur Sprache" bringe (49). Damit wirft er zugleich das traditionelle Problem der Existenz einer eigenständigen la Kultur und Dignität auf, die er seit der europäischen Invasion immer wieder bestritten sieht. Der Kontext, in dem F. dann exemplarisch den Ansatz des argentinischen Philosophen Juan Bautista Alberdi darstellt, ist der Konflikt zwischen dem europäischen und indianischen Kulturerbe, der sich Mitte des 19. Jh. in der Alternative „Zivilisation", vertreten durch das moderne, aufklärerische Europa, oder „Barbarei", für die das indianische und iberisch geprägte Amerika der Mestizen stehen, zuspitzte. Während Alberdis Intellektuellen-Generation die sich selbstverleugnende imitatorische Orientierung am französisch-angelsächsischen Europa wählte, scheint er selbst eine Gegenkraft zu dieser zeitgenössisch dominierenden Tendenz verkörpert zu haben. Nachdem F. Selbstverständnis, Charakter, Methode und Aufgabe der la Philosophie nach Alberdi veranschaulicht hat, geht er genau dieser Frage nach, wobei immer mehr Zweifel an der la Authentizität von Alberdis Entwurf aufkommen. Dieser Ansatz entpuppt sich schließlich als ein fremdbestimmter „Beitrag zur Transplantation der europäischen Kultur", denn hinter Alberdis Europäismus tritt eine Verachtung der bodenständigen Kultur hervor. In Abgrenzung von diesem Ansatz verdeutlicht F. hingegen, daß eine auf eigene Denktraditionen rekurrierde Philosophie (wie z. B. die von Andrés Bello und José Martí) im gegenwärtigen LA nur als Philosophie der la Befreiung gedacht werden könne.

Das 2. Kap. zur Geschichte und Entwicklung der la PhdB spricht von Befreiungsphilosophien im Plural, die der Vf. anhand ihrer jeweiligen Antworten auf die beiden Grundfragen nach dem *Subjekt* des Philosophierens sowie nach dem *Verhältnis von Philosophie und Befreiung* bzw. Theorie und Praxis zu unterscheiden sucht. Beginnend mit einer Darstellung des kulturgeschichtlichen und sozialpolitischen Entstehungskontextes hebt F. die entscheidende Bedeutung der Dependenztheorie hervor, deren neuen Verstehenshorizont mit den Kategorien Abhängigkeit und Befreiung er in Abhebung von bis dahin vorherrschenden entwicklungstheoretischen Erklärungsmustern als geistigen Rahmen der PhdB treffend skizziert. Die bedeutungsstiftende geschichtliche Wirklichkeit LAs wird dadurch auch für sie zum „determinierenden ‚Von wo aus'" (68) der Reflexion. Alle Strömungen der PhdB kennzeichne dabei zunächst der Versuch einer Befreiung des Denkens von der europäischen Vorherrschaft als Bedingung der Möglichkeit eines eigenständigen la Diskurses. Ausgehend von ersten systematischen Ansätzen einer PhdB bei Oswaldo Ardiles, Hugo Assmann und Mario Casalla sieht F. bei aller Differenzierung im Detail eine durchgängige unmittelbare Verknüpfung von Philosophie und politischer Befreiungspraxis. Philosophieren heiße nun: Befreien, und zwar auch von einem Verständnis, daß Philosophie nicht als Sache des „Volkes", sondern als „Angelegenheit eines einzelnen Subjekts" begreife (72). Damit ist der Boden für die Herausbildung der beiden großen Grundtendenzen der PhdB bereitet: einer kulturethischen (Rodolfo Kusch, Carlos Cullen), die die Weisheit des Volkes zum Grund und Ursprung der Philosophie erhebe und durch Inkulturation die Trennung der Philosophie von der la Kultur überwinden wolle, und einer marxistisch orientierten. Im Ausgang von dependenztheoretischen Einsichten stelle sich diese Strömung die Aufgabe, „über die Unterdrückungssituation und aus ihr heraus zu denken, und zwar im Hinblick auf ihre praktische Beseitigung" (81). Nur so könne eine kritische, authentische und politisch befreiende Philosophie artikuliert werden. Nach der Darstellung dieser beiden Richtungen – leider verzichtet F. auf eine kritische Gegenüberstellung (jedoch ist bei aller Nähe zur kulturethischen Position die größere Sympathie des Vf.s für den Entwurf Dussels spürbar) – benennt F. die Rahmenbedingung für eine produktiv-kritische Rezeption der PhdB in Europa: Wenn die europäische Philosophie die Grenzen ihrer Rationalität erkenne und akzeptiere, „daß die Epoche, in der die Sache der Philosophie eurozentrisch gedacht und artikuliert wurde, endgültig vorbei ist" (84), erst wenn die europäische Philosophie aufhöre, die Andersheit des Logos der PhdB als Zeichen defizienter Logik zu denken, erst dann sei das Fundament für einen gleichberechtigten interkulturellen Dialog gelegt, auf dem aufbauend dann die Auseinandersetzung philosophischer Positionen geführt werden könne und müsse.

In dem bislang in deutscher Sprache unveröffentlichten Anhangkapitel, das den Bogen des Bandes schließt, übt F. aus der parteilichen Perspektive der lebenszerstörenden Situation LAs (die allerdings für die eindeutige Mehrheit der Katholiken repräsentativ sei) bei aller positiven Würdigung eine auch in ihrer Schärfe gut begründete Kritik am eurozentrischen, die Dritt-Welt-Sicht ausblendenden Grundtenor der Instruktion LC. Diesem in „regressiver Kontinuität" (90) zu LN stehenden Dokument, das dessen begründungsschwache Positionen nachträglich zu fundieren suche, weist F. zudem eine distanziert-akademische, individualistische bzw. spiritualisierende, die sozial-strukturelle Dimension vernachlässigende Betrachtungsweise nach. Aus dem Horizont aufgeklärter Konsumgesellschaften geschrieben gerieten zwar deren Probleme, nicht aber die bestehenden globalen Unterdrückungs- und Ungerechtigkeitsmechanismen mit ihren z. T. tödlichen Konsequenzen, besonders für die Menschen in der Dritten Welt, in den Blick. Insgesamt versteht F. seine Kritik als ein Plädoyer dafür, „daß die geographische Verschiebung der Lebenszentren christlichen Glaubens zu einer sachlichen Verschiebung bei der Bestimmung und Analyse gegenwärtiger Probleme auch im römischen Lehramt führen sollte" (98).

Kritisch anzumerken bleibt noch, daß eine Übersetzung der spanischen Passagen (bes. 54ff) dem Anliegen des Bandes, eine „Orientierungshilfe" für die mit der philosophischen Reflexion LAs nicht ganz vertrauten deutschsprachigen Leser/innen zu bieten (65), förderlich gewesen wäre. Zudem hätte das Buch eine bessere Darbietung seitens des Verlages verdient (eine Fülle von Tippfehlern erleichtert nicht unbedingt die Lektüre).

Insgesamt legt F. mit diesem Sammelband eine ausgezeichnete, im Sinne der Armen LAs engagiert geschriebene Einführung in die PhdB sowie wichtige Klärungen zur ThdB vor, die dem europäischen Denken bedeutsame Anstöße geben können.

Münster Andreas Lienkamp

[2] Vgl. J. B. Metz, in: Kaufmann, Franz-Xaver/Metz, Johann Baptist: Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987, 117.

[3] Vgl. Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf: Patmos 1988, 92.

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

Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius **Assfalg**. Hrsg. von Regine Schulz und Manfred Görg. Als Ms. gedruckt. – Wiesb: Harrassowitz 1990. XXV, 419 S., Ill. = Ägypten und Altes Testament XX; kart. DM 176,–.

Gott lieben und seine Gebote halten = Loving God and keeping his commandments. In memoriam Klaus **Bockmühl**. Hrsg. von Markus Bockmuehl ... – Gießen, Basel: Brunnen Verl. (1991). 365 S.; DM 42,–; S. 356–365: Bibliographie Klaus Bockmühl.

Mit allen Sinnen glauben. Feministische Theologie unterwegs. [Für Elisabeth **Moltmann-Wendel** zum 65. Geburtstag]. Hrsg. von Herlinde Pissarek-Hudelist und Luise Schottroff. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 249 S., Ill. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 532.

Schlette, Heinz Robert: Konkrete Humanität. Studien zur praktischen Philosophie und Religionsphilosophie. Aus Anlaß des 60. Geburtstages hrsg. von Johannes Brosseder ... – Ffm: Knecht (1991). 486 S.; DM 168,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Mercer dictionary of the Bible. General ed.: Watson E. Mills. Assoc. ed.: Roger A. Bullard ... – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1990. XXX, 987 p., ill.

O'Neill, J. C.: The Bible's authority. A portrait gallery of thinkers from Lessing to Bultmann. – Ed: Clark 1991. IX, 323 p.; £ 12,50.

Macky, Peter W.: The centrality of metaphors to biblical thought. A method for interpreting the Bible. – Lewiston: Mellen Pr. 1990. 311 p. = Studies in the Bible & early Christianity XIX; $ 69,95.

Wilder, Amos N.: The Bible and the literary critic. – Minneapolis: Fortress 1991. XIV, 186 p.; $ 12,95.

Johnson, Sherman E.: The **Griesbach** hypothesis and redaction criticism. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). 172 p. = Society of Biblical literature. Monograph series XLI; $ 16,95.

2. Altes Testament

Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. Festschrift für Siegfried **Herrmann** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Rüdiger Liwak ... – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 476 S., Ill.; DM 129,–; S. 469–476: Bibliographie Siegfried Herrmann; [enth.:] S. 9–28: Blumenthal, Elke: Ein Leipziger Grabdenkmal im ägyptischen Stil und die Anfänge der Ägyptologie in Deutschland; S. 29–38: Bogaert, Pierre-Maurice: Le Chérub de Tyr ‹**Ez 28,14.16**› et l'hippocampe de ses monnaies; S. 39–51: Carreira, José Nunes: Charisma und Institution. Zur Verfassung des Königtums in Israel und Juda; S. 52–64: Cazelles, Henri: Histoire et institutions dans la place et la composition d'**Ex 20,22–23,19**; S. 65–78: Clements, Ronald E.: The prophecies of Isaiah to Hezekiah concerning [sennacherib **2 Kings 19.21–34 / Isa. 37.22–35**; S. 79–88: Cryer, Frederick H.: Der **Prophet** und der **Magier**. Bemerkungen anhand einer überholten Diskussion; S. 89–98: Donner, Herbert: Der verläßliche Prophet. Betrachtungen zu **I Makk 14,41ff** und zu **Ps 110**; S. 99–121: Ebach, Jürgen: Die „Schrift" in **Hiob 19,23**; S. 122–133: Fischer, Thomas: **Heliodor** im Tempel zu Jerusalem – ein ‚hellenistischer' Aspekt der ‚frommen Legende'; S. 134–154: Görg, Manfred: Die „ehernen Säulen" ‹**I Reg 7,15**› und die „eiserne Säule" ‹**Jer 1,18**›. Ein Beitrag zur Säulenmetaphorik im Alten Testament; S. 155–164: Reventlow, Henning Graf: Zeitgeschichtliche Exegese prophetischer Texte? Über die Grenzen eines methodischen Zuganges zum Alten Testament ‹am Beispiel von **Hos 5,8–14**›; S. 165–170: Heller, Jan: Ziegel oder Steine?; S. 171–188: Kallai, Zecharia: BETH-EL-LUZ and BETH-AVEN; S. 189–205: Koch, Klaus: Weltgeschichte und Gottesreich im Danielbuch und die iranischen Parallelen; S. 206–230: Liwak, Rüdiger: Die altorientalischen Großmächte in der Metaphorik der Prophetie; S. 231–236: Malamat, Abraham: The secret council and prophetic involvement in Mari and Israel; S. 237–262: Metzger, Martin: „Thron der Herrlichkeit." Ein Beitrag zur Interpretation von **Jeremia 17,12f**; S. 263–269: Meurer, Siegfried: Die Notwendigkeit ökumenischer Bibelübersetzungen und ihre Grenzen; S. 270–289: Odashima, Taro: Zu einem verborgenen „Weitblick" im Jeremiabuch – Beobachtungen zu **Jer 4,5aα**; S. 290–306: Otto, Eckart: Soziale Verantwortung und Reinheit des Landes. Zur Redaktion der kasuistischen Rechtssätze in **Deuteronomium 19–25**; S. 307–316: Rofé, Alexander: The Name YHWH SĒBĀ'ŌT and the shorter recension of Jeremiah; S. 317–325: Ruppert, Lothar: Die Disputationsworte bei Deuterojesaja in neuem religionsgeschichtlichem Licht; S. 326–347: Rüterswörden, Udo: Es gibt keinen Exegeten in einem gesetzlosen Land ‹**Prov 29,18 LXX**›. Erwägungen zum Thema: Der Prophet und die Thora; S. 348–363: Schmidt, Werner H.: „Prophetie und Wirklichkeit". Ein Gespräch mit S. Herrmann; S. 364–370: Schunck, Klaus-Dietrich: Falsche Richter im Richterbuch; S. 371–375: Soggin, Jan Alberto: Der Turmbau zu **Babel**; S. 376–384: Stiewe, Martin: Altes Testament und Studienreform; S. 385–397: Stoebe, Hans Joachim: Schicksal Erkennen – Schuld Bekennen. Gedanken im Abschluß an **Lev 5,V.17–19**; S. 398–414: Thiel, Winfried: **Pnuël** im Alten Testament; S. 415–424: Wagner, Siegfried: Elia am Horeb. Methodologische und theologische Überlegungen zu **I Reg 19**; S. 425–428: Westermann, Claus: Kirchengeschichte und Geschichte Israels; S. 429–444: Willi, Thomas: Die Funktion der Schlußsequenzen in der Komposition der jahwistischen Urgeschichte.

Duin, C. van: Selected studies in Old Testament exegesis. Ed. P. A. H. de Boer. – Lei: Brill 1991. IX, 246 p. = Oudtestamentische studiën XXVII.

Koch, Klaus: Gesammelte Aufsätze. Bd. I: Spuren des hebräischen Denkens. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. IX, 312 S.; DM 90,–.

Müller, Hans-Peter: Mythos, Kerygma, Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie. – B, NY: de Gruyter 1991. XIV, 319 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CC; Lw. DM 132,–.

Exodus. Edidit John William Wevers / U. Quast. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 474 p. = Septuaginta. Vetus Testamentum graecum II,1.

Renaud, Bernard: La théophanie du Sinaï, **Ex 19–24**. Exégèse et théologie. – P: Gabalda 1991. 219 p. = Cahiers de la Revue biblique XXX; F 348,–.

Gitay, Yehoshua: Isaiah and his audience. The structure and meaning of **Isaiah 1–12**. – Assen: Van Gorcum 1991. IX, 283 p. = Studia semitica Neerlandica XXX; hfl 49,50.

Kratz, Reinhard Gregor: Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von **Jes 40–55**. – Tü: Mohr (1991). X, 254 S. = Forschungen zum Alten Testament I; DM 148,– [Habil.-Schrift, Zürich]

Bozak, Barbara A.: Life "anew". A literary-theological study of **Jer 30–31**. – R: Ed. Pont. Istituto Biblico 1991. XVIII, 196 p. = Analecta biblica CXXII; Lire 33 500 [Diss., Rom. Gregoriana. Überarb.]

Roberts, J(immy) J. M.: **Nahum, Habakkuk**, and **Zephaniah**. A commentary. – Louisville: Westminster/Knox 1991. 223 p. = The Old Testament library; $ 19,95.

Steinmetz, Devora: From Father to Son. Kinship, conflict, and continuity in Genesis. – Louisville, KY.: Westminster Pr. (1991). 214 p. = Literary currents in biblical interpretation; $ 15,95.

Lohfink, Norbert: Die Väter Israels im Deuteronomium. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. X, 133 S. = Orbis biblicus et orientalis CXI; DM 56,–.

Deck, Scholastika: Die Gerichtsbotschaft **Jesajas**: Charakter und Begründung. – (Wü:) Echter (1991). IX, 310 S. = Forschung zur Bibel LXVII; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg]

Naumann, Thomas: **Hoseas Erben**. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 198 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXXXI; DM 69,– [Diss., Halle. Überarb.]

Asensio, Felix: La **oración** en los **Salmos**. La antitesis «justo – impio». – Burgos: Aldecoa (1991). 206 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España – Sede de Burgos LVI; pes 1250.

Dell, Katharine J.: The Book of **Job** as sceptical literature. – B, NY: de Gruyter 1991. X, 259 p. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXCVII; DM 104,– [Diss., Oxford]

Zucherman, Bruce: **Job** the silent. A study in historical counterpoint. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1991. 294 p.; £ 26,–.

Lange, Armin: Weisheit und Torheit bei **Kohelet** und in seiner Umwelt. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). VI, 196 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 433; kart. DM 63,–.

Ackroyd, Peter R.: The **Chronicler** in his age. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 397 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CI.

Strübind, Kim: Tradition als Interpretation in der Chronik. König **Josaphat** als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie. – B, NY: de Gruyter 1991. XII, 220 S., Anhang: Kategorienschlüssel = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CCI; Lw. DM 98,– [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Bohlen, Reinhold: Die Ehrung der Eltern bei **Ben Sira**. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit. – (Trier:) Paulinus-Verl. (1991). 434 S. = Trierer theologische Studien LI; DM 96,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Barth, Christoph: God with us. A theological introduction to the Old Testament. Edited by Geoffrey W(illiam) Bromiley. – GrR, Mich.: Eerdmans (1991). X, 403 p.; $ 29,95.

Lowery, Richard H.: The reforming kings. **Cult** and **society** in first temple Judah. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 236 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXX; £ 27,50 [Diss., Yale Univ.]

Loader, J. A.: A tale of two cities. **Sodom** and **Gomorrah** in the Old Testament, early Jewish and early Christian tradition. – Kampen: Kok 1990. 150 p. = Contributions to biblical exegesis and theology I; hfl 42,50.

Houten, Christiana van: The **alien** in Israelite law. A study of the changing legal status of strangers in ancient Israel. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 200 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CVII; £ 25,– [Diss., Univ. Notre Dame]

Soldt, Wilfried Hugo van: Studies in the **Akkadian** of **Ugarit**. Dating and grammar. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. XXIII, 805 S. = Alter Orient und Altes Testament XL.

3. Neues Testament

La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre **Bonnard**. Édités par Daniel Marguerat et Jean Zumstein. ... – (Genève:) Labor et Fides (1991). 323 p. = Le monde de la Bible XXIII; sfr 45,–; [cont.:] p. 17–30: Bovon, François: L'éthique des premiers chrétiens. Entre la mémoire et l'oubli; p. 31–46: Weder, Hans: Le souvenir évangélique. Réflexions néotestamentaires sur la présence du passé; p. 47–53: Legasse, Simon: «Scribes et pharisiens». De l'anamnèse à Jésus; p. 55–74: Marguerat, Daniel: **Jésus** et la **Loi** dans la mémoire des premiers chrétiens; p. 77–92: Luz, Ulrich: L'évangéliste **Matthieu**: un judéo-chrétien à la croisée des chemins; p. 93–111: Strecker, Georg: La conception de l'histoire chez **Matthieu**; p. 113–125: Delorme, Jean: Parole, Évangile et mémoire ‹**Marc 14,3–9**›; p. 127–140: Dieterlé, Christiane: Le jeu entre l'espace et le temps en **Marc 4,1–34**; p. 143–151: Léon-Dufour, Xavier: Les deux mémoires du chrétien; p. 153–170: Zumstein, Jean: Mémoire et relecture pascale dans l'Évangile selon Jean; p. 171–177: Combet-Galland, Corina – et Françoise Smyth-Florentin: **Apocalypse 10** – L'urgence de la mémoire; p. 179–190: Barthélemy, Dominique: L'intégration de l'espace

et du temps dans la nouvelle Jérusalem; p. 193–201: Collange, Jean-François: Écriture et histoire selon l'apôtre Paul; p. 203–217: Frutiger, Simone: «. . . Afin de réveiller votre mémoire.» **Romains 12–15**; p. 219–231: Vanhoye, Albert: **Anamnèse** historique et créativité théologique dans l'épître aux **Hébreux**; p. 235–257: Ruegg, Ulrich: A la recherche du temps de **Jacques**; p. 259–274: Schlosser, Jacques: Le thème exodial dans la **Prima Petri**; p. 277–286: Dubois, Jean-Daniel: Mémoire et salut dans le Psaume manichéen du Bema 222; p. 289–297: Amsler, Samuel: «Un seul et même YHWH.» Pour un sens diachronique de **Dt 6,4b**; p. 299–309: Ricœur, Paul: D'un Testament à l'autre: essai d'herméneutique biblique; p. 311–317: Bouttier, Michel: La parole et les mots.

Luke-Acts. Scandinavian perspectives. Ed. by Petri Luomanen. – Helsinki: Finnish Exegetical Soc.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 194 p. = Publications of the Finnish Exegetical Society LIV; kart. DM 58,–; [cont.:] p. 1–35: Búason, Kristján: The good samaritan, **Luke 10:25–37**: One text three methods; p. 36–57: Syreeni, Kari: The gospel in paradigms: A study in the hermeneutical space of Luke-Acts; p. 58–75: Moxnes, Halvor: Social relations and economic interaction in Luke's gospel: A research report; p. 76–93: Nielsen, Anders E.: The purpose of the Lucan writings with particular reference to eschatology; p. 94–114: Räisänen, Heikki: The redemption of Israel: A salvation-historical problem in Luke-Acts; p. 115–156: Myllykoski, Matti: The material common to Luke and John: A sketch; p. 157–194: Übelacker, Walter: Das Verhältnis von Lk/Apg zum Markusevangelium.

Berlingieri, Giovanni: Il lieto annuncio della nascita e del concepimento del precursore di Gesù ‹**Lc 1,5–23.24–25**› nel quadro dell'opera lucana. Uno studio tradizionale e redazionale. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1991. XVII, 185 p. = Analecta Gregoriana CCLVIII; Lire 28 000.

Panier, Louis: La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de **Luc 1–2**. – P: Éd. du Cerf 1991. 385 p. = Cogitatio fidei CLXIV; F 196,–.

Visonà, Giuseppe: Citazione patristiche e critica testuale neotestamentaria. Il caso di **Lc 12,49**. – R: Ed. Pont. Ist. Biblico 1990. VII, 78 p. = Analecta biblica CXXV; Lire 18 500.

Longenecker, Bruce W.: Eschatology and the covenant: a comparison of **4 Ezra** and **Romans 1–11**. – Sheffield: Academic Pr. 1991. 318 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LVII; £ 35,–.

Kraus, Wolfgang: Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in **Römer 3,25–26a**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. X, 342 S. = Wissenschaftl. Monographien zum Alten u. Neuen Testament LXVI; DM 72,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Kuck, David W.: Judgement and community conflict. Paul's use of apocalyptic judgement language in **1 Corinthians 3:5–4:5**. – Lei, NY [e. a.]: Brill 1992. XIII, 318 p. = Novum Testamentum. Suppl. LXVI. [Diss., Yale Univ.]

Probst, Hermann: Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulin. Korintherkorrespondenz ‹**1 Kor 8–10**›. – Tü: Mohr 1991. XII, 407 S. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament II, 45; DM 120,–.

Pate, C. Marvin: Adam christology as the exegetical & theological substructure of **2 Corinthians 4:7–5:21**. – Lanham, Md., NY: Univ. Pr. of America (1991). IX, 174 p.; $ 34,50.

Belleville, Linda L.: Reflections of glory. Paul's polemical use of the Moses-doxa tradition in **2 Corinthians 3.1–18**. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 351 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LII; £ 35,–.

Wechsler, Andreas: Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall ‹**Gal 2,11–14**›. – B [u. a.]: de Gruyter 1991. XIII, 425 S. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beih. LXII; DM 162,– [Diss., Erlangen-Nürnberg. Teilw.]

Mora, Vincent: La **symbolique** de la création dans l'évangile de **Matthieu**. – P: Éd. du Cerf 1991. 236 p., graph. fig. = Lectio divina CXLIV; F 150,–.

Wenham, John W.: Redating Matthew, Mark and Luke. A fresh assault on the synoptic problem. – Lo [e. a.]: Hodder & Stoughton 1991. XXVI, 319 p., graph. fig.; £ 9,95.

Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. **Lukas** als Historiker der Paulusreisen. – Tü: Mohr (1991). VIII, 430 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LVI; DM 120,– [Diss., Tübingen]

Gowler, David B(rian): Host, guest, enemy and friend. Portraits of the **Pharisees** in **Luke** and **Acts**. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). 405 p. = Emory studies in early Christianity II; DM 109,–.

Heininger, Bernhard: **Metaphorik**, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei **Lukas**. – Mstr: Aschendorff 1991. VII, 250 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. XXIV; DM 56,– [Diss., Würzburg. Überarb.]

Hanson, Anthony T.: The prophetic gospel. A study of **John** and the Old Testament. – Ed: Clark 1991. 393 p.; £ 27,50.

Burkett, Delbert: The **Son** of the **Man** in the Gospel of **John**. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 199 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LVI; £ 25,– [Diss., Duke Univ.]

Lemcio, Eugene E.: The past of Jesus in the gospels. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIV, 190 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXVIII; £ 25,–.

Paulus und das antike Judentum. Hrsg. von Martin Hengel . . . Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (19. 5. 1938). – Tü: Mohr (1991). XIII, 475 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LVIII; DM 248,–; [enth.:] S. 1–15: Barrett, Charles Kingsley: Paulus als Missionar und Theologe; S. 17–89: Chester, Andrew: Jewish messianic expectations and mediatorial figures and Pauline christology; S. 91–124: Aune, David E.: Romans as a logos protreptikos in the context of ancient religious and philosophical propaganda; S. 125–175: Schäfer, Peter: Der vorrabbinische Pharisäismus; S. 177–293: Hengel, Martin: Der vorchristliche Paulus; S. 295–317: Dunn, James D. G.: What was the issue between Paul and "Those of the Circumcision"?; S. 319–330: McHugh, John: **Galatians 2:11–14**: Was Peter right?; S. 331–359: Theissen, Gerd: Judentum und Christentum bei Paulus. Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einem beginnenden Schisma; S. 361–378: Lichtenberger, Hermann: Paulus und das Gesetz; S. 379–408: Hofius, Otfried: Wort Gottes und Glaube bei Paulus; S. 409–424: Stuhlmacher, Peter: Adolf Schlatter als Paulusausleger – ein Versuch.

Pak, James Yeong-Sik: **Paul** as **missionary**. A comparative study of missionary discourse in Paul's epistles and selected contemporary Jewish texts. – Ffm, Bern [e. a.]: Lang (1991). VI, 208 p. = European University studies XXIII, 410; DM 63,– [Diss., Rom. Biblical Inst. Ausz.]

Ebner, Martin: Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der **Peristasenkataloge** bei Paulus. – (Wü:) Echter (1991). XVI, 414 S. = Forschung zur Bibel LXVI; DM 56,– [Diss., Würzburg]

Mitchell, Margaret M.: **Paul** and the rhetoric of **reconciliation**. An exegetical investigation of the language and composition of **1 Corinthians**. – Tü: Mohr (1991). XII, 380 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXVIII; DM 168,– [Diss., Chicago]

Wright, N. T.: The climax of the covenant. **Christ** and the **law** in Pauline theology. – Ed: Clark 1991. XIII, 316 p.; £ 19,95.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Standfester Glaube. Festgaben zum 65. Geburtstag von Johann Friedrich Gerhard **Goeters**. Hrsg. von Heiner Faulenbach. – Köln: Rheinland-Verl. 1991. IX, 490 S., Abb. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte C; S. 451–459: Bibliogr. J. F. G. Goeters.

Weijers, Olga: Dictionnaires et répertoires au moyen âge. Une étude du vocabulaire. – Turnhout: Brepols 1991. 212 p. = Civicima. Etudes sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge IV; FB 1750,–.

Tremp, Ernst – Kathrin Utz-Tremp – Carl Pfaff: Zwischen Institution und Frömmigkeit. Die Erforschung der mittelalterlichen Kirchengeschichte im letzten Vierteljahrhundert. – SGSH 41, 1991, 452–466.

Kopfensteiner, Thomas R.: Historical epistemology and moral progress. – HeyJ 33, 1992, 45–60.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Penco, Gregorio: Il **monachesimo** fra spiritualità e cultura. – Mil: Jaca Book 1991. 402 p. = Già e non ancora 199.

The church and sovereignty c. 590–1918. Essays in honour of Michael **Wilks**. Ed. by Diana Wood. – Oxf [e. a.]: Blackwell 1991. XX, 513 p., ill. = Studies in church history. Subsidia IX.

Kuryluk, Ewa: **Veronica** and her cloth. History, symbolism and structure of a "true" image. – Cambr [e. a.]: Blackwell 1991. XVI, 272 p., ill.

3. Alte Kirchengeschichte

Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. **Bastiaensen** à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire. Publiés par G. J. M. Bartelink . . . – Steenbrugis: Abbatia S. Petri; The Hague: Nijhoff 1991. XVIII, 497 p. = Instrumenta patristica XXIV; F 645,–; p. VII–XVIII: Bibliographie Antoon A. R. Bastiaensen; [cont.:] p. 1–10: Bartelink, G. J. M.: Quelques observations sur les dénominations du **diable** et des démons chez **Ambroise** et **Jérôme**; p. 11–20: Bremmer, J. N.: "Christianus sum": The early Christian martyrs and Christ; p. 21–28: Brouwers, J. H.: Zum Gebrauch der Verben memorare und commemorare bei **Ausonius**; p. 29–32: Davids, A.: Hermogenes on matter. A note on the first chapters of **Tertullian**'s Treatise against Hermogenes; p. 33–39: Dehandschutter, B.: **Martyr** – Martyrium: Quelques observations à propos d'un christianisme sémantique; p. 41–49: Dekkers, E.: La lettre de **Clément** de Rome aux Corinthiens. Sa «réception» en Occident au moyen âge; p. 51–63: Demeulenaere, R.: Le sermon LXXVI de Saint **Augustin** sur la marche de Jésus et de Pierre sur les eaux. Édition critique; p. 65–75: Boeft, J. den: "Vetusta saecla uidimus". **Ambrose**'s hymn on Protasius and Gervasius; p. 77–88: Devos, P.: *Perlustris / Praelustris*: **Égérie** et l'eau; p. 89–93: Doignon, J.: L'origine de l'hapax *praedistinguo* dans la lecture de Rm 8,29 par **Hilaire** de **Poitiers**; p. 95–108: Evenepoel, W.: La phrase et le vers dans les Carmina de **Paulin** de **Nole**; p. 109–117: Folliet, G.: *«Voluptas carnis»* ou *«voluntas carnis»*. Une variante du *De correptione et gratia* (11, 31) d'Augustin dans le *De Trinitate ad Felicem* de **Fulgence** de **Ruspe**; p. 119–135: Fontaine, J.: Une polémique stylistique instructive dans la «lettre encyclique» de **Sévère** de **Minorque**; p. 137–146: Hamman, A.-G.: La typologie biblique et sa formulation chez **Tertullien**; p. 147–161: Hilhorst, A.: The *Epistola Anne ad Senecam*: Jewish or Christian? With a new edition of the text; p. 163–173: Kneepkens, C. H.: "Supra sanctae Radegundis cilicium." Notes on **Baudonivia**'s life of St. Radegund ‹II, 15›; p. 175–182: Malsbary, G.: Virgilian elements of Christian poetic language. The adaptations of Vergil's *Aeneid* 2,6 by **Paulinus** of **Nola**, **Paulinus** of **Pella**, and **Paulinus** of **Périgueux**; p. 183–192: Mazzini, I.: La presenza dell'elemento cristiano nel vocabolario medico latino dei secoli IV e V; p. 193–200: Norberg, D.: Une hymne italienne en l'honneur des saints **Côme** et **Damien**; p. 201–222: Nuchelmans, J.: **Hilduin** et **Jean Scot Erigène**, traducteurs du pseudo-Denys, devant l'infinitif substantivé grec; p. 223–236: Olivar, A.: Nachträgliche Bemerkungen zur kritischen Ausgabe der Predigten des **Petrus Chrysologus**; p. 237–248: Oosthout, H.: «Cogitando intellectam se conspicit.» A propos de l'idée de l'esprit se pensant lui-même chez saint **Augustin**; p. 249–253: Opelt, I.: Die Diktion der lateinischen **Pachomius**briefe; p. 255–294: Orbán, A. P.: Die Frage der Mündlichkeit und der Schriftlichkeit in der frühen christlich-lateinischen Poesie; p. 275–289: Sanders, G.: En marge du XIVe centenaire européen 590–1990: résonances formelles de l'épitaphe de **Grégoire** le **Grand**; p. 291–300: Smulders, P.: *Ambitio* in **Hilary** of **Poitiers**; p. 301–332: Triacca, A. M.: «Cultus» nel «Sacramentarium Veronense». Dalla terminologia alla realtà; p. 333–352: Uthemann, K.-H.: Des **Johannes** von **Damaskus** Predigten *In dormitionem B. M. V.* in einer lateinischen Übersetzung des 9. Jahrhunderts. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ort der griechischen Vorlage; p. 353–363: Lof, L. J. van der: The

plebs of the psychici. Are the psychici of De monogamia fellow-catholics of **Tertullian**?; p. 365–375: Hooff, A. J. L. van: Self-murder, a new concept in search of a Latin word; p. 377–384: Poll, M. van – van de Lisdonk: **Hieronymus** und **Erasmus' Adagien**; p. 385–393: Uytfanghe, M. van: Du grec et du latin bibliques aux langues romanes. Un réexamen du cas de parabola ›parole et de parabolare‹ parler; p. 395–406: Vogüé, A. de: La «Vita Pauli» de **Jérôme** et sa datation. Examen d'un passage-clé (ch. 6); p. 407–419: Wischmeyer, W.: **Cyprianus** episcopus 2. Der 2. Teil der Acta Cypriani; p. 421–436: Ysebaert, J.: The deaconesses in the Western Church of late antiquity and their origin; p. 437–445: Zumkeller, A.: Der Gebrauch der Termini famulus Dei, servus dei, famula Dei, serva Dei und ancilla Dei bei **Augustinus**.

Hamman, A. G.: Etudes patristiques. Méthodologie, liturgie, histoire, théologie. – P: Beauchesne 1991. 474 p. = Théologie historique LXXXV; F 150,–.

Daley, Brian E.: The **hope** of the early Church. A handbook of patristic eschatology. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. (1991). XIV, 300 p.; £ 30,–.

Chadwick, Henry: Heresy and orthodoxy in the early church. – Aldershot: Variorum Pr. 1991. XII, 322 p.; £ 45,–.

Naissance des artes chrétiens. La pénétration du christianisme en France du 2. au 8. siècle. – P: Imprimierie Nationale 1991. 432 p.; F 890,–.

Panagopoulos, Johannes: Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern. – ZThK 89, 1992, 41–58.

Cerbelaud, Dominique: La citation «hébraïque» de la *Démonstration* d'**Irénée** (Dém., 43): une proposition. – Muséon 104, 1991, 221–234; p. 235–249: Bundy, David: **Jacob** of **Nisibis** as a model for the episcopacy; p. 251–264: Halleux, A. de: L'adoration des Mages dans le commentaire syriaque du Diatessaron; p. 265–276: Cowe, S. Peter: The significance of the Persian war ‹572–591› in the *Narratio de rebus Armeniae*; p. 277–333: Cowe, S. Peter: An Elizabethan Armeno-Latin wordlist and the inception of Armenian studies in England; p. 335–347: Othkhmezouri, Thamar: Les signes marginaux dans les manuscrits géorgiens de **Grégoire de Nazianze**; p. 349–354: Petit, Françoise: Les fragments grecs d'**Eusèbe d'Émèse** et de **Théodore de Mopsueste**: l'apport de Procope de Gaza.

Böhm, Thomas: Die Christologie des **Arius**. Dogmengeschichtl. Überlegungen unter bes. Berücks. der Hellenisierungsfrage. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. XI, 413 S. = Studien zur Theologie und Geschichte VII; DM 44,– [Diss., München]

Roth, Catharine P.: Platonic and Pauline elements in the ascent of the soul in **Gregory of Nyssa**'s dialogue on the soul and resurrection. – VigChr 46, 1992, 20–30; p. 31–39: Woods, David: The martyrdom of the priest **Basil of Ancyra**; p. 40–56: Shanzer, Danuta: Latent narrative patterns, allegorical choices, and literary unity in **Augustine**'s *Confessions*; p. 57–74: Piras, Antonio: Kritische Bemerkungen zur Schrift *De Athanasio* des **Lucifer von Calaris**; p. 75–79: Pendegraft, Mary: "Thou shalt not eat the hyena." A note on "Barnabas" Epistle 10.7.

Mariani Puerari, Milena: Per un'ermeneutica dei tempi e delle feste nella chiesa Torinese tra il **IV** e il **V** secolo secondo i "Sermones" del vescovo San **Massimo**. – ScC 119, 1991, 60–94. 476–513.

Ladria, Luis F.: Adán y Cristo en los *Tractatus super Psalmos* de San **Hilario de Potiers**. – Greg 73, 1992, 97–122.

Stanres, Colin: **Augustine**'s conversion. A guide to the argument of Confessions I–IX. – Waterloo/Ont.: Wilfrid Laurier Univ. Pr. 1991. XVI, 303 p.

Clerici, Agostino: Ama e fa quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di Sant'Agostino. Prefazione di Réginald Grégoire. – Palermo: Ed. Augustinus 1991. 208 p. = Collana "Quaerere Deum" VIII; Lire 21 000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Staatliche, städtische, betriebliche und kirchliche Sozialpolitik vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Hans Pohl. – Stu: Steiner 1991. 395 S. = Vierteljahrsschrift für Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte. Beiheft XCV.

L'hostie et le denier. Les finances ecclésiastiques du Haut Moyen Âge à l'époque moderne. – Geneve: Labor et Fides 1991. 304 p. = Faculté Théol. Genève XIV; F 148,–.

Emison, Patricia: **Grazia** ‹charis›. – Renaissance studies 5, 1991, 461–479.

Turchetti, M.: Une question mal posée. **Erasme** et la tolérance. L'idée de sygkatabasis. – BHR 53, 1991, 379–396.

Revunenkova, N. V.: Erasme en Russie. – NAKG 71, 1991, 129–156.

5. Mittelalter

Miguel, P.: Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du 4. aux 14. s. – P: Beauchesne 1991. 205 p. = Théologie historique LXXXVI; F 195,–.

Borgehammar, Stephan: How the **Holy Cross** was found. From event to medieval legend. – Sto: Almquist & Wiksell 1991. VIII, 326 p. = Bibliotheca Theologiae practicae XLVII.

Vinculum Societatis. Joachim **Wollasch** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Franz Neiske, Dietrich Poeck ... – Sigmaringendorf: regio Verl. Glock u. Lutz 1991. X, 352 S.; DM 98,–; S. 326–331: Bibliographie Joachim Wollasch [enth.]: S. 1–35: Averkorn, Raphaela: Die Cistercienserabteien **Berdoues** und **Gimont** in ihren Beziehungen zum laikalen Umfeld. Gebetsgedenken, Konversion und Begräbnis; S. 36–57: Black, Mechthild: Die Töchter Kaiser Heinrichs III. und der Kaiserin Agnes; S. 58–67: Hillebrandt, Maria: Stiftungen zum Seelenheil durch Frauen in den Urkunden des Klosters **Cluny**; S. 68–82: Kuithan, Rolf: *Wernherus pictor* und *Reinhardus Mundrichingen*. Anmerkungen zu einem Autorenbild aus der Abtei **Zwiefalten**; S. 83–117: Müssigbrod, Axel: Das Necrolog von **Saint-Pons** de **Thomières**; S. 118–156: Neiske, Franz: Der Konvent des Klosters **Cluny** zur Zeit des Abtes **Maiolus**. Die Namen der Mönche in Urkunden und Necrologien; S. 157–174: Nospickel, Johannes: Graf Loetald von Mâcon als Förderer des Klosters Cluny; S. 175–232: Poeck, Dietrich: Totengedenken in Hansestädten; S. 233–275: Sandmann, Mechthild: Kalendar und Martyrolog in Saint-Airy zu Verdun, S. 276–301: Sohn, Andreas: *Pauperes clerici* an der römischen Kurie zur Zeit Pauls II. ‹**1464–1471**›. Ein Beitrag zur prosopographischen Auswertung eines Vatikanregisters ‹Reg. Vat. 541›; S. 302–313: Teske, Gunnar: Ein neuer Text des Bulgarus-Briefes an den römischen Kanzler Haimerich. Zugleich ein Beitrag zum Verhältnis von Saint-Victor in Paris zur Kurie.

Haggenmüller, Reinhold: Die Überlieferung der **Beda** und **Egbert** zugeschriebenen **Bußbücher**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. 338 S. = Europäische Hochschulschriften III, 461; DM 89,– [Diss., Passau. Überarb.]

Vita **Walfredi** und Kloster **Monteverdi**. Toskanisches Mönchtum zwischen langobard. u. fränk. Herrschaft. Hrsg. von Karl Schmid. – Tü: Niemeyer 1991. XVII, 239 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LXXIII; DM 74,–.

Stratmann, Martina: **Hinkmar** von **Reims** als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz. – Sigmaringen: Thorbecke 1991. XI, 85 S. = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter VI; DM 45,–.

Hoffmann, Hartmut: Das Dekret des Bischofs **Burchard** von **Worms**. Textstufen, frühe Verbreitung, Vorlagen von Hartmut Hoffmann, Rudolf Pokorny. – München: Monumenta Germaniae Historica 1991. 331 S., 32 Taf. = Monumenta Germaniae historica: Hilfsmittel XII; DM 78,–.

Frank, Thomas: Studien zu italienischen **Memorialzeugnissen** des **11.** und **12.** Jahrhunderts. – B, NY: de Gruyter 1991. XII, 296 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XXI; DM 148,–.

Settia, Aldo A.: Chiese, srade e fortezze nell'Italia medievale. – R: Herder 1991. XI, 427 p., fig., ill. = Italia sacra XLVI; Lire 60 000,–.

Walker Bynum, Caroline: Fragmentation and redemption. Essays on **gender** and the **human body** in medieval religion. – NY: Zone Books 1991. 426 p.; £ 22,50.

Beulertz, Stefan: Das Verbot der **Laieninvestitur** im Investiturstreit. – Hannover: Hahn 1991. XXV, 170 S. = Monumenta Germaniae historica. Studien und Texte II; DM 44,– [Diss., Bonn]

Cole, Penny J.: The **preaching** of the **crusades** to the Holy Land, **1095–1270**. – Cambr, Mass.: Medieval Acad. of America 1991. XIV, 281 p. = Medieval academy books XCVIII; $ 35,–.

Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise mittelalterlicher Orden und Klöster. Hrsg. v. Kaspar Elm. – B: Duncker u. Humblot 1992. 279 S. = Berliner hist. Studien XVII = Ordensstudien VII; DM 146,–.

Edbury, Peter W.: The Kingdom of **Cyprus** and the crusades. – Cambr: Cambr. Univ. Pr. 1991. XVIII, 241 p., maps., fig.; £ 27,50.

Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher **Papsturkunden** in **Österreich, 1198–1304**. Ein Beitrag zum Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum. Bearb. v. Wolfgang Hilger. – Wien: Verl. der Österreich. Akademie der Wissensch. 1991. XXIX, 443 S. = Fontes rerum Austriacarum II, 83; DM 90,–.

Langholm, Odd: Economics in the medieval schools. Wealth, exchange, value, money, and usury according to the **Paris** theological tradition **1200–1350**. – Lei: Brill 1992. VIII, 633 p. = Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXIX; hfl 265,–.

Muralt, André de: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes. – Lei: Brill 1991. XVI, 448 p. = L'Enjeu de la philosophie médiévale.

Melloni, Alberto: **Innocenzo IV.** La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae. Prefazione di Brian Tierney. – Genova: Marietti 1990. X, 311 p. = Testi e ricerche di scienze religiose. N.S. IV; Lire 35 000.

Courtenay, William J.: The registers of the university of Paris and the statutes against the *Scientia Occamica*. – Vivarium 29, 1991, 13–49.

Die Kölner **Weltchronik 1273/88 – 1376**. Hrsg. v. Rolf Sprandel. – Mchn: Monumenta Germania Historica 1991. 144 S. = MGH Scriptores VI = Scriptores rerum Germanicarum. N.S. XV; DM 36,–.

Schmolinsky, Sabine: Der **Apokalypsenkommentar** des **Alexander Minorita**. Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland. – Hannover: Hahn 1991. XV, 128 S. = Monumenta Germaniae historica. Studien und Texte III; DM 40,– [Diss., München]

Calvot, Danièle – Gilbert Ouy: L'œuvre de **Gerson** à **Saint-Victor** de Paris. Catalogue des manuscrits. – P: Éd. du CNRS 1990. 268 p., 7 maps.

Tanz, Sabine: **Jeanne** d'**Arc**. Spätmittelalterliche Mentalität im Spiegel eines Weltbildes. – Weimar: Böhlau 1991. 304 S. = Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XXXIII; DM 78,–.

Haubst, Rudolf: Streifzüge in die **cusanische** Theologie. – Mstr: Aschendorff (1991). XVIII, 633 S., 1 Kt. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft.

Raspanti, Antonino: Filosofia, teologia, religione. L'unità della visione in Giovanni **Pico della Mirandola**. – Palermo: Edi Ottes 1991. 336 p. = Facoltà Teologica di Sicilia. Studi IV; Lire 35 000.

6. Gesamte Neuzeit

Dupuy, Michel: La royauté. Lumières sur le traditionalisme chrétien. – P: Desclée 1991. 174 p. = Collection «Jésus et Jésus-Christ» XLVI.

Les rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire. – P: Centurion 1991. 366 p. = Questions en débat; F 145,–.

Forster, Stephen: The long argument. **English Puritanism** and the shaping of New England culture, **1570–1700**. – Chapel Hill, Lo: Univ. of North Carolina Pr. 1991. XX, 395 p.

7. Reformation und Gegenreformation

Emme, Dietrich: Martin **Luthers** Weg ins Kloster. Eine wissenschaftliche Untersuchung in Aufsätzen. – Rgb: Emme 1991. 219 S., Ill.

Asendorf, Ulrich: Luthers Theologie nach seinen Katechismuspredigten. – KuD 38, 1992, 2–19.

Buske, Thomas. Der Christus absconditus in der Predigt der kleinen Propheten. Studie zu Luthers alttestamentlicher Schriftauslegung. – Neustadt an der Aisch: Schmidt 1991. 168 S., Ill.; DM 48,50.

Gutmann, Hans-Martin: Über Liebe und Herrschaft. Luthers Verständnis von Intimität und Autorität im Kontext des Zivilisationsprozesses. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). X, 385 S., graph. Darst. = Göttinger theologische Arbeiten XLVII; DM 78,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Friesen, Abraham: Thomas **Muentzer**, a destroyer of the godless. The making of a sixteenth-century religious revolutionary. – Berkeley [e. a.]: Univ. of California Pr. 1991. XIII, 331 p.; $ 39,95.

Linguistische Beiträge zur Müntzer-Forschung. Studien zum Wortschatz in Thomas Müntzers deutschen Schriften und Briefen. – Hi: Olms 1991. 364 S., graph. Darstellungen; DM 58,–.

Ganzer, Klaus: Aspekte der katholischen Reformbewegungen im 16. Jahrhundert. – Mz, Stu: Steiner 1991. 36 S. = Abhandlungen der Geistes- u.

Sozialwissenschaftl. Klasse, Akademie der Wiss. und der Literatur 1991, 13.

Engammare, M.: Cinquante ans de révision de la traduction biblique d'Olivétan. Les bibles réformées Genevoises en Français au 16. siècle. – BHR 53, 1991, 347–378.

Calvin. Erbe und Auftrag. Festschrift für Wilhelm **Neuser** zu seinem 65. Geburtstag. Hrsg. von Willem van't Spijker. – (Kampen: Kok 1991). XI, 430 S.; hfl 79,50; S. 411–428: Bibliography of Wilhelm H. Neuser; [enth.]: S. 3–17: SungRhee, Jong: Five views of history; S. 18–30: Walt, Bennie J. van der: The idea of reform; S. 31–39: Rogge, Joachim: Lernschritte in der DDR im Spiegel reformationsgeschichtlicher Jubiläen; S. 40–51: Wright, David F.: Robert **Estienne**'s *Nova Glossa Ordinaria*. A Protestant quest for a standard Bible commentary; S. 55–68: Scholl, Hans: Johannes Calvin. Periodisierung seines Lebens und Werkes; S. 69–76: Steenkamp, Johan J.: A review of the concept of progress in Calvin's Institutes; S. 77–84: Willis-Watkins, David: The unio mystica and the assurance of faith according to Calvin; S. 85–94: Potgieter, Pieter C.: The providence of God in Calvin's correspondence; S. 95–105: Chul-Ha, Han: Theology of ministry in John Calvin. Jes. 59,21; Rom. 10,17; Rom. 1,16; S. 106–116: Pont, Adriaan D.: Confession of faith in Calvin's **Geneva**; S. 117–129: Watanabe, Nobuo: Calvin's concept of the right of resistance – from the viewpoint of Asia; S. 130–137: Gamble, Richard C.: Calvin's theological method. The case of **Caroli**; S. 138–145: Kingdon, Robert M.: Popular reactions to the debate between **Bolsec** and **Calvin**; S. 146–156: Kroon, Marijn de: **Bucer** und Calvin über das Recht auf Widerstand und die Freiheit der Stände; S. 157–167: Armstrong, Brian G.: The pastoral office in Calvin and **Pierre du Moulin**; S. 168–178: Walton, Robert C.: The visible Church. A mixed body or a gathered Church of visible saints. John Calvin and William **Ames**; S. 181–202: Feld, Helmut: ‚Es gat ein Christenman über fäld.' Die Begegnung von humanistisch geprägter Theologie und mittelalterlicher Volksfrömmigkeit in der Zwinglischen Reformation; S. 203–213: Stephens, W. Peter: The soteriological motive in the eucharistic controversy; S. 214–228: Brecht, Martin: Martin Bucer und die Heidelberger Disputation; S. 229–243: Selderhuis, Herman J.: Die hermeneutisch-theologische Grundlage der Auffassungen **Bucers** zur Ehescheidung; S. 244–254: Rott, Jean: Bucer zwischen den Fronten, auch nach seinem Tod. Ein ihn betreffender Brief von Matthias **Bitter** an Johann Pappus [1582/84]; S. 255–269: Augustijn, Cornelis: Die Autorschaft des *Consilium admodum paternum*; S. 270–278: Dowey, Edward A.: *The Old Faith*. Comments on one of Heinrich **Bullinger**'s most distinctive treatises; S. 279–290: Hazlett, W. Ian P.: 'Jihad' against female infidels and Satan. John **Knox**'s *First Blast of the Trumpet*; S. 291–304: Spijker, Willem van 't: Die Prädestination bei **Hyperius**; S. 305–317: Goeters, J. F. Gerhard: Taufaufschub, Endzeiterwartung und Wiedertaufe. Erwägungen zur Vorgeschichte des **Täuferreichs** von **Münster**; S. 321–328: Beintker, Michael: „... einander aufnehmen und vertragen.' Die kirchenpolitische Maxime Kurfürst Friedrich Wilhelms; S. 329–341: Coertzen, Pieter: Presbyterial Church government. Ius divinum, ius ecclesiasticum or ius humanum?; S. 345–356: Kampmann, Jürgen: Die Kirchenvisitationsordnung für die Gemeinden der Märkischen Gesamtsynode aus dem Jahr 1824; S. 357–378: Eßer, Hans Helmut: Abendmahlslehre – Abendmahlspraxis – Abendmahlsgemeinschaft in reformierter Sicht; S. 379–390: Schulze, Ludolf F.: **Totius** as psalmberymer; S. 391–409: Welker, Michael: Reformierte Theologie heute – reformierte Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts.

Schreiner, Susan E.: The theater of his glory. Nature and the natural order in the thought of John Calvin. – Durham: The Labyrinth Press 1991. 164 p. = Studies in historical theology III.

8. Neuzeit

Reichstage und Kirche. Kolloquium der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München, 9. 3. 1990. Hrsg. von Erich Meuthen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 272 S. = Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften XLII; kart. DM 78,–; [enth.]: S. 15–24: Boockmann, Hartmut: Reichstag und Konzil im **15.** Jahrhundert; S. 25–40: Wolff, Helmut: Päpstliche Legaten auf Reichstagen des 15. Jahrhunderts; S. 41–54: Seyboth, Reinhard: Die Königserhebung **Maximilians I.** und die Stellungnahme der Kurie im Licht der Reichstage von **1486** und **1487**; S. 55–64: Angermeier, Heinz: Kirche und Reichstag in der Zeit Maximilians I., vornehmlich am Beispiel von **1495;** S. 65–88: Schmid, Peter: Der päpstliche Legat Raimund **Peraudi** und die Reichsversammlungen der Jahre **1501–1503**. Zum Prozeß der Entfremdung zwischen Reich und Rom in der Regierungszeit König Maximilians I.; S. 89–136: Luttenberger, Albrecht P.: Kaiser, Kurie und Reichstag: Kardinallegat **Contarini** in Regensburg **1541**; S. 137–189: Schweinzer, Silvia: Das Ringen um Konzil und Kirchenreform: Die Mission des Nuntius Giovanni **Morone** auf dem Speyrer Reichstag **1542**; S. 190–219: Edelmayer, Friedrich: Kursachsen, Hessen und der Nürnberger Reichstag von **1543**; S. 220–235: Decot, Rolf: Religionsgespräch und Reichstag. Der **Regensburg**er Reichstag von **1556/57** und das Problem der Religionsgespräche auf Reichstagen.

Zapalac, Kristin E. S.: "In his image and likeness." Political iconography and religious change in **Regensburg, 1500–1600**. – Ithaca, N.Y., Lo: Cornell Univ. Pr. (1990). XV, 279 p., ill.; $ 29,95.

William **Penn** on religion and ethics. The emergence of liberal Quakerism. Vol. I–II. Ed. Hugh Barbour. – Lewiston [e. a.]: Mellen 1991. XII, 350 p., ill.; VII, 351 p., ill. = Studies in American religion LIII.

Spurr, John: The Restoration Church of **England** 1646–1689. – Lo: Yale Univ. Pr. 1991. XVII, 445 p.; £ 32,50.

Conrad, Anne: Zwischen Kloster und Welt. **Ursulinen** und **Jesuitinnen** in der Katholischen Reformbewegung des **16./17.** Jahrhunderts. – Mz: von Zabern 1991. XII, 296 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Religionsgeschichte CXLII; DM 78,–.

François, Etienne: Die unsichtbare Grenze. **Protestanten** und **Katholiken** in **Augsburg 1648–1806**. Aus dem Franz. übers. von Angelika Steiner-Wendt. – Sigmaringen: Thorbecke 1991. 308 S., graph. Darst. = Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg XXXIII; DM 72,–.

From persecution to toleration. The glorious revolution and religion in England. – Oxf: Clarendon Pr. 1991. X, 443 p.

Apologétique 1680–1740. Sauvetage ou naufrage de la théologie? – Genève: Labor et fides 1991. 130 p. = Faculté Théol. Genève XV; F 118,–.

Bauer, Franz J.: Von Tod und Bestattung in alter und neuer Zeit. – HZ 254, 1992, 1–31.

Weber, Christoph: Die **Territorien** des **Kirchenstaates** im **18.** Jahrhundert. Vorwiegend nach den Papieren des Kardinals Stefano Borgia dargestellt. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 444 S.; DM 99,–.

Ebeling, Gerhard: Genie des Herzens unter dem genius saeculi. Johann Caspar **Lavater** als Theologe. – ZThK 89, 1992, 59–97.

Doll, Peter M.: **American** high churchmanship and the establishment of the first colonial episcopate in the Church of England. **Nova Scotta, 1787**. – JEH 43, 1992, 35–59.

Religion, révolution, contre-révolution dans le Midi 1789–1799. Colloque internat. tenu à Nimes les 27 et 28 janv. 1989. – Nimes: Chambon 1990. 218 p.; F 110,–.

Stadler, Peter: Kulturkampf in der Schweiz – ein Sonderfall? – HZ 254, 1992, 33–49.

Jossua, Jean-Pierre: Sur le «déisme» de **Lamartine.** – RevScPhTh 75, 1991, 569–586.

Altermatt, Urs – Catherine Bosshart-Pfluger – Francis Python: Katholiken und Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. – SGSH 41, 1991, 493–511.

John Henry **Newman**. Vortragsreihe der Katholischen Universität Eichstätt, hrsg. v. Alfred Glässer. – Eichst, Wien: Franz-Sales-Verl. 1991. 130 S. = Extemporalia X; DM 22,–.

Willi, Peter: Newman al Konvertit und Ratgeber der Konvertiten. – Theolog. Forum 7, 1991, 273–298.

Wolffe, John: The **Protestant crusade** in Great Britain **1829–1860**. – Oxf: Clarendon Pr. 1991. XII, 366 p., map., fig. = Oxford historical monographs.

Die Berichte „ad limina" der Bischöfe von Basel: 1850–1905. Bearb. von Victor Conzemius. – Frb/S: Univ.-Verl., 1991. XXVII, 307 S. = Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz V; sfr 39,–.

Perin, Roberto: **Rome** in **Canada**. The Vatican and Canadian affairs in the late Victorian Age. – Tor, Buffalo [e. a.]: Univ. of Toronto Pr. (1990). VIII, 299 S., ill., graph. fig.; $ 20,95.

Shanks, Andrew: **Hegel's** political theology. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 234 p.; £ 32,50 [Diss., Leeds]

9. Neueste Zeit

Anderson, Margaret Lavinia: Piety and politics. Recent work on German Catholicism. – Journal of Modern History 63, 1991, 681–717.

Bowden, Henry Warner: Church history in an age fo uncertainty. Historiographical patterns in the **United States, 1906–1990**. – Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois Univ. Pr. 1991. XIII, 279 p.; $ 26,50.

Scheidgen, Hermann-Josef: **Deutsche Bischöfe** im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate **1914–1918**. – Köln [u. a.]: Böhlau 1991. XII, 420 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XVIII; DM 88,– [Diss., Bonn]

Abromeit, Hans-Jürgen: Das Geheimnis Christi. Dietrich **Bonhoeffers** erfahrungsbezogene Christologie. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1991). XI, 386 S. = Neukirchener Beiträge zur systemastischen Theologie VIII; DM 58,– [Diss., Münster. Überbearb.]

Großmann, Thomas: Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das **Zentralkomitee** der deutschen Katholiken **1945–1970**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1991). L, 522 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 56; DM 72,– [Diss., Frankfurt/M]

Scheliha, Arnulf von: Emanuel **Hirsch** als Dogmatiker. Zum Programm der „Christlichen Rechenschaft" im „Leitfaden zur Christlichen Lehre". – B, NY: de Gruyter 1991. XVII, 528 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann LIII; Lw. DM 186,– [Diss., Kiel]

Prouvost, Géry: Catholicité de l'intelligence métaphysique. La philosophie dans la foi selon Jacques **Maritain**. – P: Tequi 1991. 230 p. = Collection croire et savoir XV; F 140,–. [Diss., Paris. Inst. Cath.].

Jones, Gareth: **Bultmann**. Towards a critical theology. – Cambr: Polity Pr. 1991. VIII, 219 p.

Apeciti, Ennio: Gli inizi della conferenza episcopale **Lombarda** ‹1891–1991›. – ScC 119, 1991, 435–475.

Kobler, John F.: Vatican II, theophany and the phenomenon of man. The Council's pastoral servant leader theology for the third Millenium. – NY [e. a.]: Lang 1991. XVII, 347 p., graph. fig. = American university studies VII, 100; sfr 70,60.

Modern Catholicism. Vatican II and after. – Lo: SPCK; NY: Oxford Univ. Pr. 1991. XVII, 473 p.; £ 20,–.

Legrand, Hervé: Collégialité des évêques et communion des églises dans la réception de Vatican II. – RevScPhTh 75, 1991, 545–568.

Glässer, Alfred: Verweigerte Partnerschaft? Anthropologische, konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie Wolfhart **Pannenbergs**. – Rgb: Pustet 1991. 243 S. = Eichstätter Studien. N.F. XXI; DM 58,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

America Pontificia primi saeculi evangelizationis **1493–1592**. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus. Collegit, edidit Josef Metzler. Vol. I–II. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1991. XXVII, 1527 p. = Collectanea Archivi Vaticani XXVII, 1.2.

Meier, Johannes: Die Anfänge der Kirche auf den **Karibischen** Inseln. Die Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung ‹1511/22› bis zur Mitte des 17. Jh.s. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1991. XXXIII, 313 S., Ill., Kt. = NZM Suppl. XXXVIII; sfr 52,–.

Krischer, Michael: Die Kirche in **Paraguay**: von der Kolonialzeit bis zum Ende des Stroessner-Staates. Institut für Brasilienkunde. – Mettingen: Brasilienkunde-Verl. 1991. VIII, 203 S. = Brasilien-Taschenbuch XV; DM 32,– [Diss., Freiburg]

Peelman, Achiel: Christianisme et cultures amérindiennes. – EglTh 22, 1991, 131–156; p. 157–166: Nazar, David: **Anishinabe** and **Jesuit** 1840–1880. Nineteenth-century missiology on Manitoulin Island; p. 177–192: Lefebvre, Marcel: Quelle est la mission du théologien?

Foerster, Frank: Mission im Heiligen Land. Der **Jerusalems-Verein** zu **Berlin** 1852–1945. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 268 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXV; DM 39,–.

Utuk, Efiong: From New York to Ibadan: the impact of African questions on the making of ecumenical mission mandates 1900–1958. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1991. XIV, 350 p. = American university Studies VII, 82; sfr 77,–.

Puhl, Stephan: Zu den Gründen für das Scheitern der **China**mission der **Jesuiten** im **17./18.** Jahrhundert. – Verbum 32, 1991, 409–444.

Hartwich, Richard: **Steyler** Missionare in **China**. VI: Auf den Wogen des Chinesischen Bürgerkrieges **1924–1926**. Beiträge zu einer Geschichte. – Nettetal: Steyler Verlag 1991. X, 713 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini LIII.

Tihon, Paul: Retour aux missions? Une lecture de l'encyclique «**Redemptoris missio**». – NRTh 114, 1992, 69–86.

Rzepkowski, Horst: Der Stellenwert der Missionswissenschaft nach „Redemptoris Missio". Verbum SVD 33, 1992, 3–12; p. 13–23: Kavunkal, Jacob: Towards an Indian missiology; p. 67–70: Maribao, Joel: SVD schools and secularization: **Philippine** perspective; p. 71–78: Waldenfels, Hans: Mission und Dialog.

Bosch, David G.: Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission. – Maryknoll [e. a.]: Orbis Books 1991. XVII, 587 p. = American Society of Missionlogy XVI; $ 24,95.

Ante, Oscar A.: Contextual evangelization in the **Philippines**: a Filipino Franciscan experience. – Kampen: Kok 1991. VIII, 196 p. = Kerk en theologie in context XI; hfl 37,50.

Kasukuti, Ngoy: Recht und Grenze der Inkulturation. Heilserfahrungen im Christentum Afrikas am Beispiel der Kimbanguistenkirche in **Zaïre**. – Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1991. 165 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene XIII; kart. DM 30,–.

Biernatzki, William E.: Roots of acceptance: the intercultural communication of religious menanings. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1991. VIII, 188 p. = Inculturation XIII; Lire 23 000,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Garland, Robert: Introducing new gods. – Lo: Duckworth 1992. XVI, 234 p., ill.; £ 29,95.

Holl, Adolf: Im Keller des Heiligtums. Geschlecht und Gewalt in der Religion. – Stu: Kreuz 1991. 222 S.; DM 34,–.

Mooren, Thomas: Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus. – (Wü:) Echter; (Altenberge:) Oros Verl. (1991). 408 S. = Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft II, 17; kart. DM 59,80.

Kippenberg, Hans Gerhard: Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988. – (Ffm:) Suhrkamp (1991). 604 S. = Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 917; kart. DM 28,–.

Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung. Hrsg. von Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn. – Wiesb: Harrassowitz 1990. IX, 107, XXI S. = Veröffentlichungen der Societas Urals-Altaica XXVII; DM 48,–.

Gerner, Wendelgard: Das **Bodhisattva**-Ideal im Mahāyānabuddhismus und seine Verwirklichung im Leben des ladakhischen Volkes. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1991. 186 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 409; DM 49,– [Diss., Frankfurt/M]

Roles and rituals for **Hindu women** edited by Julia Leslie. – Lo: Pinter Publ. 1991. XVIII, 267 p., ill.; £ 35,–.

Trompf, Garry W.: **Melanesian** religion. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. XI, 283 p., ill.

Weig, Berthold: Indianische Weisheit des Volkes in den Hochanden Lateinamerikas. – Rgb: Rodver 1991. 266 S. = Theorie und Forschung CXXIX = Religionswissenschaft I; DM 52,–.

Tengan, Edward: The land as being and cosmos: the institution of the earth cult among the **Sisala** of Northwestern **Ghana**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1991. VII, 243 p. = European university studies XIX, 25; sfr 64,–.

Farajajé-Jones, Elias: In search of Zion. The spiritual significance of **Africa** in **black religious movements**. – Bern [e. a.]: Lang 1990. X, 213 p. = Basler und Berner Studien zur historischen und systemat. Theologie LX.

Feuchtwang, Stephan: The imperial metaphor. Popular religion in **China**. – Lo: Routledge 1992. X, 214 p.; £ 35,–.

Pagan priests. Religion and power in the ancient world. Edited by Mary Beard & John North. – Lo: Duckworth 1990. XI, 266 p., ill.; £ 24,–.

Pötscher, Walter: Aspekte und Probleme der **minoischen** Religion. Ein Versuch. – Hild [u. a.]: Olms 1990. 282 S. = Religionswissenschaftliche Texte und Studien IV; DM 98,–.

Haid, Hans: Mythos und Kult in den **Alpen**. Kultstätten und Bergheiligtümer im Alpenraum. – Rosenheim: Rosenheimer 1990. 248 S., Ill., Kt.

Njoku, Onwuka N.: Magic, religion and iron technology in pre-colonial Northwestern **Igboland**. – Journal of religion in Africa 21, 1991, 194–215; p. 216–226: Ilésanmi, Thomas M.: Traditional theologians and the practice of Òrìsa religion in **Yorubaland**; p. 227–240: Lawuyi, Olatunde B.: The dialogue with the living. Biography in the order of a Christian's funeral service in Yoruba society; p. 241–255: Tangban, O. E.: The Hajj and the Nigerian economy 1960–1981; p. 256–279: Pillay, Gerald J.: **Bethesda** temple among Indian South Africans.

VI. Religionsphilosophie

Nicholas of **Cusa** in search of God and wisdom. Essays in honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Soc. Ed. by Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki. – Lei [e. a.]: Brill 1991. XVI, 298 p. = Studies in the history of Christian thought XLV; hfl 140,–; [cont. e. a.]: p. 5–13: Trinkaus, Charles: Homo quaerens: Nicholas of Cusa in search of God and wisdom; p. 45–56: Führer, M. L.: The theory of intellect in Albert the Great and its influence on Nicholas of Cusa; p. 57–69: Duclow, Donald F.: Nicholas of Cusa in the margins of Meister Eckhart: Codex Cusanus 21; p. 71–86: Bond, H. Lawrence: The journey of the soul to God in Nicholas of Cusa's *De ludo globi*; p. 89–100: Butterworth, Edward J.: Form and significance of the sphere in Nicholas of Cusa's *De ludo globi*.

Offermann, Ulrich: Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Unters. zur Schrift „De docta ignorantia" des Nikolaus von Kues. – Mstr: Aschendorff 1991. VI, 226 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. Bd. XXXIII; DM 49,80 [Diss., Tübingen]

Verbeek, Th.: **Descartes** and the problem of atheism. The Utrecht crisis. – NAKG 71, 1991, 211–223.

Owens, Joseph: Towards a Christian philosophy. – Wash, D.C.: Catholic Univ. of America Pr. (1990.) X, 332 p. = Studies in philosophy and the history of philosophy XXI; $ 44,95.

Schoen, Edward L.: The roles of predictions in science and religion. – International journal for philosophy of religion 29, 1991, 1–32; p. 33–52: Forrest, Peter: How can we speak of God? How can we speak of anything.

Reason and religious belief. An introduction to the philosophy of religion. Michael Peterson . . . – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1991. XIV, 289 p.

Hudson, Yeager: The philosophy of religion. – Mountain View, Calif. [e. a.]: Mayfield Publ. 1991. XVI, 355 p.

Alessi, Adriano: Filosofia della religione. – R: LAS 1991. 335 p. = Biblioteca di scienze religiose XCIII; Lire 30 000.

Miller, Barry: From existence to God. A contemporary philosophical argument. – Lo: Routledge 1991. 244 p.; £ 30,–.

Stein, Gordon: God pro and con. A bibliography of atheism. – NY, Lo: Garland 1990. XV, 531 p.; $ 65,–.

Martin, Michael: **Atheism**. A philosophical justification. – Phil: Temple Univ. Pr. (1990). XIII, 541 p.; $ 39,95.

Smith, George H.: **Atheism**, any rand, and other heresies. – Buffalo, NY: Prometheus Books 1991. 324 p.; $ 22,95.

VII. Fundamentaltheologie

Introduction à l'étude de la théologie. Sous la dir. de Joseph Doré. [T.] I. – P: Desclée, 1991. 662 p. = Le christianisme et la foi chrétienne ; F 289,–.

Smart, Ninian – Steven Konstantine: Christian systematic theology in a world context. – Minneapolis: Fortress Press 1991. 466 p.

Pailin, David: The anthropological character of theology. Conditioning theological understanding. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1990. XI, 290 p.; £ 32,50.

Neville, Robert Cummings: Behind the masks of God. An essay toward **comparative theology**. – (Albany, N.Y.:) State Univ. of New York Pr. (1991). X, 200 p.; $ 14,95.

Liechty, Daniel: Theology in postliberal perspective. – Lo: SCM Pr.; Phil, Pa.: Trinity Pr. Intern. (1990). XIII, 114 p.; £ 10,95.

Streib, Heinz: Hermeneutics of metaphor, symbol and narrative in faith development theory. – Ffm, Bern [u. a.:] Lang (1991). 237 p. = European university studies XXIII, 408; DM 70,– [Diss., Atlanta]

Cunningham, David S.: Theology as **rhetoric**. – ThSt 52, 1991, 407–430.

Gaboriau, Florent: Progrès de la théologie. A quelles conditions? – P: FAC-Éditions 1991. 268 p. = Théologie nouvelle; F 165,–.

Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino [Ed.] [T.] I–II. – (Madr:) Trotta (1990). 642 p.; 689 p.; pes 7550.

Slenczka, Reinhard: Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen, Kriterien, Grenzen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 280 S.; kart. DM 48,–.

Mooren, Thomas: Auf der Grenze. Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 201 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 434; DM 63,–.

Harper, Albert W. J.: The **theodicy** of suffering. – Lewiston, N.Y. [e. a.]: Mellen 1990. V, 103 p. = Toronto studies in theology LII; $ 49,95.

Nichols, Aidan: A grammar of consent. The existence of God in Christian tradition. – Ed: Clark 1991. XIV, 214 p.; £ 16,95.

Manigne, Jean-Pierre: Les figures du temps. Poétique de la **foi**. II. – P: Éd. du Cerf 1991. 172 p. = «Théologies»; F 127,–.

Gorringe, Timothy J.: Discerning spirit. A theology of **revelation**. – Lo: SCM Pr.; Phil, Pa.: Trinity Pr. Intern. (1990). 144 p.; $ 8,95.

Gans, Eric Lawrence: Science and **faith**. The anthropology of revelation. – Savage, Md.: Rowman & Littlefield 1990. VIII, 129 p.; $ 43,50.

Schori, Kurt: Das Problem der **Tradition**. Eine fundamental-theologische Untersuchung. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1992). 370 S.; DM 74,–.

Drumm, Joachim: Doxologie und Dogma. Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangel. Theologie. – Pad: Schöningh 1991. 341 S. = Münchener Universitäts-Schriften = Beiträge zur ökumenischen Theologie XXII; kart. DM 68,–.

MacGrath, Alister E.: The genesis of **doctrine**. A study in the foundations of doctrinal criticism. – Oxf [e. a.]: Blackwell 1990. X, 266 p.; £ 40,–.

Leven over de **dood** heen. Verslagboek van een interdisciplinair Leuvens colloquium. Red.: J(an) Lambrecht en L(eo) Kenis. Met bijdragen van W(im) A. M. Beuken . . . – Lv, Amersfoort: Acco 1990. 334 blz.; hfl 45,–.

VIII. Dogmatik

Systematic theology. Roman Catholic perspectives / Francis Schüssler Fiorenza ... ed. Vol. I–II. – Minneapolis, Minn.: Fortress Pr. 1991. XIII, 336 p.; XV, 384 p.; $ 39,95.

Nicolas, Marie-Joseph: Court traité de théologie. – (P:) Desclée (1990). 333 p.; F 135,–.

Gozzelino, Giorgio: Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di **protologia**. – Leumann (Torino): Ed. Elle Di Ci, 1991. 452 p. = Corso di Studi teologici.

Battaglia, Vincenzo: Gesù crocifisso, Figlio di Dio. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1991. 226 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XXX; Lire 30 000.

Kettler, Christian D.: The vicarious humanity of Christ and the reality of salvation. – Lanham [e.a.]: Univ. Pr. of America 1991. VI, 327 p.

Bracken, Joseph A.: Society and Spirit. A trinitarian cosmology. With a foreword by John B. Cobb, Jr. – Selinsgrove: Susquehanna Univ. Pr.; Lo and Toronto: Associated Univ. Pr. 1991. 194 p.

Griffin, David Ray: **Evil** revisited. Responses and reconsiderations. – (Albany, N.Y.:) State Univ. of New York Pr. (1991). XIV, 277 p.; $ 19,95.

Rordorf. Bernard: Tu ne te feras pas d'image. Prolégomènes à une théologie de l'amour de Dieu. Préface de Gabriel Widmer. – P: Éd. du Cerf 1992. 221 p.; F 130,–.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: El don de Dios. Antropología teológica especial. – Santander: Ed. Sal Terrae 1991. 412 p. = Presencia teológica LXII.

Sayes, José Antonio: Antropología de hombre caído. El **pecado original**. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos 1991. XX, 393 p. = Biblioteca de autores cristianos 514.

Sesboueé, Bernard: Jésus-Christ d'unique médiateur. T. II: Les récits du salut. Proposition de **sotériologie** narrative. – P: Desclée 1991. 472 p. = Jésus et Jésus-Christ; F 189,–.

Galot, Jean: **Maria**. La donna nell'opera della salvezza. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1991. XVI, 440 p.; Lire 39 000.

Calero, Antonio M.: La mariología en el magisterio pontificio posconciliar. – EphMar 41, 1991, 365–401.

Wiedenhofer, Siegfried: Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der **Ekklesiologie**. – Graz, Wien, Köln: Styria 1992. 381 S.

Tillard, J.-M.-R.: Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion. – P: Éd. Cerf 1992. 168 p. = Cogitatio fidei CLXVI; F 100,–.

Fastenrath, Elmar: **Papsttum** und **Unfehlbarkeit**. – Ffm: Knecht (1991). 64 S. = Fuldaer Hochschulschriften XIII; kart. DM 10,–.

Gozzelino, Giorgio: Lineamenti di **escatologia**. – Leumann (Torino): Ed. Elle Di Ci 1992. 143 p.; Lire 11 000.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Döpmann, Hans-Dieter: Die **orthodoxen** Kirchen. – B: Verl.Anst. Union 1991. 384 S., Ill.; kart. DM 48,–.

Ivanoff-Trinadtzaty, Germain: L'**Église russe** face à l'Occident. – P: O.E.I.L. (1991). 333 p. = La tunique déchirée; F 180,–.

Mussner, Franz: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1991. 158 S.; DM 46,–.

Braybrooke, Marcus: Pilgrimage of hope. One hundred years of global **interfaith dialogue**.– Lo: SCM Press 1992. XVI, 368 p.; £ 30,–.

Griffiths, Paul J.: An apology for apologetics. A study in the logic of interreligious dialogue. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1991. XII, 113 p. = Faith meets faith series; $ 39,95.

Rosenstein, Gustav: Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute. – Hbg: EB-Verl. Rissen 1991. XIV, 265 S. = Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung IX; kart. DM 38,60 [Diss., Regensburg]

Wiles, Maurice: Christian theology and interreligious dialogue. – Lo: SCM Press 1992. VIII, 90 p.; £ 5,95.

Christian existence in dialogue: Doing theology in all seasons. In memory and appreciation of Josef L. **Hromádka**. – Geneva: World Council of Churches, Commission on the Churches' Participation in Development 1990. 117 p. = Occasional study pamphlet V.

Hardy, Gilbert G.: Monastic quest and interreligious dialogue. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1990. X, 285 p.; sfr 62,40.

Ruokanen, Miikka: The Catholic doctrine of non-Christian religions according to the Second Vatican Council. – Lei: Brill 1992. 169 p. = Studies in Christian mission VII; hfl 51,50.

Dunn, James D. G.: The partings of the ways: between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity. – Lo: SCM Pr. 1991. XVI, 368 p.; £ 17,50.

Jaspert, Bernd: Das Kreuz Jesu als symbolische Realität. Ein Beitrag zum **christlich-jüdischen** Dialog. – ZThK 88, 1991, 364–387.

Martens, Gottfried: Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas „Rechtfertigung" im ökumenischen Kontext. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 428 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LXIV; DM 88,– [Teilw. Diss., Erlangen-Nürnberg]

Robinson, Neal: Christ in Islam and Christianity: the representation of Jesus in the Gur'an and the classical Muslim commentaries. – Lo: Macmillan 1991. XI, 235 p.; £ 40,–.

Schmidt-Leukel, Perry: „Den Löwen brüllen hören." Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der **buddhistischen** Heilsbotschaft. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. XVI, 788 S. = Münchener Universitätsschriften = Beiträge zur ökumenischen Theologie XXIII; DM 98,– [Diss., München]

Strong, Barry R.: The economy of the **Spirit** in ecumenical perspective. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1991. XVI, 536 p. [Diss., Rom. Gregoriana]

Straub, Michael: Ökumene auf dem Weg. Der konziliare Prozeß zwischen Vancouver und Canberra. Mit einem Vorwort von Konrad Raiser. – Bielefeld: Luther-Verl. (1991). 134 S., Abb.; kart. DM 16,80.

DeGruchy, John W.: Liberating reformed theology. A South African contribution to an ecumenical debate. – GrR, Mich.: Eerdmans; Cape Town: Philip (1991). XVIII, 291 p.; $ 18,95.

X. Moraltheologie

A bibliographic guide to the comparative study of ethics. Ed. supervisors: John Carman and Mark Juergensmeyer. Ed. assoc.: William Darrow. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. VIII, 811 p.; $ 100,–.

Gäfgen, Kerstin: Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik. – B, NY: de Gruyter 1991. XIII, 339 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann LII; DM 124,– [Diss., München. Überarb.]

Grisez, Germain: History as argument for revision in moral theology. – Thomist 55, 1991, 103–116; p. 117–140: Pinckaers, Servais: Christ, moral absolutes, and the good: Recent moral theology; p. 343–396: Kaveny, M. Cathleen: Toward a thomistic perspective on **abortion** and the **law** in contemporary America; p. 397–414: Barad, Judith: **Aquinas** on the role of emotion in moral judgment and activity.

Grecco, Richard: A theology of compromise. A study of method in the ethics of Charles E. **Curran**. – Bern [u. a.]: Lang 1991. XI, 273 p. = American university studies VII, 104; DM 78,–.

Wirtschen, Dieter: **Gerechtigkeit** und teleologische Ethik. – Frb/S: Universitätsverlag; Frb/B: Herder 1992. 228 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXIX; kart. DM 38,–.

Gatti, Guido: Le forme del discorso morale. – Sales 53, 1991, 691–727.

Schmitz, Philipp: **Kasuistik**. Ein Wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral. – ThPh 67, 1992, 29–59.

Jones, L. Gregory: Transformed judgement. Toward a trinitarian account of the moral life. – Notre Dame, Ind. [e. a.]: Univ. of Notre Dame Pr. 1990. XI, 189 p.; $ 22,95.

Kuch, Michael: Wissen – Freiheit – Macht: kategoriale, dogmatische und (sozial-)ethische Bestimmungen zur begrifflichen Struktur des Handelns. – Marburg: Elwert 1991. XII, 232 S. = Marburger theologische Studien XXXI; DM 48,– [Diss., Mainz]

Sánchez, Urbano: Moral conflictiva. Entre la creatividad, el riesgo y la comunión. – Salamanca: Ed. Sígueme 1991. 396 p. = Lux mundi LXVII.

You, Alain: La loi de gradualité. Une nouveauté en morale? Fondements théologiques et applications. Préface de Édouard Hamel. – P: Éd. Lethielleux (1991). 197 p. = Le Sycomore; F 89,–.

Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Hrsg. von Johannes Gründel. – Düs: Patmos 1990. 126 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXXXV; kart. DM 24,80.

Saraiva Martins, José: Il ministero del **perdono**. Riconciliazione e penitenza. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1991. 319 p. = Subsidia Urbaniana XLIII; Lire 40 000.

Ziegler, Josef Georg: Verantwortete Elternschaft. Eine zeit- und theologiegeschichtliche Orientierung zur Natürlichen **Familienplanung** (NFP). – Siegburg: Respublica-Verl. 1990. 116 S.; DM 24,80.

Miller, Richard Brian: Interpretations of **conflict**. Ethics, pacifism, and the just-war tradition. – Chicago, Ill. [e. a.]: Univ. of Chicago Pr. 1991. X, 294 p.; $ 48,–.

Putz, Gertraud: **Christentum** und **Menschenrechte**. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1991. 449 S. = Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. N.F. XL.

Hilpert, Konrad: Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität. – Düs: Patmos Verl. (1991). 312 S., Tab., graph. Darst.; kart. DM 49,80.

Fizotti, Eugenio – Angelo Gismondi: Il **suicidio**. Vuoto esistenziale e ricerca di senso (morale). – Torino: Società Editrice Intern. 1991. X, 226 p.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Leloup, Jean-Yves: Ecrits sur l'**hésychasme**. Une tradition contemplative oubliée. – P: Michel 1990. 233 p.. = Spiritualités vivantes; F 49,–.

Berry, Monique A.: Ivresse de Dieu. Aventures spirituelles en **Égypte**, au IVe siècle. – P: Michel 1991. 324 p. = Spiritualités vivantes; F 130,–.

Vogüé, Adalbert de: Ce que dit saint **Benoît**. Une lecture de la Règle. – Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1991. 325 p. = Vie monastique. 25. Sér. Monachisme ancien; FB 700,–.

Borzomati, Pietro: Esperienze meridionali di santità tra **'800** e **'900**. – Reggio Calabria: Laruffa 1990. 238 p., ill.; Lire 30 000.

Graf, Bernhard: Oberdeutsche **Jakobs**literatur. Eine Studie über den Jakobuskult in Bayern, Österreich und Südtirol. – (Mchn:) tuduv-Verlagsgesellschaft (1990). 581 S., 15 Bl., Ill., Anhang: zahlr. Kt. = Kulturgeschichtliche Forschungen XIV; DM 88,– [Diss., München]

Die Ausbreitung kartäusischen Lebens und Geistes im Mittelalter. Bd. II. – Salzburg: Institut für Anglistik u. Amerikanistik, Univ. Salzburg; Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen 1991. 161 p. = Analecta Cartusiana LXIII.

Sommerfeldt, John R.: The spiritual teachings of **Bernard** of **Clairvaux**. An intellectual history of the early Cistercian order. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1991. XVIII, 258 p. = The Cistercian fathers series CXXV; $ 15,95.

Spitzlei, Sabine B.: Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters **Helfta** im **13.** Jh. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991. 201 S. = Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 9; Lw. DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

Chávez Alvarez, Fabio: „Die brennende Vernunft." Studien zur Semantik der **„rationalitas"** bei **Hildegard** von **Bingen**. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991. 282 S. = Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Christliche Mystik VIII; Lw. DM 68,–.

Johne, Karin: Einübung in christliche Mystik. Ein Kursus mit Meister **Eckehart**. – (Graz, Wien [u.a.]:) Verl. Styria (1991). 255 S.; DM 29,80.

Davies, Oliver: Meister Eckhart: mystical theologian. – Lo: SPCK Pr. 1991. XIV, 257 p.; £ 12,99.

Vasse, Dénis: L'autre du désir et le dieu de la foi. Lire aujourd'hui **Thérèse** d'**Avila**. – P: Ed. du Seuil 1991. 244 p.; F 130,–.

Juan de la Cruz, espiritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte ‹1591–1991›. Coord. Otger Steggink. – R: Inst. Carmelitanum; Kampen: Kok 1991. VIII, 945 p. = Vacare Deo X = Studies in spirituality. Suppl. I; hfl 125,–.

Arzubialde, Santiago: Ejercicios espirituales de S. **Ignacio**. Historia y análisi. – Bilbao: Mensajero – Santander: Sal Terrae 1991. 904 p. = Colección Manresa I; Pes 4000,–.

Thérèse **de l'Enfant-Jésus**, docteur de l'amour. Rencontre théologique et spirituelle, 1990. (Guy Gaucher . . .) – (Venasque:) Éd. du Carmel (1990). 370 p. = Centre Notre-Dame de Vie. Théologie III; F 148,–.

Lechner, Michael: Die Theologie des Maßes. Studien zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Askese bei Romano **Guardini**. – St. Ottilien: EOS Verl. (1991). 331 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XLVI; DM 34,–.

Sheldron, Philip: Spirituality and history. Questions of interpretation and method. – Lo: SPCK 1991. X, 238 p.; £ 15,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Buckle, Stephen: **Natural law** and the theory of **property**: Grotius to Hume. – Oxf: Clarendon Pr. 1991. XIV, 324 p.; £ 35,–.

Möhring-Hesse, Matthias: Zur Logik sozialanalytischer Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik. – ZkTh 113, 1991, 401–423.

Cochran, Clarke E.: Religion in public and privat life. – NY [e.a.]: Routledge 1990. XII, 226 p.; $ 49,50.

Misner, Paul: Social catholicism in **Europe**: from the onset of industrialization to the First World War. – NY: Crossroad Publ. 1991. X, 362 p.

The Catholic church and American culture: reciprocity and challenge. Edited by Cassian Yuhaus. – NY [e.a.]: Paulist Pr. 1990. XVI, 115 p.

Schneider, Lothar: Zündende **Soziallehre**. Impulse nicht nur für Christen. – Rgb: Pustet (1991). 188 S., Ill.; kart. DM 19,80.

Collet, Giancarlo: „Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet." Implikationen einer authentischen Rede von der **Option** für die **Armen**. – JbChrSozWiss 33, 1992, 67–84: S. 85–116: Lienkamp, Andreas: Befreiungstheologie und Dependenztheorie – ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Sozialwissenschaften; S. 117–144: Rottländer, Peter: 500 Jahre Invasion in Amerika als Herausforderung für Europa. Dargestellt aus der Perspektive kirchlicher **Entwicklungsarbeit**; S. 145–166: Dahm, Karl-Wilhelm: Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag. Die **evangelische Sozialethik** auf dem Weg in das neue Jahrtausend; S. 167–191: Lesch, Walter: Neuere Ansätze und Entwicklungen im Bereich der theologischen Sozialethik; S. 193–216: Koch, Kurt: Christliche **Sozialethik** und **Ekklesiologie** – eine wechselseitige Herausforderung; S. 217–239: Delgado, Mariano: Warten auf den „yawar inti"? Für einen interkulturellen Dialog zwischen Theologie der Befreiung und katholischer Soziallehre jenseits der Mythologie; S. 241–263: Herr, Theodor: Theologie der **Versöhnung** und Katholische Soziallehre.

Remele, Kurt: **Ziviler Ungehorsam**. Eine Unters. aus der Sicht christl. Sozialethik. – Mstr: Aschendorff 1992. VII, 300 S. = Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften XXIV; kart. DM 49,80 [Diss., Graz]

Herr, Theodor: **Versöhnung** statt Konflikt. Sozialethische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung. – Wü, Pad [u.a.]: Creator (1991). 256 S.

Régnier, Jérôme: Cent ans d'enseignement social de l'Église. – P: Desclée (1991). 164 p. = Bibliothèque d'histoire du christianisme XXVIII; F 119,–.

Die katholische **Soziallehre** und die **Wirtschaftsordnung**. Hrsg. von Arthur F. Utz. [Von] Jean-Yves Calvez . . . – Trier: Paulinus-Verl. (1991). 384 S. = Humanum; DM 36,80; [enth.:] S. 9–16: Utz, Arthur F.: Zum Begriff „Katholische Soziallehre"; S. 17–45: Derix, Hans-Heribert: Zwischen sozialethischer Kompetenz und „Anmaßung von Wissen" – Überlegungen zur kognitiven Verantwortbarkeit päpstlicher Bewertungen von Wirtschaftssystemen; S. 47–65: Kondziela; Joachim: Katholische Soziallehre zwischen sozialer Gerechtigkeit und Gemeinwohlverantwortung; S. 67–84: Schasching, Johannes: Der gesellschaftliche Ordnungsgedanke in Rerum novarum und Quadragesimo anno; S. 85–108: Calvez, Jean-Yves: Das Problem der Wirtschaftssysteme in der Soziallehre der Kirche; S. 109–162: Utz, Arthur F.: Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung; S. 163–202: Thomann, Marcel: Der rationalistische Einfluß auf die katholische Soziallehre; S. 203–236: Klose, Alfred: Die Forderungen der katholischen Soziallehre an die Marktwirtschaft; S. 237–270: Külp, Bernhard: Die Leistungen der Marktwirtschaft im Hinblick auf die Forderungen der katholischen Soziallehre – Korrekturbedürftigkeit und Korrekturfähigkeit; S. 271–289: Schmitz, Wolfgang: „Forderungen" der Ordnungspolitik an die katholische Soziallehre. Vorschlag eines pastoralen Zuganges zu einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung; S. 291–298: Streissler, Erich W.: Manchesterliberalismus und Wirtschaftsliberalismus. Zum Beitrag von Arthur F. Utz „Begriff des Eigentumsrechts"; S. 299–305: Utz, Arthur F.: Der Manchesterliberalismus und die katholische Soziallehre. Eine philosophische Klarstellung zum Beitrag von Erich W. Streissler; S. 305–368: Kettern, Bernd: Diskussionsbericht.

Kleinhappl, Johannes: Christliche **Wirtschaftsethik**. Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß. Hrsg. u. eingel. von Ernst van Loen. – Frb/B [u.a.]: Herder 1991. 413 S.; DM 65,–.

M[a]cOustra, Christopher: Love in the econnomy. Catholic social doctrine for the individual. – (Middlegreen:) St. Paul Publ. (1990). 220 p.

XIII. Kirchenrecht

Scientia canonum. Festgabe für Franz **Pototschnig** zum 65. Geb. Hrsg. von Hans Paarhammer u. Alfred Rinnerthaler. – Mchn: Kovar 1991. 588 S.; DM 78,–; [enth: u.a.]; S. 12–15: Bibliographie F. Pototschnig; S. 19–25: Mayer-Maly, Theo: Die **laesio enormis** und das kanonische Recht; S. 27–54: Geringer, Karl Theodor: Die Konfessionsbestimmung bei Kindern aus gemischten Ehen in der Zeit seit dem Ende der Glaubenskriege ‹1648› bis Benedikt XIV ‹1758›; S. 55–86: Putzer, Peter: Die kirchlichen Reformen des EB Hieronymus **Colloredo** ‹1772–1803› im Lichte des II. Vaticanum; S. 155–182: Köck, Heribert F.: Zum Verhältnis von **Legalität** und **Legitimität** kirchlicher Rechtsakte; S. 183–200: Luf, Gerhard: Überlegungen zu Grund und Grenzen des Rechtsgehorsams in Staat und Kirche; S. 201–214: Heimerl, Hans: **Vielfalt** in der Kirche. Rechtliche Entwicklungen; S. 215–232: Puza, Richard: Konfliktlösung in der Ecclesia-Communio. Kanonistische Aspekte der Bewältigung heutiger Verfassungs- und Sachkonflikte in der Kirche; S. 233–273: Pree, Helmut: Priester ohne Amt. Probleme um die **amissio status clericalis** und ihre kirchenrechtlichen Rechtsfolgen; S. 275–291: Kremsmair, Josef: Das Verhältnis zwischen Gesamtkirche und Teilkirche. Bemerkungen zu **Organisationsstrukturen** der Kirche; S. 293–322: Fahrnberger, Gerhard: Überraschende konziliare Neuansätze im kirchlichen Gesetzbuch in den Normen über **Pfarrei** und **Pfarrseelsorge**; S. 323–338: Primetshofer, Bruno: Inkorporation und Inkardination von Ordensklerikern; S. 377–398: Paarhammer, Hans: „Speciali autem modo a patrinis." Überlegungen zum **Patenamt** im geltenden Kirchenrecht; S. 399–414: Potz, Richard: Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1990. Gedanken zur Kodifikation des katholischen **Ostkirchenrechts**; S. 415–428: Fürst, Carl Gerold: **Ökumenismus** im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium; S. 429–449: Reingrabner, Gustav: Die gemischte katholisch-evangelische Kommission; S. 453–470: Waldstein, Wolfgang: Freiheit der Wissenschaft und ‚Missio canonica'; S. 489–510: Leisching, Peter: Die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften im österreichischen Rechtsschutzsystem.

Spicciani, Amleto: Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli **XIII–XV**. – R: Jouvence Soc. Ed. 1990. 262 p. = Storia XXIV; Lire 40 000.

Kästner, Karl-Hermann: Staatliche Justizhoheit und religiöse Freiheit. Über die Frage nach der staatl. Kompetenz zur **Rechtsschutzgewährung** im Wirkungsbereich der Kirchen u. Religionsgemeinschaften. – Tü: Mohr 1991. XXV, 318 S. = Ius ecclesiasticum XLI; kart. DM 78,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Ghirlanda, Gianfranco: Il diritto nella Chiesa mistero di communione. Compendio di diritto ecclesiale. Pref. di Jean Beyer. – Cinisello Balsamo: Ed. Paoline; R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1990. 711 p. = L'abside XI.

Lee, Stephen Bun Sang: Relaciones iglesia-estado en la Republica Popular **China**. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1990. 534 p. = Colección canónica; pes 5300,–.

Musselli, Luciano: **Chiesa** e **stato** dalla resistenza alla costituente. – Torino: Giappichelli 1990. VI, 197 p. = Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico. Sez. ecclesiastica; Lire 23 000.

Martín de Agar, José T.: Legislazione delle **Conferenze Episcopali** complementare al C.I.C. – Milano: Giuffrè 1990. XII, 768 p.; Lire 60 000.

Weiß, Andreas: Der Ständige **Diakon**. Theologisch-kanonistische u. soziolog. Reflexionen anhand einer Umfrage. – (Wü:) Echter (1991). 395 S., Tab., graph. Darst. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft X; brosch. DM 48,– [Diss., Straßburg. Überarb.]

Schappert, Peter: Solidarische **Pfarrseelsorge**. Möglichkeiten und Bewertung in der neuklassischen Kanonistik. – St. Ottilien: EOS Verl. (1991). XLI, 145 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe VII = Münchener Universitäts-Schriften; kart. DM 24,80.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Browning, Don S.: A fundamental practical theology. Descriptive and strategic proposals. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1991. XII, 324 p.

Harris, James H.: Pastoral theology. A black-church perspective. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Fortress Pr. (1991). XI, 147 p.; $ 12,95.

Feilzer, Heinz: Das „Pastor bonus" – Motiv in Kirche und Pastoraltheologie. – TThZ 110, 1991, 243–259; S. 260–275: Knobloch, Stefan: Seelsorge als Mystagogie; S. 276–288: Lentzen-Deis, Wolfgang: Der „pastor bonus" und die kirchlichen „pastores".

Pastoral care and counselling in **Africa** today. Jean Masamba ma Mpolo, Daisy Nwachuku (Eds.). – Ffm, Bern [e.a.]: Lang (1991). 186 p. = African pastoral studies I; DM 56,–.

Hutch, Richard A.: Religious **leadership**. Personality, history and sacred authority. – NY, Bern [u.a.]: Lang (1991). 328 p. = Toronto studies in religion X; DM 77,50.

Eibach, Ulrich: Theologie in Seelsorge, Beratung und Diakonie. Bd. II: Der leidende Mensch vor Gott. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. 190 S.; DM 32,–.

Lentzen-Deis, Wolfgang: Den Glauben Christi teilen. Theologie und **Verkündigung** bei **Nikolaus** von **Kues**. – Stu, B [u.a.]: Kohlhammer (1991). 245 S. = Praktische Theologie heute II; DM 39,80 [Habil.-Schrift, Bonn]

Herzog, Urs: Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt. – Mchn: Beck 1991. 523 S., Ill.; DM 98,–.

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]

Petkewitz, Wolfgang R.: Verkündigung in der Mediengesellschaft. Neue Informations- und Kommunikationstechniken in der kirchlichen Praxis. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 250 S.; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

Steinkamp, Hermann: **Sozialpastoral**. – (Frb/B:) Lambertus-Verl. (1991). 158 S.; kart. DM 24,–.

Hungs, Franz Josef: Handbuch der theologischen **Erwachsenenbildung**. – Mchn: Pfeiffer (1991). 203 S.; DM 29,80.

Drews, Rainer: Zur Krise katholischer **Jugendverbandsarbeit**. Eine Lokalstudie von Strukturen kirchl. Jugendarbeit in Berlin (West). – Ffm [u.a.]: Lang 1991. 398 S., Tab. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 421; DM 99,– [Diss., Berlin. FU]

Theological approaches to Christian education. Ed. by Jack L[ee] Seymour . . . – Nashv: Abingdon Pr. (1990). 287 p.; $ 16,95.

Hyde, Kenneth E.: Religion in childhood and adolescence: a comprehensive review of the research. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. 1990. 529 p.; $ 18,95.

Lagarde, Claude: Pour raconter l'Évangile dans l'homélie et la catéchèse. – (P:) Éd. du Centurion (1991). 292 p.; F 120,–.

Schrojenstein Lantman, R. J. M.: Arbeid ter sprake brengen. Een pastoraal-theologische verkenning ten dienste van gemeenteopbouw en volwassenenkatechese. – Hilv: Gooi & Sticht 1990. 359 blz. = UTP-Katernen XIII; hfl 39,50.

Lämmermann, Godwin: Grundriß der **Religionsdidaktik**. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 235 S., graph. Darst. = Praktische Theologie heute I.

Siller, Hermann Pius: Handbuch der Religionsdidaktik. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991 359 S.; DM 58,–.

Ruppert, Godehard: Zugang zur Kirchengeschichte. Entwurf einer elementaren Propädeutik für Religionspädagogen. – Hannover: TIHO-Dr. 1991. 268, IV S. = Theorie und Praxis XXXIV; kart. DM 10,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Paredi, Angelo: Storia del **Rito Ambrosiano**. – Milano: Ed. O. R. 1990. 102 p., 18 ill. = Saggi II; Lire 13 000.

Flanagan, Kieran: Sociology and liturgy: representations of the holy. – Lo: Macmillan 1991. XI, 411 p.; £ 50,–.

Liturgy for a new century. Further essays in preparation for the revision of the alternative service book / Martin Dudley ... Ed. by Michael Perham. – Lo: SPCK [e. a.] 1991. XIII, 111 p. = Alcuin Club collections LXX.

Huonder, Vitus: Die **Psalmen** in der Liturgia horarum. – Frb/S: Universitätsverlag 1991. XX, 307 S. = Studia Friburgensia. N.F. LXXIV; sfr 49,– [Habil.-Schrift, Freiburg/S]

Gottesdienst, Kirche, Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform. Hrsg. von Hansjakob Becker ... – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. XV, 542 S., Ill. = Pietas liturgica V; DM 98,–; [enth.]: S. 13–21: Klönne, Arno: Die Liturgische Bewegung erblich belastet? Histor.-soziolog. Fragestellungen zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution; S. 23–28: Fischer, Balthasar: Konziliare Reform und kuriale Politik. Zum Umfeld der Liturgiekonstitution; S. 29–46: Stefanski, Jerzy: Die Rolle des ›Consiliums‹ in der nachkonziliaren Liturgiereform; S. 47–58: Rennings, Heinrich: Kirchenamtliche Beiträge zur nachkonziliaren liturgischen Erneuerung in der Bundesrepublik und im deutschen Sprachgebiet; S. 59–67: Kurzke, Hermann: Am Scheideweg zwischen Fundamentalismus und Postmoderne. Erinnerungen an die alte Liturgie; S. 69–76: Bertel, Erhard: Lebendiger Gottesdienst und ganzheitliche Pastoral. Beobachtungen eines Gemeindepfarrers; S. 77–116: May, Georg: Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bemerkungen eines Kirchenrechtlers; S. 117–128: Metropolit Damaskinos Papandreou: „Sacrosanctum Concilium." Eine orthodoxe Stellungnahme; S. 129–136: Brosseder, Johannes: Das evangelische Echo auf die Liturgiekonstitution. Eine Relecture; S. 137–144: Greule, Albrecht: Sprachkultur und Sprachkultivierung in der muttersprachlichen Liturgie. Überlegungen eines Germanisten; S. 145–152: Schmied, Gerhard: Die Liturgiekonstitution in soziologischer Sicht. Eine systemtheoretische Skizze; S. 153–161: Lorenzer, Alfred: „Sacrosanctum Concilium": Der Anfang der „Buchhalterei". Betrachtungen aus psychoanalytisch-kulturkritischer Perspektive; S. 163–177: Gottschlich, Maximilian: Bewußtseinsindustrie und Heilsmysterium. Kommunikations-theologische Anmerkungen zur Selbstentfremdung des Christentums; S. 179–201: Tomka, Miklós: Wandel der Welterfahrung – Wandel des Gottesdienstes. Soziologische Überlegungen zur Liturgie; S. 203–216: Gabriel, Karl: Wandlungen im Erscheinungsbild von Kirche. Konsequenzen für Spiritualität und Liturgie aus religionssoziologischer Sicht; S. 217–243: Willers, Ulrich: Wandel der Gotteserfahrung – Wandel des Gottesdienstes. Theologisch-systematische Perspektiven; S. 245–300: Becker, Hansjakob: Liturgiegeschichte in Bildern. Wesen und Wandel des christlichen Gottesdienstes von den jüdischen Wurzeln bis an die Schwelle des 3. Jahrtausends. Eine Nachlese der Liturgiekonstitution; S. 301–318: Eisenbach, Franziskus: Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Gedanken zu einem zentralen Thema der Liturgiekonstitution; S. 319–338: Hilberath, Bernd Jochen: „Participatio actuosa". Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms; S. 339–356: Berger, Teresa: „Erneuerung und Pflege der Liturgie" – „Einheit aller, die an Christus glauben." Ökumenische Aspekte der Liturgiekonstitution; S. 357–370: Wolfinger, Franz: Liturgie und Inkulturation. 25 Jahre Liturgiereform in den Jungen Kirchen; S. 371–381: Becker, Hansjakob: Gottesdienst und geistliches Leben. 25 Jahre Liturgiereform in der Kartause; S. 383–404: Sauer, Ralph: Liturgische Bildung heute aus religionspädagogischer Sicht; S. 405–416: Meurer, Wolfgang: Von der Notwendigkeit und den Möglichkeiten liturgischer Bildung. Praktische Perspektiven; S. 417–428: Fischer, Balthasar: Die Grundaussagen der Liturgie-Konstitution und ihre Rezeption in fünfundzwanzig Jahren; S. 429–459: Klöckener, Martin: 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlaß.

Triacca, Achille M.: Linee teologico-liturgiche della «celebrazione» della Parola di Dio. – Sales 53, 1991, 669–689.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Reinhild Ahlers, Domplatz 28, D-4400 Münster; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Prof. DDr. Otto Böcher, Carl-Zuckmayer-Str. 30, D-6500 Mainz-Drais; Dr. Beate Ego, Liebermeisterstr. 12, D-7400 Tübingen; Dr. Georg Hintzen, Joh.-Adam-Möhler-Inst. f. Ökum., Leostr. 19, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, D-8411 Lappersdorf; Dr. Friedrich-Wilhelm Horn, Nonnenstieg 58, D-3400 Göttingen; P. Dr. Eckhard Jaschinski, Arnold-Janssen-Str. 30, D-5205 St. Augustin; Dr. Benedikt Kranemann, Taubenstr. 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Franz Laub, Otto-Wagner-Str. 20a, D-8023 Germering; Andreas Lienkamp, Bergstr. 23/24, D-4400 Münster; Prof. Dr. Lothar Lies, Postfach 569, Sillgasse 6, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Claus-Peter März, An der Thüringerhalle 2, O-5071 Erfurt; Prof. Dr. Karl Mühlek, Höllgasse 24, D-8390 Passau; Prof. Dr. P. Celestyn Napiórkowski, ul. Nowotki 7, PL-20–039 Lublin; Dr. Joseph Overath, Em Depensiefen 6, D-5250 Engelskirchen; Dr. Stefan Rau, Überwasserkirchplatz 3, D-4400 Münster; Dr. Günter Rißе, Peter-Ruster-Str. 4, D-5300 Bonn 1; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Dr. Klaus Scholtissek, Marienkirchplatz 9, D-4410 Warendorf; Thomas Schröder, Bernburger Str. 29, D-1000 Berlin 61; Prof. Dr. Joseph Schumacher, Basler Landstr. 97, D-7800 Freiburg i. Br.; Dr. Dr. Werner Schüßler, Theol. Fakultät Trier, Jesuitenstr. 13, D-5500 Trier; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, D-4400 Münster; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes-Bernauer-Str. 30, D-8900 Augsburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 28,— DM, jährlich 148,— DM, Studenten-Abonnement 118,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1992 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, 1992

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt folgender Prospekt bei:
„Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums ..." (Verlag Aschendorff)

Franz Furger (Hg.)
Ethische Theorie praktisch

Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialethischer Entfaltung. Herausgegeben von Franz Furger in Zusammenarbeit mit Klaus Arntz, Peter Schallenberg, Thomas Schwartz. Aufsätze zu prinzipiellen und geistesgeschichtlichen Problemen christlicher Ethik und zu ihrer sozialethischen Konkretion in Politik, Wirtschaft und biologischer Forschung. Die Verfasser stammen aus dem internationalen Kreis der Schüler des an der römischen Gregoriana-Universität lehrenden, deutschen Moraltheologen Klaus Demmer. Sie spiegeln eine seit Jahren wirksame, aber wenig bekannte theologisch wissenschaftliche Kommunikation zwischen deutscher und römisch internationaler Denk- und Forschungstradition. In je anderer Form standen dafür einst Namen wie Franz Hürth und dann Bernhard Häring und Josef Fuchs. Wie seinerzeit deren Schüler sind auch die Autoren, die mit diesem Band ihren Lehrer Demmer ehren, eben dabei, diese Tradition als Lehrer an verschiedenen Hochschulen der Welt weiterzugeben und in einer christlichen Ethik die Einheit des Glaubens in interkultureller Offenheit fruchtbar zur Geltung zu bringen. Über die inhaltlichen Aussagen hinaus ist dieser Band daher ein Zeichen dafür, wie Moraltheologie in der Weltkirche in gegenseitig bereicherndem, grenzüberschreitenden Dialog wirklich katholisch leben- und gesellschaftsgestaltend fruchtbar werden kann. – 1991, 319 Seiten, kart. 57,– DM. ISBN 3-402-04531-1.

Kurt Remele
Ziviler Ungehorsam

Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik. Die Frage nach einem Recht auf oder gar einer Pflicht zum Widerstand gegen die staatliche Autorität hat in der christlichen Ethik – man denke an die mittelalterlichen Theorien vom Tyrannenmord – eine lange Tradition. Was jedoch unter den Bedingungen eines menschenverachtenden Totalitarismus als Dienst am Gemeinwohl berechtigt und im persönlichen Einsatz bewundernswürdig ist, wie z. B. der Widerstand im „Dritten Reich", wird im demokratischen Rechtsstaat zu „einem der heikelsten Probleme der Sittenlehre" (E. Welty). Die radikale Staatskritik als ziviler Ungehorsam in den Protesten des nachkonziliaren Katholizismus der USA gegen den Vietnam-Krieg, die sich schon im Kampf eines M. L. King um die Gleichberechtigung von Schwarzen und Weißen ankündigt, steht im Mittelpunkt der Untersuchung. Auf diesem Weg will sie für analoge Initiativen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung kritische Orientierungshilfen erarbeiten. – 1992, 308 Seiten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-04532-X.

Zwei neue Bände aus der Reihe „Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster", Band 23 und 24.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Elmar Neuß und J. V. Pollet (Hg.)

Pflugiana
Studien über Julius Pflug
Humanist, Diplomat, Kirchenmann

J. V. Pollet veröffentlichte 1969–1982 die Korrespondenz von Julius Pflug in fünf Bänden. Mit den Untersuchungen des vorliegenden Bandes kommt eine erste Auswertung der Quellen in Gang. Die Aufmerksamkeit soll dadurch auf Pflug gelenkt werden, der in staats- und kirchengeschichtlicher Hinsicht eine wichtige Figur des 16. Jahrh. gewesen ist.

Der erste Teil konzentriert sich auf die Vermittlertätigkeit von Pflug zwischen Katholiken und Lutheranern, die für ihn nicht nur eine politische Notwendigkeit, sondern in erster Linie ein religiöses Anliegen war. Den Höhepunkt bildeten dabei die Religionsgespräche. Der zweite Teil ist dem Menschen Julius Pflug gewidmet. Hier kommen sein Stil, seine Sprache, seine Handschrift und seine Ikonographie zur Darstellung. Pflug kann mit Recht als ein Vorläufer der ökumenischen Bewegung angesehen werden.

Reformationsgeschichtliche Studien
und Texte, Band 129.
1990, XII und 243 Seiten, 13 Abbildungen,
kart. 78,– DM, ISBN 3-402-03777-7.
Verlag Aschendorff Münster

Mitglieder der „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum" erhalten die Veröffentlichungen mit 25 % Nachlaß. Bestellungen in diesem Fall nur an die Geschäftsstelle des Corpus Catholicorum – St.-Benedikt-Straße 6 – 8700 Würzburg.

Maria Barbara Rößner

Konrad Braun
Kontroverstheologe, Kirchenreformer, Jurist, Politiker

Braun (ca. 1495–1563) hat als Jurist und Politiker wie auch als Autor von Schriften über Rechtsgeschichte und Kirchenreform vom Beginn der Reformation bis zum Ende des Konzils von Trient die Haltung der katholischen Seite gegenüber den Protestanten mitgeprägt und schon früh die sich abzeichnende Konfessionalisierung mitbegründet.

Die biographische Monographie will den Zusammenhang von Person und Werk Konrad Brauns mit seiner Einbindung in das Zeitgeschehen der deutschen Reichs- und Kirchengeschichte im 16. Jahrhundert darlegen. Die Beschreibung der noch vorhandenen Privatbibliothek des Gelehrten und Praktikers ergänzt das Lebensbild.
Ein Anhang mit einem Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften Brauns und einem Kurztitelverzeichnis der Bibliothek runden die Darstellung ab.

Reformationsgeschichtliche Studien
und Texte, Band 130.
1991, XL und 435 Seiten, kart. 98,– DM,
ISBN 3-402-03778-5.
Bezug durch Ihre Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

Clemens M. Kasper

Theologie und Askese
Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert

Das Inselkloster Lérins hat in den letzten Jahrzehnten zunehmend mehr wissenschaftliches Interesse an seinen literarischen Quellen und an seiner Geschichte gefunden. Seine Stellung in der Auflösung der römischen Verwaltung in Gallien gab zum Beispiel Anlaß, in ihm eine Art monastisches Flüchtlingslager zu sehen. Möglicherweise prägte auch der pelagianische Gnadenstreit die Vorstellungswelt dieser Inselmönche und lieferte er das Vokabular für klösterliche Frömmigkeitshaltungen des Mittelalters und vielfach sogar bis in die Gegenwart.

Kasper berichtet zuverlässig über den Stand der Forschung und eröffnet einen vielversprechenden Zugang zu weiteren Untersuchungen. Er gibt einen vortrefflichen Einblick in eine Welt, die in der Auflösung alter Ordnungen neue und tragfähige Kräfte freisetzt, und klärt nach Möglichkeit ihre oft verschlungene Wirkungsgeschichte.

Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Band 40.
1991, XXXIII und 425 Seiten,
kart. 98,- DM, ISBN 3-402-03974-5.

Michaela Diers

Bernhard von Clairvaux
Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken

Bernhards v. Clairvaux Selbstbezeichnung als „chimaera saeculi", als Rätsel seines Jahrhunderts, erfährt in dieser philosophischen Arbeit eine gültige Auslegung, die Leben und Werk in ihrer Einheit und Vielfalt verstehen lehrt. Mit dem grundlegenden Begriff des „Elitären" bindet Michaela Diers die vielen Gesichter des Mönches und des Heiligen, des Theologen und des Predigers, des Mystikers und des Politikers zur eindrucksvollen Einheit. In diesem Begriff wird auch deutlich, was die monastische Theologie des 12. Jahrhunderts lehrte und leistete. Dieser späte deutsche Beitrag zum Bernhard-Jubiläum 1990 verdient alle Aufmerksamkeit von Theologen und Philosophen, Historikern und sonstigen Mediävisten.

Beiträge zur
Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 34.
1991, VIII und 436 Seiten, kart. 110,– DM,
ISBN 3-402-03929-X.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Thomas Sternberg „Orientalium more secutus“

Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien. Die Arbeit untersucht die wirtschaftliche und realgeschichtliche Grundlage für die Sozialfürsorge im 5. bis 7. Jh. Sie zeigt Bedingungen und Formen der caritativen Hilfe und analysiert im einzelnen die Quellenüberlieferung für die Orte im Gebiet des spätantiken Gallien. Spärliche Hinweise in den gallischen Quellen der Spätantike und des Frühmittelalters lassen eine bescheidene, in Kontakt mit der Entwicklung in den östlichen Reichszentren stehende Anstaltsfürsorge vor allem unter bischöflicher Führung und Aufsicht erkennen. Aus der Domus des Bischofs differenzieren sich Einrichtungen wie die Matrikel und das Xenodochium als zunehmend selbständige Institutionen heraus.

Neben Bischöfen treten auch Laien in den Blick, die mit Stiftungen Institutionen dotieren oder gründen. Sternbergs Arbeit gibt auch Aufschlüsse über die Topographie der überlieferten Institutionen. Übergreifende Themen wie die Baugestalt des Xenodochiums oder die Leprosenversorgung werden ebenfalls behandelt. Karten und schematische Zusammenstellungen des Quellenmaterials erleichtern die Übersicht.

Für die Sozialgeschichte bestätigt sich wie für andere Aspekte der spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichte Galliens eine Kontinuität der Entwicklung im Kontakt mit den östlichen Reichszentren bis zum entscheidenden Wechsel unter den Karolingern „more romano“.

Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 16. 1991, 334 Seiten, 26 Abbildungen, 2 Karten. Einzelpreis: 130,– DM, Subskriptionspreis: 120,– DM.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Jahrbuch für Antike und Christentum, Band 33 – Inhalt: **Otto Hiltbrunner** untersucht, warum die Juden in hellenistischer und frühjüdischer Zeit das Wort *philanthropos,* menschenfreundlich, als Bezeichnung ihres Verhältnisses zu ihrer Umwelt vermieden. Wie Hieronymus das Bild vom Tierfrieden, das Jesaja seiner eschatologischen Vision einfügt, für seine Exegese fruchtbar macht, stellt **Vinzenz Buchheit** dar. Die von nur wenigen Nachrichten erhellte Geschichte der christlichen Gemeinde im Volk der Goten außerhalb des römischen Reiches zeichnet **Knut Schäferdiek** nach. **Michael Durst** beschreibt und bewertet den Kölner Hilarius-Kodex, einen der ältesten Textzeugen für die Tractatus des Hilarius zum 118. Psalm. **Gerhard Wirth** zeigt die Probleme auf, vor die Kaiser Anastasius durch die religiöse Entwicklung im byzantinischen wie im persischen Reich gestellt wurde. **Leonard V. Rutgers** stellt Überlegungen zu den Besonderheiten und zur Chronologie der jüdischen Katakomben Roms an. Ein Bild der städtebaulichen Entwicklung Aquileias in frühchristlicher Zeit skizziert **Carola Jäggi. Dora Piguet-Panayotova** untersucht Vierkonchenanlagen des 5.–6. Jahrhunderts auf der Balkanhalbinsel. **Gerhard Steigerwald** weist nach, daß das »kaiserliche Purpurprivileg« sehr differenziert gesehen werden muß. In einem Nachtrag zu seinem Beitrag zum 32. Band des JbAC geht **Josef Engemann** auf neue Funde ein, die das Ende der Besiedlung von Abu Mina genauer bestimmen lassen. – Zehn Besprechungen wichtiger Neuerscheinungen schließen den Band ab. Im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn von **Ernst Dassmann, Klaus Thraede, Josef Engemann.** 1991, 280 Seiten, 24 Abbildungen im Text, 9 Abbildungen auf Tafeln. Einzelpreis 98,– DM, Subskriptionspreis 90,– DM.

Jahrbuch für Antike und Christentum Band 33 – 1990

Theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 148,–

Nummer 3 — 1992 — 88. Jahrgang

Horst Seebaß: Vor einer neuen Pentateuchkritik? . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 185

Ha, John: Genesis 15 (Klaus Grünwaldt)
Loretz, Oswald: Ugarit und die Bibel (Dirk Kinet)
Worschech, Udo: Das Land jenseits des Jordan: Biblische Archäologie in Jordanien (Robert Wenning)
Zwickel, Wolfgang: Eisenzeitliche Ortslagen im Ostjordanland (Robert Wenning)
Floß, Johannes: David und Jerusalem (Georg Hentschel)
Deselaers, Paul: Das Buch Tobit (Christoph Dohmen)
Bruce, F. F.: A Mind for What Matters (Jürgen Roloff)
Gielen, Marlis: Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik (Eduard Lohse)
Prostmeier, Ferdinand-Rupert: Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief (Hubert Frankemölle)
Dieckmann, Bernhard: Judas als Sündenbock (Hans-Josef Klauck)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 199

Bienert, Wolfgang A. / Koch, Guntram: Kirchengeschichte I (Wilhelm M. Gessel)
Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik (Josef Sudbrack)
López-Gonzáles, Pedro: Penitencia y reconciliación (Herbert Vorgrimler)
Rizzi, Marco: La questione dell'unità dell' «Ad Diognetum» (Horacio E. Lona)
Saint Ephrem the Syrian, Hymns on Paradise (Peter Bruns)
Kasper, Clemens M.: Theologie und Askese (Hubertus Lutterbach)
L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta (Hansjürgen Verweyen)
Die Gegenwart Ockhams (Werner Dettloff)
Müller, Heribert: Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449) (Remigius Bäumer)
Meckenstock, Günter: Deterministische Ethik und kritische Theologie (Maureen Junker-Kenny)
Meier-Dörken, Christoph: Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers (Maureen Junker-Kenny)
Meier, Bertram: Die Kirche der wahren Christen (Manfred Probst)
Klöcker, Michael: Katholisch von der Wiege bis zur Bahre (Wilhelm Damberg)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Oekumenische Theologie . . . . Sp. 217

Malherbe, Jean-François: Le langage théologique a l'âge de la science (Kossi-Joseph Tossou)
Léthel, François-Marie: Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance (Josef Sudbrack)
L'Évangile de Jésus (Josef Sudbrack)
Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? (Teresa Berger)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 221

Neuheuser, Hanns Peter: Internationale Bibliographie „Liturgische Bücher" (Benedikt Kranemann)
Adam, Adolf: Die Eucharistiefeier (Klemens Richter)
Emminghaus, Johannes: Die Messe (Klemens Richter)
Rau, Stefan: Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche (Reiner Kaczynski)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 225

Heckel, Martin: Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat (Joseph Listl)
Eltz, Johannes zu: Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz (Karl-Josef Rivinius)
Lee, Stephen Bun Sang: Relaciones Iglesia-Estado en la Republica Popular China (Werner Promper)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 231

Rohls, Jan: Geschichte der Ethik (Karl-Heinz Kleber)
Schlögel, Herbert: Nicht moralisch, sondern theologisch (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Homiletik . . . Sp. 234

Emeis, Dieter: Was will Gott heute mit uns? (Egon Spiegel)
Priester heute (Hans Werners)
Jaide, Walter / Veen, Hans-Joachim: Bilanz der Jugendforschung (Hermann Steinkamp)
Fengler, Jörg: Helfen macht müde (Klaus Thomas †)
Meditation und Gottesdienst (Ferdinand Schumacher)

Missions-, Religionswissenschaft . Sp. 242

Cracknell, Kenneth: Mission und Dialog (Basilius Doppelfeld)
Monchanin, Jules: Théologie et spiritualité missionnaires (Kossi-Joseph Tossou)
Antes, Peter / Durán, Khalil / Nagel, Tilman / Walther, Wiebke: Der Islam (Peter Heine)
Qadir, C. A.: Philosophy and Science in the Islamic World (Adel-Theodor Khoury)
Mooren, Thomas: Macht und Einsamkeit Gottes (Peter Heine)

Christliche Kunst . . . . . Sp. 246

Dehio, Georg: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Bayern IV: München und Oberbayern (Hans Pörnbacher)
Klasen, Franz Josef: Über das Bild des Auferstandenen und seinen Verlust in der Geschichte der deutschen Kunst (Alex Stock)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Vor einer neuen Pentateuchkritik?

von Horst Seebaß, Bonn

I

Vor zehn Jahren verfaßte E. Zenger in dieser Zeitschrift einen Beitrag mit dem Thema „Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise" (ThRv 78, 1982, 353–362). Zenger meinte, einen Weg empfehlen zu sollen, der sich im Rückgang zu J. Wellhausen neben der weitgehend verläßlichen Abhebung einer P-Schicht an die Hypothese des Jehowisten hält. Zehn Jahre später behaupten einige Forscher, daß es bereits eine „neue Pentateuchkritik" gebe.

Zu sammeln sucht sie A. de Pury mit der Proklamation, daß sich soeben ein revolutionärer Wechsel des Erklärungsmodells für den Pentateuch vollziehe, vergleichbar dem revolutionären Wechsel des Erklärungsmodells in der Physik zu Beginn dieses Jh.s (ähnlich R. Rendtorff). In Auseinandersetzung mit verwandten, aber auch mit ablehnenden Meinungen stellt dies ein Sammelbd, hg. von A. de Pury, zur Diskussion: Le Pentateuque en Question.[1]

[1] **Le Pentateuque en Question**, hg. v. A. de Pury. – Genève: Labor et Fides 1989. 421 S. (Le Monde de la Bible, 19).

In ihm findet man Beiträge von S. Amsler, E. Blum, F. Crüsemann, R. Rendtorff, Th. Römer, M. Rose, H. H. Schmid, H. Seebaß, J.-L. Ska, J. Vermeylen, E. Zenger und A. de Pury. Eine Besonderheit der Publikation ergibt sich aus dem Umstand, daß die Beiträge ursprünglich im Rahmen eines Diskussionszyklus standen, so daß z. T. auch Debatten in Kurzform wiedergegeben sind.

Man könnte der Versuchung nachgeben, die Beiträge in einen globaleren Rahmen der Diskussion um den Pentateuch zu stellen, so wie das etwa die sehr umfangreiche Positionsbeschreibung von A. de Pury und Th. Römer (9–80) tut. Damit würde man jedoch den Beiträgen nicht gerecht, die nur z. T. auf die allgemeine Diskussion eingehen. So überrascht z. B. R. Rendtorff, L'Histoire Biblique des Origines (Gen 1–11) dans le Contexte de la Rédaction ‚Sacerdotale' du Pentateuque (83–94) mit einer Nachzeichnung der Synthese von Gen 1–11, die von seinen spezifischen Thesen wenig abhängig ist. Ebenso kann man von ganz anderen Voraussetzungen als denen Rendtorffs den etwa auch von R. Smend jun. und vor allem von B. S. Childs eingebrachten Appell gut hören, sich energisch der Endfassung der Texte zuzuwenden und sie theologisch zu Gehör zu

0 SEP 1992

bringen. S. Amsler, Les Documents de la Loi et la Formation du Pentateuque (235–257) entfaltet sachkundig (wenn auch nicht ohne eigene Thesen) das Bild, das die Forschung zu den schwierigen literarischen Verhältnissen und Schichtungen entwickelt hat, ohne daß sich ein zwingender Schluß für ein bestimmtes Pentateuchmodell ergäbe.

Vor allem sind die beiden letzten, gewiß weiterführenden Beiträge (Essais de Synthèse) nicht auf ein bestimmtes Pentateuchmodell angewiesen.

Crüsemann, Le Pentateuque, une Tora. Prolegomènes à l'interprétation de sa forme finale (339–360) trägt ansprechende Erwägungen zu den historischen Bedingungen der Pentateuchentstehung im persischen Großreich vor (sie sind in deutscher Sprache auch in der EvTh erschienen). Ausgangspunkt bildet das Buch von P. Frei / K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, OBO 55 (1984), nach dem die Perser wahrscheinlich einheimische Rechtssysteme, soweit sie mit dem übergreifenden Reichsinteresse kompatibel waren, für den jeweiligen Geltungsbereich ausdrücklich in Kraft setzten. Ein solches Interesse der Perser kann erklären, daß Jerusalem/Juda mit seiner höchst einflußreichen Diaspora Rechtstraditionen zum Schutz der unteren Schichten (wie im dtr beeinflußten Traditionsbereich) mit denen seiner Priesterschaft zu einem Konvolut unter der Idee der Tora kombinierte, wobei Tora noch nicht dasselbe bedeuten muß wie in den späteren Entwicklungen des Frühjudentums. – Man mag hier mit einzelnen soziologischen, historischen und theologischen Aufstellungen nicht ganz konform gehen. Unzweifelhaft aber hat Crüsemann die Sachfrage dadurch weitergebracht, daß er nicht (wie etwa E. Blum) seine Erwägungen von einem bestimmten Pentateuchmodell abhängig machte.

Übergreifend, ja zusammenbindend ist auch der Beitrag von H. H. Schmid, Vers une Théologie du Pentateuque (361–386). Nachdem er mehr als ein Jahrzehnt für eigene Thesen gesorgt hat, könnte seine neue Rolle als Rektor einer großen Univ. den Blick für das Gemeinsame geschärft haben. M. R. hebt er hervor, daß die Forschung bisher wegen ihrer Fixierung auf J, E, D und P (o. ä.) eher die Theologie der Schichten als die des Pentateuch bedacht hat. Unbestreitbar entstamme mit dem Dtn ein Anteil dem Dtr-G, dessen Theologie das Scheitern des Gottesvolkes an dem von ihm selbst gewollten Ethos bezeugt. Ergänzt sei dies um den Jehowisten (Gen-Num) unter dem Gesichtspunkt der übergreifenden Verheißung Gottes (D. J. A. Clines) bei rückhaltloser Einsicht in die Schuldhaftigkeit der Menschen und damit auch Abrahams samt seiner Nachfahren. P sei nicht Bearbeitung, sondern eigenständige Schicht gerade wegen ihrer Theologie. In einer Welt der Gewalt und auch des eigenen Versagens lebt „Israel" durch den Kult des Weltschöpfers aufgrund der von diesem bereitgestellten Sühnemöglichkeiten. Aus dieser Synthese ergibt sich, daß die Auffassung des Pentateuch als Tora im Sinne des späteren Judentums erst zur Nachwirkung des Pentateuch gehört und der Einspruch des NT mit dem Verweis auf die Verheißung berechtigt ist, auch wenn die ntl Auffassung ebenfalls erst zu den Nachwirkungen zählen kann.

Nun erst zu Pentateuchmodellen!

Seebass präsentiert die klassische Quellenscheidung mitsamt der theologischen Perspektive, die sie erlaubt und die der von H. H. Schmid und F. Crüsemann nicht fern steht (199–230). Zwei Schwerpunkte seien hervorgehoben: a) In Ankündigung eines Gen-Kommentars (dessen MS in Gütersloh liegt) soll das Eigengewicht der E zugeschriebenen Erzählungen deutlicher als bisher profiliert werden. b) Seebaß meint, daß, wenn man die Existenz eines E leugnet, die des J bald folgen wird (s. auch „Jahwist", TRE).

Argumente zugunsten der Quellenscheidung bietet auch J. Vermeylen, Les premières Etapes littéraires de la Formation du Pentateuque (149–197), obwohl er nicht deren klassische Form anstrebt. Auf dem Weg einer Motivanalyse präpariert er Texte des Typs E, des Typs J-salomonisch und des Typs J-davidisch. Während man im Methodischen Zweifel bekommt, ob Anspielungen an die David-Tradition, wenn sie nicht zeitgeschichtlich fixierbar sind, zur Annahme eines J-davidisch führen (analog zu J-salomonisch und zu E), sind Vermeylens Bemühungen insofern nicht nutzlos, als sie unabhängig von einer verfestigten Theorie nach Argumenten für eine frühe Datierung bestimmter Pentateuchmotive suchen.

Wegen ihrer Beziehung zur Quellenkritik bei Modifikation im einzelnen gehören zwei weitere Autoren hierher.

E. Zenger, La Thème de la ‚Sortie d'Egypte' et la Naissance du Pentateuque (301–332) widerlegt durch subtile Untersuchungen zu den im Buch Ex belegten Wortfeldern der Herausführung die z. T. vertretene These, daß sie als grundlegendes Glaubenszeugnis erst der dtn-dtr Bewegung zu verdanken sei. Zenger setzt sich für einen (stark reduzierten) J und einen umfangreichen Jehowisten ein, lehnt die Existenz von E ab und hält P für selbständig. Typisch für Zenger und seine bemerkenswerte akademische Wirkung ist wohl eher seine Vorstellung, einzelne Schichten in größter Plastizität bestimmten Zeitkonflikten zuordnen zu können (z. B. J zu Salomo, Ex 32–34 zu Manasse usw.). Nützlich sind Z.s Beobachtungen freilich allemal, besonders angesichts eines in der Tat wuchernden Deuteronomismus-Klischees.

Als Schüler N. Lohfinks trennt sich auch J.-L. Ska, Quelques Remarques sur pG et la dernière Rédaction du Pentateuque (95–126) nicht von der Quellenscheidung, möchte aber nachweisen, daß P^G als Bearbeitung zu verstehen sei. Er bietet ein Feuerwerk an Beobachtungen zu Ex 6,2–8 (97–107), während das zu Gen 17; 35,9–12; Ex 2,23–35; 7,1–5; 29,43–45 Gesagte über Bekanntes kaum hinausgehen dürfte. – M. E. wird der Gewinn der Arbeit Skas in einer weiteren Verfeinerung der Exegese von Ex 6,2–8 bestehen.

Damit bleiben die Träger der Annahme eines neuen Pentateuchmodells, also E. Blum, M. Rose, A. de Pury und Th. Römer (zu Rendtorff s. o.). Man beginnt am besten mit dem Forschungsbericht von de Pury und Römer (9–80). Wie bei den beiden Autoren nicht anders zu erwarten, fällt der Bericht kenntnisreich aus (befremdlich in ihm Nationalitätentöne: sind die Deutschen erneut an allem schuld?). Das kann nicht verdecken, wie parteiisch er gehalten ist, so wie ein Anwalt nur die Interessen seiner Partei vertritt. Am deutlichsten kann man dies daran ablesen, daß die bei weitem häufigste Kritik an der Quellenscheidung gar keine Berücksichtigung findet, obwohl vermutlich etwa ein Drittel der gegenwärtigen ATler hinter dieser Kritik steht. Es ist die der Konservativen, die die biblische Botschaft angesichts der literarischen Zertrennung nicht gewahrt sehen und zwar längst auch durch J. van Seters, R. Rendtorff, E. Blum u. a. nicht. Es wäre auch wegen ihres eigenen Gebrauchs von Überlieferungsgeschichte erwähnenswert gewesen, wie umstritten M. Noths großartiger Entwurf „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch" (1948) von vornherein wegen seiner Überlieferungsanalysen gewesen ist. Beide Autoren bemerken gar nicht mehr, was für ein Geschichtsverlust in ihren Attacken gegen das Modell der Quellenscheidung steckt. Man muß nicht einer fides historica anhängen, um zu bemängeln, daß der innige atl Bezug zur Geschichte in einem Maße aufgegeben wird, wie das die kritische Forschung beim Quellenmodell nicht nötig hat. Daran hängt m. E. auch ein Stück Glaubwürdigkeit einer Interpretation der Urkunde „Altes Testament".[2] Bleibt man nur bei den Absichten der Autoren, so ist immer noch Parteilichkeit zu bemängeln. Da sie nämlich nur Meinungen und nicht Argumente zitieren, bekommen die Meinungen der Opponenten gegen die Quellenscheidung breiten Raum, den sie bei Abwägen der Argumente so nicht haben dürften. Nicht um eine Apologie der Quellenscheidung kann es hier gehen, sondern nur umgekehrt um die Gründe für ein neues Modell. Ein Beispiel möge das Gemeinte verdeutlichen.

Wenn man mit B. S. Childs, R. Smend und nun auch R. Rendtorff von der Endfassung ausgeht, dann kann man nicht übergehen, daß die fünf Bücher des Pentateuch sich voneinander abheben und je stark voneinander unterscheiden. Beim Dtn darf dies inzwischen als anerkannt gelten. Die Sonderrolle des Buches Lev ist ebenfalls unverkennbar, wobei auffällt, daß zumindest das Heiligkeitsgesetz eher eine Beziehung zu dtr Gedankengut hat als Gesetze und Ordnungen des Buches Num (so auch Amsler, s. o.). Selbst bei neuer Bewertung der Frage nach dtr Anteilen am Pentateuch bleibt die Tatsache bestehen, daß (Gen und) Num nur wenige sicher dtr Partien oder Notizen enthalten. Da die Gen von den Autoren nicht ausdrücklich diskutiert wird, sei hier auf Num verwiesen.

Um eine Komposition K^D nachzuweisen (E. Blum, Israël à la Montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19–24; 32–34 et sur le Contexte littéraire et historique de sa Composition: 271–295), braucht man dringend mehr als die wenigen bisher anerkannten dtr Einschläge. Dazu soll die nichtpriesterliche Zelttradition herhalten (281f), obwohl als sicher dtr nur Dt 31,23 geortet werden könnte. Aber Dt 31,23 sieht Josua (wie Ex 33,7–11 Mose) als Anführer des Volkes und nicht als Prophet. Um Num 11,4–35 (wegen 11,25b–29) für K^D reklamieren zu können, würde man jedoch Mose als Propheten benötigen wie in Dt 34,10 dtr. Dort fehlt nun wieder das Zelt (L. Perlitt wird nicht müde zu betonen, wie zitathaft bereits Dt 34,10 ist; erst recht 34,11f). Schließlich nennt Num 12,6–8, der letzte Beleg Blums, Mose nicht einen Propheten (das suggeriert erst eine leider üblich gewordene Konjektur in Num 12,6a). Vielmehr war Mose über Jahwes ganzes Haus, also über Propheten, Priester, Anführer und sonstige Ämter, bestellt worden! Was also wird aus K^D, wenn es außer wenigen dtr Notizen nun nichts mehr gibt, was sie im Num vertreten könnte? (vgl. auch ThRv 88, 1992, 17–21: Rez. zu Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, 1990).

Noch weniger kann man dem Vorschlag von M. Rose, La Croissance du Corpus historiographique de la Bible – une proposition, RThPh 118, 1986, 217–236) folgen, den er im Rahmen des Diskussionszyklus mündlich einbrachte und um Thesen aus „Deuteronomist und Jahwist", AThANT 67 (1981) ergänzte. Zwar entsteht ein wunderbar einfaches Modell durch die Annahme, erst sei das Dtr-G entstanden, dann von ihm ausgehend eine Art Vorwort oder Einführung durch das, was man den Jehowisten nannte und bei Rose jünger ist als Dtr, und das Ganze habe eine P-Ergänzung (sei es selbständig oder durch Bearbeitung) erfahren. Das überlieferte Material sperrt sich aber gegen eine solche Vereinnahmung, das Modell ist zu einfach. Wie wenig etwa die Thesen aus AThANT 67 (trotz unbestreitbaren Scharfsinns) akzeptabel sind, zeigte jüngst wieder L. Perlitt, BK V, in seiner Kommentierung von Dt 1. Ähnliches gilt für den schriftlichen Beitrag „Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'Investiture de Josué et la Mort de Moïse" (129–147). Weder schildern Ex

[2] Mit S. Herrmann, Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle. Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem, in: H. H. Schmid / J. Mehlhausen (Hgg.), Sola Scriptura (1991), 156–165.

33,7–11; Num 12,6–8 Mose noch Dt 31,14f.23 Josua *prophetisch* (s. o., zu S. 142 u. ö.). Dt 34,10 hat da keine Vorbereitung. Gewiß aber wird Rose den Blick für Josuas Investitur nach Num 27,12–23 und Dt 32,48–52 geschärft haben.

Am Ende stehe A. DE PURY, La Tradition patriarcale en Genèse 12–35 (259–270). In der allgemeinen Spätdatierung atl Traditionen, die de Pury für bewiesen hält, sollen zwei unterschiedliche Traditionen zu Israels Ursprüngen erkennbar werden: eine solche mit Mose und seiner Zeit, die vor allem im Deuteronomismus ihre Ausformung fand, und eine ältere im Jakob-Zyklus. Deren Alter ergebe sich daraus, daß Hos 12 bereits einen Zyklus erkennen lasse, der freilich auch auf mündlicher Tradition beruhen könne. Dessen Ursprung soll vormonarchisch sein. Das Letztere wird stimmen, so gibt es immerhin einen Anknüpfungspunkt für Gemeinsames. Aber die S. 259–264 wiederholten Voraussetzungen für de Purys Hypothesenbildung (s. o.), zu denen inzwischen auch die von Th. Römer, Israels Väter, OBO 99, 1990 (vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 102–105) vorgetragenen Thesen gekommen sind, sind zuwenig gesichert, um Schlußfolgerungen zu vertragen. Einstweilen bleibt nur, das Gemeinsame hervorzukehren.

Insgesamt stellt der Bd fünf unterschiedliche Modelle zur Debatte: I) Die klassische Quellenscheidung. II) Der Jehowist wichtiger als J. III) H. H. Schmids Jahwist. IV) Das von E. Blum ausgearbeitete Modell Rendtorffs von zwei großen Kompositionen K^D und K^P. V) Das im Deuteronomismus noch radikalere, mit B. J. Diebners Vorstellungen (DBAT) harmonierende Modell von Rose, de Pury und Römer. Daß der Pentateuch in Frage steht, wird man zwar behaupten dürfen. Aber es bleibt zu kritisieren, daß die Infragestellung, die hier beschrieben wird, nur von einem ganz kleinen Kreis an Forschern ausgeht, die für sich, als eine Basis „neuer" Kritik, viel Bewiesenes in Anspruch nehmen, was nicht als bewiesen gelten kann. Die Verunsicherung der atl Wissenschaft geht aber viel weiter und so auch die der Infragestellung von Pentateuchmodellen, die die angeblich schon konstituierte „neue" Kritik nachdrücklich mit erfassen würde. Für die gemeinsame Sache kommt als Ergebnis derzeit nur der Ansatz bei der Endfassung heraus. Denn für die große Menge derer, die gegen die Quellenscheidung sind, besteht der (offenbar zweifelhafte) Wert solch neuer Kritik lediglich darin, daß hier ehemalige Kritiker Haare in der Suppe fanden, während deren Lösungen auf wenig Verständnis stoßen.

II

Es trifft sich, daß zugleich mit dem eben besprochenen Bd der Genesiskommentar von V. P. Hamilton[3] zur Besprechung ansteht.

H. gehört zu den von A. de Pury und Th. Römer unbeachtet gebliebenen Oppositionellen konservativer Richtung. Die Reihe „The International Commentary on the Old Testament" (Hg. R. K. Harrison) läßt Sorge um die Bibel als Buch der Gemeinden und Menschen erkennen. Dabei wird man H. gern zugestehen, daß er sein Handwerk versteht und darin ein Könner ist.

Nach 74 S. „Introduction" folgen 26 S. Bibliographie, 383 S. Kommentierung und 38 S. Register (Sachen, Autoren, Schriftzitate, hebr. Wörter: wertvoll).

Vorbild des Autors ist der Kommentar von U. Cassuto. Daher liest man viele gute Worterklärungen im jeweiligen Kontext und zwar auf dem Stand von THAT und ThWAT. Ferner findet man unter dem Titel „Composition" eine recht beachtliche Besprechung der neueren Diskussion zu Pentateuchmodellen. H. weist die radikalen Vorschläge von J. van Seters gut begründet zurück und erkennt in denen von Rendtorff (Blum noch unbekannt, erst recht Römer, de Pury) keine sachliche Besserung gegenüber der klassischen Quellentheorie (die vor allem katholische Bemühung um den Jehowisten scheint unbekannt, für H. wohl eher noch komplizierter).

Die Quellenscheidung wird weder in der „Introduction" noch im Kommentar direkt attackiert, ist aber insgeheim der eigentliche Gegner, dem eine möglichst anstoßlose Kommentierung begegnen soll. Um literarkritischen Fragen zu entgehen, werden klar erkennbare Einheiten in kleine Teile zerschlagen und so kommentiert. Z. B. unterteilt H. 2,4b–3,24 in zwei große und elf kleine Einheiten, so daß der Gesamtzusammenhang verloren geht. 6,5–9,17 erscheint in zehn Teilen, Kap. 14 und Kap. 17 in drei, Kap. 16 in zwei Einheiten. Z. T. dient dies zwar auch der Lesbarkeit des Buches, aber die apologetische Nebenabsicht tritt allenthalben hervor. Es gibt auch das Umgekehrte. So wird z. B. 9,17–29 nicht von der Fluterzählung abgehoben und 4,1–16 nicht als selbständige Einheit in 4,1–26 gelten gelassen. Insgesamt begegnet hier eine erhebliche Schwäche der Kommentierung, die auch der Forschungsrichtung literaturwissenschaftlicher Betrachtung zuwiderläuft (s. z. B. u. H. C. White).

Ein Problem konservativer Geisteshaltung ist häufig ein merkwürdiger Moralismus, der nicht an der Bibel lernt. So erkennt H. zu 6,1–4 ganz richtig, daß V. 2 regelrechte Ehen und nicht Seitensprünge (wie in griechischer Mythologie) meint. Trotzdem wirft er den „Gottessöhnen" (die wegen konservativer Meinungen anscheinend nicht Gottes Umgebung bilden dürfen, sondern Sethiten sein müssen) ungezügelte Wollust vor, weil sich nur so eine Strafe Gottes an Menschen begründen lasse. Aber wo steht etwas von Strafe? M. E. ist besonders schlimm, was H. hier Gott zutraut, um nicht mit den Lebenslängen in Kap. 5 Schwierigkeiten zu bekommen. Ihretwegen bezieht er die 120 Jahre von 6,3 nicht auf die Lebensdauer, sondern auf die Zeit bis zur Sintflut, nimmt aber nun in Kauf, daß Gott wegen der Versündigung von ein paar Sethiten die ganze Menschheit samt der Tierwelt vernichtet. – Unter dem Abschnitt „Theology" der „Introduction" trennt H. (48) nicht zwischen einer gewissen Schlitzohrigkeit Jakobs im Umgang mit Laben oder Esau und seinen auch nach Meinung der Bibel außerordentlich schlimmen Vergehen wie dem Betrug am Vater und am Bruder (27,1–40) bis hin zum Mißbrauch des Gottesnamens durch Rebekka (27,13). Bei Gen 16 bemerkt er nicht, daß der Erzähler selbst nirgendwo Saras und Abrahams Tat als Sünde erklärt, wohl weil mehr als eine Frau im Spiele ist (43).

Die Mängel der Erklärung sind m. E. offenkundig und wegen der so häufigen Verwechslung von Moral und Religion, die nicht nur bei Konservativen, sondern auch bei manchen ihrer Gegner vorkommt, nicht leichtzunehmen. Positiv aber kann man sagen, daß die Kommentierung wegen ihrer gründlichen Worterklärungen eine gute Einführung in biblisch-atl Denken leistet und in verständlicher Form nicht wenig Wissenswertes unterbringt. Auch ist die von H. gefühlte Herausforderung richtig, Erkenntnisse der Bibelwissenschaft verständlich und zeitgemäß zu vermitteln. Die Antwort scheint noch auszustehen.

In der Linie der vorgebrachten Kritik liegt u. a. das anspruchsvolle, ebenfalls der Endfassung gewidmete Werk von H. C. White,[4] Narration and Discourse in the Book of Genesis.

Neu an diesem in seinem Ansatz nicht mehr neuen Buch (W. erwähnt nirgendwo B. S. Childs) ist eine methodische Grundlegung nach der Roland Barthes verpflichteten funktionalen Erzähltheorie. Die ausführlichen Erläuterungen zur Erzähl- und Sprechakttheorie führen in Bearbeitungen von Gen 2–4; 12,1–3.10–20; 22; 25,19–34; 27,1–28,8 und 37–50 zu einer strikt holistischen Verfahrensweise, die zwar in einer „typological analysis" einen Einblick jeweils in die Forschungslage bietet (meist nach Gunkel, v. Rad, Westermann, Coats), aber kaum auf die von der Literarkritik angemerkten Probleme zu sprechen kommt (Ausnahme bei Jakob-Esau: S. 105f.214). Dieser Arbeitsgang (113–231) zeitigt keine spürbar neuen Ergebnisse, sondern wirkt wie eine Beschäftigung eher mit der Theorie als mit der Bibel. Wäre es nicht im Sinne von S. 68 angemessen gewesen, über die Anwendbarkeit dieser (und anderer) literaturwissenschaftlicher Methoden auf Texte des AT Rechenschaft abzulegen? Wie klar und ohne Umweg ist seinerzeit Jan P. Fokkelman, Narrative Art in the Book of Genesis (1975) zu einem Wurf gelangt. Immerhin scheint mir erwähnenswert, daß man bei W. 272–275 die wohl überzeugendste Auslegung von Gen 50,22–26 findet. Ist für sie aber die vorher entfaltete Theorie Geburtshelfer gewesen?

III

Eine Infragestellung des klassischen Modells betreibt auch die von T. N. D. Mettinger betreute (und von H. Spieckermann sprachlich überarbeitete) Diss. von E. Aurelius.[5] Ihr Ziel ist es, einen Zug des atl Mosebildes, nämlich den des Fürbitters, aufzuarbeiten.

[3] **Hamilton**, Victor P.: **The Book of Genesis**, Chapters 1–17. – Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1990. xxvii, 522 S. (The New International Commentary on the Old Testament), geb. US-$ 27.95.

[4] **White**, Hugh C.: **Narration and Discourse in the Book of Genesis**. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. XIII, 312 S., geb. 35.– / US-$ 49.50.

[5] **Aurelius**, Erik: **Der Fürbitter Israels**. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988. 224 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 27), kart. sKr 172.–.

A. (8–56) setzt da ein, wo das Phänomen am deutlichsten auftritt: in Dt 9f. Deren Grundschicht hält A. nicht für vorexilisch (38f) und abhängig von der Grundschicht in Ex 32 (1–6.*15a.*19f.*30–34, vielleicht auch 17f.21–29: so S. 68). Diese Schicht gehöre nicht zu einem durchlaufenden Erzählfaden (74), sondern beziehe sich auf das Gericht am Nordreich und sei während des 7. Jh.s in Juda verfaßt worden. Der älteste Text also, der Mose als Fürbitter zeichne, sei Ex 32,*30–34 (87–90). Ex 33,12–17 sei zwar eine Fortschreibung von 32,*30–34, aber älter als 32,7f.10–14. Die Situation sei die des Landverlustes, nicht der Landnahme (102.109). In Ex 34,1–9 komme *sâlah* als Terminus der Vergebung neu hinzu. Die Komposition Ex 32–34 schließlich sei dem Kerygma der Flutgeschichte parallel: die Menschen bleiben Sünder, aber Gott ändert sich, indem er die Menschen anzunehmen vermag (91–126).

Unter der Überschrift „Der angeklagte Fürbitter" behandelt A. (127–202) die Wüstenüberlieferungen Num 14; Ex 15,22–26; Num 11,1–3; 21,4–9; Ex 5,22f; 17,1–7; Num 11,4–35; 16. Sie seien sämtlich jünger als Ex *32 (exilisch-nachexilisch).

Man könnte auch hier wie oben Einzelheiten nennen. Aber man kommt in diesem Abschnitt noch massiver als in den vorhergehenden, die sehr Umstrittenes behandeln, zum Grundproblem des Buches. Es besteht nicht darin, daß A. nicht mit J oder E rechnet (P behält er bei: S. 127 A.1), sondern in den Begründungen. Man gerät hier ins Bodenlose, weil man sich fast jede Seite vornehmen müßte (und könnte). Beispiele müssen genügen.

Gegen den Konsens rechnet A. (186ff) die Datan-Abiram-Episode in Num 16 zu Dtr, obwohl er einen entsprechenden Nachweis nicht führen kann. Den theologischen Sinn von Num 14,11–25 verfehlt A. (130–141) völlig, indem er behauptet, Gottes Vergebung bewirke „nichts" (138), obwohl es im Kontext um die Abwendung der Vernichtung, d. h. die Wahrung der Chäsäd Gottes für spätere Generationen geht. Die Grundschicht von Ex 17,1–7 hält A. (167–176) für abhängig von Dt 8,15f. Dies wird mit dem determinierten Felsen in Ex 17,6 begründet, den der Leser des Ex aus Dt 8 kennen müsse!

Die fast nie nachvollziehbaren Begründungen und die selten abgesicherten Spätdatierungen machen auch manche schönen theologischen Aussagen des Buches zum Spiel der Beliebigkeit. Die Überlieferung ist zum Freiwild für jede Art von Hypothese geworden. Und zu allem kommt die Frage, ob man (zahlreiche) Perlittismen nicht lieber dem Original überlassen sollte.

IV

Am Schluß stehen drei Interpretationen der Josephserzählung, die ich wegen der zweiten Zentralfigur lieber die Israel-Josephs-Erzählung (IJG) genannt wissen möchte. Das Wichtigste scheint mir immer noch ein verstehendes Nachvollziehen der tatsächlichen Überlieferung und eine literarische Analyse, die die tatsächliche Überlieferung zu Glanz und Ehren bringt.[6] Die Quellenkritik wird wohl nicht das Wichtigste zu ihrem Verständnis beitragen. Welche Modelle helfen dann?

Die Arbeit von H. Schweizer[7] möchte die Forschung revolutionieren (I 1–7), weswegen er in die Analyse keine quellenkritischen Fragen einfließen läßt. Sch. strotzt vor Selbstbewußtsein und hat deswegen zu anderen Meinungen (außer zu denen von L. Ruppert) nur Abfälliges zu sagen. M. E. spricht es nicht für diese Arbeit, daß sie ohne spezielles Abkürzungsverzeichnis (II 195f) nicht zu lesen ist. Auch ist ihr Wert dadurch eingeschränkt, daß Vf. allein ca. 560 S. für die Textherstellung (s. Untertitel) verwendet und einen Sonderbd der Interpretation erst ankündigt.

Den Anspruch der Arbeit formuliert I S. 3f. Vf. möchte einen Text ohne Lücken, Kommunikations- oder Verstehensstörungen rekonstruieren. Er schilt besonders Seebaß und Dietrich, daß ihre Rekonstruktionen Musterbeispiele für das Gegenteil seien. Hier zeigt sich ein m. E. entscheidender Dissens: weder Seebaß noch Dietrich noch andere Forscher sind der Meinung, daß es ein sinnvolles Ziel sein könnte, einen vollkommen lückenlosen Ursprungstext zu rekonstruieren, der dann der eigentliche Gegenstand theologischer Interpretation sein müßte. Alle Hypothesen können nur das Ziel haben, die tatsächliche Überlieferung soweit als möglich zu erhellen, aber nicht, die Überlieferung zu ersetzen. Dies sehr viel bescheidenere Ziel scheint Sch. für ausgemachten Hochmut zu halten.

Prinzipien der Arbeit sind, durch Gliederung des Textes in kleinste Äußerungseinheiten (ÄEen!, gemeint: Nominal- oder Verbalsätze bis zu Exklamationen) eine grammatische und durch eine solche in minimale Leseeinheiten (mLEen!) eine störungsfreie Analyse zu leisten. Vf. rühmt sich, eine so vollständige Liste von Kohärenzstörungen wie noch nie in der Forschung zu liefern.

Das mag zutreffen. Aber schon das Kriterium der Kohärenzstörungen ist kein allgemein für die Literarkritik anerkanntes und m. E. auch nicht anerkennenswertes, wenn man Willkür nicht Tür und Tor öffnen will. In der Kriteriologie führt Sch. denn auch im wesentlichen Selbstgespräche (I 1–7).

Was herauskommt, ist ein Rekonstruktionsversuch unter vielen. Wenn man das Ergebnis liest (II 156–182), sieht man sogleich, daß abgesehen von weitgehend akzeptierten Ausscheidungen (z. B. Kap. 38.49) viel kostbares Erzählgut gestrichen wird (z. B. 37,29ff; ganz Kap. 44; 48; 50,22–26). Die Endfassung erhält, soweit ich sehe, nirgendwo eine Würdigung, obwohl sie wohlgestaltet und des Nachdenkens wert ist, trotz aller Brüche. Ob der Interpretationsband einiges wiedergutmacht? Ein Fortschritt der Forschung ist jedenfalls nur bei Bindung an allgemein anerkannte Prinzipien der Literarkritik zu erwarten.

Die Arbeit von N. Kebekus[8] stammt unverkennbar aus der Schule P. Weimars.

Entsprechend widmet Vf. den Analysen breiten Raum (6–230). Der Untertitel verrät etwas vom Ergebnis der Literarkritik: Vf. möchte ein redaktionsgeschichtliches Modell zur Erklärung konstituieren, das der Nomenklatur nach das von D. B. Redford weiterführt. Statt einer Rubenschicht meint er, zwei Ruben-Schichten finden zu können, die abschließend von einer Juda-Schicht bearbeitet seien. Das Ergebnis ist auf S. 344f in Zahlenform abgedruckt. Demnach sollen zur Grundschicht nur 37,*5–30; *40; *41; 42,*1–11; 45,1–8 gehören. Einer zweiten Rubenschicht sollen (abgesehen von Einzelversen) 37,*31–36; 42,*12–37; 45,*9–26; 47,*5–11.*29–31; 48,1f.*8–21; 50,*1–14.*22–26 zuzurechnen sein. Der Juda-Schicht sollen, abgesehen von Bearbeitungsspuren in Kap. 37; 39–42; 45,1–8; 46,1–27; 48,7–22; 49,29–50,14, vor allem Kap. 43; 44; 45,*10–26; 47,1–4.*13–26; 50,15–21 zufallen. Mehr noch: sie soll nicht nur für die Einarbeitung der P-Elemente, sondern auch für die gemeinsame(!) Einfügung von Kap. *38 und *39 zuständig sein.

Gern attestiere ich K., daß er mit einer reichen Literatur sachlich und völlig unpolemisch umgegangen ist. Richtig ist gewiß auch, daß man mit einer sehr späten, nachpriesterlichen Redaktion rechnen muß. Es bleibt aber schon des Vf.s Geheimnis, inwiefern eine solche Redaktion nun Kap. 38 und Kap. 39 *gemeinsam* eingefügt haben soll. Vor allem ist die Argumentationsfigur stets gleichbleibend: bei den analytischen Schritten erklärt Vf., daß die Argumente für sich nie weitergehende Schlüsse erlauben könnten, in ihrer Summe aber die je gewünschten Schlüsse begründeten. Auf ein solches Verfahren darf eine seriöse Literarkritik sich m. E. nicht einlassen. Zudem gibt K. der tatsächlichen Überlieferung ebenfalls keine Chance, und wenn man sich das Ergebnis zur Grundschicht ansieht, kann man sich leider des Eindrucks nicht erwehren, daß eine vorgefaßte Meinung zum Ganzen Pate gestanden hat. Das Können des Vf.s möchte ich damit nicht bestreiten!

So bleibt schließlich Westermanns Büchlein[9] zu bedenken, das naturgemäß dessen Erklärung im Kommentar voraussetzt. Die Bibelarbeiten wenden sich mit der Erklärung hebräischer Wörter offenbar an Leser/innen, die sich mit dem Original immerhin vertraut machen können.

Nach einer ganz knappen Einführung (9–14) folgen Auslegungen zu Kap. 37; 39; 40; 41,1–32; 41,33–57; 42; 43; 44; 45; 47,7–10; 50,15–21.

Auch wenn hier kein Modell zum Verstehen der Erzählung in ihrer Gesamtheit vorliegt, bekommt der Leser zweifellos biblische Botschaft an die Hand. Die Auslegungen entstammen einer frühen Phase der Arbeiten W.s (Erstabdruck in den Calwer Predigthilfen, s. Umschlagseite). Daher ist eine Besprechung im einzelnen nicht erforderlich. Das Büchlein kann man gewiß empfehlen.

V

Am Schluß bleibt m. E. zu sagen, daß es eine „neue" Pentateuchkritik im Sinne eines arbeitsfähigen neuen Modells kaum schon gibt. Dazu liegen die Versuche von Blum/Rendtorff, Rose/van

[6] Vgl. H. Seebaß, Joseph, sein Vater Israel und das pharaonische Ägypten, in: FS K. D. Schunck, 1992.

[7] **Schweizer**, Harald: **Die Josefsgeschichte**. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation / Teil II: Textbd. – Tübingen: A. Francke 1991. X, 358 / V, 203 S. (THLI 4), kart. DM 178.–.

[8] **Kebekus**, Norbert: **Die Joseferzählung**. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37–50. – Münster, New York: Waxmann 1990. 357 S. (Internationale Hochschulschriften), kart. DM 59.–.

[9] **Westermann**, Claus: **Die Joseph-Erzählung**. Elf Bibelarbeiten zu Genesis 37–50. – Stuttgart: Calwer 1990. 106 S. (Calwer Taschenbibliothek 1), kart. DM 16.80.

Seters und Römer/de Pury viel zu weit auseinander. Ferner muß man von einer viel globaleren Kritik an allen herrschenden Hypothesen ausgehen und nicht einem kleinen Kreis von Forschern den Rang besonderer Signifikanz gewähren. Ein Gewinn der globalen Kritik könnte sein, in der Exegese literarisch, formkritisch und theologisch von der Endfassung ausgehen zu sollen. Im Pentateuch wird man zusätzlich in der Hypothesenbildung bei den gut identifizierbaren späten Schichten P (samt Ergänzungen) und Dtr-G (Dtn samt Hinführungen im Tetrateuch) einsetzen müssen. Der Kampf um den Deuteronomismus aber ist nicht ausgestanden, und Ansätze zu einer Einigung sehe ich z. Z. nicht. Wieviel weniger gilt das dann für den verbleibenden Befund! Warum soll man dann nicht lieber Bewährtes verbessern und weiterführen? Daß aber auch Gemeinsames bleibt, war oben hinreichend erwähnt.

Ha, John: **Genesis 15**. A Theological Compendium of Pentateuchal History. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. XII, 244 S. (BZAW 181), Ln DM 82,00

Das anzuzeigende Buch[1], dessen Untertitel bereits die These enthält, lag 1986 dem Päpstlichen Bibelinstitut Rom als Diss. vor.

„Es gibt Stücke, deren überlieferter Zustand so ist, daß wohl niemals irgendeine literarkritische Analyse ihr literarisches Zustandekommen wirklich enträtseln wird. . . . Solche Stücke sind beispielsweise Gen 15 . . ." Daß dieses vor mehr als 40 Jahren aufgestellte Diktum Martin Noths (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, 6) heute überholt sei, dürften wohl nicht einmal die optimistischsten Exegeten behaupten. Und – um es vorweg zu sagen – daran ändert auch H.s Analyse nichts.

Der erste Teil der Arbeit (13–89) enthält im wesentlichen zwei Thesen: Gen 15 ist eine literarische Einheit, und es findet sich spürbarer prophetischer Einfluß – vor allem sind Jes 7,1–17 und Jer 34,18–20 vorausgesetzt. Von hier ausgehend entfaltet der zweite Teil (91–214) die im Untertitel formulierte These, Gen 15 sei ein „theological compendium of Pentateuchal history". Dies zeige sich vor allem daran, daß sich sowohl deuteronomistische als auch priesterschriftliche Sprache finde, so besonders in V. 7.18–21, und daß die Kennzeichnung Jahwes als *mgn* (Schild) ihre treffendste Parallele in Dtn 33,29 habe und damit eine Klammer um den Pentateuch bilde (94–103). Die *theologische* Beziehung von Gen 15 zum restlichen Pentateuch sieht H. gegeben durch Jahwes Eid für die Patriarchen – umfassend verstanden als „all our part of His promises of blessing, guidance, son, descendants and land" (9) – und den darauf antwortenden „faith supported by signs" (ebd.). Folgerichtig untersucht H. (105–196) diese Theologumena in der Vätergeschichte, der Josefsgeschichte, der Exodustradition, der Sinaitradition, auf der Schwelle nach Kanaan sowie in Dtn. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich die im Pentateuch insgesamt zeigende Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung (sic!) auch in Gen 15 findet. Eine Kontextanalyse (197–212) versucht hiernach zu zeigen, daß Gen 15 „the smooth sequence" von Gen 12f zu Gen 16 unterbricht – Gen 14 ist erst nach Gen 15 zugesetzt worden. Während Gen 12f einen geographischen und historischen Überblick über den Pentateuch gibt, ist Kap. 15 dessen theologische Einleitung (Gen 17 leitet danach den Abraham-Zyklus ein).

Gen 15 ist laut H. das Werk *eines* Autors, der etwa in spätexilischer Zeit dieses Kap. geschrieben hat, um den Glauben der Exilierten zu stärken und sie mit der Hoffnung auf Heimkehr ins Land auszustatten.

Da die Grundlegung der These im ersten Teil geschieht, hat auch hier die Kritik einzusetzen (zum folgenden vgl. demnächst die Auslegung von Horst Seebass, Genesis, KAT zur Stelle, auf den ich mich im wesentlichen stütze).

H. kann seine These nur aufstellen, da er von der literarischen Einheitlichkeit des Textes ausgeht. Zwar vermag er zu zeigen, daß das Kap. eine gewisse kompositorische Geschlossenheit aufweise, der Nachweis der literarischen Einheitlichkeit kann jedoch kaum als gelungen bezeichnet werden.

Von hinten beginnend ist zunächst V. 19–21 als Zusatz erkennbar: „in ihm ist alles, war irgend an alten Namen bekannt war, zusammengetragen" (von Rad zur Stelle). V. 13–16 unterbricht erkennbar das syntaktisch feinsinnige und inhaltlich kohärente Gefüge V. 12.17. Nachdem schon Gunkel V. 7f als Zusatz erkannt hatte, hat Zimmerli zur Stelle darauf hingewiesen, daß diese Verse den Vorgang V.9–12.17f „in die Funktion eines Beweiszeichens für die göttliche Landzusage an Abraham" rücken. Dies in Verbindung mit dem Aufweis geprägter Sprache in den Versen – treffend bei H. 100–103 – lassen kaum einen anderen Schluß zu, als auch V.7f als Zusatz anzusprechen. So bleiben V.1–6.9–12.17f als älterer Bestand, V. 7f.13–16.19–21 als wohl nachexilische Bearbeitungsschicht (ob V.1–6, was möglich ist, ebenfalls eine Bearbeitung erfahren hat, sei dahingestellt). Daß H. seine Argumentation in der Hauptsache auf diese Verse stützt, verwundert nicht; besonders im zweiten Teil der Arbeit wird das „Kabinettstück alttestamentlicher Geschichtstheologie" (von Rad zur Stelle) V. 13–16 häufig als Parallele zu den übrigen Pentateuchthemen herangezogen.

[1] Der Vergleich mit H. Mölle, Genesis 15 (Würzburg 1988) unterblieb leider, da kein Rezensionsex. zur Verfügung stand.

Wie steht es mit dem prophetischen Einfluß auf Gen 15? Ist das Kap. zum einen von Jes. 7,1–17 (vor allem Gen 15,6), zum anderen von Jer 34,18–20 (der Ritus V.9ff) abhängig? Beide Fragen sind zu verneinen. Viel wahrscheinlicher ist es, in beiden Fällen den Einfluß gemeinsamer jerusalemer Tradition anzunehmen.

Rein sprachstatistisch zu Gen 15,6 beobachtet, weisen die Wurzeln צדק und אמן in den Psalmen, Jes und Prv (im Pentateuch Dtn) die höchste Belegfrequenz auf, in Büchern also, deren Verbindung zu jerusalemer Tradition kaum ernsthaft in Abrede zu stellen ist. Ebenso wurzelt der Ritus V.9–12.17f. in jerusalemer Überlieferung: Der Backofen V.17 hat in Mal 3,19; Ps 21,10 sowie Jes 31,9 seine Äquivalente, zu den Fackeln vgl. Ez 1,13. Der Ritus selbst ist in Jer 34,18–20 (Jerusalem!) in ähnlicher Form belegt, wurzelt aber vermutlich im hethitischen Bereich (was H. viel zu schnell übergeht) und hat wohl apotropäischen Sinn.

Die Überlieferungsgeschichte von Gen 15, so darf man zusammenfassen, ist doch viel komplizierter, als H.s einliniger Entwurf es nahelegt.

Der zweite Teil des Buches leidet vor allem an mangelnder begrifflicher Präzision. An keiner Stelle sagt H., was er genau unter „divine oath to the patriarchs" und „faith supported by signs" versteht (vgl. o. das Zitat aus S. 9). Wenn er nun diese unpräzise formulierten Theologumena in den von ihm flächenhaft konturierten Pentateuchthemen untersucht, ist das Ergebnis vorprogrammiert. Abgesehen davon, daß die zentrale Bedeutung dieser Theologumena für Gen 15 gar nicht eigens begründet wird (was auch schwer fallen dürfte), sondern schlicht vorausgesetzt wird. So sind die Parallelen, die H. zu Gen 15 (außer V.13–16) im restlichen Pentateuch aufweist, zumeist eher gesucht als gefunden. Am Schluß bleibt Ratlosigkeit.

Da das Buch dem „New Pentateuchal criticism" (2), repräsentiert durch Namen wie R. Rendtorff und J. van Seters (ebd.), verpflichtet ist, dürfte ihm wachsende Beachtung zukommen. Ob dies einer auf solides Handwerk und reduzierte Hypothetik bedachten exegetischen Wissenschaft zuträglich ist, sei am Ende wenigstens gefragt.

Bonn Klaus Grünwaldt

Loretz, Oswald: **Ugarit und die Bibel**. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. IX, 272 S.

In den letzten Jahren gab es verschiedene Monographien, die den Ertrag der ugaritischen Literatur für die Interpretation des AT zu umreißen und vorzustellen versuchten. Die Texte aus Ugarit stehen der Fachwelt seit nunmehr fünfzig Jahren zur Verfügung und schafften damit erstmals die Möglichkeit, das Werden der Bibel als eines literarischen und religiösen Dokumentes in ihrer unmittelbaren Umgebung zu studieren. L. versteht seine Arbeit ausdrücklich als Einführung in die Probleme der Parallelisierung biblischer Texte mit ugaritischen. Daher verzichtet er weitgehend auf die Darstellung der archäologischen, philologischen und historischen Fragen. Das Grundverständnis des Vf.s über die biblische Literatur drückt sich in dem Satz aus, daß *„das biblische Geschichtsbild erst in der exilisch-nachexilischen Zeit mit dem sich formierenden Judentum entsteht"*. Die nachexilische Zeit mit ihren Anschauungen wurde zum Maßstab der vorangegangenen Jh.e. Hatte die israelitische Literatur bis dahin eine Monopolstellung als Gewährsmann über die Kultur der Kanaanäer, so verlor sie diese mit der Auffindung der ugaritischen Texte. Ugarit verhalf zu einem besseren Verständnis des Prozesses der Umbildung von Symbolen und Sprache der Kanaanäer in Israel.

In seinem Forschungsbericht zeigt L. auf, wie in einer ersten Phase die ugaritischen Texte als Bestätigung traditioneller bibelwissenschaftlicher Anschauungen herangezogen wurden, während sie später einer eher philologischen und historischen Betrachtungs-

weise wich. An exemplarischen Beispielen zeigt der Vf. auf, wie ugaritische Texte tatsächlich einige alte und unverstandene Wörter aus dem AT deuten helfen können.

Im Zusammenhang mit *Spr 9,1–18* weist L. darauf hin, daß die nachexilische Weisheitslehre nicht nur mit älterem Material gearbeitet habe, sondern daß in den vv. 1–3a.5 direkt auf kanaanäische Überlieferung zurückgegriffen wurde. Bei der Frage nach der Anerkennung weiblicher Gottheiten neben Jahwe in der Bibel geht der Vf. auf *Hos 14,9* ein. In Anlehnung an J. Wellhausen bewertet er die Stelle als einen von der theologischen Zensur verstümmelten Vers.

Bedeutsam sind die Hinweise auf die Poesie als ursprüngliche Literaturform in Ugarit:

Kunstprosa war dort noch nicht bekannt, sondern es gab differenzierte poetische Ausdrucksformen (Bikola, Trikola, Tetrakola, usw.). Im AT wird somit eine Verarmung der poetischen Ausdrucksformen sichtbar, indem die hebräische Poesie in der Mehrzahl vom Bikolon bestimmt wird. L. hält die Gliederung eines atl Textes in Trikola als sicheres Zeichen hohen Alters (z. B. in *Ps 77,17*; *Ps 93*).

Den Gottesvorstellungen im AT liegt eine Geschichtsdarstellung zugrunde, die den Vorstellungen des nachexilischen Judentums entspricht. Dennoch sind überall Kennzeichen für die enge Verbindung der Bibel mit der altsyrischen-kanaanäischen Literatur erkennbar.

Nacheinander beschreibt der Vf. die Entwicklungslinien von Ugarit zur Bibel hin im Bereich des Kultes, der Zukunftsbewältigung, im Natur- und Weltverständnis, Recht und Handel, Geschichte und Politik im Rahmen der altorientalischen Königsideologie, Kunst, Lebensweisheit, Körpererfahrung und Technik.

Eine ausgewählte Literaturliste samt Register (Sach- und Bibelstellenregister sowie ein Verzeichnis der ugaritischen Texte) rundet die Monographie ab und macht sie zu einem brauchbaren Nachschlagewerk.

Ein deutlicher und ausführlicher Hinweis auf das eigentümliche Phänomen der atl Prophetie und ihr Verhältnis zur Zukunftsbewältigung und Gegenwartsdeutung in Ugarit wäre sehr hilfreich gewesen. Weiter hätte der Vf. die unterschiedlichen kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Bedingungen der Blütezeit Ugarits und der exilisch-nachexilischen Zeit in Israel etwas stärker herausziehen können.

Augsburg Dirk Kinet

Worschech, Udo: **Das Land jenseits des Jordan.** Biblische Archäologie in Jordanien. – Wuppertal, Zürich / Hamburg: Brockhaus / Saatkorn 1991. 240 S., 149 Abb., 24 Farbtaf. (Studien zur biblischen Archäologie und Zeitgeschichte Bd 1), kart. DM 29.80

Zwickel, Wolfgang: **Eisenzeitliche Ortslagen im Ostjordanland.** – Wiesbaden: Reichert 1990. 416 S., 8 Faltkarten (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B [Geisteswissenschaften] Nr. 81), Lw. DM 74.–

Die beiden vorzustellenden Publikationen haben jeweils den eisenzeitlichen [hier ez.] archäologischen Befund im Ostjordanland als Basis. Damit enden fast auch schon die Gemeinsamkeiten. Für den Bibelleser bleiben gleichwohl beide Veröffentlichungen von Interesse, die eine als Interpretation des archäologischen Befunds unter biblischem Aspekt, die andere als nüchterne Befunderhebung, an der der Leser sehen mag, was es alles außer den biblischen Orten noch gibt.

1. Die in den letzten 15 Jahren vermehrten Kenntnisse erlauben, erstmals eine „Biblische Archäologie" für Jordanien aufzuzeigen, während derartige Darstellungen sonst stets das Westjordanland in den Blick nehmen. Dieser Aufgabe nachgekommen zu sein, ist das große Verdienst von Worschech. Er wendet sich mit seinem handlichen Bändchen an den interessierten Laien, dem er landeskundliche, geschichtliche, kulturgeschichtliche und archäologische Aspekte nahebringt und dem er mit nützlichen Tips auch ein Führer zu den Ausgrabungsstätten ist. Dem entspricht das Layout des Bandes mit vielen Karten, Plänen und Fundabb., eingestreut im Text (und Farbtafeln im Anhang).

Angefügt sind eine Zeittafel, der Bildnachweis als Literaturhinweis, der allerdings keine Bibliographie ersetzt, weil etliche für das Thema zentrale Publikationen unerwähnt bleiben, und ein Personen- und Ortsregister (das angezeigte Sachregister vermag der Rez. nicht zu finden).

Im ersten Kap. weist W. Landschaftsformen und Lebensräume (bes. der israelitischen Stämme) auf und betont für sozio-ökonomische Aspekte die Bedeutung des Wassers und die Relation von Nomaden zum Kulturland. In Feuchtperioden sieht er Expansion und Blüte in heute z. T. ariden Gebieten begründet.

Die weiteren Kap. geben einen geschichtlichen Durchgang von der Vorgeschichte bis zur ntl Zeit, wobei stets der Bezug zur Bibel gewahrt ist und die Thematik absteckt. Eingeschoben sind archäologische Blöcke, die entweder Perioden oder einzelne Stätten betreffen. In der Form ist das gut lesbar, teilweise publizistisch aufgelockert (vgl. z. B. die Überschriften), aber informativ. W. bringt auch eigene Feldarbeit ein.

Ausgehend von Überlieferungen über Nomaden im 3./2. Jt. v. Chr. und unter Beobachtung neuzeitlicher Nomaden sieht W. einen sehr realistischen Hintergrund für die Patriarchengeschichten, die er gegen die literarkritische Forschung und historisch-kritische Methoden zugunsten der biblischen Chronologie (Abb. 47) weitgehend für historisch hält (78f)! Er datiert die Patriarchen in die nichturbane Zwischenzeit (MB I), wobei er eine friedliche amoritische Infiltration annimmt (80). Die Herkunft Abrahams aus Haran ist ihm ebenso historisch wie Lot in Sodom (81–89). Gen 14 verbindet er mit den frühbronzezeitlichen Städten im Südosten des Toten Meeres, wonach Sodom *Bāb eḏ-Ḏrāʿ* gewesen sein könnte. W. verschweigt nicht, daß diese These Probleme mit sich bringt. Nicht zur Sprache kommt aber u. a., daß die Geschichte von fünf Städten erst eine späte Stufe der Erzählung darstellt, die ursprünglich von einer Stadt ausging. *Bāb eḏ-Ḏrāʿ*, könnte als riesige Ruine mit elf Meter breiter Stadtmauer in dieser als bedrohlich empfundenen Region durchaus verifizierbarer Anknüpfungspunkt für die Geschichte einer verderblichen und darum von Gott bestraften Stadt gewesen sein, aber eben nur als Ruine.

Auch Joseph in Ägypten glaubt W. durch ägyptische Hinweise des 20. Jh.s v. Chr. auf Dürren historisch fixieren zu können (24). Insgesamt stellt er sich, wenn auch unausgesprochen, in die Nachfolge von W. F. Albright, dessen Thesen dem Rez. gut widerlegt zu sein scheinen (vgl. diese Ztschr 80, 1984, 289–292), ohne daß W. gewichtigere neue Argumente anführen kann. Mit der problematischen Entscheidung von W. für die biblische Chronologie wird die Archäologie zum Instrumentarium, um historisierende atl Texte „historisch" zu machen. Biblische Archäologie wird hier nicht von der Archäologie her aufgebaut, sondern von der Bibel. Rez. hält das für sehr bedenklich.

MBZ II und SBZ werden durch die Abschnitte Jakob in Gilead (Karte Abb. 52), Ächtungstexte (Abb. 54), Thutmose III. im Ostjordanland (Abb. 60, mit neuen Lokalisierungen), die Wege Israels durch das Ostjordanland (Abb. 61; vgl. W. Zwickel, UF 22, 1990, 475ff) und das Ostjordanland in den Amarnabriefen (Abb. 62) untergliedert. Die Staatengründung von Moab und Edom datiert W. ins 14. Jh. (119), die Sedentarisation von Ammon um 1400 v. Chr., für die er den sog. Quadrattempel bei Amman anführt (120f).

Die Landnahme wird dem biblischen Bericht gemäß akzeptiert. Der (spätere) Siedlungsraum der Israeliten in Gilead bleibt dabei negiert, dessen archäologischer Befund aufgrund des Surveys von S. Mittmann noch am ehesten beurteilt werden kann (vgl. I. Finkelstein, The Archaeology of the Israelite Settlement, Jerusalem 1988, 114–17). Statt dessen kommt es zur Suche nach passenden Daten für die biblische Chronologie, die auch dann beibehalten wird, wenn die archäologisch vorgebenen Daten nicht der Erwartung entsprechen (z. B. 83f, 122f).

W. sieht durchaus die Probleme seiner historischen Umsetzung literarischer Texte, hält aber die Überlieferungen für im Kern historisch und folgt deshalb den atl Angaben (126). Hätte sich nicht angeboten, angesichts der Unsicherheiten der atl Überlieferungen in bezug auf ihre Historizität doch stärker vom archäologischen Befund auszugehen oder diesen wenigstens als Korrelat wahrzunehmen statt Archäologie selektiv als Erfüllungsgehilfen einer biblischen Überlieferung („Und die Bibel hat doch Recht") einzusetzen? So werden Fiktionen geschaffen und dem Laien als Forschungsstand offeriert. Dieser Biblische Archäologismus könnte sich als Danaergeschenk erweisen. Die Bibel muß gerade bei der Übertragung auf archäologische Befunde in ihren funktionalen und genetischen Besonderheiten beachtet bleiben. Die Verbindung von Archäologie und Exegese ohne kritischen Ansatz wird keiner der beiden Disziplinen gerecht.

Es sei zugunsten von W. angeführt, daß er abgesehen von seiner Vorentscheidung für die biblische Überlieferung äußerst informative und anregende Einblicke und Analysen bietet und sehr geschickt am roten Faden biblischer Geschichte alle wichtigen regionalen archäologischen Befunde einzubinden weiß, die dieses Bändchen trotz allem empfehlenswert sein lassen, wenn man sich des genannten Problems bewußt bleibt.

Episoden der Richter Ehud und Jeftah und das Verhältnis von Saul, David und Salomo zu den ostjordanischen Reichen werden angesprochen (127ff), um dann das ez. Ammon, Moab und Edom vornehmlich aufgrund archäologischer Befunde und Inschriften darzustellen (136ff). Für Jes 15 schlägt W. (183f, 189–91 Abb. 116) einige neue Ortsidentifikationen vor.

Nach 400 v. Chr. stellt man eine Auflösung der Stadtkulturen im Ostjordanland fest. In die Leerräume dringen u.a. seit dem 4. Jh. v. Chr. die Nabatäer vor. Die klassischen Perioden stellt W. nur kurz dar, weil hier in der Tat

eine bessere Publikationslage gegeben ist. So geht er nur auf *'Iraq el-Emīr*, Petra und Gerasa ein (209–29).

Einige Einzelkritiken: Siegel Abb. 73 erlaubt keine Identifizierung des 500 Jahre älteren Heiligtums (124), sondern ist im zeitgenössischen Kontext und zusammen mit weiteren Siegeln des Typs zu sehen. – Die Bileam-Inschrift von *Tell Dēr 'Allā'* erweist den Ort nicht als Heimat (Petor) des Bileam (126; 91 dagegen: Sukkot). – Die Barfüßigkeit ist kein Kriterium gegen Götter (141). – Statt von Kopf- und Breitseitentypus beim Mauerbau (142) spricht man von Läufer-Binder-Technik. – Datierung und Deutung des nabatäischen Felsreliefs Abb. 137 (216) treffen nicht zu. – Beim Plan Abb. 146 des *Qaṣr el-Bint* fehlen ausgerechnet Stufen und Podium des zentralen Adytons, während die seitlichen Räume kaum als Adyta zu bezeichnen sind (Fehler der Vorlage).

2. Ganz anders das Konzept von Z w i c k e l. Er legt als Begleitheft zu den TAVO-Karten „B IV 6 Palästina. Juda und Israel in der Königszeit" einen K a t a l o g von 1335 ez. Ortslagen im Ostjordanland (statt Jordanien, weil auch Golan und Südsyrien umfassend) vor.

In seinem Vorwort verweist Z. auf den Wandel der archäologischen Zielsetzung von der Untersuchung biblisch oder archäologisch bedeutender Orte zu intensiven Regionalsurveys, die viele zuvor wenig beachtete kleinere Stätten und Fundgruppen nachweisen. Das hat dazu geführt, daß sich die Zahl bekannter ez. Ortslagen gegenüber einer Liste von 1973 nahezu verzehnfacht hat; Z. konnte auch manche unpublizierten Befunde einfügen. Probleme für die Kartierung ergaben sich durch die unterschiedlich intensiv untersuchten Räume, durch die nicht immer eindeutige Schreibweise der Ortsnamen, durch die teilweise nur grobe Lagebestimmung in den Quellen – beides beeinträchtigt die Identifizierung – und durch eine veränderte Keramikdatierung gegenüber älteren Berichten – was nicht nur die frühe Eisenzeit, sondern auch ihr Ende und die Abgrenzung zur Perserzeit betrifft –, ohne daß in den meisten Fällen eine Neubeurteilung möglich gewesen wäre.

Der Katalog (11–355) enthält jeweils den Ortsnamen, die Lage (Koordinaten des Palestine Grid), eine Kurzbeschreibung und Literaturhinweise (aufgeschlüsselt 379–416; zugleich Basisliteratur für die Eisenzeit des Ostjordanlandes). Durch ein Ortsregister (359–376) lassen sich gesuchte Stätten bequem auffinden. Die Faltkarten im Anhang lokalisieren in acht Streifen (TAVO-Prinzip: 10 x 10 km Quadranten von Westen nach Osten und von Süden nach Norden; entsprechend die Katalogfolge) die aufgelisteten ez. Orte und geben an, welche Perioden an den jeweiligen Orten aufgefunden sind. Ein Sachregister zu den Denkmalgattungen und Siedlungstypen etc. vermißt man allerdings.

Orte mit Ausgrabungen sind namentlich aufgeführt, andere nur mit Sigeln. Hier hätte man sich eine Durchnumerierung gewünscht. Außerdem wäre eine Karte des Gesamtraumes hilfreich gewesen. Dies und die notwendige Differenzierung nach Siedlungsart und -größe bieten erst die TAVO-Karten. Ansätze z. B. für einen siedlungsgeographischen Zugang sind durch den Katalog geboten, doch sind in dieser Publikation bewußt alle Auswertungen und Interpretationen des Befunds fortgelassen. Auch die Diskussion der Identifikation mit antiken Ortsnamen (z. B. *Tall al-Ḥuleifī*: Ezjon-Geber) wird nicht geführt.

Da der Rez. derzeit über ez. Gräber in Palästina arbeitet, lag es nahe, den Katalog daraufhin zu prüfen. Ohne daß die gemachten Beobachtungen repräsentativ sein müssen, verdienen sie der Beachtung zur Beurteilung des Katalogs. Durch die in der Kurzdarstellung begründete Zusammenfassung des Befunds treten Unschärfen auf. So heißt es z. B. bei *Is' ara* (323) „Auf der flachen Kuppe, an deren Südrand sich Zisternen und verfallene Gräber finden, wurde ez. Keramik (12.–9. Jh.) aufgelesen." Das erweckt den Eindruck von ez. Gräbern am Ort. Nach der zugrunde gelegten Quelle (Mittmann, Beitr. 31f Nr. 67) wird jedoch nur eins der Gräber näher mit Bogennischen und Büsten beschrieben und kann somit nur aus römischer Zeit stammen. Der Rez. muß auch bei weiteren elf Orten mit „ez." Gräbern ähnliche Vorbehalte machen; ez. Keramik in der Umgebung von Gräbern, definiert die Gräber noch nicht als gesicherten ez. Befund. Hier wäre eine deutlichere und ggf. vorsichtigere Befunddarlegung notwendig (auch bei *Tall Dēr 'Allā* S. 247 ist die Ansprache eines „Heiligtums" keineswegs unumstritten [vgl. Rez.-E. Zenger, ZAH 4, 1991, 171–193]. Von mindestens sechs Orten sind ez. Gräber nachzutragen. Im übrigen scheinen die Kurzdarstellungen sachlich korrekt und prägnant, teilweise sogar eher zu knapp oder zu pauschal (z.B. S. 148, *Ḏībān*: „Aus der Eisenzeit II stammen auch zahlreiche Gräber." statt der möglichen präzisen Angabe: neun Kammergräber). Gerade die größeren Ausgrabungsorte sind zu summarisch aufgeführt (z. B. nur fünf Zeilen für *Tall Dēr 'Allā*), auch wenn die Literaturhinweise den Befund erschließen mögen. Von einem derartigen Katalog erwartet man aber, daß er auflistet, was alles vorliegt.

Diese Anmerkungen sollen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Z. einen sehr verdienstvollen und nützlichen Katalog vorgelegt hat, der für die Beurteilung der Eisenzeit des Ostjordanlands, d. h. biblisch gesehen, des Siedlungsgebiets israelitischer Gruppen und Stämme und anderer Nachbarn Israels eine Grundlage und Informationsquelle bildet.

Münster/Osnabrück Robert Wenning

Floß, Johannes: **David und Jerusalem**. Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichts 2 Sam 5,6–9 literaturwissenschaftlich betrachtet. – St. Ottilien: EOS 1987. XI, 72 S. (Münchener Universitätsschriften. Arbeiten zu Text und Sprache, Bd 30), kart. DM 19.–

A. A l t (Jerusalems Aufstieg: Kleine Schriften III 243–257) hat die These aufgestellt, daß David den Stadtstaat der Jebusiter mit seinen Leuten erobert und zu seiner Residenz erwählt habe, weil dieser „w e d e r j u d ä i s c h n o c h i s r a e l i t i s c h" war. F. möchte erfahren, ob sich diese weitverbreitete Ansicht heute noch halten läßt.

Dabei klärt F. zunächst die Frage, welcher Wert der abweichenden Schilderung in 1 Chr 11,4–8 zukommt. Er gelangt zu dem Ergebnis, daß sich die Abweichungen von 2 Sam 5,6–9 „sämtlich aus typisch chronistischen literarischen (stilistischen) und inhaltlichen Tendenzen erklären lassen" (17).

F. wendet sich danach den unvollständigen Informationen zu. Auf der Satzebene hält er 2 Sam 5,8b nicht für vollständig. Der Satz *kul[l] makkē(h) YBS-ī w'=yigga^{c} b'=[h]a=ṣinnôr* könne „nur an der Oberfläche der Ausdrucksseite als Pendenskonstruktion gewertet werden" (25). Auf der Textebene bleiben die Informationen über die Lahmen und Blinden (VV 6d.8c.e) ungenügend.

In Anlehnung und Abgrenzung gegenüber C. S c h ä f e r - L i c h t e n b e r g e r (Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament: BZAW 156, 385–390) trägt F. seine Lösung der unleugbaren Probleme vor: Der unvollständige Satz *kul[l] makkē(h) YBS-ī* sei durch *mōt yūmat* zu ergänzen. David sichere mit einem Schwur den Jebusitern ihr Lebensrecht zu. Die Bemerkungen über die Lahmen und Blinden seien Ergänzungen „durch eine einzige Hand" (40).

Den heute vorliegenden Bericht über die Eroberung der Stadt Jerusalem hat nach Ansicht F.s erst ein jüngerer dtr Redaktor „geschaffen und an die jetzige Stelle gerückt, weil er ihn nach der Erwählung von Jerusalem in 5,5 für unbedingt erforderlich hielt" (47). Er konnte sich dabei auf eine alte Tradition stützen, die allerdings nur von einer Einnahme der „Bergfeste Sion" sprach (2 Sam 5,7a). Dabei setzt F. voraus: „Jerusalem war bereits vor David eine von Israeliten und Jebusitern gemeinsam bewohnte Stadt" (53). Aus der Angabe, daß die Israeliten die Jebusiter nicht vertrieben haben (Jos 15,63 und Ri 1,21), lasse sich keineswegs folgern, daß erst David die Stadt erobert habe. Irrig ist nach Meinung F.s auch die These, Jerusalem sei erst durch David zu einer Residenz geworden, die die Nordstämme akzeptiert hätten (vgl. 1 Kön 12,1). „Jerusalem als neutrale Hauptstadt über dem Dualismus Juda-Israel entdeckt sich als Konstrukt moderner Historiographie" (58).

Die Kritik an der These A. Alts aus dem Jahr 1925 dürfte berechtigt sein. Aber es bleiben Fragen offen.

Läßt sich aus der Deponierung des Hauptes Goliats in Jerusalem (1 Sam 17,54) wirklich folgern, daß die Jebusiterstadt zu dieser Zeit den Judäern bereits offen stand? Meint *m^{e}ṣudat ṣijjōn* (2 Sam 5,7a) nur die Festung innerhalb der Stadt Jerusalem? Können wir nicht mehr ermitteln, was *ṣinnôr* bedeutet? Immerhin hat G. B r u n e t (David et le ṣinnôr: VT. S XXX, 80f) vorgeschlagen, in *ṣinnôr* den Überlauf (trop-plein) der Gihonquelle zu sehen, der außerhalb der Mauern lag und es den Angreifern ermöglichte, den Jebusitern buchstäblich das Wasser abzugraben. Warum setzt sich F. mit dem Beitrag von G. Brunet nicht auseinander? Warum erwähnt er die Aufsätze von G. Brunet (vgl. Les aveugles et boiteux Jébusites: VT. S XXX, 65–72) nicht einmal? Ist es berechtigt, alle Aussagen über die Lahmen und Blinden über einen Leisten zu schlagen, obwohl sich F. der Differenzen im einzelnen sehr wohl bewußt ist (37–40)?

Angesichts der besonderen Schwierigkeiten des Textes ist es freilich nicht verwunderlich, wenn auch nach der Untersuchung F.s manches ungeklärt bleibt. Wer sich mit dem dunklen Wortlaut in 2 Sam 5,6–9 sowie mit dessen Implikationen für die Geschichte Davids und Jerusalems vertraut machen will, der kann zu dieser Studie greifen, die zu Widerspruch reizt, aber vielleicht gerade dadurch weiterführt.

Erfurt Georg Hentschel

Das Buch Tobit, erläutert von Paul **Deselaers**. – Düsseldorf: Patmos 1990. 247 S. (Geistliche Schriftlesung, Altes Testament, Band 11), Ln. DM 39.80/46.80

Das Buch Tobit des Alten Testamentes lebt heute im Christentum recht zurückgezogen und still; vielen Christen ist vielleicht gerade noch die Handlung des Tobitbuches bekannt, die aber auch nur, weil das Buch tiefe Spuren in der bildenden Kunst, Musik und Literatur hinterlassen hat. Die heutige Unkenntnis verwundert, weil das Buch sich wohl lange Zeit über größter Beliebtheit in der Christenheit erfreuen konnte, wie D. zu Beginn seiner Kommentierung des Buches mit einem Zitat des Kirchenvaters Origenes aus dem 1./2. Jh. belegt: „Die Kirchen lesen Tobit." In der Kirche wurde das Buch Tobit lange in der Katechese „benutzt", weil es in roman-

hafter, spannender und eben lehrhafter Form den Weg zum und im Glauben erfaßt.

Von diesem kirchlichen Gebrauch des Buches leitet D. (ohne darauf direkt einzugehen) im Sinne moderner Inspirationstheologie die Kanonisierung des Buches ab (8). Aber der Kanon ist der Stolperstein des Tobitbuches, der es zugleich heute zum Edelstein werden läßt. Da das Buch im Kreis der sogenannten deuterokanonischen Bücher steht, ist ihm die volle kanonische Gültigkeit im Judentum, das sich auf den Masoretischen Kanon stützt und in der darauf zurückgreifenden protestantischen Tradition versagt geblieben, aber die Kanondiskussion der letzten Jahrzehnte, die alle Konfessionsgrenzen durchbricht, hat unter anderem auch gezeigt, daß mit der jüdischen (!) Übersetzung der Septuaginta mehr gegeben ist als eine Übersetzungsproblematik. Folglich geht es auch der neueren Septuagintaforschung weniger um detaillierte Textvarianten, als vielmehr um das theologische Milieu dieser Übersetzung und der darin gründenden jüdisch-christlichen Beziehungsproblematik. Die „romanhafte Lehrerzählung", die das Tobitbuch in der instruktiven Auslegung von D. darstellt, thematisiert geradezu wie kein anderes biblisches Buch das soziokulturelle Umfeld des Diasporajudentums in Ägypten im 3.–2. Jh. v. Chr. und ist insofern ein gewichtiges und beredtes Zeugnis im Blick auf die Septuaginta. Insofern hätte man sich von D. vielleicht etwas mehr zur Kanonisierungsthematik des Tobitbuches gewünscht, was aber wohl auch mehr den Fachwissenschaftler als den angezielten Leserkreis der „Geistlichen Schriftlesung" interessiert.

Aber auch der Fachwissenschaftler, der den Namen Paul Deselaers schon mit dem Tobitbuch aufgrund von dessen großer Untersuchung[1] verbindet, wird schnell erkennen, daß D. hier keine Kurzfassung dieser Studie vorlegt, sondern wahrlich eine inspirierende „Geistliche Schriftlesung"; denn sehr einfühlsam und mit theologischem Tiefgang führt D. den Leser in die Geschichte des Tobitbuches ein, und läßt so dessen in der alten Kirche gerühmte katechetische Funktion wieder lebendig werden:

„Wer das Buch liest oder hört, soll in seine Geschichte verwickelt werden und sich eingeladen wissen, den Weg der Erzählung mitzugehen und darin seinen eigenen Weg zu gehen. Das Buch will helfen, das Leben mit all seinen aus Leid und Bösem entstehenden Wunden realistisch sehen zu lernen, um die in ihm liegenden heilsamen Möglichkeiten entdecken und ausschöpfen zu können" (29).

Diese Profilbeschreibung des Tobitbuches ist auch uneingeschränkt auf den Tobitkommentar D. anzuwenden und hierin erweist D. sich gerade als exzellenter Exeget, da er es versteht, den Text selbstsprechend auf neue Leser/Hörer hin auszulegen und darin lebendig werden zu lassen. Vor allem überzeugt bei dieser Auslegung, daß die analytisch eruierten Bearbeitungsschichten des Buches nicht isoliert stehen bleiben, um allein die Kunst des Exegeten vorzuführen, sondern in die Synthese der Auslegung voll und ganz integriert werden und so in den Bearbeitungsstufen ein wirklich lebendiger Umgang mit dem Buch in seiner Entstehungsgeschichte sichtbar und verständlich werden kann. Der Weg des Lebens im Glauben, den das Buch Tobit romanhaft nachzeichnet, ist auch ein Weg des Buches selbst, wie ihn D. nachzeichnet.

Vielleicht kann das katholische Bemühen um einen reicher gedeckten Tisch des Wortes heute wieder bei der alten kirchlichen Tradition ansetzen, den Anfang beim Tobitbuch zu nehmen, um so wieder vor allen Dingen zu den verborgenen Schätzen des AT zu gelangen. Die Auslegung von D. bietet sämtliche geistliche Nahrung, die dazu nötig ist, so daß man D. viele Leser, und nicht nur Theologen, sondern vor allem Christen wünscht, die einen Neuanfang von der Heiligen Schrift her suchen und versuchen wollen.

Osnabrück Christoph Dohmen

[1] Vgl. P. Deselaers, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (OBO 43) Freiburg/Göttingen 1982.

Bruce, F. F.: **A Mind for What Matters**. Collected Essays. – Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1990. X, 335 S., kart. US-$ 19.95

Dieser Aufsatzbd ist die Nachlese des umfangreichen Lebenswerkes des bekannten britischen Neutestamentlers. Wenige Wochen vor seinem Tode im September 1990 konnte F. F. Bruce noch letzte Hand an die von ihm mit gewohnter Sorgfalt editierte und hinsichtlich der Literaturangaben an den heutigen Forschungsstand herangeführte Sammlung legen, die die Spanne eines halben Jh.s umfaßt. Es handelt sich dabei, wenigstens im vordergründigen Sinn, um Gelegenheitsarbeiten, zumeist um Vorlesungen und Vorträge, die vor den verschiedenartigsten Hörerkreisen gehalten worden sind. Wenn diese sich dennoch zu einem den Leser unmittelbar berührenden, ungemein lebendigen Gesamtbild von Person und Werk eines großen Gelehrten zusammenfügen, so liegt das vorab an zwei Gründen: Zum einen befassen sich die meisten der Beiträge mit der Apg und dem Corpus Paulinum, also jenen Schwerpunkten, auf die sich die Forschungsarbeit von B. konzentriert hatte. Zum anderen aber ermöglicht der vorherrschende Stil des mündlichen Vortrags ein großes Maß an Spontaneität und Anschaulichkeit. B. verfügte über die leider selten gewordene Fähigkeit, Probleme und Ergebnisse strenger wissenschaftlicher Forschung auch vor fachfremden Zuhörern ebenso fesselnd wie sprachlich elegant darzustellen. So gibt es hier wahre Meisterstücke wissenschaftlicher Prosa zu bewundern.

Thematisch gliedert sich der Bd in mehrere Teile.

Teil I („Prologue") enthält die Präsidentenrede des Neutestamentlerkongresses in Aberdeen 1975: „The New Testament and Classical Studies." Dies ist ein für B. charakteristisches Thema; hatte ihn doch sein wissenschaftlicher Weg von der klassischen Altertumswissenschaft zur Exegese geführt.

Teil II enthält fünf Beiträge zum Frühjudentum.

Als besonders gewichtig erweist sich hier der Vortrag „Josephus and Daniel", der sich mit der Darbietung der Danielgeschichte im 10. Buch der Antiquitates befaßt.

Die übrigen Beiträge dieses Teils geben zusammenfassende Auswertungen der ersten Phase der Erforschung der Qumran-Schriften. Dabei fällt der Blick auf deren Bedeutung sowohl für das Alte Testament („Qumran and the Old Testament") wie auch für das Urchristentum („The Dead Sea Scrolls and Early Christianity"). Besondere Würdigung erfährt der Aspekt der persönlichen Frömmigkeit in Qumran („Preparation in the Wilderness"), in der Vf. – wohl mit Recht – die besten Traditionen Israels repräsentiert findet.

Dem Neuen Testament ist Teil III gewidmet.

Die beiden beherrschenden Themenkomplexe sind hier Röm („The Romans Debate – Continued"; „Paul and ‚the Powers that Be'") sowie Apg („Chronological Questions in the Acts of the Apostles"; „Paul's Apologetic and the Purpose of Acts"). Es gelingt dem Vf., ohne jeden Rückgriff auf vordergründige historische Apologetik, die Nähe der theologischen Intention des Lukas zu der des Paulus des Römerbriefs wahrscheinlich zu machen: beiden geht es darum, den Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom als im Willen Gottes begründete heilsgeschichtliche Notwendigkeit darzustellen. Ein weiterer Beitrag („Christ and Spirit in Paul") befaßt sich mit der paulinischen Pneumatologie.

Der der Alten Kirche gewidmete Teil IV weist B. als kompetenten Patristiker aus.

Die hier behandelten Themen sind: der „Antichrist" in der Alten Kirche, der Apokalypse-Kommentar Victorins von Pettau sowie die Werke des Marius Victorinus.

Teil V zeigt uns B. im Gespräch mit seinem spezifischen kirchlichen Hintergrund: er war Mitglied der Darbyistischen Brüderkirche.

In den drei hier versammelten Beiträgen versucht er, in dieser Kirche Raum zu schaffen für die Rezeption der Ergebnisse einer in theologischer Verantwortung betriebenen maßvoll kritischen Exegese. Diese vermag die Kirche an das zu erinnern, worauf es allein ankommt („what matters" [247]: von daher das titelgebende Motto!): daß der Herr der Kirche der Mensch für andere war, und daß darum diese Kirche die Gemeinschaft für andere sein muß, und zugleich die Gemeinschaft der Versöhnten, die die empfangene Gnade an die Welt weitergeben. Welcher souveränen Weite der als „evangelikal" geltende Vf. fähig war, zeigt der Beitrag „Women in the Church: A Biblical Survey".

Der als Ausblick gedachte Schlußteil (V) enthält ein leidenschaftliches Plädoyer dafür, daß die Kirchen der Ökumene, allen gegenläufigen Tendenzen mit größerer Entschiedenheit als bisher widerstehend, an der Schrift als der Grundlage ihres Glaubens und Lebens festhalten möchten („The Bible and Faith"). Das letzte Wort ist ein Zitat von A. Deissmann, das B. als Summe seiner eigenen Lebenserfahrung rezipiert: Das Neue Testament gehört „nicht zu den lähmenden und knechtenden Mächten der Vergangenheit", „sondern es ist ewiger und gegenwärtiger Kräfte voll, die stark machen und die frei machen".

Erlangen Jürgen Roloff

Gielen, Marlis: **Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik.** Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen. – Frankfurt/M.: Athenäum 1990, 600 S. (Athenäum Monographien Theologie. Bonner Biblische Beiträge Bd 75), geb. DM 138.–

Die umfangreiche Studie, die unter Anleitung von H. Merklein entstanden ist, wurde im SS 1988 von der Kath.-Theol. Fak. der

Univ. Bonn als Diss. angenommen. Mit großer Umsicht und Sorgfalt untersucht die Vf.in die ntl Überlieferungen der sog. Haustafeln, um die Frage zu beantworten, was aus diesen Texten für die Begründung urchristlicher Ethik in der spätantiken Welt zu lernen ist. Dabei werden die Abschnitte in den Pastoralbriefen ausgeklammert, weil sie nicht wie Kolosser-, Epheser- und 1. Petrusbrief das gegenseitige Verhalten bestimmter Adressatengruppen in ihren Mahnungen beschreiben. Durch die Konzentration auf Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9 und 1. Petr 2,11–3,7 gewinnt die untersuchte Problemstellung an Schärfe und Aussagekraft, wenngleich sich darüber reden ließe, ob nicht auch die einschlägigen Stücke in den Pastoralbriefen als ein etwas später gestaltetes Beispiel urchristlicher „Gemeindetafeln" (6) das entworfene Bild noch hätten ergänzen können.

Hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Einordnung folgt die Vf.in der neuesten wissenschaftlichen Diskussion und sieht in den sog. Oikonomiktraktaten der hellenistischen Umwelt das nächstliegende, zum Vergleich einladende Vorbild, an das die ntl Haustafelethik anknüpfen konnte. Da die Hausgemeinden für die früheste Kirche von großer Bedeutung waren, wird begreiflich, „daß die neubekehrten Christen zwar unter theologischer Rücksicht ein ganz neues Leben begannen, daß sie aber soziologisch in die bestehenden Strukturen eingebunden blieben" (71). Im Unterschied zur spätantiken Oikonomik wird jedoch in den urchristlichen Haustafeln nicht nur der Hausherr angeredet, sondern „werden die untergeordneten Adressatengruppen direkt angesprochen" und wird den Herren vor Augen gehalten, daß sie „selbst einen Herrn über sich haben" (118). Indem die urchristliche Ethik an vorgegebene Verhaltensmuster anknüpfte, trug sie der nüchternen Wirklichkeit des Alltags Rechnung, gestaltete jedoch zugleich unter Aufnahme paulinischer Tradition die vorgegebenen Muster in behutsamer Weise neu, so daß sie einem partnerschaftlichen Zusammenleben „in dem Herrn" Ausdruck zu geben vermochten.

In eingehender Betrachtung der drei Textzusammenhänge, die zunächst einer strukturellen Analyse und dann einer ausführlichen Exegese unterzogen werden, wird dargelegt, wie Übernahme und Neuformung der in den Haustafeln ausgeführten Mahnungen vor sich gegangen sind. Dem Abschnitt im Kolosserbrief wird als dem ältesten Beispiel für eine urchristliche Haustafel besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Die Vf.in nimmt mit guten Gründen an, daß der Kolosserbrief sich nicht an eine schriftlich vorgeformte Vorlage anlehnt, sondern sich auf mündlich überkommene Tradition stützt, die nur geringe redaktionelle Einfügungen erfuhr, „ohne dadurch die Spuren mündlicher Tradierung zu verwischen" (201). Wird man diesem Urteil durchaus zustimmen, so ist doch entgegen der von der Vf.in entworfenen Sicht die Frage zu stellen, ob nicht in der vorausgegangenen Überlieferung ein Zwischenstadium im Bereich der hellenistischen Synagoge anzunehmen ist. Denn bekanntlich läßt sich in den paarweise angeordneten Mahnungen der Haustafel im Kolosserbrief – abgesehen von der stärker akzentuierten Sklavenparänese – eine christliche Redaktion ohne größere Schwierigkeiten abheben, so daß dann ein Gedankengang hervortritt, der sich durchaus in hellenistisch-jüdischer Ethik vorstellen läßt. Gewiß können Vermutungen dieser Art nicht zwingend bewiesen werden. Da die Vf.in sich jedoch fast ein wenig zu strikt auf die Texte der sog. Oikonomik bezieht, ist ihr Blick nicht auch auf vergleichbare Texte des hellenistischen Judentums gerichtet, wie sie sich insbesondere in ethischen Ausführungen bei Josephus und Philo finden.

Mit Recht wird ausgeführt, daß die Begründungsstruktur innerhalb der Haustafel des Kolosserbriefs „sachlich eng der paulinischen Theologie verpflichtet ist" (201 u. ö.). Wird weiterhin an vorgegebenen patriarchalischen Herrschaftsstrukturen festgehalten, so ist doch sowohl in der Betonung der Gegenseitigkeit wie vor allem in der christologischen Begründung der Ansatz „für eine Durchbrechung und Relativierung der Strukturen von Unter- und Überordnung" gegeben (202). Diese wichtigen Beobachtungen, die von der Vf.in gemacht werden, hätten in ihrer prinzipiellen Bedeutung stärkere Auswertung verdient, um sich nicht für die Bildung des eigenen Urteils immer wieder auf die patriarchalische Ordnung der antiken Welt fixieren zu lassen. Denn kritische Norm, an der urchristliche Ethik gemessen sein will, ist und bleibt die christologische Begründung, von der her auch darüber befunden wird, was einerseits aus Überlieferungen der Umwelt für eine Übernahme grundsätzlich nicht in Betracht gezogen werden konnte und wie andererseits die aufgegriffenen Traditionen vom Christusbekenntnis her eine grundsätzlich neue Ausrichtung gewinnen.

Ist in der Interpretation des Abschnittes im Kolosserbrief der prägende Anteil paulinischer Tradition überzeugend aufgezeigt worden, so kann dieses Ergebnis in der Exegese des Textes im Epheserbrief Bestätigung finden. Zutreffend wird dabei darauf aufmerksam gemacht, daß die im Epheserbrief entfaltete Verbindung von Ekklesiologie und Kreuzestheologie in paulinischer Tradition wurzelt (271). Schließt sich der Epheserbrief an das Vorbild des Kolosserbriefes an, so betont er doch stärker als dieser, daß alle Glieder des Hauses – unbeschadet ihrer jeweiligen Gruppenzugehörigkeit – zu gegenseitiger Unterordnung anzuhalten sind (312). Der Aufruf zur Unterordnung darf nicht dahin mißverstanden werden, als würde einem zeitlos gültigen Sozialgefüge das Wort geredet. Vielmehr geht es darum, bestehende Ordnung anzuerkennen und sich in sie als den von Gott gesetzten Rahmen des Lebens einzufügen. Innerhalb der Haustafel des Epheserbriefes wird besonderer Nachdruck auf die Eheparänese gelegt und diese mit einer ausführlichen christologischen Begründung versehen. Was die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen betrifft, auf die sich der Epheserbrief dabei stützt, bewährt die Vf.in auch hier ihr besonnenes Urteil und rechnet im Blick auf die ekklesiologische Gegenüberstellung von Haupt und Leib nicht mit gnostischen Vorbildern, sondern mit Vorstellungen, wie sie in der synkretistischen Umwelt über die Gegenüberstellung der Welt als Riesenleib und des sie beherrschenden Allgotts entwickelt worden waren (245). Diese Gedanken sind im Epheserbrief auf die Verbindung von Christus und Kirche bezogen worden (ebd.), um mit ihrer Hilfe den an die Ehemänner gerichteten Mahnungen besonderen Nachdruck zu verleihen.

Die „Loyalitätsparänese" des 1. Petrusbriefes ist von deuteropaulinischen Texten stärker unterschieden. Denn nun geht es nicht mehr ausschließlich um das Verhalten innerhalb des christlichen Hauses, sondern ist davon die Rede, wie die Christen ihr Leben in einer heidnischen Umwelt gestalten sollen. Daher wird hier auch das Verhalten gegenüber den staatlichen Behörden in den Blick genommen. Ist dieses Thema ursprünglich nicht in den Haustafeln verhandelt worden, so rückt es nun in deren Zusammenhang, wie auch ein Vergleich mit den Pastoralbriefen zeigt. In ausführlicher Erörterung weist die Vf.in Querverbindungen auf, die zu der gleichfalls von Tradition bestimmten Paränese in Röm 13,1–7 bestehen (316–474). Doch im Unterschied zu der im Römerbrief vorausgesetzten Situation stehen die Gemeinden, an die sich der 1. Petrusbrief wendet, in stärkerer Bedrängnis, da in der Zwischenzeit die göttliche Verehrung des Herrschers, namentlich in Kleinasien, an verpflichtender Bedeutung gewonnen hat (zum Herrscherkult vgl. S. 421–435).

Ist die Reihe der Mahnungen im 1. Petrusbrief darauf ausgerichtet, den Christen Anleitung zu geben, wie sie sich in einer ihnen fremden Umgebung zurechtfinden sollen, so fällt die an die Männer gerichtete Aufforderung, sich gegenüber ihren Frauen recht zu verhalten (1. Petr 3,7), aus diesem Rahmen heraus. Die Vf.in vermutet daher, in diesem Vers könnte eine spätere Interpolation vorliegen (541f.) – schwerlich zu Recht; denn eher muß hingenommen werden, daß der thematische Rahmen nicht konsequent durchgehalten wurde und daher keine ganz einheitliche Struktur vorliegt.

In einem kurzen Schlußteil (546–569) wird zusammenfassend bedacht, wie die ntl Haustafelethik urchristliche Gemeindewirklichkeit mit den damals gegebenen sozialen Verhältnissen so weit als möglich in Einklang zu bringen suchte. Indem die Christen „die ihrer Zeit und ihren gesellschaftlichen Formen gemäße Gemeindeorganisation schufen, zeigt sich diese Organisation verflochten mit den bestehenden geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen" (556). Daher können die in den Haustafeln dargebotenen Mahnungen nicht unverändert als auch heute gültig betrachtet werden. Am Beispiel der Eheparänese wird dann dargestellt, wie in unserer Zeit der Hinweis auf die hingebende Liebe Christi „zu einem auf Gegenseitigkeit angelegten, analogen Verhalten der Partner" – und nicht nur des Mannes gegenüber seiner Frau – in Beziehung gesetzt sein will (566). Mit den Erwägungen, die einer kritisch begründeten Neuaussage der urchristlichen Haustafelethik gelten, dürfte grundsätzlich zutreffend aufgezeigt worden sein, auf welche Weise die ntl Texte auszulegen und anzuwenden sind. Doch sollte die christologische Orientierung, wie sie bereits in den ntl Haustafeln vorliegt, noch stärker in Ansatz gebracht werden, um die Inhalte christlicher Ethik nicht zu sehr von Ansichten bestimmt sein zu lassen, die in der jeweiligen Situation vorgegeben waren, sondern die normgebende Kraft des Christusbekenntnisses auch für eine kritische Neuinterpretation zur Wirkung gelangen zu lassen.

Nach gründlichem Studium dieser gelehrten Diss. kann bei allem gebotenen Respekt vor der vorgelegten Leistung der Rez. einen leisen Seufzer nicht unterdrücken. Denn es wird nicht viele Leser geben, die sich der – durchaus lohnenden – Mühe unterziehen werden, sich durch 600 S. exegetischer Ausführungen hindurchzuarbeiten. Es wäre zu beklagen, wenn der Umfang des Buches geneigte Leser davon abhalten würde, die gründlichen Informationen, die diese Studie bietet, und das durchweg abgewogene Urteil, das darin entfaltet wird, mit gebührender Aufmerksamkeit zur Kenntnis zu nehmen.

Göttingen Eduard Lohse

Prostmeier, Ferdinand-Rupert: **Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief**. – Würzburg: Echter Verlag 1990. 590 S. (Forschung zur Bibel Bd 63), kart. DM 64.–

Die Regensburger Diss. von 1989, von N. Brox betreut, bearbeitet auf breitestem Raum eine begrenzte Textauswahl aus 1 Petr, näherhin fünf „tafel"-artige Texte (2,11–12.13–17.18–25; 3,1–7; 5,1–7).

Ein grober Überblick über die Arbeit vermag bereits Vorgehen und Intention des Autors verdeutlichen.

In Kap. 1 (15–140) werden „exegetische Vorfragen zum ersten Petrusbrief" dargestellt, wobei alle üblichen Einleitungsfragen zusammenfassend angesprochen werden, ohne daß die Funktion dieses Kap.s für das Thema der Arbeit klar ist. Im großen und ganzen werden die Thesen des „Doktorvaters", die zwischenzeitlich hier

und da partiell in Frage gestellt wurden, bekräftigt, was als Voraussetzung bzw. Abrundung der Grundthese der Arbeit (s. u.) verstanden werden kann. Lediglich die Ausführungen zu den paränetischen Formen im 1 Petr (114–119) führen im eigentlichen Sinn auf das Thema hin, zumal hier (116f) die Textauswahl genannt wird.

Vf. unterscheidet „Mahnungen, die sich auf die Gemeinde als Einheit und auf ihre Binnenrelationen beziehen" (1,22; 2,17b; 3,8; 4,8–11b; 5,5b.14) von „Mahnungen, die die Beziehung der Gemeinde zur staatlichen Wirklichkeit im Bewußtsein der eigenen soteriologisch-eschatologischen Befindlichkeit beschreiben" (1,13–17; 3,14b.15b.16a; 4,7b.12.16.19a; 5,6.8a.9a) und von „Mahnungen, die sich an die Gemeinde in ihrer Relation zur sozialen Umwelt oder an bestimmte Personengruppen richten und ein Alltagsverhalten propagieren" (2,11–3,7; 5,1–7). Als Grund, nur die letzten Texte zu behandeln, gilt für den Vf. das Stichwort „Handlungsmodelle". Ohne daß dies näher erläutert wird, gilt: „Den Weisungen der beiden ersten der drei ‚paränetischen Felder' fehlt fast durchwegs die handlungsmäßige Valenz." Schon nach formalen Kriterien „ist die Funktionalität des Modells zentraler Parameter" (116f). Demgegenüber meinen die Texte der beiden ersten Gruppen „primär eine Lebensorientierung. Aber diese Haltungen und Gesinnungen sind noch keine Handlungen, und sie sind auch nicht monokausal in solche einzugrenzen, sondern sie sind das Verbindende der Handlungen zwischen den entsprechenden Bezugssystemen" (117). Sätze dieser Art kennzeichnen nicht nur den Sprachstil des Vf., sondern auch seinen methodischen Ansatz (s. u.).

In Kap. 2 (141–180) bietet Vf. eine „Analyse der ‚tafel'-artigen Weisungen des 1 Petr", ohne daß die Gänsefüßchen-Differenzierung im Adjektiv im Kontext der üblichen Bezeichnungen Haustafel, Ständetafel, Pflichtentafel u. a. näher erklärt wird. Der Hinweis auf S. 118, daß die Frage, ob in 1 Petr 2,13–3,7 und 5,1–5a eine Ständetafel bzw. Gemeindeordnung überliefert sei, in der Literatur im einzelnen – was Umfang und Tradition betrifft – umstritten sei, reicht wohl als Begründung nicht aus, da alle ebd. in der Anm. 302 angegebenen Autoren sie in der einen oder anderen Weise voraussetzen. Die Analysen selbst sind traditionell angelegt, obwohl man gemäß dem Haupttitel eine rhetorische und pragmatische Untersuchung erwartet hätte.

In Kap. 3 (181–326) entwirft Vf. in einer berechtigten, ja sogar notwendigen Verschränkung „die Sozial- und Traditionsgeschichte zu den frühchristlichen ‚tafel'-artigen Weisungen", was faktisch jedoch nicht zutreffen kann, wenn die Textsorte in 1 Petr so offen ist, wie Vf. sie bestimmt. Der ständige Rückgriff auf Kol 3,18–4,1 als der ältesten ntl Haustafel bestätigt die Problematik. Anstatt zunächst sonstige ntl Haustafeln wie Eph 5,22–6,9; 1 Tim 2,8–15; Tit 2,1–10 form-, gattungs- und traditionskritisch einzubeziehen, skizziert Vf. als Vorgeschichte den soziokulturellen Kontext zwischen dem 5. vorchristlichen Jh. und dem Ende der flavischen Dynastie 96 n. Chr. (197–212), im textlichen Bereich den Beitrag der Philosophen bis Aristoteles, den der späthellenistischen Schriften zur Oikonomik, der Stoa und die jeweilige Einwirkung dieser Traditionen in der außerbiblischen frühjüdischen Literatur (213–318). Anknüpfend an Arbeiten von Lührmann, Müller, Thraede, Laub u. a. gelingt Vf. in diesem Teil eine wirklich zusammenfassende und weiterführende Darstellung, während der Teil zur soziokulturellen Entwicklung nicht nur aufgrund der Knappheit notwendig Fragment bleiben muß. Daher wird im Postulat der Verschränkung eher ein methodisches Programm aufgestellt, denn eingelöst (in der Regel kommt Vf. über eine Zusammenfassung bestimmter Sekundärliteratur – vor allem von Rostovtzeff – nicht hinaus).

Kap. 4 (327–384) behandelt „Rezeption und Transformation oder Originalität? Der Beitrag soziologischer Verstehensweisen."

Während die alternativ formulierte Hauptfrage mit einem et-et beantwortet wird (die Schriften „Über die Oikonomik" dienten dem Vf. von 1 Petr „als inspirierende Vorgaben für die Bildung der ‚appell'-artigen Mahnungen" unter veränderten Bedingungen, so daß „unmöglich von einer grundsätzlich christlichen Bildung" gesprochen werden kann: 329), so behandelt der umfangreichste Teil dieses Kap.s zum soziologischen Fragen und Verstehen innerhalb historisch-kritischer Exegese (345–365) und zum ethnomethodologischen Verstehenshorizont (365–372) Probleme der Auslegung überhaupt.

Der Ertrag für das Gesamtthema wie auch für die folgende Auslegung der einzelnen Texte bleibt unklar.

Das 5. Kap. (385–475) enthält die „Auslegung der ‚tafel'-artigen Handlungsmodelle" der ausgewählten Texte aus 1 Petr. Die Auslegung kann man als übliche historisch-kritische bezeichnen, die von den methodisch-hermeneutischen Kap.n frei ist. Dies erstaunt. Bei aller Knappheit (immerhin ist dies das eigentliche Thema der Arbeit) sind die Auslegungen akzeptabel. Lediglich bei der Auslegung von 2,21–25 unter dem Titel „Das ‚Christus-Muster'" (417–432) bleibt zu fragen, ob im Hinblick auf den Stellvertretungsgedanken im Leiden Jesu „für" uns (2,21.24) und auf seine Sündlosigkeit (2,22) deutlich genug gesehen wird, daß die Christologie nur partiell Handlungsorientierungen bieten kann. Vf. betont, „wie sehr die Christologie und Soteriologie im Dienst der Pragmatik stehen" (420), wobei die Einschränkungen (427f) vom Rezensenten durchaus beachtet sind.

Das 6. Kap. (477–536) behandelt „Folgerungen aus dem exegetischen Befund für die Verbindlichkeit der Handlungsmodelle". Hier finden sich „Skizzen der Wirkungsgeschichte" (477–499), die es – auch nach Meinung des Vf. – aufgrund des „gemeinantiken Charakters dieser Mahnungen" (481) nicht gibt (zur semantischen Unsinnigkeit des Begriffs „Wirkungsgeschichte" vgl. vom Rezensenten den Beitrag „Evangelium und Wirkungsgeschichte", in: FS A. Vögtle, Stuttgart 1991, 31–89). Wie soll man auch Fürstenspiegel (487) und Hausväterliteratur (490) mit 1 Petr verbinden? Die erst hier am Ende des Buches eingeführten Begriffe normative Ethik, Paränese, Paraklese (502ff) und Ethos (525ff) – eine solche Begriffsklärung hätte an den Anfang der Untersuchung gehört – bleiben entweder ungeklärt (525ff) oder können als Alternative formuliert nicht durchgehalten werden (vgl. 518).

Das abschließende 7. Kap. (537–545) „Über die Verträglichkeit historisch-kritischer Methoden und soziologischer Verstehensweisen" lenkt noch einmal zu allgemein hermeneutischen Problemen der Arbeit zurück.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (547–590) beschließt die Arbeit. Ein Stellen- und – was bei der Komplexität der Themenstellung noch wichtiger gewesen wäre – ein Sachwortregister fehlen.

Aufgrund der Vielfalt der sachlichen und methodischen Aspekte ist es unmöglich, einzelne Thesen zu würdigen. Grundsätzliches soll daher angesprochen werden:

1. Nach Anspruch und Inhalt sprengt die vorliegende Arbeit den üblichen Rahmen exegetischer Untersuchungen. In seinem ehrgeizigen Unternehmen (wovon schon die Hauptüberschriften Zeugnis geben) versucht der Vf. nicht nur die traditionellen Fragen zum 1 Petr zu lösen, eine historisch-kritische Auslegung bestimmter Textstellen zu liefern, diese in die antike Traditionsgeschichte zu lokalisieren, sondern auch die sozialgeschichtliche Genese dieser Textsorte (die er im Grunde genommen ablehnt) anzugeben und ihre Wirkungsgeschichte und Verbindlichkeit nicht nur faktisch, sondern auch hermeneutisch und methodologisch darzustellen. Das anvisierte Konzept ist bestechend, der Arbeitsaufwand enorm – allein schon was die Literaturverarbeitung in den verschiedenen Gebieten betrifft. Dennoch ist das Buch gerade hier maßlos überfrachtet, da Vf. nicht nur im 1. Kap., sondern ständig nichts verlorengehen lassen möchte, was er gelesen hat (vgl. etwa 299–308.345–355 und den Einstieg bei den einzelnen Fragestellungen ab ovo; an weiteren Beispielen vgl. 91 Anm. 246; 95 Anm. 255; 109 Anm. 288 . . .). Bis zum Ende der Arbeit werden ständig neue Perspektiven mit ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Vorgeschichte dargestellt. Die Lese- und Rezeptionsfreudigkeit ist fast nicht mehr zu überbieten. Unter forschungsgeschichtlichem Aspekt sei vor allem die Lektüre zur späthellenistischen Literatur „Zur Oikonomik" empfohlen, wobei hier erstaunlicherweise als Einführung ein Überblick zum Stand der Forschung fehlt.

2. Zur Grundthese: Was der Begriff „Handlungsmodelle" im Titel der Arbeit vermuten läßt, bestätigt sich von der ersten bis zur letzten S. der Arbeit wie auch in der Gesamtanlage. Vf. fragt zwar nach der kirchenhistorischen Situation des 1 Petr, versteht aber die dortigen ethischen Weisungen als „Modelle alltäglichen Handelns, die als typisch christlich galten" (12); nur so ist Kap. 6 logisch. Daß man sich mit einem solchen hermeneutischen Modell bei der Sklavenparänese oder bei den Ermahnungen an die Ehefrauen Probleme einhandelt, sieht natürlich auch der Vf. Die Spannung zwischen konkreter, „authentischer Wirklichkeit" bzw. „authentischer Umwelt" (so in vielfacher Variation etwa 51.65.66) und der „prinzipiellen Lage der Christen" schlechthin (66; vgl. 67: „der Weg schlechthin", was aber kein Zitat aus 5,10.11 ist, wie behauptet wird), wonach „die Verhältnisse, die der 1 Petr anspricht, zeitlose Realität oder Möglichkeit" sind (70), löst Vf. mit dem Syntagma Authentizität und Paradigmatik bzw. authentisch und paradigmatisch (so durchgehend in der gesamten Arbeit).

Zwar ist der Brief „kein situationsunabhängiger Traktat" (332), aber: Die leidenden Sklaven z. B. sind für 1 Petr nur „jene zeitgenössischen Identifikationsfiguren, an denen das Charakteristische des ‚Leidens des Christus', sein Gottesgehorsam, identifiziert werden kann", denn die Sklaven, „also alle Christen . . . sind . . . das Demonstrationsobjekt par excellence" (333). Auch die Weisung an die Frauen erfolgte „unter dem Doppelaspekt von Authentizi-

tät und Paradigmatik". „Das eigentliche Interesse gilt nicht der konkreten Verhaltensregel, sondern der modellhaften Demonstration des allgemeinen Musters-Christus. Anhand einer authentischen Lebenssituation, deren typische Bedingungen bei den Adressaten des 1 Petr als bekannt vorausgesetzt werden konnten, wird veranschaulicht, was das Typische des christlichen Handelns ist" (334). Im Unterschied zur apokalyptischen Literatur, die lt. Vf. eine „zeitliche Orientierung" geben will, sind die krisenhaften Lebensumstände „aus der Sicht des 1 Petr die Lebensbedingungen der Christen schlechthin" (338).

Die Grundfrage an ein solches Konzept (mag es stimmen oder nicht, was der Rezensent nicht glaubt, der von konkreten Handlungsanweisungen ausgeht; vgl. H. Frankemölle, 1. Petrusbrief. 2. Petrusbrief. Judasbrief, Würzburg 1987) lautet: Wie kann bei einem solchen Ansatz die sozialgeschichtliche Methode eingeführt werden? Ist das, was der Vf. als solche ausgibt (181ff), überhaupt Sozialgeschichte? Wohl kaum, da nirgendwo aufgrund des gewählten Ansatzes lokalgeschichtliche (nur so läßt sich Sozialgeschichte aufarbeiten) Fragen gestellt werden. Es bleibt ohnehin aufgrund der Spärlichkeit des Textes das Problem, ob ein solcher Ansatz an 1 Petr durchgeführt werden kann. Selbst für die Gemeinden in Rom sind die Möglichkeiten begrenzt (vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jh.en, Tübingen 1987, und die methodologische Kritik von G. Schöllgen, Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte, in: JAC 32, 1989, 23–40). Auch beim Vf. ist das Anliegen löblich, die Durchführung aber zum Scheitern verurteilt.

3. Eine erhebliche Schwierigkeit des Buches liegt in der unaufgearbeiteten Problematik des implizit vorausgesetzten Handlungsbegriffs, der nirgendwo geklärt wird. Da es „Ziel dieser Arbeit ist . . ., die Botschaft des ersten Petrusbriefes von der Hoffnung im Leiden hinsichtlich ihrer handlungspraktischen Qualität zu untersuchen" (11), hätte man spätestens im Kap. über soziologische und ethnomethodologische Theorien (345ff) Auskunft erwartet. Vielleicht wäre die Auswahl der Texte (vgl. 116f) anders ausgefallen.

4. Zum traditionsgeschichtlichen Ergebnis: Wurde bisher die Ableitung der Haustafeln aus der Stoa, aus dem atl bzw. hellenistischen Judentum vertreten oder auch als christliche Bildung verstanden, lautet die These des Vf.: „Demgegenüber versuchen die hier erarbeiteten traditionsgeschichtlichen Skizzen den Aufweis zu führen, daß – abgesehen von den spezifischen Begründungen und Motivationen etwa der Sklavenparänese (1 Petr 2,19–25) – die Textsorten ‚Über die Oikonomik' formal und inhaltlich die literarischen Vorgaben für die ‚tafel'-artigen Paränesen an die Sklaven, an die Frauen und die Männer bereitstellten. Die Weisungen an die Presbyter und an die Jüngeren (1 Petr 5,1–[5a]7) beziehen ihr Erscheinungsbild von diesen, originär für die Binnenbelange des Hauses formulierten Interaktionsregeln" (327). Abgesehen davon, daß 5,1ff die Perspektive des Hauses überschreitet, bleibt zu fragen, ob die traditionsgeschichtliche Ableitung von den Schriften „Über die Oikonomik" so begründet werden kann, wie Vf. es tut: Es „wurde gezeigt, daß die für die Form der ‚tafel'-artigen Paränesen wesentlichen Elemente – Anrede, imperativische Anweisung, Begründung und Motivation – . . . auf Prinzipien verweisen, die für das oikomonische Schrifttum konstitutiv zu sein scheinen" (328). Eben diese formalen Merkmale finden sich aber durchgehend auch in der gesamten Weisheitsliteratur, die – im Gegensatz zur apokalyptischen Literatur – ebenso wie die prophetische Literatur und die aus Qumran nicht beachtet wird, während Abhandlungen über weisheitliche Traditionen im NT die paränetischen Stücke aus 1 Petr durchaus beachten. Hier hätte man sich form- und gattungskritische wie auch thematische Analysen zu vergleichbaren Texten und Motiven gewünscht, mag man von Haustafeln, Ständeethik oder nur von Handlungsanweisungen an verschiedene Gruppen in der Gemeinde reden. Nicht eine vorgegebene Gattung oder die eigene Sozialstruktur kann maßgeblich sein, sondern nur der Text. Selbst der Begriff „Tafel", aber auch noch „tafelartig" ist hermeneutisch zu befragen.

5. Abschließend noch ein Wort zur Sprache: Nach antiker Rhetorik kann sie nicht anders als asianisch genannt werden. Die Sätze sind geprägt von einer fast pathetischen Wortfülle mit vielen Fremdwörtern, durchsetzt mit Leerstellen und Zurücknahmen.

Beispiel: „Das hier propagierte Modell zur Bewältigung der Alltagsangelegenheiten im Handlungsfeld ‚Staat und Bürger' ist demnach nicht monadisch aus seinen hellenistisch-römischen Wurzeln oder seiner christlichen Firmierung definierbar, weil seine Methode sich als eine dynamische, im kommunikativen Wechselspiel stets neu die an sich divergenten Sinngehalte interpretierende Konfiguration darstellt" (399; vgl. etwa auch 51.117.195.330.331.471).

In summa: Bei allem Wohlwollen, das man dem enormen Arbeitsaufwand und der methodologischen Fragestellung entgegenbringt, vermag das Buch insgesamt nicht zu überzeugen. Allzu vieles wird noch einmal gesagt, weniger (nicht nur von der Seitenzahl her) wäre mehr gewesen. Als umfassend gedachter Entwurf zur Traditions-, Sozial- und Rezeptionsgeschichte sowie zur Verschränkung von Exegese und Ethik provoziert das Buch zur kritischen Lektüre, hoffentlich auch zur kritischen Weiterarbeit. Vf. hat, dafür gebührt ihm Dank, die Türen der Forschung vor allem hinsichtlich seines Gesamtkonzeptes neu aufgestoßen.

Paderborn Hubert Frankemölle

Dieckmann, Bernhard: **Judas als Sündenbock.** Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung. – München: Kösel 1991. 376 S., kart.

Keine Zweifel, die Judasthematik hat, wie D. selbst einleitend bemerkt, ungeahnte Aktualität gewonnen (11–22: Die Aktualität des Judas).[1] D.s eigene Darstellung hat ihre Schwerpunkte in der Skizzierung des mittelalterlichen (Erster Teil: „Luzifers Geselle". Das mittelalterliche Judasbild [23–142]) und des neuzeitlichen (Zweiter Teil: Streit um Judas. Judasbilder seit der Aufklärung [143–235]) Judasbildes. Allerdings wird nach seinen Worten „keine Geschichte des mittelalterlichen Judasbildes" (141) und „keine Geschichte des neuzeitlichen Judasbildes versucht" (144); es solle lediglich ein „*Überblick über wichtige Elemente der Tradition*" (141f; Hervorhebung im Original) gegeben und „eine Reihe exemplarischer Judasdichtungen" (144) vorgestellt werden.

Aus dem ersten Teil seien hervorgehoben: die Behandlung der Judaslegende, der Donaueschinger Passion, des Judasliedes, diversen Volksbrauchtums und Volksglaubens um Judas, der Judasreliquien (insbesondere der dreißig Silberlinge) und Judasstätten, der jüdischen und islamischen Legenden über eine Verwechslung von Judas und Jesus. Abschließend wird die Frage, ob Mitleid mit Judas in den Quellen erkennbar sei, gegen anders lautende Stimmen wohl zu Recht verneint. Den Inhalt des zweiten Teils dürfte eine Aufzählung der behandelten Autoren am besten illustrieren: F. G. Klopstock, J. W. Goethe, F. Hebbel, M. Harden, C. F. Meyer, P. Heyse, L. N. Andrejew, G. Heym, A. France, P. Claudel, N. Kazantzakis, M. Brod, W. Jens, L. Rinser, die Oberammergauer Passion, P. Ury. Das ist ein beeindruckendes Panorama, ungeachtet der Tatsache, daß das vorangestellte Programm auch leise Irritationen auslösen könnte: „Die Werke werden nacherzählt, kurz analysiert und kommentiert, aber nur ansatzweise kritisiert . . . Es geht um Kenntnisnahme, nicht um Beurteilung" (144).

Es schließt sich noch ein dritter Teil an (237–326: Judas und das Kreuz. Zum christlichen Umgang mit dem Bösen), der in Einklang mit Titel und Untertitel des ganzen Werks so etwas wie eine theologische Gesamtdeutung der Judasproblematik unternimmt. Der exegetische Sachverhalt wird kurz summiert und eingeordnet in Überlegungen zum Sündenbockmechanismus, zur verhängnisvollen Wirkung von Feindbildern, zum christlichen Umgang mit dem widerständigen Bösen innerhalb und außerhalb der eigenen Person. Da hier erneut zahlreiche Beispiele aus der Literatur zur Besprechung anstehen, geht es nicht ganz ohne Wiederholungen ab (vgl. z. B. 40 mit 246f). Zustimmung verdient m. E. die programmatische Feststellung: „Die Rehabilitierung des Judas kann nicht darin bestehen, daß man ihn zum Heiligen erhebt" (268) samt des Begründungszusammenhangs, in dem sie steht.

Die Anmerkungen sind nachgestellt (328–366). Das Literaturverzeichnis (367–374), dem noch ein Register der Vf. literarischer Judastexte und ein Nachweis der Quellen für zehn in den Text eingestreute Bilder folgt (375f), weist ca. 30 einschlägige Titel auf, die in der vom Rez. erstellten umfangreicheren Bibliographie[2] fehlen. Das ist eine willkommene Ergänzung und dokumentiert zugleich Sucheifer und Finderglück.

Die Studie von D. hat sicher ihre Verdienste. Sie trägt interessantes und nützliches Material zusammen, das in der Sekundärliteratur teils verstreut vorliegt, und bereichert es um eigene Entdeckungen. Was man sich manchmal gewünscht hätte, wäre eine schärfere und profiliertere Linie der Interpretation gewesen. Als nächstes müßten nun auslegungs-, wirkungs- und theologiegeschichtliche Untersu-

[1] Es sei erlaubt, die Momentaufnahmen D.s aus Literatur und Kultur der Gegenwart um einige neue Zufallsfunde zu vermehren: Hadan Elgin, Suzette: The Judas Rose. Native Tongue II – London 1987; Allingham, Margery: Judaslohn (detebe 21570) – Zürich 1988 [im englischen Original von 1941: „Traitor's Purse"]; Boileau, Pierre / Narcejac, Thomas: Bruder Judas (rororo thriller 3024) – Reinbek bei Hamburg 1991 [so auch im französischen Original von 1974: „Frère Judas"]. Als Beleg für das anhaltende theologische Interesse vgl. die gleichzeitig erschienene Sammlung inhaltlich freilich sehr unterschiedlicher Beiträge: Judas, wer bist du?, hg. v. R. Niemann. – Gütersloh 1991.

[2] Klauck, H. J.: Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111) – Freiburg i. Br. 1987, 148–154.

chungen folgen, die auf einem umgrenzten Teilgebiet den Umgang mit Judas gründlich erarbeiten.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Bienert, Wolfgang A. / **Koch**, Guntram: **Kirchengeschichte I – Christliche Archäologie**. – Stuttgart. W. Kohlhammer 1989. 124 S. u. 16 S. KD-Teil, 23 Abb. (Grundkurs Theologie, Bd 3 = Urban-Taschenbücher 423), kart. DM 20.–

Zunächst wundert man sich, wie es möglich ist auf 124 S. Kirchengeschichte von den Anfängen bis zum Spätmittelalter (9–78) und Christliche Archäologie (79–124) darzustellen. Übrigens erstmalig ist in einem einzigen Bändchen Papierwissenschaft und monumentale Wissenschaft vereinigt, ein Zeichen dafür wie die Einsicht wächst, daß nur schriftliche und archäologische Quellen zusammen ein Gesamtbild ergeben können.

Bienert löst seine Aufgabe, indem er im wesentlichen die Forschungslage anspricht und vor allem einen kritischen Bericht über die deutschsprachige, insbesondere protestantische Literatur liefert.

In den Präliminarien dazu (9–27) werden grundsätzlich die Fragen wie der Standort der Kirchengeschichte, Kirchengeschichte als theologische Disziplin, Kirchengeschichte als Wissenschaft angesprochen und andiskutiert. Des weiteren wird Kirchengeschichte als Geschichte der Kirche (keine Selbstverständlichkeit), als historische Theologie und als Missionsgeschichte vorgestellt.

Besondere Beachtung verdient der Aspekt Missionsgeschichte, weil Vf. darunter das Gegenüber zu anderen Religionen, Kulturen und Denkweisen versteht. Er entdeckt in diesem Gegenüber die Herausforderung, die eigene Theologie, die eigene Tradition und die eigene Identität als Christ stets neu zu überdenken. Damit wird ein dynamisches Element eingeführt, das die Kirche als wanderndes Gottesvolk begreift, das offen bleiben muß für neue Erfahrungen in geistiger und kultureller Hinsicht. Dadurch wird einerseits Kirchengeschichte dem Status der Petrifizierung entzogen, andererseits als unverzichtbar für die Deutung der Gegenwart ausgewiesen. Vf. übersieht dabei nicht, daß ein derartiger Ansatz mit dem jeweiligen Kirchenbegriff steht und fällt. So betrachtet, läuft Bienert in die Gefahr, die kirchengeschichtliche Darstellung entgegen seiner Absicht zu konfessionalisieren.

Koch beschreitet für seinen Teil einen anderen Weg. Er geht mit Literaturangaben sparsamer um und versucht eine knappe, präzise Gesamtdarstellung des Faches Christliche Archäologie. Anstelle einer Definition fordert Vf. die Zeitspanne von etwa 200 bis etwa 800 n. Chr. ein. Dabei sind alle Monumente zu berücksichtigen, nicht nur die nachweislich christlichen, sondern auch die der traditionell paganen römischen Religion, der Mysterienkulte und die der Juden. Dieser Umgriff wird der Tatsache gerecht, daß der Beginn der altchristlichen Monumentalität nicht eindeutig eingrenzbar ist und daß die Frage nach dem Ursprung altchristlichen Kunstschaffens immer noch im dunkeln liegt. Mögliche Vorbilder etwa werden vorsichtig angedeutet. Pagane Symbolgestalten wie die des Orans, des Philosophen, des Hirten, des Fischers und des Sol invictus werden übernommen und christlich umgewandelt. Besonders deutlich wird dieses Bemühen bei Jona, Abraham und Isaak.

Ende des 3. Jh.s muß es nach dem Zeugnis des Laktanz schon altchristliche Kirchenarchitektur gegeben haben. Doch die älteste Basilika (Reparatus-Basilika) mit eindeutiger Datierung auf das Jahr 324 findet sich in Algerien. Davor sind lediglich „Hauskirchen" namhaft zu machen. Musterbeispiel ist die Hauskirche von Dura Europos (übrigens das einzige Beispiel dieser frühen Zeit) im östlichen Syrien aus dem Jahr 232/233, deren Fresken im Museum der Yale University (USA) aufbewahrt werden. Ein privates Haus an der Stadtmauer der Grenzfestung wurde zu einer Hauskirche umgebaut. Ein kleines Zimmer des Stadthauses wurde möglicherweise zu einem Baptisterium umgestaltet und mit Malereien aus dem AT und NT ausgestattet. Mit der Frage, warum altchristliche Architektur erst so spät einsetzt, befaßt sich Koch nicht. Dies ist legitim, weil über F. W. Deichmann hinaus keine neuen Gesichtspunkte geltend gemacht werden können.

Als älteste nachweisbare Memoria für Märtyrer bezeichnet Vf. die Anlage unter S. Sebastiano (Rom), die Gedächtnisfeiern für die Apostel Petrus und Paulus diente. Die Anlage blieb von 258 oder 260 bis zum Bau der großen Basilika in Benutzung.

Figürliche Darstellungen bieten erhebliche Probleme interpretatorischer Art. Sie verwenden zwar biblische Motive, sind aber Belege für die Volksfrömmigkeit. Mit Th. Klauser vertritt Koch den Standpunkt, christliche Bildkunst ist ohne oder sogar gegen die Bischöfe entstanden; die altchristlichen Kunstwerke, die vor 350 entstanden, können nicht einmal mit Hilfe von Vätertexten dieser Zeit erklärt werden, weil die Väter mit den Kunstwerken von damals nichts zu tun hatten. Singulär ist eine Gruppe von Statuetten mit mehreren Jona-Darstellungen und einem „Guten Hirten", sowie einigen Porträts, die in Kleinasien um 270/280 gefertigt wurden und wohl zu einer Grabausstattung in Phrygien gehörten. W. Wischmeyer: Die vorkonstantinische christliche Kunst in neuem Licht: Die Cleveland-Statuetten, hat sich dazu in: VigChrist 35 (1981) 253–287 kompetent geäußert.

Mit dem vorliegenden Bändchen ist ein neuer Weg beschritten worden, der von der unverzichtbaren Einsicht ausgeht, daß zur Darstellung der Kirchengeschichte die dingliche Überlieferung gehört, nicht nur die schriftliche Hinterlassenschaft. Bauten, ihre Ausstattung durch Malerei, Mosaiken, Stein- und Holzarbeiten, Gegenstände weltlicher Repräsentation, liturgische Geräte und Gewänder, Buchmalerei, Münzen, Inschriften sowie alle aufwendigen und bescheidenen Dinge des täglichen Gebrauchs hellen das Leben der alten Christen auf. Manche Themen wie Theologie und Volksfrömmigkeit, Pilgerwesen, Märtyrerverehrung, Vorstellungen des Lebens nach dem Tod und Sozialgeschichte der Alten Kirche lassen sich nur dann umfassend abhandeln, wenn man die Devotionalien, die Pilgerampullen, die bildlichen Darstellungen und Inschriften auf privaten Denkmälern, die Wallfahrtsstätten, die baulichen Einrichtungen für die Märtyrer- und Heiligengräber und die Relikte des Bestattungswesens heranzieht. Denkmalorientierte Forschung und Analyse der schriftlichen Quellen müssen Hand in Hand das Mosaikbild der Alten Kirche erstellen. Koch kommt das Verdienst zu, in einem knappen inhaltsreichen Durchblick dem Kirchenhistoriker die aus den Denkmälern erwachsenden Möglichkeiten erschlossen zu haben. Die Monumente bieten dem Geschichtsbild, das der Kirchenhistoriker aus der schriftlichen Hinterlassenschaft bisher zu erarbeiten pflegte, nicht nur „Farbe und Anschaulichkeit" (C. Andresen), sondern eine neue Qualität der Wirklichkeitsbeschreibung.

Augsburg Wilhelm Gessel

Ruh, Kurt: **Geschichte der abendländischen Mystik**. Bd I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. – München: C. H. Beck 1990. 414 S., Ln DM 78.–

Es ist für die Theologie beschämend, daß ein Germanist (emer. Ordinarius in Würzburg) mit diesem Bd die erste deutschsprachige Geschichte abendländischer Mystik zu veröffentlichen beginnt. Im Gegensatz zu Pregers „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter" (1874–1895) oder Wentzlaff-Eggeberts „Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit" ([2]1947, in der 1. Aufl. nazistisch eingefärbt) blickt R. über den Horizont der Germanistik hinaus und greift mit theologischer Kompetenz auch Fragen um die Begrifflichkeit der Mystik auf. Ähnliches wird in anderen Sprachen schon längst behandelt: z. B. Pourrat, „La spiritualité chrétienne", 1928–1935 ([2]1951); die unvollständig gebliebene „Histoire de la spiritualité" (Bouyer, Leclercq, Vandenbroucke, Cognet, 1960–1966); die diesbezüglichen Beiträge in „Encyclopédie des Mystiques", 1972; einige italienische Werke; Butlers, „Western Mysticism", 1926; die vorzügliche, Gebiet und Fragestellung der Mystik abdeckende „Christian Spirituality" (I–III, 1986–1989; interkonfessionelle Mitarbeiter). Dadurch, daß G. Wehr sein „Die Deutsche Mystik" (1988, Taschenbuch 1991) über die Theosophie Blavatskys, Ollcotts und Besants (Untertitel: Mystische Erfahrung und theosophische Weltsicht in der Theosophie) in Rudolf Steiners Anthroposophie neuzeitlich gipfeln läßt, verfehlt er das Herz des Mystischen; denn auf dem Weg der Theosophie wird Erfahrung in esoterisches Wissen aufgelöst (vgl. zu den neuzeitlichen Anfängen: F. A. Yates, Die okkulte Philosophie im elisabethanischen Zeitalter, Amsterdam 1991).

R. setzt bewußt deutsche Akzente (Eckhart ist ständig präsent). Aber mit dem Ansatz bei Dionysius Areopagita, dem syrischen Mönch des 6. Jh.s, (31–28) zeigt er die Weite seines Ansatzes. Besonders hier nimmt er ernst, was seine Einführung (13–27) betont: „Eine Darstellung, die wissenschaftlichen Rang beansprucht, (erfordert) grundsätzlich eigene ‚Untersuchungen'" und darf diese nicht „außerhalb des Baues, das heißt in besonderen Beiträgen" unterbringen. Der Leser bekommt also Anteil an R.s Denk-Bewegung. Das korrespondiert dem, was R. auch anderswo (Überlegungen und Beobachtungen zur Sprache der Mystik, 1986) reflektiert: „Mystische Erfahrung ... (vollzieht) sich mitnichten außerhalb der Sprache"; die Sprache ist, wie er mit Recht (hier in mißglücktem Satzbau, 23f) zeigt, „vielmehr ‚selbst Medium der Erfahrung'":

Für Dionysios nun gelte: „Mystisch – in einem spezifischen Wortsinn – ist nur die mystica theologia" (58), also die winzige Schrift, mit der dieser seine hierarchische Weltsicht krönt (eine satzrhythmische Übersetzung liegt sowohl im Englischen wie im Deutschen vor; vgl. meine Übertragung in Ruh-

bach/Sudbrack, Christliche Mystik). Damit aber ist die Begrifflichkeit von Mystik festgelegt: „Gotteserkenntnis und -erfahrung – beides ist nicht voneinander zu trennen – katà tòn gnóphon, in caligine, in der Dunkelheit", eine Erkenntnisweise, „die aus dem Status des dem Menschen zukommenden Vermögens herausführt und in das Andere, das Göttliche, eintritt". Es geht um „das göttliche Dunkel ... jenseits aller Namen, auch jenseits – um mit der Scholastik zu sprechen – der Transzendentalien, (um) die Aseität der Gottheit". Diese Henosis mit Gott unterscheidet sich von den Einigungen auf den vorangegangenen Seinsstufen dadurch, daß sie als „transintellektueller Akt" „den Gläubigen allen menschlichen Bedingungen" entreißt (62–64).

Hier muß die Diskussion ansetzen, die nichts vom Lob, das R.s Werk gebührt, zurückzunehmen braucht. Er stellt sich aber mit dieser Begriffsbestimmung bewußt in den Gegensatz zum Großteil der Dionysios-Forschung (Stiglmayer, Puech, Baron, Völker, Rocques). Dort nämlich sieht man die Theologia Mystica mit ihrer Begrifflichkeit in einen dynamischen Zusammenhang mit dem Gesamtcorpus der Dionysiaca.

R. scheint mir die traditionelle Mystik-Auffassung zu verengen. Das aber ist nicht nur „eine Sache der Definition" (so z. B. 326.330), sondern eine der Quellen. Schon der Ansatz bei einem spätantiken Vf. statt bei Gregor von Nyssa († 399), den K. Rahner und Kard. Daniélou Vater christlicher Mystik nennen, oder noch früher, zeigt es.

Schwerer wiegt die Mißachtung der geschichtlichen Tatsache, daß die Substantiva: Mystik, Mystiker (der antike mystes ist gerade nicht der R.sche Mystiker) erst im 17. Jh. auftauchen (de Certeau). Der bis dahin maßgebende adjektivische Gebrauch „mystikos" meint die „Geheimnistiefe" von etwas Substantivischem; und die „theologia mystica" des Dionysios stellt damit „nur" die Mysterientiefe seiner zwei Hierarchien dar. Bouyers klassische Arbeiten dazu blieben R. unbekannt. Von den 27 Belegen bei Dionysios für das Wort stehen nur zwei in der von R. allein analysierten kleinen Schrift. Der Germanist G. Müllers hat schon 1924 in seiner Arbeit über Gradualismus (bei R. 222, 267, 383) gezeigt, daß in diesem adjektivischen Gebrauch sich das patristische Weltbild spiegelt, aber nicht die Allegorese (dazu 305 Anm. 55: „mysticus" bei Bernhard und Wilhelm v. St. Thierry nicht mystisch, sondern „symbolisch, allegorisch"), wie sie in barocker Ikonographie degenerierte (dazu die Einführung von R. v. Straten, 1989). Die vier inhaltsschweren Bände der „Exégèse médievale" de Lubacs (1959–1964) bezeugen ein symbolisches Erfahrungsdenken, das die mystische Tiefe einbettet in den Stufenbau der Welt und nicht, wie R. meint, scharf davon trennt. Der Münsteraner Germanist, Fr. Ohly, hat die Schlüsselrolle dieses Weltbildes mit vielen philologischen Arbeiten für Germanistik (und Theologie) analysiert (zuletzt: „Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade", 1990).

Ich fand kein Argument, daß gerade Ps. Dionysios (für dessen Aufwertung R. Dankbarkeit gebührt) diesen breit belegten Sinn vom mystikos durchbrochen hat. Die Licht-Metaphysik, die das ganze Gebäude der Hierarchien trägt, bleibt auch im „überlichten Dunkel" der Theologia Mystica erhalten und entwickelt dort ihre Dialektik von Licht-Dunkel.

Mit dieser begrifflichen Engführung von „Mystik" hängt zusammen, daß (83–117) Augustinus († 430!) erst nach Dionysios vorgestellt wird.

Denn er sei „ein Vater der Mystik, ohne Mystiker zu sein" (86/113f). Viele Elemente der künftigen christlichen Mystik seien zwar bei ihm zu finden (Stufenbau, Trinitätsdenken, Erleuchtung, Schweigen); doch – noch eindeutiger als Hendrikx (1936!) – meint R.: Augustinus ist weder „Mystiker" noch „Theoretiker der Mystik" (117). So bleibt auch Cassian († 435) (118–138) im „Vorhof der Mystik" (132) stehen und Gregor der Gr. († 604) (145–167) darf „nicht in die Abgründe totaler Gottverlassenheit" eindringen; auch er ist kein „Mystiker ..., da dieser Begriff auf die existenzielle Mitte einer Persönlichkeit zielt." (Die Ezechielhomilien sind gegen S. 146 seit 1983 auf Deutsch greifbar).

Doch R. bringt in den einzelnen Kap.n stets eine ausgezeichnete, persönlich geformte Darstellung seiner (Nicht-)„Mystiker".

Das gilt auch für die einflußreiche, oft übersehene „Vita contemplativa" des Julianus Pomerius (139–144), während Evagrios Pontikos (134–136) und seine „apatheia" heute nicht mehr ohne die Forschungen Gabriel Bunges dargestellt werden dürften.

Johannes Eriugena († 877, 172–206) steht am Beginn der „Lateinischen Mystik des Früh- und Hochmittelalters". Obgleich R. sich schwer tut, dessen Einfluß auf die „Deutsche Mystik" (zum „Granum Sinapis", 179ff) aufzuzeigen, widmet er ihm wichtige S. Aber gerade bei ihm, bei dem sich vieles der dionysianischen Dunkelheitsmystik findet, ist zu fragen, ob es nicht doch eher Metaphysik (Denken) als Mystik (Erfahrung) ist; R. selbst insinuiert dies („metaphysisch orientierte Mystik", 106).

Dann folgt das 12. Jh.: die Kartäuser Guigo I. und Guigo II. (208–225); Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry, denen R. zu Recht fast 100 S. widmet (226–319) – das Glanzstück des Buches! – Hierzu frage ich mich, ob mit den sehr anschaulichen Liebesmetaphern dieser Mystiker (z. B. 287: „Modell einer trinitarischen Mystik") R. nicht die (vermeintlich) an Dionysios gewonnene Mystik-Definition „in caligine" zurücknehmen muß.

Den drei folgenden Zisterzienseräbten (320–354), Guerric von Igny, Aelred von Rievaulx, Isaac von Etoilen, gilt die gleiche Frage. Mit den beiden Viktorinern (355–406) Hugo († 1141) und Viktor († 1173) schlägt R. eine oft unterschätzte Seite der Geschichte christlicher Spiritualität und Theologie auf.

Dem Leser ist zu sagen, daß R. sein hohes wissenschaftliches Ideal des in extenso dargestellten Untersuchungsprozesses nicht überstrapaziert, so daß man vorzügliche, lesbare Seiten mit guten Texten und kluger Hinführung in die Hand bekommt – auch bei den erstaunlich vielen, denen die Bezeichnung „Mystiker" abgesprochen wird.

Doch die Engführung des Mystikbegriffs äußert sich in ähnlichen „Brüchen", wie sie R. z. B. im Werk des „Nicht-Mystikers" Augustinus feststellt. Hildegard von Bingen (14, 178) und viele andere werden bewußt aus der Darstellung ausgeschlossen. Die Berufung auf Thomas (15), der Mystik und Prophetie säuberlich trennen soll, ist nach v. Balthasars entsprechendem Kommentar nicht stichhaltig.

Wichtig wäre auch ein Blick in die Weiterentwicklung der dionysianischen Mystik innerhalb der Ostkirche. Ihre Ausdeutung der „mystischen Theologie" (Vl. Lossky) steht diametral zur R.schen Interpretation.

Besser als sie entspricht die vorsichtige Definition von A. M. Haas, dem anderen großen Eckhartforscher, den Quellen:

„Mystische Erfahrung ist ein am Mysterium orientiertes, nicht leicht mitteilbares, letztlich unsagbares Erkenntnis- und/oder Liebesgeschehen zwischen Mensch und Gott, das vom Menschen als gnadenhafte, ohne Anstrengung empfangene Einigung mit Gott erfahren wird – selbst wenn dabei das Motiv der erfahrungshaften Ferne zu Gott, der regio dissimilitudinis, als Begleitphänomen auftritt."

Sie scheint sich nur auf den ersten Blick enger an die Theologie anzulehnen (die Spannung: Mysterium-Mystik!). Näher besehen aber tritt das Erfahrungsmoment stärker in die Mitte; damit wird eine Basis erreicht, auf der allein man den etwas rüden Versuchen K. Flaschs, M. Eckharts Mystik in Systematik aufzulösen („Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten", in: „Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie", München 1988), genuin begegnen kann.

R.s Arbeit ist trotz oder gerade wegen der Anfragen – überaus verdienstvoll. Einmal wegen des reichen, vorzüglich dargebotenen und persönlich durchgearbeiteten geschichtlichen Materials; dann aber besonders, weil er (als reformierter Christ) gegenüber seinem katholischen Freund Haas eine Mystik-Auffassung vertritt, die in der Spuren Karl Barths und Emil Brunners das reformatorische Erbe (Gott, der Ganz-Andere) aufnimmt und (im Gegensatz zu Barth und Brunner) positiv weiterführt. Auch wer darin eine Engführung sieht, ist ihrer konsequenten historischen Aufarbeitung zu Dank verpflichtet. Die nächsten Bde, die auf Eckhart hinführen, werden eine spannende Lektüre bieten.

München Josef Sudbrack

López-Gonzáles, Pedro: **Penitencia y reconciliación.** Estudio histórico-teológico de la «res et Sacramentum». – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1989. 357 S. (Colección Teológica 64)

Der Vf., Arzt und Priester des Opus Dei, wurde aufgrund dieser Arbeit zum Dr. theol. promoviert; er ist Prof. für Sakramententheologie an der Univ. des Opus Dei in Pamplona. Ziel der Arbeit ist die kritische Auseinandersetzung mit der bußtheologischen These des spanischen Karmeliters Bartolomeo M. Xiberta: *„Reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae"* (1922 in Rom gedruckt erschienen; kommentierte Neuauflage Barcelona 1973). Der Vf. unternimmt zunächst auf rund 230 S. einen Streifzug durch die Geschichte der Bußtheologie unter dem Aspekt der Verwendung der Begriffe *„sacramentum tantum"*, *„res"* und *„res et sacramentum"*:

Im I. Kap. setzt er mit Augustinus an und geht unter Einbeziehung der beiden Abendmahlsstreite zur Schule von Laon über. Das II. Kap. beschäftigt sich mit dem 12., das III. mit dem 13. Jh. Besprochen werden in erster Linie

die Summa halesiana, Wilhelm v. Melitona, Bonaventura, Albert und Thomas von Aquin. Das IV. Kap. ist der Entwicklung vom 14. bis 19. Jh. gewidmet, mit den ausgewählten Autoren Capreolus, Cajetan, Cano, de Lugo, Joh. a S. Thoma und L. Billot.

Bis hierhin ist festzustellen, daß die Arbeit nicht über das Niveau einer ordentlichen Seminararbeit hinausragt. Die Bußgeschichte ist von Stufler über Poschmann und Hödl bis Anciaux so hervorragend erforscht, daß Vf. nur noch zu exzerpieren und zusammenzufassen brauchte. Es handelt sich nicht um eine originelle und eigenständige Forschung.

Die beabsichtigte K r i t i k setzt auf den verbleibenden 100 S. (V. Kap.) mit der detailliert rekonstruierten „These Xibertas" ein, die der Vf. korrekt auf die maßgebliche Anregung durch Maurice de la Taille SJ zurückführt. Er unterscheidet in der Wirkungsgeschichte der These drei Phasen: Sie gewinnt Boden (1922–1949), Zustimmung (1950–1964), setzt sich durch (1964–1983). Hier hat der Vf. einen guten eigenen Überblick sowohl über die Nuancen der Zustimmenden, angefangen bei Poschmann und de Lubac, als auch über die Argumente der Ablehnenden zustande gebracht. Es ist nicht zu übersehen: Die These findet nicht seine Sympathie; er möchte sich aber nicht uneingeschränkt direkt gegen sie wenden, da offizielle Texte (wie das II. Vaticanum, Lumen Gentium 11 in Verbindung mit 14; die Bischofssynode Rom 1983: 316f) sich, vorsichtig gesprochen, ihr zumindest stark angenähert haben und von ihnen aus das Thema der Versöhnung mit der Kirche nicht einfach aus der Bußtheologie wieder gestrichen werden kann. Der theologiegeschichtliche Ausgangspunkt ist eindeutig: Die Formulierung *„res et sacramentum"* ist, ausgehend von der Eucharistie, auf verschiedene Sakramente in höchst unterschiedlicher Weise angewendet worden; es besteht für sie weder eine lehramtliche Verpflichtung noch ein dogmatischer Konsens. Sie läßt weiterhin verschiedene Anwendungsmöglichkeiten und Interpretationen zu. Die Einwände des Vf.s gegen die „These Xibertas" kulminieren in der Einsicht, daß diese These ganz auf die schwere Sünde hin ausgerichtet ist – wie aber läßt sie sich mit der Andachtsbeichte vereinbaren? (308f, 322f, 327) Ein Sakrament, meint der Vf., könne doch nicht zwei verschiedene (!) *„res et sacramentum"* „produzieren" (323). Hier zeigt sich die völlig unzureichende Basis der ganzen Arbeit. Wer sich nicht die Mühe macht, das Bußsakrament in die ersten Anfänge zurückzuverfolgen und biblische Grundgedanken zu Umkehr und Versöhnung als normative Parameter auch für spätere Entwicklungen zu nehmen, der tut sich natürlich sehr leicht mit der Ansicht, in der ausdrücklichen „Stiftung" dieses Sakraments durch Jesus Christus sei die Andachtsbeichte mit gemeint gewesen. Die schlichte, rigide und positivistische Denkungsart des Vf.s zeigt sich auch in anderen Argumentationsweisen, z. B. in der Konstruktion kasuistischer Schwierigkeiten (bes. 320ff); es macht ihm keine Mühe, die Möglichkeit eines „positiven göttlichen Gesetzes", vor dem Kommunionempfang zu beichten, in Betracht zu ziehen.

Die e i g e n e T h e s e des Vf.s umfaßt, gegen Xiberta usw. formuliert, folgende Elemente: *„res et sacramentum"* gehört zum Zeichen, nicht zur Ursache (allein diese Disjunktion spricht bereits Bände zu dem allenthalben sichtbaren Faktum, daß der Vf. mit einer elementarsten Symboltheorie nicht vertraut ist). Weil die Wirksamkeit beim Bußsakrament *„principaliter"* in der priesterlichen Absolution liege, müsse *„res et sacramentum"* beim Bußsakrament ein Effekt im „Empfänger" sein; sie müsse mit der *„contritio"* identisch sein (335). Ob es überhaupt sinnvoll ist, auf die Sakramente, die in siebenfach unterschiedlicher Weise die vornehmste Liturgie der Kirche sind, um jeden Preis das Schema *„des"* Sakraments anzuwenden und auch dort *„res et sacramentum"* herauszuspekulieren, wo auf den ersten Blick nichts dergleichen ersichtlich ist, diese Grundfrage, die sich durchaus an Xiberta, Poschmann, Rahner usw. richten läßt, stellt der Vf. natürlich nicht. Somit bekennt er zum Schluß nur, daß er selber auch nicht wisse, wie genau nun die Versöhnung des Sünders mit der Kirche hinzuzudenken sei; seines Erachtens gehöre sie als „übernatürlicher Effekt in der Seele" zur *„res tantum"* (335).

Bei den von ihm kritisierten Autoren geht der Vf. mit dem Holzhammer von Schlagworten um: Semmelroth wirft er „hipereclesialización" (welch prächtige Sprachschöpfung!) vor, Rahner die „kryptische" Sprache (296, 332).

Trotz der Rückgriffe auf eine Zeit, die in der Theologie von Wagemut und denkerischer Kraft geprägt war, insbesondere das 12. Jh., ist diese Arbeit nicht eigentlich „scholastisch" zu nennen; ihr Wesensmerkmal ist neuscholastische Sterilität.

Münster Herbert Vorgrimler

Rizzi, Marco: **La questione dell'unità dell' „Ad Diognetum"**. – Milano: Vita e Pensiero 1989. XXIII, 201 S. (Studia Patristica Mediolanensia, 16), kart. Lit 24 000

Die Frage nach der literarischen Einheit des Briefes an Diognet, d. h. nach der ursprünglichen Zugehörigkeit von Kap. 11–12 zum Gesamtwerk, wurde schon von H. Estienne, dem ersten Hg. des Werkes, 1592 gestellt und verneinend beantwortet. Die Beurteilung in der folgenden Zeit ist nicht immer einstimmig gewesen, wenngleich die Tendenz, die zwei letzten Kap. als sekundären Nachtrag anzusehen, unverkennbar vorherrscht. In der deutschsprachigen Forschung darf man diesbezüglich sogar von einer seltenen Übereinstimmung sprechen.

Die der Kath. Univ. von Mailand vorgelegte Diss. von R. stellt einen neuen Versuch dar, der Lösung des Problems näher zu kommen.

Die E i n l e i t u n g (3–16) enthält eine kurze, aber umfassende und übersichtliche Forschungsgeschichte, der sich der eigene methodische Ansatz anschließt: Ausgehend von einer genauen Analyse von Kap. 11–12 will der Vf. nicht nur Bezug auf den gesicherten Text des Werkes nehmen, sondern darüber hinaus auf den breiteren Horizont der protreptisch-apologetischen Literatur.

D i e z w e i e r s t e n K a p. sind christologischen Fragen gewidmet. Der Ausdruck σήμερον υἱὸς λογισθείς (11,5), den R. als einen christologisch semantischen Kern betrachtet, wird im ersten Kap. (17–45), παλαιὸς καὶ νέος als Kennzeichen des Logos im zweiten Kap. untersucht (48–62). Wichtige soteriologische Inhalte in Diog 11 sind der Gegenstand des d r i t t e n Kap.s (63–88). Anhand der formalen Struktur von Diog 11 arbeitet R. die Grundmomente dieser Soteriologie heraus: Die Offenbarungsfunktion des Logos, die im Prozeß der Überlieferung aktualisiert wird, führt schließlich zur konkreten Wirklichkeit der Kirche.

Selbstverständlich muß ich mich auf allgemeine inhaltliche Angaben beschränken, ohne auf die Textanalyse im Detail einzugehen. Aber die vielen gelungenen Einzelbeobachtungen in diesen drei Kap.n verdienen Beachtung und bedeuten einen Fortschritt über die Arbeiten von P. Andriessen und H. I. Marrou hinaus.

Auf der in diesen ersten drei Kap.n aufgebauten Grundlage zieht R. im v i e r t e n K a p. (89–133) eine erste Bilanz. Für die in der Arbeit vertretene These ist es eigentlich das entscheidende Kap. Es handelt sich um den Nachweis der inneren Zusammengehörigkeit zwischen den zentralen Aussagen in Diog 11–12 und den früheren Kap.n.

Zuerst wird die Christologie behandelt (89–107). Nach der Interpretation des Vf. gipfeln die christologischen Aussagen Diog 7,2.4; 8,11; 9,1.2.4; 10,2 im Kap. 11. Die in diesen Texten vorkommenden Titel λόγος, παῖς, υἱός lassen sich auf jeden Fall im Rahmen einer geschlossenen christologischen Konzeption verstehen, die R. überzeugend darstellt. – Das Begriffspaar πίστις – μυστήριον ist das zweite Glied in der Beweisführung (107–113). Auch hier werden die weitgehende Homogenität im Sprachgebrauch und die Gedankenentwicklung bis zum Kap. 11 gut aufgezeichnet. – Das in den Kategorien καινὸς καὶ παλαιός ausgedrückte Zeitverständnis deutet eine Geschichtstheologie an, deren christologisches Zentrum die Sendung des Sohnes bzw. des Logos ist (113–120). – Nach diesen drei inhaltlich wichtigen Abschnitten untersucht R. einzelne Begriffe und Wendungen (120–122); sodann wendet er sich der Frage nach der Größe des Textverlustes nach Diog 7,6 und 10,8 zu (ähnlich wie K. Wengst rechnet er nur mit kleinen Lücken) (122–127); schließlich wird die Einheit des Textes durch stilistische Beobachtungen verteidigt, wobei auch manche Gegenargumente entkräftet werden (vgl. z. B. S. 128 Anm. 76: gegen die statistischen Angaben von Meecham).

Hatte sich die bisherige Argumentation auf Diog 11 konzentriert, so wird im f ü n f t e n K a p. Diog 12 einbezogen: die wahre Erkenntnis (134–161). Das Bild vom Paradies und vom Baum der Erkenntnis leitet die Ermahnung zur wahren Erkenntnis ein, mit der der Besitz des wahren Lebens zusammenhängt. Die Steigerung bis zur Schlußdoxologie erfährt hier eine einleuchtende Deutung.

Das l e t z t e K a p. befaßt sich mit dem literarischen Charakter des Textes (162–170). Das Thema ist für die behandelte Frage von großer Bedeutung, da oft die angebliche Diskrepanz zwischen dem echten „apologetischen" und dem „homiletischen" Teil als Argument für dessen sekundäre Herkunft angeführt wird. Mit Recht betont R. einmal den protreptischen Charakter des Textes, zweitens die formale Breite, die bei den zu dieser Gattung gehörenden Texten festzustellen ist. Es soll auch nicht vergessen werden, daß schon Diog 1–10 eine Vielfalt von Formen enthält und daß die apologetische Literatur ebenso reiche Variationsmöglichkeiten bezeugt. Zwischen Diog 1–10 und Diog 11–12 zu unterscheiden mit dem Hinweis auf verschiedene da und dort vertretene Gattungen, würde bedeuten, eine literarische Größe vorauszusetzen, die es in dieser Form gar nicht gab. Wie schon oft vermutet, lassen sich zahlreiche Indi-

zien finden, die auf Alexandrien als Entstehungsort von „Ad Diognetum" hinweisen (170–173). – Eine Zusammenfassung (auch in englischer Übersetzung) beschließt die Arbeit (174–181).

Erwägt man die Argumente gegen die Zugehörigkeit von Kap. 11–12 zum ursprünglichen Bestandteil des Werkes, die z. B. in den Textausgaben von K. Bihlmeyer und K. Wengst oder in der Monographie von R. Brändle zur Frage der Ethik erwähnt werden, läßt sich ein auffallendes Mißverhältnis zwischen der Dürftigkeit der Beweisführung einerseits und der Sicherheit der Beurteilung andererseits feststellen. Die Arbeit von R. wird man gewiß nicht als eine endgültige Antwort auf die gestellte Frage betrachten dürfen, wohl aber als einen wichtigen Beitrag, der eine fast als „opinio communis" geltende Meinung in ihrer Fragwürdigkeit aufdeckt, und zugleich eine m. E. durchaus plausible Lösung bietet.

Eines wird jedem aufmerksamen Leser dieses Buches bewußt: Es ist höchste Zeit, daß Texte wie „Ad Diognetum" Gegenstand von einer eingehenden Kommentierung werden, die allein die Elemente für eine überzeugende Antwort in der hier erörterten Frage bringen und darüber hinaus die bis jetzt nur sehr fragmentarisch erfaßte Theologie des zweiten Jh.s beleuchten kann. Die Arbeit von R. ist eine wertvolle Hilfe dazu.

Benediktbeuren Horacio E. Lona

Saint Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise. Introduction and translation by Sebastian Brock. – New York: St. Vladimir's Seminary Press 1990. 240 S., kart. US-$ 8.95

Der Vf. wendet sich einem Literaturzweig zu, der in der Forschung bisher nur wenig Beachtung gefunden hat. Die frühen Syrer, von denen Ephräm wohl der profilierteste Theologe und Dichter ist, sind heute weitgehend unbekannt. Dies mag damit zusammenhängen, daß vielfach die für eine historisch-theologische Betrachtung notwendige philologische Voraussetzung einer zuverlässigen Edition nicht erfüllt ist. Bei Ephräm liegt der Fall jedoch anders. B. kann sich bei seiner englischen Übersetzung der Hymni de Paradiso auf Becks Edition (CSCO.SS 78/79, Louvain 1957) stützen. Ferner liegt mit E. Beck, Ephräms Hymnen über das Paradies (StudAns 26), Rom 1951, ein ausgezeichneter Kommentar und eine gediegene lateinische Übersetzung vor. B. hat sich daher zum Ziel gesetzt, mit seiner Übersetzung Ephräm vor allem im englischsprachigen Raum bekannt zu machen (8). Ephräms Hymnen „Über das Paradies" bieten sich dazu gut an, weil sie einen repräsentativen Einblick in das Gesamt seiner Theologie gestatten.

Die ausführliche Einleitung (7–75) bietet zunächst eine Beschreibung der vita Ephräms auf der Grundlage zeitgenössischer Biographien, die der Vf. umsichtig und kritisch auswertet (8–25). Ein weiterer Abschnitt (25–33) befaßt sich mit dem Verhältnis Ephräms zum Mönchtum und untersucht den syrischen Schlüsselbegriff *ihidaya*, der die verschiedenen Bedeutungen „einfach, einzeln, alleinstehend, ehelos, eingeboren" umfaßt und später zum syrischen terminus technicus für „Mönch" geworden ist (25f). B. weist nachdrücklich darauf hin, daß sich die syrische Aszese nicht einer dualistischen Sicht des Menschen oder einer generellen Verachtung des Materiellen verdankt, sondern in der Brautmystik des NT (Christus als der Bräutigam des *ihidaya*) angelegt ist (26–30). Ehelosigkeit ist Vorwegnahme des eschatologischen *angelikos bios*, der als Rückkehr ins verlorene Paradies verstanden wird (30–33).

Ein weiterer Abschnitt behandelt das umfangreiche Werk Ephräms (33–36) und untersucht die poetische Form seiner *memre*- und *madraše*-Dichtung (36–39). Theologisch bedeutsam ist Ephräms typologische Sicht der irdischen Wirklichkeit, die er immer wieder symbolhaft auf die verborgene Gegenwart des Schöpfers hin interpretiert (39–41). Dabei sind die Grenzen zwischen „natürlicher" Theologie und biblischer „Offenbarung" fließend, denn Typen und Symbole finden sich sowohl in der Natur als auch in der Hl. Schrift (41–45) und legen gleichermaßen von dem einen Schöpfer Zeugnis ab. Allerdings ist sich Ephräm stets eines bleibenden Unterschieds zwischen dem bezeichnenden Symbol (*raza*) und der bezeichneten Wirklichkeit (*šrara*) bewußt, ohne jedoch ihre grundsätzliche Verbindung zu leugnen. Denn anders als der moderne Symbolbegriff läßt das syrische *raza* (mysterium-symbolum) stets einen objektiven Bezug zur bezeichneten Sache erkennen (42f). Die arianische Häresie besteht für ihn darin, daß sie den wesenhaften Unterschied zwischen Gott und Mensch ignoriert und Christus auf die Seite des Geschöpfes stellt. Der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch ist nicht vom Menschen, sondern allein von Gott her zu überwinden, der sich in menschliche Bilder und Begriffe „kleidet" (45–49) und so menschliche Rede von Gott überhaupt erst ermöglicht.

Nach diesen grundsätzlichen Äußerungen zu Ephräms Theologie und Erkenntnislehre wendet sich B. nun ausführlich den konkreten Paradiesesvorstellungen Ephräms zu, die dieser jüdisch-apokalyptischen Traditionen entlehnt hat, wie die zahlreichen Berührungen mit der pseudepigraphischen Literatur belegen: die hierarchische Gliederung des Paradieses von der *Schekhina* Gottes an der Spitze über die Gerechten bis hin zu den Büßern ganz unten am Fuße des Berges (49–57). Im Mittelpunkt des Paradieses befinden sich die beiden Bäume der Erkenntnis und des Lebens, zu denen der Kreuzestod Christi dem Menschen wieder Zugang verschafft hat (57–62). Weitere Abschnitte befassen sich mit dem Zaun und dem Schwert, die beide das Paradies gegen Eindringlinge abschirmen (62–66), und dem Gewand der Herrlichkeit, das die Gerechten nach der Auferstehung von den Toten erhalten sollen (66–72). Mit einiger Überraschung mag der Leser feststellen, daß die Vergöttlichung des Menschen kein spezifisch griechisches Thema in der Theologie darstellt, sondern auch von den syrischen Theologen als Ziel der Inkarnation benannt wird (72–74).

Man wird ohne Umschweife zugeben müssen, daß der Vf. das selbstgesteckte Ziel einer Übersetzung zwischen der Skylla einer pedantischen Wortwörtlichkeit und der Charybdis einer überzogenen Freiheit (75) erreicht hat. B.s Übersetzung wird man gerne an jenen Stellen konsultieren, wo auch Beck seine Schwierigkeiten hatte. Eine ausführliche Bibliographie zum Thema (228–233) sowie die Übersetzung jener die Beschreibung des Paradieses betreffenden Passagen aus dem Genesiskommentar Ephräms (197–224) runden das Werk ab.

Gelsenkirchen Peter Bruns

Kasper, Clemens M.: **Theologie und Askese.** Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff Verlag 1991. XXXII, 425 S. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 40), kart. DM 98.–

Die unter Anleitung des Freiburger Kirchenhistorikers Karl Suso Frank entstandene und von der dortigen Fak. mit dem Bernhard-Welte-Preis 1990 ausgezeichnete Diss. des Himmeroder Zisterziensers Klemens M. Kasper setzt sich zum Ziel, „eine Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins" darzustellen. Durch Rückgriff auf „das gesamte Léríner Schriftkorpus" und nicht nur „die in erster Linie ‚monastischen' Texte" (XXIX) läßt sich dem Vf. zufolge „eine Genese des Mönchtums in Lérins erkennen, das die Gesamtentwicklung des morgen- und abendländischen Mönchtums gleichsam im Mikrokosmos sichtbar macht: vom charismatischen Eremitentum zur Institutionalisierung im Zönobitentum" (XXXI). Diesem Entwicklungsprozeß werde das in der Forschung üblicherweise von Lérins gezeichnete Bild nicht gerecht, das Lérins immer sogleich als Teilelement des südgallischen Mönchtums sehe, es damit aber in seiner Eigenartigkeit gar nicht erst in den Blick nehme (XXVIII–XXXII).

In seinen Prologomena (1–20) stellt der Vf. das seinen Ausführungen zugrundeliegende Quellenkorpus vor:

Viten und Biographien besonders der ersten Léríner Äbte Honoratus und Faustus als wichtigste Dokumente, sodann Mönchspredigten, Bekehrungsschriften; weiter vom Inhalt nichtmonastische Schriften, die aber von Mönchen verfaßt worden sind sowie schließlich Schriften dogmatischen Inhalts und Texte mit rechtlichem Charakter (1–14). Dieses Corpus, das zudem Rückschlüsse auf die Léríner Bibliothek zuläßt, zeigt, daß das Inselkloster „über Kirchengeschichte, Dogmenentwicklung und das kirchliche Zeitgeschehen ... gut unterrichtet war", ja, daß man daran regen Anteil nahm und in die theologischen Streitfragen aktiv eingriff (18f).

Im 1. Hauptteil „Form – Organisation des Lebens in Lérins" (21–113) entwickelt der Vf. „ein theologisches Koordinatensystem des Léríner Mönchtums", mit dessen Hilfe er das Alltagsleben auf der Klosterinsel herausarbeitet (21).

Als erste Koordinaten dienen ihm dafür die Bezeichnungen und Funktionen der klösterlichen Leitung, die sich im Laufe der Zeit, auch durch den Anstoß kirchlicher Synoden, verändert haben. Der Vf. hält fest, daß das Léríner Verständnis vom klösterlichen Leitungsamt durch eine „relative Unabhängigkeit vom Kontinent", eine „Anbindung an den Osten" und ein „Autarkiebewußtsein" geprägt worden ist (60ff).

Die zweite Koordinate ergibt sich aus einer Untersuchung der Gemeinschaft von Lérins, genauerhin der gemeinschaftlichen Lebensform mit Gebet und Arbeit, der Klosteraufnahme, weiter den Stützpfeilern des Mönchslebens wie Beständigkeit, Armut und Gehorsam sowie schließlich den vertikalen und horizontalen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft: Die Léríner – so kann der Vf. resümieren – lebten in ihren Anfangszeiten als lockere Eremitengemeinschaft mit eindeutigem Schwerpunkt auf „der eigenen asketischen und verdienstvollen Leistung ..., nicht auf Spekulation oder eigener gedanklicher Durchdringung des Bekannten" (111f). Erst im Laufe der Zeit wandelte sich dieser Eremitenverbund zu einer zönobitischen Gemeinschaft, die „Theologie und Askese" in sehr eigenartiger Weise miteinander verknüpft hat: „In der Ableistung der Askese kann die beim [Kloster-]Eintritt gewährte Sündentilgung bewahrt und durch Gehorsam der Urstand Adams wiedererlangt werden. Im Falle des Versagens ... trifft den Mönch jedoch die volle Last der Kehrseite dieser Ernsthaftigkeit: er verfällt bereits jetzt dem Teufel" (113).

Im 2. Hauptteil „Geist – Monastisches Selbstverständnis in Lérins" (114–223) untersucht der Vf. die Quellen auf die „Anthropologie des Léríner Mönchtums" (114):

Als Kriterien zieht er die Beziehung des Mönchs zur Welt sowie die Seelenlehre heran: Die dabei zu Tage tretenden und auf Cassian zurückgehenden Gedankengänge machen einen „allenthalben vorherrschenden Moralismus [offenkundig]: durch Steigerung der Askese und der Vermehrung der Tugend kann der Mensch die ‚similitudo dei' mehr und mehr an sich verwirklichen ... und die paradiesische ‚sinceritas' der Heiligen und Gottes selbst wiedererlangen" (145). Die anschließende Frage nach den „inneren Gründe[n], die dazu motivierten, nach Lérins zu kommen" (146), lenkt den Blick auf ein vielfältiges Ursachenbündel, das sich u. a. aus der „Verachtung der Welt", aber auch dem Bewußtsein der „immer bleibende[n] Liebe Gottes", dem Lebensbeispiel des Abtes Honoratus sowie der „Ruhe und Geborgenheit des Gemeinschaftslebens Gleichgesinnter auf der Insel" zusammensetzt (163).

Diese Einsicht wird durch eine „Zusammenstellung der Metaphern für das Mönchsleben" (164–190) bestätigt, die zudem einen weitergehenden Einblick in die Spiritualität von Lérins ermöglichen: In der Anfangszeit von Lérins überwogen die kontemplativen Elemente einer in sich ruhenden Schau (vita angelica), während das Kämpferische (militia) kaum zur Sprache kam. Erst später vollzog sich eine Umkehrung dieser Werte in die Richtung, daß sich die Metaphern in ihrer Bedeutung wandelten, sie begrifflich allerdings gleich blieben: „Die Theologie paßt sich in die Askese ein" (191).

Als Ergebnis des 2. Hauptteils hält der Vf. fest: „Für die Frühzeit (erstes Drittel des 5. Jh.s) hinterläßt Lérins den Eindruck, eine bewußte Entscheidung für die Anachorese nach dem Vorbild der ägyptischen Väter getroffen zu haben ... Ab der Mitte des 5. Jh.s taucht mehr und mehr die Berufung auf eine vorbildliche und übertragbare Lebensregel auf. Das impliziert ... eine schriftliche Fixierung. Zugleich nimmt die Betonung des zönobitischen Charakters zu. Für das Ende des Jh.s bezeugt die monastische Literatur um Caesarius eine voll ausgebildete Organisation mit Ämtern und Offiziumsordnung" (222f).

Der 3. Hauptteil „Lehre – Theologische Askese und asketische Theologie" (224–290) zeichnet den von der bisherigen Forschung außer acht gelassenen Weg „von den impliziten Theologumena zu einer greifbaren theologischen Position [nach], um ein wichtiges Proprium Léríner Spiritualität aufzuzeigen". (225)

Der Vf. arbeitet eine „theologische Lehre in asketischer Sprache" heraus: Der ‚vocatio' Gottes (und nicht einer augustinischen Prädestination) zum Klosterleben, die unverdient an alle Menschen ergehe, könne der Mensch folgen oder nicht. Geht er auf sie ein, müsse ihre Realisierung in vollem Engagement erfolgen, wenn sie den von Gott erhofften hundertfältigen Lohn erbringen soll (246). Dieses „Ineinander von Theologie und Askese" (248), das für Lérins charakteristisch ist und anderswo als Element einer monastischen Spiritualität keinen Niederschlag gefunden hat (271), faßt der Vf. nach einer ausführlichen Sichtung der Schriften von Faustus und Eucherius im Blick auf die darin vorfindlichen theologischen Positionen so zusammen: „Tradition, im Sinne der ‚antiquitas', ist ... der Garant für die Orthodoxie. Damit ist die enge Verbindung zwischen Theologie und Askese offenkundig. Das Léríner asketisch-theologische Konzept kann abschließend formuliert werden: Der Asket lebt den rechten Glauben" (266). Eben diese Feststellung kann der Vf. auch für den Bereich der „Trinitätslehre und Christologie" belegen: Die entsprechenden theologischen Lehrinhalte, die sich in den Léríner Spätschriften – insbesondere denen des Faustus – finden, haben ihre Wurzeln in der asketischen Erfahrung von Lérins. Der Vf. belegt den „Übergang von der theologischen Askese zur asketischen Theologie" überdies anhand der Diskussion um die Trinitäts- und Gnadenlehre, zu der die Léríner Spätschriften umfangreiches Material enthalten (287). Also: Ausgehend von der asketischen Erfahrung werden in diesen Schriften theologische Themen sowohl diskutiert als auch in das asketische Leben integriert. Dabei liegt das Originale nicht in der Höhe des spektulativen Gedankenfluges, sondern in der vorbildlosen und „so ausdrücklichen Verbindung von Theologie und Askese" (290).

Der 4. Hauptteil „Conclusio – Lérins als Regelmönchtum" untersucht, ob das Inselkloster eine eigene schriftliche Klosterregel hervorgebracht oder adaptiert hat.

Lange Zeit dominierten literarische Überlegungen die monastische Forschung bei der Zuweisung der in Frage kommenden Klosterregeln, während die vornehmlich von den Franzosen getragene Forschung mittlerweile das „Léríner Milieu" als Hauptanhaltspunkt heranzieht, freilich – so beklagt der Vf. –, ohne dieses Milieu jemals systematisch aufgeschlüsselt zu haben (295f). Genau dieses mit seiner Untersuchung behobene Defizit dient ihm als Kriterium für die Zuweisung der spätantiken Mönchsregeln. Die detailliert geführte Diskussion, die nichts anderes als eine Auseinandersetzung mit den entsprechenden Thesen des französischen Mönchshistorikers Adalbert de Vogüé ist, führt zu dem Ergebnis, daß die Regula Quatuor Patrum, die Regula Secunda Patrum, die Regula Macarii und schließlich die Regula Orientalis dem Kloster Lérins in dieser Reihenfolge zuzuordnen sind: „Die Folge der Regeln [gibt] genau den Gang der Entwicklung auf der Insel wieder, der oben erarbeitet wurde, und zwar sowohl die Organisation wie die Geistigkeit betreffend" (355).

Der Vf. rundet seine Abhandlung mit einem „Anhang" (373–387) ab, der sich in zwei Exkursen mit den „Predigten des Faustus" sowie den „Quellen des Eucherius" befaßt. Hervorzuheben ist auch das Literaturverzeichnis (VIII–XXVII) sowie ein ausführliches Register (388–425) der verwandten Bibelstellen, der beigezogenen Primärliteratur und der Personennamen.

Der Reichtum der klar gegliederten und leicht lesbaren Arbeit liegt in den vielfältigen Perspektiven, aus denen der Vf. seinen Untersuchungsgegenstand in den Blick nimmt: Dogmen- und kirchengeschichtliche, liturgie- und sozialgeschichtliche, spiritualitäts- und sprachgeschichtliche Fragestellungen ergänzen sich zu einem entwicklungsgeschichtlichen Gesamtbild der ersten 100 Jahre von Lérins unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Askese und Theologie. Überdies kann der Vf. durch die abschließend vorgenommenen Regelzuweisungen aufzeigen, wie aufschlußreich ein derartig aufgefächerter Horizont gerade auch für die bislang zumeist literarkritisch betriebene Datierung und Zuordnung monastischer Einzelschriften ist.

Münster Hubertus Lutterbach

L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta, hg. v. Maternus Hoegen. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1990. 263 S. (Studia Anselmiana, 101), kart.

Aus Anlaß des Zentenariums des Kollegs und der Hochschule S. Anselmo veranstaltete die Philosophische Fakultät am 5. Dezember 1987 einen Studientag. Die während dieses Symposiums gehaltenen Vorträge und einige weitere Artikel legt Maternus Hoegen in diesem Bd nach einer kurzen Einführung in den Zusammenhang Anselmscher Spiritualität und Denkweise vor.

Carlo Huber stellt von L. Wittgenstein inspirierte „Semantische und logische Betrachtungen über das sogenannte Ontologische Argument Anselms von Aosta im Proslogion" an (11–23, ital.), die um die Frage kreisen, wie ein Übergang aus der Sprachwelt, in der der Gottesbegriff als sinnvoll fungiert, in die Sprachwelt des „insipiens" übertragbar ist.

Auch der Beitrag von Aniceto Molinaro, „‚Unum argumentum': die Besonderheit des Gottesgedankens" (25–63, ital.), ist dem Proslogion-Beweis gewidmet, den der Vf. allerdings im Kontext des gesamten Proslogion und der neuzeitlichen Wirkungsgeschichte diskutiert. Im Vergleich der verschiedenen Möglichkeiten des Denkens wird der Charakter der Negativität unterstrichen, über den das Denken zur Notwendigkeit des Gottesgedankens führt.

Paul Gilbert untersucht „Die Ewigkeit Gottes im Proslogion des Hl. Anselm" (65–82, frz.). Auf dem Hintergrund der Struktur des Monologion wird eine wertvolle Skizze des Aufbaus der einzelnen Kap. des Proslogion geboten. In einem weiteren Beitrag wendet sich derselbe Vf. dem „Glaubensbekenntnis in De processione Spiritus Sancti des Hl. Anselm" zu (229–262, frz.). Man ist dankbar, in dieser gerafften Form einer so historisch informativen wie systematisch präzisen Interpretation des in der Forschung leider stark vernachlässigten Werks zu begegnen.

Yves Cattin weist in seinem längeren Artikel „Das Denken des Hl. Anselm und die philosophische Tradition der Unmittelbarkeit Gottes" (83–142, frz.) auf die besondere Rolle des Glaubens und der religiösen Praxis für das Denken Anselms hin. Kommt in dieser Reflexion die von Anselm gewahrte Autonomie des philosophischen Arguments aber nicht zu kurz? In dieser Hinsicht ausgewogener erscheint mir der hervorragende Aufsatz von Elmar Salmann, „Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von Monologion und Proslogion" (143–228, dt.) – wohl eine der wichtigsten Studien, die bislang zu dieser Thematik verfaßt wurden.[1]

Es wäre an der Zeit, zumindest einige der besonders sorgfältigen Arbeiten zur theologisch-philosophischen Grundstruktur der beiden großen systematischen Frühschriften Anselms einmal in einem Sammelbd zugänglich zu machen.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

[1] Vgl. die ausführlichere Würdigung in meinem Beitrag „Anthropologische Vermittlung der Offenbarung: Anselms ‚Monologion', in: Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. FS Max Seckler. Hg. v. M. Kessler, W. Pannenberg, H. J. Pottmeyer, Tübingen 1992.

Die Gegenwart Ockhams, hg. v. Wilhelm Vossenkuhl und Rolf Schönberger. – Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1990. IX, 419 S., 7 Abb., Ln DM 168.–

Nach Abschluß der kritischen Edition der Werke Wilhelms von Ockham durch das Franciscan Institute der St. Bonaventure University (N.Y.) 1986 wurde im März 1988 – ermöglicht übrigens durch die Bayerische Rückversicherung (München) und die Deutsche Lufthansa (Köln) – in München eine Tagung veranstaltet, welche die Leistungen Wilhelms von Ockham für die Theologie, die Philosophie und die Politik seiner Zeit zu würdigen suchte. Daß München als Tagungsort gewählt wurde, ist besonders sinnvoll, weil München der Ort ist, an dem Wilhelm von Ockham zuletzt wirkte und wo er auch begraben wurde. Sein Grab war in der damaligen Franziskanerkirche, die sich an der Stelle des heutigen Residenztheaters befand. Der vorliegende Bd enthält die Referate, die bei der genannten Tagung gehalten wurden. Sie behandeln Themen zur „philosophischen" Theologie, zur Logik und Sprachphilosophie, zur Naturphilosophie, Ontologie und Wissenschaftslehre, zur Anthropologie und „Politologie" Wilhelms von Ockham und zu seiner Biographie und Wirkungsgeschichte. Den Schluß bilden drei Beiträge zur Aktualität des Mittelalters.

Ganz allgemein muß man feststellen, daß – ähnlich übrigens wie bei Duns-Scotus-Kongressen – die behandelten Themen weitestgehend philosophische sind, obwohl es sich doch auch bei Wilhelm von Ockham um einen *Theologen* handelt, auch wenn bei diesem die Philosophie, insbesondere die Logik, eine ganz besonders bestimmende Rolle auch für seine theologischen Spekulationen spielt. So blieb z. B. ein Thema, das für die vorreformatorische und reformatorische Theologie eine große Bedeutung hatte, völlig unberücksichtigt: die Rechtfertigungslehre. Die Bedeutung Wilhelms von Ockham im Hinblick auf diese liegt darin, daß Luthers Scholastikverständnis entscheidend von Gabriel Biel bestimmt war, dieser aber im wesentlichen die Lehren des Wilhelm von Ockham weitergeben wollte.

Daß F. Bottin in seinem Beitrag (Ockhams offene Rationalität, 51–62) die *potentia-absoluta*-Lehre Wilhelms von Ockham, die er allerdings nur sehr kurz behandelt, lediglich Thomas von Aquin gegenüberstellt, ist verwunderlich. Ein Vergleich mit den Lehren des Johannes Duns Scotus wäre nicht nur legitimer, sondern auch interessanter und für die Beurteilung des Wilhelm von Ockham ergiebiger gewesen. Auch A. Ghisalberti (Gott und seine Schöpfung, 63–76) geht nur sehr kurz auf diese für die Theologie des 14. Jh.s wichtige Problematik ein. Etwas ausführlicher beschäftigt sich W. Vossenkuhl (Vernünftige Kontingenz. Ockhams Verständnis der Schöpfung, 77–93) mit der absoluten Macht Gottes, allerdings im wesentlichen nur im Hinblick auf das Schöpfungsverständnis Wilhelms von Ockham. Die wohl aufschlußreichere Verwendung dieses spekulativen Hilfsmittels in der Gnadenlehre bleibt auch hier außer Betracht.

Die folgenden Beiträge sind ausschließlich philosophischen Themen gewidmet, die weitgehend von den Tendenzen bestimmt sind, die das „Jahrhundert der Logik", wie man das 14. Jh. nennen kann, geprägt sind.

Dabei geht es u. a. um die Kritik Wilhelms von Ockham an der *distinctio formalis* des Johannes Duns Scotus, um das Problem der Metaphysik als Wissenschaft bei Wilhelm von Ockham, dessen Bedeutung für die Sprachphilosophie der Renaissance und die Bedeutung seiner politischen Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt.

Alles in allem vermitteln die Beiträge interessante Informationen darüber, was vom Denken Wilhelms von Ockham etwa heute noch wirksam ist. Wenn jedoch die Hg. des Bds im Vorwort auch mehrmals auf die Bedeutung des Wilhelm von Ockham für Theologie und Philosophie im 14. Jh. – also nicht nur für die Philosophie! – hinweisen, so gewinnt man doch zwangsläufig den Eindruck, daß hier ein mittelalterlicher Denker nahezu vollständig für die Philosophie vereinnahmt wird. Sicher, das Übergewicht philosophischer, vor allem von einer gewissen Freude an logischen Spitzfindigkeiten geprägter Spekulationen ist bei Wilhelm von Ockham offenkundig. Wenngleich er in dieser Hinsicht auch keineswegs der extremste unter seinen Zeitgenossen ist, so gilt doch auch für ihn, daß er – ich wage zu sagen: sogar primär – Theologe ist und daß sich hinter seinen logischen Spitzfindigkeiten oft genug echte theologische Anliegen verbergen, wie immer man auch zu seinen Thesen und zu seiner Art, Theologie zu treiben, stehen mag. Dafür aber besteht offenbar kaum Interesse, und so wundert man sich nicht, daß in keinem Beitrag etwa der für die Überlieferung der Gedanken Wilhelms von Ockham wichtige Gabriel Biel erwähnt wird und man unter den zitierten Autoren auch z. B. nicht einen Namen wie H. A. Obermann findet, der sich um die Interpretation der Theologie des 14. Jh.s zweifellos sehr verdient gemacht hat.

So geist- und kenntnisreich man auch darüber reflektiert, warum man mittelalterliche Philosophie studiert (K. Flasch, Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?, 393–409), man ändert nichts an der Tatsache, daß die Autoren des Mittelalters, um die es hier geht, eben Denker waren, für die Theologie und Philosophie eine Einheit darstellten, aus der man nicht einen „Teil" herausbrechen und verselbständigen darf, ohne das Ganze zu verfälschen. Das europäische Mittelalter war eine Zeit, in der für das Geistesleben – und das war weitestgehend christlich geprägtes Geistesleben – wichtige Entscheidungen gefallen und Weichen gestellt wurden; und um das Heute zu verstehen und, wo es nötig ist, mit legitimer Kritik ansetzen zu können, sollte man eben Philosophie *und* Theologie des Mittelalters studieren. Behält man diesen Zusammenhang im Blick, wird man den philosophischen Beitrag der Autoren des Mittelalters als solchen nicht übersehen, und der ist – das gilt nicht nur im Hinblick auf Wilhelm von Ockham – in der Tat nicht gering und reicht bis in unsere Zeit. Vor allem der Beitrag von L. Honnefelder (Gegenstands- und Weltbegriff in der mittelalterlichen Ontologie und in der universalen formalen Semantik der Gegenwart. Zur Frage nach der Aktualität der mittelalterlichen Philosophie, 369–382) dürfte das gezeigt haben.

München Werner Dettloff

Müller, Heribert: **Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449)** Teil I / Teil II. – Paderborn: F. Schöningh 1990. XIII, 472 / VII, S. 473–1015 (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), geb. DM 220.–

Die Erforschung des Basler Konzils ist in den letzten Jahrzehnten von Erich Meuthen entscheidend vorangetrieben worden. Er legte 1985 seine Untersuchung vor „Das Basler Konzil als Forschungsproblem der Europäischen Geschichte". 1987 veröffentlichte sein Schüler Johannes Helmrath seine Diss. „Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme" (vgl. ThRv 85, 1989, Sp. 464f)

Das hier zu besprechende Werk von H. Müller wurde 1986 in Köln als Habil.-Schrift angenommen. Die Anregung zu der Arbeit hatte ihm Meuthen gegeben. M. beginnt sein Werk mit einem Überblick über die Forschungsgeschichte. Er macht überzeugend deutlich: Das Basler Konzil war – über seine theologiegeschichtliche Bedeutung hinaus – ein Ereignis der europäischen Politik, Frankreich spielte auf dem Konzil eine führende Rolle. Die Untersuchung von M. ist personengeschichtlich aufgebaut. Er stellt das Leben von etwa 50 französischen Konzilsteilnehmern vor, die bisher von der Forschung kaum beachtet wurden, und zieht daraus eine Fülle neuer Erkenntnisse über die Politik Frankreichs auf dem Basler Konzil. In Basel schlug die Stunde Frankreichs, das nur schwer verkraften konnte: Zwei Konzilien, Konstanz und Basel, hatten nacheinander auf deutschem Boden getagt. Seit 1435 bemühte sich deshalb Frankreich um die Abhaltung eines künftigen Konzils in Frankreich.

In einem ersten Abschnitt stellt M. Leben und Werk von Amédée de Talaru, Erzbischof von Lyon und Gesandter Karls VII. in Basel, vor. M. berichtet über sein Wirken in Paris, Avignon und auf dem Konstanzer Konzil, seine bischöfliche Tätigkeit in Lyon und seine Arbeit auf dem Konzil von Basel. In einem zweiten Abschnitt behandelt M. Leben und Werk weiterer Gesandter des französischen Königs auf dem Basler Konzil. Im dritten Abschnitt, der dem französischen Königshof gewidmet ist, macht uns M. mit den Gestaltern der Kirchenpolitik Karls VII. vertraut und informiert über die Haltung Karls VII. in der Translationsfrage 1436/37. Die zahlreichen von M. behandelten französischen Konzilsteilnehmer können hier nicht näher vorgestellt werden. Was M. über sie aus den Quellen erhoben hat, ist beeindruckend, erschließt Neuland und bringt gerade für die französische Kirchengeschichte des 15. Jh.s zentrale neue Erkenntnisse. Eine ähnliche Untersuchung über die deutschen Teilnehmer am Basler Konzil wäre ein Forschungsdesiderat.

Von besonderer Bedeutung erscheinen mir die Ausführungen von M. über das geplante Unionskonzil von Avignon, um das man sich seit Ende August bis Anfang September 1436 bemühte.

Der Konzilsplan fand am 5. Dezember 1436 in Basel eine überwältigende Mehrheit. Er wurde von Karl VII. mit allen Mitteln gefördert. Der König wußte sich von der in Frankreich weitverbreiteten Meinung unterstützt: nach den letzten Konzilien in Deutschland sei Frankreich nunmehr endlich an der

Reihe, Tagungsstätte eines Konzils zu werden. M. kann jedoch die Absicht von Haller korrigieren, Frankreich habe in dieser Frage eine doppelbödige Politik betrieben.

Mit Interesse liest man auch die Ausführungen von M. über das Frankreichbild von J. Haller.

M. macht überzeugend deutlich, daß die Behauptung von Haller und seines Schülers R. Wittram, die französische Diplomatie habe mit Rücksicht auf die Interessen der Anjou im Königreich Neapel offiziell die Wahl einer italienischen Konzilsstadt betrieben, um hinter den Kulissen die Kandidatur von Avignon zu fördern, nicht zutrifft. Diese Ansicht sei zwar über Jahrzehnte von so unterschiedlichen Historikern wie Heimpel, Gill und Ullmann übernommen worden. Die Unterstellung Hallers einer raffinierten Doppeltaktik mit dem Ziel französischer Herrschaft sowohl über das Königreich Neapel als auch über eine in Avignon residierende Kirchenzentrale habe nur zu gut in Hallers Bild gepaßt: „Der Franzose will herrschen, andere seinem Willen unterordnen, ihnen die eigene Art – Sprache, Sitte, Glauben – aufzwingen". Nach Haller charakterisieren Eitelkeit, Neid und Ehrgeiz „den" Franzosen. Aufgrund seines Eroberungsinstinkts wurde ihm der Krieg zur zweiten Natur. M. erinnert daran, daß Haller nach dem ersten Weltkrieg nicht bereit gewesen ist, den Weg eines Stresemanns zu gehen. M. sieht in Haller zwar keinen notorischen Nationalsozialisten, aber er habe dazu beigetragen, das deutsch-französische Verhältnis während der Weimarer Republik zu belasten. Hallers Ablehnung der Weimarer Zeit werde in seinen Worten nach Hitlers Machtübernahme vom 1. April 1933 deutlich: „Die Irrbahn ist verlassen, der rechte Weg wiedergefunden."

Die Pragmatische Sanktion von Bourges wird von M. eingehend gewürdigt.

Er schildert die Prinzipien französischer Kirchenpolitik und erinnert daran, daß König Karl VII. 1438 sichtlich verärgert gegenüber der Kurie reagiert und seinen Untertanen den Besuch des Konzils von Ferrara verboten habe. Der König habe im Laufe des Jahres zumindest nach außen an der Kandidatur Avignons festgehalten. Der Name Avignon sei sicher nicht gegen seinen Willen in die bald einsetzende Diskussion um ein „Drittes Konzil" eingebracht worden. Dennoch habe sich Karl VII. zu keinem Zeitpunkt auf Gedeih und Verderb mit Basel in einer durch Avignon besiegelten Schicksalsgemeinschaft zusammen geschlossen. Die Absetzung Eugens IV. habe für ihn nicht zur Debatte gestanden. Im Gegenteil.: Er habe immer eindringlicher zur Respektierung des „status Papae" gemahnt.

Als Forschungsdesiderat nennt M. in diesem Zusammenhang eine Untersuchung der Haltung der deutschen Fürsten und der deutschen Nation in Basel zu einem Unionskonzil in Avignon. Er stellt die Frage: Warum stimmten sie mehrheitlich für Avignon? Warum und seit wann verfolgte König Sigismund seinen Plan eines Konzils in Ofen?

Frankreich blieb nach Basel ein Hort konziliarer Traditionen und wurde so zum Nachlaßverwalter der Basler Synode. Im Gallikanismus wirkte der Konziliarismus politisch fort, der sich der Basler Dekrete immer wieder als Waffe zu bedienen wußte.

Die Fülle der verarbeiteten Fragestellungen kommt u. a. in dem umfassenden Register zum Ausdruck. Es zeigt, wieviel Probleme von M. erörtert werden, selbst zu Fragen, die in einer Untersuchung über Frankreich und das Konzil von Basel nicht vordringlich gesucht werden, wie z. B. die Diskussion über die Unbefleckte Empfängnis Mariens. Neue Erkenntnisse bringt M. auch über die übrigen Reformkonzilien, die Konstanzer Dekrete, die Haltung der Universitäten zum Basler Konzil. Über führende Theologen der Zeit wie Johannes Gerson, Pierre d'Ailly legt M. ebenfalls neue Erkenntnisse vor. Interessante Beurteilungen finden sich auch über Eugen IV. und Felix V.

Hingewiesen sei noch auf die wichtigen Nachträge (840–847) unter Anführung der neuesten Literatur.

Hier findet sich die aufschlußreiche Beobachtung, daß die Kontroverse zwischen Valois und Haller ihren Ursprung u. a. in dem Vorwurf von Valois hatte, Haller habe nie die in Paris im Original liegenden Bulletins eingesehen.

Die Zahl der Druckfehler ist gering. S. 822 oben findet sich eine sinnentstellende Formulierung. S. 968 muß es heißen „ökumenisch".

Die Habil.-Schrift von M. ist eine Fundgrube für die Geschichte des Konzils von Basel, aber auch für die politische Geschichte des 15. Jh.s. Sie bestätigt: Nicht die theologische Diskussion sondern die Politik führte zu einer Beilegung des Basler Schismas.

Freiburg Remigius Bäumer

Meckenstock, Günter: **Deterministische Ethik und kritische Theologie.** Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789–1794. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1988. VIII, 244 S. (Schleiermacher-Archiv Bd 5), Ln DM 128.–

Meier-Dörken, Christoph: **Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1988. XII, 288 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd 45), Ln DM 108.–

Was hat die Neuentdeckung von Religion als Gefühl versöhnter Einheit mit dem Kosmos und als eine in ihrer Ausgestaltung völlig freie spirituelle Potenz der einzelnen Individualität mit dem kirchlichen Glauben zu tun? Welchen Platz hat Religion in der durch die Systeme der Wissenschaft und Ethik definierten Rationalität? Vor dem Hintergrund dieser durch das Erscheinen von Schleiermachers ‚Reden über die Religion' 1799 erregten Fragen sind die vorliegenden zwei Studien zu sehen: eine Diss. über die Theologie, die in seinen frühen Predigten zwischen 1793 und 1804 zum Ausdruck kommt sowie eine Habil.-Schrift über die Einflüsse Kants und Spinozas auf Schleiermachers philosophische Positionsfindung.

Die Kieler Habil.-Schrift von G. Meckenstock erweckt schon deshalb hohe Erwartungen, weil hier der Hg. der kritischen Edition der Jugendschriften (1787–1796, KGA I/1) und der Schriften aus der Berliner Zeit (1796–1802, KGA I/2 und I/3) auf der Basis einer sonst unerreichten Textkenntnis den gedanklichen Hintergrund zu den von ihm veröffentlichten Manuskripten erörtert. Welche Pionierarbeit hier geleistet wurde, wird auch daran sichtbar, daß die Anmerkungen einige Verweise auf Primärtexte von Kant und Eberhard, Jacobi, Fichte und Spinoza bieten, die mangels Quellen „zumeist interpolierend-konstruierend" (18) verfahrende Sekundärliteratur zu Schleiermachers Entwicklungsgang vor den ‚Reden' jedoch auf fünfzehn Seiten der Einleitung abgehandelt werden kann.

Das Ziel der Untersuchung ist es, „von der Erfassung und Darstellung des nun vollständigen Quellenmaterials aus der Frage nach den Voraussetzungen, Wegen und Zielen des Schleiermacherschen Denkens" nachzugehen, und zwar weniger in „biographisch-genetischer als systematisch-argumentativer" Absicht (23).

Dies geschieht in vier Hauptteilen: Im ersten und zweiten verfolgt M. die in Auseinandersetzung mit Kant erfolgende Ausbildung einer deterministischen Ethik und einer kritischen Theologie, im dritten und vierten die Einflüsse Spinozas auf die gefundene ethische und theologische Position. Im „Ausblick" (219–233) werden die Konsequenzen der diffizilen Erörterungen für die Interpretation der ‚Reden' mit ihrer vielbesprochenen Nähe zum Spinozismus gezogen.

So überzeugend die systematisch zuspitzende Rekonstruktion von Schleiermachers „verästelte(m)" und „wenig gegliedert(em) ... Untersuchungsgang" (65) in M.s Aufrissen wirkt und so differenziert seine kritische Prüfung der Ethikentwürfe ausfällt, sowenig können seine Ausführungen jedoch einen Grundzweifel ausräumen, der schon angesichts des Titels der Arbeit aufkommt: Wie läßt sich Schleiermachers Vortrag einer „deterministischen Ethik" mit seinem Selbstverständnis vereinbaren, die „Präzisierung und konsequente Ausbildung der Kantischen Ethik" (116) voranzutreiben? Liegt in der Einschätzung seines Modells nicht als Gegenentwurf, sondern als kritische Fortentwicklung der Ethik der Freiheit nicht ein Selbstmißverständnis vor? M. sieht diese Möglichkeit zwar auch (128). Er benennt die Differenzen zu Kant, doch er verzichtet darauf, die Diskussion an den entscheidenden Punkten, an denen sich die grundlegende Übereinstimmung oder die Distanz zum Ansatz Kants erweisen würde, auch auszutragen. Erst dann aber wäre seine Behauptung begründet, daß Schleiermachers Korrekturen „die empirische Dimension des Transzendentalismus präzisier(en)" (48) und nicht vielmehr diesen Ansatz aufgeben. Beim Begriff der transzendentalen Freiheit (42–51. 116–129), bei der Begründung der Verbindlichkeit ethischen Sollens (57–60) und bei den Einwänden gegen Kants Postulatenlehre (148–154) beschränkt sich seine im einzelnen durchaus scharfe Kritik jedoch auf die immanenten Schwächen von Schleiermachers Argumentation.

M.s nuancierte Nachzeichnung der Etappen, Akzentverschiebungen und Selbstkorrekturen in Schleiermachers unveröffentlichten Frühschriften ist vor allem im Hinblick auf die Herausbildung und Wandlung von Grundmotiven seines Denken interessant.

In den ersten Entwürfen wird z. B. noch ein „Urbild von moralischer Vollkommenheit ... in uns selbst" (KGA I/1, 157) angenommen, während Christus als „durchgängig sicheres Vorbild im guten" (170) erscheint; die These von der Unabhängigkeit der Religion von Metaphysik und Moral bildet sich allmählich heraus, und es begegnet schon die (durch die Reduktion von Glückseligkeit auf Tugend beförderte) Entschärfung des Theodizeeproblems durch seine Verschiebung auf die Frage nach der Möglichkeit sittlicher Perfektibilität und die Verrechnung von einzelnem Leid mit der „Schönheit des Ganzen" (88).

M.s sensibles Nachkonstruieren der philosophischen Auseinandersetzungen des frühen Schleiermacher setzt Maßstäbe in der sorgfältigen Auswertung nicht leicht erschließbarer Quellen. Formal und sachlich mit hoher Präzision, im Argumentationsduktus ausgesprochen lehrreich, läßt seine Untersuchung nur in einer Hinsicht Wünsche offen: Durch den Verzicht auf die kritische Diskussion von

Schleiermachers Ansprüchen auf eine konsequentere Fassung der transzendentalen Sittlichkeitslehre Kants gibt sie für die Beurteilung der Position des frühen Schleiermacher weniger her, als man sich angesichts der Quellenkenntnis und der systematischen Kompetenz des Verfassers erhofft hätte.

Angesichts der Vernachlässigung der Predigten in der Erforschung der ersten Werkepoche Schleiermachers löst die Diss. von C. Meier-Dörken ein Desiderat ein. Entgegen dem sonst üblichen hermeneutisch fragwürdigen Verfahren, einzelne Predigten als „Kronzeugen" (1, Anm. 1) zur Interpretation der ‚Reden' heranzuziehen, untersucht M.-D. das Predigtwerk von 1789 bis 1804 als eigenständige Größe auf theologische Einflüsse und auf Entwicklungstendenzen in der Beziehung von Religion und Sittlichkeit, in den Begriffen der Individualität und des Bösen und der Bedeutung der Person Jesu hin. Erst nach diesem Durchgang geht er daran, in einer Schlußbilanz (257–276) das Verhältnis der Predigten zu der in den ‚Reden' und den ‚Monologen' erkennbaren „Theorie des Menschen" (11) zu formulieren.

Die sachliche Kontinuität zwischen ‚Reden' und Predigten sieht M.-D. darin, daß sich die Predigten (wie die ‚Monologen') dem in der dritten ‚Rede' angesprochenen, wegen der Fixierung der Interpreten auf Erkenntnisfragen aber zumeist übersehenen Aspekt der „Bildung zur Religion" widmen. Die Predigten führen aus, was ihnen die vierte ‚Rede' als Aufgabe zuweist: das Erwecken verschütteter Religiosität durch „stellvertretende Veranschaulichung religiösen Sinns für viele" (18).

M.-D.s gründliche, materialreiche Arbeit insistiert in der Auswertung bislang unbefragter Texte auf der Einheit von Schleiermachers Frühwerk. Gegen die oft wiederholte, schon von Zeitgenossen Schleiermachers geäußerte Beurteilung der Predigten als „Täuschung" (177, Anm. 3) oder zumindest als exoterische Rede (3f) sucht er nachzuweisen, daß beide Teile sich ergänzen. Daß Religion nicht auf Ethik reduzierbar ist, klagen die ‚Reden' ein; daß der Glaube die „Bedingung der Möglichkeit moralischer Selbstverantwortung" (257) darstellt, explizieren die Predigten. Über Desiderate der Schleiermacher-Forschung hinaus ist die Erörterung des Frühwerks noch in anderer Hinsicht relevant: Der Wert, den Predigten und ‚Reden' gegenüber dem verfaßten Christentum auf den Faktor der individuellen Brechung und Aneignung legen, macht sie als Beitrag der Frühromantik zur Frage der Vermittlung des Glaubens noch in der Spätmoderne aktuell.

Tübingen Maureen Junker-Kenny

Meier, Bertram: **Die Kirche der wahren Christen**. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1990. 415 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien Bd 4), geb. DM 90.–

Die hier zu besprechende Studie des Augsburger Priesters Bertram Meier, die im SS 1989 von der Gregoriana in Rom als Diss. angenommen wurde, verbindet nach Aussage ihres Autors historisches Interesse mit systematischer Absicht und betrachtet einen Mann der Praxis unter theoretischem Blickwinkel (5). Sie führt die Sailerforschung der letzten Jahrzehnte von katholischer wie evangelischer Seite in würdiger Weise weiter. Die Formulierung des Themas läßt aufhorchen, da es historisch in strittiges Gebiet über Sailer führt. Es sei an die Behauptung des Klemens Maria Hofbauer erinnert, J. M. Sailer habe die katholische Kirche zerstören wollen; ebenso harrt die These von F. W. Kantzenbach, J. M. Sailers Kirchenbegriff sei nicht katholisch, einer überzeugenden Antwort. Aber auch das immer wieder aktuelle und ökumenisch höchst relevante Thema der Unmittelbarkeit und Vermittlung des Glaubens weckt Erwartungen.

Nach der Bibliographie (11–22) stellt M. in der Einleitung (23–49) den bayerischen Kirchenvater (G. Schwaiger) als Repräsentanten des Reformkatholizismus vor, der in einer Zeit des radikalen Umbruchs versucht habe, verlorengegangenes Vertrauen gegenüber der Kirche wiederherzustellen und dabei neue, für manche Zeitgenossen suspekte Wege gegangen sei. Er stellt klar, wie er mit Sailers oft bildhafter Sprache umzugehen gedenkt, und verweist auf die seit der Dillinger-Zeit nachweisbare Zentralidee des Christentums, die „insgesamt das Licht einer inneren Stringenz auf Sailers Denken und Handeln wirft" (30). Er resümiert den Stand der Forschung und bespricht dabei hauptsächlich die entwicklungsgeschichtlich ausgerichtete Arbeit von J. R. Geiselmann über Sailers Kirchenverständnis, die verschiedenen Beiträge von F. W. Kantzenbach und die Diss. von F. G. Friemel „Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession". Als hermeneutischen Schlüssel zu Sailers Schaffen eignet er sich den von Friemel entdeckten Ternar an, der zuerst nach den Aussagen der Vernunft, dann des Christentums und dann der katholischen Lehre fragt (in der Sprache Sailers die Ebenen des Theismus, Christianismus, Katholizismus). Dieser sei „auf der zeitgeschichtlichen Folie im Dienst der apologetischen Zielsetzung" des Lebenswerkes Sailers zu sehen (40), der von seinem Zeitalter nicht sosehr die christlichen Unterscheidungslehren als den Gottesglauben überhaupt angefochten sah (48f).

Dem Ternar entsprechend hat M. seine Arbeit gegliedert. Das I. Kap. behandelt „die Kirche vor dem Anspruch der Vernunft" (50–116).

Es habe für Sailer außer Frage gestanden, am überlieferten christlichen Glauben und seiner Vermittlung durch die Kirche festzuhalten. Aber der Mensch seiner Zeit sei von der Vernunft fasziniert gewesen. Dies zwang ihn dazu, sich kritisch mit dem gängigen Vernunftverständnis auseinanderzusetzen, wollte er nicht den Weg in ein selbstgewähltes Getto antreten. Er wagte eine grundsätzliche Kritik am rationalistischen Vernunftverständnis und entwickelte daraus seinen von der Innen-Außen-Dialektik geprägten Religionsbegriff. Wie die Vernunft in ihrem Erkennen auf Erfahrung schaut, hört sie im religiösen Bereich auf Offenbarung. Diese ist ihr zunächst innerlich in der gesunden Menschenvernunft gegeben als Universaloffenbarung. Diese ist jedoch inhaltlich vage und darum leer. Sie bedarf der höheren, positiven Offenbarung, um Stütze und Inhalt zu finden. Den vermittelnden Dienst an der höheren Offenbarung versieht die Kirche als Tradition im Sinne lebendiger Überlieferung, die aufgrund ihrer Apostolizität und Katholizität bindenden Glauben zeugen kann. Kirche ist Autorität, ist Bürge der höheren Offenbarung. Dabei gehe es Sailer weniger um Rechtgläubigkeit als um Glaubwürdigkeit dieser Kirche (116).

Die Christianismus-Ebene des Sailerschen Ternars behandelt M. in den Kap.n II-IV.

Das erste zeichnet den Weg Sailers zu einem neuen Theologieverständnis nach (117–190).

Dieses erwächst aus der Kritik der demonstrierenden Vernunft, wie Sailer sie bei seinem Lehrer Benedikt Stattler S.J. gelernt hatte. Es konkretisiert sich im Nexus-Gedanken, dem Gott-Mensch-Verhältnis, dem im Sailerschen Denken der Rang eines Axioms zukomme und in der von Sailer formulierten Zentralidee des Christentums: „Gott in Christus – Heil der Welt." Der Nexus-Gedanke sei die Plattform der Theologie, die in der Zentralidee des Christentums ihre christologisch-soteriologische Mitte und Formulierung finde. Dem neuen Theologieverständnis entspreche eine neue Lebenssicht, die bereits in den ersten Brachjahren getroffene Entscheidung, den Glauben lebendig zu vermitteln. Dies sei die „gnoseologische Achse", die Sailers Theologieverständnis erst ins rechte Licht rücke. Die drei Elemente zusammen führten zu einer Konzentration auf das Wesentliche im Glauben und zu einer hierarchia veritatum (188f).

Die Kirche in der Ausfaltung der Zentralidee des Christentums behandelt das III. Kap.

Nur von diesem Axiom her könne nach Sailer die Kirche adäquat erfaßt werden. Er werte ihr Tun als Heilsvermittlung. Diese hat aber „selbst wieder ein Kriterium, das ihr Maß und Ziel setzt: die personal-dialogische Hauptbeziehung zwischen dem einzelnen und seinem Gott". Unser Theologe habe „stets dem Geheimnisvollen der personalen Hauptbeziehung und der instrumentalen Nebenbeziehung im Heilsprozeß Rechnung" getragen (256).

Wer sind nun die wahren Christen, die die Kirche bilden? Dieser Frage geht das IV. Kap. „Sailers Mystik als Verinnerlichung der Zentralidee des Christentums" (259–318) nach.

Was Sailer Mystik nenne, sei ein Synonym der personalen Hauptbeziehung zwischen Gott und Mensch. Diese unmittelbare Mystik ereigne sich in und durch die Kirche, wie etwa folgendes Sailerwort belegt: „Gott in Christus ist das Heil der sündigen Welt, fortgesetzt, dargestellt, realisiert in der Kirche und durch die Kirche" (291). Der theologische Ort der Mystik Sailers sei jener Heiligungsprozeß, der mit der „Rechtfertigung" anhebe und, die Stufen der „Gerechtigkeit" auf Erden durchlaufend, in der vollendeten „Heiligkeit" des Jenseits ende. Dabei stehe der geistige Mensch als Subjekt der Mystik stärker im Blickfeld Sailers als die göttliche Aktivität (270f).

Die wahren Christen sind also die Mystiker im Sinne Sailers. Sie bilden die innere Kirche Christi in der äußeren Kirche Christi. Wie löst Sailer die dadurch entstehende Spannung zwischen innerer und äußerer Kirche? Die Antwort darauf sucht M. im letzten Kap. „Die Kirche zwischen göttlichem Anspruch und menschlicher Verwirklichung" (319–401). Dabei geht es auch um die Frage, welche Bedeutung dem Katholizismus zukommt.

Der Katholizismus umfasse material das „Plus" der katholischen Unterscheidungslehren, auch über die Kirche, und ekklesiologisch bestehe er im „Plus" der gesellschaftlich gegebenen Größe „römisch-katholische Kirche" (322f). Das Wort katholisch finde bei Sailer nur selten Erwähnung. Nach M. zeigen Sailers Hauptwerke, „daß der Christianismus tatsächlich die eigentli-

che innere Achse seines Denkens bildet" (325). Dem katholischen Lehrbegriff habe Sailer zwar nichts vergeben, „aber in Anbetracht seines umfangreichen Werkes auch nicht viel Interesse geschenkt" (326). „Während der Christianismus mit großen dicken Lettern dargeboten wird, ist der katholische Lehrbegriff normalerweise sowohl formal als auch inhaltlich möglichst dünn und dezent vorgetragen" (336). Sailers Kirchenverständnis stehe in der Spannung von Identität mit der Tradition und Relevanz für die Gegenwart, dem ekklesiologisch die Spannung zwischen Autorität und lebendigem Christentum entspreche. Sailer anerkenne die objektiv gesetzte Autorität in der Kirche, auch wenn er unter ihrer defizienten Ausführung oft gelitten habe. Wichtiger sei ihm die Autorität der Lebenshingabe, die allen Gliedern der Kirche zukomme und die Kirche glaubwürdig mache. Man könne diese Kirche auch Kirche der wahren Christen bzw. der Mystiker nennen (356f). Damit stelle sich aber die Frage nach dem Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Sailer spreche analog zu seinem Ternar von ecclesia religiosa, christiana und catholica. Während die erste der Verein aller wahren Gottsucher sei, sind in der ecclesia christiana Menschen miteinander verbunden, die sich durch Gott in Christus mit Gott und untereinander vereint wissen. Was der christlichen Kirche Kraft und Autorität verleiht, ist die Lebenshingabe an die personale Mitte Jesus Christus. Zur äußeren Kirche aber gehöre auch die von Christus gesetzte Autorität. Kirche wolle sich äußerlich machen, und habe in der Dimension der Sichtbarkeit eine wesentliche Hinordnung zum Bischof von Rom als ihrem centrum unitatis. „Ohne diese letzte Konkretisation wäre Sailers Kirchenbild nicht erfaßt" (361).

M. faßt Sailers Aussagen über das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche so zusammen:

„1. Die Kirche Christi ist anzutreffen im Raum der Kirchlichkeit, die durch die beiden Größen der christlichen Kirche und der römisch-katholischen Kirche erschlossen wird.

2. Dadurch fällt auf das Verhältnis zwischen den Ebenen des Christianismus und Katholizismus helleres Licht: Im Katholizismus wird der Christianismus zum Ernstfall; im Christianismus findet der Katholizismus sein Kriterium.

3. Die römisch-katholische Kirche ist die Kirche Christi im Werden.

a) Jegliche christliche Kirchlichkeit ist auf das centrum unitatis hin orientiert.

b) Der römisch-katholischen Kirche selbst ist es aufgetragen, immer christlicher zu werden, d. h. in der Autorität der Lebenshingabe zu wachsen" (365).

Als Konsequenz seiner Kirchenauffassung schreibt Sailer auch den anderen christlichen Konfessionen ekklesiale Qualität zu. Was die christlichen Konfessionen mit der römisch-katholischen Kirche verbinde, sei mehr als was sie voneinander trenne.

Dementsprechend sind in Sailers Verhalten ökumenische Grundhaltungen wie Freude an gemeinsamer Christushingabe, interessiertes Kennenlernen der Mit-Christen und liebende Toleranz unter Wahrung der eigenen Identität festzustellen. Sailer habe sich für eine vornehme Zurückhaltung auf dem Feld konfessioneller Polemik eingesetzt, ebenso bei Konversionen von der einen zur anderen Kirche, ohne sie grundsätzlich und in konkreten Einzelfällen auszuschließen. Im Mischehenstreit mit dem Staat habe der Bischof Sailer große Standfestigkeit gezeigt.

Zusammenfassend beschreibt M. Sailer als „Mystiker" und „Kind seiner Zeit": das seien Ursprungsorte, Prinzipien seiner Theologie (406). Sailers Anregung für eine heutige Theologie und Ekklesiologie bestehe darin, ein Theologe gelebter Christusnachfolge zu sein, der die Pastoral selbst zu einem theologischen Ort erhoben habe (405f).

Der Studie angehängt sind vier Seiten unveröffentlichter Dokumente (407–410) aus dem Sailer-Nachlaß in Regensburg und ein Personenregister (411–415).

Die Studie von M. über Johann Michael Sailers Kirchenverständnis wird bald einen Platz unter den Standardwerken der Sailerforschung erhalten. Denn es gelingt M. durch die Herausarbeitung der tragenden Grundideen des Sailerschen Denkens, die mit der Innen-Außen-Dialektik, dem Nexus-Gedanken, der Zentralidee des Christentums und dem Ternar Theismus, Christianismus und Katholizismus umschrieben werden, eine erstaunliche Klarheit in die Vielfalt des Sailerschen Schrifttums und Handelns zu bringen. So wird auch sein komplexes Kirchenbild verständlich, das einem Klemens Maria Hofbauer so suspekt vorkam. Die ungebrochene Kirchlichkeit Sailers feststellend kann M. die Schwachstellen der Kirchenlehre Sailers freimütig beim Namen nennen, etwa, daß das Sakrale in Sailers Theologie nur eine untergeordnete Rolle spiele (333), oder daß er die Geschichte vergesse, wenn er von den anderen christlichen Konfessionen spreche (370), oder wenn er Sailer ein klassizistisches Geschichtsverständnis vorhält (460). Dabei hält M. aber fest, daß Sailer Theologie nach den Bedürfnissen seines Zeitalters treiben wollte und daß er, abgesehen von der Anfangsphase, nicht Dogmatiker, sondern Vertreter der praktischen Theologie war, der Erfahrungstheologie betreiben wollte. Man muß M. eine erstaunliche Fähigkeit zu einfühlsamer Interpretation Sailerschen Denkens zuschreiben. Sie führt bis zur Schaffung von Begriffen wie „Antreffbarkeit der Kirche", „Kirche als Erstreckung" oder „Autorität der Lebenshingabe", die nicht immer leicht nachvollziehbar sind.

Eine Frage zur Interpretation des im Untertitel angesprochenen Sachverhaltes sei allerdings zur Diskussion gestellt. Während dort vom Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung gesprochen wird, verwendet M. innerhalb des Corpus mehrfach die Begriffe „instrumentale Nebenbeziehung" und „personale gott-menschliche Hauptbeziehung" (vgl. 315, 356). Meine Frage ist, ob hier nicht von außen genommene Begriffe in das Sailersche Denken hineingetragen werden, die diesem organischen Denker nicht angemessen sind. In der Liturgie, die nach M., wenn ich ihn richtig verstanden habe, eine instrumentale Nebenbeziehung herstellt, realisiert sich nach Sailer Glaube, Hoffnung und Liebe, d. h. aber doch gott-menschliche Hauptbeziehung. Bei Sailer klingt das so: „Die Neuschaffung des sündigen Geschlechts ist letztlich ein Mysterium, von dem wir nur dies eine wissen: Alles aus Ihm, alles durch Ihn und alles in Ihm. Diese Neuschaffung beginnt und wird fortgesetzt in der Kirche Christi durch ihre lebendigen Glieder, die eins mit Christus in seinem Geiste wirken, und durch Sakramente, die das, was der Geist Christi unsichtbar wirkt, durch sichtbare Zeichen kundtun" (vgl. M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit, Regensburg 1976, 134). Wäre es nicht angemessener, bei Sailer im Zusammenhang der Sakramente von einer vermittelten Unmittelbarkeit zu sprechen? Jedenfalls scheint mir die verwendete Terminologie der Sache nicht adäquat zu sein; M. bezeichnet selbst diese Terminologie als Theorie, für die ein direkter Nachweis bei Sailer nicht habhaft gemacht werden könne (vgl. 256).

Im übrigen gehört diese Studie in Zukunft zur Pflichtlektüre eines jeden Sailerforschers und -freundes.

Ein Sachverzeichnis, das leider fehlt, hätte dem Benutzer allerdings eine wertvolle Hilfe zur Auswertung dieser profunden Studie mit ihrer anspruchsvollen Begrifflichkeit sein können.

Vallendar Manfred Probst

Klöcker, Michael: **Katholisch von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?** – München: Kösel 1991. 520 S., geb. DM 49.80

Ziel dieses Buches ist es, „Lebensauffassungen, Lebensstil und Milieu der deutschen Katholiken in ‚neuester Zeit' (= 20. Jh.)" zu erhellen und „Normen und Wirklichkeit römisch-katholischer Lebensprägung . . . wenigstens in Umrissen zu erfassen" – so formuliert der Vf. im Vorwort („Die Perspektiven dieses Buches", 9.11) sein Vorhaben, zugleich der Versuch einer „kollektiven Biographie" (ebd.). Dabei steht die Frage im Vordergrund, wie sich die Kirche als „Lebensmacht" im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung zu bewähren vermag (13), wobei der vorläufige Befund bereits durch den Untertitel angedeutet wird.

Den damit vorgegebenen Fragestellungen (Modernisierung, Alltagsgeschichte, Biographie) entspricht der Aufbau des Buches.

Kap. 1 behandelt zunächst das Thema „Moderner Geist, moderne Welt, moderne Gesellschaft: die großen Herausforderungen zu einem Wandel von Kirche, Glaubensvermittlung, Frömmigkeit" (15–135). Dabei setzt sich K. von Vorstellungen ab, die von einem grundsätzlichen Gegensatz zwischen Kirche und Modernität ausgehen und formuliert im Gegenteil, die moderne Gesellschaft sei „wesentlich auch von der Kirche und ihren Mitgliedern, von vergeblichen und erfolgreichen Kurskorrekturen katholischer Kräfte geprägt worden" (19; Beispiel: Soziallehre, 27); andererseits hebt er hervor, daß die Kirche „im Verlauf der neueren und neuesten Zeit ihre Rolle als ideell prägende Kraft sehr weitgehend verloren (hat)" (21). Etwas unvermittelt folgen dann überblicksartige Abschnitte über die Auflösung des katholischen Milieus und den Durchbruch zur multikulturellen Gesellschaft, den Wandel der Riten (Liturgiereform), den Rückgang der Kirchlichkeit und das sog. Auswahlchristentum, die Veränderungen in der Moraltheologie und in den Katechismen, die Wandlungen im Verhältnis zur Sexualität, schließlich die Würzburger Synode, das Verhältnis von Kirche und Staat und schließlich eine kurze Charakterisierung der Kirchenführung („Reformansätze-konservatives Beharrungsvermögen").

Die folgenden Kap. versuchen nun, die Normen und die Wirklichkeit römisch-katholischer Lebensprägung im 20. Jh. entlang den Lebensphasen und -wenden des Individuums zu beschreiben: „Eintritt in das Leben" (Kap. 2), „Kindheit und Jugend" (Kap. 3), „Lebenswelt und Lebensstil der Erwachsenen" (Kap. 4), „Letzte Reise" (Kap. 6); dazwischen eingeschoben Kap. 5 „Wandel und Vielfalt der Frömmigkeitsformen. Rückblick und Resümee."

In diesem Rahmen läßt sich K. auf eine kaum überschaubare Fülle von Themen und ebenso zahlreiche Materialien ein, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann. Methodisch dürfte aber besonders hervorzuheben sein, daß er systematisch eine Quellengattung herangezogen hat, die bislang zu Unrecht eher vernachlässigt wurde: die in hohen Auflagen verbreitete populäre Ratgeber-Literatur, sei es für Seelsorger oder Erzieher, für die ganze Familie, Eltern, Männer, Frauen, Kinder usw. K. hat sie „bevorzugt vorgestellt, zitiert und ausgewertet" (10), so daß sich seine Studie über weite Passagen wie ein Florilegium dieser Literaturgattung liest. Die Auswahl reicht dabei z. B. im Kontext ‚Kindheit' von den Publikationen von Alban Stolz († 1883) bis zu den heute verbreiteten „Elternbriefen" (186–194). Zu Recht moniert K. auch, daß die „noch ungezählte Masse deutscher Kinder- und Jugendbücher aus den katholischen Spezialverlagen, die in neuester Zeit Generationen geprägt haben, . . . in erstaunlichem Ausmaß von den Bildungs- und Sozialhistorikern außer acht gelassen worden" sei (200). Klar ist sich K. auch darüber, daß es für eine Beschreibung der Lebensformen nicht ausreicht, die Normen aufzulisten – entsprechend werden, wenn möglich, z. B. biographische Aufzeichnungen oder statistische Angaben ergänzt (11).

Zusammenfassend kommt K. zu dem zweifellos richtigen Resümee der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen", d. h. einer sich weitenden „Schere zwischen der vor allem von den älteren Generationen gepflegten Frömmigkeit und neuen Konturen einer ‚anderen Religiosität'" (376).

Kaum übersehbar ist jedoch, daß der Versuch, über die lebensgeschichtliche Prägung der letzten drei Katholikengenerationen gewissermaßen eine kollektive katholische Biographie des 20. Jh.s zu schreiben, im Detail und in der Gesamtwertung mit mancherlei Problemen behaftet ist, vor allem auch interdisziplinärer Zusammenarbeit. Notgedrungen muß K. in seinen Überblicken zu einer Auswahl und damit Wertungen greifen, bei denen sich rasch Anfragen stellen. Vordringlich müßte reflektiert werden, was an den bei K. breit entfalteten, sehr heterogenen Normen der Alltagskultur speziell „katholisch" und was ein in der deutschen (bürgerlichen, westeuropäischen) Gesellschaft allgemein anerkanntes Ideal war und ist – vor allem, wenn immer wieder auf Sauberkeit, Ordnung, Selbstbeherrschung, Respekt vor Eltern und Vorgesetzten, geschlechtsspezifische Pflichten, Vaterlandsliebe, Gottesfurcht usw. rekurriert wird. Bei unbefangenen Lesern könnte der Eindruck aufkommen, hier handele es sich spezifisch konfessionelle Prägungen. Solche Wertungen lassen sich aber erst im interkonfessionellen, gesamtgesellschaftlichen oder interkulturellen Vergleich festmachen. Wie leicht hier problematische Wertungen zustande kommen, wird z. B. erkennbar, wenn K. in der Mädchenpädagogik der Zwischenkriegszeit „Biologismus als kirchliche Leitlinie" ausmacht – dies freilich wenig später von einer „rassistischen Zuspitzung" abhebt (306). Ähnlich wäre im gesamtgesellschaftlichen Kontext zu überprüfen, inwieweit katholische Kinder durch katholische Predigten tatsächlich „zu einem bedenklich radikalen Patriotismus hingeführt worden sind" (212). Ein umgekehrtes Beispiel: Das Fasten – zweifellos ein besonders markanter und unterscheidender Zug der katholischen Alltagskultur – findet keine Beachtung, wobei auf den Umstand hinzuweisen wäre, daß dem Niedergang dieser ‚katholischen' Praxis spätestens in den 60er Jahren eine erstaunliche Renaissance im Zuge der ‚Postmoderne' gegenübersteht – jenseits konfessioneller Grenzen. Damit stellt sich die Frage, welche Formen katholischer Lebensprägung faktisch vom konfessionellen Gegensatz (Identitätssicherung) bestimmt waren.

So wird die Darstellung im Detail mancherlei Kritik erfahren, was bei der Fülle der behandelten Themen in verschiedenen wissenschaftlichen ‚Revieren' nicht verwunderlich ist; dazu trägt die gelegentliche Neigung des Autors bei, komplexe Sachverhalte etwas zuzuspitzen, wenn z. B. im unmittelbaren Anschluß an ein Zitat aus dem Can. 204 des CIC, in dem es heißt, die Kirche werde „von dem Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet", von der „absoluten Verfügungsgewalt des Papstes über die Kirche" die Rede ist (133)!

Münster Wilhelm Damberg

Malherbe, Jean-François: **Le langage théologique a l'âge de la science**. Lecture de Jean Ladrière. – Paris: Éd. du Cerf 1985. 262 S., kart. FF 99.–

Der einprägsame Satz, der den Gedankengang im vorliegenden Buch begleitet und bestimmt, lautet „Den Glauben verstehen im Licht des Glaubens" (*l'intelligence de la foi dans la foi*, 11). Auf den ersten Blick scheint es so, als verbiete der Satz bereits jede Gedankenführung, die sich außerhalb des durch die Formulierung angedeuteten – scheinbar in sich hermetisch geschlossenen – Zirkels bewegt. In Wirklichkeit aber will der Vf., Prof. für Fundamentaltheologie an der belgischen Univ. Louvain-la-Neuve, mit einer solchen Formulierung darauf aufmerksam machen, daß der Prozeß des *bedingten* Verstehens (des Glaubens) sich selbst rechtfertigt, indem er die Selbstreflexion in jenen Bahnen vollzieht, die nicht ausschließlich der puren Rationalität unterliegen, sondern Anteil an der logischen Notwendigkeit der Glaubenswirklichkeit erhalten.

Verständlicherweise liegt dem Vf. daran, zu betonen, daß die Theologie sich nicht zu „schämen" braucht, wenn sie nicht eine Wissenschaft ist wie jede andere. Ist die Theologie das Bemühen des Glaubens, sich selbst zu verstehen, so geschieht dies in einer Sprache, deren innere Dynamik eine sich selbst im bekennenden Erzählen transzendierende Bewegung ist. Sicherlich bedient sich die Theologie auch der Sprache der Philosophie, der Wissenschaften, der Kunst, des Rechts sowie der alltäglichen Lebenswirklichkeit. So gesehen kann die Theologie sich der Kernfrage einer kritischen Reflexion über ihre „eigene Sprache in der Sprache" im Zeitalter der Wissenschaften nicht entziehen, wenn sie Fragen im Zusammenhang mit der impliziten, inneren Normativität des Glaubens nicht ausweichen will.

Im Anschluß an seinen Lehrer, Jean Ladrière, der in seinem Hauptwerk *L'Articulation du sens* (2 Bde, Paris 1984) das Gespräch mit den Werken Blondels, Wittgensteins, Heideggers und Whiteheads aufgenommen hat, unternimmt M. den Versuch, einen Beitrag zur Kenntnis und Beurteilung des „Offenbarungsraumes" (*l'espace du révélable*) zu liefern. Die „Lecture de Jean Ladrière", wie der Untertitel lautet, versteht sich als eine Fortführung des Dialogs mit der modernen Wissenschaftstheorie unter Berücksichtigung der unterschiedlichen sprachlichen Gestaltung der jeweiligen Wissensbereiche.

Von den neun Kap.n des Buches sind zwei einer Bestandsaufnahme des kritischen wissenschaftlichen Zeitalters gewidmet. Angesichts der hier vorherrschenden positivistisch-szientistischen Einstellung stellt der Vf. eine gewisse „Scheu der Theologie" (28ff) fest. Diese wird um so deutlicher wahrnehmbar, als der Szientismus sich der rationalen Objektivierung verpflichtet weiß (3. Kap.) und einer metaphorischen Sprechweise nur Geringschätzung entgegenbringt (4. Kap.). Läßt man einmal den Satz gelten, daß keine Repräsentation von etwas als etwas ohne die Interpretation eines (realen) Interpreten möglich ist, so stellt sich zunächst für die Theologie die Beantwortung der Frage nach dem Subjekt und dem allgemeingültigen Wahrheitsanspruch als ein schwieriges – wenn nicht gar unmögliches – Unterfangen dar.

Die sinnkritische Frage ist für sie von daher nicht mehr „nur" mit der Berufung auf „Offenbarungswahrheiten" von der Hand zu weisen. Auf der anderen Seite aber gilt, daß die Korrelierung von Sinnverstehen und Erfahrungserkenntnissen als Grundlage für eine gerechte Beurteilung mehr verlangt als nur beobachtbare experimentelle Daten. Im Mittelpunkt der Überlegungen des Vfs. steht daher die im 5. Kap. getroffene Feststellung, daß Wissenschaft, Philosophie und Theologie Handlungsgrundformen sind, die es gründlich zu untersuchen gilt, insbesondere in bezug auf die Bedeutung ihrer geschichtlichen Dimension. Diese basiert freilich auf dem Zusammenspiel vieler Elemente, wobei die Frage nach den „Grundlagen" einer der spannungsreichsten ist. Nicht nur die Zusammenhänge von Kosmologie und Anthropologie finden beim Vf. gebührende Aufmerksamkeit, sondern auch die Analyse der Bedingungen eines wahrhaften „authentischen Diskurses" (124).

So werden die unterschiedlichen Bedingungen, unter denen der Wissenschaftler (*La volonté du savant*, 6. Kap.), der Philosoph (*L'intention du philosophe*, 7. Kap.) und der Theologe (*Le risque du théologien*, 8. Kap.) arbeiten, thematisiert.

Das letzte Kap. des Buches (*Les péripéties de la vérité*, 213ff) befaßt sich mit den sogenannten „Schicksalswendungen der Wahrheit". Diese hängen z. B. im Falle der Theologie mit deren besonderem Verhältnis zur eigenen Geschichte als Entsprechung der Geschichte der offenbarten Wahrheit des Evangeliums zusammen. Aufgrund der Besonderheit dieses Verhältnisses ergibt sich eine größere Komplexität der Sinnklärung als etwa im Fall der Philosophie.

Auch wenn die Auseinandersetzung mit der Herausforderung des Szientismus an die Theologie in manchen Positionsbestimmungen des Vf.s nicht dezidiert und präzise genug geführt wird, so findet doch der am Verhältnis von Theologie und Wissenschaft interessierte Leser Anregungen zum Nachdenken.

Münster Kossi J. Tossou

Léthel, François-Marie: **Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance**. La théologie des saints. – Venasque: Éditions du Carmel 1989. XXII, 593 S. (Centre Notre-Dame de Vie – Théologie 2), kart. FF 280.–

L'Évangile de Jésus. Recontre spirituelle et théologique 1989. – Venasque: Éditions du Carmel 1990. 304 S. (Centre Notre-Dame de Vie – Spiritualité 6)

Der erste dickleibige Bd, eine Fribourger Diss., weckt hohe Erwartungen: „Tous les saints sont théologiens, seuls les saints sont théologiens!" Vielleicht als Entsprechung gedacht zu H. U. v. Balthasars theologischer Ästhetik: Herrlichkeit II: Fächer der Stile. Aber die blasse Systematik der sechs als typisch dargestellten Heiligen: Irenäus, Anselm, Thomas, Jeanne d'Arc, Charles Péguy (!), Therese von Lisieux enttäuscht.

Obgleich L. versucht, Werke und Spiritualität in der jeweiligen Individualität der Heiligen skizzenhaft anschaulich zu machen, schien mir alles auf den eben zitierten Satz eingeebnet zu sein. Mir stellte sich nicht mehr die Frage: Wer ist dieser Heilige? Was hat er heute zu sagen? sondern: Warum greift die Darstellung nicht – weder theologisch noch spirituell?

Dazu zwei Einzelbeobachtungen: Bei der Analyse des Thomas von Aquin schreibt L. (229): „L'opposition entre le spirituel et l'intellectuel n'existe que là oú la sainteté fait défaut." Dieser Grund-Satz ist zu vergleichen mit der Einsicht v. Balthasars und seines Lehrers H. de Lubac. Für beide ist gerade der heilige Kirchenlehrer Thomas von Aquin ein Exempel für die beginnende Scheidung (so der berühmte Aufsatz von Fr. Vandenbroucke) zwischen Theologie und Spiritualität, die vom anbrechenden Aristotelismus an bis in unsere Zeit dauert. Der andere heilige Kirchenlehrer und Heilige, Bonaventura, konnte noch beide Züge des Christlichen vereinen; er war nicht nur Theologe und Heiliger, sondern seine Theologie lebte aus der spirituellen Kraft, die J. Leclercq als „monastische Theologie" beschrieb und die die Lehre der Kirchenväter auszeichnete.

Bei der Behandlung Péguys kommt L. natürlich auf das Problem der Hölle zu sprechen (431): „Ce problème de l'enfer est absolument insoluble tant qu'il reste posé au seul plan de la foi et de la charité. L'enfer est une réalité que la foi affirme et que la charité refuse ... Seul le passage au plane l'espérance résout le problème, ou plutót le surmonte." Erwähnt wird „le très beau livre de H. U. v. Balthasar, Espèrer pour tous" (nicht aber sein Kleiner Diskurs über die Hölle, nicht die überaus differenzierten Analysen der theologischen Dramatik). – Aber ist das Problem Hölle für eine theologische Spiritualität von heute so glatt zu lösen wie Glaube ctr. Liebe = Synthese in Hoffnung? Vielleicht ist der germanische Geist hier zu hintergründig. Doch auch drei der vier oben zu Thomas erwähnten und von L. übersehenen Autoren haben Französisch als Muttersprache.

Das ist die Schwäche der Arbeit: Ein begriffliches Konzept von Frömmigkeit, Spiritualität, Heiligkeit, Theologie (wie ich es noch in der Theologia spiritualis von P. A. Benigar, Rom 1964, fand) wird über die Individualität der einzelnen Personen gelegt – und dann stimmt alles: Jede einzelne Gestalt ist nur eine leichte Variation des Gesamtschemas.

Daß man schon mit den Etappen der Dogmenentwicklung nicht so umgehen darf, hat Joseph Kardinal Ratzinger in einer Arbeit „Das Problem der Dogmengeschichte" (1966) gezeigt: „Es gibt doch nicht den geschichtslos-dauernden Begriff, dessen Sinn ich dann schon bewahrt und in seiner Identität festgehalten habe, wenn ich ihn verbal unverändert wiederhole. Damit eine Aussage dieselbe bleibe, muß sie mit den geschichtlichen Verwandlungen des Menschen neu angeeignet werten." Dieses „Sich-neu-Aneignen" aber wäre genau das Erregende einer Theologie der Heiligen, derjenigen, die den Glauben in subjektiver Vollkommenheit lebten. H. U. v. Balthasar hat Maßstäbe gesetzt, hinter die man nicht mehr zurück kann.

Ähnliches gilt auch für viele Beiträge des zweiten Buchs, in dem das fünfte Treffen des Zentrum „Notre-Dame de Vie" dokumentiert ist. Zwölf Aufsätze mit einer Einleitung von Kardinal Lustiger behandeln das Thema.

Wie fruchtbar die biblische Spiritualität sein kann, zeigt Ysabel de Andia in „Le mystère de la transfiguration". Sie entfaltet die biblisch-patristische Symbolik der Verklärung von der jüdischen Eschatologie her bis in den palamitischen Hesychasmus hinein; doch auch hier tritt die historisch-kritische Fragestellung in den Hintergrund. Diese wird z. B. thematisiert von Maurice Paissac „Critique évangelique et philosophie". Aber ob es genügt, Spinozas und Kants Philosophie nachzuzeichnen und dann zu meinen, die von ihnen geprägte „option fondamentale" treibe den Leser der Bibel dazu an, „chercher une interprétation, au lieu de prendre à la lettre ce qui est écrit, sans sombrer pour autant dans le fondamentalisme". Dazu werden – leider ohne Verifikation – Exegeten zitiert und ihnen vorgeworfen „de céder devant les contraintes de la mentalité contemporaine". Wenn es stimmt, was André Léonard im nächsten Aufsatz „L'Évangile de Jésus et l'histoire" schreibt, daß „l'origine de la doctrine trinitaire est patente, elle saute aux yeux de tout lecteur du Nouveau Testament", dann hätte die Kirche keine 300–400 Jahre gebraucht, um diesen Glauben auszuformulieren.

Andere Beiträge machen mehr Freude wie der von Antonio Quacquarelli, „Scènes évangéliques dans l'iconographie des premiers siècles", oder Guy Gaucher über Therese von Lisieux: „Par-dessus tout l'évangile." Doch den meisten, auch den zweien zu Dominicus und Franziscus, hätte man gewünscht, sich an der harten Nuß der historischen Kritik zu versuchen, um so den echten Kern christlicher Spiritualität zu finden.

München Josef Sudbrack

Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? Hg. von Karl Schlemmer. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991. 136 S. (Quaestiones Disputatae Bd 132), kart. DM 40,00

Mit diesem Buch liegen die sechs Vorträge des 2. Passauer Symposiums unter dem Thema „Interkonfessionelle Konvergenz im Gottesdienst" vor (zum 1. Passauer Symposium vgl. ThRv 87, 1991, 62f).

Der altkatholische Bischof und Liturgiewissenschaftler Sigisbert Kraft eröffnet den Bd mit einem Überblick über „Die Erneuerung der Liturgie in den alt-katholischen und anglikanischen Kirchen" (11–28), zwei Kirchen also, zwischen denen immerhin seit über 60 Jahren Eucharistiegemeinschaft besteht.

Es folgt ein kurzer Beitrag des Schweizer reformierten Theologen Theophil Müller über „Kasualgottesdienste in den reformierten Kirchen" (29–34).

Der Beitrag des griechisch-orthodoxen Theologen Damaskinos Papandreou lautet „Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie" (35–52). P. argumentiert wie nicht anders zu erwarten vor allem gegen die Praxis einer „leichtfertigen ‚Interkommunion'" (35).

Der folgende sehr dichte Beitrag des römisch-katholischen Theologen Arno Schilson (53–81) versucht anhand anthropologischer und theologischer Überlegungen, den christlichen Gottesdienst als „Ort des Menschseins", dadurch aber auch dessen kulturelle Relevanz zu erweisen. Nach Sch. kann die Wiedergewinnung der kulturellen Relevanz des Gottesdienstes durchaus als „ökumenische Aufgabe" verstanden werden, wobei hinsichtlich der „Grundkategorie" seiner Überlegungen, nämlich Gottesdienst als Fest und Feier, durchaus schon ökumenische Konvergenz zu konstatieren ist.

Der lutherische Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz stellt in seinem sich anschließenden informativen Beitrag „Das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz" dar (82–118).

Den Abschluß des Bds bildet ein Beitrag von Dietrich Stollberg über „Psychologische Aspekte der Liturgiewissenschaft" (119–133).

Der Bd ist sicher liturgie-ökumenisch eine Bereicherung. Allerdings ist offensichtlich, daß die Trennungen in und zwischen den Kirchen fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt konfessioneller Kirchenspaltungen gesehen werden, während in ökumenischen Kreisen inzwischen viel stärker auch auf Kirchentrennungen aufgrund von Volkszugehörigkeit und Rasse, sozialer Stellung und Geschlecht geachtet wird (vgl. dazu T. Berger, Liturgische communio, Kirchenspaltungen und ökumenisches Ringen um Einheit, in: Heiliger Dienst 44, 1990. 38–46). Um die Ausblendung dieser Aspekte nur an einem Beispiel konkret zu machen: In dem Bd werden verschiedentlich die liturgischen Reformen der anglikanischen Kirche beschrieben (20–28, 99–102). Nirgendwo finden aber die neuen „Frauen-gerechten" Hochgebete der anglikanischen Kirche in den USA Erwähnung, die ja nicht nur wirkliches liturgisches Neuland beschreiten, sondern auch schon auf das gottesdienstliche Leben anderer Kirchen ausstrahlen. Sollten sie ökumenisch nicht relevant sein?

An Fehlern und notwendigen bzw. wünschenswerten Ergänzungen sind zu notieren:

1) Eine kurze Liste der Autoren, die vor allem deren ekklesiale Beheimatung nennt, wäre in diesem Bd, wie schon in der Rezension zum ersten Bd angemerkt, wirklich hilfreich. 2) Wenn von bischöflichen Funktionen in der anglikanischen Kirche in den USA die Rede ist (26), so muß von des Bischofs Aufgabe richtig als von seiner *bzw. ihrer* hohepriesterlichen Aufgabe gesprochen werden – die anglikanische Kirche in den USA hat 1989 eine Frau zum Bischof geweiht (was gerade für viele Frauen in den verschiedenen Kirchen zum ökumenischen Hoffnungszeichen wurde). 3) S. 30 Zeile 1 ist fehlerhaft.

Durham (USA) Teresa Berger

Neuheuser, Hanns Peter: **Internationale Bibliographie ‚Liturgische Bücher'.** Eine Auswahl kunsthistorischer und liturgiewissenschaftlicher Literatur zu liturgischen Handschriften und Drucken. International Bibliography on Liturgical Books. A Selection of Art-historical and Liturgical Science Literature on Liturgical Manuscripts and Printed Books. – München, London, New York, Paris: K. G. Saur 1991. XXII, 147 S.

Die Liturgiewissenschaft ist dort, wo sie Liturgiegeschichte untersucht, über die Theologie hinaus auch für andere Disziplinen der Geisteswissenschaften von Interesse. Eine ‚Internationale Bibliographie' zu liturgischen Büchern kommt deshalb als Hilfe zur interdisziplinären Forschung gerade recht. Die von H. P. Neuheuser vorgelegte Auswahlbibliographie enthält wissenschaftliche Arbeiten vor allem der Jahre 1900 bis 1987 (vgl. XV) über Liturgiebücher mit ‚amtlichem' Charakter. Das Buch ist nach liturgischen Quellen in eucharistischem Zusammenhang bzw. nichteucharistischem Zusammenhang und musikalischen Quellen zur Liturgie unterteilt und folgt dann jeweils den liturgischen Buchtypen. Publikationen zu Büchern, denen „der amtliche Vollzug von seiten und im Namen der Glaubensgemeinschaft" (XIV) fehlt (wie etwa Gebetbücher, Gesangbücher, livres d'heures etc.), werden nicht berücksichtigt.

Ist eine solche Aufteilung nach liturgischen Büchern und eine solche Abgrenzung sinnvoll? Wäre den interessierten Lesern nicht mit einer den Inhalten folgenden Systematisierung mehr geholfen? Durch geschickte Register hätte sich zudem die Möglichkeit geboten, die Literatursammlung nach verschiedenen Gesichtspunkten aufzuschlüsseln. Jetzt bleibt nur die Suche per Autorennamen oder Buchtyp bzw. das zweifelhafte Vergnügen, das gesamte Buch nach Literatur zu Spezialthemen zu durchsuchen.

Es muß bezweifelt werden, ob liturgische Bücher überhaupt, wie der Hg. zu optimistisch annimmt (vgl. etwa XIII), die tatsächliche Feiergestalt der Gottesdienste repräsentieren können. Ritenanalysen, Visitationsprotokolle, generell der Blick in die Liturgiegeschichte müssen zu einem begründet anderen Urteil führen. Es sind weitere Quellen (z. B. zur Geistes-, Sozial-, Frömmigkeits- oder Mentalitätsgeschichte) zu berücksichtigen, will man ein authentisches Bild von Liturgiefeiern erhalten. Von daher ist auch die Beschränkung auf ‚amtliche' Liturgiebücher problematisch, denn oft wird erst durch die Einbeziehung ‚nichtamtlicher' Quellen Liturgie im frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext verständlich.

Über die Fragestellung der Bibliographie hinaus bietet auch die Literaturauswahl Grund zur Kritik.

So ist z. B. die Auflistung der Untersuchungen zu den presbyteralen Ritenbüchern unvollständig. Die Arbeit von M. Probst (Ritus der Kindertaufe, 1981), die eine Ritualienbibliographie enthält, fehlt ebenso wie die Untersuchungen zu den Diözesanritualien von Chur (H. Bissig, 1979), Speyer (A. Lamott, 1961) und Freising (B. Mattes, 1967). Von J. A. Jungmann werden eine Reihe kleinerer Publikationen genannt, doch ‚Missarum Sollemnia', zweifellos ein im Zusammenhang höchst bedeutsames Werk, fehlt. Von M. Klöckener findet man zwar unter Nr. 1652 eine kleinere Veröffentlichung zur Liturgie der Provinzialkonzilien, seine umfassende Studie über ‚Die Liturgie der Diözesansynode . . . Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke', 1986, sucht man jedoch vergebens. Ein Hinweis auf den Überblick zur Erforschung der Geschichte der Liturgie im deutschen Sprachgebiet, den H. Reifenberg 1980 im Archiv für Liturgiewissenschaft gegeben hat, wäre hilfreich gewesen. Ebenso hätte man für Nichtliturgiewissenschaftler die für die historische Arbeit wichtigen internationalen Handbücher (z. B. Gottesdienst der Kirche, Église en prière, Anàmnesis etc.) nennen sollen. Mehrere Titel werden doppelt genannt. Querverweise wären hier leserfreundlicher gewesen (etwa Nrn. 861 = 945; 1208 = 1527; 879 = 1590; ist 1151 nur die Übersetzung von 1147?). Die Angaben zu den einzelnen Titeln sind nicht einheitlich. Sinnvolle Abkürzungen für Reihen oder Zeitschriften, die Platz gespart hätten, vermißt man ebenso wie z. T. genaue Seitenangaben.

Sicherlich läßt sich in der Bibliographie Material zu wichtigen Themen der Liturgiewissenschaft finden. Sie kann eine erste Hilfestellung sein. Doch würde man sich ein fachlich besseres Arbeitsinstrumentarium mit einer sinnvolleren Fragestellung und einer strafferen Systematik wünschen, das die ganze Breite liturgiewissenschaftliche Forschung auf heutigem Niveau dokumentieren könnte.

Münster Benedikt Kranemann

Adam, Adolf: **Die Eucharistiefeier.** Quelle und Gipfel des Glaubens. – Freiburg: Herder 1991. 138 S., kart. DM 19.80

Emminghaus, Johannes H.: **Die Messe.** Wesen – Gestalt – Vollzug. 5. Aufl. durchges. u. überarb. v. Theodor Maas-Ewerd. – Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1992. 320 S. (Schriften des Pius-Parsch-Instituts 1), kart. DM 56.80

Beide hier anzuzeigende Bücher sind keine Beiträge zur wissenschaftlichen Diskussion, sondern vermitteln deren Ergebnisse und machen diese der liturgischen Bildung im weitesten Sinne zugänglich. Der emeritierte Mainzer Liturgiewissenschaftler Adam versteht es hier – wie schon in vielen anderer seiner Bücher – Struktur, Symbolik und Sinn der Eucharistiefeier zu erschließen, und das in einem dem Verlauf der Feier folgenden Aufriß.

Das 1976 in 1. Aufl. erschienene Werk des 1989 verstorbenen Wiener Liturgikers Emminghaus ist anspruchsvoller. Es bietet auch einen Überblick über den Wandel der Eucharistiefeier von den Anfängen (Schöpferische Frühzeit, Volkskirche, Messe bei den Franken, Wendung ins Subjektive, Uniformität und Einheit nach Trient, Erneuerung in der Gegenwart). Es kann als zuverlässige Orientierung für diejenigen gelten, denen das Grundlagenwerk von H. B. Meyer zur Eucharistie (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4, Regensburg 1989) zu umfangreich ist. Der Eichstätter Ordinarius für Liturgik, Maas-Ewerd, hat die nun vorliegende 5. Aufl. durchgesehen und vor allem um eine Erinnerung an den Vf. erweitert (303–308). Wie schon in den vorhergehenden Aufl. fehlen weiterführende Literaturhinweise zu den einzelnen Kap.n.

Münster Klemens Richter

Rau, Stefan: **Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche.** Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der Katholischen Kirche. – Altenberge: Telos Verlag 1990. 540 S. (MThA 12), kart. DM 69.80

Die am Seminar für Liturgiewissenschaft der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster unter Leitung von Klemens Richter erstellte Diss. – der Vf. war dort von 1983 bis 1988 Wiss. Mitarbeiter – greift ein Thema auf, das nach der von Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 angekündigten und mit der Veröffentlichung eines neuen CIC durch Johannes Paul II. am 25. Januar 1983 abgeschlossenen Revision des Gesetzbuches der lateinischen Kirche dringend einer Bearbeitung bedurfte. Wenn Liturgie „Die von der kirchlichen Gemeinschaft durch Christus, den Mittler zwischen Gott und dem Menschen im Heiligen Geist unter wirksamen Zeichen und in rechtmäßiger Ordnung vollzogene Aktualisierung des Neuen Bundes" (E. J. Lengeling) ist, dann braucht sie einerseits von ihrem Wesen her eine kirchliche Ordnung, andererseits aber darf ihre Feier nicht kurzerhand mit dem Formular des liturgischen Buches verwechselt werden. Das die rechtliche Ordnung der Kirche widerspiegelnde Buch kann immer nur die Grundlage des Gottesdienstes sein, der bei aller dogmatischen Identität ein jeweils anderer ist, wenn ihn diese oder jene Gemeinde oder die gleiche Gemeinde nach diesem oder jenem Formular feiert. Dieses Spannungsverhältnis zwischen vorgegebener kirchlicher Ordnung und dem von dieser Ordnung der jeweiligen Gottesdienst feiernden Gemeinde zumal nach dem II. Vatikanum vorgegebenen Freiraum bildet den Ausgangspunkt, die Einordnung und Beurteilung des CIC/1983 auf dem Hintergrund der Liturgietheologie des Zweiten Vatikanums das Ziel der Studie von R.

Der Vf. gibt – nach der Einleitung (25–46) – im längsten Kap. seiner Arbeit einen umfassenden, höchst informativen Überblick über die „Grundzüge liturgischer Ordnung in der Geschichte" (47–247). Dabei leitet ihn die Frage: „Von welcher Autorität in der Kirche wurde mit welcher Begründung zu welcher Zeit durch welche Rechtsmittel was in der Liturgie geordnet und damit der Kreativität der Gottesdienstversammlung entzogen?" (45).

Um „die Praxis der alten Kirche" darzulegen (48–89), geht er von den knappen ntl Nachrichten über die urkirchliche Ordnung des Gottesdienstes aus: Es gibt vielfältige Möglichkeiten, den Auftrag Christi zu erfüllen, wie etwa schon die unterschiedlichen Einsetzungsberichte der Eucharistie zeigen. Die Freiheit in der Gestaltung findet dort ihre Grenzen, wo das Verhalten der Gemeinde dem Inhalt des Vermächtnisses des Herrn nicht entspricht. Der Gedanke, über die von Jesus vorgegebenen Prinzipien hinaus den Gottesdienst in allen Gemeinden einheitlich zu gestalten, ist dem NT fremd (48–58).

Die Väter des 2. und 3. Jh. bezeugen den bischöflichen Leiter der Gemeinde auch als Leiter des Gottesdienstes, den er ordnet und in dem er seine Gebete selbstverständlich frei vorträgt (59–69).

Dennoch macht sich bereits in dieser Zeit beim Ordnen des Gottesdienstes die Sorge um den rechten Glauben bemerkbar: Freie Konventionen hinsichtlich des Gottesdienstes werden aus diesem Grund nach und nach durch synodale Regelungen ersetzt. Diese Ordnung der Liturgie „von oben her" wird spätestens seit dem 4. Jh. ergänzt durch die Tendenz, die Liturgie „von unten her" zu vereinheitlichen, indem Bischöfe kleinerer Gemeinden sich im Hinblick auf ihre Liturgiefeier an den Metropolen und den sich bildenden Patriarchalverbänden orientieren. Die päpstlichen Stellungnahmen zur Liturgie

stellen sich in dieser Zeit so dar, daß sie zumeist auf bischöfliche Anfragen antworten, wobei manche Päpste mehr auf die Einhaltung der römischen Ordnung drängen, andere sich für eine Vielfalt der Formen aussprechen (69–89).

Von solcher Vielfalt war auch noch die „Liturgische Ordnung im Mittelalter" (90–117) bis zur Jahrtausendwende bestimmt. Wenn sich auch im Westen der Kirche seit dem 7. Jh. die Tendenz verstärkte, römische Formulare zu übernehmen, so kam es dennoch nicht dazu, daß Rom einer Kirche liturgische Bücher zur Befolgung auferlegt hätte. Selbst in der Stadt Rom wurde am Päpstlichen Hof, in den großen Basiliken und in den Titelkirchen nach unterschiedlichen Ordnungen Gottesdienst gefeiert. Zur Vereinheitlichung der Liturgie trug vor allem der Kaiser (Karl d. Gr.) bei, der dadurch die Einheit seines Reiches fördern wollte (90–100). Seit dem 11. Jh., vor allem durch Gregor VII., verstärkte sich zwar das Bemühen, im Bereich der westlichen Kirche die Liturgie zu vereinheitlichen, doch blieb das Recht, die Liturgie zu ordnen, grundsätzlich bei den untergeordneten Gesetzgebern. Damit waren jedoch nicht nur einer sinnvollen Vielfalt, sondern auch dem „Wildwuchs" Tür und Tor geöffnet, so daß im Laufe des 15. und 16. Jh.s der Ruf nach Reformen immer lauter wurde, ohne daß man zunächst fähig gewesen wäre, diese durchzuführen (100–117).

Die Väter des Tridentinums wollten, daß die Kirche zu einem von Mißbräuchen gereinigten Gottesdienst zurückfinde, wie er in seiner damals ältesten erreichbaren Gestalt in den Büchern aus der Zeit Gregors VII. vorlag. Als das beste Mittel, die Liturgie zu erneuern, erschien es dem Apostolischen Stuhl, mit Hilfe des inzwischen erfundenen Buchdrucks einheitliche liturgische Bücher herzustellen, durch deren ausführliche Rubriken das Liturgierecht, wohl nicht im Sinne der Konzilsväter von Trient, weitestgehend zentralisiert wurde. Immerhin blieben das Rituale und in Ortskirchen mit über 200jähriger Eigentradition auch Meßbuch und Brevier von der zentralistischen Regelung bis ins 19. Jh. ausgenommen. Da für die Zeit auch nach dem Tridentinum viele regionale und lokale Sonderbräuche bezeugt sind, wird man von den einheitlichen liturgischen Büchern nicht auf völlig einheitliche liturgische Feiern schließen dürfen (118–170).

Der Vf. fügt an dieser Stelle seiner geschichtlichen Darlegungen einen Exkurs über „Die Normierung des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche" ein (171–179), um danach besonders ausführlich die Frage zu beantworten: „Zwischen I. und II. Vatikanischen Konzil – das ‚saeculum obscurum' des liturgischen Rechts?" Die zentralistische liturgische Gesetzgebung des CIC/1917 wurde nicht von bestimmten Personen oder Institutionen beschlossen, sondern ist von der damaligen Theologie und Mentalität her zu verstehen. Es hatte sich darin eine liturgietheologisch verhängnisvolle Sicht niedergeschlagen: Als Liturgie, d. h. öffentlicher Kult, galt nur, was im Namen der Kirche von rechtmäßig beauftragten Personen in von der Kirche eingesetzten Formen vollzogen wurde (can. 1256). Das Recht, die Liturgie, u. a. durch Herausgabe liturgischer Bücher, zu ordnen, stand allein dem Apostolischen Stuhl zu (can. 1257). Liturgisches Recht gab es damit nur noch als päpstliches Recht, während das Recht der Bischöfe hinsichtlich der Liturgie auf die Überwachung der Befolgung päpstlicher Gesetze und auf die Regelung der Volksfrömmigkeit eingeschränkt war (cann. 1259 und 1261). Alles, was nicht von Rom approbiert war, konnte nicht als liturgisch gelten; Liturgie bestand in einem möglichst genauen Nachfeiern dessen, was in den liturgischen Büchern schriftlich fixiert war (181–213). Diese Auffassung mußte in der Zeit der Liturgischen Bewegung auf Widerstand stoßen, als man zunehmend die ganze Gemeinde als Trägerin der Liturgie erkannte und dem bischöflich geordneten Gottesdienst nicht weiterhin absprechen wollte, Liturgie zu sein (214–244).

Nach dieser gründlichen Darlegung der historischen Gegebenheiten entwickelt der Vf. in einem nächsten Kap. das als das zentrale seiner Arbeit betrachtet werden muß, „Theologische Grundlagen liturgischen Rechts nach dem II. Vatikanischen Konzil" (248–360).

Er schildert zunächst kurz das Werden der Liturgiekonstitution (251–257). Danach stellt er aufgrund von SC 1–46 systematische Überlegungen zum Verhältnis von „Ordnung und Freiheit in der liturgischen Feier" an, um auf diese Weise „Kriterien für eine theologisch legitime Form liturgischer Gesetzgebung zu gewinnen" (45): Er beschreibt das Wesen der Liturgie, indem er vier ihrer grundlegenden Merkmale darlegt – den anamnetisch-epikletischen Mysteriencharakter, den ekklesialen Gemeinschaftscharakter, den soterisch-anthropotelischen Dialogcharakter und den kommunikativen Zeichencharakter –, von denen die ersten beiden sich als Argumente für die Notwendigkeit kirchlich normierter liturgischer Ordnung, der dritte und vierte als solche für Dezentralisierung und Inkulturation, Vielfalt und Freiheit der Gestaltung anbieten (258–324).

Der Vf. macht überzeugend deutlich, daß aufgrund der liturgietheologischen und ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanums die zentralistische Gesetzgebung des CIC/1917 nicht aufrechterhalten werden konnte. Die Liturgiekonstitution hat daher in ihren Aussagen über Anpassung und Inkulturation (SC 37–40) und über den Gebrauch der Volkssprache (SC 36,54,63,101,113), vor allem aber durch die neue Umschreibung der Ebenen liturgischer Gesetzgebung in Art. 22, wodurch grundsätzlich dem einzelnen Bischof und den Bischofskonferenzen gesetzgeberische Kompetenzen im Hinblick auf die Liturgie zuerkannt wurden, den Weg zu einer Dezentralisierung des liturgischen Rechts eröffnet. Man kann der kritischen Auseinandersetzung des Vf. mit Art. 22 § 3 vorbehaltlos zustimmen und seiner Meinung, man müsse gerade heute mehr auf die Einhaltung von SC 11 als auf die von SC 22 § 3 dringen, beipflichten. Tatsächlich war weder für die die Konstitution vorbereitenden Gremien noch für die Konzilsväter abzusehen, daß die im Geist des Konzils erneuerte Liturgie so viele und so große Freiräume der Gestaltung durch die Gemeinden und die Leiter ihrer Gottesdienste vorsehen würden (325–360).

In einem nächsten Kap. werden „Gesetzgeber und Formen nachvatikanischen liturgischen Rechts für die lateinische Gesamtkirche" behandelt (361–406). Die Darlegung der römischen Reformmaßnahmen (361–387) beschließt der Vf. mit der Frage, ob „der Modus der stufenweisen Reform der beste und notwendige Weg war" (387). Ob er der beste war, mag dahingestellt bleiben. Daß er infolge der Ungeduld vieler in der Kirche der einzig mögliche und darum notwendige war, steht außer jedem Zweifel.

Man konnte es sich nicht einmal erlauben, alle Reformen der Meßfeier bis zur Veröffentlichung des neuen Missale Romanum aufzuschieben, sondern mußte Veränderungen des vorkonziliaren Meßbuchs gestatten. Im deutschen Sprachgebiet mußte man vor Veröffentlichung des erneuerten Stundenbuchs eine Übergangslösung finden, damit nicht das Gebet der Kirche von vielen überhaupt aufgegeben wurde. Ferner: Hätte man mit der Veröffentlichung aller liturgischer Bücher bis zur Fertigstellung von deren letztem (De Benedictionibus 1984) gewartet, so wäre, nicht zuletzt wegen des inzwischen eingetretenen Mentalitätswandels, das Ergebnis mit Sicherheit höchst unbefriedigend gewesen. Die meisten Konzilsväter wären schon nicht mehr am Leben gewesen und ihre Nachfolger hätten sich wohl nicht mit der gleichen Intensität wie sie für die erneuerte Liturgie eingesetzt. Und wird man nicht auch sagen müssen, daß „Nachbesserungen" liturgischer Bücher eine lebendige Entwicklung auch der liturgischen Ordnung besser verdeutlichen als in jeder Hinsicht perfekte liturgische Bücher, mit deren Erscheinen schon die Meinung verbunden ist, darin würden liturgische Ordnungen wieder auf Jh.e festgelegt?

Nachdem der Vf. das derzeit geltende deutsche Meßbuch als „Beispiel der Entwicklung heutiger liturgischer Gesetze" vorgestellt hat (390–394), beschließt er dieses Kap., indem er von den erneuerten liturgischen Büchern mit ihren für eine gemeindegerechte Liturgie notwendigerweise auszunützenden Anpassungsmöglichkeiten her deutlich macht, daß nicht die in den Büchern gegebenen Texte und Rubriken die Liturgie der Kirche sind, sondern die tatsächlich von den Christen vollzogenen gottesdienstlichen Feiern. Was aber in den liturgischen Büchern steht, muß den Bedürfnissen der Gemeinden entgegenkommen, wenn diese sie nicht wie in früheren Jh.en „neben der Liturgie" befriedigen sollen (395–406).

Ein nächstes Kap. ist den „Liturgischen Rechtsmaterien im CIC/1983" gewidmet (407–477).

Nachdem die Genese der gottesdienstlichen Normen des Codex dargelegt ist (408–424), werden diese selbst – in wohlbegründeter Auswahl – interpretiert und dabei dahingehend untersucht, ob sie der Liturgietheologie des II. Vatikanums entsprechen. Der Vf. hebt hervor, daß entsprechend can. 2 die in den liturgischen Büchern enthaltenen Gesetze nach Veröffentlichung des CIC/1983 ihre Geltung behielten, soweit sie diesem nicht zuwiderliefen (1917 großzügiger: „soweit sie nicht ausdrücklich korrigiert werden"). Damit verhinderte der Codex zwar nicht, daß liturgisches Recht auch nach 1983 durch neue liturgische Bücher festgelegt wurde oder in Zukunft ebenfalls durch liturgische Bücher fortgeschrieben werden wird; er beansprucht aber gleichzeitig, grundsätzlich über allen liturgischen Büchern zu stehen und sie ändern zu können.

Dies hatte zur Folge, daß noch im Jahr 1983 von der Gottesdienstkongregation „Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam iuris canonici nuper promulgati introducendae" verfügt werden mußten (vgl. Notitiae 20, 1983, 540–555), die nicht in jeder Hinsicht erfreulich sind (425–460).

Im Hinblick auf die Regelung des Gesetzgebungsrechts im CIC/1983 kritisiert der Vf. mit Recht die Ungereimtheit von can. 838 § 2, in dem nur die lateinischen Bücher, die nirgendwo zur Liturgiefeier benützt werden, als „liturgische Bücher" bezeichnet werden, während die volkssprachigen, nach denen die Liturgie tatsächlich gefeiert wird, „Übersetzungen der liturgischen Bücher" heißen (463). Auch auf viele andere Unzulänglichkeiten, vor allem terminologischer Art, des CIC/1983 macht der Vf. aufmerksam. Ihm selbst aber ist ein Fehler unterlaufen, wenn er den Akolythendienst auf den Kommunionhelferdienst einschränkt; can. 230 §§ 2 und 3 harmonieren sehr wohl miteinander (469).

Abschließend unterscheidet der Vf. zwischen internem liturgischem Recht, das liturgische Bücher und Dokumente zur Regelung kirchlicher Gottesdienste enthalten, und externem liturgischem

Recht, das für das kirchliche Leben außerhalb des Gottesdienstes wichtig und im CIC festzulegen ist. Diese Trennung wird durch den CIC/1983 nicht konsequent durchgehalten, da der Codex den liturgischen Büchern liturgietheologische Aussagen entnimmt, die aber notwendigerweise rudimentär bleiben (460–477).

In einem zusammenfassenden Kap. (478–487) versucht der Vf. „zukünftige Perspektiven für die liturgische Legislative und den Umgang mit liturgischem Recht in den Feiergemeinden" zu formulieren (478) und spricht sich für ein liturgisches Recht aus, „das örtlich und zeitlich flexibel und entwicklungsfähig ist" (481), aber auch für „eine solide liturgische Bildung der für die Liturgie Verantwortlichen", die „sachgerecht die freien Gestaltungselemente füllen" können; denn „liturgische Kreativität weiß sich dem Glaubensgut und der Kirche verpflichtet, kennt theologische und anthropologische Gesetze der Liturgie und kann aufgrund dieser Kenntnisse nicht als Sklave des Gesetzes, sondern mit seiner Hilfe einen menschengerechten Gottesdienst gestalten" (486). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (489–519) und vier hilfreiche Anhänge schließen das Buch ab, dem jedoch leider ein Register fehlt.

Auf einige den hohen Wert der Arbeit keineswegs beeinträchtigende Fehler sei zum Schluß hingewiesen.

S. 256: Das Schema der Liturgiekonstitution wurde zwar in Generalkongregationen vom 22. 10. bis zum 13. 11. 1962 diskutiert; erst daraufhin aber wurden von der konziliaren Liturgiekommission „Emendationes" vorbereitet, die vom 17. 11. 1962 an der Diskussion unterbreitet wurden. Die zum verbesserten Text eingesandten „Modi" wurden vom 18. 11. 1963 an zur Abstimmung gestellt. – S. 309: Die aufgezählten praktischen Forderungen knüpfen nicht an SC 21 u. 34 an. – S. 329f: Der zitierte Satz zur lateinischen Liturgiesprache ist nicht im Votum der Ritenkongregation enthalten – eine solch offene Ansicht wäre in dieser Kongregation unvorstellbar gewesen! –, sondern referiert nur die Ansicht anderer, zu der die Ritenkongregation in ihrem Votum Stellung nimmt. – S. 383, 1. Abs.: Das Consilium gab es zu dieser Zeit schon nicht mehr. Es handelt sich um die Gottesdienstkongregation. – Der Arbeit hätte eine abschließende Durchsicht auf Druckfehler und Schreibfehler, vor allem in fremdsprachigen Zitaten, gutgetan: S. 311, Ende des 2. Abs. muß es beispielsweise „legitime agnitos" anstatt „legitime agentes" sowie „agnoscendi" statt „agnoscandi" heißen. – Ferner wird nicht verständlich, was S. 364, 4. Abs., der 1. Satz, sowie S. 458, letzter Absatz, „Artikel 3" meint.

Es erschien angebracht, diese mit großer liturgiewissenschaftlicher und kanonistischer Sachkenntnis verfaßte Studie eingehend vorzustellen. Beeindruckend ist die Fülle des vorgelegten Materials und das Geschick, es gekonnt und souverän zu bearbeiten, kritisch abwägend zu beurteilen und gut lesbar darzubieten.

München Reiner Kaczynski

Heckel, Martin: **Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1986. XXVI, 416 S. (Jus Ecclesiasticum, 31), geb. DM 68.–

Der Tübinger Staats- und Kirchenrechtslehrer Martin Heckel, vielfach ausgewiesener Kenner und Meister des geltenden Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland und seiner historischen Zusammenhänge und Verflechtungen, legt hier eine bedeutsame Darstellung des Rechts der theol. Fakultäten im religiös-neutralen Verfassungsstaat vor.

Die theol. Fakultäten an den staatlichen Universitäten bilden, wie die geschichtliche Entwicklung der letzten 200 Jahre anschaulich zeigt, einen besonders sensiblen und delikaten Bereich des Staatskirchenrechts. Ihr Status steht, wie der Vf. hervorhebt, im freiheitlich-demokratischen Staat „im Schnittpunkt von Wissenschaft, Staat, Kirche und Gesellschaft, von Geist, Glaube, Recht und Macht" (1). Wie er im Vorwort betont, widmet die Untersuchung ihr besonderes Interesse den Rechtsfragen der ev.-theol. Fakultäten, deren Grundprobleme und Spezialregelungen bisher nicht entfernt so eingehend diskutiert und aufbereitet worden seien wie das kath.-theol. Fakultätenrecht. Die vorliegende Monographie erhebt nicht den Anspruch, handbuchartig eine vollständige Darstellung des Rechtsstoffes zu geben, sondern will eher den Grundsatzfragen und Entwicklungen dieses kulturverfassungsrechtlichen Bereiches nachgehen. Der Vf. hat seine Untersuchung, worauf er mit Nachdruck hinweist, „für Juristen und Theologen" geschrieben. Gerade den letzteren, denen rechtliche Zusammenhänge und Erwägungen bekanntlich häufig ferner liegen, will er dankenswerterweise „eine Orientierungshilfe über die weltlichen Rahmenbedingungen der theologischen Arbeit im System des modernen Staates und Rechtes anbieten" (Vorwort).

Der Vf. geht die Thematik seiner Untersuchung in insgesamt zehn außerordentlich detailliert aufgegliederten und als „Teile" bezeichneten Kap.n an. Der Rahmen einer kurzen Besprechung gestattet es nicht, die Fülle der Einzelheiten der in diesem Bd behandelten Materien und der rechtlichen und historischen Details auch nur anzudeuten.

Im I. Teil „Problematik und Entwicklung" (1–16), der den Charakter einer Ouvertüre besitzt, behandelt er die Koinzidenz der kulturstaatlichen und staatskirchenrechtlichen Probleme, die äußere Kontinuität und die inneren Divergenzen des Rechts im kultur- und kirchenpolitischen Spannungsfeld, ferner die Notwendigkeit der institutionellen Gesamtsicht und schließlich vor allem die unterschiedliche historische Entwicklung im katholischen und evangelischen Fakultätenrecht. Seit dem 19. Jh. wurde der neue Grundtyp des katholischen Fakultätenrechts zukunftsweisend. Dies entspricht durchaus der allgemeinen staatskirchenrechtlichen Entwicklung. H. verdient uneingeschränkte Zustimmung, wenn er hervorhebt, das klassische deutsche Staatskirchenrecht habe „seine wichtigsten Impulse im 19. Jh. vom Bündnis des politischen Katholizismus mit dem gemäßigten Liberalismus empfangen". Die katholische Kirche habe, wie sie den Kampf um ihre Freiheit im allgemeinen gewonnen habe, auch das Ringen um die Wahrung ihrer Lehre und ihres Einflusses auf die Theologenausbildung an den Fakultäten des 19. Jh.s letztendlich erfolgreich durchgestanden (12). Dagegen sei das evangelische Fakultätenrecht bis zum Ende der Monarchie und des landesherrlichen Kirchenregiments im Jahre 1918 in der „staatskirchlichen Verklammerung" verblieben (13ff).

Der II. Teil hat die verfassungsrechtlichen Grundlagen der theol. Fakultäten zum Gegenstand (17–46), d. h. den umfassenden Kulturauftrag des Staates, ferner dessen Weltlichkeit und ihre Folgen für die theol. Fakultäten, die Trennung von Staat und Kirche im theol. Fakultätenrecht, die Garantie der Selbstbestimmung der Religionsgesellschaften und das theol. Fakultätenrecht und schließlich die staatskirchenrechtlichen Grundprinzipien im Status der theol. Fakultäten in ihrer Gegenwartsbedeutung, nämlich die Kategorien der Partnerschaft bzw. des Ausgleichs, der Neutralität, der „Rahmensäkularisierung" und vor allem der religionsrechtlichen Parität.

Im III. Teil wendet sich der Vf. in relativer Ausführlichkeit dem komplexen Problembereich der Mitwirkung der katholischen Kirche in Personalangelegenheiten der kath.-theol. Fakultäten zu (47–83). Er entwickelt hier ein kleines, präzises Kompendium der staatskirchenrechtlichen Probleme der kath.-theol. Universitätsfakultäten. Er befaßt sich mit der Personalstruktur und dem Berufungsverfahren, mit dem vorbeugenden Mitwirkungsrecht im „Nihil obstat", mit dem nachträglichen konkordatären Beanstandungsrecht und seinen Folgen, mit der Notwendigkeit und Verhältnismäßigkeit des Ausscheidens wegen der Unzulänglichkeit „milderer" Alternativen, mit der Zumutbarkeit des Ausscheidens bei Fortbestand der Statusrechte, mit der Zumutbarkeit des Ausscheidens infolge der „Abwicklungsregelung" und schließlich mit der delikaten Frage der Eingliederung des beanstandeten katholischen Universitätstheologen in eine andere Fakultät.

Parallel dazu behandelt er im IV. Teil die Mitwirkung der evangelischen Kirchen in Personalangelegenheiten der ev.-theol. Fakultäten (84–126). H. plädiert hier, ebenso wie auch bereits in seinen früheren Veröffentlichungen zum Recht der ev.-theol. Fakultäten, nach dem Vorbild der katholischen Kirche für eine stärkere Berücksichtigung der kirchlichen Stellungnahmen, d. h. bei der Berufung evangelischer Theologieprofessoren in Analogie zur Erteilung des Nihil obstat bei der Berufung katholischer Universitätstheologen für eine „bindende Wirkung der kirchlichen Bedenken". Ferner fordert er „auch für die evangelischen Kirchen das Recht zur nachträglichen Beanstandung eines theologisch untragbaren akademischen Lehrers der evangelisch-theologischen Fakultät". Dieses Recht löse die Pflicht des Staates aus, den „Beanstandeten aus seinen dortigen Lehr-, Prüfungs- und Verwaltungsfunktionen zu entfernen und sein Ausscheiden aus der Korporation der Fakultät zu bewirken" (99). Diesen für den Bereich der evangelischen Kirche ungewöhnlichen, ja geradezu revolutionären Ausführungen des Vf. eignet im religiös-neutralen Staat ein hohes Maß an theologischer und staatskirchenrechtlicher Plausibilität und Überzeugungskraft. Den Kritikern seiner Auffassungen aus dem Bereich der evangelischen Kirche hält H. entgegen: Fehlgegriffen seien alle theologischen und kirchenrechtlichen Argumente staatlicher Instanzen und staatsrechtlicher Interpreten, die die Lehrautorität evangelischer Kirchenleitungen im innerkirchlichen Rechtskreis bestreiten, um daraus dann im Rechtskreis des Staatskirchenrechts die Unverbindlichkeit der Lehrentscheidung der Kirche abzuleiten. Im Ergebnis würde dies dazu führen, „die kritischsten Bekenntnisprobleme der Kirche dem Kultusministerium des konfessionell neutralen Staates zur freien Entscheidung zu überlassen, obgleich er dafür weder verfassungsrechtliche Kompetenzen noch verbindliche Maßstäbe kirchlichen oder weltlichen Rechts" besitze. Wörtlich erklärt H. abschließend: „Es ist der Überhang des blanken Traditionalismus, der diese Relikte des christlichen Staates und landesherrlichen Kirchenregiments fortführt und neuartige Ingerenzen einer parteipolitisch und ideologisch bestimmten Kultur- und Kirchenpolitik des Staates im Raum der Kirche heraufbeschwört" (126).

Als intimer Kenner der Entwicklung des konfessionellen Staates von den Anfängen der Glaubensspaltung in der ersten Hälfte des 16. Jh.s bis zur Gegenwart untersucht der Vf. im V. Teil in Form eines „Exkurses" in das evan-

gelische Kirchenrecht unter der Generalüberschrift „Bekenntnis, Bekenntnisrelevanz, Bekenntniswahrung" (127–195) im Zusammenhang mit seinen Ausführungen im IV. Teil die Problematik des evangelischen Bekenntnisses als theologisches Wahrheitszeugnis der evangelischen Kirche, die Rechtsbedeutung des Bekenntnisses innerhalb der Kirche, die Verschiedenartigkeit der Bekenntnisrelevanz und des Bekenntniskonsenses, die Bekenntniswahrung der Kirche und die theol. Fakultäten, das Verhältnis von „evangelischer Lehrfreiheit" und Wissenschaftsfreiheit und schließlich den Zusammenhang zwischen der Lehrordnung der Kirche und der Universitätstheologie im besonderen.

„Institutionelle Sonderfragen" der ev.-theol. Fakultäten behandelt der Vf. im VI. Teil seiner Arbeit (196–231), nämlich die Einordnung der Einzelfragen in den Gesamtstatus der theol. Fakultäten, die Mitgliedschaft konfessionsfremder theol. Lehrer in einer theol. Fakultät, das Problem „Konfessionsloser Dozenten der Theologie", die Befriedigung interkonfessioneller Lehrbedürfnisse, die Besonderheiten der akademischen Selbstverwaltung und des Satzungsrechts der theol. Fakultäten sowie die Mitwirkung der Kirchen bei akademischen Studien- und Prüfungsordnungen.

Nahezu 100 S. widmet der Vf. dem Komplex des theologischen Prüfungswesens. Im VII. Teil gibt er eine Darstellung der theol. Prüfungen und Grade im allgemeinen (232–269), nämlich der äußeren Vielgestaltigkeit des theol. Prüfungswesens mit Einschluß der strikten Trennung des evangelischen und des katholischen Prüfungswesens (232ff), der inneren Einheit des theol. Prüfungswesens und der Anforderungen an die theol. Qualifikation der Prüfer.

Im VIII. Teil, der mit dem vorhergehenden Teil eine logische Einheit bildet, befaßt er sich mit der „Konfessionszugehörigkeit als Prüfungsvoraussetzung" (270–321). Hierbei ist die Zugehörigkeit zur Konfession der ev.-theol. Fakultät die Regel, die Zulassung konfessionsfremder Theologen die Ausnahme. Im einzelnen untersucht der Vf. Sonderrregelungen ev.-theol. Fakultäten. Konfessionslose, insbesondere „Atheisten", seien von Prüfungen ausgeschlossen. Auch Katholiken seien infolge des von ihnen vertretenen strengen Konfessionsprinzips von Prüfungen an ev.-theol. Fakultäten ausgeschlossen. Unter der Überschrift „Sonderprobleme der katholisch-theologischen Fakultäten" behandelt er die diversen Möglichkeiten der Zulassung von Nichtkatholiken zu theol. Prüfungen und Graden an kath.-theol. Fakultäten. Nach dem staatlichen Recht sei der Ausschluß konfessionsfremder und -loser Kandidaten verfassungs- und gesetzmäßig.

Besonderer Aufmerksamkeit darf der IX. Teil der Untersuchung gewiß sein, in dem sich der Vf. mit der „Errichtung theologischer Einrichtungen durch den Staat" befaßt (322–348). Wegen der vom Land Hessen gegen den erklärten Willen der katholischen Kirche, insbesondere des Bischofs und des Bistums Limburg, vorgenommenen Errichtung eines Diplomstudiengangs Katholische Theologie an der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. in Frankfurt am Main kommt dieser Frage in Deutschland gegenwärtig eine besonders aktuelle Bedeutung und Brisanz zu. Zur Frage einer Mitwirkungspflicht der Kirche bei einer vom Staat einseitig vorgenommenen Errichtung einer Theologischen Fakultät erklärt H., wo eine kirchenvertragliche Bindung der Kirche nicht bestehe, sei die Kirche in ihrer Entscheidung rechtlich frei (331). Er meint jedoch, die Kirche werde „faktisch" u. U. in Zugzwang kommen, „wenn der Staat bei seinem formell einseitigen Vorgehen z. B. die theologische Studienordnung exakt nach dem materiellen Richtmaß der kirchlichen Vorschriften erläßt bzw. die bei den anderen theologischen Fakultäten üblichen und kirchlich gebilligten Studienbedingungen und -gänge kopiert" (331). Ähnliches gelte „für ihr Personalzustimmungsrecht bei den Berufungen" (331). – Bedauerlicherweise beantwortet der Vf. die Frage der rechtlichen Zulässigkeit der von ihm ausdrücklich angesprochenen einseitigen Errichtung eines Diplom-Studienganges „Katholische Theologie" am Fachbereich Religionswissenschaft der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Univ. durch den Hessischen Kultusminister nicht mit der von der Sache her geforderten und für die praktische Handhabung notwendigen Eindeutigkeit (vgl. S. 325, 329, 334, 340 mit Anm. 760). Aus den bestehenden Kirchenverträgen lasse sich die Notwendigkeit eines kirchlichen Einverständnisses in derartige staatliche Errichtungsakte nicht unmittelbar („formaljuristisch") ableiten. Das Gegenteil freilich noch weniger. Die Frage sei eben neu und bisher vertragsrechtlich offen. Es dürfe aber nicht zweifelhaft sein, so der Vf., daß dem System der Kirchenverträge des 20. Jh.s eine vertragliche bzw. vertragsartige formlose Übereinkunft sachlich und rechtlich als angemessene und systemgerechte Lösung entspreche (346).

Für die katholische Kirche ist eine an einer staatlichen Hochschule bestehende und von der Kirche anerkannte kath.-theol. Fakultät niemals eine ausschließlich „staatliche" Einrichtung, sondern zugleich immer auch eine kirchliche Einrichtung. Aus diesem Grunde werden z. B. im Päpstlichen Jahrbuch (Annuario Pontificio) sämtliche staatlichen kath.-theol. Fakultäten unter der Überschrift „Facoltà Teologiche presso Università di Stato" (Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten) aufgeführt (vgl. Annuario Pontificio 1992, S. 1654–1657). Die gleichen Grundsätze müssen nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche auch für eine theologische Einrichtung an einer staatlichen Univ. gelten, an der ein Studiengang „Katholische Theologie" errichtet werden soll.

Der abschließende X. Teil der Untersuchung befaßt sich mit dem Status der kirchlichen Hochschulen (349–385). Auch die kirchlichen Hochschulen bedürfen staatlicher Anerkennung. Das Verhältnis zwischen den staatlichen theol. Fakultäten und den kirchlichen Hochschulen darf nach der Meinung des Vf.s heute bei beiden Konfessionen als „entspannt", ja als „positiv" bezeichnet werden (358). Im einzelnen untersucht H. in diesem Zusammenhang den Umfang und die innere Ausrichtung des kirchlichen Hochschulwesens, die Rechtsstrukturen der kirchlichen Hochschulen, die Freiheit der Kirche zur Hochschulgründung, die staatliche Kulturverantwortung hinsichtlich der kirchlichen Hochschulen und den Sonderstatus der Kirchen im Recht der nichtstaatlichen Hochschulen.

Die Untersuchung von H. ist eine hervorragende wissenschaftliche Leistung. Dem Vf. gebührt das Verdienst, das Recht der theol. Fakultäten, insbesondere gilt dies schwerpunktmäßig für die ev.-theol. Fakultäten, in einer Synthese des geltenden Staats- und Verfassungsrechts und der theologischen und historischen Entwicklungslinien für die Gegenwart in einer neuen Perspektive mit Meisterschaft dargestellt zu haben.

Augsburg Joseph Listl

Eltz, Johannes zu: **Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz**. – Mainz: Verlag des Bischöflichen Stuhles 1988. 151 S.

In den vergangenen Jahren kam es auf verschiedenen Ebenen wiederholt zu heftigen Auseinandersetzungen und schweren Belastungen zwischen kirchlichem Lehramt und Vertretern der Theologie.

Kritik wurde vornehmlich geübt am römischen Zentralismus, Dirigismus und Paternalismus. Dabei ging es unter anderem konkret um die Befreiungstheologie, um die Theologen Hans Küng, Charles Curran und Eugen Drewermann, um die Kölner Erklärung „Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität" vom 27. Januar 1989, den „Treueid" vom selben Jahr, die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" vom 24. Mai 1990 sowie um ein Schreiben des Apostolischen Nuntius in der Bundesrepublik Deutschland vom 28. Juni 1990 bezüglich des „Nihil obstat"-Verfahrens. Neben der jüngsten Praxis bei der Ernennung von Bischöfen, die die Vorschläge der Ortskirche mißachte und ihre gewachsenen Rechte vernachlässige, hatten namentlich die Problematik um Erteilung beziehungsweise Verweigerung der kirchlichen Lehrerlaubnis sowie die gestörte Beziehung zwischen Theologen und römischen Instanzen in der von 163 kath. Theologieprofessoren unterschriebenen „Kölner Erklärung" einen scharfen kritischen Niederschlag gefunden.

Tatsächlich stellen sowohl die Lehrstuhlbesetzung als auch der Entzug der Lehrerlaubnis eines Dozenten an kirchlichen Hochschulen, besonders aber an kath.-theol. Fakultäten beziehungsweise Fachbereichen der staatlichen Universitäten eine delikate und zudem eminent „politische" Angelegenheit dar. Gerade letztere Institutionen tangieren in besonderer Weise das Verhältnis von Kirche und Staat, denn sie befinden sich im mitunter recht heiklen Spannungsfeld des kirchlichen und staatlichen Hochschulrechts.

Zuständig für die Erteilung der Lehrerlaubnis und bei der Besetzung theologischer Lehrstühle ist im allgemeinen der jeweilige Ortsbischof; lediglich bei der Ersterteilung der Lehrerlaubnis auf Lebenszeit hat er beim Apostolischen Stuhl nachzufragen. Bleibt das zu erteilende „Nihil obstat" aus, so ist eine Berufung auch staatlicherseits nicht möglich. Wenngleich Staat und Kirche im universitären Bereich Vertragspartner sind, leiten sie Auftrag und Befugnis zur gemeinsamen Regelung der Vertragsmaterie doch aus den wesenhaft unterschiedlichen Konstitutionsprinzipien ihrer je eigenen Rechtsordnung ab. Die Kirche „transzendiert" aber weltliches Recht. Aus der Tatsache eines bestehenden Vertrags ergibt sich gemeinhin zumindest eines: Staat und Kirche anerkennen faktisch das beiderseitige Regelinteresse und wollen eine einvernehmliche Übereinkunft erreichen. Das heißt für den kirchlichen Vertragspartner, daß er grundsätzlich bemüht ist, das Selbstergänzungsrecht der Fakultäten/Fachbereiche und Hochschulen nicht durch eine willkürliche Praxis der Erteilung oder Verweigerung der kirchlichen Lehrerlaubnis auszuhöhlen. Die Dozenten müssen sich jedoch als Lehrer der kath. Theologie in Konsens mit der kirchlichen Doktrin befinden. Wer als Prof. der Theologie öffentlich Lehren verkündet, die mit den lehramtlichen Äußerungen unvereinbar sind, stellt sich außerhalb des ihm vom Bischof erteilten Auftrags und hat entsprechende Konsequenzen zu gewärtigen. Bewahrung, Erforschung und Verkündigung des von Christus der Kirche anvertrauten Depositum fidei (vgl. CIC can. 747 § 1) bedeuten für sie nämlich eine indispensable Verpflichtung und Berechtigung.

Mit diesen Bemerkungen ist die Problemlage skizziert und der Gesamtrahmen abgesteckt, innerhalb dessen E. das Thema seiner Arbeit behandelt, die der Fachbereich „Rechts- und Wirtschaftswissenschaften" der Univ. Mainz im Frühjahr 1988 als Diss. angenommen hat. Schwerpunktmäßig widmet sich die Studie einem Spezifikum des Verhältnisses von Kirche und Staat, das lediglich das Bistum Mainz betrifft. Die besondere Rechtslage entstand bald nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

neugegründet und die kirchliche Philosophisch-Theologische Hochschule des Mainzer Priesterseminars zur Theologischen Fakultät umgestaltet wurde (11). Wegen des speziellen Staat-Kirche-Vertrags und der seitdem neuen promulgierten Gesetze im staatlichen und kirchlichen Bereich erscheint es dem Vf. um so dringlicher, „die Rechtsgrundlagen des Mainzer ‚Nihil obstat' zu ordnen und zu sichern und die Grundzüge eines geregelten Verfahrens zu beschreiben. Denn bei diesen Fragen geht es letztlich darum, ein ebenso kostbares wie gefährdetes Erbe der europäischen Kultur für die Zukunft zu bewahren und zu mehren: katholische Theologie an einer freien Univ. in der fruchtbaren Spannung von staatlichen Freiheitsrechten und kirchlicher Bindung" (12).

Trotz oder gerade aufgrund der Singularität der Rechtsverhältnisse am Fachbereich „Katholische Theologie" der Mainzer Univ. ist dieser Sachverhalt – in der Forschung durchaus registriert – bislang das Stiefkind der wissenschaftlichen Untersuchungen über das „Nihil obstat" geblieben. Die Literatur notiert allenfalls den Hinweis, „daß es sich in Mainz um den Sonderfall einer spezialvertraglichen Regelung handele, die aus dem konkordatären Rahmen herausfalle". Wo man zur Frage der Geltung Stellung beziehe, neige man dazu, sie anzuzweifeln (14). Die Besonderheiten dieses Spezialrechts am dortigen Fachbereich, die ihn zum Ausnahmefall unter den deutschen Fakultäten machen, bestehen darin, daß das vertraglich abgesicherte Genehmigungsrecht dem Bischof von Mainz eine sehr starke Position verleiht, und zwar nicht nur der Wissenschaftsverwaltung gegenüber, sondern auch den Organen der Univ. sowie namentlich dem Fachbereich selbst gegenüber.

Vorliegende Abhandlung ist nach einer Einleitung (14–17) in zwei größere Themenkomplexe gegliedert (18–123); ihnen folgen abschließende Überlegungen (124–131), ein Anmerkungsteil (132–144), ein Hinweis zu den Abkürzungen (145) sowie ein Literaturverzeichnis (146–150). Vermißt werden ein Personen- und Sachregister; wenigstens letzteres wäre für die Benutzung des Buchs recht hilfreich, will doch die Untersuchung nach der ausdrücklichen Intention E.s „vor allem eine Handreichung für die Mainzer Praxis sein" (17).

Im ersten Hauptteil werden die einschlägigen gesetzlichen Rechtsgrundlagen der Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Mainzer Fachbereich aufgezeigt und in ihrem jeweiligen größeren juristischen Kontext eingehend diskutiert (18–80). Rechtsunsicherheiten in diesem sensiblen Bereich wären nämlich den betroffenen Personen und Institutionen sowie dem gesamten Staat-Kirche-Verhältnis sehr abträglich. Damit hat E. die unerläßlichen Voraussetzungen geschaffen, um im zweiten Hauptteil die Verfahrensfragen im einzelnen zu erörtern (81–123). Die Verfahren bei der Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Mainzer Fachbereich stellen im allgemeinen keine besonderen rechtlichen Schwierigkeiten dar. Der Verfahrensablauf ergibt sich weithin aus den Bestimmungen des Vertrags sowie des staatlichen und kirchlichen Hochschulrechts. Allerdings hat ein Verfahrensbestandteil es in sich, nämlich der als Sonderrecht qualifizierte Genehmigungsvorbehalt des Bischofs von Mainz aus Artikel 3 der „Vereinbarung über die Katholisch-Theologische Fakultät der Univ. Mainz" vom 15./17. April 1946. E. würdigt ausführlich die Rechts- und Interessenlage bei allen Verfahrensbeteiligten und arbeitet minuziös heraus, worauf dieser Genehmigungsvorbehalt sich erstreckt, wie er zu handhaben ist, ob und wie der Apostolische Stuhl in das Verfahren eingreifen darf und worin die Rechte des Fachbereichs und der Hochschule bestehen.

Bei der Beanstandung eines Dozenten bereitet die exakte inhaltliche Bestimmung des Tatbestandes erhebliche Schwierigkeiten. Im Unterschied jedoch zum Lehrstuhlbesetzungsverfahren konzentrieren sich bei der Beanstandung die Überlegungen auf die Frage, wie sich das Mainzer Beanstandungsrecht möglichst fuglos in die allgemeine Praxis an den deutschen kath.-theol. Fakultäten/Fachbereichen einpassen läßt. Dieses Bemühen resultiert aus dem Faktum, daß die Beanstandung ihrer Natur gemäß der vollen Spannung gegenläufiger Rechtsgrundsätze und Wertvorstellungen bei Staat und Kirche ausgesetzt ist. In diesem Zusammenhang wird auch die Frage nach einem weiteren Verbleiben des beanstandeten Dozenten am Fachbereich mit all seinen Implikationen und Konsequenzen eingehend erörtert.

E. hat mit dieser ausgewogenen und sachkundigen Untersuchung einen klärenden Beitrag über die in ihr thematisierten Personalangelegenheiten geleistet. Sie wird den jeweiligen Rechtspositionen der Vertragspartnern Kirche, staatlicher Wissenschaftsverwaltung und Hochschule vollauf gerecht. Damit hat der Vf. dem „Schwebezustand, in dem die Literatur das Mainzer ‚Nihil obstat'-Recht beläßt" (15), ein für allemal ein Ende bereitet.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Lee, Bun Sang, Stephen: **Relaciones Iglesia-Estado en la República Popular China.** – Pamplona: Universidad de Navarra 1990. 534 S. (Colección Canónica), kart. Pta 5300

Vf. (geb. 1956 in Hongkong, Architekt in Hongkong und London, seit 1988 Opus-Dei-Priester) promovierte mit dieser Arbeit an der Opus-Dei-Univ. zum Dr. iur. can.[1]

Die Literatur zur Problematik der Kirche in der VR China ist kaum noch überschaubar. Auf die umfänglichen bibliographischen Übersichten von Roman Malek SVD wurde bereits hingewiesen (ThRv 1990, 331). Malek bietet insgesamt nur vier spanische Titel: drei kurze Aufsätze und eine Buchveröffentlichung von 1963.

L. hat sich zu der für ihn schwierigen Redaktion in spanischer Sprache entschlossen: 1) weil es die Sprache der (allerdings im baskischen Sprachraum gelegenen) Univ. ist, an der die Arbeit erstellt wurde; 2) weil er zu der Feststellung gelangt ist, daß es einen Gesamtüberblick zu der behandelten Thematik in spanisch bisher nicht gibt (28). Er sieht es also als seine spezifische Aufgabe an, die spanischsprachige Welt mit der Situation der Kirche in der VR China besser vertraut zu machen. Das dürfte ihm gelungen sein; denn er bietet eine Zusammenschau sämtlicher Entwicklungen von 1949 bis zum 31. Dezember 1988, wie sie in dieser Ausführlichkeit sonst nirgendwo zu finden ist. Somit dürfte die Veröffentlichung nicht nur für den spanischen Sprachraum Bedeutung haben.

L. bittet zwar um Nachsicht für etwaige stilistische Mängel (28), doch haben die spanischen Revisoren gute Arbeit geleistet. Mit Sinica waren sie leider nicht vertraut.

So liest man z. B. confucionismo (statt confucianismo, 30, 224, 472); ideal confucianista (statt: confuciano, 37); Shanghai (statt: Shangai, passim, außer 69, letzte Z.). Etliche Kakographien chinesischer Wörter dürften belegen, daß L. nicht selbst an der Fahnenkorrektur beteiligt war, z. B. Zhias-hu (statt: Zhia-shu, 81); Zhouz-hi (statt: Zhou-zhi, 84); Beitrai (statt: Bei-hai, 266); Mao Zedon (statt: Zedong, 283); Tienz-hujiao (statt: Tien-zhujiao, 352) etc. Der Name des Bischofs von Macao wird auf der gleichen Seite (268) erst ‚Lam' (kantonesisch korrekt), dann ‚Lan' (pekinesisch) umgeschrieben. – Es ist sogar von «el arzobispo de Lo Kuang» die Rede (274). ‚Lo Kuang' ist nicht ein Ort, sondern der Name des Erzbischofs. – ‚China-Experten' (China-watchers) werden als ‚sinólogos' bezeichnet (282, 475) . . . etc.

Das gesamte Werk ist – gleichsam architektonisch – bis in alle Einzelheiten klar gegliedert und ausgefeilt. Im Anschluß an einen systematischen Überblick (3 Kap.: 29–280), in den die wichtigsten kirchlichen und staatlichen Verlautbarungen aufgenommen wurden, überschreibt L. ein 4. Kap.: „Problematik der Chinesischen Katholischen Kirche in ihren Beziehungen zum Chinesischen Staat und zum Heiligen Stuhl. Perspektiven zu Dialog und Aussöhnung" (281–468). Zentrales Anliegen ist dabei die Aussöhnung mit der Patriotischen Katholischen Vereinigung, die durch einen intensiven geduldigen Dialog vorbereitet werden sollte (mit Abgesandten des Heiligen Stuhles und Bischöfen aus den umliegenden asiatischen Ländern). Eine Legitimierung en bloc der unrechtmäßig geweihten Bischöfe erscheint L. nicht erwägenswert. Der Ernst der Lage und das Heil der Seelen erheischten genaue Prüfung eines jeden Einzelfalls der mehr als fünfzig ohne päpstliches Mandat Konsekrierten (450).

In diesem Kontext berichtet er unter dem Titel «problemas actuales»: „In einer Stadt des Südens gab es einen verheirateten patriotischen Bischof. Nach dessen Tod übernahm seine Witwe, eine Ex-Nonne, die Leitung des Bistums. Die Christen nannten sie ‚Frau Bischof'. In diesem Bistum lebte ein vom vorhergehenden rechtmäßigen Bischof ernannter Generalvikar, der vor seinem Tod einen Nachfolger ernannt hatte. Diesem gestattete die Ex-Nonne jedoch nicht, in der Kathedrale zu zelebrieren. Es scheint, daß es viele ähnliche Fälle gibt, wo Frauen Diözesen leiten . . ." (451f). „Die Situation, in der sich zahlreiche verheiratete Bischöfe und Priester befinden, ist bekannt. Sogar einige loyale patriotische Bischöfe geben dies zu" (460).

Verschiedene Anhänge zur allgemeinen Weltgeschichte, zur Geschichte Chinas und zur Missionsgeschichte, teils in Form von synchronistischen Paradigmen (479–514), sowie „Dokumente des Heiligen Stuhles" (515–522) erhöhen den Wert der Veröffentlichung. Daß die Umschriftsysteme von dem im Text verwendeten Pin-yin abweichen und auch innerhalb der Anhänge noch differieren, sei als Schönheitsfehler angemerkt. Der Beginn der Chou-Dynastie wird mit 1121 angesetzt (481, 486). Ulrich Unger (Einführung in das Klas-

[1] Bereits 1971 erschien Escrivás Maximen-Büchlein «El camino» (dt.: Der Weg) in chinesischer Übersetzung (vgl. Michael Walsh: Die geheime Welt des Opus Dei, München 1992, 159). Es wäre reizvoll, der Frage nachzugehen, wie wohl die Taoisten (Weg = Tao) diesen Titel aufgenommen haben. Walsh analysiert erstmals den (geheimen) Codex iuris particularis Operis Dei (185 canones, 95–120). Zu seinen Informanten gehörte auch der (von einem indischen Vater und einer katalanischen Mutter) in Barcelona geborene Raimundo Panikkar, der 1941 Escrivaner wurde, später nach Indien verbannt und 1966 unter dramatischen Umständen aus dem Werk ausgeschlossen wurde (ebd. 31f, bes. 197f).

sische Chinesisch II [Wiesbaden 1985] 29) ist nach eingehenden Untersuchungen zu dem Ergebnis gekommen, daß König Wu wahrscheinlich 1050 die Shang gestürzt hat.

Das Literaturverzeichnis (523–534) bietet fast ausschließlich englische Titel. Chinesische Originaltexte wurden kaum herangezogen, deutsche Veröffentlichungen überhaupt nicht.

Der vom Inhaltsverzeichnis an bis zur letzten Seite des Literaturverzeichnisses durchlaufend ausgeworfene Titel «Relaciones Iglesia-Estado en China», jeweils mit dem Namen des Vf.s, stellt ein Kuriosum eigener Art dar und macht keinen Sinn. Es hätte kaum mehr Aufwand erfordert, die großen Unterteilungen der einzelnen Kap. durch tituli currentes zu kennzeichnen.

Wenn auch die stilistische Überarbeitung Anerkennung verdient, so ist die Zahl der Druckfehler doch beträchtlich.

Es wäre z. B. zu orthographieren: controlar (42, 8. Z.); Mansilla (nicht: Mensilla – Name der Straße, in der sich das Verlagshaus der SVD in Buenos Aires befindet, nicht aber eine Ortsbezeichnung, 68, Anm. 88); APCC (96, 1. Z.); circunstancias (137, 5. Z.); prisoners (191, Anm. 77), dazu etliche weitere hispanisierte Kakographien englischer Wörter; Cath-olic (204, Anm. 98); traducción (245, Anm. 184); cinesi (260, 4. Z. v. u.); Oud-Heverlee (261, Anm. 206); los cuales (264, 8. Z.); con tal que (265, IV. u. VI., 472, 3. Z.); Gustave-Joseph Deswazières (266, 3. Z.); cristianità, ‚lealista', ancora, E frattanto i comunisti, questi (269, Anm. 219); encuentro de los dos grupos (271, 11. Z.); Tailandia y ?? (272 Mitte); la primacía del Romano Pontifice (274); State (einsilbig, untrennbar, 338, Anm. 66); Etudes de droit et d'histoire (340, Anm. 69); Lebbe (470, 5. Z. v. u.); Aristóteles (470, letzte Z.); con sus representantes (474 Mitte); sugerido (475, 9. Z. v. u.) etc.

Ein Register hätte die Benutzung und Auswertung dieser enzyklopädischen Studie, die hinfort zum Grundstock jeder Fachbibliothek gehört, bedeutend erleichtert.

Abschließend sei noch auf eine bisher wenig bekannte Diss. der Katholieke Universiteit Leuven aufmerksam gemacht: Lau, Choi-Mei, Maria Goretti: Towards a Theology of the Local Church. An Attempt at Constructing a Theology of the Local Church in Response to Some Particular Problems Arising from the Present Situation of the Catholic Church in China (1989, XXXIX, 400 S.).

Münster Werner Promper

Rohls, Jan: **Geschichte der Ethik**. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. XI, 553 S., kart. DM 69.–

Es ist die erklärte Absicht Rohls, „die Entwürfe der theologischen und philosophischen Ethik in ihrer geschichtlichen Abfolge" darzustellen. Der Umschlagtext charakterisiert die Ausgangsbasis, sowie die Intention der vorliegenden Darstellung der Geschichte der Ethik: „Ausgehend von der Erkenntnis, daß eine Ethik immer positiv oder negativ auf die Gesellschaft ihrer Entstehungszeit bezogen ist, werden die ethischen Konzeptionen in ihrem religiösen, sozialen und politischen Kontext behandelt."

Die Einleitung führt den Leser in knappster Form in die Begrifflichkeit von Ethik und Ethos ein, wie sie sich seit Aristoteles entwickelt hat. R. gibt im Anschluß daran einen Überblick der einzelnen Abschnitte der Geschichte der Ethik, die er dann in fünf Zeitabschnitten darstellt. Er beginnt I. mit den altorientalischen Kulturen und der heidnischen Antike, fährt dann II. fort mit der christlichen Antike, dem Mittelalter und der Reformationszeit, stellt in III. die Neuzeit dar, einen Abschnitt, den er mit der Französischen Revolution abschließt, um dann in IV. den deutschen Idealismus und das 19. Jh. zu bearbeiten und endlich V. in besonders ausführlicher Weise das 20. Jh. zu behandeln!

Ethik wird von R. umfassend verstanden, also philosophische und theologische Ethik in eins gesehen. Dabei wird auch kein Unterschied zwischen „weltlicher" und „kirchlicher" Ethik gemacht. Es wird nicht deutlich, ob der Vf. darin überhaupt einen Unterschied sehen will. Er selbst neigt offenkundig der philosophischen Ethik zu, wie die Zwischenkap. der einzelnen Hauptabschnitte dartun. Die theologische Seite der Entwicklung der Sittlichkeitslehre kommt dabei zu kurz! Es handelt sich also eher um eine Geschichte der Ethik unter philosophischem Aspekt.

Daß darüber diskutiert wird, ob und inwieweit es überhaupt Geschichte der Theologie und damit auch der Ethik geben kann und darf, bleibt außer Betracht.

Dank schuldet der Leser R. für seine präzise Darstellung des Verständnisses von Ethik in den einzelnen von ihm behandelten Zeitabschnitten.

Verwiesen werden soll hier etwa auf den Polis-Begriff in seiner ethischen Bedeutung für die Antike. „Der ethische Grundbegriff ist das mit der Glückseligkeit identische Gute". Dieses gute Leben ist an die soziale Gemeinschaft gebunden und gelingt nur in der Polis . . . – jedenfalls nach der Auffassung der antiken Ethik.

Der sozialethische Duktus in der Darstellung R.s ist unübersehbar.

Die „Lösung der Verwirklichung des philosophisch fundierten Ethos in der Polis" bedeutet für ihn „eine resignative Verinnerlichung", die ihm entsprechende Sozialform ist die bewahrte Gemeinschaft Gleichgesinnter. Gott ist das höchste Gut, „und das Ziel des ethischen Handelns kann dann als Angleichung an Gott bestimmt werden".

Es wäre wünschenswert gewesen, wenn R. gleich am Anfang seiner Einleitung im Anschluß an das, was über das Ethos bzw. die Ethik des Aristoteles gesagt wird, ein Wort der Erklärung gesagt hätte von Gewohnheit, Gewöhnung einerseits und reflektiertem, verantwortlichem Handeln andererseits. Zwar bringt R. im Verlauf der Darstellung die Weiterentwicklung überkommener Handlungstraditionen zu ethisch selbstbewußtem personalem Verhalten. Eine diesbezügliche Begriffsbestimmung schon zu Beginn hätte aber nicht geschadet.

Dabei ist zum rein Formalen zu notieren, daß gerade der klare Aufbau und der gefällige Stil der Darbietung die Lektüre angenehm machen. Außerordentlich hilfreich sind die Marginalien, die R. immer wieder an den Rand geschrieben hat. Ihretwegen kann man auf eine Zusammenfassung des jeweils im vorausgegangenen Abschnitt behandelten Stoffes verzichten; sie würde ansonsten den Überblick erleichtern.

Sachdienlich ist das angebotene Begriffsregister. Leider liefert es nur jene Stichwörter, die den Vf. interessierten. Es bleibt offen, warum gerade *diese* Begriffe gebracht werden. Es wäre wohl gut, wenn auch andere Begriffe, die im Text behandelt werden und die für eine Geschichte der Ethik relevant sind, aufgenommen worden wären.

Bei genauerem Zusehen in die verwendete Literatur muß verwundern, daß das Schrifttum aus dem katholischen Raum meist schon relativ alt ist.

An dieser Stelle sollte doch auch auf den recht beachtlichen „reformatorischen" Einschlag dieser „Geschichte der Ethik" hingewiesen werden.

Nur zu schnell ist „katholisch" gleichgesetzt mit „papalistisch". „Jesuitismus" ist alles, was zur Moral der Barockzeit als Charakteristikum dient. Das Trienter Konzil wird fast gar nicht behandelt, und was dazu angeführt wird, trägt wenig zum Verständnis der Ethik jener Zeit bei.

Als Desideratum bleibt eine Erklärung für die Auswahl der behandelten Themen, bzw. der Schwerpunkte, die R. getroffen hat. Sie ließen sich vermehren, was freilich einer Ausuferung gleichkommen könnte; sie ließen sich gegen andere austauschen, was neue Fragen aufwerfen würde.

Es geht R. keineswegs um eine bloße Auflistung der historischen Entwicklung der Ethik oder eine zeitlich geordnete Inventarisierung historisch interessanter Ereignisse und Fakten der Geschichte der Ethik, sondern vielmehr um eine Auseinandersetzung mit den epochalen Entwicklungen der Ethik und eine Darstellung der zeitgeschichtlichen für sie relevanten Impulse und Denkansätze. Dabei beweist R. eine enorm umfassende und zugleich in die Tiefe der Sache eindringende Sachkenntnis!

Der Rez. würde sich dennoch mehr Fakten beigesteuert wünschen, die eine eigene, kritische Aufarbeitung des Gesamtkonzepts ermöglichen würden.

Der Beitrag des Christentums zur Sittlichkeitslehre ist in der vorliegenden „Geschichte der Ethik" zu kurz gekommen. R. sieht ihn wohl eingebettet im historischen Gesamtablauf des wechselnden Selbstverständnisses der Ethik. Zeitweise war das Bild, das die Moraltheologie von sich abgab, keineswegs anziehend und ihre Aufstellungen durchaus nicht evangeliumsgemäß. Kritik war daher angebracht und trug im Laufe der Zeit doch ihre guten Früchte. Das braucht keineswegs verschwiegen zu werden. Aber gerade in dem grandiosen fünften und abschließenden Hauptabschnitt „Das Zwanzigste Jahrhundert" nähme sich ein Wort zur „autonomen Moral im christlichen Kontext" (D. Mieth) gut aus. Denn nicht nur die im Vorfeld und Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgte Neuorientierung der katholischen Ethik, sondern insbesondere die durch A. Auer („Autonome Moral und christlicher Glaube") initiierte Diskussion überkommener ethischer Vorstellungen ist ein wesentlicher Beitrag zur „Geschichte der Ethik". Unter dem Aspekt der „Ethik vor der Sinnfrage" kann man mit H. Ringeling konstatieren: „Die anthropologische Situation der Gegenwart ist zutiefst eine religiöse Situation, die einer christlichen Vermittlung von Lebenssinn, einer theologischen Interpretation der Wirklichkeit offensteht." Auch das ist ein Teil der Geschichte der Ethik. Bedenkenswert ist dazu doch ein Wort C. Fr. v. Weizsäckers: „Eines möchte ich den Theologen sagen, etwas, das sie wissen und die anderen wissen sollten: Sie bewahren die einzige Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter beruht. Sie bewahren ein Wissen vom Wesen des Menschen, das tiefer wurzelt als die Rationalität der Neuzeit" (C. Fr. v. Weizsäcker, Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter, Göttingen 1957, 11f).

Das unablässige Suchen des Menschen nach dem rechten Weg und das ständige Ringen mit sich selbst, ihn dann auch zu gehen, hat R. in seinem Werk ausgezeichnet dargestellt.

Passau Karl-Heinz Kleber

Schlögel, Herbert: **Nicht moralisch, sondern theologisch.** Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling. – Mainz: Grünewald-Verlag 1991. XXIX, 240 S. (Walberberger Studien 15)

Von Ebeling selber, dem dezidiert von Luther her denkenden Theologen, der dennoch sogar zweimal in seinem Leben von der Univ. Tübingen an die reformierte Zürcher-Fakultät wechselte, stammt das Wort, das den Titel dieser Würzburger Habil.-Schrift abgibt. Ebeling, der Freund des um sechs Jahre älteren Bonhoeffer stammt wie dieser aus der antinazistischen „Bekennenden Kirche". Kritischer Weltbezug ist beiden – wie H. J. Schulz in seinem (hier freilich nicht zitierten) „Porträt" (in: ders. Tendenzen der Theologie im 20. Jh., Stuttgart-Olten 1966, 590) festhält – selbstverständlich. Doch anders als für Bonhoeffer ist dem promovierten Historiker Ebeling, dem als einem nach kurzem Pfarramt an die Front geschickten Sanitätssoldaten eine eigentliche Verfolgung erspart blieb, weniger das direkte Wirken als die auf die Verkündigung bedachte Reflexion das Anliegen. Es ist eine stille, nie polemische Theologie, die historisch in der (lutherischen) Tradition wurzelt und, weil nie historisierend, doch weltgestaltend geschichtsmächtig wird. Selbst da, wo in anderen Ansätzen gedacht wird, bleibt Ebeling Referenzpunkt zur Selbstvergewisserung. Man lese dazu die Verweise von A. Rich in dessen „fundamentalmoraltheologischem" Bd 1 seiner „Wirtschaftsethik" (Gütersloh 1984). Daß Ebeling so auch über den protestantischen Rahmen hinaus zu den Katholiken in ökumenischem Bezug steht, erstaunt daher kaum und ist in verschiedenen Studien auch belegt. Diesen Dialog auf die gerade in Deutschland so oft interkonfessionell schwierige ethische Dimension hin zugespitzt weiterzuführen, macht sich diese Arbeit zur Aufgabe.

Der Vf. ist sich jedoch bei allen gegebenen und um der christlichen Glaubwürdigkeit willen auch zunehmend dringlicheren sozialethischen Konvergenzen der verbleibenden Spannungen ebenso bewußt wie der eben deshalb besonderen Notwendigkeit der ökumenischen Aufarbeitung. Diese Notwendigkeit ist denn auch, wie die Einleitung deutlich macht, das eigentliche Motiv für die Studie. Dazu mit der Gewissensproblematik einzusteigen, legt sich zwar wie Sch. zu Recht betont vom gegenwärtigen Stand der moraltheologischen Debatte nicht unbedingt nahe. Sogar im katholischen Umfeld zeigen sich nämlich Unterschiede, in dem für die einen das Gewissen den Kern des personal Sittlichen ausmacht (H. Kramer), während andere sich definitorisch distanzieren (B. Schüller) oder die Frage des Gewissens der Psychologie zuordnen wollen (so F. Böckle in seiner Fundamentalmoral, München 1977). Für die Auseinandersetzung mit Ebelings Theologie als einer systematischen (also nicht nur historischen) Weiterführung der Ansätze Luthers in den heutigen Glaubensherausforderungen erweist sie sich dennoch als ein Schlüssel.

Konkret nachgezeichnet wird dies im ersten, dem Hauptteil der Arbeit, der zunächst die zwei an sich kurzen, aber für die Frage nach dem Gewissensverständnis der zentralen Aufsätze Ebelings („Theologische Erwägungen über das Gewissen" von 1960 und vor allem „Das Gewissen in Luthers Verständnis" von 1984) zusammenfaßt, und das so erarbeitete Grundverständnis im Gesamt der Theologie Ebelings verortet. Das heißt, es wird in den vier dialektischen Spannungsfeldern von „Wort und Glaube", „Schrift und Erfahrung", „Mensch, Welt und Gott" (bezeichnenderweise heißt es hier nicht: von Geschöpf und Schöpfer) sowie von „Theologie und Philosophie" klärend ausdiskutiert, um abschließend die Ethik als theologische Auseinandersetzung mit der konkret gelebten, aber gefährdeten Freiheit des Menschen genauer zu fassen.

Der kürzere zweite Teil befaßt sich anschließend mit der Aufnahme des Gewissensbegriffs von Ebeling sowohl in der evangelischen Ethik (hier geht es vor allem um die Auseinandersetzung mit W. Pannenberg) wie mit der katholischen Moraltheologie, wo die Differenzen in der Gnadenlehre als ökumenischer „Knackpunkt" ausdrücklich angefragt werden müssen.

Eine Schlußbetrachtung unter dem Titelwort rundet prospektiv diese mit großer Umsicht, aber auch mit feinfühligem Takt verfaßte Darstellung ab. Die Ehrlichkeit, mit der dabei auch die weiterbestehenden Distanzen angesprochen werden, belegt noch einmal die Echtheit des ökumenischen Anliegens.

Von der Feststellung solcher Distanz her, die ausdrücklich etwas ganz anderes ist als ein unüberbrückbarer Gegensatz, reizt so von beiden Seiten her, von Ebeling gegenüber Thomas von Aquin (belegt in der Diskussion Ebelings mit O. H. Pesch, 234) wie vom impliziten Gespräch von Sch., dem Dominikaner und so Mitbruder des Thomas, mit Ebeling, die Frage, wie man als katholischer Moraltheologe das für eine lutherische Tradition zutreffende Titelwort Ebelings für die eigene Überlieferung wohl zu formulieren hätte. Ich meine, es müßte lauten „moralisch, weil theologisch", um so eine Dimension anzusprechen, die in dieser Studie nur angedeutet ist. Wenn Sch. nämlich (28ff) darauf hinweist, daß das thomasische Verständnis bei Ebeling nicht mit hinreichender Umsicht dargestellt ist, dann klingt darin eine schon bei Luther, ja bei der ihn prägenden nominalistischen Philosophie und Theologie, der sog. „via moderna" zu beobachtende Distanzierung von der Weltwirklichkeit als der guten und in Christus wirklich erlösten Schöpfung an: Statt in der innergeschichtlichen Erfahrbarkeit von Werten und Zielsetzungen wird das Gewissen durch letztlich situationsethische Evidenzen des Ethischen (offenbar in einer Art Erweckung durch das Wort, das Nomen) geprägt. Wo dagegen das Sittliche nach heutiger Terminologie in „autonomer Moral" (vgl. dazu 192–196), also mit der Vernunft (bzw. bei Thomas mit der „ratio recta" oder Klugheit) richtig erkannt ist, spiegelt diese Erfahrung von Welt in Geschichte auch etwas von der heilsgeschichtlichen Dimension und erschließt so in einer soteriologisch verstandenen Schöpfungstheologie dem Gewissen als personaler Entscheidungsfähigkeit Wegweisungen und damit auch echte Verantwortlichkeit.

Das von Sch. angemahnte Defizit an materialinhaltlichen, also normativen Aussagen in der protestantischen, vorab in der lutherischen Ethik dürfte in gleichem Sinn daher symptomatisch sein. Aber auch Pannenbergs „philosophische Theologie" (so die Bezeichnung für diesen an Ebeling gegenüber kritischen theologischen Ansatz in der ebenfalls in ökumenischer Absicht verfaßten Arbeit des katholischen Theologen K. Koch, Der Gott der Geschichte, Mainz 1988) scheint, nun aus evangelischer Sicht, diese epistemologische Barriere, die noch neulich die Konsensfindung im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erheblich belastete, ebenfalls, freilich nun von der Gegenseite her zu spüren. Die von Sch. referierte, über Jahre sich hinziehende Auseinandersetzung zwischen Ebeling und Pannenberg gibt jedenfalls Anzeichen dafür.

Nur hätte diese Spannung dann entgegen der von Ebeling zitierten Meinung (182) nicht in der Reformation Luthers, sondern erheblich früher, in einer letztlich philosophischen Kontroverse, der freilich stets auch eine gesellschafts- und kirchenkritische Spitze eignete, ihren Ursprung. Sollte diese Hypothese zutreffen, könnte manche scheinbar interkonfessionelle Differenz ökumenisch gelassener angegangen werden. Daß Sch. solche Fragen in seiner Studie nicht auch noch aufwerfen und ihnen nachgehen konnte, versteht sich. Daß er sie anregt und so zugleich die distanzierenden Spannungen unter den Christen relativiert, ist sein Verdienst, theologisch wissenschaftlich zunächst, vor allem aber ökumenisch. Denn die Annäherung, die Sch. feststellt, deutet dann auf Einheit statt auf Einheitlichkeit, und Distanz ruft nach Ergänzung statt nach Trennung, wohl sogar mehr als es Ebeling selber ahnte. Dies freigelegt zu haben, dürfte den eigentlichen theologischen Beitrag dieser Studie ausmachen.

Münster Franz Furger

Emeis, Dieter: **Was will Gott heute mit uns?** Auf der Suche nach unserem Glauben. – Freiburg: Herder 1989. 144 S., kart. DM 16,80

Friedenstheologische Veröffentlichungen im Sinne der Kritischen Friedensforschung werden innerkirchlich zunehmend salonfähig. Darüber kann leicht vergessen werden, daß vor nicht allzu langer Zeit die gesellschaftskritische Thematisierung von Frieden und den damit zusammenhängenden Fragen noch die schlimmsten Mißverständnisse und Unterstellungen auslöste und gewöhnlich ins wissenschaftliche wie kirchliche Abseits stellte. Es ist ein großes, wenngleich selten erinnertes Verdienst von Dieter Emeis, bereits zu dieser Zeit – und damit der jüngeren Entwicklung weit voraus – sich auf das undankbare Friedensthema mit einer engagierten Publikation (damals geistlicher Beirat der PAX-CHRISTI-Gruppe Hamburg) eingelassen und damit die innertheologische und -kirchliche Diskussion über Krieg und Frieden angestoßen und mit einem sachkundigen religionspädagogischen Beitrag bereichert zu haben (vgl. D. Emeis, Zum Frieden erziehen. Ein Arbeitsbuch, München 1968). Heute, und damit gute zwanzig Jahre später, meldet sich derselbe Vf. einmal mehr und dabei nicht weniger engagiert zum selben Thema zu Wort: bündelt sich für ihn doch die christliche Glaubensperspektive maßgebend in der Sehnsucht nach Frieden, ist das Hin-

arbeiten auf seine Verwirklichung genau das, was Gott unter den aktuellen Gegebenheiten heute „mit uns will". Im Folgenden seine wesentlichen Gedanken dazu.

Die Frage nach einem sowohl für Jugendliche wie Erwachsene anziehenden Glauben, nach dem, was Gott heute mit uns will, kann nach E. weder dem Lehramt noch der Theologie aufgegeben werden (8, 138); sie muß „in unseren Glaubensgemeinschaften" gestellt werden. „Glaube als vorgegebene Lehre der Kirche" ersetzt nicht den „Glauben als zu suchende Antwort" (12, vgl. auch 23). „Gottes Anruf an uns" erfolgt nicht allein durch das Evangelium und andere überlieferte Glaubenszeugnisse, sondern auch durch die „Zeichen der Zeit" (II. Vat.), so durch die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art"; Glauben heißt deshalb auch, sich auf geschichtliche Veränderungen einzulassen (14–16). Dabei kann von den befreiungstheologischen Weggemeinschaften in Lateinamerika gelernt werden, „aufmerksam zu werden für die Zeichen der Zeit hier bei uns" (18, vgl. auch 37 u. 137). Nicht zuletzt stellen sich – jenseits volkskirchlicher, durch u. a. „ziemlich unbarmherzige Sozialkontrolle" gekennzeichnete Strukturen – Fragen nach neuen, geeigneten Strukturen, in denen ein gemeinsames Suchen nach dem, was Gott mit uns will, möglich ist (19–21). In einer Kirche, in der noch vor wenigen Jahrzehnten Kriegsdienstverweigerern ein objektiv irriges Gewissen bescheinigt wurde und in unseren Tagen noch ein Bischof zum Fremden werden kann, weil er eindeutig gegen atomare Waffen Stellung bezieht, muß außerdem erst neu gelernt werden, „was eine von verbreiteten falschen Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten abweichende christliche Lebensart" im Sinne einer jesuanischen Kontrastgesellschaft meint (23–25). Gleichzeitig gibt E. zu bedenken, daß „Gottes Geschichte mit den Menschen unserer Zeit nicht auf seine Geschichte mit uns Christen begrenzt ist", daß er beispielsweise in amnesty international und Greenpeace Menschen gefunden hat, „die seinen Willen mit den Gefangenen bzw. mit unseren Mitgeschöpfen sensibler und konsequenter befolgen als unsere Glaubensgemeinschaften", und es deshalb nicht darum gehen kann, den Kontrast zu „allen anderen" zu suchen und zu leben, sondern „die Solidarität mit all denen zu suchen, in denen wir den Geist unseres Gottes wirken sehen, auch wenn er von vielen Menschen nicht als solcher erkannt wird" (26, vgl. auch 118).

Was will Gott heute mit uns? Ein erster Antwortversuch führt E. zu der Feststellung, daß Gottes Wille und Geist sich in der Sehnsucht nach Freude und Hoffnung angesichts von Trauer und Angst meldet und Christen in ihren Gemeinschaften und in der Feier der Auferstehung Jesu Anwälte dieser Sehnsucht sein sollten (27–29) und dies in dem Bewußtsein, daß es auf einer immer kleiner werdenden Erde keine Außenräume, sondern nur noch einen einzigen Weltinnenraum mit einer „von dem einen Geist gewirkten" geschwisterlichen Menschheit geben kann (30–34). Dabei warnt E. (in einer kritischen Besinnung auf unsere Glaubenssprache) vor einer unverbindlichen „verallgemeinernden Rede von Heil" und damit der „Gefahr, vor dem konkreten Auftrag unseres Glaubens auszuweichen" (35, auch 37f), sowie vor einem Erlösungsverständnis, bei dem „mehr oder minder" ausgeblendet bleibt, „daß Sünde in der biblischen Überlieferung nicht nur die Lebensverweigerung einzelner Menschen meint, sondern auch unseren gemeinsamen verdorbenen Lebenszusammenhang (für den oft gerade die ‚Großen' besondere Verantwortung tragen und in dem die ‚Kleinen' oft eher die Opfer als die Täter sind)" (36; vgl. bes. 58–63).

Ausgehend von den konkreten Nöten und Hoffnungen der Menschen sieht E. in der Sehnsucht nach Frieden ein „Grundverlangen" und damit eine „Grundperspektive für unseren Glauben" (38f). Dazu führt er ins Feld: daß darin alle Lebenszusammenhänge angesprochen sind (40) und damit eine Vielfalt von Handlungen verbunden werden können (41); daß das Wort „Friede" zu den Grundworten der biblischen Überlieferung zählt (41), mit ihm gleichermaßen Koinonia, Martyria, Diakonia sowie Liturgia verbunden sind (42) und sich unter ihnen „die unterschiedlichsten Charismen und Generationen einer Gemeinde" vereinen können (42f).

Nach E. sollten wir den Frieden in uns selbst anfangen lassen, indem wir zunächst einmal gegen eine rein „lebenspraktische Zufriedenheit" unzufrieden werden (46ff), die Erfahrung des Todes und die Trauer zulassen und die tröstende und friedensstiftende Kraft des Glaubens in der konkreten privaten Hilfe sowie im politischen Engagement mobilisieren (51–57). Dabei setzt E. voraus, daß sich einer zeitgemäßen Betrachtung die „Sünde der Welt" auch in „sündigen Strukturen" (vgl. Schuldenturm der Länder der Dritten Welt und Waffensysteme) offenbart, wobei „vielleicht manche außerkirchlichen Gruppen in unserer Gesellschaft im Bewußtsein der Sündennot unserer Zeit (auch wenn sie das anders nennen) bedeutend gehorsamer gegenüber dem Geist Gottes" sind „als wir kirchliche Christen", wenn sie z. B. in der immer berdohlicher werdenden Verschmutzung unserer Umwelt eine Folge der Sünde wahrnehmen (60), und sich von daher die Frage stellt, wo und wie wir „auch außerhalb unserer Glaubensgemeinschaft versöhnte Kräfte am Werk" sehen (64). In diesem Zusammenhang kritisiert E., daß die „übersteigerte Aufmerksamkeit kirchlichen Sündenbewußtseins für den möglichen Mißbrauch der Kraft der Sexualität" im Verhältnis zur Sensibilität gegenüber der Verletzung von Menschen durch Herrschaft „wahrscheinlich zu keiner Zeit der faktisch davon ausgehenden Lebensbedrohung" entsprach und „so eher der Erniedrigung als der Rettung von Menschen" diente (61, vgl. auch 119).

In einer zunehmend beziehungsarmen Welt werden „einige nahe Beziehungen" (wie eheliche oder eheähnliche Lebensgemeinschaften sowie andere kleine Gemeinschaften) besonders wichtig (65–67), wird so dem angebrochenen Frieden „in unseren kleinen Lebenswelten" Raum gegeben (64ff). Eine Glaubensgemeinschaft, die durch „gegenseitige Lebensanteilnahme" gekennzeichnet ist, ist freilich weder auf die „Sympathie- oder Solidargemeinschaft der Familie begrenzt" noch in der pfarrlichen Gemeinde garantiert (68f). Die Beziehung und Gemeinschaft stiftende Kraft des Glaubens will in einer „Vielfalt kleiner christlicher Glaubensgemeinschaften" (die sich nicht von den anderen Lebenswelten als Sonderwelt abtrennen) zur Wirkung kommen (70). Dabei gibt E. im Hinblick auf die Gefährdungen der Ehe zu bedenken, daß „man den Menschen nicht einfach moralisch gebieten" könne, „ihnen hätten ihre ehelichen Beziehungen zu gelingen" (76). Den Frieden Gottes leben Eltern in ihren Familien vor allem durch Herrschafts- und Gewaltverzicht (78–80). Christen arbeiten schließlich für den Frieden nicht nur dadurch, daß sie sich etwa in besonderer Weise den Kranken zuwenden, sondern auch durch die Einmischung in politische Auseinandersetzungen (81–87).

Heute werden Christen Gottes Volk „für den Frieden in unserer einen Welt" (88ff), indem sie sich auf die Themen des konziliaren Prozesses einlassen (89f) und nicht dem Streit um den Frieden aus Angst um den Frieden in der Gemeinde ausweichen (90f), sondern durchaus politisch streiten lernen, ohne einander fremd zu werden (92). Friedenspolitik ist zuallererst Sozialpolitik, d. h. Eintreten für weltweite Gerechtigkeit, nicht zuletzt durch Änderung des eigenen Lebensstils. Das Hinarbeiten auf eine geeinte Menschheit (als einer weiteren zentralen Friedensforderung) sollte innerhalb der Kirche nicht einer Minderheit wie Pax Christi überlassen bleiben (101). Nach Jh.e währendem Verrat der Kirche an der Friedenssendung des Evangeliums stellt sich auf die Frage, „ob wir durch die Verbindung der Kirche mit nationalen Identitäten sogar unsere Einheit als Christen verloren und damit sakramentale Kraft eingebüßt haben". (103 u. 104, vgl. auch 126: „Als Getaufte sind wir nicht zuerst Bürger unseres Staates, sondern Menschen des neuen Gottesvolkes in den vielen Völkern unserer Erde.") Christliches Friedenshandeln konkretisiert sich nach E. in gewaltfreien Konfliktlösungsstrategien, in der Verweigerung von Feindschaft, in der Ächtung des Krieges und Suche nach einer alternativen Verteidigungsmöglichkeit sowie Herrschafts- und Gewaltverzicht im Vertrauen auf Gott (104–108). „In der Schöpfung leben" (110ff) heißt schließlich, die naturgegebenen Grenzen zu akzeptieren („Demut des Geschöpfs") und die negativen Folgen von Forschung und Technik in persönlichem Fehlverhalten („Reinheit des Herzens") zu erkennen.

Fazitartig läßt E. seine Ausführungen einmünden in zwei „angefangene" Skizzen eines christlichen Lebens. Daß Friede vor allem eine Gabe Gottes ist, kann deutlich werden in der – freiwilligen und nicht durch soziale Kontrolle aufrechterhaltenen – eucharistischen Zusammenkunft. Als solcher kann er stärker sein als alle Mächte, die die Menschen drängen, gegeneinander oder einfach nebeneinander her zu leben (132). Die Kirche und ihre Gemeinden sind angewiesen auf die „kleineren Aufbruchgemeinschaften" und „Kundschaftergruppen", die „evtl. sogar gegen manches, was von ‚oben' her gefördert wird, Selbsthilfegemeinschaften bilden müssen" (138), ohne dabei wehleidig zu werden, „denn es ist sowohl menschheits- wie kirchengeschichtlich normal, daß die Institutionen eher ausnahmsweise die Wege in die Zukunft auskundschaften" (138). Der Überzeugung, daß der Geist in allen Menschen wirkt und nur die Einladung zu einer gemeinsamen „Suche nach unserem Glauben" motiviert, entspricht nach E. allein eine dialogische Amtsführung (138f).

In seinem Plädoyer für eine aktive herrschafts- und gewaltfreie Weltgestaltung führt E. ausdrücklich innerhalb des breiten, vom II. Vat. sanktionierten theologischen Kontextes und auf der Grundlage jesuanischer Spiritualität an die brisanten Einzelfragen eines konkreten und zeitgemäßen christlichen Friedenshandelns heran. In der ihm eigenen pastoralen Feinfühligkeit und Behutsamkeit steigt er – im Hinblick auf jenen Adressatinnen- und Adressatenkreis, dem die Notwendigkeit eines politischen Engagements vom Evangelium wie von aktuellen Gegebenheiten her erst langsam erschlossen werden muß – mit der Forderung ein, daß der Friede in uns (als sog. „Herzensfriede", 45) anfangen muß (46). Seine Veröffentlichung versteht sich als Einladung zu einer gemeinsamen Suchbewegung, zum Gespräch – daher auch jene gezielten Fragekataloge „zum Bedenken und Besprechen" am Ende der jeweiligen Kap.

Viele Publikationen zum Friedenshandeln leiden darunter, daß sie entweder nur das Gewissen zu schärfen suchen und darüber praktische Fragen vernachlässigen oder aber sich nur in der Beschreibung alternativer Handlungsperspektiven erschöpfen und damit die Notwendigkeit einer grundlegenden ethischen Ausrichtung außer acht lassen. Genau dem entgeht die so in sich stimmige Arbeit von E., wenngleich die verantwortungsethischen Konsequenzen aus den biblisch orientierten gesinnungsethischen Überzeugungen möglicherweise über weitere konkrete Hinweise in zwei wesentlichen Bereichen noch etwas überzeugender und damit vielleicht auch „werbewirksamer" hätten ausfallen können:

Im Zusammenhang mit dem Postulat eines in gelingender Partnerschaft und Gemeinschaft sich realisierenden Friedens wäre ein Seitenhinweis auf psychologisch und pädagogisch erprobte Methoden gewaltfreier Gesprächsführung und Konfliktlösung etwa nach Carl Rogers (vgl. den bereits klassischen, nachwievor hilfreichen Ratgeber von Th. Gordon, Familienkonferenz.

Die Lösung von Konflikten zwischen Eltern und Kind, München 1989) oder der Transaktionsanalyse (vgl. die bahnbrechenden Arbeiten von E. Berne, Spiele der Erwachsenen. Psychologie der menschlichen Beziehungen, Reinbek bei Hamburg 1988, und Th. A. Harris, Ich bin o.k., Du bist o.k. – Wie wir uns selbst besser verstehen und unsere Einstellung zu anderen verändern können. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse, Reinbek bei Hamburg 1988) sicher sinnvoll gewesen; die Forderung nach einer gesinnungs- wie verantwortungsethisch vertretbaren alternativen Verteidigungsart (107) hätte durch den Hinweis auf die sog. Soziale Verteidigung und jüngere Veröffentlichungen dazu (vgl. z.B. B. Häring, Die Heilkraft der Gewaltfreiheit, Düsseldorf 1986, und G. Jochheim, Soziale Verteidigung – Verteidigung mit einem menschlichen Gesicht. Eine Handreichung, Düsseldorf 1988) noch an Gewicht gewinnen können.

Freilich kann damit aber auch der Rahmen der vor allem als programmatisch zu vertehenden Schrift bereits insofern leicht überschritten sein, als ein Aufzeigen und Begehen solch konkreter Friedenspfade in den einzelnen Gesprächsgruppen und Suchgemeinschaften selbst zu leisten ist.

E. ist, neben anderen pastoraltheologischen und religionspädagogischen Schwerpunktsetzungen, dem Friedensthema durch die Zeit treu geblieben (vgl. ders., Wegzeichen des Glaubens. Über die Aufgabe der Katechese angesichts einer von Science und Technik geprägten Mentalität. Mit didaktischen Skizzen zu den Themen „Liebe und Geschlecht" und „Friede", Freiburg – Basel – Wien 1972, und ders., Jetzt ganz den Frieden tun [als Heft 1 der Schriftenreihe „Verantwortlich leben", hg. von der Kath. Sozialeth. Arbeitsstelle e.V. Hamm], Hamm 1983). Ebendiese Kontinuität ist es, die heute in der christlichen Friedensbewegung gefragt und als notwendig erkannt worden ist. Mit seiner jüngsten Veröffentlichung wird E. darüber hinaus einer zweiten Forderung gerecht: der nämlich nach Vertiefung friedenstheologischer Ansätze, wenn er beispielsweise die christliche Identität grundsätzlich über die nationale stellt (104) und so einer nachstaatlichen Ära die Wege ebnet, oder wenn er die Bereitschaft zum interreligiösen und interideologischen Dialog dadurch fördert, daß er versöhnende Kräfte auch in der außerchristlichen Umwelt am Werk sieht, ja anerkennt, daß durchaus Nichtchristen „uns die Lebenspraxis anzeigen, die wir haben sollen" (118). Mit seinen wegweisenden Akzentsetzungen und Perspektiven stellt E. seine Kompetenz und Autorität einmal mehr in den Dienst des Friedens. Seiner pastoralen Sensibilität verdankt sich eine Schrift, die einlädt zu einer dialogischen Suche nach Wahrheit und Glaube, die darin nicht indoktriniert, sondern überzeugt, die ebenso sachlich wie engagiert informiert und deshalb in ganz besonderer Weise jene Menschen zu erreichen verspricht, die sich aus einer gewissen konservativen Haltung schwer tun, sich auf das Thema des Friedens einzulassen; anderen bietet sie manche weiterführende Gedanken. Neben vielen, oft schnell und leicht dahingeschriebenen Veröffentlichungen zu Friedensthemen besticht sie als ein in Jahrzehnten gereiftes, wohl durchdachtes und offensichtlich aus der gelebten Praxis hervorgegangenes Bekenntnis.

Münster Egon Spiegel

Priester heute. Anfragen – Aufgaben – Anregungen, hg. v. Karl Hillenbrand. – Würzburg: Echter 1990. 256 S., kart. DM 29,00

Kaum ein Buch in der letzten Zeit hat unter Priestern, Ordensleuten und Theologiestudenten so viel Diskussionen ausgelöst wie jenes von Eugen Drewermann „Kleriker". Die Reaktionen waren z. T. sehr emotional, offensichtlich wegen der Betroffenheit, die es auslöste. Nicht wenige haben das Buch und seinen Vf. heftigst zurückgewiesen: Hier werde ein Zerrbild von Priestern und Ordensleuten entworfen. Eine Schmach, daß ein Priester so schreibt. Andere stimmen dem Buch fast uneingeschränkt zu: Es verhält sich vieles so, wie geschrieben; es sei gut, daß einmal alles so offen ausgesprochen und analysiert werde.

In dieses aufgeregte Pro und Contra wirkt das von Karl Hillenbrand hg. Buch „Priester heute" hilfreich und sachlich. Aber weder dieser Titel noch der Untertitel „Anfragen, Aufgaben, Anregungen" machen deutlich, daß es sich um eine Auseinandersetzung oder ein Gespräch mit Eugen Drewermann handelt. Das erfahren wir nur durch das Streifband des Buches „Zum Gespräch mit Eugen Drewermann".

Wie es bei einem Sammelbd. nicht anders sein kann, fallen die Artikel unterschiedlich in Stil und Aussage aus. Wiederholungen lassen sich gelegentlich nicht vermeiden. Der größte Teil der Vf. bezieht sich mehr oder weniger ausdrücklich auf die Position des Drewermannbuches. Andere beschreiben Situationen und Erfahrungen in der Priester- und Theologenausbildung der heutigen Kirche und greifen somit nur indirekt in das anstehende Gespräch ein. Alle Vf. der einzelnen Artikel haben als Regenten, als Spirituale oder Professoren mit der Seminarerziehung oder Priesterfortbildung zu tun. Darum sprechen sie, wenn auch z. T. mit unterschiedlichen Auffassungen und Akzentuierungen, von ihrem Erfahrungsbereich. Man spürt es den meisten Beiträgen an, daß die Vf. das Anliegen Drewermanns ernstnehmen und in den z. T. provokativen Ausführungen echte gegenwärtige Fragen entdecken, die bisher so nicht gestellt wurden. Die psychologischen Perspektiven werden als notwendig angesehen, auch wenn man die Einseitigkeiten und Übertreibungen des Buches zurückweist. Es scheint so, daß die meisten Vf. den Satz von Heinz Geist bejahen: „Vielleicht ist Drewermanns umstrittenes und auch bestreitbares Buch Anlaß, sich dazu weiter Gedanken zu machen und Konsequenzen daraus zu ziehen" (S. 233).

Wenden wir uns nun kurz den einzelnen Beiträgen zu.

Gleich der erste vom Dogmatiker Gisbert Greshake, der zugibt, wie ihn das Buch sehr erregt hat, kann den Leser mit bewegen. Viele Aussagen darin haben ihn sehr nachdenklich gemacht. Er wendet sich ausführlich gegen den Angriff Drewermanns auf die geltende Amtsauffassung und kirchliche Institution, die dieser verantwortlich macht für die Mißbildung des heutigen Klerikers. G. gibt eine positive theologische Beschreibung der Institution und des Amtes. Das ist sehr hilfreich. Ob freilich alle so schnell G. in dem Satz folgen: „Amtlichkeit bedeutet für den Glaubenden zutiefst Befreiendes", mag dahingestellt bleiben. Dem „Heilenden Weg" von Drewermann setzt G. einige andere Vorschläge entgegen, u. a. rät er zu mehr vertrauendem, offenen Gespräch über anstehende Probleme. Interessant und ganz konkret sein Rat für die Priesterausbildung: Eine größere Zeit des Hineinwachsens in das Amt sei notwendig; er würde niemanden unter 30 Jahren weihen. Er kritisiert manches an der gegenwärtigen Seminarerziehung, die von den allgemeinen Lebensbedingungen abhebe und normale menschliche Beziehungen erschwere.

Ebenfalls aus der Hand eines Dogmatikers stammt der zweite Beitrag von Wolfgang Beinert. Er setzt sich in seinen Ausführungen über die Theologie des kirchlichen Amtes nicht direkt mit Drewermanns Amtsvorstellung auseinander. Seine Überlegungen erweisen sich in der heutigen drängenden Frage nach Sinn und Gestalt des Priesteramtes als sehr erhellend. Immer hat es ein Amt in der Kirche gegeben, aber die vielfältigen schon im NT und dann in der Geschichte vorgefundenen Gestaltungen legen den Schluß nahe, daß auch heute sich Amtsvorstellungen ändern können und müssen. Mit Recht verweist er auf veränderte Voraussetzungen und Einsichten: z. B. die Neuentdeckung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, die Bedeutung der Ortskirche, die mehr ist als nur eine Verwaltungsstelle der Diözese oder der Gesamtkirche. B. kommt zu dem Schluß: Es gibt keine Normgestalt für das Amt der Kirche. Man kann sich also heute mit Recht fragen, ob z. B. der seit dem Mittelalter geltende Zölibat weiter als Gesetz für alle Zeiten gelten solle und die Frau für immer grundsätzlich von der Teilnahme am Amt ausgeschlossen sein müsse. An solchen Fragen kann man heute bei dem Ringen um die Gestalt der pastoralen Dienste nicht mehr vorbeigehen.

Franz-Josef Steinmetz S.J. setzt sich besonders mit Drewermanns Behauptung auseinander, daß dieser zwar ein Leben nach den evangelischen Räten für möglich hält, aber aus biblischen und psychologischen Gründen ein dauerndes Versprechen und Gelübde ablehnt. Er hält solche persönliche Entscheidung für immer nicht für möglich. Der Mensch müsse angesichts von neuen Prozessen die Möglichkeit zur Veränderung und Korrektur haben. Mit überzeugenden Gründen und im Ernstnehmen der gegebenen Anfragen macht St. deutlich, daß aus dem Geist des Evangeliums ein Verfügen über sich in die Zukunft hinein Gott gegenüber möglich und geistlich sinnvoll ist; das habe sich auch vielfältig trotz aller Fehlentwicklungen erwiesen.

In einem etwas umfassenderen Beitrag stellt Ulrich Niemann S.J., Priester, Neurologe und Psychotherapeut, das Buch Drewermanns unter den Blick seiner Fachkenntnisse. Das hat eine gute Bedeutung, da man mit theologischen Perspektiven allein dem Ansatz Drewermanns nicht gerecht werden kann. Unter dem Titel „Priesterliche Realutopien" legt er Erfahrungen zu geistlichen Berufen aus der Sicht psychologischer Anthropologie dar. Hier erhält man einige Einsichten in manche Probleme des geistlichen Lebens. Einige aufschlußreiche Fallbeispiele zu Beginn des Aufsatzes führen eindringlich in das weite Problemfeld ein. Dabei stellt der Vf. fest, daß Drewermann das Verdienst zukommt, die tiefenpsychologische Sicht für Männer und Frauen im geistlichen Stand zur Sprache gebracht zu haben. Er kritisiert aber entschieden, daß er die Psychologie in ihrer Kompetenz überschätzt und andere Faktoren zu sehr ausblendet. Die Ausführungen sind auch insofern hilfreich, da man als Nichtfachmann in psychologischen und therapeutischen Fragen einige Klärungen findet. Die Verbindung von psychologischer Einsicht und geistlichen Perspektiven im letzten Teil des Beitrages können nicht immer in gleicher Weise überzeugen.

Die folgenden Aufsätze befassen sich im wesentlichen mit der Situation und Ausbildung der im Amt wirkenden Priester und der in der Ausbildung stehenden Priesteramtskandidaten. Die Vf. stehen oder standen unmittelbar in der Ausbildung von Priesteramtskandidaten. So behandelt Michael Hofmann die Frage nach der Berufung und Eignung zum Priestertum, welche die Verantwortlichen im Bistum oft heute vor schwere Fragen stellt. Aus den Erfahrungen als Pfarrer zeigt er im zweiten Teil prie-

sterliche Grundhaltung, die aus dem Humanum und unmittelbar aus der Evangeliumsweisung hervorgeht. – Hermann Wieh gibt einen interessanten geschichtlichen Überblick über die Kriterien bei der Auswahl und Ausbildung der Priester vom Tridentinum an bis zum Vatikanum II. Darin wird deutlich, welche Wandlungen sich vollzogen haben. – Karl Hillenbrand, Hg. des vorliegenden Buches, Regens im Würzburger Priesterseminar, gibt wichtige Aufschlüsse über heutige Grundlinien der Priesterausbildung, wobei er heftig Drewermann kritisiert, weil dieser zu wenig die jetzigen Grundsätze und Praktiken der Seminarerziehung kenne und darum falsche Akzente setze. H. verweist zu Recht auf Gedanken der Würzburger Synode in dem Beschluß „Pastorale Dienste in der Gemeinde". Die bischöfliche Rahmenordnung für die Priesterausbildung scheint er mir allerdings zu positiv zu werten. Die guten Grundimpulse des Synodenbeschlusses sind darin längst nicht alle aufgegangen. – Ludwig Mödl wirft die Frage nach der menschlichen Reife der angehenden Priester auf und betont die Notwendigkeit von qualifizierter Begleitung auf dem Weg und die Bedeutung von Gemeinschaften. Man wird ihm sofort zustimmen mit seiner Aussage, daß der Priester nicht so sehr gefragt sei als pastoraler Funktionär, sondern als glaubender Mensch, der selber die befreiende Kraft der Gottesbeziehung erfahren habe. – Bernhard Dittrich, Regens in Erfurt, also in der ehemaligen DDR, bringt einige wichtige Erfahrungen aus der dort vorliegenden gesellschaftlichen Situation zu Sprache. – Heinz Geist legt aufschlußreiche Beobachtungen über 230 Priesteramtskandidaten der letzten Jahre in Würzburg vor. Sie enthalten Analysen über ihre Herkunft, Motivation, Kirchlichkeit, Familienbindung. Diese Angaben helfen, realistisch Einstellung und Orientierung von Priesteramtskandidaten kennenzulernen. Manche Feststellungen scheinen den Aussagen Drewermanns recht zu geben.

Von besonders praktischem Wert finde ich die Ausführungen von Paul Deselaers, der seine Erfahrungen niederlegt, die er in Tagungen und Gesprächen mit Kaplänen nach den ersten zwei Dienstjahren gemacht hat. Seine Einsichten können beim ersten Vernehmen schon betroffen machen, wie etwa die anfängliche Begeisterung im Gemeindedienst innerhalb kurzer Zeit in Enttäuschung, Resignation und Klage über Überforderung umschlägt. Die anschaulich geschriebenen Eindrücke stellen an alle zuständigen Instanzen für die Priesterausbildung ernste Fragen. Die im zweiten Teil dargelegten „Impulse" geben verständlich und aufbauend Hilfen wieder, die sowohl den menschlichen natürlichen Bereich umfassen, z. B. auch die Frage nach der körperlichen Konstitution und Betätigung wie auch biblisch spirituelle Wegweisungen.

Das Buch wirkt im ganzen wohltuend, da es bis auf einige Aussagen auf Polemik verzichtet; in den meisten Artikeln wird ein sachliches Gespräch mit Drewermann über sein Buch „Kleriker" versucht. Man vernimmt dabei, wie die Vf. positive Anstöße bei Drewermann entdecken; zugleich erhält man einen Einblick in die Schwachstellen seiner Position. Einige Vf. stellen daher ernstzunehmende Fragen an Theologenausbilder und Priesterbegleiter. Man wird bei diesem verdienstvollen Buch die Frage nicht los, was von seinen guten Impulsen und pastoralen Perspektiven wohl bei der Bischofssynode des letzten Jahres über den Priester Raum hatte und was in einem zu erwartenden Apostolischen Schreiben zu finden sein wird. Das vorliegende Buch kann trotz der nüchternen und ernsten Bestandsaufnahme als ermutigend und in die Zukunft weisend angesehen werden.

Münster Hans Werners

Jaide, Walter / **Veen**, Hans-Joachim: **Bilanz der Jugendforschung.** Ergebnisse empirischer Analysen in der Bundesrepublik Deutschland von 1975 bis 1987. – Paderborn: F. Schöningh 1989. 250 S. (Studien zur Politik, Bd 13), geb. DM 64.–

Eine augenfällige und dem, der sie so interpretieren will, vieldeutige Parallele: Was den großen kirchensoziologischen Umfragen der 70er und 80er Jahre die „Mitgliedschafts"-Problematik, das ist der empirischen Sozialforschung insgesamt das „Jugend"-Thema: „Keine Bevölkerungsgruppe in der Bundesrepublik Deutschland ist in den letzten Dekaden so häufig, gründlich und detailliert mit den Methoden der empirischen Sozialforschung durchleuchtet worden wie die Jugend" (9), beginnen die beiden Autoren die Einleitung zu ihrer Studie. Der eine, Walter Jaide, mittlerweile 80 Jahre alt, zählt selbst zu den bekanntesten und rührigsten unter den Jugendforschern; der andere, Hans-Joachim Veen, Leiter des Forschungsinstituts der Konrad-Adenauer-Stiftung, repräsentiert eine der Institutionen, die pars pro toto für die „erkenntnisleitenden Interessen" steht, die dem Boom der Jugendforschung, jedenfalls als einer der wichtigsten Einflußfaktoren, zugrundeliegt.

Das vorab zu würdigende Verdienst der Dokumentation besteht in dem Versuch, die für den Nichtexperten endgültig unüberschaubare Fülle von Daten – allein die Dokumentationen der beiden letzten großen Erhebungen („Jugendliche und Erwachsene ‚85'" bzw. die „Materialien zum 8. Jugendbericht") umfassen jeweils vier bzw. fünf Bde – zu reduzieren und, bezogen auf relevante Gesichtspunkte, neu zu ordnen.

Diese lehnen sich einerseits an die in verschiedenen Einzeluntersuchungen gewohnten Klassifizierungen an, z. B. „Lebensgrundstimmungen" (Kap. 1) oder „Familie, Ehe und Elternschaft" (Kap. 2), „Jugend und Schule, Berufsbildung und Arbeitswelt" (Kap. 3), „Jugend und Politik" (Kap. 4), „Kontinuität und Wandel von Werten" (Kap. 7). Andererseits verrät die gleichwohl getroffene Auswahl bereits ein wichtiges Interesse: daß „Studenten" (Kap. 6), nicht aber Arbeiter- oder Unterschicht-Jugendlichen ein eigenes Kap. gewidmet ist, liegt in der Linie jener politisch konservativen „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit", die auch an dem Nachweis interessiert ist, daß die „Anfang der 80er Jahre vorausgesagte ‚postmaterielle' Revolution der Umwertung der Werthaltungen und Lebensorientierungen Jugendlicher ... jedenfalls im gesellschaftlichen, beruflichen und privaten Leben weithin nicht statt(fand)" (9). Dazu kann man – je nach Auswahl und Gewichtung entsprechender anderer Daten – auch die Gegenthese „belegen" –: die Nachwuchssorgen von Kirchen und C-Parteien sprechen da vielleicht eine deutlichere Sprache, wie freilich dasselbe Phänomen bei den Gewerkschaften gleichzeitig darauf hindeutet, daß die alten Einteilungsschemata nicht mehr recht taugen.

Diese interessengebunden „steuerbare" Interpretation von Datenhalden zu belegen, hätte es freilich dieses Aufwands nicht bedurft. Der ist wohl tatsächlich vor allem aus dem politischen Bedürfnis zu erklären, die Öffentlichkeit in bezug auf die alarmierenden und öffentlich vieldiskutierten „Jugend"-Phänomene wie Jugendkriminalität, Jugendarbeitslosigkeit, Verfall von Wertorientierungen etc. zu beschwichtigen. Ein weiterer Kritikpunkt dürfte freilich essentieller sein: Das Werk vermittelt den Eindruck einer linearen Entwicklung der empirischen Jugendforschung im Sinne des „statistisch-quantitativen" Paradigmas. Oder anders: die einschneidende methodologische Wende, die die beiden letzten sog. „Shell-Studien" („Jugend ‚81'" und „Jugendliche und Erwachsene ‚85'") vollzogen haben, indem sie dem „qualitativen" Forschungsansatz zum Durchbruch verhalfen, findet im vorliegenden Bd keinerlei Berücksichtigung. Insofern löst er den „Bilanz"-Anspruch nur bedingt ein.

Für diejenigen, die eine erste und rasche Information zur Situation der Jugend und Jugendforschung in der Bundesrepublik suchen, eignet sich das Buch gleichwohl.

Münster Hermann Steinkamp

Fengler, Jörg: **Helfen macht müde.** Zur Analyse und Bewältigung von Burnout und beruflicher Deformation. – München: Pfeiffer 1991. 255 S. (Leben lernen, Bd 77), kart. DM 28.–

Der Vf., ein Psychologieprofessor und Heilpädagoge, faßt die Angehörigen recht verschiedenartiger Berufe, z. B. Ärzte, Pfarrer, Lehrer, Jugendleiter, Gastwirte, Friseure, aber auch Sektenangehörige (28), unter der einheitlichen Bezeichnung „Helfer" zusammen. Bei ihnen stellt er eine „berufliche Deformation" fest und gelangt auf den Spuren von Schmidbauer („die hilflosen Helfer") zu dem Ergebnis: das Helfen geschieht meist zur Abwehr eigener Probleme oder aus vielen anderen recht fragwürdigen Gründen. (13–18)

Helfer und „Klienten" begegnen einander als Unbekannte oft in einem Machtkampf (22), so daß sich daraus eine Überfülle von Schäden, Verschleiß- und Erschöpfungserscheinungen ergibt, denen ein Helfer durch seine Überlastung und „Über-identifikation" ausgesetzt ist (32f).

In einer „Sozialisationstheorie" (41ff) werden diese Persönlichkeitsmerkmale und Belastungen (bis hin zum Selbstmord) in den ersten drei Vierteln des Buches (bis zur Ermüdung des Lesers) dargestellt.

Dazu zählen u. a.: Die biographische Belastung, der Idealismus, die Methodenvielfalt (bis zu 600 Psychotherapieverfahren), die mangelnde Selbstabgrenzung und „innere Rückmeldung" (47–60). Hinzu treten Bedrückungen in Partnerschaft, Familie und Freundeskreis, „Depressivität und Intrapunitivität", die öffentliche Erwartungshaltung und die „falsche Fürsorge" belasten zusätzlich. „Gierige", „aggressive", „manipulative", intrigierende, uneinsichtige, unattraktive und erfolglose Klienten vervollständigen das Bild. Nur noch wenige weitere Hauptüberschriften seien genannt: Übertragungskonflikte, Rollenkonflikte, „Belastungen im Team", „konzeptionelle Unvereinbarkeiten", Neid, direktive Leitung, Personalknappheit (75–90). Eine Spezialisierung auf den Arztberuf erinnert an eine ernste Berufsnot.

Die schwersten Erschöpfungszustände bezeichnet der Vf. als „Burnout" und schildert sie ähnlich genau. Manche Behauptungen erscheinen dabei schwer verständlich:

Warum und wie soll „Sexismus" zum „Burnout" führen? (113) Erheblich irreführend wirken andere. Mehrfach wird Selbstmord als Folge der Überlastung genannt. (109, 118) Unter weit über 7000 genau untersuchten Selbst-

mordgefährdeten fanden wir die Ursachen mehrfach in einer Erschöpfungsdepression, jedoch nicht in der Überlastung selbst.

Erst das vierte Kap. (178–224) ist dann den therapeutischen Aufgaben der „Bewältigung" gewidmet.

Hier werden Ratschläge zur Psychohygiene erteilt, darunter Maßnahmen der Alltagsgestaltung, der Selbstbelohnung, der rechten Lektüre und der erholsamen Freizeit.

Eine weitere Gruppe ist als „Coping" überschrieben, das sind „individuelle Formen, auf die Belastungen zu reagieren", sich z. B. gegen Klienten und Partner abzugrenzen. Hier stehen nebeneinander (ohne weitere Erläuterungen): „Ich bete, ich nehme ein Bad, ich schimpfe wie ein Rohrspatz und trinke eine Flasche Wein . . ." (197)

„Soziale Unterstützung" und „Supervision", aber auch „Intervention auf Team- und Institutionsebene" sind als weitere Hauptüberschriften für die Bewältigung genannt.

Das ungemein fleißige, fremdwortreiche Buch enthält ein reiches Schrifttumsverzeichnis (doch nur ein dürftiges Sachregister).

Es ist durchaus geeignet, den zahllosen selbsternannten und mangelhaft ausgebildeten sogenannten Helfern die Gefahren vor lugen zu führen, die ihren – manchmal gutgemeinten – Bemühungen drohen; doch erhebt es – durchaus unberechtigt – den Anspruch, das Wesen der ernsten und verantwortungsbewußten „Helferberufe" wie z. B. Pfarrer und Arzt zu kennzeichnen.

Auch im Pfarrerberuf gibt es ernste Zeichen von Überlastung z. B. durch zu viele Amtshandlungen, Büro- und andere Berufspflichten, durch politische- und andere Übergeschäftigkeiten. Von all diesen Fragen und der notwendigen Ausbildung geeigneter Laienhelfer schweigt das Buch. Auch Ärzte sind oft übermüdet, zumal wenn Nacht- und Tagesdienst unmittelbar aufeinanderfolgen. Hier sind fehlerhafte Organisation, einseitige und dürftige Gebührenordnungen u. a. m. schuldig. Auch von diesen und anderen wesentlichen Fragen ist nicht die Rede.

Das Buch täuscht also eine Einheitlichkeit des „Helfer"-Berufes vor und nennt zahllose meist oberflächliche Anlässe zur Erschöpfung. Die wesentlichen Probleme der Motivation zur Arbeit, der Werte und Wertordnung, der echten Berufsethik, der Charakterhaltung, von Wesen, Ziel und Sinn des Helfens werden in dem Buch nicht besprochen.

Nachdem der Rez. seit über 50 Jahren in mehreren akademischen Helferberufen tätig ist, bewegt ihn die entgegengesetzte Erfahrung und der Wunsch: ein Buch mit ähnlich lautendem Titel: „Helfen macht Mut!" und Erfahrungsberichte zu der Wahrheit des Jesajawortes (40,29) „Er gibt den Müden Kraft und Stärke genug den Unvermögenden."

Berlin Klaus Thomas †

Ruhbach, Gerhard / **Grün**, Anselm / **Deichgräber**, Reinhard / **Wiggermann**, Karl-Friedrich: **Meditation und Gottesdienst**. Mit einem Geleitwort von Ulrich Wilckens und Paul-Werner Scheele. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 196 S. (Meditative Zugänge zu Gottesdienst und Predigt. Einführungsbd), kart. DM 28.–

Der Einführungsbd in die Reihe „Meditative Zugänge zu Gottesdienst und Predigt" stellt „ein in sich abgerundetes selbständiges Werk" dar, das „die Grundelemente von Gottesdienst und Kirchenjahr, die Sonntag für Sonntag oder Jahr für Jahr wiederkehren, meditativ erschließen hilft" (9).

Der in ökumenischer Zusammenarbeit entstandene Bd enthält folgende Beiträge:

I. Was ist Meditation? (R. Deichgräber); II. Meditation biblischer Gattungen (R. Deichgräber); III. Kirchenjahr und Meditation (A. Grün); IV. Meditation und Gottesdienst (A. Grün, G. Ruhbach, R. Deichgräber, K.-F. Wiggermann); V. Meditation und Predigt (G. Ruhbach); VI. Entfaltungen und Konkretionen (K.-F. Wiggermann, G. Ruhbach, A. Grün, R. Deichgräber).

Die Autoren beabsichtigen, „die weithin spürbare Sehnsucht nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen und Denken und Handeln durchdringt" (10), aufzugreifen und somit „den Intellektualismen und Moralismen in der Predigt" (11) entgegenzuwirken. Im Mittelpunkt der Beiträge steht die gegenständliche Meditation. Bilder, Erzählungen, Gleichnisse, Metaphern sowie liturgische Zeichen sind die bevorzugten Gegenstände dieser Art zu meditieren. Für den Vollzug des Meditierens ist charakteristisch, daß „Leib und Seele, Herz, Mund und Hände . . . einbezogen werden. Meditation meint: am Feuer sitzen und nicht nur sagen, daß es Feuer gäbe" (10). Meditation ist „eine Gegenbewegung zur analytischen Arbeit . . . Wo immer sich die analytische Denkweise . . . absolut setzt, wird Meditation ihr diesen Anspruch streitig machen, damit der Mensch den Reichtum der Wahrnehmungsmöglichkeiten ausschöpft, mit denen ihn sein Schöpfer ausgestaltet hat" (23).

R. Deichgräber konkretisiert das Programm exemplarisch in einer Anleitung zur Predigtmeditation.

Im einzelnen thematisiert er die äußeren Voraussetzungen (Zeit, Raum, Körperhaltung). „Wer auf dem Boden sitzt, steht nicht über den Dingen . . ., es tut uns gut, . . . die allbeherrschende Perspektive des homo faber mit der demütig empfangenden Haltung des betenden Menschen zu vertauschen" (25f), das laute Lesen des Textes, die Anwendung der Sinne, die Identifikation mit den handelnden Personen eines Textes („Schritte heraus aus der ängstlichen Distanz dessen, der am liebsten unbeteiligt bleiben möchte") (33), das Verweilen im Wesentlichen und die Meditation der Predigthörer (23–43).

Die Zielsetzung der Autoren, Gottesdienst und Predigtmeditation zu erschließen, kommt einem Bedürfnis der Zeit entgegen, das anderswo unter den Stichworten Mystik, Mystagogie, Spiritualität u. a. thematisiert wird. Die Aktualität des Bdes ist also unbestritten.

Gleichwohl bleiben Fragen offen:

1. Bei der Auswahl der Meditationsgegenstände beschränken sich die Autoren – wohl zuerst aus pragmatischen Gründen, geht es ihnen doch um Gottesdienst und Predigt – auf die Vorgaben der Schrift und der Liturgie. Ganze Bereiche möglicher Meditation bleiben damit ausgeklammert: die menschliche Erfahrung (personale, individuelle, ästhetische, politische, geschichtliche u. a.) und die Wahrnehmung der Natur bzw. des Kosmos. Diese Beschränkung ist um der Sache willen, aber auch wegen der Intention der Autoren bedauerlich, weil die ganze Wirklichkeit die Welt des lebendigen Gottes ist und die Aufgabe der Verkündigung darin besteht, diese Wirklichkeit im Licht des Glaubens zu erschließen.

2. Die Konzentration auf die gegenständliche Meditation wird vor allem anthropologisch mit Hinweisen aus der Jungschen Tiefenpsychologie begründet (69–71). Der theologische Grund, die Bildhaftigkeit der Offenbarung (vgl. Balthasar, Jüngel) wird sicher vorausgesetzt, jedoch nicht ausdrücklich entfaltet. Die zu kurz kommende theologische Reflexion mag dann auch der Grund dafür sein, daß das Spannungsverhältnis von gegenständlicher und ungegenständlicher Meditation nicht in den Blick kommt. Gewiß ist Jesus Christus das Bild Gottes (2 Kor 4,4) und als solcher der unersetzliche Gegenstand christlichen Meditierens. Was jedoch an diesem Bild aufgeht, ist der unbegreifliche und unverfügbare Liebeswille des Vaters, der selbst jeder einfachen gegenständlichen Anschauung entzogen bleibt.

3. Daß der meditative Zugang zu Gottesdienst und Predigt sein eigenes Recht hat, ist nicht zu bestreiten, geht es doch um nichts anderes als darum, daß der Glaube lebendige Frömmigkeit wird. Gewiß ist auch zu unterstreichen, daß Meditation und Reflexion sich wesentlich unterscheiden und jeweils einer spezifischen Sachlogik unterliegen. Zu bedauern ist jedoch, daß es den Autoren nicht gelingt, zwischen beiden Zugangsweisen Brücken zu schlagen. Das aber wäre um der Meditation willen notwendig. So läßt sich im Blick auf die Schrift fragen, wie sich ihre vielfältigen Gegenstände als Einheit zusammenfügen. Nach welcher Logik geht dieses Zusammensehen vor sich? Ist es in der Sache der Schrift begründet oder vor allem im meditierenden Subjekt? Woher weiß der Meditierende, daß er sich nicht in ein unverbindliches Analogisieren, in die Gefangenschaft seiner Projektionen und ideologischer Verblendung begibt? Nach welchen Kriterien lassen sich die Geister unterscheiden?

Münster Ferdinand Schumacher

Cracknell, Kenneth: **Mission und Dialog**. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens. Aus dem Englischen übers. v. Ulrike Berger. – Frankfurt: Lembeck 1990. 160 S., kart. DM 24.–

Für den englischen Methodisten K. Cracknell seien – so M. Mildenberger im Vorwort (7) – persönliche Beziehungen zum theologischen Schlüsselbegriff geworden und zur wichtigen Ergänzung der fachtheologischen Spekulation, nicht zu ihrem Ersatz. „Dialog" werde zwar oft verwendet, aber nur dort zu Recht gebraucht, wo er Dialog mit lebenden Menschen anderen Glaubens sei.

„Wie können wir Christus treu bleiben in einer religiös pluralen Welt?" (9), so lautet die Grundfrage, wobei Vf. unterscheidet zwischen „Christus absolut setzen (für uns und für alle)" und „Christus treu bleiben". Daß dieses Buch in England entstanden ist, hängt mit der dortigen kulturellen und religiösen Pluralität als Folge des ehemaligen Empire zusammen. Das Buch baut auf einer Untersu-

chung über kirchliche Aussagen zum Dialog auf, die Vf. für den Britischen Kirchenrat im Auftrag der „Kommission für die Beziehungen zu Menschen anderen Glaubens" erarbeitet hat (13). Vf. will aufzeigen, daß die Bibel nicht exklusiv ist, wenn sie Gottes Handeln in dieser Welt beschreibt, und daß die christologische Frage nicht aus dem religiösen Dialog ausgeklammert werden kann. „Der Glaube, daß in der Lehre Jesu eine Botschaft enthalten ist, die sonst kein Mensch verkündet hat; daß sein Tod eine kosmische Bedeutung hat und daß in seiner Auferweckung wirklich eine neue Schöpfung da ist – dieser Glaube verlangt eine Christologie, die inklusiv und nicht exklusiv ist" (14).

Das 1. Kap. „Die alten Beziehungen" (16–30) gibt einen knappen Überblick über das theologische, missionarische und imperialistische Erbe, eine zur Einführung in die Thematik des Buches angebrachte Pflichtübung.

Im 2. Kap. „Dialog im Neuen Testament" (31–47) behandelt Vf. das Auftreten des Paulus in Ephesus und auf dem Areopag und charakterisiert es als Dialog („Dialog bedeutet, mit den anderen Menschen in ihrer Sprache zu sprechen, zu hören, was sie sagen, glauben oder fühlen" [35]. Vgl. 1 Kor 9,19–23), und er stellt fest, „daß jedenfalls die Apostelgeschichte keine totale Gottesfinsternis in der heidnischen Welt kennt" (37).

Die christliche Theologie hat eine andere Auffassung vom Eschaton und „Ansätze zu einer pluralistischen Theologie" (so das 3. Kap.) entwickelt: „Wir glauben daran, daß in der Tat ‚alle Völker' von den Enden der Erde zusammenkommen werden im Reich Gottes, aber wir glauben nicht mehr daran, daß sie zuerst ‚Christen wie wir' werden müssen" (48f). Mit W.C. Smith plädiert Vf. dafür, nicht mehr von „Religionen als von Denk- oder Lehrsystemen" zu sprechen, sondern von den „gesammelten religiösen Traditionen" (50); das Ziel sei eine „Welt-Theologie" (53). Als katholischen Zeugen führt Vf. den niederländischen Missions- und Religionswissenschaftler A. Camps an, der bekennt, daß wir „nach einem Weltchristentum streben" (55). Eine Theologie der Religionen, die sich vor allem auf das augustinische, lutherische und reformatorische Erbe der westlichen Kirchen stützt, hat es schwerer, Gottes Wort in anderen Religionen anzuerkennen als eine Theologie in der Kontinuität mit Justinus Martyr und Clemens von Alexandrien (vgl. 59).

Um eine „inklusive Christologie" geht es Vf., wenn er im 4. Kap. „Eine Christologie für den religiösen Pluralismus" (64–99) zu skizzieren versucht. Dabei bemüht er sich vor allem um die Interpretation von Joh 14,6 („Ich bin der Weg ... Niemand kommt zum Vater außer durch mich"). Wollen nicht alle Religionen Wege Gottes und zu Gott sein? Zu dieser Frage werden ausführlich heilige Schriften anderer Religionen zitiert (73–76), ebenso zu dem Wort „Zum Vater kommen" mit Schwerpunkt auf dem AT (82–89). Wie Joh 14,6 – so Vf. – sollten auch andere Schriftworte, die für die Exklusivität Jesu zu sprechen scheinen, einer gründlicheren Exegese unterzogen werden, so etwa Apg 4,12 („kein anderer Name"). Einleitend zum 4. Kap. hat Vf. geschrieben: „Die Deutungen, die ich hier vorlege, müssen von Fachtheologen hinsichtlich der Exegese wie im Blick auf die hermeneutische Methode kritisch geprüft werden" (65), was im Rahmen einer Rezension nicht geschehen kann. Das 4. Kap. – es ist das umfangreichste – läßt die meisten Fragen offen.

Daß Dialog nicht nur eine Form der Begegnung von Wahrheiten, Glaubenslehren und religiösen Systemen, sondern von Menschen ist, die ihren Glauben lieben und leben, davon handeln die beiden letzten Kap. Kap. 5 trägt die bezeichnende Überschrift „Eine neue Beziehung: Die Ethik des interreligiösen Dialogs" (100–117) und zeigt eine Seite der Beziehungen zwischen den Religionen auf, die vernachlässigt wird. Die Ausführungen folgen den Leitgedanken, die der Britische Kirchenrat erarbeitet und erstmals im Juni 1981 veröffentlicht hat:

„1. Dialog beginnt, wenn Menschen einander begegnen.
2. Dialog gelingt nur auf der Basis gegenseitigen Verständnisses und Vertrauens.
3. Dialog ermöglicht den gemeinsamen Dienst an der Gesellschaft.
4. Dialog ist ein Mittel authentischen Zeugnisses" (104).

Dabei verschweigt Vf. nicht die Vorbehalte, denen ein solches Dialogverständnis bei Vertretern anderer Religionen begegnet, eben weil es neu und ganz anders ist, als die Weise, wie die meisten Christen bislang Religionsgespräche geführt haben.

„Wege zu einer neuen Spiritualität" überschreibt Vf. das letzte Kap. (118–143), dem er die Form eines Essays gibt. Das Bemühen, zunächst Vorbehalte und Mißverständnisse bezüglich des Wortes „Spiritualität" auszuräumen, ist vom kirchlichen Hintergrund des Buches her zu verstehen. Nach dem Primat der Liebe nennt Vf. als Grundzüge einer Spiritualität des interreligiösen Dialogs: „Treue und Offenheit" (wobei er sich vornehmlich auf J. Wesley beruft), „Schweigen" (als ein Raum der Begegnung, wo gemeinsamer Gottesdienst nicht möglich ist), „Grenzüberschreitung und Rückkehr", „das gewesene und kommende Reich", „Pilgerschaft", „Vorläufigkeit", „Armut" und „das Ostergeheimnis".

Das Buch liest sich leicht und ist an manchen Stellen – nämlich dort, wo Vf. von seinen Begegnungen Zeugnis gibt – geradezu spannend. Anregungen finden sich vor allem in den Kap.n über die Christologie, die Ethik und die Spiritualität des Dialogs. Exegese und Hermeneutik der Christologie zu prüfen, wird Sache der Fachtheologen sein; sich stärker mit Ethik und Spiritualität des Dialogs zu befassen, sind alle aufgerufen, vorrangig die Mitglieder religiöser Gemeinschaften in den am Dialog beteiligten Religionen und Kirchen. Allen sei das Wort von St. Samartha mitgegeben: „Eine Voraussetzung für einen wirklichen Dialog ist die Freiheit, zugleich loyal und offen zu sein" (117).

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld OSB

Monchanin, Jules: **Théologie et spiritualité missionnaires**. Avant-propos et postface d'Edouard Duperray et Jaques Gadille. – Paris: Beauchesne 1985. 214 S. kart. FF 120,00

Für die Kirche ist Mission nicht bloß eine Aufgabe, sondern sie macht das Innerste ihres Wesens aus. Insofern ist Mission auch dort, wo sie als Aufgabe erscheint und wahrgenommen wird, konstitutiv für die Kirche. Die Kirche ist von ihrem Wesen her missionarisch. Dies ist der Grundgedanke, von dem dieses Buch geprägt ist, bei dem es sich jedoch nicht um eine Abhandlung im üblichen Sinne zum Thema „Theologie und missionarische Spiritualität" handelt. Das Buch ist vielmehr eine Zusammenstellung von unveröffentlichten Vorträgen und persönlichen Reflexionen des Abbé Jules Monchanin aus Lyon (1895–1957), der lange Jahre Missionar in Indien war und dort 1950 den Ashram Saccidânanda gründete. Die hier zusammengestellten Texte sind zum größten Teil in den Jahren 1937–1938 entstanden.

Ausgehend von der erwähnten Grundidee der Mission stellt Monchanin das Wesentliche der missionarischen Verfaßtheit der Kirche in den Mittelpunkt: „Die trinitarische Spiritualität". Es gibt für die Kirche keinen anderen Ort als das Geheimnis der Dreifaltigkeit, wo sie Wurzeln schlagen und Nahrung finden kann: Die Kirche ist, so Monchanin, in demselben Maße und in einer einzigen Bewegung zugleich „christifiée", „spiritualisée" und „patrifiée" (104). Aber nicht nur von dieser Höhe und Tiefe des göttlichen Geheimnisses lebt die Kirche. Für ihren Weg durch die Zeit sind auch das Geschichtliche und das Menschliche von Bedeutung. Die Kirche ist keine abstrakte Idee, sie ist eine von Gott gewollte Kirche der Menschen und für die Menschen. Daß ihr nichts Geschichtliches und Menschliches fremd und gleichgültig sein kann, ist nicht eine Frage der bloßen Angemessenheit, sondern das Gesetz der Inkarnation selbst. So schreibt Monchanin: „Die endlichen Bewegungen der Menschen in Richtung Gott nehmen in einem immer größeren Maße, das ihre Seligkeit und ihr innerstes Wesen darstellt, an der unendlichen Bewegung Gottes teil, welche die Dreifaltigkeit selbst ist; diese zugleich endliche und unendliche Bewegung ist die Bewegung Gottes zu Gott, die Bewegung Gottes zur Welt sowie der Welt zu Gott, die Bewegung des Gottmenschen" (100).

Damit wird der Ordnungszusammenhang dargelegt, in dem die Kirche lebt, wächst und ihre Mission erfüllt, ja ihr eigenes Dasein als Mission vollzieht.

Das Buch bietet kaum mehr als eine Gedankensammlung. Es gibt kaum ein theologisches Thema, das hier nicht angesprochen wird. Jedoch ist die Darstellung der verschiedenen Themen sehr fragmentarisch. Es gibt keine „Synthese", sondern eher Stichwortbeschreibungen wie in einem Lexikon. Dennoch sind die darin enthaltenen Hinweise auf die wesentlichen Elemente einer missionarischen Spiritualität für unsere Zeit hilfreich.

Münster Kossi J. Tossou

Antes, Peter / **Durán**, Khalil / **Nagel**, Tilman / **Walther**, Wiebke: **Der Islam.** Religion – Ethik – Politik. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. X, 152 S., kart. DM 29.80

Der vorliegende Bd versammelt schon früher erschienene Beiträge zu Sammelbänden.

Im einzelnen handelt es sich um Tilmann Nagel: Theologie und Ideologie im modernen Islam; Peter Antes: Ethik und Politik im Islam; Wiebke Walther: Die Frau im Islam; Khalid Duran: Die Muslime und die Andersgläubigen. Bis auf den Beitrag von Antes stammen die Texte aus A. Schimmel u. a.: Der Islam III. Stuttgart, Berlin, Köln 1990. Die Ausführungen von Antes sind zuvor in dem Sammelbd „Ethik in nichtchristlichen Kulturen" Stuttgart, Berlin, Köln 1984 erschienen.

Motiv für den Wiederabdruck dieser Studien in einer allgemein erschwinglichen Ausgabe war, daß vor allem die Darstellung des Islams in den Massenmedien im Zusammenhang mit den tragischen Ereignissen der Kuwait-Krise und des zweiten Golf-Krieges deutlich gemacht haben, wie ungenau und vorurteilsbeladen die Kenntnisse zahlreicher selbsternannter Islam-Experten sind.

Der vorliegende Bd zeigt auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau, bei nicht selbstverständlicher angenehmer Lesbarkeit, den Facettenreichtum der Positionen verschiedener islamischer Denker und die Notwendigkeit, die dezidierte theologische oder ethische Position eines einzelnen Muslim oder einer ganzen Gruppe nicht als d e n Islam anzusehen. Angesichts einer publizistischen Situation, in der mit großem Medienaufwand und einem kräftigen Rühren der Propagandatrommel der Mythos von der Ausbreitung des Islams mit „Feuer und Schwert", auch wenn es sich nun um eine „islamische" Atombombe handelt, wieder ausgegraben wird und auch Politiker sich nicht zu schade sind, angesichts des zerbrochenen Feindbildes im Osten, einen neuen Feind in der islamischen Welt aufzubauen, kann man nur der Hoffnung Ausdruck geben, daß dieses kluge Buch weite Verbreitung findet.

Bösensell Peter Heine

Qadir, C. A.: **Philosophy and Science in the Islamic World.** London, New York: Routledge 1990. VI, 218 S., kart.

Bedauerlich ist in Deutschland das Fehlen von wissenschaftlicher und von allgemein verständlicher Literatur zur P h i l o s o p h i e i m I s l a m. Um so dankbarer ist man, wenn Veröffentlichungen zu diesem Themenkreis in anderen, dem westlichen Leser zugänglichen Sprachen vorliegen.

Was der Vf. hier vorlegt, ist eine solide Übersicht über die verschiedenen Etappen der Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft in der islamischen Geschichte.

Er behandelt die klassischen Themen einer Geschichte der Philosophie im Islam: Erkenntnistheorie im Islam; Religion, Wissenschaft und Philosophie; Überlieferung der griechischen Wissenschaft und Philosophie in die islamische Welt durch von Christen angefertigte Übersetzungen; das philosophische Denken im frühen Stadium; die theologischen Schulen (Mutaziliten und Ashariten); die wichtigsten Philosophen; die islamische Mystik; das goldene Zeitalter der Naturwissenschaften. – Dann kommen Ausführungen über die Renaissance des philosophischen Denkens in der islamischen Welt und über die Vertreter der islamischen Philosophie heute. – Zum Schluß behandelt der Vf. die Renaissance der Wissenschaft und der Technik in den Ländern der islamischen Welt.

Dieser Bd bietet eine nützliche Darstellung der Entstehung und Entwicklung der islamischen Philosophie und ihrer Themen und Probleme. Die Umschrift arabischer Termini ist sehr vereinfacht worden und weist da und dort Fehler auf. Man darf auch nicht erwarten, daß auf einem so engen Raum von 218 Seiten, auf denen die ganze Breite der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften behandelt wird, ausführliche und differenzierte Angaben gemacht werden. Aber zentrale Themen und wichtige Informationen finden sich hier, und es reicht schon, damit dieses Buch den Lesern empfohlen wird.

Münster Adel Theodor Khoury

Moren, Thomas: **Macht und Einsamkeit Gottes – Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus.** – Würzburg, Altenberge: Echter, Oros 1991. 408 S. (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien, 17), DM 59.80

Das vorliegende Werk variiert das Thema des Radikal-Monotheismus im Islam, auch wenn das nicht in allen Beiträgen dieses Buches, das den Charakter eines Sammelbdes hat, immer auf Anhieb erkennbar ist. Der thematische Bogen reicht von einer grundsätzlichen Darstellung der These vom Radikal-Monotheismus im Islam, über die Rolle, die ethnologisch-anthropologische Gegebenheiten für das Gottesbild im Christentum und Islam spielen bis hin zu einem Vergleich zwischen Jesus von Nazareth und al-Halladj, Darstellungen islamischen Denkens in Idonesien und „Gedanken im Anschluß an Marina Scriabine". Angesichts dieser bewundernswerten thematischen Spannbreite, der stupenden Belesenheit, der Sprachkenntnis und des Gedankenreichtums des Vf.s fällt es schwer, einen speziellen Aspekt besonders hervorzuheben. Rez. fühlt sich auch nicht in der Lage, alle angesprochenen Themen und Aspekte in diesem Buch in gleicher Weise oder auch nur annähernd kompetent beurteilen zu können. Daher muß es mit einigen Bemerkungen sein Bewenden haben, die die Methode des Vf.s deutlich machen und mögliche Wege zur Weiterentwicklung seiner Thesen aufzeigen.

In dem Kap. „Abstammung und Heiliges Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus" (118–147) beschreibt M. die Verwandtschaftsstruktur der Gesellschaften des Vorderen Orients als patrilinear, patrilokal und patriarchalisch. Im Anschluß an diese ethnographischen Fakten zeigt er die unterschiedliche Reaktion von Christentum und Islam auf diesen Tatbestand auf. Im Christentum wird die Frage der Vater-Sohn-Beziehung zu einem der zentralen Aspekte. Damit erhält die genealogische Norm eine neue Qualität. Im Islam dagegen ist eine Abwendung von der genealogischen Norm zu konstatieren. Gott wird zu dem Allmächtigen und eben deshalb Einzigen und Einsamen. Hier ist sicherlich der zentrale Unterschied zwischen dem christlichen und dem islamischen Gottesverständnis herausgearbeitet worden. Bei seiner ethnologisch-anthropologischen Darstellung der Verwandtschaftsstrukturen des Vorderen Orients stützt sich M. vor allem auf Jaussen, Musil und andere ältere ethnographische Untersuchungen, die in der Mehrzahl auf Feldforschungen, die vor 1914 durchgeführt wurden, beruhen. Das mag insofern nicht verwundern, als lange Zeit die ethnologische Erforschung komplexer Gesellschaften, wie sie die des Nahen und Mittleren Orients darstellen, nicht im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses der Sozial- oder Kulturanthropologen gestanden haben. Seit dem Beginn der 70er Jahre hat sich hier jedoch einiges geändert, und gerade die Fragen nach der Verwandtschaftsstruktur orientalischer Gesellschaften sind durch Arbeiten von Gellner, Hart, dem Ehepaar Geertz, Eickelman, Altorki, Fawzi-Elsolh u. a. neu gestellt worden. Auch die von M. angesprochene Thematik der Parallel-Cousinen-Heirat hat erneut Interesse gefunden, wie ein Buch von L. Holy beweist.

Alles in allem haben wir hier ein Buch vor uns, das mit seinem in vieler Hinsicht für die Religionswissenschaft neuen Ansatz moderne Wege weist.

Bösensell Peter Heine

Dehio, Georg: **Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler**. Bayern IV: München und Oberbayern. Bearb. v. Ernst Götz u. a. – München: Deutscher Kunstverlag 1990. XV, 1381 S., Kst. DM 70,00

Die längst erwartete Neuaufl. des Dehio für Oberbayern bedeutet nicht nur für die Kunstwissenschaft im Allg. einen großen Gewinn, sondern auch für die Erforschung und Betrachtung der christlichen Kunst vom frühen Mittelalter bis in die Gegenwart herein.

Der Umfang hat sich gegenüber der ersten Aufl. nach dem Krieg (1952) fast verdreifacht, die Anlage ist streng alphabetisch, so daß der einzelne Ort leichter zu finden ist als bisher bei regionaler Anordnung. Diese strenge Alphabetisierung geht so weit, daß Kapellen (wie z. B. Kreuzberg bei Steingaden oder Kreuzberg bei Wessobrunn) nicht unter dem Gemeindenamen, sondern unter dem Titel der Kapelle oder dem Namen des Weilers zu finden sind.

Vorweg bringen die Hgg. einen kleinen Beitrag von Wilhelm Neu über „Bäuerliche Haus- und Hofformen in Oberbayern", knapp aber überaus kenntnisreich und klar, ein Kabinettstück dieses Altmeisters der Bauernhausforschung. Wo jedoch diese Bauwerke zu finden sind, erfährt der Benützer des Bdes bei der Besprechung der einzelnen Orte nicht immer; nichts steht darüber in Prem oder Steingaden, in Untereberfing oder Wildsteig; auch die bekannten Russenhäuser in Obereglfing werden nicht genannt. Dieser einführende Beitrag darf kein Freibrief sein für solche Unterlassungen.

Die wichtigeren Orte werden mit einer kleinen historischen Einführung bedacht, die freilich nach Inhalt und Umfang recht unterschiedlich ausfällt und z. B. bei Bernried nur eine einzige Zeile ausmacht, bei Steingaden drei Zeilen, bei Rottenbuch fünfmal soviel, bei Hallbergmoos, obwohl wichtig, fehlt sie ganz.

Meist ist die Information über die Denkmäler ausreichend und zuverlässig; vielfach werden sogar die am Orte existierenden Museen erwähnt, was sehr hilfreich sein kann. Doch handelt es sich bei dieser Ausgabe um eine völlige Neubearbeitung, so daß erst bei der nächsten Aufl. die dabei gemachten Erfahrungen ausgewertet und für den Bd nutzbringend eingebracht werden können. Anregungen für Verbesserungen gäbe es viele; hier nur einige wenige Beispiele, die zeigen, daß ein solches Handbuch nicht ohne den Besuch am Ort und nicht ohne gewissenhafte Konsultierung der neuesten Literatur verfaßt werden kann. Ich möchte hier nicht näher auf unzureichende Informationen eingehen (wenn etwa in Bad Tölz steht „Winzererdenkmal vor dem Rathaus. 1887 O. v. Miller" so ist das zuwenig; oder wenn die Ikonographie des Taufsteins in Altenstadt und die des dortigen Tympanons viel zu knapp oder nicht beschrieben werden – ähnliche Beispiele gäbe es viele!), wohl aber offensichtliche Fehler erwähnen.

Hier einige Beispiele. Wenn Fresken in Bauerbach M. Günther zugewiesen werden, bedürfte dies einer Begründung; und was heißt „Wessobrunner Stuck" ohne jede Angabe der Art, der Zeit, des Meisters? In Burggen St. Anna steht am Altar nicht ein Auferstehungschristus, sondern der hl. Joseph (vgl. J. Mois in Alt-Füssen 1990). In Bernbeuern fehlt die Rokkokokapelle in Günther. Frauenchiemsee hat längst kein Gymnasium mehr. In Kochel fehlen Hinweise auf das Franz-Marc-Museum und auf das Grab des Künstlers im Ortsfriedhof; vergeblich sucht man auch eine Erwähnung des Marc-Hauses in Rieden bei Benediktbeuern. In Hohenfurch fehlt die spätgotische Kirche St. Ursula. Wo mag wohl etwas zu finden sein über das Pocci-Schlößchen am Starnberger

See? Vergeblich sucht der Benützer etwas über die jüngere Geschichte von Schloß Leutstetten (Kronprinz Rupprecht) oder über die Bedeutung des Wirtshaus-Aushängers im Ort. Die Hundinghütte bei Schloß Linderhof ist wiederaufgebaut und öffentlich zugänglich. In München, im allgemeinen vorzüglich bearbeitet, fehlen das Kaiser-Ludwig-Denkmal vor dem Alten Hof und das Heine-Denkmal im Finanzgarten – beides neuere Werke von Rang. In der Einleitung zu Oberammergau gibt es mehrere Ungenauigkeiten: niemand weiß, woher die Schnitzkunst ins Dorf kam; die Kappel bei Unterammergau ist nicht der Ort des „Welfenklosters"; die Wandfresken im Chor der Kirche von O'gau sind verwechselt, das Vaterunser ist auf der Nordseite dargestellt; der Heilige auf dem linken Seitenaltar heißt „Gregor Thaumaturgos" und die Romreise Günthers läßt sich durch das westliche Fresko sicher nicht beweisen; unbefriedigend der Rundgang durch das Dorf, unbefriedigend die Charakterisierung der Museumsbestände (ohne Hinterglasbilder!). Bei Peiting, Maria Egg, müßte gesagt werden, daß das spätgotische Relief aus Rottenbuch stammt und zwar vom Meister der Blutenburger Apostel (nicht E. Grasser). Die ehemalige Klosterkirche in Schongau ist keine Heiliggeist-Kirche (wenn auch manchmal fälschlich so genannt), sondern eine Anna-Kirche; Straubs Anteil am Hochaltar ist nicht erwähnt, aber auch nicht die hochwertige Orgel aus der Erbauungszeit; nichts steht im Buch über die Kirche „Verklärung Christi" und deren Innenausstattung (Nagel), nichts über die reizvolle protestantische Kirche oder über den Stadtbrunnen und das Haus der heutigen Musikschule. Viel Ungenaues bei Steingaden: Welf VII. ist 1167 gestorben, nicht 1191; der Meister des Hochaltares wird verschwiegen; bei der Johannes-Kapelle fehlen alle Zeitangaben, ausgenommen für das Gewölbe. Bad Wiessee ist ganz vergessen ... Diese Beispiele genügen. Eine ausführliche Liste sollte dem Verlag oder dem Bearbeiter zugehen für spätere Neuaufl.

Das Künstlerregister zeigt mit seinen fast 2000 Namen den Reichtum des Bdes, der noch dazu 26 Karten und ein kleines Lexikon der Fachausdrücke bringt. Trotz der angedeuteten kleinen Unzulänglichkeiten dürfte der neue Dehio von Oberbayern der beste und zuverlässigste Kunstführer für diese gerade auch an kirchlichen Kunstdenkmälern so reiche Landschaft sein. Wie gut, daß wir ihn wieder haben.

Wildsteig Hans Pörnbacher

Klasen, Franz Josef: **Über das Bild des Auferstandenen und seinen Verlust in der Geschichte der deutschen Kunst.** – Frankfurt: Peter Lang 1991. 295 S., 64 Abb. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie. Bd 383), kart. DM 84.– / sfr 72.–

Systematisch-theologische Arbeiten, die die bildende Kunst als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis zu nutzen suchen, begegnen nicht gerade häufig. Schon deshalb verdient diese von der Theol. Fak. Freiburg i. Br. 1988/89 angenommene Diss. (Erstreferent K. Lehmann) Interesse.

Die Arbeit befaßt sich mit dem „Bild des Auferstandenen", wie es sich im Überschuß über die Vorgaben der biblischen Ostergeschichten in der bildenden Kunst des Abendlandes herausgebildet und dadurch die Ostervorstellungen des christlichen Volkes mitgeprägt hat.

Streng in dieser ikonographisch klar fixierten Thematik bewegt sich der erste Teil der Arbeit, der an ausgewählten Bildbeispielen die Geschichte des Sujets von den ersten Anfängen im 11. Jh. bis zum Beginn der Neuzeit (Dürer/Grünewald) verfolgt. Die Darstellung ist begrenzt auf die deutsche Kunst dieser Epoche; die französische, niederländische (Ausnahmen: D. Bouts, Rogier van der Weyden) und vor allem die reichhaltige und für Renaissance und Barock prägende italienische Kunst ist nicht berücksichtigt. Solche Beschränkung ist arbeitsökonomisch legitim, muß jedoch mitveranschlagt werden, wenn weiterreichende epochaldiagnostische Konsequenzen gezogen werden.

Der zweite Teil der Arbeit setzt neu ein unter der Überschrift: „Sehnsucht nach dem ‚Paradies' – Erbe und Auflösung der christlichen Auferstehungssymbolik in der Frühromantik bei Philipp Otto Runge und Caspar David Friedrich."

Da dieser Sprung von der spätmittelalterlichen in die frühromantische Malerei des 19. Jh.s und ihr Konzept der „religiösen Landschaft" sich nicht auf eine ikonographisch identifizierbare Kontinuität des im Mittelalter entwickelten Bildmotivs der „Auferstehung Christi" stützen kann, stellt sich die Frage, was beide Teile eigentlich zusammenbindet. Äußerer Anlaß scheint mir zunächst jenes Werk zu sein, auf dem K.s Darstellung der mittelalterlichen Kunstentwicklung aufbaut, H. Schrades 1932 in Leipzig erschienene große Monographie „Die Auferstehung Christi" (erster und leider einziger Bd einer von ihm geplanten „Ikonographie der christlichen Kunst"). Eben dieses Werk wendet sich zum Schluß der Krise einer an den Bildgegenständen der christlichen Heilsgeschichte orientierten Kunst im 19. Jh. und den frühromantischen Versuchen, die Zukunft der christlichen Kunst in der „religiösen Landschaft" zu suchen, zu. Wenn K. die Spannweite seiner Thematik von dort übernommen hat, so gibt er ihr doch einen anderen Akzent, und eben darin liegt sein eigenes theologisches Konzept.

Die „Frage, ob denn eine Kunst, die sich als christliche auszeichnen will, auf die Dauer des christlichen Mythos entbehren könne, ohne sich aufzugeben", bescheidet Schrade mit einem entschiedenen „Sie kann es nicht" (378). Für K. hingegen steht die romantische Landschaftsmalerei im Erbe der mittelalterlichen Auferstehungsbilder, weil diese Erbschaft nicht an der ikonographisch identifizierbaren Gestalt, sondern auf der Ebene dessen liegt, was in ihr symbolisch zum Ausdruck kommt: „Im Reichtum der Symbole, Riten und Bilder der Religion und ihres Kultes entfaltet sich die Fähigkeit des Menschen zum Ganzsein, sein integratives Potential ... Das Bild von der Auferstehung kann nun geradezu exemplarisch angesehen werden für das Vermögen, den höchsten Moment der Integration, die Ganzheit des Zusammenspiels von Himmel und Erde, Leben und Tod, Immanenz und Transzendenz in die Konkretheit einer bestimmten Form und sinnlichen Anschauung zu übersetzen" (213). Das „Bild der Auferstehung des Herrn" ist eine „der erhabensten symbolischen Bekundungen" dieses „integrativen Vermögens", aber seiner „Wiederbelebung" galt auch „der ganze Traum der Romantik" (218). Der Verlust der symbolischen Qualität des Bildes des Auferstandenen unter den Darstellungsbedingungen des neuzeitlichen Realismus betrifft hiernach eine bestimmte Ausdrucksform, nicht aber die darin sich ausdrückende und entscheidende „integrale Lebens- und Welterfahrung" (112), die sich auch auf andere Weise verkörpern kann, z. B. im „Traum vom Paradies" der romantischen Landschaft.

Die Herkunft dieser bildtheologischen Konzeption aus der tiefenpsychologischen Symboltheorie C. G. Jungs liegt auf der Hand und erklärt auch einen längeren Exkurs über den Auferstandenen in der alchimistischen Symbolik des Mittelalters. Symbolische Interpretation der Auferstehungsbilder in diesem Sinne entzieht diese a priori allen Mißverständnissen und Anstößigkeiten, die sich unter den Prämissen eines realistischen Wirklichkeitsverständnisses ergeben mögen, scheint aber auch nur anwendbar auf Bilder einer Epoche, in der „der Mensch sich, unangefochten von Zwiespalt und Zweifel, in einer symbolisch verstandenen Wirklichkeit enthalten findet" (114), eben der kultnahen Kunst des Mittelalters. In dieser Epochensicht geraten Dürers und Grünewalds Auferstehungsbilder, die das Ereignis ja schon unter den neuen „realistischen" Darstellungsbedingungen perspektivischer Tiefenräumlichkeit darstellen, konsequenterweise in die Position von Grenzwerken. In den auratischen Schwebefiguren dieser Bilder rückt „die auferstehende Christusgestalt ganz in die visionäre Realität und ... entgeht dem Irdischen auf Kosten der integrativen Funktion, wie sie sie in der früheren Bildgestaltung innehatte" (113).

Daß Bilder, in denen das aktionale Moment der Auferstehung im Sinne einer Auffahrt, eines schwebenden Transitus zur Anschauung gebracht wird, in ein Konzept, das den Auferstandenen als kosmische Integrationsfigur anvisiert, sich nicht so gut einfügen, leuchtet ein und erklärt vielleicht auch, warum die italienische Kunst, die den Typus des schwebenden Auferstandenen seit dem 14. Jh. entwickelte und dann in Renaissance und Barock zum dominierenden Typus machte, für die vorliegende Arbeit nicht von vorrangigem Interesse sein konnte. Wenn das „integrative Vermögen zum Ganzsein, die Einheit des Menschen mit sich und seiner Welt" (218) als symbolischer Fokus der Auferstehung angesehen wird, muß das Ereignishafte der Auferstehungsbilder, in dem ja (ob als großer Schritt aus dem Grab oder als Auffahrt) ein Übergang, nicht ein Endzustand zur Erscheinung kommt, zurückgestellt werden, ebenso wie die Position der Auferstehungsszene in den mittelalterlichen Bildprogrammen (in denen sie ja nicht das integrative Zentralbild abgibt, sondern Teilszene in einem Verlauf ist, der danach mit den Erscheinungen, Himmelfahrt, Pfingsten weitere Stationen kennt).

Die Reichweite eines Interpretationsansatzes kann nur in seiner Anwendung erprobt werden, und es ist das Verdienst dieser Arbeit, daß sie das auf einem Feld der Theologie versucht hat, dessen Bearbeitung sich nicht schon auf einen methodischen Konsens stützen kann. Es ist zu wünschen, daß die Diskussion über den Status der Kunst im Erkenntnisprozeß der Theologie und die dazugehörenden Methodenfragen dadurch angeregt wird. In der Erweiterung des materialen Fundus an Bildern einerseits, der Anwendung anderer Methoden (wie sie z. B. von E. Panofsky, M. Imdahl u. a. entwickelt worden sind), liegt durchaus die Chance weiterer fruchtbarer Arbeit am Thema des „Auferstehungsbildes". Die Frage nach der Kontinuität der Kunst des 19./20. Jh.s mit der christlichen Kunst Alteuropas wäre, abgetrennt vom ikonographischen Thema der „Auferstehung" und ohne Beschränkung auf die frühromantische Malerei einer weiteren Erörterung auch in der Theologie wert.

Köln Alex Stock

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

Gericht verleden. Kerkhistorische opstellen aangeboden aan prof. dr. W. **Nijenhuis** ter gelegenheid van zijn vijfenzeventigste verjaardag. Onder red. van Chr. G. F. de Jong . . . – Leiden: Groen 1991. 269 p., ill.

Gottesgeschichten. Beiträge zu einer systematischen Theologie. Für Gottfried **Bachl**. Hrsg. von Wilhelm Achleitner und Ulrich Winkler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1992). 463 S.; DM 68,–; S. 441–450: Veröffentlichungen Gottfried Bachls.

The church as theological community. Essays in honour of David **Schroeder**. Ed. by Harry Huebner. – Winnipeg: CMBC Publ. 1990. XVI, 313 p.

Der Christ in der Zukunft. Ein Mystiker. Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen vom 22. Juli bis 3. August 1991 an der Univ. Salzburg. Im Auftr. des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch hrsg. von Paulus Gordan. – Graz, Wien, Köln: Styria Verl. 1992. 223 S.

II. Bibelwissenschaften

1. Allgemeines

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

Gottesvolk: Beiträge zu einem Thema biblischer Theologie. Hrsg. von Arndt Meinhold und Rüdiger Lux. – B: Evang. Verl.-Anst. 1991. 246 S.; kart. DM 69,–; [enth.]: S. 11–28: Waschke, Ernst-Joachim: Die Frage nach **Israel** als die Frage nach dem Bekenntnis seiner Erwählung; S. 29–42: Wiefel, Wolfgang: Die Heiligen im Neuen Testament; S. 43–74: Köckert, Matthias: Jahwe, Israel und das Land bei den Propheten **Amos** und **Hosea**; S. 75–90: Lux, Rüdiger: Das Erbe der Gewaltlosen. Überlegungen zu **Mt 5,5** und seiner Vorgeschichte; S. 91–97: Conrad, Joachim: Überlegungen zu Bedeutung und Beurteilung der Kritik an **Königtum** und **Staat** innerhalb des Alten Testaments; S. 98–113: Haufe, Günter: Christ und Staat nach dem Neuen Testament; S. 114–124: Seidel, Hans: Lobgesänge im Himmel und auf Erden; S. 125–135: Schuppan, Christoph: Bewegung in Antiochia. Eine narrative Exegese zu **Apg 11,26**; S. 136–142: Schmid, Hans Heinrich: Anspruch und Grenze der **Verantwortung**. Eine Betrachtung zur jahwistischen Urgeschichte; S. 143–155: Trilling, Wolfgang: Gottesvolk und Weltverantwortung im Neuen Testament; S. 156–174: Herrmann, Siegfried: Der Beitrag des Jeremiabuches zur Biblischen Theologie; S. 175–192: Meinhold, Arndt: Zustand und Zukunft des Gottesvolkes im **Maleachi**buch; S. 193–208: Mathias, Dietmar: Das „Gottesvolk" in der Sicht der Geschichtssummarien des Psalters; S. 209–223: Osten-Sacken, Peter von der: Vom Gottesvolk zu den Gottesvölkern? Zum neuen Lesen der alten Texte.

2. Altes Testament

Text, Methode und Grammatik. Wolfgang **Richter** zum 65. Geburtstag. Walter Groß . . . (Hrsg.) – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. XII, 606 S.; DM 98,–; S. 595–606: Bibliographie Wolfgang Richter; [enth.:] S. 1–10: Schökel, Luis Alonso: Sobre diccionarios bilingües; S. 11–16: Baltzer, Klaus: Bild und Wort. Erwägungen zu der Vision des Amos in **Am 7,7–9**; S. 17–27: Bartelmus, Rüdiger: *haškem wᵉlammed* – die „Unermüdlichkeitsformel" und die Etymologie von *hiškīm* oder: Hat engagiertes Lehren etwas mit dem Beladen von Kamelen zu tun? S. 29–39: Culley, Robert C.: **Psalm 3**: Content, context and coherence; S. 41–55: Eckardt, Walter – Christian Riepl: Zur Grammatizität der Grammatik. Am Beispiel der Basis G-TMH; S. 57–66: Edzard: Dietz Otto: Zahlen, Zählen und Messen im Gilgameš-Epos; S. 67–80: Floss, Johannes P.: „Ich bin mein Name." Die Identität von Gottes Ich und Gottes Namen nach **Ex 3,14**; S. 81–95: Görg, Manfred: Der Name im Kontext. Zur Deutung männlicher Personennamen auf *at* im Alten Testament; S. 97–117: Gross, Walter: Satzfolge, Satzteilfolge und Satzart als Kriterien der Subkategorisierung hebräischer Konjunktionalsätze, am Beispiel der כי-Sätze untersucht; S. 119–140: Hardmeier, Christof: Hermeneutik und Grammatik. Zum Zusammenhang von Sprachbeschreibung und Textwahrnehmung; S. 141–155: Hasslberger, Bernhard: Dialog mit der Bibel. Methodische Fragestellungen in der Theologischen Erwachsenenbildung; S. 156–190: Irsigler, Hubert: Thronbesteigung in **Psalm 93**? Der Textverlauf als Prozeß syntaktischer und semantischer Interpretation; S. 191–203: Jenni, Ernst: Verba gesticulationis im Hebräischen; S. 205–220: Jeremias, Jörg: **Am 8,4–7** – ein Kommentar zu **2,6**f.; S. 221–226: Kammenhuber, Annelies: Nochmals: der hethitische König trinkt Gott NN; S. 227–270: Krebernik, Manfred: Gt- und tD-Stämme im Ugaritischen; S. 271–295: Lohfink, Norbert: Lexeme und Lexemgruppen in **Psalm 25**. Ein Beitrag zur Technik der Gattungsbestimmung und der Feststellung literarischer Abhängigkeiten; S. 297–311: Merwe, Christian H. J. van der: The Old Hebrew "particles" *'ak* and *raq* in Genesis to 2 Kings»; S. 313–329: Müller, Augustin R.: Zu den Artikelfunktionen im Hebräischen; S. 331–357: Neuwirth, Angelika und Karl: *Sūrat al-Fātiha* – „Eröffnung" des Text-Corpus Koran oder „Introitus" der Gebetsliturgie?; S. 359–378: Reiterer, Friedrich V.: Markierte und nicht markierte direkte Objekte bei **Ben Sira**. Präliminaria zur Untersuchung der Hebraizität Siras anhand der Verben mit את-Verwendung; S. 379–386: Rogerson, John W.: Exegese als Literaturwissenschaft: revisited; S. 387–401: Scharbert, Josef: „Gesegnet sei Abram vom Höchsten Gott"? Zu **Gen 14,19** und ähnlichen Stellen im Alten Testament; S. 403–422: Schmitt, Armin: Komposition, Tradition und zeitgeschichtlicher Hintergrund in **Weish 1,16–2,24** und **4,20–5,23**; S. 423–444: Schweizer, Harald: Erkennen und Lieben. Zur Semantik und Pragmatik der Modalitäten am Beispiel von **Hld 4**; S. 445–469: Seidl, Theodor: *'ašr* als Konjunktion. Überblick und Versuch einer Klassifikation der Belege in Gen – 2 Kön; S. 471–482: Steck, Odil Hannes: Zukunft des einzelnen – Zukunft des Gottesvolkes. Beobachtungen zur Annäherung von weisheitlichen und eschatologischen Lebensperspektiven im Israel der hellenistischen Zeit; S. 483–519: Steingrímsson, Sigurdur Ö.: Der priesterliche Anteil. Bedeutung und Aussageabsicht in **Psalm 23**; S. 521–547: Stipp, Hermann-Josef: *w'=hayā* für nichtiterative Vergangenheit? Zu syntaktischen Modernisierungen im masoretischen Jeremiabuch; S. 549–559: Tagliacarne, Pierfelice: Grammatik und Poetik: Überlegungen zur Indetermination in **Psalm 1**; S. 561–576: Vanoni, Gottfried: Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion *w'=*. Am Beispiel von **Psalm 149,6**; S. 577–594: Wehrle, Josef: Die PV *k'=mᶜaṭ* als Indikator für den Satzmodus in Sprechakten.

Was ist der Mensch . . .? Beiträge zur Anthropologie des AT. Hans Walter **Wolff** zum 80. Geb. Frank Crüsemann . . . Hrsg. – Mchn: Kaiser 1992. 255 S.; DM 58,–; [enth.:] S. 11–27: Albertz, Rainer: „Ihr werdet sein wie Gott" ‹**Gen 3,5**›; S. 28–41: Kegler, Jürgen: Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel; S. 42–47: Ogushi, Motosuke: Ist nur das Herz die Mitte des Menschen?; S. 48–60: Crüsemann, Frank: Die Macht der kleinen Kinder. Ein Versuch, **Psalm 8,2b.3** zu verstehen; S. 61–77: Schottroff, Willy: Alter als soziales Problem in der hebräischen Bibel; S. 78–93: Sitompul, Adelbert A.: Urbilder von Glück und Segen ‹**Spr 22,4**›. Versuch einer ethnologischen Annäherung; S. 94–114: Stansell, Gary: Honor and shame in the David narratives; S. 115–130: Schmidt, Werner H.: „Der Du die Menschen lässest sterben." Exegetische Anmerkungen zu **Ps 90**; S. 133–152: Hardmeier, Christof: Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerns in der hebräischen Bibel; S. 153–163: Kessler, Rainer: Die Rolle des Armen für Gerechtigkeit und Sünde des Reichen. Hintergrund und Bedeutung von **Dtn 15,9**; **24,13.15**; S. 164–178: Schwantes, Milton: „Lege deine Hand nicht an das Kind." Überlegungen zu **Gen 21** und **22**; S. 179–193: Strauß, Hans: „Armut" und „Reichtum" im Horizont biblischer, vor allem alttestamentlicher Aussagen; S. 194–210: Gerstenberger, Erhard S.: „Er soll dir heilig sein." Priester und Gemeinde nach **Lev 21,1–22,9**; S. 211–220: Rendtorff, Rolf: Die sündige *nᵉfæš*; S. 221–227: Jeremias, Jörg: Tau und Löwe ‹**Mi 5,6**f.›; S. 228–242: Trapp, Thomas: **Jeremiah**: The other sides of the story; S. 243–255: Westermann, Claus: Das gute Wort in den Sprüchen. Ein Beitrag zum Menschenverständnis der Spruchweisheit.

Diebner, Bernd Jørg: Zo't happaᶜam ᶜœsœm meᶜsāmay ūbāśār mibbᶜśārī ‹**Gen 2,23a**›. Anmerkungen zur Identität der Urmutter. – Dielheimer Blätter zum AT 26, 1989/90 (ersch. 1992), 15–31; S 32–47: Römer, Thomas: Gen **15** und Gen **17**. Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der „neueren" und „neuesten" Pentateuchkritik; S. 48–57: Diebner, Bernd Jørg: Rachels Niederkunft bei Betlehem und die judäische Vereinnahmung der israelitischen Königstradition (T. 1); S. 58–69: Nauerth, Claudia: Rahel und Maria auf dem Wege nach Bethlehem; S. 70–80: Deurloo, Karel A.: Spiel mit Verweis auf *Torah*-Worte in **Jos 2–6**; **9**; S. 81–92: Diebner, Bernd Jørg: ובית שמש קעדים קעהד חטים. Anmerkungen zum Zeitpunkt der Rückkehr des ארון יהוה nach „Israel"; S. 93–101: Dorp, Jaap van: Als Josafat nach Samarien kam ‹**1 Kön 22,2b**›; S. 102–124: Smelik, Klaas A. D.: **Jeremia 26** als literarische Komposition; S. 125–136: Monshouwer, Dirk: Die Beziehungen zwischen Markus, Lukas und dem TNK. Dargestellt am Beispiel von Mk 1,12f. und Lk 4,1–13; S. 162–172: Dase, Helke: Der חסד der mesopotamischen Frauen und seine Bedeutung für die Heilsgeschichte Israels; S. 173–182: Diebner, Bernd Jørg: Anmerkungen zur hermeneutischen Funktion des „Exils" für das Verständnis des Kanons der *Biblia Hebraica (TNK)*.

Fohrer, Georg: Studien zum Alten Testament ‹1966–1988›: mitsamt Bibliographie Georg Fohrer (1991). – B [u. a.]: de Gruyter 1991. 186 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXCVI; DM 104,–.

Renaud, Bernard: La théophanie du Sinaï. **Ex 19–24**. Exégèse et théologie. – P: Gabalda 1991. 219 p. = Cahiers de la Revue biblique XXX; F 348,–.

Weinfeld, Moshe: **Deuteronomy**. A new translation with introduction and commentary. Vol. I. – NY [e. a.]: Doubleday 1991. The Anchor Bible V.

Glaßner, Gottfried: Vision eines auf Verheißung gegründeten Jerusalem. Textanalyt. Studien zu **Jesaja 54**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kath. Bibelwerk 1991. IX, 277 S. = Österreichische biblische Studien XI; DM 39,– [Diss., Salzburg]

White, Hugh Clayton: Narration and discourse in the book of Genesis. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 312 p.; £ 35,–.

Lohfink, Norbert: Die Väter Israels im Deuteronomium. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. X, 133 S. = Orbis biblicus et orientalis CXI; sfr 38,–.

MacKenzie, Steven L.: The trouble with Kings. The composition of the **Book** of **Kings** in the Deuteronomistic history. – Leiden [e. a.]: Brill 1991. XII, 183 p. = Vetus Testamentum. Supplements XLII; hfl 98,–.

Deck, Scholastika: Die **Gerichtsbotschaft Jesajas**. Charakter und Begründung. – (Wü:) Echter (1991). IX, 310 S. = Forschung zur Bibel LXXVII; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg/B]

Pohlmann, Karl-Friedrich: **Ezechielstudien**. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten. – B, NY: de Gruyter 1992. IX, 274 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beiheft CCII; DM 138,–.

Petrotta, Anthony J.: Lexis ludens. Wordplay and the book of **Micah**. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). 166 p. = American university studies VII, 105; DM 63,–.

Franzmann, Majella: The **Odes** of **Solomon**: an analysis of the poetical structure and form. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. XXVII, 456 p., tabl. = Novum Testamentum et orbis antiquus XX.

Barnes, William Hamilton: Studies in the chronology of the divided monarchy of Israel. – Altanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XIV, 186 p., tabl. = Harvard Semitic monographs XLVIII; $ 19,95 [Diss., Harvard Univ.]

Niccacci, Alviero: Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1991. XI, 264 p. = Studium biblicum franciscanum. Analecta XXXI; $ 15,–.

Schenker, Adrian: Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtl. und bibeltheolog. Studien. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vangenhoeck & Ruprecht 1991. 302 S. = Orbis biblicus et orientalis CIII; kart. DM 110,–.

Sohn, Seock-Tae: The divine election of Israel. – GrR: Eerdmans 1991. XVI, 296 p.; $ 19,95 [Diss., New York. Überarb.]

3. Neues Testament

Koperski, Veronica – Reimund Bieringer: Jan Lambrecht the exegete. – Louvain studies 17, 1992, 103–116; p. 117–130: Bibliography of the work of Jan **Lambrecht**, 1952–1992; p. 131–151: Keith, Kevin: The background of the New Testament: Diversity in first-century Judaism and its contemporary implications; p. 152–165: Gillmann, Florence Morgan: The wife of Pilate ‹**Matthew 27:19**›; p. 166–180: Syx, Raoul: Jesus and the unclean spirit: The literary relation between Mark and Q in the Beelzebul controversy ‹**Mark 3:20–30 par**›; p. 181–196: Gillman, John: Hospitality in **Acts 16**; p. 197–231: Bieringer, Reimund: Paul's divine jealousy. The Apostle and his communities in relationship; p. 232–242: Wong, Emily: **1 Corinthians 13:7** and Christian hope; p. 243–253: Wong, Kasper: "Lord" in **2 Corinthians 10:17**; p. 254–268: Buckel, John: Paul's defense of Christian liberty in Galatians; p. 269–292: Koperski, Veronica: Feminist concerns and the authorial readers in **Philippians**; p. 293–305: Wong, Teresa: Christ's mind, Paul's mind; p. 306–314: Thekkekara, Mathew: A neglected idiom in an overstudied passage ‹**Phil 2:6–8**›.

Hooker, Morna D.: A commentary on the Gospel according to St. **Mark**. – Huntingdon: Black 1991. 413 p. = Black's New Testament commentaries.

O Fearghail, Fearghus: The introduction to Luke-Acts: a study of the role of **Lk 1,1–4,44** in the composition of Luke's two-volume work. – R: Ed. Pont. Istituto Biblico 1991. XII, 256 p. = Analecta biblica CXXVI.

Lettera ai **Galati** a cura di Bruno Corsani. – Genova: Marietti 1990. 493 p. = Commentario storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento. Nuovo Testamento IX; Lire 80 000.

Wechsler, Andreas: Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall ‹**Gal 2,11–14**›. – B [u. a.]: de Gruyter 1991. XIII, 425 S. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beih. LXII; Lw. DM 162,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Brandenburger, Egon: Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. – Studien zum NT und seiner Umwelt A 16, 1991, 5–54; S. 55–87: Untergassmair, Franz Georg: Der Spruch vom „grünen und dürren Holz" ‹**Lk 23,31**›; S. 89–104: Beutler, Johannes: Zur Struktur von **Johannes 6**; S. 105–126: Knoch, Otto B.: Gab es eine **Petrusschule** in **Rom**?; S. 127–149: McNamara, Martin: Early exegesis in the Palestinian Targum (Neofiti) Numbers chapter 21; S. 151–168: Fuchs, Albert: Die Last der Vergangenheit; S. 169–177: Weissengruber, Franz: Zum Verbalaspekt im Griechischen des Neuen Testaments.

The shepherd discourse of **John 10** and its context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar. Ed. with introduction by Johannes Beutler and Robert T. Fortna. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. X, 172 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXVII; £ 25,–; [cont.]: p. 6–17: Busse, Ulrich: Open questions on John 10; p. 18–32: Beutler, Johannes: Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10; p. 33–52: Turner, John D.: The history of religions background of John 10; p. 53–74: Painter, John: Tradition, history and interpretation in John 10; p. 75–93: Sabbe, M.: John 10 and its relationship to the Synoptic Gospels; p. 94–115: Du Rand, Jan A.: A syntactical and narratological reading of John 10 in coherence with chapter 9; p. 116–134: Thyen, Hartwig: Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums.

Kynes, William L.: A **christology** of solidarity. Jesus as the representative of his people in **Matthew**. – Lanham [e. a.]: Univ. Pr. of America 1991. XIII, 247 p.; $ 27,–.

Camery Hoggatt, Jerry: Irony in Mark's Gospel. Text and subtext. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XII, 219 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXXII; £ 30,–.

Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen. – Tü: Mohr (1991). VIII, 430 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LVI; DM 128,– [Diss., Tübingen]

Stegemann, Wolfgang: Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur histor. Situation der lukan. Christen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 304 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CLII; DM 88,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Manns, Frédéric: Évangile de Jean à la lumière du Judaisme. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1991. 548 p. = Studium biblicum franciscanum. Analecta XXXIII; $ 45,–.

Burkett, Delbert: The **Son** of the **Man** in the Gospel of **John**. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 199 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LVI; £ 22,50.

Ottillinger, Angelika: Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? Zum Wandel des **Täufer**bildes im Johannesevangelium. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. X, 315 S. = Dissertationen. Theol. Reihe XLV; DM 33,–.

Maloney, Linda M.: "All that God had done with them." The narration of the works of God in the early Christian community as described in the Acts of the Apostles. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). XIII, 237 p. = American university studies VII, 91; DM 79,–.

Légasse, Simon: **Paul** apôtre. Essai de biographie critique. – P: Ed. du Cerf; Fides 1991. 268 p.; F 150,–.

García-Moreno, Antonio: Autenticidad e historicidad del IV Evangelio. – Scripta theologica 23, 1991, 13–68.

Penna, Romano: Introduzione. Aspetti del giovannismo. – Ricerche storico bibliche 13, 2, 1991, 5–9; p. 11–36: Segalla, Giuseppe: «Il discepolo che Gesù amava» e la tradizione giovannea; p. 37–57: Panimolle, Salvatore: Identità e storia della comunità giovannea: «status quaestionis»; p. 59–68: Grech, Prospero: La comunità giovannea nei cc. 7 e 8 del Vangelo di Giovanni; p. 69–80: Fabris, Rinaldo: Tensioni e divisioni nella comunità giovannea: Vangelo e Lettere; p. 81–105: Pasquetto, Virgilio: Prospettive redazionali del quarto Vangelo; p. 107–122: Ghiberti, Giuseppe: Genesi e ambiente vitale delle Lettere giovannee; p. 123–145: Filoramo, Giuseppe: Il Vangelo di Giovanni fra gnosi e gnosticismo; p. 147–159: Gianotto, Claudio: Il commento di Eracleone al Vangelo di Giovanni; p. 161–175: Jacopino, Giuliana: Temi giovannei in un testo gnostico: *Il Secondo Discoros del Grande Seth* ‹NH VII, 2›.

Aletti, Jean-Noël: Comment **Dieu** est-il **juste**? Clefs pour interpréter l'épître aux **Romains**. – P: Éd. du Seuil (1991). 285 p.; F 130,–.

Jervis, L. Ann: The purpose of Romans. A comparative letter structure investigation. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 187 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series; £ 25,–.

Mitchell, Margaret M.: Paul and the rhetoric of reconciliation. An exegetical investigation of the language and composition of **1 Corinthians**. – Tü: Mohr (1991). XII, 380 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXVIII; DM 168,–.

Schoon-Janssen, Johannes: Umstrittene **„Apologien"** in den Paulusbriefen. Studien zur rhetorischen Situation des **1. Thessalonicher**briefes, des **Galater**briefes und des **Philipper**briefes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 182 S. = Göttinger theologische Arbeiten XLV; DM 40,– [Diss., Göttingen. Gek.]

Garlington, Don B.: "The **obedience** of **faith**." A Pauline phrase in historical context. – Tü: Mohr (1991). XIV, 337 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 38; DM 114,– [Diss., Durham]

Renwick, David A.: **Paul** the **Temple**, and the presence of God. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XIV, 179 p. = Brown Judaic studies CCXXIV.

Sandnes, Karl Olav: Paul – one of the prophets? A contribution to the apostle's **self-understanding**. – Tü: Mohr 1991. X, 291 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 43; DM 84,– [Diss., Oslo]

Taatz, Irene: Frühjüdische Briefe. Die paulin. Briefe im Rahmen der offiziellen relig. Briefe des Frühjudentums. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 128 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus XVI; DM 48,– [Diss., Halle]

Klauck, Hans-Josef: Die **Johannesbriefe**. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1991. XIX, 186 S. = Erträge der Forschung CCLXXVI; DM 39,–.

Thurén, Lauri: The **rhetorical** strategy of **1 Peter**. With special regard to ambiguous expressions. – Åbo: Akademis Förlag 1990. VIII, 213 p.

Cervantes Gabarrón, José: La pasión de Jesucristo en la primera carta de Pedro. Centro literario y teológico de la carta. – Valencia: Soler 1991. 434 p. [Diss., Rom. Univ. Pont. Gregoriana]

Grelot, Pierre: La **liturgie** dans le Nouveau Testament. – [P]: Desclée 1991. 363 p. = Introduction à la Bible III, 9; F 185,–.

Reumann, John Henry Paul: **Variety** and **unity** in New Testament thought. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1991. XII, 330 p. = Oxford Bible series; £ 37,50.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

David **Knowles** remembered. Christopher Burke. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 174 p.; £ 19,50.

Belief in history. Innovative approaches to European and American religion. Ed. Thomas Kselman. – Notre Dame, Ind. [e. a.]: Univ. of Notre Dame Pr. 1991. X, 309 p.

Prest, James E.: **American** Catholic history. – Lanham [e. a.]: Univ. Pr. of America 1991. X, 105 p.; $ 17.50.

Becken, Hans-Jürgen: Mündliche Überlieferung in Afrikanischer Kirchengeschichte. – NZM 47, 1992, 15–34.

Forte, Bruno: Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento. – Mil: Ed. Paoline 1991. 375 p.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Mazza, Enrico: Alle origini del canone romano. – CrSt 13, 1992, 1–46.

Doignon, Jean: Un témoignage d'**Hilaire** de **Poitiers** sur son exil utilisé, pour sa défense, par Jean **Soanen**, évêque janséniste «exilé». Bilan critique. – CrSt 13, 1992, 103–114; p. 191–200: Tillard, J. M. R.: Dialoque autour d'une thèse sur «Le primat de l'évêque de Rome».

Grossi, V.: L'auctoritas di Agostino nella dottrina del "peccatum originis" da Cartagine (418) a Trento ‹1546›. – Augustianianum 31, 1991, 329–360.

3. Alte Kirchengeschichte

Trevijano Etcheverría, Ramon: Bibliografía patrística Hispano-Luso-Americana. VII, 1989–1990. – Salm 39, 1992, 79–129.

Lo studio dei Padri della Chiesa oggi. A cura di Enrico DalCovolo. – R: LAS 1991. 234 p. = Biblioteca di scienze religiose XCVI; Lire 30 000; [cont.]: p. 7–17: Covolo, Enrico dal: Sulla natura degli studi patristici e i loro obiettivi; p. 19–43: Bergamelli, Ferdinando: Il metodo nello studio dei Padri: problemi, orientamenti e prospettive; p. 45–88: Pasquato, Ottorino: Studi patristici e discipline storiche; p. 89–100: Amato, Angelo: Studio dei Padri e teologia dogmatica; p. 101–131: Iacoangeli, Roberto: «Humanitas» classica «praenuntia aurora» all'insegnamento dei Padri; p. 133–148: Felici, Sergio: Rilevanza degli studi filologici e letterari nell'approccio ai Padri; p. 149–183: Triacca, Achille M.: L'uso dei «loci» patristici nei Documenti del Concilio Vaticano II: un caso emblematico e problematico; p. 185–202: Maritano, Mario: La situazione degli studi patristici nel secolo XIX; p. 203–229: Appendice: Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale (Congregazione per l'Educazione Cattolica, dei Seminari e degli Istituti di Studi).

Schwartz, Daniel R.: Studies in the Jewish background of Christianity. – Tü: Mohr 1992. XII, 304 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LX; DM 178,–.

Gottlieb, Gunther: **Christentum** und Kirche in den ersten Jahrhunderten. – Hei: Winter 1991. VI, 118 S. = Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft; DM 20,–.

Green, Henry A.: Power and knowledge. A study in the social development of early Christianity. – SR 20, 1991, 217–233.

Jeffers, James S.: Conflict at Rome. Social order and hierarchy in early Christianity. – Minneapolis: Fortress Pr. 1991. VIII, 215 p; $ 14,95.

Maier, Harry O.: The social setting of the **ministry** as reflected in the writings of **Hermas**, **Clement** and **Ignatius**. – Waterloo: Laurier Univ. Pr. 1991. VI, 230 p. = Dissertations. SR I; $ 25,–.

Tsirpanlis, Constantine N.: Introduction to Eastern patristic thought and orthodox theology. – Collegeville, Minn.: Liturgical Pr. 1991. VIII, 277 p. = Theology and life series XXX.

Pollmann, Karla: Das Carmen adversus **Marcionitas.** Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1991. 220 S. = Hypomnemata XCVI; DM 59,– [Diss., Bochum]

Orbe, Antonio: Marcionitica. – Augustianianum 31, 1991, 195–244.

Padilla, Carmen: Los milagros de la vida de **Apolonio** de **Tiana**. – Cordoba: Ed. El Almendro 1991. 263 p. = Estudios de filología neotestamentaria IV.

Voorgang, Dietrich: Die Passion Jesu und Christi in der **Gnosis**. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 453 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 432; DM 99,– [Diss., Kassel. Gesamthochschule]

Simonetti, Manlio: Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo. – VetChr 28, 1991, 337–374.

Torisu, Yoshifumi: Gott und Welt. Eine Unters. zur Gotteslehre des **Irenäus** von **Lyon**. – Nettetal: Steyler Verl. 1991. 268 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini LII; DM 54,80 [Diss., Wien. Überarb.]

Orbe, Antonio: Gloria dei vivens homo ‹Análisis de Ireneo, adv. haer. IV, 20, 1–7›. – Gr 73, 1992, 205–268.

Díaz Sánchez-Cid, José Ramón: Justicia, pecado y filiación. Sobre el comentario de **Orígenes** a los Romanos. – Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso 1991. 354 p.

Cocchini, Francesca: Aspetti del paolinismo Origeniano. – Augustianianum 31, 1991, 245–276.

Arnold, Duane W.: The early episcopal career of **Athanasius** of **Alexandria**. – Notre Dame, Ind. [e. a.]: Univ. of Notre Dame Pr. 1991. XVI, 235 p. = Christianity and Judaism in antiquity VI.

Brooks, James A.: The New Testament text of **Gregory** of **Nyssa**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XI, 267 p. = The New Testament in the Greek Fathers II; paper $ 15,95.

Koschorke, Klaus: Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des **Basilius** von **Caesarea**. – Frb/S: Univ.-Verl. 1991. VI, 416 S. = Paradosis XXXII; sfr 56,– [Habil.-Schrift, Bern]

Krupp, Robert A.: Shepherding the flock of God. The pastoral theology of **John Chrysostom**. – NY [e. a.]: Lang 1991. XVIII, 294 p. = American university studies VII, 101; DM 84,–.

Catellani, Christina: Il buon uso delle ricchezze nell'epistolario di san Girolamo. – CrSt 13, 1992, 47–72.

Donnelly, Dorothy F. – Mark A. Sherman: **Augustine's** De civitate Dei. An annotated bibliography of modern criticism, 1960–1990. – NY [e. a.]: Lang 1991. X, 109 p.; DM 49,–.

Grace, politics and desire. Essays on Augustine. Ed. by H(ugo) A[nthony] Meynell. – (Calgary:) Univ. of Calgary Pr. (1990). X, 193 p.; $ 19,95; [cont.]: p. 3–18: Meynell, Hugo A.: Augustine and the norms of authentic conversion; p. 19–30: Coward, Harold G.: Memory and scripture in the conversion of Augustine; p. 33–51: Chadbourne, Richard M.: Two converts: Augustine and Pascal; p. 55–67: Miles, Margaret R.: The body and human values in Augustine of Hippo; p. 71–84: Parel, Anthony J.: Justice and love in the political thought of St. Augustine; p. 87–100: Westra, Haijo J.: Augustine and poetic exegesis; p. 103–119: Hamilton, Gordon J.: Augustine's methods of biblical interpretation; p. 123–134: Jordan, William: Augustine on music; p. 139–154: Mason Sutherland, Christine: Love as rhetorical principle: The relationship between content and style in the rhetoric of St. Augustine; p. 157–177: Barnes, Timothy D.: Religion and society in the age of Theodosius; p. 179–193: Vanderspoel, J.: The background to Augustine's denial of religious plurality.

Joubert, Catherine: Le livre XIII et la structure des *Confessions* de saint Augustin. – RevSR 66, 1992, 77–117.

Müller, Susanne: „Fervorem discamus amoris." Das Hohelied und seine Auslegung bei **Gregor** dem **Großen**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. VIII, 288 S. = Dissertationen. Theol. Reihe XLVI; DM 32,– [Diss., Freiburg/B]

4. Mittelalter und Neuzeit

Finzione e santità tra medioevo ed età moderna. – Torino: Rosenberg & Sellier 1991. 570 p.; Lire 64 000.

Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, hrsg. v. Alfred Ebenbauer [u. a.]. – Wien [u. a.]: Böhlau 1991. 320 S., Ill.; DM 68,–.

Helvetia sacra. III, 2: Die **Cluniazenser** in der **Schweiz**. Redaktion Hans-Jörg Gilomen. – Bas: Helbing & Lichtenhahn 1991. 800 S., 2 Ktn.

Harrer, Rudolf: Der kirchliche Zehnt im Gebiet des Hochstifts **Würzburg** im späten Mittelalter. Systematische Analyse einer kirchlichen Einrichtung im Rahmen der Herrschaftsstrukturen einer Zeit. – Wü: Echter 1992. 362 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XV; DM 56,– [Diss., Würzburg]

Esser, Dorothee: „Ubique diabolus – der Teufel ist überall." Aspekte mittelalterlicher Moralvorstellungen und die Kulmination moralisierender Tendenzen in deutschen und niederländischen Weltgerichtsbildern des 15. Jahrhunderts. – Erl: Palm u. Enke 1991. 248 S., Ill. = Erlanger Studien LXXXVII; DM 58,– [Diss., Aachen]

Vázquez Janeiro, Isaac: El encomio mariano "Cunctas haereses sola interemisti". Origen de su sentido inmaculista. – Anton 66, 1991, 497–531.

5. Mittelalter

Schwarz, Brigide: Klerikerkarrieren und Pfründemarkt. Perspektiven einer sozialgeschichtlichen Auswertung des Repertorium Germanicum. – QFIAB 71, 1991, 243–265.

Fornili, Carlo Cirillo: Delinquenti e carcerati a Roma alla metà del '600. Opera dei Papi nella riforma carceraria. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1991. XXXIII, 281 p. = Miscellanea Historiae Pontificae LIX; Lire 40 000.

Thümmel, Hans Georg: Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die **Ikone** und ihre Begründung vornehmlich im **8.** und **9.** Jahrhundert. – Wü: Augustinus-Verl. 1991. 186 S. = Das östliche Christentum. N.F. XL; DM 108,–.

Albert, Bat-Sheva: **Raban Maur**, l'unité de l'empire et ses relations avec les Carolingiens. – RHE 86, 1991, 5–44.

Die Urkunden des Reichsstiftes **Ottobeuren 764–1460**. Bearb. von Hermann Hoffmann. Mit e. Reg. von Aegidius Kolb. – Weißenhorn: Konrad 1991. XXVII, 263 S. Ill. = Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für bayerische Landesgeschichte II, 13; DM 39,–.

Wavra, Brigitte: **Salzburg** und **Hamburg**. Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolingischer Zeit. – B: Duncker & Humblot 1991. 420 S. = Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen I, 179; DM 52,–.

Weidinger, Ulrich: Untersuchungen zur Wirtschaftsstruktur des Klosters **Fulda** in der Karolingerzeit. – Stu: Hiersemann 1991. IX, 326 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXXVI; DM 248,– [Diss., Erlangen/Nürnberg]

Rösener, Werner: Grundherrschaft im Wandel. Untersuchungen zur Entwicklung geistl. Grundherrschaften im südwestdeutschen Raum vom 9.–14. Jh. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 607 S., Kt., Tab. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte CII; DM 122,–.

Breccia, Gastone: Archivum basilianum. Pietro **Menniti** e il destino degli archivi monastici italo-greci. – QFIAB 71, 1991, 14–105.

Kanto, Marvin: The origins of Christianity in **Bohemia**. – Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Pr. 1990. VIII, 299 p., ill.; $ 39,95.

Paxton, Frederick S.: Christianizing death. The creation of a ritual process in early medieval Europe. – Ithaca, N.Y. [e. a.]: Cornell Univ. Pr. 1990. XIV, 229 p.; $ 31,50.

Grauwen, W. M.: **Norberts** reis naar Saint-Gilles-du-Gard, **1118**. – APraem 67, 1991, 1–22.

Rudolph, Conrad: Artistic change at St-Denis. Abbot **Suger**'s program and the early twelfth-century controversy over art. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr. 1990. X, 119 p., 14 ill.; $ 27,50.

Sicard, Patrice: **Hughes** de **Saint Victor** et son école. – Turnhout: Brepols 1991. 218 p., 6 p. ill. = Témoins de notre histoire; FB 650,–.

Brolis, M.: Gli umilati a **Bergamo** nei secoli **XII** e **XIV**. – Milano: Vita e Pensiero 1991. 277 p. = Biblioteca erudita. Studi e documenti di storia e filologia V; Lire 32 000.

Thomas [de Frigido Monte]: Die Vita des heiligen **Thomas Becket**, Erzbischof von Canterbury. – Stu: Steiner 1991. X, 200 S. = Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, Geisteswissenschaftl. Reihe VIII; DM 66,–.

Roberts, Phyllis B.: Thomas Becket in the medieval latin preaching tradition. An inventory of sermons about St Thomas Becket c. 1170–1400. – Steenbrugis: Nijhoff 1992. 270 p.; FB 2800,–.

Berman, Constance H.: Origins of the filiation of **Morimond** in southern France. Redating foundation charters of Gimont, Villelongue, Berdoues, L'Escaledieu and Bonnefont. – Cîteaux 41, 1990, 256–277.

Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten, hrsg. v. Bea Lundt. – Mchn: Fink 1991. 307 S., Ill.; DM 78,–.

Miccoli, G.: **Francesco** d'**Assisi**. Realtà e memoria di una esperienza cristiana. – Torino: Einaudi 1991. IX, 309 p.; Lire 35 000.

Brentano, Robert: **Rome** before **Avignon**. A social history of thirteenth-century Rome. – Berkeley, Calif. [e. a.]: Univ. of Calif. Pr. 1990. XIV, 339 p., 50 tabl., graph. fig.; $ 14,95.

Saward, John: The flesh flowers again. St **Bonaventure** and the aesthetics of the resurrection. – DR 110, 1992, 1–29.

O'Rourke, Fran: Pseudo-Dionysius and the metaphysics of **Aquinas**. – Lei [e. a.]: Brill 1992. IX, 300 p. = Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXXII; hfl 150,–.

Hall, Douglas C.: The trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas' *Expositio* of the *De Trinitate* of Boethius. – Lei [e. a.]: Brill 1992. VI, 131 p. = Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXXIII.

Ventimiglia, Giovanni: Le relazini divine secondo S. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine. – Div 36, 1992, 119–135.

Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart. Hrsg. v. Heinrich Stirnimann u. R. Imbach. Mit Beitr. von A. M. Haas ... – Frbg/S: Univ.-Verl. 1992. 312 S. = Dokimion XI; sfr 39,–.

Silano, Giulio: Acts of **Gubertinus** de **Novate**, notary of the Patriarch of Aquileia, **1328–1336**. A calendar with selected documents. – Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1990. XIII, 357 p. = Studies and texts CII; $ 52,–.

Meuthen, Erich: Auskünfte des Repertorium Germanicum zur Struktur des **deutschen Klerus** im **15.** Jahrhundert. – QFIAB 71, 1991, 280–309; S. 340–395: Schwarz, Ulrich: Sixtus IV. und die deutschen Kurialen in Rom. Eine Episode um den Ponte **Sisto** ‹**1473**›; S. 749–773: Rehberg, Andreas: Ein Orakel-Kommentar vom Ende des **13.** Jahrhunderts und die Entstehungsumstände der Papstvatizinien. Ein Arbeitsbericht.

Egger, Franz: Beiträge zur Geschichte des **Predigerordens**. Die Reform des **Basler** Konvents **1429** u. die Stellung des Ordens am Basler Konzil 1431–1448. – Bern [u. a.]: Lang 1991. 261 S. = Europäische Hochschulschriften III, 467; DM 70,–.

6. Gesamte Neuzeit

Dell'Omo, Mariano: **Paolo II** Abate commendatario di Montecassino. Note e documenti sull'abbazia cassinese a la Terra S. Benedicti fra il **1465** e il **1471**. – AHP 29, 1991, 63–112; p. 113–171: Dykmans, Marc: Quatre lettres de Marcel **Cervini**, cardinal-légat auprès de Charles Quint en **1540**; p. 173–195: Fokciński, Hieronim: La procedura da seguire nel conferimento dei benefici concistoriali secundo i decreti del Concilio Tridentino; p. 197–254: Cárcel Ortí, Vicente: **Benedicto XV** y los obispos españoles. Los nombramientos episcopales en España desde 1914 hasta 1922 (I).

Bauer, Martin: Evangelische Theologen in und um **Erfurt** im **16.** bis **18.** Jahrhundert. Beiträge zur Personen- und Familiengeschichte Thüringens. – Neustadt an der Aisch: Degener 1992. 399 S. = Schriftenreihe der Stiftung Stoye der Arbeitsgem. für Mitteldeutsche Familienforschung XXII.

Krischer, Michael: Die Kirche in **Paraguay**. Von der Kolonialzeit bis zum Ende des Stroessner-Staates. – Mettingen: Brasilienkunde-Verl. 1991. VIII, 203 S. = Brasilien-Tb XV; DM 32,–.

Schwillus, Harald: Kleriker im Hexenprozeß. Geistliche als Opfer der Hexenprozesse des 16. und 17. Jh.s in Deutschland. – Wü: Echter 1992. 549 S. = Forschungen zur fränk. Kirchen- u. Theologiegeschichte XVI; DM 64,–.

7. Reformation und Gegenreformation

Campi, Emidio: Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti. I: Cinquecento e seicento. – To: Claudiana 1991. 474 p., 89 ill.; Lire 48 000.

Delius, Hans-Ulrich: Die Quellen von Martin **Luthers** Genesisvorlesung. – Mchn: Kaiser 1992. 96 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CXI.

Croken, Robert C.: Luther's first front. The Eucharist as sacrifice. – Ottawa [e. a.]: Univ. of Ottawa Pr., 1990. 171 p.; $ 19,95.

Rau, Wilhelm: Das Zeugnis Luthers von der Verlorenheit des Menschen und seiner Erlösung durch Christus. – Neuendettelsau: Freimund 1991. 95 S. = Lutherische Verantwortung heute; DM 4,80.

Bell, Théo: Pater Bernardus. Martin Luther über Bernhard von Clairvaux. – Cîteaux 41, 1990, 233–253.

Backus, Irena: Randbemerkungen **Zwinglis** in den Werken von Giovanni Pico della Mirandola. – Zwing 18, 1990, 291–309; S. 310–328: Lienhard, Max: Aus der Arbeit an Zwinglis Exegetica zum Neuen Testament.

Verd, Gabriel María: De Iñigo a Ignacio. El sambio de nombre en San Ignacio de Loyola. – AHSJ 60, 1991, 113–160.

Shantz, Douglas H.: **Crautwald** and **Erasmus**. A study in humanism and radical reform in sixteenth century **Silesia.** – Baden-Baden [e. a.]: Koerner 1992. 254 p. maps, ill. = Bibliotheca dissidentium. Scripta et studia IV; DM 180,– [Diss., Waterloo]

Staat und Kirche. Beiträge zur zweiten Melanchthonpreisverleihung 1991, hrsg. v. Stefan Rhein. – Sigmaringen: Thorbecke 1992. 105 S., Ill. = Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten II; DM 24,–.

Giombi, Samuele: Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa. Le istruzioni episcopali ai predicatori. – CrSt 13, 1992, 73–102.

André, Emmanuel – Michel Hermans: Un portrait ancien d'**Ignace** de **Loyola**. Sa valeur et son odyssée. – AHSJ 60, 1991, 219–264; p. 265–351: Rruiz Jurado, Manuel: La tercera probación en la Compaña de Jesús.

Smith, Malcolm C.: **Montaigne** and religious freedom. The dawn of pluralism. – Gen: Droz 1991. 257 p. = Etudes de philologie et d'histoire XLV.

Fernández Collado, Angel: **Gregorio XIII** y **Felipe II** en la nunciatura de Felipe de Sega ‹1577–1581›. Aspectos político, jurisdiccional y de reforma. – Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso 1991. 371 p.

Schröder, Ingrid: Die **Bugenhagenbibel.** Untersuchungen zur Übersetzung u. Textgeschichte des Pentateuchs. – Köln [u. a.]: Böhlau 1991. 479 S. = Mitteldeutsche Forschungen CV; DM 68,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Benedict, Philip: The **Huguenot** population of France, 1600–1685. The demographic fate and customs of a religious minority. – Phil: American Philosophical Society 1991. 164 p., graph. fig. = Transcations of the American Philosophical Society LXXXI, 5.

8. Neuzeit

Murphy, Francis Xavier: Patristic heritage in the Renaissance and the modern world. The essays in this volume are being republished as a tribute to Francis X. Murphy on his seventy fifth birthday. Norman Shaifer . . ., ed. – Tappan, N.Y.: Shepherd Pr. 1990. VII, 237 p.; $ 14,95.

Cuche, François-Xavier: Une pensée catholique: **Fleury,** La **Bruyère** et **Fénélon**. Préface Jacques Truchet. – P: Ed. du Cerf 1991. 612 p. = Histoire.

De Armellada, Bernardino: La bula **"Unigenitus"** ‹1713›. Problema para la escuela escotista? El problema del sobrenaturale en el escotismo de la primera mitad del s. XVIII. – CFr 61, 1991, 535–556.

Scarre, Geoffrey: **Tillotson** and **Hume** on miracles. – DR 110, 1992, 66–81.

Simm, Christoph: **Kants** Ablehnung jeglicher Erbsündenlehre. – Mstr: Lit 1991. 171 S. = Philosophie XII; DM 48,80,–.

Polverini Fosi, Irene: Fra tolleranza ed intransigenza. La conversione al cattolicesimo di **Federico II** die Assia-Kassel ‹1749›. – QFIAB 71, 1991, 509–547.

Aschoff, Frank: Der theologische Weg Johann Friedrich **Kleukers** ‹1749–1827›. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. IX, 349 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 436; DM 93,– [Diss., Kiel]

Thought and faith in the philosophy of **Hegel**. – Dordrecht [e. a.]: Kluwer 1991. XI, 190 p. = Archives internationales d'histoire des idées CXXI.

Milet, Albert: Les "**messes** des **clercs**" en **Belgique**, principalement dans le département de **Jemappes, 1797–1799**. – RHE 86, 1991, 45–73.

Filosofia e **ascesi** nel pensiero di Antonio **Rosmini**. Atti del convegno promosso dal Comune di Rovereto, dalla Provincia Autonoma di Trento e dall'Istituto di Scienze Religiose in Trento 5–7 dicembre 1988. – Brescia: Morcelliana 1991. 397 p. = Bibliotheca Rosminiana II; Lire 50 000.

Quacquarelli, Antonio: Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini. – Bari: Edipuglia 1991. VII, 158 p. = Quaderni de "Vetera Christianorum" XXII; Lire 40 000,–.

Coudanne, M.-L.: Soeur Saint-Maur Miel relation des voyages d'une religieuse du calvaire de Paris pendant son émigration, ecrite . . . en . . . 1829 ou 1798–1807. – Cîteaux 41, 1990, 403–467.

Potvin, Thomas R.: Le changement, condition de la fidélité selon John Henry Cardinal **Newman**. – SR 20, 1991, 281–299.

Morrone, Fortunato: Cristo il figlio di Dio fatto uomo. L'incarnazione del Verbo nel pensiero cristologico di J. H. Newman. – (Milano: Ed.) Jaca Book (1990). XV, 271 p. = Già e non ancora CXCV. [Diss., Rom. Gregoriana]

Pattison, Robert: The great dissent. John Henry Newman and the liberal heresy. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1991. XIII, 231 p.

Addinall, Peter: Philosophy and biblical interpretation. A study in nineteenth-century conflict. – Cambr: Cambridge Univ. Press. 1991. XII, 330 p.; £ 35,–.

Perin, Roberto: **Rome** in **Canada**. The Vatican and Canadian affairs in the late Victorian Age. – Toronto, Buffalo [e. a.]: Univ. of Toronto Pr. (1990). VIII, 299 p., ill., graph. fig.; $ 20,95.

Van Vugt, Joos: Frères au service de prêtres et régents. Les Frères d'**Oudenbosch**, 1840–1854. – RHE 86, 1991, 74–104.

Hetzel, Pascal: L'inspection de la Petite-Pierre de 1853 à 1870. – BSHPF 137, 1991, 521–544.

MacCulloh, Gerald W.: Christ's person and life-work in the theology of Albrecht **Ritschl** with special attention to "Munus triplex". – Lanham, Md. [e. a.]: Univ. Pr. of America 1990. 228 p.; $ 29,50 [Diss., Chicago]

Sosna, Werner: Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Grundlagen und dogmatische Explikation der Christologie Herrmann **Schells**. – Pad: Schöningh 1991. VIII, 319 S. = Paderborner Theologische Studien XX.

Zorzi, Giuseppe: Auf der Suche nach der verlorenen Katholizität. Die Briefe Friedrich von **Hügels** an Giovanni **Semeria**. Bd. I–II. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 618 S. = Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie III; kart. DM 98,–.

9. Neueste Zeit

Ivescovi Veneti e la Santa Sede nella guerra **1915–1918.** Vol. I–III. – R: Ed. Storia e Letteratura 1991. 456 p., 592 p., 463 p.; Lire 190 000.

Ernst, Peter: Ehrfurcht vor dem Leben. Versuch der Aufklärung einer aufgeklärten Kultur. Ethische Vernunft und christlicher Glaube im Werk Albert **Schweitzers**. Mit einem Exkurs über religiöse Kultur und Sozialethik im literarischen Entwurf Leo Tolstois. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. I, 255 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 414; sfr 64,–.

Samerski, Stefan: Die Katholische Kirche in der Freien Stadt **Danzig 1920–1933.** Katholizismus zwischen Libertas und Irredenta. – Köln [u. a.]: Böhlau 1991. X, 320 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XVII.

Leslie, Benjamin C.: Trinitarian hermeneutics. The hermeneutical significance of Karl **Barth**'s doctrine of the Trinity. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). 286 p. = American university studies VII, 66; DM 82,–.

Mueller, David L.: Foundation of Karl Barth's doctrine of reconciliation. Jesus Christ crucified and risen. – Lewiston: Edwin Mellen Pr. 1990. VIII, 504 p. = Library of Congress cataloging in publication data.

Gante, Michael: **Paragraph 218** in der Diskussion. Meinungs- und Willensbildung **‹1945–1976›**. – Düs: Droste 1991. XV, 417 S. = Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte XX; DM 68,– [Diss., Bonn]

Alberigo, Giuseppe: Dinamiche e procedure nel **Vaticano II**. Verso la revisione del Regolamento del Concilio **‹1962–1963›**. – CrSt 13, 1992, 115–164.

Molendijk, Arie L.: Aus dem Dunkel ins Helle. Wissenschaft u. Theologie im Denken von Heinrich **Scholz**. Mit unveröffentl. Thesenreihen von Heinrich Scholz u. Karl Barth. – Amst, Atlanta, GA: Rodopi 1991. 390 S. = Amsterdam studies in theology VIII; hfl 120,–.

Barth, Ulrich: Die Christologie Emanuel **Hirschs**. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen und subjektivitätstheor. Grundlagen. – B [u. a.]: de Gruyter 1992. XVI, 669 S; DM 212,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Kellner, Hans Eduard: Das theologische Denken Wilhelm **Stählins**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. XII, 709 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 439; DM 139,–.

Eykmann, Walter: **Friedens**verkündigung und Friedenserziehung. Ein Versuch ihrer wechselseitigen Zuordnung. – Wü: Echter 1991. XXVIII, 391 S. = Sammlung „Christliche Pädagogik"; DM 48,–.

Way, David: The lordship of Christ. Ernst **Käsemann**'s interpretation of Paul's theology. – Oxf: Clarendon Pr. 1991. XIV, 336 p. = Oxford theological monographs; £ 40,– [Diss., Oxford]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Terrar, T.: Catholic mission history and the 500th anniversary of Christopher Columbus' arrival. A time for mourning and for celebrating. – Mission Studies. Journal of the JAMS 9, 1, 1992, 7–23; p. 24–39: Forman, Charles W.: Recent developments in **Pacific** island christianity; p. 40–61: Rzepkowski, Horst: Stepping stones to a Pacific theology; p. 62–78: Shenk, Wilbert R.: Reflections on the modern missionary movement: 1792–1992; p. 79–97: Grundmann, Christoffer: The contribution of medical missions to medical education overseas; p. 98–107: Bloch-Hoell, Nils E.: African identity. European intervention or genuine African character?

Haced discípulos a todas las gentes (Mt 28,19). Comentarios y texto de la encíclica **"Redemptoris missio"**. Por Jesús López-Gay . . . – Valencia: EDICEP; Mexico: Libr. Parroquial de Clavería 1991. 276 p. = Colección documentos de la Iglesia II; pes 950,–.

Pope-Levison, Priscilla: Evangelization from a liberation perspective. – NY [e. a.]: Lang 1991. XII, 201 p. = American university VII, 69.

Smalley, William A(llen): **Translation** as mission. Bible translation in the modern missionary movement. – Macon, Ga.: Mercer (1991). XIII, 287 p. = ‹The modern mission era, 1792–1992›; $ 20,65.

Neckebrouck, V[aleer]: De stomme duivelen. Het anti-missionair syndroom in de westerse kerk. – Brugge: Uitg. Tabor 1990. 211 p.; FB 495,–.

Fernández, Pedro: La nueva evangelización en **México.** – CTom 119, 1992, 97–134.

Barcatta, Bede: A history of the southern vicariate of **Colombo** Sri Lanka being also The history of the apostolate of the Sylvestrine-Benedictine monks in the Island. – R: Montefano Publications 1991. XIX, 590 p.; $ 30,–.

Kottuppallil, George: The church in North-East India. A historical perspective. – Indian missiological review 13, 1991, 4–14; p. 15–25: Xaxa, V.: Sociological impact of evangelization in **North-East India**; p. 26–55: D'Souza, Patrick: Trends in evangelization in the church today; p. 55–61: Menamparampil, Thomas: Possibilities for evangelization in North-East India; p. 62–73: Varghese, Jane Mary: Contribution of religious women to the growth of the church in North East India.

Lee, Sunhee: Die **Minjung-Theologie** Ahn **Byungmus** von ihren Voraussetzungen her dargestellt. – Ffm [e. a.]: Lang 1992. XVII, 265 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 443; DM 84,– [Diss., Bonn]

Soo, il Chai: Einige Ansätze zum kritischen Dialog mit der Minjung-Theologie. – Zeitschrift für Mission 17, 1991, 197–206; S. 207–217: Loth, Heinrich: Koloniale und missionarische Interessen in **Deutsch-Ostafrika**; S. 218–223: Koschorke, Klaus: Projekte zur asiatischen und interkontextuellen Kirchengeschichte.

Utuk, Efiong: From New York to Ibadan. The impact of **African** questions on the making of ecumenical mission mandates, **1900–1958**. – NY [e. a.]: Lang 1991. XIV, 350 p. = American university studies VII, 82; DM 94,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Tod und Jenseits im Altertum. Gerhard Binder, Bernd Effe [Hrsg.]. – Trier: Wissenschaftlicher Verl. (1991). 247 S. = Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium VI; DM 36,–; [enth.]: S. 9–20: Reventlow, Henning Graf: Tod und Leben im **Alten Testament**; S. 21–49: Vetter, Dieter: Die Lehren vom Tod und von der „kommenden Welt" im **talmudischen** Schrifttum; S. 50–70: Welwei, Karl-Wilh.: Heroenkult und Gefallenenehrung im antiken **Griechenland**; S. 71–87: Kierdorf, W.: Totenehrung im republikanischen **Rom**; S. 88–102: Hasenfratz, Hans-Peter: Tod und Seele im Alten **Ägypten**; S. 103–121: Rehn, Rudolf: Tod und Unsterblichkeit in der platonischen Philosophie; S. 122–143: Glei, Reinhold F.: Kosmologie statt Eschatologie: **Ciceros** „Somnium Scipionis"; S. 144–166: Döpp, S.: „Leben und Tod" in Petrons ‚Satyrica'; S. 167–179: Kobusch, Theo: Der Tod. Elemente einer Begriffsgeschichte; S. 180–202: Biesterfeldt, H. H.: Phaedo arabus: Elemente griechischer Tradition in der Seelenlehre islamischer Philosophen des 10. und 11. Jahrhunderts; S. 203–242: Binder, Gerhard: Pallida Mors. Leben und Tod, Seele und Jenseits in römischen und verwandten Texten.

Hodel-Hoenes, Sigrid: Leben und Tod im alten **Ägypten**. Thebanische Privatgräber des neuen Reiches. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1992. 256 S., 117 Abb., 1 Kt.; DM 49,80.

Japanische Studien zum **östlichen Manichäismus**. Übersetzt von Renate Herold in Verbindung mit Helwig Schmidt-Glintzer. Hrsg.: Hans-Joachim Klimkeit, Helwig Schmidt-Glintzer. – Wiesb: Harrassowitz 1991. VIII, 174 S., 1 Ill., 1 Kt. = Studies in oriental religions XVII; DM 56,–; [enth. u. a.]: S. 3–15: Klimkeit, Hans-Joachim: Der Manichäismus in **Iran** und **Zentralasien**; S. 17–30: Schmidt-Glintzer, Helwig: Der Manichäismus in **China**; S. 33–61: Chikusa, Masaaki: Über die Vegetarischen Dämonenverehrer; S. 63–112: Shigematsu, Shunsho: Manichäismus und Dämonenlehre während der T'ang- und Sung-Zeit; S. 113–128: Kubo, N.: Taoismus und Manichäismus in der Sung-Zeit; S. 131–175: Anhang.

Omari, Cuthbert Kashingo: God and worship in traditional **Asu** society. A study of the concept of God and the way he was worshipped among the Vasu. – Erlangen: Verl. d. Ev.-Luth. Mission 1990. 348 p., 2 ill. = Makumira publications VI; kart. DM 35,– [Diss., Univ. of East Africa]

Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. Hrsg. von Gerhard Oberhammer. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wiss. 1991. 256 S. = Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wiss. Phil.-hist. Klasse 573; DM 98,–; [enth.:] S. 7–27: Oberhammer, Gerhard: Einleitendes zur **Religionshermeneutik**; S. 29–45: Reikerstorfer, J.: Transzendentale Religionshermeneutik als theologische Religionstheorie; S. 47–59: Leertouwer, L.: Zur Definition des Objektes in der Religionshermeneutik; S. 61–91: Schwabl, H.: Religiöser Paradigmenwechsel im klassischen Altertum; S. 93–121: Waldschütz, E.: Zur Auslegung der „Mystik" Meisters **Eckharts** in der neuzeitlichen Philosophie als Rückfrage an die Möglichkeit dieser Auslegung(en); S. 123–146: Halbfass, W.: Tradition und Reflexion: Zur Gegenwart des **Veda** in der indischen Philosophie; S. 147–177: Heesterman, J. C.: "I am who I am" – Truth and identity in **Vedic** ritual; S. 179–192: Vetter, T.: Zur religiösen Hermeneutik **buddhistischer Texte**. Eine Auseinandersetzung mit den Leitgedanken des Symposiums; S. 193–211: Oberhammer, G.: „Begegnung" als Kategorie der Hermeneutik **altindischer Heilssysteme**; S. 213–229: Schokker, G. H.: Die Menschwerdung Gottes in der **Bhakti-Poesie.**

VI. Religionsphiolosophie

Pangallo, Mario: Il principio di causalità nella metafisica di S. **Tommaso**. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio **Fabro**. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1991. 190 p. = Studi tomistici XLI.

Kuhn, Elisabeth: Friedrich **Nietzsches** Philosophie des europäischen Nihilismus. – B, NY: de Gruyter 1992. XI, 292 S. mit 3 Klapptafeln = Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung XXV; Lw. DM 158,–.

Choi, Insik: Die taologische Frage nach Gott. Paul **Tillichs** philosoph. Gottesbegriff des „Seins-Selbst" und sprachl. Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Taogedanken Laotzus. – Ffm: Lang 1991. XVIII, 380 S. = Kontexte IX; DM 97,–.

Mesle, C. R.: John **Hick**'s theodicy. A process humanist critique. – NY: St. Martin's Pr. 1991. XXXIII, 141 p.

Oko, Dariusz: The transcendental way to God according to Bernard **Lonergan**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. 352 p. = Europäische Hochschulschriften XX, 361; DM 93,– [Diss., Rom]

Riess, Klaus: Gott zwischen Begriff und Geheimnis zu einem Ende natürl. Theologie als Aufgang neuzeitl. Religionsphilosophe. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. XIV, 394 S. = Münchener theologische Studien II, 47; DM 66,– [Diss., München]

Brock, Erich: Religionsphilosophie. Hrsg. von Ernst Oldemeyer. – Bern: Francke 1990. 420 S.; DM 88,–.

Gale, Richard M.: On the nature and existence of God. – NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. VIII, 422 p.

Tyn, Tomas: Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis. – Bologna: Ed. Studio Domenicano 1991. XVI, 975 p. = Collana «Lumen» III.

Van den Brink, G.: De absolute en geordineerde macht van God. Opmerkingen bij de ontwickeling van een onderscheid. – NedThT 45, 1991, 204–222.

VII. Fundamentaltheologie

Dobroczyński, Grzegorz: Einsicht und **Bekehrung**. Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard **Lonergan.** – Ffm [e. a.]: Lang 1992. 385 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 441; DM 99,– [Diss., Innsbruck]

Neufeld, Karl-Heinz: Fundamentaltheologie. I: Jesus – Grund des christlichen Glaubens. – Stu: Kohlhammer 1992. 220 S. = Studienbücher Theologie XVII, 1; DM 28,–.

Horizontüberschreitung. Die pluralist. Theologie der Religionen. Mit Beitr. von Reinhold Bernhardt ... Hrsg. von Reinhold Bernhardt. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 251 S.; DM 78,–; [enth.]; S. 31–46: Ott, Heinrich: Ein neues Paradigma in der Religionstheologie; S. 47–59: Kaufman, Gordon D.: Geschichtlichkeit der Religionen als Herausforderung an die Theologie; S. 60–80: Hick, John: Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen; S. 81–103: Brück, Michael von: Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage; S. 104–119: Swidler, Leonhard: Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit; S. 120–136: Ruether, Rosemary R.: Kann Christologie befreit werden von Patriarchalismus?; S. 137–150: Race, Alan: Christus und das Skandalon der Partikularitäten; S. 151–155: Grünschloß, Andreas: Ein Religionswissenschaftler auf dem Weg zur „Welt-Theologie". Einleitung zu W. C. Smith, Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen; S. 156–174: Smith, Wilfred C.: Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen; S. 175–190: Sundermeier, Theo: Evangelisation und die „Wahrheit der Religionen"; S. 191–202: Samartha, Stanley: Mission in einer religiös pluralen Welt; S. 203–219: Knitter, Paul F.: Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker; S. 220–237: Ficker, Rudolf: Im Zentrum nicht und nicht allein. Von der Notwendigkeit einer Pluralistischen Religionstheologie.

Mooren, Thomas: Auf der Grenze – die Andersheit Gottes und die Vielfakt der Religionen. Der **interkulturelle Dialog** aus anthropologischer Sicht als Anfrage an eine Theologie der Religionen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1991. 201 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 434; kart. sfr 54,–.

Sola **scriptura**. Das reformator. Schriftprinzip in der säkularen Welt. Hrsg. von Hans Heinrich Schmid und Joachim Mehlhausen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1991. 374 S. = Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; DM 45,–; [enth. u. a.]: S. 19–43: Baur, Jörg: Sola scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung; S. 44–60: Meijering, Eginhard Peter: „Sola Scriptura" und die historische Kritik; S. 61–78: Paulsen, Henning: Sola scriptura und das Kanonproblem; S. 79–100: Henkys, Jürgen: Sola Scriptura im gegenwärtigen kirchlichen Handeln; S. 101–106: Hertzsch, Klaus-Peter: Sola scriptura in der pfarramtlichen Praxis; S. 107–115: Schultze, Harald: Sola scriptura im Bereich von kirchenleitendem Handeln; S. 116–129: Härle, Wilfried: Sola scriptura im Begründungszusammenhang christlicher Ethik; S. 130–140: Honecker, Martin: Sola scriptura im Bereich sozialethischer Entscheidungen; S. 281–291: Beintker, Michael: Anmerkungen zur Kategorie der Texttreue; S. 292–303: Petzoldt, Matthias: Sola scriptura – brauchbares Prinzip zur Rechenschaft über den Glauben?; S. 304–316: Wenz, Gunther: Das Schriftprinzip im gegenwärtigen ökumenischen Dialog zwischen den Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche. Eine Problemskizze; S. 319–334: Gräb, Wilhelm: Das Schriftprinzip in der Predigt der Gegenwart; S. 337–347: Becken, Hans-Jürgen: Schrift und Tradition in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen; S. 348–362: Nürnberger, Klaus: Der realsoteriologische Ansatz in Drittwelttheologien als Herausforderung an das protestantische Schriftprinzip.

Wiebe, Donald: The **irony** of theology and the nature of religious thought. – Montreal [e. a.]: McGill-Queen's Univ. Pr. 1991. XIV, 261 p. = McGill-Queen's studies in the history of ideas XV; $ 39,95.

Krieger, David J.: The new universalism. Foundations for a global theology. – Maryknoll: Orbis Books 1991. IX, 219 p. = Faith meets faith.

Jeanrond, Werner G.: Theological hermeneutics. Development and significance. – Lo: Macmillan 1991. XV, 220 p.; £ 35,–.

Cook, Martin L.: The open circle: confessional method in theology. – Phil: Fortress Press 1991. XIV, 130 p.; $ 9,95,–

Pluralismo socio-cultural y fe cristiana. Congreso de Teología Bilbao-Vitoria, 12–16 de febrero de 1990. – Bilbao: Ed. Mensajero 1990. 444 p. = Victoriensia LVII; pes 2700.

Léonard, André: **Foi** et philosophies. Guide pour un discernement chrétien. – Namur: Culture et Vérité 1991. 314 p. = Chrétiens aujourd'hui. N.S. IV; FB 925,–.

Bergold, Ralph: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1991. VII, 340 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 437; DM 95,– [Diss., Münster]

Gorringe, T. J.: God's theatre. A theology of **providence**. – Lo: SCM Press 1991. XII, 114 p.; £ 8,95.

VIII. Dogmatik

Scheffczyk, Leo: Gesammelte Schriften zur Theologie. III: Glaube in der Bewährung. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. 592 S.; DM 38,–.

La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución **"Dei verbum"** del Vaticano II sobre la Divina Revelación. Ed. de los XXV años de la promulgación (1965–1990) dirigide por Luis Alonso Schökel, Antonio M.ª Artola. En colabor. con A(ngel) Antón ... – Bilbao: Univ. de Deusto; Bilbao: Ed. Mensajero 1991. 702 p. = Colección teología-deusto XXIII; pes 5500.

García-Murga Vazquez, José Ramón: El Dios del amor y de la paz. Tratado teológico de Dios desde la reflexión sobre su bondad. – Madr: UPCO 1991. 440 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Commillas Madrid III, 12; pes 2900.

Gironés Guillem, Gonzalo: La divina arqueología. ‹Del primer principio teológico en el tratado de la Trinidad.› – Valencia: (Servicio de Informática

de la Facultad de Teología de Valencia) 1991. 95 p., graph. fig. = Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series "Diálogo" IV; pes 1100.

Penamaria de Llano, Antonio: El Dios de los cristianos. Estructura introductoria a la teología de la Trinidad. Tratado de Dios uno y trino. – Madr: Soc. de Educación Atenas 1990. 292 p. = Sintesis II, 2; pes 1650.

Koch, Traugott: Das göttliche Gesetz der Natur. Zur Geschichte des neuzeitlichen Naturverständnisses und zu einer gegenwärtigen theologischen Lehre von der **Schöpfung**. – Zü: Theol.Verl. 1991. 101 S. = Theologische Studien CXXXVI; DM 18,–.

Jewett, Paul K(ing): God, creation, and revelation. A neo-evangelical theology. ... with sermons by Marguerite Shuster. – GrR, Mich.: Eerdmans (1991). XIX, 535 p.; $ 29,95.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: El don de Dios. **Antropología teológica** especial. – Santander: Ed. Sal Terrae 1991. 412 p. = Presencia teológica LXIII.

Zur kirchlichen **Erbsünde**nlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage. Christoph Schönborn, Albert Görres, Robert Spaemann. – (Frb:) Johannes (Verl. Einsiedeln 1991). 102 S. = Kriterien LXXXVII; kart. DM 18,–; [enth.]: S. 13–35: Görres, Albert: Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen; S. 39–66: Spaemann, Robert: Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre; S. 69–102: Schönborn, Christoph: Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriß.

Kettler, Christian D.: The vicarious humanity of Christ and the reality of salvation. – Lanham [e. a.]: Univ. Pr. of America 1991. VI, 327 p.; $ 28,50.

Wohlmuth, Josef: Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische **Christologie**. – Wü: Echter 1992. 239 S.; kart. DM 34,–.

Greshake, Gisbert: Geschenkte Freiheit. Einführung in die **Gnadenlehre**. – Frb/B: Herder 1992. 144 S.; Lw. DM 26,–.

Scherzberg, Lucia: **Sünde** und **Gnade** in der feministischen Theologie. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1991). 258 S.; DM 36,– [Diss., Münster]

Beinert, Wolfgang: Die Katholizität als Eigenschaft der Kirche. – Catholica 45, 1991, 238–264; S. 265–282: Petri, Heinrich: Einheit in Katholizität – Eine bleibende Spannung?

Fernandez, Domiciano, CMF: Teología y **Magisterio**. – EphMar 42, 1992, 11–45; p. 47–58: ~ Nota bibliográfica sobre Teología y Magisterio; p. 59–95: Largo Dominguez, Pablo: «Auctoritas» y «Ratio» o el Magisterio dentro de los límites de la mera razón teológica»; p. 97–113: Rey García Paredes, José Cristo: «Verdad sobre María» y definiciones dogmáticas. Claves para interpretar los dogmas marianos.

Möbs, Ulrich: Das kirchliche **Amt** bei Karl **Rahner**. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 295 S. = Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie XXIV; DM 44,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Corbett, Julia Mitchell: **Religion** in **America**. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall (1990). VII, 308 p., graph. fig.; $ 32,42.

Davis, Cyprian: The history of black Catholics in the United States. – NY: Crossroad 1991. XVII, 347 p.; $ 24,95.

Talmon, Shemaryahu: Gesammelte Aufsätze. II: **Juden** und **Christen** im Gespräch. – Neuk: Neukirchener Verl. 1992. 242 S. = Information Judentum XI; DM 68,–.

Starkey, Edward D.: Judaism and Christianity. A guide to the reference literature. – Englewood: Libr. Unlimited 1991. XIV, 256 p. = Reference sources in the humanities series; $ 42,–.

Image of God and gender models in Judaeo-Christian tradition. Ed. Kari Elisabeth Børresen. – Oslo: Solum Forlag 1991. 281 p.

Pemsel-Meiser, Sabine: **Rechtfertigung** durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie. – Wü: Echter 1991. XIV, 415 S. = Studien zur system. und spirituellen Theologie V; DM 49,– [Diss., Freiburg/B]

Pannenberg, Wolfhart: Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch. – ZThK 88, 1991, 232–246.

Episcopacy. **Lutheran-United Methodist** dialogue. II. Ed. by Jack M. Tuell and Roger W. Fjeld. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1991. 144 p.

Monastic life in the **Christian** and **Hindu** traditions. A comparative study. Edited by Austin B. Creel ... – Lewiston, N.Y., Queenston [e. a.]: Mellen (1990). XIII, 593 p. = Studies in comparative religion III; $ 89,95.

Oddie, Geoffrey A.: Hindu and Christian in south-east India. – Lo: Curzon 1991, X, 280 p.; £ 19,95.

Cantwell Smith, Wilfred: Christian – Muslim relations. The theological dimension. – Studies in interreligious dialogue I, 1991, 8–24; p. 25–40: Sanneh, Lamin: Muhammed's significance for Christians. Some personal reflections; p. 41–57: Bragt, Jan van: The challenge to Christian theology from Kyoto School Buddhist philosophy; p. 58–69: Abe, Masao: God and absolute nothingness; p. 70–79: Mulder, Dick: Interreligious dialogue and social ethics; p. 80–96: Wessels, Anton: Muslims jews and Christians in the Middle East; p. 101–115: Laube, Johannes: Hajime Tanabe's view of 'Radical Evil'; p. 116–128: Ozaki, Makoto: Saichō's role and significance in the expectation of the Mappō era; p. 129–145: Dupré, Wilhelm: Implicit religion and the meaning of interreligious dialogue; p. 146–162: Wit, Han F. de: The contemplative contribution to interreligious dialogue; p. 163–173: Camps, Arnulf: The identity of Europe and cultural plurality. The need for the "Third eye".

Van Parys, Michel: Les Églises orientales catholiques et l'œcuménisme. – Irénikon 64, 1991, 323–331; p. 332–358: Halleux, André de: Orthodoxes orientaux en dialogue; p. 359–364: Peri, Vittorio: La dénomination de patriarche dans la titulature ecclésiastique du **IV**e au **XVI**e siècle; p. 365–380: El-Maskîn, Matta: L'unité véritable, source d'inspiration pour le monde.

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.; $ 13,95.

Weisse, Wolfram: Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung **Life** and **Work 1919–1937**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 647 S. = Kirche und Konfession XXXI; DM 168,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Alemany, José J.: Teología y ecumenismo. – EE 66, 1991, 273–293.

Kreiner, Armin: „Hierarchia veritatum". Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz. – Catholica 46, 1992, 1–30.

X. Moraltheologie

Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au Servais **Pinckaers** à l'occasion de son 65e anniversaire. Édités par Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. – Frb/S: Éd. Universitaires [e. a.]: 1991. XI, 233 p. = Études d'éthique chrétienne XXXVII; [cont. e. a.]: p. 3–8: Schenker, Adrian: «Dynamique de dépassement dans la loi ancienne»; p. 9–14: Barthelemy, Dominique: «Effondrement et innovation»; p. 15–21: Rouiller, Grégoire: «Manne cachée, caillou blanc et nom nouveau.» Le message moral de l'Apocalypse; p. 23–35: Bedouelle, Guy: «La morale devant la ‹nouvelle histoire›.» L'Eglise et l'enfant, des Réformes aux Lumières; p. 37–49: Barthelemy, D.: «Un Dieu qui fait du neuf»; p. 141–148: Brugues, Jean-Louis: «La crise de la morale ou les chances d'un renouveau»; p. 149–159: Aubert, J.-M.: «La Loi, facteur essentiel de réalisation et libération humaines»; p. 161–173: Bujo, Bénézet: «La remise en question du discours traditionnel en morale face à un monde polycentrique»; p. 175–189: Mongillo, D.: «Per una teologia dell'agire»; p. 191–211: Pinto de Oliveira, C.-J.: «Une morale de liberté évangélique aux prises avec une Eglise de pécheurs»; p. 213–223: Pinckaers, Servais: «L'instinct et l'Esprit au cœur de l'éthique chrétienne»; p. 225–233: Bibliographie du Prof. Servais Th. Pinckaers.

Grundbegriffe der christlichen Ethik, hrsg. von Jean-Pierre Wils u. Dietmar Mieth. – Pad: Schöningh 1992. 301 S. = UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher 1648; kart. DM 29,80.

Ringeling, Hermann: Christliche Ethik im Dialog. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik. II. – Frb/S: Univ.-Verl.; Frb/B: Herder 1991. XII, 260 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXII; kart. sfr 39,–.

Seidler, Victor J.: The moral limits of modernity. Love, inequality and oppression. – Lo: Macmillan 1991. XIV, 250 p.; £ 40,–.

Pope, Stephen J.: The order of love and recent Catholic ethics. A constructive proposal. – ThSt 52, 1991, 255–288.

You, Alain: La **loi** de **gradualité**. Une nouveauté en morale? Fondements théologiques et applications. Préface de Édouard Hamel. – P: Éd. Lethielleux (1991). 197 p. = Le sycomore; F 89,–.

Droesser, Gerhard: Grundfiguren des sittlichen Lebens. Einige Leitbestimmungen einer christlich-allgemeinen Ethik. – ThGl 81, 1991, 426–453; S. 454–466: Römelt, Josef: Schulderfahrung als Krise. Zur anthropologischen und theologischen Hermeneutik menschlicher **Schuld**; S. 467–481. Schramm, Michael: Die Kunst des Lebens. Glaube und transgressive Vernunft in der Prozeßethik.

Rubio, Miguel: La «nueva evangelización». Fe cristiana y cultura actual. – Moralia 13, 1991, 119–166; p. 167–186: Sanchis, Antonio: Una moral fiel al evangelio y al hombre; p. 187–204: Elizari, F. Javier: Valoración de la vida humana antes de nacer. Condicionamientos sociales; p. 205–226: Santoyo, J. Moya: El enfermo mental: aspectos psicológico-éticos. Reflexiones en torno al artículo 3.° del Código deontológico del psicólogo; p. 227–250: González, Ignacio: Literatura y moral. La literatura eramista (II); p. 251–263: Rejon, F. Moreno: Teología moral y contexto histórico-cultural. Algunos rasgos de la teología del siglo **XVI**; p. 265–296: Vidal, Marciano – Vicente Miranda: Panorama **bibliográfico** de moral en **1990**. El tema de la moral en las revistas.

Leben in der Hand des Menschen. – Zü: Benziger 1991. 209 S. = Theologische Berichte XX; DM 29,80; [enth.]: S. 11–43: Böckle, Franz: Eingriffe in die menschliche Zeugung; S. 45–74: Reiter, Johannes: Umgang mit Embryonen und Feten; S. 75–178: Münk, Hans Jürgen: Die christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik; S. 179–209: Eid, Volker: Das Sterben bestehen. Konfliktsituation am Lebensende.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pontificio Instituto Spiritualitas O.C.D. edita. XXIII, **1988**.– R: Ed. del Teresianum 1991. XXVIII, 454 p.; Lire 100 000,–.

Pablo Maroto, Daniel de: Historia de la espiritualidad christiana. – Madr: Ed. de Espiritualidad 1990. 395 p.; pes 2830,–.

Weber, Jörg: Ursprünge christlicher **Mystik** und die Genealogie der Neuzeit. – Rgb: Roderer 1991. 149 S. = Forschungen zur Gnosis und ihrer Verdrängungsgeschichte I; DM 46,–.

Chélini, Jean: L'aube du Moyen Age. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laics dans l'Europe carolingienne ‹**750–900**›. Préface de Pierre Riché, postface de Georges Duby. – (P:) Picard 1991. 548 p.

In quest of the Kingdom. Ten papers on medieval monastic spirituality. Ed. by Alf Härdelin. – Sto: Almqvist & Wiksell Intern. (1991). 284 p., 11 fig. = Bibliotheca theologiae practicae. Kyrkovetenskapliga studier XLVIII; [cont.]: p. 9–26: Rekdal, Jan Erik: The Irish ideal of pilgrimage as reflected in the tradition of **Colum Cille** ‹Colomba›; p. 27–63: Bernaldo, Johannes: Pactual monasticism? About a much discussed feature of early **Spanish monastiasm**; p. 65–77: Frich, Heidi Ilona: "Even the Sea Served Him ..." The soldiers of Christ and the restoration of nature in some works of the Venerable **Bede**; p. 79–107: Härdelin, Alf: An epithalamium for nuns. Imagery and spirituality in **Paschasius Radbertus'** "Exposition of Psalm 44 (45)"; p. 109–134: Björkvall, Gunilla: "Expectantes Dominum." Advent, the time of expectation, as reflected in liturgical poetry from tenth and eleventh centuries; p. 135–155: Nilsson, Bertil: Gratian: on entry into the monastery; p. 157–175: Ström, Per: The monk's place in the House of God. A monastic theme in "De domo Dei" of **Boto** of **Prüfening**; p. 177–202: Borgehammar, Stephan: The ideal of the recluse in Aelred's "De Institutione Inclusarum"; p. 203–244: Fogelqvist, Ingvar: The new vineyard. St **Birgitta** of **Sweden**'s "Regula

Salvatoris" and the monastic tradition; p. 245–282: Lindgren, Mereth: Altars and Apostels. St. Birgitta's provisions for the altar in the abbey church at Vadstena and their reflection of Birgittine spirituality.

Steggink, Otger: Study in sprituality in retrospect. – Studies in spirituality 1, 1991, 5–23; p. 25–35; Waaijman, Kees: Spirituality as transformation demands a structural dynamic approach; p. 37–56: Bernard, Charles-André: Saint **Bonaventure** lecteur de Denys dans l'Itinerarium Mentis in Deum; p. 57–73: Huerga, Alvaro: La antropologia mistica del Doctor Angelico; p. 75–95: Blommestijn, Hein: Découverte de soi-même ou quête de Dieu: l'itinéraire de soi en Dieu chez Maître **Eckhart**; p. 97–108: Spidlik, Thomas: Théophane le reclus; p. 109–120: Teissier, Henri: **Ibn Arabi** et Saint **Jean de la Croix**; p. 121–133: Sanson, Henri: Saint Jean de la Croix et l'Islam; p. 135–152: Hense, Elisabeth: Paul **Celan**: Mit Stimme und Stummheit zur Dir; p. 153–180: Waaijman, Kees: Imago Dei dans la Bible; p. 181–198: O'Donnell, Christopher: Mary as prophet; p. 199–241: Imoda, Franco: The spiritual exercises and psychology; p. 243–267: Amalorpavadass, D. S.: Integration and interiorization; p. 269–285: Geest, Paul van: Jan van **Leeuwen.** Der Stand der Forschung.

Portier, Lucienne: Antonio **Rosmini** ‹1797–1855›. Un grand spirituel à la lumiére de sa correspondance. – P: Ed. du Cerf 1991. 586 p. = Textes.

Habermas, Rebekka: **Wallfahrt** und Aufruhr. Zur Geschichte d. Wunderglaubens in d. frühen Neuzeit. – Ffm, NY: Campus Verl. 1991. 235 S., Kt. = Historische Studien V; kart. DM 48,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Prien, Hans-Jürgen: **Luther**s Wirtschaftsethik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 266 S.; DM 38,–.

Verhülsdonk, Andreas: Religion und Gesellschaft: Félicité **Lamennais**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. 225 S. = Europäische Hochschulschriften XIII, 164; kart. DM 69,– [Diss., Hannover]

Rostig, Dittmar: Bergpredigt und Politik. Zur Struktur und Funktion des Reiches Gottes bei Leonhard **Ragaz**. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 276 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 419; sfr 69,– [Diss., Leipzig]

L'enciclica **rerum novarum** e il suo tempo. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1991. 209 p.; Lire 50 000.

«Rerum Novarum» en France. Le Père **Dehon** et l'engagement social de l'eglise. – P: Edit. Univ. 1991. 168 p.

Bazzichi, Oreste: Cent'anni di "Rerum novarum" ‹1891–1991›. – R: Ed. Ave 1991. 119 p. = Novi saggi XI.

Cent ans de catholicisme social en **Alsace**. De l'encyclique Rerum novarum ‹**1891**› à la fin du XX. siècle. Sous la dir. de Raymond Mengus. – Strasbourg: Pr. Univ. de Strasbourg 1991. 175 p.; F 100,–.

Die Enzyklika Quadragesimo anno und der Wandel der sozialstaatlichen Ordnung. Beiträge von J. Heinz Müller ... Hrsg. von Wolfgang J. Mückl. – Pad [u. a.]: Schöningh 1991. 88 S. = Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N.F. LXII; kart. DM 16,80; [enth.]: S. 9–23: Müller, J. Heinz: Grundgedanken der Enzyklika Quadragesimo anno und die Nachkriegsentwicklung in der Bundesrepublik Deutschland; S. 25–35: Klose, Alfred: Quadragesimo anno, der **österreich**ische Ständestaat und Österreich heute; S. 37–44: Furger, Franz: Das **schweiz**erische Friedensabkommen und die Idee der Berufsständischen Ordnung; S. 45–67: Wiemeyer, Joachim: Die Probleme von Quadragesimo anno aus moderner ordnungs- und institutionentheoretischer Sicht; S. 69–88: Müller, J. Heinz: Würdigung für P. Oswald von **Nell-Breuning** SJ anläßlich der Vollendung seines 100. Lebensjahres am 8. März 1990.

Rainer, Michael J.: **Religion** und **Politik**. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter bes. Berücks. der Luhmannschen Systemtheorie. – Mstr: Lit-Verlag 1991. VII, 524 S. = Politikwissenschaft XI; DM 68,80.

Desan, Suzanne: Reclaiming the sacred. Lay religion and popular politics in revolutionary France. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1990. XV, 262 p.

Bach, Ulrich: Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1991). 211 S.

Milbank, John: Theology and social theory. Beyond secular reason. – Oxf, Cambr: Blackwell 1991. 443 p. = Signposts in theology; £ 45,–.

Ferguson, Harvie: Religious transformation in western society. The end of happiness. – Lo: Routledge 1992. XVI, 269 p.; £ 40,–.

Gauly, Thomas Maximilian: Katholiken. Machtanspruch u. Machtverlust. – Bonn: Bouvier (1991). 474 S.; DM 68,–.

Enseñanza social de la iglesia en **America Latina**. Ed.: Peter Hünermann. Autores: Ricardo Antoncich ... – Ffm: Vervuert 1991. 399 p. = Intercambio I; DM 48,–.

Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in **Lateinamerika.** Hrsg. von Raúl Fornet-Betancourt. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 189 S. = Theologie der Dritten Welt XVI; kart. DM 32,–; [enth.]: S. 21–38: Restrepo, Sergio Bernal: Katholische Soziallehre und Kapitalismus; S. 39–57: Dussel, Enrique: Theologie und Wirtschaft. Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie; S. 58–85: Hinkelammert, Franz J.: Wirtschaft, Utopie und Theologie: die Gesetze des Marktes und der Glaube; S. 86–111: Mo Sung, Jung: Der Gott des Lebens und die wirtschaftlichen Herausforderungen für Lateinamerika; S. 112–146: Manzanera, Miguel: Die Option für die Armen und die Wirtschaft; S. 147–171: Vidales, Raúl: Die Theologie des Imperiums; S. 172–184: Furger, Franz: Versuch zum kritischen Gespräch aus europäischer Sicht.

XIII. Kirchenrecht

Krämer, Peter: Kirchenrecht. I: Wort, Sakrament, Charisma. – Stu: Kohlhammer 1992. 172 S. = Kohlhammer Studienbücher Theologie XXIV, 1.

Müller, Ludger: Kirchenrecht – analoges Recht? Über den Rechtscharakter der kirchlichen Rechtsordnung. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. XXVI, 133 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe VI; kart. DM 24,80.

Vries, Jan: Gottesbeziehung und Gesetz. Grund, Inhalt und Grenze kanonischer Normierung im Bereich des religiösen Lebens des Gläubigen. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. LXI, 308 S. = Münchener theologische Studien III, 44; DM 75,–. [Diss., München]

Gerosa, Libero: Kirchliches Recht und Pastoral. – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verl. (1991). 157 S. = Extemporalia IX; DM 21,–.

Studi e testi di diritto ecclesiastico e canonico. A cura di Silvio Ferrari. Vol. I. – Padova: CEDAM 1991. 167 p.; Lire 20 000; [cont.] p. 3–14: D'Agostino, Francesco: Obiezione di coscienza e verità del diritto tra moderno e post-moderno; p. 15–60: Lo Castro, Gaetano: Legge e coscienza; p. 61–102: Lariccia, Sergio: L'obiezione di coscienza nel diritto italiano; p. 103–122: Bertolino, Rinaldo: L'obiezione di coscienza nella evoluzione della giurisprudenza italiana; p. 123–144: Long, Gianni: L'obiezione di coscienza: vent'anni di dibattiti parlamentari; p. 145–167: Guarino, Antonio: L'obiezione di coscienza al servizio militare e la legislazione negoziata con i culti cattolici.

Berlingò, Salvatore: **Giustizia** e **carità** nell'economia della chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico. – To: Giappichelli 1991. VI, 234 p. = Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico. 3-Sez. canonistica; Lire 28 000.

D'Onorio, Joël-Benoit: Le **pape** et le gouvernement de l'Église. – P: Tardy 1991. 500 p. = Droit canonique; F 170,–.

Morange, Jean: Les **congrégations** religieuses et la normalisation de la tutelle. – L'anné canonique 34, 1991, 17–44; p. 45–103: Durand, Jean-Paul: Congrégations religieuses et vie associative; p. 105–128: Vacherot, Jean: Enjeux fiscaux et pratiques administratives pour les congrégations; p. 129–138: Crombrugghe, Dominique de: Les premiers pas du droit européen des associations; p. 139–143: Feliciani, Giorgio: Les congrégations dans la législation italienne après la révision des accords du Latran; p. 165–173: Valdrini, Patrick: Les associations canoniques nationales. Note juridique; p. 175–204: Antoine, Philippe: Le code de droit canonique face aux exigences de l'inculturation; p. 205–230: Tunc, Suzanne: Les privilèges pontificaux de l'ordre de Fontevraud; p. 231–246: Basdevant-Gaudemet; Brigitte: Une administration des cultes pendant la période révolutionnaire ‹1789–1794›?; p. 247–260: Abel, Anne-Marie: Les archives Vatican II de Mgr Jacques **Denis.**

Urrutia, Francisco J.: Quandonam habeatur **approbatio** «in forma specifica». – PerRMCL 80, 1991, 3–17; p. 19–44: Coccopalmerio, Francesco: De **Paroecia** ut communitate christifidelium; p. 45–91: Conrad, Matthias: De consilio pastorali paroeciali. Adnotationes in canonem **536** CIC/1983; p. 93–105: Zalba, Marcelino: Nota. Num aliqualis **fides** sit necessaria ad matrimonium inter baptizatos celebrandum; p. 108–127: De Paolis; Velasio: Adnotatio ad Responsum authenticum circa can. **1263**; p. 127–130: Ghirlanda, Gianfranco: Adnotatio ad Responsum authenticum circa can. **509 § 1**; p. 130–142: Urrutia, Francisco J.: Adnotatio ad Responsum authenticum circa can. **119,1°**; p. 143–180: Monumenta (curante Barbara Zadra).

La parroquia desde el nuevo derecho canónico. Aportaciones del derecho comun y particular. X Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Madrid 18–20 abril 1990. Ed.: Julio Manzanares (Marijuán). – Salm: Univ. Pont. 1991. 307 p.; pes 2000.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Floristán, Casiano: Teología practica. Teoría y praxis de la acción pastoral. – Salm: Ed. Sigueme 1991. 157 p. = Lux mundi LXVIII; pes 2830,–.

Beutel, Albrecht: Bescheidenheit. Ein homiletisches Plädoyer. – Pastoraltheologische Information 12, 1992, 41–56; S. 57–82: Drehsen, Volker: „Des Geistes wandelnder Altar." Religionspraktische Folgen aus der Begegnung von Frömmigkeit und Eisenbahn im 19. Jahrhundert; S. 83–110: Greinacher, Norbert: Die Christen und die Anderen; S. 111–123: Jetter, Werner: „... doch hart im Raume stoßen sich (nicht nur) die Sachen"; S. 125–136: Junker-Kenny, Maureen: Öffentliche Theologie in der pluralistischen Gesellschaft. Programmatische Orts- und Aufgabenbestimmungen der nordamerikanischen Praktischen Theologie; S. 137–145: Krämer, Albrecht: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Bemerkungen zu einem vergangenen kirchlichen Richtungsstreit; S. 147–163: Krüggeler, Michael – Peter Voll: Säkularisierung oder Individualisierung? Variationen zu „Faust" I, Vers 3415ff; S. 165–178: Müller, Hans Martin: Evangelisches Kirchenrecht als Recht in der Kirche; S. 179–194: Nipkow, Karl Ernst: Grundsätze und Erfahrung. Zur Bildungsverantworung der Kirche im staatlichen und kirchlichen Einigungsprozeß; S. 195–210: Schmidt-Rost, Reinhard: Die Bedeutung der „Kunstregeln" für die Praktische Theologie; S. 211–222: Schweitzer, Friedrich: Religionspädagogik als Projekt von Theologie nach der Aufklärung. Eine Skizze.

Reider, Georg: Die Verständlichkeit **kerygmatischer Verkündigung**. Theoretische Darstellung, Präsentation und empiristische Überprüfung eines Modells. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. 238, XVIII S. = Dissertationen: Theologische Reihe XLIX; DM 28,– [Diss., Rom. Univ. Salesiana]

Bukowski, P.: Kirche und Konflikt. – Pastoraltheologie 80, 1991, 332–351; S. 352–362: Stollberg, D.: Vom Umgang mit der Angst in der Seelsorge; S. 363–374: Hagenmaier, M.: Seelsorgerlicher Umgang mit chronisch kranken Menschen; S. 375–396: Nipkow, K. E.: Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften.

Lechner, Martin: Pastoraltheologie der **Jugend**: Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche. – Mchn: Don Bosco Verl. 1992. 391 S. = Studien zur Jugendpastoral I; DM 44,– [Diss., Trier]

Krause, Friedrich: **Visitation** als Chance für den Gemeindeaufbau. Mit einem Geleitwort von Christian Möller. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 157 S., graph. Darst.; kart. DM 34,– [Habil.-Schrift, Greifswald]

Baumgartner, Isidor: **Heilende Seelsorge** in Lebenskrisen. – Düs: Patmos Verl. 1992. 139 S.; kart. DM 22,80.

Hagenmaier, Heike – Martin Hagenmaier: Seelsorge mit psychisch kranken Menschen. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 139 S. = Heilende Seelsorge; DM 24,80.

Waibel, Gerhard: Der Umgang mit der Angst in der Krankenhausseelsorge. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. 327 S. = Dissertationen. Theol. Reihe XLVIII; DM 34,– [Diss., Graz]

Erlander, Lillemor: Faith in the world of work. On the theology of work as lived by the French worker priests and British Industrial Mission. – Sto: Almqvist & Wiksell 1991. 190 p. = Acta Universitatis Upsaliensis XXXII.

Shifting boundaries. Contextual approaches to the structure of theological education. Barbara G. Wheeler . . ., editors. – Louisville, Ky.: Westminster Pr. (1991). 328 p.; $ 19,95.

DelPrete, Thomas: Thomas **Merton** and the education of the whole person. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. 1990. 195 p.; $ 14,95.

Stinissen, Guido: Le Christ votre vie. Une **pédagogie spirituelle**. Préface de Conrad de Meester. – P: Éd. du Cerf 1991. 230 p. = Épiphanie.

Kohler-Spiegel, Helga: Juden und Christen – Geschwister im Glauben. Ein Beitrag zur Lehrplantheorie am Beispiel Verhältnis Christentum Judentum. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1991. X, 398 S., graph. Darst. = Reihe Lernprozesse Christen, Juden VI; kart. DM 78,– [Diss., Salzburg]

Schlüter, Richard: Ökumenisches Lernen in den Kirchen – Schritte in die gemeinsame Zukunft. Eine praktisch-theologische Grundlegung. – Essen: Die Blaue Eule 1992. 143 S. = Religionspädagogische Perspektiven XV.

Erziehung und Seelsorge im Dienste des Menschen. Hrsg.: Manfred Balkenohl, Hermann Wesseln. – Pad: Bonifatius Verl. 1991. 228 S.

Korherr, Edgar Josef: **Beten** lehren – beten lernen. Grundkurs der Gebetspädagogik. Mit Übungsvorschlägen. – Graz [u. a.]: Verl. Styria 1991. 459 S.

XV. Liturgiewissenschaft

Bux, Nicola: Codici liturgici latini di Terra Santa – Fasano: Schena 1990. 145 p., 90 ill. = Studium biblicum Franciscanum Museum VIII.

Herman, A. – J. Wegman: Genealogie des **Eucharistiegebetes**. – ALW 33, 1991, 193–216: Kleinheyer, B.: Studien zur nichtrömisch-westlichen Ordinationsliturgie. Folge 4: Zur Bewertung diverser Gewandüberreichungsriten im Licht ihrer Deuteworte; S. 217–274; Heinz, A.: **Firmung** durch Priester bei der Initiation kranker Kinder. Das Zeugnis eines rheinischen Diözesanmissales aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Missale **Ragusinum**. The missal of Dubrovnik. Oxford, Bodleian Library, Canon. Liturg. 342. Ed. with an introd. by Richard Francis Gyug. – (Toronto:) Pont. Inst. of Mediaeval Studies (1990). XXX, 434 p., tables, graph. fig. = Studies and texts III = Monumenta liturgica Beneventana I.

Chédozeau, Bernard: La Bible et la liturgie en français. L'eglise tridentine et traductions bibliques et liturgiques **1600–1789**. – P: Ed. du Cerf 1990. 296 p. = Histoire; F 195,–.

Martimort, Aimé-Georges: Mirabile laudis canticum. Mélanges liturgiques. Etudes historiques, la réforme conciliaire, portraits des liturgistes – R: Ed. Liturgiche 1991. 388 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". "Subsidia" LX; Lire 50 000,–.

Schmitt, Siegfried: Die internat. liturgischen Studientreffen **1951–1960**. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution – Tr: Paulus-Verl. 1992. XLII, 474 S. = Trierer theologische Studien LIII; DM 89,–. [Diss., Trier]

Josuttis, Manfred: Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. – Mchn: Kaiser (1991). 327 S.; DM 48,–.

The making of Jewish and Christian worship. Ed. by Paul F[rederick] Bradshaw . . . – Notre Dame, Ind., Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1991). X, 211 p., 13 fig. = Two liturgical traditions I; $ 24,95; [cont.]: p. 3–21: Bradshaw, Paul F.: Ten principles for interpreting early Christian liturgical evidence; p. 22–41: Hoffman, Lawrence A.: Reconstructing ritual as identity and culture; p. 42–68: Zahavy, Tzvee: The politics of piety. Social conflict and the emergence of Rabbinic liturgy; p. 69–92: Chiat, Marilyn J. S. – Marchita B. Mauck: Using archeological sources; p. 109–136: Reif, Stefan C.: The early history of Jewish worship; p. 137–155: Friedland, Eric L.: Jewish worship since the period of its canonization; p. 156–183: Baldovin, John F.: Christian worship to the eve of the Reformation; p. 184–206: White, Susan J.: Christian worship since the Reformation.

Nocent, Adrien: Les deuxièmes lectures des dimanches ordinaires. – Ecclesia orans 8, 1991, 125–136; p. 137–180; Pinell i Pons, Jordi: Teologia e liturgia negli scritti di san **Leone Magno;** p. 181–206: Joncas, Jan M.: Musical semiotics and liturgical musicology. Theoretical foundations and analytic techniques; p. 207–218: Lafont, Ghislain: Dimensions théologiques de l'eucharistie. A propos de: Cesare Giraudo, *Eucarestia per la chiesa.* Prospettive teologiche sull'eucaristia; p. 219–231: Chupungco, Anscar J.: The Conciliar discussion on *Veritas Horarum.*

Holze, Heinrich: Unreformatorischer Gottesdienst? Die Abendmahlsfeier der **Lima-Liturgie** aus der Sicht frühreformatorischer Gottesdienstordnungen. – ZThK 88, 1991, 287–312; S. 388–406: Preul, Reiner: Gottesdienst und religiöse Sprache.

Darragon, Benoît: Répertoire des pièces euchologiques citées dans le «De antiquis ecclesiae ritibus» de Dom **Martène.** – R: Ed. Liturgiche 1991. 395 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». «Subsidia» LVII.

Galadza, Peter: The role of **icons** in Byzantine worship. – Studia liturgica 21, 1991, 113–135; p. 136–154: Grisbrooke, W. Jardine: Liturgical reform and liturgical renewal; p. 155–164: Porter, H. Boone: Be present, be present; p. 165–189: Spinks, Bryan D.: Two seventeenth-century examples of *Lex Credendi, Lex Orandi*: The baptismal and eucharistic theologies and liturgies of Jeremy **Taylor** and Richard **Baxter**; p. 190–219: Karay Tripp, Diane: Daily prayer in the reformed tradition: An initial survey (part 2); p. 220–235: Searle, Mark: Liturgy and social ethics. An annotated bibliography.

Magne, Jean: Les récirs de la Cène et la passion. – ELit 105, 1991, 185–236.

Ramis-[Miquel], Gabriel: La consagración de la mujer en las liturgias occidentales. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1990. 227 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». «Subsidia» LII; Lire 47 000.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Dr. Teresa Berger, Hopfenstr. 40, D-6450 Hanau; Dr. Peter Bruns, Kühlingsweg 7, D-4650 Gelsenkirchen; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Dr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstr. 57, D-8200 Rosenheim-Oberwöhr; Prof. Dr. Christoph Dohmen, FB Kath.Theol., Postfach 44 69, D-4500 Osnabrück; Dr. Basilius Doppelfeld, Münsterschwarzach-Abtei, D-8711 Münsterschwarzach; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw. Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, D-8900 Augsburg 1; Klaus Grünwaldt, Ev. Theol. Seminar, Institut für Hermeneutik, Am Hof 1, D-5300 Bonn 1; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Georg Hentschel, Kartäuserstr. 28, O-5020 Erfurt; Dr. Maureen Junker-Kenny, Hausserstr. 142, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, D-8000 München 22; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Dr. Dirk Kinet, Bibl. u. Oriental. Sprachen, Universitätsstr. 10, D-8900 Augsburg; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, St.-Mauritius-Str. 22, D-8702 Estenfeld; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Dr. Benedikt Kranemann, Aegidiistr. 23, D-4400 Münster; Prof. Dr. jur. Joseph Listl, Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, Lennéstr. 15, D-5300 Bonn; Prof. Dr. Eduard Lohse, Ernst-Curtius-Weg 7, D-3400 Göttingen; Prof. Dr. Horacio E. Lona, Don-Bosco-Str. 1, D-8174 Benediktbeuern; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-5414 Vallendar; Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, D-8121 Wildsteig/Obb.; 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. Jürgen Roloff, Falkenstr. 38, D-8520 Erlangen; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-4400 Münster; Prof. Dr. H. Seebaß, Ev. Theol. Seminare der Univ. Bonn, Am Hof 1, D-5300 Bonn; Dr. Egon Spiegel, Kath. Theol. Fak., Institut für Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103–109, D-4400 Münster; Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Seminar f. Pastoraltheologie, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Alex Stock, Clarenbachstr. 4, D-5800 Köln 41; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; DDr. Klaus Thomas (†), Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-4417 Altenberge; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, D-4401 Roxel b. Münster; Dr. h. c. Hans Werners, Sebastianstr. 5a, D-4400 Nienberge.

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.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 28,— DM, jährlich 148,— DM, Studenten-Abonnement 118,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1992 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, 1992

ISSN 0040-568X

Kurt Remele greift „eines der heikelsten Probleme der Sittenlehre“ (E. Welty) auf und liefert eine Fülle grundlegender Informationen zu Theorie und Praxis zivilen Ungehorsams, insbesondere in den USA.

Ziviler Ungehorsam

Nach einem ersten Teil über Grundzüge einer christlichen politischen Ethik katholischer Prägung, in der die biblischen Quellen, insbesondere die klassische „Staatsstelle“ Römer 13, knapp behandelt werden, stellt Remele das Widerstandsrecht nach der katholischen Sozialtradition, die juristische Beurteilung und charakteristische Merkmale des zivilen Ungehorsams dar. Seine Definition schließt Gewalt gegen Sachen nicht aus: Ziviler Ungehorsam ist eine zumindest prima facie illegale, öffentliche, auf Gewaltlosigkeit gegenüber Personen bedachte und auf hochstehenden sittlichen Motiven der Akteure beruhende Widerspruchs- oder Widerstandshandlung gegen die staatliche Autorität beziehungsweise eine ihrer Erscheinungen. Seine grundsätzlich positive Bewertung solcher Protestformen erstreckt sich dabei nicht nur auf Verweigerungen eines eigenhändigen Tuns aus Gewissensgründen, sondern auf den demokratisch-reformerischen zivilen Ungehorsam als einer Strategie der politischen Auseinandersetzung.

Kurt Remele:
Ziviler Ungehorsam. 1992, 308 Seiten, kart. 49,80 DM, ISBN 3-402-04532-X.

Bände 24 und 25 aus der Reihe „Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster“
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Ein Überblick zur Katholischen Soziallehre, ein grenzüberschreitender Gedankenaustausch.

Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont

I. Christliche Sozialethik in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten

Alois Sustar: Die Stellung der Katholischen Soziallehre in einer sozialistischen Gesellschaft im Umbruch

Jan Kerkhofs: Soziale Marktwirtschaft und Katholische Soziallehre in Westeuropa

Obiora Ike: Katholische Soziallehre und Dritte Welt aus afrikanischer Perspektive

João Batista Libânio: Zur komplementären Bedeutung von kirchlicher Soziallehre und lateinamerikanischer Befreiungstheologie

John Langan: Katholische Soziallehre in den Vereinigten Staaten von Amerika

II. Methodologische und systematische Fragen der christlichen Sozialethik

Helmut Juros: Metaethische Reflexionen zur Entwicklung der Kath. Soziallehre

Otfried Höffe: Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart, zum Beispiel Menschenrechte

Wilhelm Ernst: Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen

Franz Furger / Joachim Wiemeyer (Hg.): Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont. 1992, VI und 101 Seiten, kart. 28,- DM, ISBN 3-402-04533-8

CARL-FRIEDRICH GEYER

DIE THEODIZEE

Diskurs, Dokumentation, Transformation

1992. Etwa 256 Seiten. Kart., etwa DM 78,–

Theodizeeprozesse bezeichnen seit Leibniz Rechtfertigungsversuche Gottes angesichts des Vorwurfs der Verantwortlichkeit für das Leiden und das Böse in der Welt. Zwei Motive liegen Ihnen zugrunde: ein spezifisch christliches (Gott ist der „gute" Gott) und ein genuin philosophisches (die menschliche und endliche Vernunft ist der Erkenntnis Gottes fähig). Vor allem dieses zweite Motiv trug zur Ausweitung des Theodizeebegriffs bei, der bis in die Gegenwart hinein eine bestimmte Weise neuzeitlicher Apologetik umschreibt. Diese Begriffsgeschichte wird bis in die unterschiedlichen Transformationen von Begriff und Sache der Theodizee hinein dokumentiert, so daß mit dem vorliegenden Buch die erste vollständige begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Theodizee der Neuzeit vorliegt. Die Konsequenzen aus die-ser begriffsgeschichtlichen Entwicklung erfordern die Frage nach alternativen Sprechweisen über das Negative, wie sie vor Leibniz den Diskurs bestimmten und gegenwärtig wieder aktuell sind. Hier bemüht die vorgelegte Studie sich ebenfalls um Antworten, auch wenn diese nur vorläufig sein können.

Aus dem Inhalt: Der Dualismus: Vor oder nach der Theodizee? — Zur Kritik der Allmacht — Satisfaktion und Erbsündenlehre — Motive neuzeitlicher Theodizeekritik — Hiob — Theodizeeanspruch und Theodizeeresistenz — Idealismus und Theodizee — Die Theodizee im 19. Jh. — Theodizeekritik — Zwischen Leidensbekämpfung und Leidensmystik — Vom Leiden sprechen diesseits von Theodizee — Bedingungen philosophischer Rede über das Böse — Vom Bösen reden — Vorläufiges statt Definitives

RELIGION UND DISKURS

Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie

1990. 185 Seiten. Kart. DM 48,–

Hellenisierung des Christentums heißt der Prozeß zunehmender Überformung der Religion durch die Philosophie, wie er vor allem seit dem 19. Jahrhundert rekonstruiert, reflektiert und kritisiert wird. Seine Überwindung hängt an der Möglichkeit nicht-diskursiver, gleichwohl aber auf den Diskurs bezogener Sprechweisen über die Religion (Metaphorik, Symbolik). Nach ihr fragt die vorliegende Untersuchung. In der Neubewertung und kritischen Diskussion metaphysikverdrängender wie metaphysikerneuernder Konzeptionen wie alternativer Zugangsweisen zum Phänomen „Religion" versucht der Autor eine neue Verhältnisbestimmung von religiösem Bild und philosophischem Begriff. Von ihr ausgehend soll sich der theoretische Status von Religion bestimmen lassen, ohne damit erneut einer nachträglichen Theoretisierung der Religion Vorschub zu leisten.

Aus dem Inhalt: Baurs spekulative Dogmengeschichte und christliche Gnosis — Die Neutralität des Christentums — Die evolutive Auflösung des hellenisierten Christentums bei Harnack — Die erlebte Religion — Weiterentwicklungen im modernen Weltanschauungsdenken — Religionsphilosophie zwischen „reduktiver Synthese" und traditioneller Metaphysik — Versprachlichung an den Grenzen des Diskurses („Negative Theologie", Modell/Denkmodell, Metapher und Symbol) — Habermas, Luhmann, Lévinas, Ricoeur und ein erweiterter Rationalitätsbegriff — Religion in der Postmoderne

Franz Steiner Verlag Stuttgart

Postfach 10 15 26 — D–7000 Stuttgart 10

Altes Testament

Rainer Albertz

Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit

Band 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit

(Grundrisse zum Alten Testament, Bd. 8/1). 1992. 373 Seiten mit zwei Schaubildern im Text, kart. DM 49,80; bei Subskription DM 44,80. ISBN 3-525-51671-1

Band 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern

(Grundrisse zum Alten Testament, Bd. 8/2). 1992. VI, 375–726 Seiten, kart. ca. DM 49,80; bei Subskription ca. DM 44,80
ISBN 3-525-51675-4

Leinenausgabe: Teilband 1 und 2 zusammen, ca. DM 138,–. ISBN 3-525-51676-2 (erscheint Ende 1992)

Die Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion von den frühesten noch erkennbaren Anfängen bis in die hellenistische Zeit wird hier nicht nur in ständigem Rückbezug auf die Religionen, der vorderorientalischen Umwelt, sondern auch unter umfassender Einbeziehung der israelitischen Sozialgeschichte dargestellt. Religionsgeschichte wird beschrieben als Wechselspiel zwischen geschichtlichen Herausforderungen, religiösen Erfahrungen und theologischen Reaktionen, als fortlaufendes Ringen unterschiedlicher Gruppen um die Gott angemessene religiöse Antwort und die ihr entsprechende gesellschaftliche Praxis.
Der breite methodische Ansatz, der archäologische, geschichtliche, sozialliteratur- und religionsgeschichtliche Daten zu einem lebendigen Szenarium zusammenbindet, macht aus dem Werk ein Lehrbuch, das dem Leser einen anregenden Überblick über das gesamte Gebiet der alttestamentlichen Forschung vermittelt.

Christoph Bultmann

Der Fremde im antiken Juda

Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff gēr und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 153). 1992. 235 Seiten, Leinen DM 118,–
ISBN 3-525-53834-0

Die Arbeit ist eine exegetische Untersuchung der Texte im Alten Testament, die vom »Fremden« in der Gesellschaft des biblischen Israel sprechen. Methodisch der historischen Forschung verpflichtet, liegt ihr Schwerpunkt in den Bereichen der Quellenkritik und der Sozialgeschichte. Mit dem Verständnis der »Fremdlings«-gebote vor dem Hintergrund der geschichtlichen Wirklichkeit will die Arbeit die Vorraussetzungen für die Bezugnahme auf das alttestamentliche Ethos hinsichtlich des Fremden in der aktuellen, nicht nur kirchlichen Debatte klären.

Systematische Theologie

Dietz Lange

Ethik in evangelischer Perspektive

Grundfragen christlicher Lebenspraxis. 1992. 551 Seiten, Leinen DM 108,–
ISBN 3-525-52192-8
Kart. Studienausgabe DM 68,–
ISBN 3-525-52193-6

Ein Lehrbuch der christlichen Ethik, das die internationale Geschichte evangelischer Ethik seit 1918, eine systematische Grundlegung sowie eine Methodenlehre ethischer Entscheidungen zusammenfaßt.
Individual-, Sozial- und Kulturethik werden dabei eng miteinander verklammert. Sachlicher Kernpunkt ist die ethische Konfliktsituation, insbesondere der Konflikt verschiedener Pflichten, Güter und Rollen. Hier setzt die theologische Reflexion ein, indem sie die reformatorische Rechtfertigungs- und Zweireichelehre im Blick auf die Gegenwart weiterentwickelt.
Dabei beschreitet der Verfasser einen eigenen dritten Weg jenseits der verfehlten Alternative von Ordnungs- und Bekenntnisethik.

Ökumene

Tahi Bonar Simatupang

Gelebte Theologie in Indonesien

Theologische Beiträge eines Nichttheologen zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen. Herausgegeben von Olaf Schumann und Heinz-Joachim Fischer. Aus dem Indonesischen von Dorothea Reiß. (Theologie der Ökumene, Bd. 24). 1992. 171 Seiten, kart. ca. DM 22,–. ISBN 3-525-56328-0

Der theologische Beitrag eines engagierten Laienchristen zur Nationwerdung und zur politischen und sozialen Ethik in einem der bedeutendsten Länder Asiens macht dieses Buch auch für Europa faszinierend und aktuell. Im Mittelpunkt des theologischen Denkens von Tahi Bonar Simatupang steht die Frage nach Aufgabe und Rolle, oder nach der Mission der Kirche Jesu Christi in ihrer konkreten Situation. Seine Konzentration auf die kirchliche Praxis in einer pluralistischen Gesellschaft, in der die Christen eine Minderheit sind, führte dazu, daß seine Gedanken und Anregungen auch von Christen außerhalb Indonesiens sowohl in der asiatischen als auch weltweiten Ökumene aufgegriffen und weiterentwickelt wurden.

Kirchengeschichte

Wolfgang Wischmeyer

Von Golgatha zum Ponte Molle

Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 49). 1992. 256 Seiten, kart. DM 68,–
ISBN 3-525-55157-6

Warum gab es das große Wachstum der Christenheit, als die Kirche in vorkonstantinischer Zeit noch verboten war, und was waren es für Leute, die Christen geworden sind? Dies sind die beiden Hauptfragen, die hinter diesen Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im 3. Jh. stehen.
Zu den überraschenden Ergebnissen dieser Studien gehört der Aufweis, wie groß die Konformität zwischen Kirche und römischer Gesellschaft war und welche entscheidende Bedeutung die städtischen Oberschichten für das Wachstum der Kirche hatten.

Kurt Lorenz

Das vierte Jahrhundert (Der Osten)

(Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. C2). 1992. VI, 158 Seiten, kart. ca. DM 68,–.
ISBN 3-525-52308-4; bei Subskription auf das Gesamtwerk ca. DM 61,20
ISBN 3-525-52309-2

Entscheidende Jahrzehnte der Kirchengeschichte werden geschildert – von Konstantin bis Theodosius, von Nicäa 325 bis Konstantinopel 381, von der Kirche der Märtyrer bis zur Staatskirche. Neben der Entwicklung der hohen Politik, der Kirchenverfassung und der Theologie kommen Kultus und Frömmigkeit zur Sprache sowie in einem besonderen Kapitel die Anfänge des Mönchtums. Der Verfasser liefert jeweils reichhaltige Mitteilungen über Quellen und Literatur und zeichnet ein zuverlässiges Bild vom gegenwärtigen Stand der Forschung.

V&R

Vandenhoeck&Ruprecht · Göttingen Zürich

Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas

In der Diskussion um die Gleichnisse Jesu weist die Arbeit neue Wege. Konzentriert auf die Sondergutstücke des Lukas-Evangeliums, das gesamte Gleichniskorpus aber stets im Blick, entwickelt der Autor sein Verständnis der Gleichnisse.

Gleichnisse sind „Handlungsmodelle", die ihren Lesern positive oder negative Identifikationsfiguren vor Augen stellen, an denen sie ihr eigenes Verhalten ausrichten sollen. Neben diesem Ergebnis liegt das Gewicht der einzelnen Textanalysen auf der Erzählstruktur und der szenisch-dramatischen Gestaltung. Dabei wird stets das Verhältnis von Tradition(sgeschichte) und Redaktion herausgearbeitet. Somit bietet das Werk einen wesentlichen Beitrag zur Lk-Exegese und zur Gleichnisauslegung überhaupt. Methodisch ist es vorbildlich gearbeitet.

Bernhard Heininger: Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas. 1991, VIII und 250 Seiten, Leinen 56,– DM, ISBN 3–402–04772–1.

Zwei Werke aus der Reihe „Neutestamentliche Abhandlungen", Bände 24 und 25. Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie

Die Studie betritt Neuland. Es gab bisher keine wissenschaftliche Bearbeitung dieses zentralen Themas urchristlicher Jesusüberlieferung: „Jesus lehrte sie wie einer, der *Vollmacht* hat, und nicht wie die Schriftgelehrten" (Mk 1,22).

Im Zusammenspiel von traditions- und motivgeschichtlichen Rückfragen, minutiösen Einzelstudien und kontextueller Interpretation zeigt Scholtissek auf, wie in der Vollmacht Jesu die rettende Heilszusage und der heilschaffende Anspruch *Gottes* zum Zuge kommen. Jesu vollmächtiges Auftreten erweist ihn als den messianischen Gottes- und Menschensohn, der die andrängend-nahe Gottesherrschaft vergegenwärtigt. Jesu stellvertretende Lebenshingabe „für die Vielen" offenbart seine vollmächtige „Proexistenz". An *dieser* Vollmacht Jesu erhalten die Zwölf und mit ihnen die Kirche Anteil – als bevollmächtigte Boten setzen sie die vollmächtige Sendung fort. Die Frage nach der Vollmacht zielt also auf die Identität und die Sendung Jesu.

Klaus Scholtissek: Die Vollmacht Jesu. 1992, XII und 340 Seiten, Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-04773-X.

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 148,–

Nummer 4 — **1992** — **88. Jahrgang**

Tore Nyberg, Neuere Veröffentlichungen zum Thema Birgittenorden . . . . . Sp. 265

Sancta Birgitta: Revelaciones (Tore Nyberg)
Frauenlexikon (Eva Schmetterer / Ursula Waldingbrett)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 286
Engelken, Karen: Frauen im Alten Israel (Eckart Otto)
Ljung, Inger: Silence or Suppression (Irmtraud Fischer)
L'Évangile de Luc. The Gospel of Luke (Walter Radl)
Koet, Bart J.: Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts (Walter Radl)
Shin, Gabriel Kyo-Seon: Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret (Walter Radl)
Holmberg, Bengt: Sociology and the New Testament (Rudolf Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 294
Spitzing, Günter: Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole (Wilhelm M. Gessel)
Dizionario patristico e di antichità cristiane (Hans Reinhard Seeliger)
Gelston, Anthony: The Eucharistic Prayer of Addai and Mari (Peter Bruns)
Frauen in Spätantike und Frühmittelalter (Gisela Muschiol)
Frauen im Frühmittelalter (Gisela Muschiol)
Madec, Goulven: Jean Scot et ses auteurs (Josef Sudbrack)
Rudnick, Ulrich: Das System des Johannes Scotus Eriugena (Josef Sudbrack)
Klünker, Wolf-Ulrich: Johannes Scotus Eriugena (Josef Sudbrack)
Mittelalterliche Visionsliteratur (Hubertus Lutterbach)
Thomas von Aquin: Über die Sittlichkeit der Handlung (William J. Hoye)
Aventinus, Johannes: Baierische Chronik (Hans Pörnbacher)
Walter, Peter: Theologie aus dem Geist der Rhetorik (Gerhard B. Winkler)
Teilhard de Chardin, Pierre: Briefe an Frauen (Kossi-Joseph Tossou)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 305
Fox, Matthew: Der große Segen (Barbara Hallensleben)
Fox, Matthew: Vision vom Kosmischen Christus (Barbara Hallensleben)
Schiwy, Günther: Der kosmische Christus (Harald Wagner)
Religionskritik (Hansjürgen Verweyen)
Meyer-Wilmes, Hedwig: Rebellion auf der Grenze (Eva Schmetterer / Ursula Waldingbrett)
Klinger, Elmar: Armut (Heinrich Fries)
Greive, Wolfgang: Die Kirche als Ort der Wahrheit (Georg Pfleiderer)
Forderer, Manfred: Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen (Stanisław C. Napiórkowski)
Thiede, Werner: Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? (Gunther Wenz)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 318
Comunicazione e ritualità (Reiner Kaczynski)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 319
Fides et Ius (Wilhelm Rees)
Wolf, Lorenz: Der Irrtum über eine Eigenschaft der Person als Ehenichtigkeitsgrund (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 322
Ziegler, Josef Georg: Verantwortete Elternschaft (Joachim Piegsa)
Wohlgenannt, Liselotte / Büchele, Herwig: Den öko-sozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen (Joachim Wiemeyer)
Senft, Josef: Im Prinzip von unten (Egon Spiegel)
Branahl, Matthias: Zum Verhältnis von sittlicher und ökonomischer Rationalität, aufgezeigt am Beispiel der Unternehmenskultur der Siemens AG, Berlin und München (Joachim Wiemeyer)
Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 329
Weyer, Adam / Wippermann, Stephan: Kirche im Industriegebiet (Thomas Kremers-Sper)
Winkens, Hans-Joachim: Hilfe für Problemkinder (Wolfgang Nastainczyk)
Hartmann, Matthias S.: Praktische Psycho-Onkologie (Klaus Thomas †)
Psychotherapie in der Seelsorge (Klaus Thomas †)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 332
Zirker, Hans: Christentum und Islam (Adel-Theodor Khoury)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 333
Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. FS Josef Sudbrack (Marianne Heimbach-Steins)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Neuere Veröffentlichungen zum Thema Birgittenorden

von Tore Nyberg, Odense

Der Birgittenorden entstand aus einer von der hl. Birgitta von Schweden (1303–1373) verfaßten Ordnung für ein Klosterleben, das sie im schwedischen Schloß Vadstena ins Leben rufen wollte. Das wissenschaftliche Interesse, das diesem Orden entgegengebracht wurde, hatte im Geburtsland B's immer einen Schwerpunkt. Erst eine Arbeit über die birgittinischen Klostergründungen des Mittelalters, die vor über 25 Jahren erschien, präsentierte sich in deutscher Sprache und unterbrach damit die nationalschwedische Exklusivität auf diesem Gebiet.[1] Die zunehmende Internationalisierung der Forschung und die immer stärker werdende Aufbereitung ihrer Ergebnisse in Nachschlagewerken und Sammelbdn haben seitdem zu einer gewissen Zusammenarbeit über nationale Grenzen hinaus auch in bezug auf den Birgittenorden geführt. Am stärksten erhielten Problemstellungen zum Thema Birgittenorden dort Widerhall, wo im Mittelalter oder später Abteien oder Häuser des Ordens bestanden hatten. Neben dem selbstverständlichen Antrieb zum Studium des Ordens in den skandinavischen Ländern, wo er fünf Abteien hatte, führten folglich Forscher im englischen, deutschen, polnischen und italienischen Sprachraum fortlaufend Studien im Anschluß an die wenigen in diesen Gebieten vorhandenen Klöster durch. Auch in den Niederlanden erwuchs so ein selbständiges Interesse am Birgittenorden. Drei Birgitta-Jubiläen haben zudem in dem zu behandelnden Zeitraum die Literatur zur Ordensgeschichte bereichert: die 600-Jahrfeiern von Birgittas Tode 1373, der feierlichen Einsegnung der ersten Konvente 1384, und von Birgittas Heiligsprechung 1391. Im Folgenden wird hauptsächlich auf die Neuerscheinungen der letzten 10–15 Jahre aufmerksam gemacht.

1. Arbeiten zur Ordensregel, zur Gründung des Ordens und zu den Satzungen und Statuten

a) Vorbilder, Bauvorschriften und Bauten

Wahrscheinlich bewog die Erfahrung von der unbefriedigenden Seelsorgesituation der Zisterziensernonnenklöster in ihrer schwedischen Heimat Birgitta dazu, für ihre Klosterstiftung in Vadstena einem Konvent von bis zu 60 Nonnen eine Gruppe von bis zu 25 Priestern, Predigern und Brüdern zur Seite zu stellen, damit das geistige Niveau der Nonnen gesichert und den pastoralen Bedürfnissen der vielen zu erwartenden Pilgern entsprochen werde.[2] Daß wichtige

[1] **Nyberg**, Tore: Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters. – Lund: C.V.K. Gleerup (1965). 265 S. (Bibliotheca historica Lundensis XV.)

[2] **Birgittinische Klostergründungen** 11–32 und Nyberg, Tore: De birgittinska ordensmännens uppgift (Die Aufgabe der birgittinischen Ordensmänner), in: Kyrkohistorisk årsskrift 68 (1968), S. 22–37.

09. NOV. 1992

Impulse aus benediktinischen Wurzeln durch Vermittlung der Zisterzienser zu den Birgittinern gelangte, war schon längst bekannt, da der Zisterzienserprior Petrus Olavi Birgittas früher geistlicher Betreuer war und revelatorisch von ihr damit beauftragt wurde, Ergänzungen zur Ordensregel zu verfassen.[3] In einer Analyse hat jedoch jüngstens Ingvar Fogelqvist starke inhaltliche und sprachliche Anlehnungen selbst der Ordensregel, der *Regula Salvatoris*, an die Regula S. Benedicti und an Zisterzienser- und Dominikanerstatuten festgestellt.[4]

Fogelqvists Untersuchung unterstreicht die Ergebnisse früherer Forscher,[5] daß Birgitta bei der Abfassung der Ordensregel in lebhaftem Austausch mit der sie umgebenden religiösen Umwelt des damaligen Schweden stand. Die vielen Belege von Ähnlichkeiten mit den Dominikanern lenken die Aufmerksamkeit auf Impulse von seiten des Dominikanerinnenklosters in Skänninge unweit Birgittas Herrengut Ulvåsa. Wie früher schon nachgewiesen, wird die den männlichen Mitgliedern des neuen Ordens zugedachte Position im Vergleich zu den Priestergruppen an den zisterziensischen Nonnenklöstern stark aufgewertet und Fogelqvist vergleicht deren Stellung eher mit der der Dominikanerpatres im Verhältnis zu ihren Nonnenklöstern.

Die Bauvorschriften für die Symbiose zweier Konvente nach den von Birgitta in der Regula Salvatoris und in einer Reihe von *revelationes extravagantes* niedergelegten Normen regten immer das Interesse der Forschung an. Das Jahr 1966, 550 Jahre nach der Gründung des ersten dänischen Birgittenklosters, wurde der Anlaß zu einer Veröffentlichung über die ehemalige birgittinische Klosterkirche, den heutigen Dom der lutherischen Diözese Maribo.[6] Felter verband das über diese Klosterkirche Bekannte mit eigenen Beobachtungen am Mauerwerk der Kirche und sicherte damit die Erkenntnis, daß die Kirche nach der ersten Einweihung (wohl 1431) eine beträchtliche Erweiterung in der Länge erfuhr, die im Ergebnis sogar gegen das von Birgitta festgelegte Höchstmaß verstieß.

In dem Maße, in welchem die Restaurierung der Burg des Bjälbo-Geschlechtes in Vadstena, die sich als der Nonnentrakt des ehemaligen Mutterklosters herausstellte, voranging, wurde auch neues Licht auf die Durchführung der Bauvorschriften der Ordensgründerin im ersten Kloster des Ordens geworfen. In der maßgeblichen Veröffentlichung v. J. 1972[7] beschreibt Iwar Anderson das sich in Ost-West-Richtung erstreckende Nonnendormitorium mit seinen 60 Zellen im oberen Geschoß des ehemaligen Palastbaues, des Nordflügels der Klosterzeit, den er als Konservator wiederhergestellt hatte.

Er weist nach, daß der Verbindungsgang der Nonnen vom Dormitorium bis zu ihrer Empore im östlichen Ende der Kirche, im heute verschwundenen oberen Stockwerk des Ostflügels gelegen haben muß. Diese Interpretation wird nicht mehr ernsthaft in Zweifel gezogen, obwohl die Diskussion über den Aufbau der Nonnenempore in der Kirche und über die Funktion der ehemaligen zwei Öffnungen in der Nordwand weiterging, z.B. mit der Frage nach den möglichen Frühstufen der Entwicklung einer birgittinischen Emporenanlage für Nonnen, bzw. nach ähnlichen Emporenanlagen in anderen Klöstern, die Birgitta als Vorbilder gedient haben könnten.[8]

Eine reiche Dokumentation zur Einrichtung der Klosterkirche und eine Interpretation der symbolischen Ausdeutungen Birgittas brachte, nach Andreas Lindblom,[9] die zweibändige offizielle Beschreibung der Klosterkirche in der Reihe *Sveriges kyrkor* 1983 und 1991 durch Aron Andersson bzw. (posthum) Iwar Anderson.[10]

In der Interpretation der Bauanlage als Ganzes auf Grund der birgittinischen Regeltexte geht Aron Andersson 1983 hier weiter als der 1991 hg. und bearbeitete Text Iwar Andersons. Aron Andersson vermutet einen sinnreichen, hochentwickelten „Plan" Birgittas, der sich in den verschiedenen symbolischen Bedeutungsangaben ausgedrückt hätte. So überzeugend seine Darstellung wirken kann, ist sie jedoch eher ein inspirierter Wurf, dem die entscheidenden Argumente noch fehlen, als eine wissenschaftlich gesicherte Erklärung dafür, wie die verschiedenen Elemente, die bei diesem Klosterbau zusammenwirken, bei Birgitta zusammengeflossen sind. In dem lange verzögerten Bd, der endlich zum Jubiläum 1991 erschien, bemühen sich mehrere Mitarbeiter der Reihe *Sveriges kyrkor* darum, den hinterlassenen, viel stärker empirischen Text Iwar Andersons auf den neuesten Stand zu bringen.

Von einzelnen Themen zur Einrichtung der Klosterkirche wurde das der 13 von Birgitta vorgeschriebenen Apostelaltäre im Westteil der Kirche Gegenstand weiterer Untersuchungen, teils durch Mereth Lindgren,[11] teils durch Nyberg.[12]

Beide kommen zu dem Ergebnis, daß Birgitta durch die programmatischen Kurzformeln der geistigen Eigenschaften, die sie jedem einzelnen der 13 Apostel zuschreibt, eine Rangordnung zwischen ihnen oder zwischen verschiedenen Tugenden beabsichtigt habe. Die These, die Lindgren kunstgeschichtlich unterbaut, erklärt die teilweise konkreten, teilweise allgemein gehaltenen Charakterisierungen der Apostelgestalten durch Birgitta als Stufen einer geistigen Entwicklung von dem niedersten – Thomas und Matthias – zu den beiden höchsten – Paulus und Andreas auf beiden Seiten des Petrus – der von Birgitta vorgeschriebenen sechs Stufen, auf denen die Altäre ihren Platz haben sollten; dies zugleich unter Einbeziehung des Unterschiedes zwischen den Aposteln auf der rechten und denen auf der linken Seite des Petrus in der Hauptachse der Kirche.

Indessen wurde in Estland ein für das Verständnis der birgittinischen Klosteranlage entscheidendes Projekt durchgeführt: die Restaurierung der birgittinischen Kirchen- und Klosterruine von Pirita östlich Revals/Tallinns (gegr. 1411) durch den Konservator Villem Raam.[13]

Durch die Bloßlegung von Altarfundamenten im Chorraum der Kirchenruine gelang es ihm, bei dieser von der des Mutterklosters stark abweichenden architektonischen Lösung Lage und Größe von Nonnenempore, Marienaltar, Hochaltar der Priester und der von Birgitta angeordneten „Apostelaltäre" überzeugender zu rekonstruieren, als es seinerzeit Bertil Berthelson gelungen war.[14] Da die Klosterkirche von Pirita nicht gewestet, sondern geostet wurde – die Kirche liegt am Ufer etwas östlich und außerhalb der Stadt Reval, so daß ein Westeingang fast unumgänglich wurde –, mußten beide Choranlagen in den östlichen Halbteil der Kirche konzentriert werden. Die Nonnenempore mußte daher an der nördlichen Chorwand bleiben und konnte nicht, wie bei einer ost-westlichen Gegenüberstellung, der Hauptachse der Kirche folgen. Der Chor der Priester entstand daher im Südteil der Osthälfte der Kirche und wurde durch andersartig gestaltete Ostfenster vom gehobenen Nonnenchor gekennzeichnet. Die neuentdeckten Fundamente der Marien- und Apostelaltäre verteilten sich auf der gesamten, für die Priester reservierten Fläche im Ostteil der Kirche.

Auch in der im heutigen Finnland gelegenen Birgittenkirche von Nådendal (Naantali) waren 1963–1965 unter der Leitung von Henrik Lilius Grabungen und eingreifende Restaurierungsarbeiten vorgenommen worden, die zur Klärung u. a. der Konstruktion der

[3] **Dokumente und Untersuchungen** zur inneren Geschichte der drei Birgittenklöster Bayerns 1420–1570. Hg. von Tore Nyberg. I (1972), 112* + 452 S. II (1974), 457 S., 9 Abb. – München: C. H. Beck. (Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, N. F. 26,1–2.) Die Satzungen des Priors befinden sich in Bd. II als Nr. 223. Dazu Nyberg, Tore: Bemerkungen zum benediktinischen und zisterziensischen Einfluß auf die Satzungen des Birgittenordens, in: Revue bénédictine 83 (1973), S. 351–382.

[4] **Fogelqvist**, Ingvar: **The New Vineyard.** St. Birgitta of Sweden's Regula Salvatoris and the Monastic Tradition, in: In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality, hg. von Alf Härdelin. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1991). (Bibliotheca theologiae practicae 48), S. 203–244.

[5] **Schmid**, Toni: Birgitta och hennes uppenbarelser. – Lund: C.W.K. Gleerup (1940).

[6] **Felter**, Immanuel: **Maribo Domkirke 1416–1966**. Med særligt henblik på kirkebygningen i middelalderen og idag, in: Lolland-Falsters Historiske Samfunds Årbog (1966). 145 S. – Maribo. (Auch als Separatum).

[7] **Anderson**, Iwar: **Vadstena gård och kloster.** 1: Text. [8], 216 S. 2: Plancher. 66 S. – Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien (1972).

[8] **Ekwall**, Sara: Mariamässa och systrakor i birgittinklostren (Virgin Chancel and Sisters' Choir in Vadstena Abbey Church), in: Fornvännen 70 (1975), S. 184–191, und Nyberg, Tore: Mariamässa och systrakor i birgittinklostren (Marian mass and the nuns' choir in the Birgittine convents), ebenda 72 (1977), S. 199–207.

[9] **Lindblom**, Andreas: **Kult och konst i Vadstena kloster.** – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1965). 271 S. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Antikvariska serien 14.)

[10] **Anderson**, Iwar: **Vadstena klosterkyrka I: Kyrkobyggnaden.** – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1991). 143 S., 9 Tafeln. (Sveriges kyrkor, Konsthistoriskt inventarium 213.) – **Andersson**, Aron: **Vadstena klosterkyrka II: Inredning.** – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1983). 162 S., 164 Abb. (Sveriges kyrkor, Konsthistoriskt inventarium 194.)

[11] **Lindgren**, Mereth: **Altars and Apostles.** St. Birgitta's Provisions for the Altars in the Abbey Church at Vadstena and their Reflection of Birgittine Spirituality, in: In Quest of the Kingdom (wie Anm. 4), S. 245–282.

[12] **Nyberg**, Tore: **The Thirteen Apostles in the Spiritual World of St. Bridget**, in: Mystics Quarterly 17 (1991).

[13] **Raam**, Villem: **Das Birgittenkloster in Tallinn/Reval.** Empore und Altäre, in: Nordost-Archiv. Zeitschrift für Kulturgeschichte und Landeskunde 75 (1984), S. 63–84.

[14] **Berthelson**, Bertil: **Studier i birgittinerordens byggnadsskick. I: Anläggningsplanen och dess tillämpning.** – Stockholm: Norstedt (1947). (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar 63), hier S. 407–454, 516–517.

Emporen diente. Fundamente gemauerter Bögen, die die entlang dem Kircheninneren verlaufenden Emporen stützten, konnten unter dem Fußboden nachgewiesen werden.[15] An die Bedeutung dieser Entdeckung hat Lilius neulich wieder erinnert.[16]

Ohne Lilius Ergebnisse zu kennen, versuchte Per Sloth Carlsen an Hand der noch bestehenden, drei westlichen Joche der Birgittinerkirche von Mariager im nördlichen Jütland die ursprüngliche Inneneinrichtung und die längs den Kirchenwänden verlaufenden Emporen im Birgittenorden zu rekonstruieren (1983).[17] Beim Birgitta-Symposium in Mariager 1990[18] legte Carlsen seine These von der Entwicklung der Emporenanlage in vier Stufen vor, von denen er in Pirita bei Reval die früheste Stufe sah, die ursprünglich auch in Vadstena gewählt worden sei.[19]

Die These ist wohl noch nicht in jeder Hinsicht abgesichert, stellt jedoch einen Entwurf von beachtlicher Tragweite für weitere Studien dar. Verschiedene Rücksichten scheinen die Birgittiner dazu veranlaßt zu haben, die Klausurgebiete für Nonnen und Priester eindeutig von einander abzugrenzen, ohne dabei die Sakraments- und Sakramentalienverwaltung (Heiligenreliquien) im Ostchor der Nonnenempore und in der davor gelegenen Sakristei auf der Ostseite zu erschweren. Sloth Carlsen nimmt daher für die Zeit um 1500 ein Gitterwerk auf der Nonnenempore an, das es den Priestern ermöglicht habe, das Altarsakrament und die Reliquien zu exponieren, so daß sie für die Nonnen sichtbar gewesen seien. Ein Kommunionempfang auf der Nonnenempore war von Birgitta nicht vorgesehen, dazu hatte sie besondere Kommunionzimmer bestimmt. Auch der größtenteils verschwundene Klosterkomplex von Mariager konnte von Carlsen nachgezeichnet werden.

Ferner wurden auch die Überreste der säkularisierten birgittinischen Klosterkirche von Paradiso außerhalb von Florenz Anfang der 1980er Jahre untersucht, wobei wertvolle gotische Wandgemälde aus der Frühzeit des Birgittenklosters (letztes Jahrzehnt des 14. Jh.s) hervorgeholt und konserviert wurden. Bei sorgfältiger Heranziehung der einschlägigen Literatur besorgten 1985 M. Gregori und G. Rocchi eine Veröffentlichung.[20]

Neben der Analyse der gotischen Wandmalereien in der zu Anfang der Klosterzeit gebrauchten Kapelle – die spätere Klosterkirche ist nicht mehr erhalten – dokumentierten die Vf. in hervorragender Weise durch Photos und Grundpläne die ganze Bauanlage und machten dabei wertvolle Beobachtungen zum ursprünglichen Aussehen von Kirche und Kloster, die, richtig ausgewertet, zweifelsohne ihren selbstverständlichen Platz in einer vergleichenden Studie über die Entwicklung der birgittinischen Kirchen- und Klosteranlage erhalten werden.

Man muß es besonders begrüßen, daß durch diese Arbeit wieder die Aufmerksamkeit des italienischen Lesers auf diesen in Italien sonst so wenig bekannten Orden gerichtet wurde; dies verdanken wir nicht zuletzt der Tatsache, daß Hans Cnattingius 1963 seine Forschungen über die Krise der Birgittiner in Italien in den 1420er Jahren in englischer Sprache veröffentlicht hatte[21] und damit als erster skandinavischer Birgittenforscher der italienischen Arbeitsgruppe die nötigen Kenntnisse der Geschichte des Ordens vermitteln konnte. Kleinere Studien in den Rechnungsbüchern dieser Florentiner Birgittenabtei unternahm Sara Ekwall, ohne daß die Ergebnisse davon andere als schwedische Leser erreichten.[22]

Das Danziger Birgittenkloster war schon 1947 durch Berthelson eingehend vom architekturhistorischen Standpunkt her behandelt worden.[23] Während der 70er Jahre gelang auch der Wiederaufbau dieser heute in Polen gelegenen Klosterkirche, die seit dem Kriege als Ruine dagestanden hatte. Den Beitrag über den Vorkriegszustand hatte Willi Drost für die Kunstdenkmäler der Stadt Danzig lange vorbereitet; er starb jedoch, bevor sein Manuskript 1972 unter Heranziehung der bis dahin von deutscher Seite erschienenen Beiträge erscheinen konnte.[24] In ihrer von Karol Górski betreuten Doktorarbeit 1970, die Gründung und Ausstattung der drei im heutigen Polen gelegenen Birgittenklöster von Danzig, Elbing und Lublin behandelt, ging indessen Stefania Kamińska[25] wenig auf Vorbilder oder Bauvorschriften bezüglich St. Brigitten Danzig ein.

b) Regel. Quelleneditionen zur Ordensgründung

Eine neue Forschungslage für das Studium von Regeln und Satzungen wurde durch die Weiterführung der kritischen Edition des birgittinischen Textcorpus geschaffen. Nachdem Lennart Hollman 1956 so verdienstvoll die *Reuelaciones extravagantes* auf Grund der verworrenen Handschriftenlage herausgebracht hatte,[26] mußte die Weiterführung der Edition ordensrechtlicher Quellen bis 1975 warten, als Sten Eklund die Regula Salvatoris in drei Fassungen und die erste Approbationsbulle Urbans V. v. J. 1370 herausgab.[27] Inzwischen hatte Ulrich Montag die oberdeutsche Überlieferung der Regeltexte untersucht und dabei eine Fassung der *Regula Salvatoris* festgestellt, die er die „adaptierte" nannte.[28] Diese Fassung wurde von Eklund als eigene Variante in die kritische Edition aufgenommen.[29]

Die Arbeit mit den Grundtexten regte zur Edition weiterer Stücke an, und die Edition einer großen Auswahl birgittinischer Texte hauptsächlich aus dem Quellenbestand der drei Birgittenklöster auf heute bayerischem Gebiet, u. a. die frühesten Satzungen des Priors Petrus aus einer Augsburger Handschrift, erschien 1972 und 1974.[30] Die Edition und die dazu gehörende, oben schon erwähnte Studie[31] unterstreichen das schon Gesagte zum zisterziensischen Einfluß auf die Birgittensatzungen.

[15] **Lilius**, Henrik: Birgittinerkyrkan i Nådendal, in: Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja – Finska Fornminnesföreningens Tidskrift 69 (1969). 155 S.

[16] **Lilius**, Henrik: **Birgittinerkyrkan i Nådendal**, in: Den monastiska bildvärlden i Norden. Föredrag vid det 10.e nordiska symposiet för ikonografiska studier i Vadstena 1986. Hg. von Ann Catherine Bonnier [e. a.]. – Stockholm: Riksantikvarieämbetet (1990), S. 151–157.

[17] **Carlsen**, Per Sloth: **Mariager kloster**. Birgittinerordenen og bygningshistorien. – Mariager: Randers Amts Historiske Samfund (1983). 128 S.

[18] **Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden.** Hg. von Tore Nyberg. – Odense: Odense Universitetsforlag (1991). 526 S. (Odense University Studies in History and Social Sciences 150.)

[19] **Carlsen**, Per Sloth: **Lægteranordningerne i den birgittinske klosterkirke – et udviklingsforløb**, in: Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden (wie Anm. 18), S. 143–165. Vgl. die Aufstellung der verschiedenen Lösungsversuche für den Ostchor der Nonnen in der Anm. 10 erwähnten, posthum erschienenen Beschreibung Iwar Andersons vom Kircheninneren, Sveriges kyrkor Bd. 213 (1991), Abb. 80, S. 78–79.

[20] **Gregori**, M. & **Rocchi**, G.: **Il ‚Paradiso' in Pian di Ripoli**. Studi e ricerche su un antico monastero. (Commune di Firenze, Assessorato alla Cultura, Consiglio di Quartiere. 2.) – Firenze: Centro Di della Edifimi (1985). 143 S., 106 Abb., 18 Zeichnungen.

[21] **Cnattingius**, Hans: **Studies in the Order of St. Bridget of Sweden.** I: The Crisis in the 1420's. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1963). 198 S. (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in History 7.)

[22] **Ekwall**, Sara: **Birgittinklostret Paradisos äldsta räkenskapsböcker**, in: Kyrkohistorisk årsskrift 70 (1970), S. 96–118.

[23] Wie Anm. 14, S. 362–406, 515–516.

[24] **Drost**, Willi: **Kunstdenkmäler der Stadt Danzig 5**: St. Trinitatis – St. Peter und Paul – St. Bartholomäi – St. Barbara – St. Elisabeth – Hl. Geist – Engl. Kapelle – St. Brigitten. Hg. von Franz Swoboda. – Stuttgart (1972).

[25] **Kamińska**, Stefania: **Klasztory brygidek w Gdańsku, Elblągu i Lublinie.** Założenie i uposażenie. – Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Naukowe (1970). 232 S. (Wydział i nauk społecznych i humanistycznych, Seria monografii 38.)

[26] **Den heliga Birgittas Reuelaciones extrauagantes.** Hg. von Lennart Hollman. – Uppsala: Almqvist & Wiksell (1956). 252 S. (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2: Latinska skrifter V). Vgl. über die Sammlung der revelationes super regulam, deren Analyse Hollmans Edition ermöglicht hatte, den Aufsatz von Tore Nyberg, Offenbarungen Birgittas über die Ordensregel. Zum Verständnis der fortlaufenden Sorge Birgittas für ihren Klosterorden, in: Kyrkohistorisk årsskrift 73 (1973), S. 40–57.

[27] **Sancta Birgitta Opera Minora I: Regvla Salvatoris.** Hg. von Sten Eklund. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1975). 245 S. (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2: Latinska skrifter VIII:1.)

[28] **Montag**, Ulrich: **Das Werk der heiligen Birgitta von Schweden in oberdeutscher Überlieferung**. Texte und Untersuchungen. – München: C. H. Beck (1968). (Münchener Text und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 18.) 359 S., hier S. 124–150, 212–249.

[29] Eklund S. 175–218. Eine Deutung der Regula Salvatoris als pädagogisches Hilfsmittel beim Novizenunterricht von Frauen, die sich um den Eintritt in den Orden bewarben, wurde vorgelegt: Tore Nyberg, Den heliga Birgitta och klostertanken, in: Birgitta klostergrunderskan: verket och dess aktualitet. Hg. von Eric Segelberg & Per Hansson. – Kumla: Societas Sanctae Birgittae (1974). 112 S., hier S. 43–60. Neudruck in: Nyberg, Tore: Birgittinsk festgåva. Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden. Hg. von Carl F. Hallencreutz & Alf Härdelin. – Uppsala: Teologiska institutionen vid Uppsala Universitet (1991). 432 S. (Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen 46), hier S. 69–89. Derselbe, Analyse der Klosterregel der Hl. Birgitta, in: Festschrift Altomünster 1973. Hg. von Toni Grad. – Aichach (1973), 400 S., hier S. 20–34.

[30] Wie Anm. 3.

[31] **Nyberg**, Bemerkungen (wie Anm. 3).

Nach einer längeren Pause auf diesem Gebiet veranlaßte Sten Eklund 1990 eine Edition der den Birgittensatzungen angehängten Strafnormen, die öfters in den Handschriften unter dem Titel *De culpis* auftauchen.[32] Aus einer weiteren Gruppe ordensrechtlicher Texte edierte Claes Gejrot 1990 lateinisch mit schwedischer Übersetzung einige *Dubia Regulae Salvatoris*, die die Abgrenzung der Kompetenzen der Äbtissin und des männlichen Priesteroberen behandeln.[33]

Der Nachweis verschiedener Abschriftensammlungen von birgittinischen Dokumenten, die bei Klostergründungen im Rheinland benutzt wurden,[34] inspirierte zu einer niederländischen Untersuchung, in der nachgewiesen wird, daß eine 1974 in London gekaufte birgittinische Statutensammlung die Fortsetzung des defekten Manuskriptes St. Aposteln B 7 im Historischen Archiv des Erzbistums Köln darstellt.[35]

Der weiteren Erforschung ordensrechtlicher Probleme leistete Monica Hedlund gute Dienste durch ihren Beitrag über Handschriften des Klosters Vadstena, die Anweisungen für Mönche enthalten.[36] Sie weist nach, daß die Birgittiner des schwedischen Mutterklosters sich über die allgemeine Entwicklung des Ordenswesens auf dem laufenden hielten und daß sie die Regeln anderer Orden immer zur Hand hatten.

Auch Forschungen zu den Offenbarungen Birgittas brachten als Nebenergebnis wichtige Beiträge zum Verständnis der Ordenskonzeption und der Regel der Ordensstifterin. Schon die große, 1966 von Birgit Klockars vorgelegte, mit wertvollen Indices versehene Dokumentation enthält die beiden wichtigen Abschnitte „Klosterregeln und Ordensstifter" und „Die Gründer der Bettelorden und ihre Regeln",[37] in denen die Rolle, die das monastische Element in Birgittas religiöser Erlebniswelt spielt, klar herausgearbeitet wird.

Der in Salzburg tätige James Hogg bewegte sich ebenfalls auf dem Gebiet von Birgittenregel und -statuten, als er 1978 die Ordensregel in einer mittelenglischen Übersetzung herausgab.[38]

Eine sehr bemerkenswerte Untersuchung des Materials erschien 1984, als Roger Ellis nach Artikeln und Tagungsbeiträgen, die sich mit dem geistigen Leben der englischen Birgittenabtei befassen,[39] die mittelenglische birgittinische Überlieferung sowohl der Salvatorregel und der Augustinerregel als auch der besonderen Satzungen der englischen Birgittenabtei inhaltlich und vor dem Hintergrund der Handschriften beschrieb.[40]

Ellis zeichnet hier, unter besonders kundiger Heranziehung der Handschriftenüberlieferung, die Entwicklung der Statuten und der Lebensgewohnheiten bis über das Tridentinum und das Exil der Nonnen in Lissabon hinaus nach und erstellt so eine durchgehende Geschichte dieser Klostergemeinschaft, durch die Brille ihrer Statutenentwicklung betrachtet, über ihre Rückkehr nach England im 19. Jh. bis zu ihrer heutigen, postkonziliaren Regelobservanz. Die englische Überlieferung von Regel und Satzungen, die Abweichungen von der im Mutterkloster und den restlichen Abteien gebrauchten Fassung aufweist, wird hier eingehend als Ausdruck der besonderen Geisteshaltung der englischen Birgittiner gewürdigt.

Wahrscheinlich waren es päpstliche Eingriffe in die Ordensregel, so wie sie an der ersten (1370) und zweiten (1378) Revision von Birgittas Regelentwurf abgelesen werden können, die unter Hinweis auf den alten Satz: *Quod omnes tangit, ab omnibus debet approbari*, zur Beteiligung der Ordenspriester an der Wahl einer Äbtissin führten. In einem Aufsatz v. J. 1988 wird die Ansicht vertreten, daß Birgitta eine solche Beteiligung wahrscheinlich nicht vorsah, wenn sie sich auch die Ernennung des männlichen Ordensoberen einer Birgittenabtei durch Nominierung durch die Äbtissin und Konsens sowohl der Nonnen als auch der Priester und Brüder vorstellte.[41]

Eine für die Ordensobservanz wichtige Textsammlung stellt das marianische Eigenoffizium der Nonnen des Ordens dar. Die erste kritische lateinische Ausgabe besorgte A. Jefferies Collins 1969 aus einer Handschrift aus Syon Abbey mit englischen Rubriken.[42] Eklunds kritische Edition der 21 Lesungen dieses Wochenoffiziums, die zusammen den Sermo angelicus, einen Teil der Offenbarungen Birgittas, ausmachen, erschien 1972.[43] 1990 brachte dann James Hogg die Faksimileausgabe einer Handschrift aus Syon Abbey heraus, die das Lectionarium der Nonnen mit den 21 Lesungen lateinisch mit mittelenglischen Rubriken enthält.[44] Dieses Ms. ist bei Eklund in der kritischen Ausgabe des *Sermo angelicus* nicht vertreten. Auf Eklund weiterbauend, hatte Tryggve Lundén 1976 das gesamte Marienoffizium der Birgittennonnen lateinisch und in schwedischer Übersetzung mit umfangreicher Einleitung herausgegeben.[45] 1990 folgte durch Viveca Servatius eine mustergültige Bearbeitung der gregorianischen Melodien der Antifonen dieses Wochenoffiziums als Doktorarbeit im Fach Musikgeschichte.[46]

Sie formuliert ihr Ergebnis S. 145: „Für Birgitta war das wichtigste Ziel nicht stilistische Einheitlichkeit der Musik, sondern die Einheit der marianischen Thematik einer Schwesternliturgie, die für sie und ihre nachfolgenden Klosterschwestern passend sein sollte."

[32] **De Culpis.** Hg. von Christer Henrikson. – Uppsala: Department of Classical Philology (1990). 51 S. (Studia Seminarii Latini Upsaliensis 1.)

[33] **Gejrot**, Claes: **Dubia Regulae Salvatoris.** Två 1400-talstexter om maktfördelningen mellan abbedissa och generalkonfessor i ett birgittinkloster. Textkritisk utgåva, in: I *Heliga Birgittas trakter*. Nitton uppsatser om medeltida samhälle och kultur i Östergötland „västanstång". Hg. von Göran Dahlbäck. – Uppsala: Humanistiskt-samhällsvetenskapliga forskningsrådet (1990), 386 S., hier S. 195–214.

[34] **Nyberg**, Klostergründungen (wie Anm. 1) S. 231–235.

[35] **Monna**, A. D. A.: Rond een Noordnederlands Birgittencartularium uit de 15e eeuw, in: Jaarboek Oud-Utrecht (1981), S. 165–174.

[36] **Hedlund**, Monica: **Novisregler och munkaspeglar i Vadstenabiblioteket.** (Novizenregeln und Mönchsspiegel in der Klosterbibliothek Vadstena), in: Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden (wie Anm. 18), S. 361–375.

[37] **Klockars**, Birgit: **Birgitta och böckerna.** En undersökning av den heliga Birgittas källor. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1966). 363 S. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Historiska serien 11.), Kap. 13: Klosterregler och ordensgrundare (Monastic Rules and Founders of Monasticism) und Kap. 14: Tiggarordnarnas stiftare och regler (The Founders and Rules of the Mendicant Orders).

[38] **The Rewyll of Seynt Sauioure and other Middle English Brigittine Legislative Texts**; The Syon Additions for the Brethren and the Book of Sygnes from the St. Paul's Cathedral Library MS Arundel 146. Hg. von James Hogg. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik (1978–80), (Salzburger Studien zur Anglistik und Amerikanistik Bd. 6.)

[39] **Ellis**, Roger: **A revelation and its editors**: the Epistola Solitarii of Alphonse of Jaen and Bk. VI, ch. 52 of the Liber Celestis. In: Vision et Perception Fondamentales. Actes du Colloque 20 et 21 Juin 1981. Hg. von R. Maisonneuve. – Lyon (1982), S. 77–96. – Derselbe, **A Note on the Spirituality of St. Bridget of Sweden**, in: Spiritualität heute und gestern. Internationaler Kongress vom 4. bis 7. August 1982. Hg. von James Hogg. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik (1982), S. 157–166. (Analecta Cartusiana 35:1.) – Derselbe, **‚Flores ad fabricandam ... coronam'**: an investigation into the uses of the Revelations of St. Bridget of Sweden in fifteenth century England, in: Medium Aevum 51 (1982), S. 163–186. – Derselbe, **The Choices of the Translator in the Late Middle English Period**, in: The Medieval Mystical Tradition in England. Papers read at Dartington Hall, July 1982. Hg. von M. Glasscoe. – Exeter (1982), S. 18–46.

[40] **Ellis**, Roger: **Viderunt eam filie Syon:** The Spirituality of the English House of a Medieval Contemplative Order from its Beginnings to the Present Day. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg (1984). 190 S., 50 Abb. (Analecta Cartusiana, hg. von James Hogg, 68 = The Contemplative Life in Great Britain: Carthusians, Benedictines, Bridgettines, 2.)

[41] **Nyberg**, Tore: **Das Gesamtkloster als Rechtseinheit im Lichte der Klosteridee Birgittas**, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan.Abt. 74 (1988), S. 357–390. Vgl. derselbe, Die Entwicklung der Statuten des Birgittenordens bis 1420, ebenda 75 (1989), S. 202–227.

[42] **The Bridgettine Breviary of Syon Abbey.** From the Ms. with English rubrics F.4.II at Magdalene College, Cambridge. Hg. von A. Jefferies Collins. – Worcester: Stanbrook Abbey Press (1969). 164 S. (Henry Bradshaw Society vol. XCVI, issued to Members for the Year 1963.)

[43] **Sancta Birgitta Opera Minora II: Sermo angelicvs.** Hg. von Sten Eklund. – Uppsala: Almqvist & Wiksell (1972). 146 S. (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2: Latinska skrifter VIII:2.)

[44] **Spiritualität heute und gestern,** Bd 10. J. P. H. Clark: Extracts from writings on the Solitary Life in MS. Bodleian Library Lat. Th.d. 27, ff. 196v–200v / James Hogg: Syon Abbey MS. 6 – A Medieval Brigittine Lectionary for the Use of the Syon Sisters, Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik (1990). 252 S. (Analecta Cartusiana, 35:10).

[45] **Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skänninge: Officium parvum beate Marie Virginis.** Hg. von Tryggve Lundén. I–II. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1976). (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 27–28.) 142 + 254 S.

[46] **Servatius**, Viveca: **Cantus sororum.** Musik- und liturgiegeschichtliche Studien zu den Antiphonen des birgittinischen Eigenrepertoires. Nebst 91 Transkriptionen. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1990). (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia musicologica Upsaliensia, Nova series 12.) 343 S., 1+19 Abb.

2. Die Klostergründungen der ersten Generation

a) Das Mutterkloster Vadstena

Zur königlichen Beteiligung an der Gründung Vadstenas erschienen 1985 zwei aufschlußreiche Beiträge: Birgitta Fritz und Grethe Authén Blom analysierten das schwedische bzw. das norwegische Testament König Magnus Erikssons und Königin Blankas von Namur (1346 bzw. 1347) besonders im Hinblick auf den Stellenwert, den in diesen Akten das von Birgitta geplante Kloster in Vadstena innehat.[47]

Auf die bischöfliche Beteiligung an der Gründung Vadstenas fiel neues Licht, als Tryggve Lundén dem Bischof von Linköping zur Zeit der Gründung des ersten Klosters, Nicolaus Hermanni (Nils Hermansson), nach seiner Edition der Heiligsprechungsakte,[48] eine Monographie in schwedischer Sprache mit Edition und schwedischer Übersetzung der von diesem verfaßten liturgischen Offizien zu Ehren schwedischer Heiligen widmete.[49]

In Erinnerung an die erste feierliche Einsegnung von Klostermitgliedern 1384 konnte dargelegt werden,[50] wie durch die Geschichte des Ordens die durch den Bischof vollzogene, erste feierliche Entgegennahme des Ordensgelübdes in einer Form, die an die Jungfrauenweihe erinnert, zur Geburtsstunde jedes weiteren Birgittenklosters wurde.

Der wichtige pädagogische Aspekt der Vermittlung des Regelinhaltes und der Ordensüberlieferung im Mutterkloster wird durch eine neue Doktorarbeit von Ruth Rajamaa eingehend und kundig behandelt.[51] Mit Ausgangspunkt in Struktur, Arbeitsaufgaben und Ämterverteilung eines Birgittenklosters werden die Prinzipien für Formung und Erziehung der Klostereintretenden untersucht, wobei sowohl Regel und Statuten als auch der geistig-meditative Inhalt der Klosterlesung als Gegenstand der Vermittlung gebührend berücksichtigt werden.

Einblicke in die Welt der Spiritualität der Mutterabtei auf Grund der sehr bedeutenden Bestände der ehemaligen Klosterbibliothek, die heute in der Universitätsbibliothek Uppsala vorliegen, lieferten Vorträge, die bei einer von der Bibliothek einberufenen Tagung abgehalten und von Monica Hedlund und Alf Härdelin 1990 herausgegeben wurden.[52]

Damit wollte die Bibliothek die Aufmerksamkeit der Forscher auf den Katalog über die C-Sammlung richten, denn das große Unternehmen eines fachgerechten Katalogs dieses Bestandes an Handschriften vorwiegend des 15. Jhs, der hauptsächlich aus Vadstena stammt, läuft seit 1988 und hat bisher zu fünf Bdn mit jeweils getrennten Registerbdn geführt; die Arbeit wird zügig weitergeführt.[53]

Eklund würdigte das geistige Erbe der Birgittiner in den Handschriften Uppsalas, als in der von ihm angefangenen Schriftenreihe Proben aus der Predigtliteratur des Klosters zur Edition gelangten.[54] Daß das Studium der Predigtliteratur der Birgittiner einen neuen Aufschwung erhalten hat, ist nicht am wenigsten Alf Härdelin zu verdanken.[55] Unter jüngeren Forschern auf diesem Gebiet seien erwähnt: Stephan Borgehammar,[56] Ingvar Fogelqvist,[57] Gisela Nordstrandh[58] und Roger Andersson.[59] Auch sollte die Doktorarbeit von Christer Laurén in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben; seine Studie über die Übersetzertätigkeit ins Schwedische im finnländischen Birgittenkloster Nådendal wird hoffentlich auch in Finnland Nachfolger bekommen.[60]

Es leuchtet ein, daß diese und andere Beispiele der Predigttätigkeit der Birgittenpriester keine klosterinterne Literatur darstellen, sondern sie bezeugen die nach außen gerichtete Seelsorgetätigkeit, die diese Priester zu etwas anderem als Mönche macht. Ihr externes Wirken, das von einigen Forschern immer noch nicht richtig anerkannt wird,[61] kann auch aus dem Echo abgelesen werden, das Vadstena als Pilgerziel in ganz Skandinavien erhalten hat. Zu diesem Themenkreis gehört die Doktorarbeit von Lars Andersson,[62] die den Pilgerzeichen gewidmet ist, die überall in Skandinavien als Beweise einer Wallfahrt nach Vadstena oder in einigen Fällen nach dem dänischen Maribo gefunden wurden.

Der kultischen Ausstrahlung des Mutterklosters ist eine weitere neue Doktorarbeit gewidmet. Überzeugend zeigte Anders Fröjmark 1992, im Anschluß an die Forschungen von André Vauchez, wie der Heiligenkult im Bistum Linköping von der birgittinischen Kultausstrahlung aus Vadstena verwandelt und bestimmt wurde, was sich besonders durch die örtliche und zeitliche Verteilung der aufgezeichneten Heilungen und Wunder manifestiere.[63]

b) Die beiden frühesten Tochterklöster

Die beiden ersten Tochterklöster Vadstenas, Marienbrunn in Danzig und S. Maria del Paradiso bei Florenz, wurden seit Torvald Höjer 1905[64] nur gelegentlich Gegenstand neuer Forschungen.

Die Gründungsgeschichte des Danziger Birgittenklosters stellt einen wichtigen Teil der schon erwähnten polnischen Arbeit von Kaminská v. J. 1970 dar. Die gesamte Errichtung und Dotation wird hier eingehend und sachgerecht analysiert, mit besonderer Berücksichtigung neuerer Forschungen über die Stadt

[47] **Fritz**, Birgitta: **Den heliga Birgitta och hennes klosterplaner**, in: Festskrift til Thelma Jexlev: Fromhed og verdslighed i middelalder og renaissance. Hg. von Ebba Waaben [u. a.]. – Odense: Odense Universitetsforlag (1985), 268 S. hier S. 9–17. –**Blom**, Grethe Authén: **Svensk og norsk i Magnus Erikssons og dronning Blanchas andre testamente av 15. Juli 1347**, in: Studier i äldre historia tillägnade Herman Schück. Hg. von Robert Sandberg. – Stockholm (1985), 328 S., hier S. 127–139. – Vgl. neuerdings Werner Paravicini, Das Haus Namur im Ostseeraum, in: Mare Balticum. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift Erich Hoffmann. Hg. von Werner Paravicini. – Sigmaringen: Thorbecke (1992), 503 S., hier S. 165–193.

[48] **Sankt Nikolaus' av Linköping kanonisationsprocess.** Processus canonizacionis beati Nicolai Lincopensis. Hg. von Tryggve Lundén. – Stockholm: Bonniers (1963). 391 S. (Svenska Katolska Akademiens handlingar 4.)

[49] **Lundén**, Tryggve: **Nikolaus Hermansson, biskop av Linköping.** En litteratur- och kyrkohistorisk studie. – Lund: CWK Gleerup (1971). 143 S.

[50] **Nyberg**, Tore: **Invigningen som avgörande del i klostrets liv**, in: derselbe, Birgittinsk festgåva (wie Anm. 29), S. 90–110.

[51] **Rajamaa**, Ruth: **Systrarnas verksamhet, undervisning och uppfostran i Vadstena kloster 1384–1595.** (The Sisters' Activity, Teaching and Training in the Birgittine Abbey in Vadstena 1384–1595.) Stockholm: Stockholms Universitet, Pedagogiska institutionen (1992). 281 S.

[52] **Vadstena klosters bibliotek.** Ny katalog och nya forskningsmöjligheter – **The Monastic Library of Medieval Vadstena.** A New Catalogue and New Potentials for Research. Hg. von Monica Hedlund & Alf Härdelin. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1990). 105 S. (Acta Universitatis Upsaliensis: Acta Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis 29.)

[53] **Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala.** Katalog über die C-Sammlung. Hg. von Margarete Andersson-Schmitt und Monica Hedlund. 1 (1988): Handschriften C I-IV, 1–50. 340 S., Registerband 162 S. – 2 (1989): Handschriften C51–200. 313 S., Registerband 142 S. – 3 (1990): Handschriften C201–300. 341 S., Registerband 173 S. – 4 (1991): Handschriften C301–400. 667 S., Registerband 366 S. – 5 (1992): Handschriften C401–550. 356 S., Registerband 152 S. – Stockholm: Almqvist & Wiksell. (Acta Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis 26–.)

[54] **Fredriksson**, Anna: **Corona aurea super caput eius.** A Vadstena Sermon. – Uppsala: Department of Classical Philology (1990). 34 S. (Studia Seminarii Latini Upsaliensis 3.) – **Vitalis**, Henrik: **In canonizacione beate Birgitte.** A Vadstena Sermon. – Ebenda (1991). 52 S. (Studia Seminarii Latini Upsaliensis 4.)

[55] **Härdelin**, Alf: **Den „materiella" och den „andliga" kyrkan.** Om kyrkobyggnadens funktioner enligt några svenska högmässopredikningar, in: Kyrka och socken i medeltidens Sverige. Hg. v. Olle Ferm. – Stockholm: Riksantikvarieämbetet (1991). (Studier till Det medeltida Sverige 5.) 576 S, hier S. 157–188. Ebenso seine Programmskizze: Predikningar – inte bara predikan. Sermons – documents of spirituality and culture in Vadstena, in: Vadstena klosters bibliotek (wie Anm. 52), S. 93–105.

[56] **Borgehammar**, Stephan: **De dedicatione ecclesiae.** Formell analys av några vadstenapredikningar avsedda för kyrkoinvigningsfesten, in: I Heliga Birgittas trakter (wie Anm. 33), S. 151–177.

[57] **Fogelqvist**, Ingvar: **Kyrkan och kyrkobyggnaden enligt medeltida uppfattning.** En analys av några vadstenapredikningar, in: I Heliga Birgittas trakter (wie Anm. 33), S. 169–177.

[58] **Nordstrandh**, Gisela: **Predikan vid „Heliga lekamens fest".** En komparativ läsning av två fornsvenska predikningar, in: I Heliga Birgittas trakter (wie Anm. 33), S. 179–194.

[59] **Andersson**, Roger: **Motiven i de fornsvenska postillorna.** Themes in the Old Swedish Sermon Collections, in: Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden (wie Anm. 18), S. 491–510.

[60] **Laurén**, Christer: **Predikanten som översättare.** Mechtilds uppenbarelser i Jöns Buddes fornsvenska version – handskrift och översättningsteknik. – Borgå: Åbo Akademi (1972). 162 S.

[61] Rossing, Anna Jane: Studier i den heliga Birgittas Spiritualitet. – Stockholm: Stockholms Universitet (1986). 226 S.

[62] **Andersson**, Lars: **Pilgrimsmärken och vallfart.** Medeltida pilgrimskultur i Skandinavien. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1989). (Lund Studies in Medieval Archaeology 7.) 228 S. Derselbe, Birgittinsk vallfart: Peregrini sancte Birgitte. Birgittawallfahrt: Peregrini Sancte Birgitte, in: Birgitta (wie Anm. 18), S. 377–395.

[63] **Fröjmark**, Anders: **Mirakler och helgonkult.** Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden. (Résumé. Miracles et cultes de saints. Le diocèse de Linköping au bas Moyen Age.) – Uppsala: Almqvist & Wiksell (1992). (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historica Upsaliensia 171.) 216 S.

[64] **Höjer**, Torvald: **Studier i Vadstena klosters och birgittinordens historia intill midten af 1400-talet.** – Upsala: Almqvist & Wiksell (1905).

Danzig, und mit Zusammenfassungen in englischer[65] und russischer Sprache.

Die ersten 10 Jahre der Geschichte des Klosters wurden nochmals 1991 unter Heranziehung der inzwischen erschienenen Literatur (vgl. oben zu den Bauvorschriften) durchanalysiert[66] mit dem Nachweis, daß die Gründung in Danzig, obwohl das 1988 von Claes Gejrot verdienstvoll neuedierte *Diarium Vadstenense* des Mutterklosters[67] das nicht ausdrücklich behaupten, in nahem Zusammenwirken mit dem Mutterkloster und der Gründung bei Florenz durchgeführt worden sein muß. Der Rolle der Äbtissin von Vadstena, die sie nicht nur durch ihren Vertrauten, den spanischen Birgittiner Lucas Jacobi, sondern auch kraft eigener geistiger Überlegenheit spielte, müsse größeres Gewicht zugeschrieben werden, als bisher angenommen.[68]

Die Verwandlung des „Paradiso degli Alberti" außerhalb von Florenz in die Birgittenabtei S. Maria del Paradiso wurde 1985 anschaulich und sorgfältig im Zusammenhang der schon erwähnten kunstgeschichtlichen und architekturhistorischen Analysen von Gregori und Rocchi dargestellt.[69]

c) Die ersten Dynastieklöster: Syon, Maribo und Mariensieg

Bald nach der Darstellung 1965 der fast parallel verlaufenden Gründungen der beiden Birgittenabteien des englischen Königs Heinrich V. und des nordischen Unionskönigs Erich von Pommern und seiner Gemahlin Philippa, der Schwester des englischen Königs (Besiedlung der beiden königlichen Stiftungen mit Nonnen aus Vadstena 1415 bzw. 1416)[70] beschäftigte sich F. R. Johnston wieder mit der Gründung von Syon Abbey, was zunächst zu seinem Beitrag in der Regionalgeschichte von Middlesex v. J. 1969 führte.[71] Auch von finnischer Seite regte sich Interesse für die englischen Birgittiner.[72] Seit 1975 liegt eine unpublizierte Arbeit über das englische Kloster in einer Oxforder PhD-Abhandlung von M. B. Tait vor.[73]

Eine Reihe von Autoren haben in letzter Zeit der Spiritualität dieser einzigen englischen Birgittenabtei nähere Aufmerksamkeit geschenkt.

An Editionen sind die von James Hogg von einem Processionale der englischen Nonnen[74] und von einer *Horae Beate Marie Virginis*, wo die Jahreszahl 1424 die Übernahme der Handschrift in den Gebrauch eines englischen Birgittenpriesters bezeugt,[75] zu erwähnen.

Hierzu trugen bei: F. R. Johnston im kultgeschichtlichen Bereich,[76] Catherine E. Dunn zur Bedeutung des birgittinischen Textes *Myroure of Oure Ladye* in der englischen Sprachentwicklung[77] und George R. Keiser zur Visionsliteratur unter dem Einfluß des Hieronymus in Syon Abbey.[78] Ann M. Hutchison ging auf die Andachtsliteratur in Syon Abbey, Martha W. Driver auf mittelenglische gedruckte illustrierte Andachtsbücher in der gleichen Abtei ein, beides ausgezeichnete Darbietungen zur Beleuchtung der geistigen Ausstrahlung dieser einzigen englischen Birgittenabtei.[79] Veronica M. O'Mara endlich behandelte die Übersetzung eines birgittinischen Textes ins Mittelenglische.[80] Vor allem ist aber auf die oben erwähnten Arbeiten von Roger Ellis hinzuweisen.[81]

Drivers Ergebnisse bilden eine interessante, gleichzeitige Parallele zur Verbreitung von Andachtsbildern in bayerischen Birgittenabteien nach den Forschungen von Richard S. Field (s. unten), die Driver jedoch nicht kennt.

Für die dänische Abtei Maribo hatte Immanuel Felter den Gründungsablauf in seine oben schon erwähnte Darstellung v. J. 1966[82] einbezogen.

Neu ist die Entdeckung einiger dänischer Forscher, daß in Maribo im Schutze der Birgittenabtei auch ein Haus von Beginen bestand: Marianne Johansen beschrieb es als erste,[83] und Eskil Arentoft schloß 1987 daran an.[84]

Wenige Beiträge – was jedoch die spärliche Überlieferung bedingt – beleuchten die Spiritualität der dänischen Birgittiner, sieht man von der bedeutenden Leistung von Anne Riising über die birgittinisch beeinflußte Predigt im dänischen Mittelalter 1969 ab.[85] Hier werden die Überreste dänischer Predigtsammlungen eingehend diskutiert und in ihren Zusammenhang eingefügt. Neuerdings beschrieb dann Thelma Jexlev eins der wenigen erhaltenen Gebetbücher aus Maribo, das von Anna Brahe, und bezog es in die Gattung mittelalterlicher Gebetsliteratur hinein.[86]

Einen wichtigen Fortschritt in der Erkenntnis der geistigen Bedeutung der dänischen Birgittiner stellen die Beiträge von Curt Wallin dar. 1973 publizierte er seine Untersuchung über die Birgittagilden im mittelalterlichen Dänemark, für welche er in vielen Fällen entscheidende Impulse aus Maribo nachweisen konnte.[87] 1976 folgte seine Untersuchung der dänischen Kapellen- und Altarstiftungen zu Ehren Birgittas im Mittelalter, in der er im dänischen Adel eine von Maribo stark beeinflußte Hingabe an das birgittinische Erbe feststellte.[88] 1988–1990 endlich publizierte er seine Untersuchungen über die birgittinische Inspiration von Maribo und Vadstena in den Adelskreisen der Provinz Schonen, die sich u. a. in der

[65] Wie Anm. 25, Summary: The Foundation and Subsistence of St. Bridget's Nunneries in Gdańsk, Elbląg and Lublin, S. 189–192.

[66] **Nyberg**, Tore: **Das Birgittenkloster in Danzig bis Ende 1402**, in: Zeitschrift für Ostforschung 40 (1991), S. 161–225.

[67] **Diarium Vadstenense.** The Memorial Book of Vadstena Abbey. Hg. von Claes Gejrot. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1988). 395 S. (Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia 33.)

[68] Vgl. **Nyberg**, Tore: Abbedissan Ingegerd och krisen i Vadstena kloster omkring år 1400, in: Birgittinsk festgåva (wie Anm. 29), S. 238–264, und derselbe, Andlig kris i Vadstena kloster: Lukas Jacobi och klostergemenskapen, ebenda S. 265–274.

[69] Wie Anm. 20.

[70] **Nyberg**, Klostergründungen (wie Anm. 1), S. 69–77 bzw. 77–81.

[71] **Johnston**, F. R.: **Syon Abbey**, in: A History of the County of Middlesex I, hg. von J. S. Cockburg u. a. – Oxford: Institute of Historical Research (1969), S. 182–191.

[72] **Harjunpää**, Toivo: Birgittinerna i England intill 1539, in: Teologinen aikakauskirja/Teologisk tidskrift 73 (1968), S. 369–383.

[73] **Tait**, M. B.: **The Brigittine Monastery of Syon (Middlesex) with special reference to its monastic usage.** PhD thesis, Oxford (1975).

[74] **Spiritualität heute und gestern**, Bd. 11. James Hogg: Medical Care as Reflected in the Cartae of the Carthusian General Chapter / Processionale for the Use of the Sisters of Syon Abbey, presented by James Hogg. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik und Lewiston, New York: Edwin Mellen Press (1991) (Analecta Cartusiana 35:11), 299 S, hier S. 45–299.

[75] **Spiritualität heute und gestern**, Bd. 12. Benedict Wallis: Elenco dei certosini che in qualsiasi modo hanno ricevuto il titolo di santo o di beato / The Syon Ms. 4 presented by James Hogg. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik und Lewiston, New York: Edwin Mellen Press (1991). 291 S., hier S. 49–291.

[76] **Johnston**, F. R.: **The English Cult of St. Bridget of Sweden**, in: Analecta Bollandiana 103 (1985), S. 75–93.

[77] **Dunn**, Catherine E.: **The Myroure of Oure Ladye**: Syon Abbey's role in the continuity of English prose, in: Diakonia. Studies in honor of Robert T. Meyer. Hg. von Thomas Halton & Joseph P. Williman. – Washington D. C. (1986), S. 111–126.

[78] **Keiser**, George R.: **St. Jerome and the Brigittines**: visions of the afterlife in fifteenth-century England, in: England in the Fifteenth Century. Hg. von Daniel Williams. – Suffolk: (1987), S. 143–152.

[79] **Hutchison**, Ann M.: **Devotional reading in the monastery and in the late medieval household**, in: De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England. An Interdisciplinary Conference in celebration of the eighth centenary of the consecration of St. Hugh of Avalon, Bishop of Lincoln 20–22 July, 1986. Hg. von Michael G. Sargent. – Cambridge: D. S. Brewer (1989), S. 215–227. – **Driver**, Martha W.: **Picture in print**: late fifteenth- and early sixteenth century English religious books for lay readers, ebenda, S. 229–244.

[80] **O'Mara**, Veronica M.: **An unknown Middle English translation of a Brigittine work**, in: Notes and Queries 36 (1989), S. 162–164.

[81] **Ellis**, Roger: Viderunt eam filie Syon (wie Anm. 40).

[82] Wie Anm. 6. Die Ergebnisse einer kleineren, von Hanne Dahlerup Koch durchgeführten Ausgrabung entlang der Klosterkirche wurden 1989 von ihr publiziert: Koch, Hanne Dahlerup: Arkæologiske undersøgelser af Maribo Kloster 1987–1988, in: Stiftsbog og Landemote-Akt for Lolland-Falsters Stift (1989), S. 65–79.

[83] **Johansen**, Marianne: **Beginer i Danmark**, in: Festskrift til Thelma Jexlev (wie Anm. 47), S. 18–23.

[84] **Arentoft**, Eskil: **Beginernas hus i Maribo**, in: Lolland-Falsters Stiftsmuseum, Årsskrift (1987), S. 5–12.

[85] **Riising**, Anne: **Danmarks middelalderlige prædiken**. – Kbenhavn: Institut for Dansk Kirkehistorie und G. E. C. Gad (1969). 526 S.

[86] **Jexlev**, Thelma: **Anna Brahes bønebog – et birgittinsk håndskrift fra Maribo**. The Prayer-book of Anna Brahe – A Birgittine Manuscript from Maribo, in: Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden (wie Anm. 18), S. 323–328.

[87] **Wallin**, Curt: **Birgittagillen i det medeltida Danmark** (Zusammenfassung: Birgittagilden in Dänemark), in: Kyrkohistorisk årsskrift 73 (1973), S. 98–149.

[88] Derselbe, **Birgittinska kapell- och altarstiftelser i det medeltida Danmark** (Zusammenfassung: Birgittinische Kapellen- und Altarstiftungen im mittelalterlichen Dänemark), in: Kyrkohistorisk årsskrift 76 (1976), S. 18–66.

Wahl der drei nordischen Heiligenkönige als Motive auf Freskomalereien in schonischen Kirchen manifestiere.[89]

Die polnische Birgittenabtei Mariensieg bei Lublin sollte eigentlich auf dem Schlachtfeld des polnischen Sieges über den Deutschen Orden 1410 gebaut werden; da jedoch das Gebiet nicht zu Polen kam, wurde die von König Władysław Jagiełło in Dankbarkeit für den Sieg versprochene Birgittenabtei 1412 als erstes Nonnenkloster der Stadt Lublin unmittelbar vor den Toren dieser Grenzstadt seines Reiches nach Osten gestiftet,[90] so wie es Kamińska in ihrer schon erwähnten Arbeit v. J. 1970 beschrieb.[91] Von polnischen Arbeiten, die sich seither mit dieser im Mittelalter einzigen polnischen Birgittenabtei beschäftigen, können hier zwei erwähnt werden, beide leider ungedruckt: die von Marian Lotysz, eine Magisterarbeit der katholischen Univ. Lublin 1985 über die Lubliner Kirchen im Mittelalter,[92] und die Habil.schrift an der Univ. Wrocław/Breslau 1986 von Jósef Swastek über Birgitta und ihren Klosterorden.[93] Zahlreiche im Kreisarchiv von Lublin befindliche Quellen beleuchten die Geschichte des Klosters im 16. Jh. bis zu den Tridentiner Reformen, die Swastek mit behandelt.

3. Konstanzer Konzil und das hanseatische Kontaktsystem

Die Verquickung so vieler Interessenkonflikte und wiederstrebender Zielsetzungen auf dem Konstanzer Konzil, auf dem auch die Kalmarer Union, die neue skandinavische Großmacht, unter der Leitung des Königs der drei nordischen Reiche und Vetters König Sigismunds, Erich von Pommern, vertreten war, riß birgittinische Gruppen in ihren Sog mit. Dies gilt vor allem für solche Gruppen norddeutscher Hansestädte, die von der Birgittaverehrung berührt worden waren.[94]

Wiewohl dieser Aspekt als Gesamtproblem in der Forschung über den Orden keine weitere Beachtung fand, können wichtige Ergebnisse zu einzelnen Abteien verbucht werden, so die schon oben Erwähnten des Konservators Villem Raam für Mariental bei Reval/Tallinn.[95]

Forschungen wie die der Greifswalder kirchenhistorischen Arbeit von Norbert Rauer über die Birgittenabtei Marienkron vor den Toren von Stralsund blieben wegen der Kulturpolitik der damaligen DDR ungedruckt.[96] Eine kurze Erwähnung fand dieses Kloster bei der Analyse der Vorstädte norddeutscher Städte im Rahmen der Stadt-Landverbindungen im ausgehenden Mittelalter durch Karl Czok.[97]

Die Gründung der Birgittenabtei Marienwohlde bei Mölln im Spannungsfeld zwischen der Territorialpolitik des alten Rates in Lübeck und den Herzögen von Ratzeburg-Lauenburg war ebenfalls nahe mit Ereignissen auf dem Konstanzer Konzil verknüpft.[98] Überraschend hat neuerdings eine Textausgabe von James Hogg[99] und eine ausführliche Einführung in englischer Sprache dazu mit Würdigung der erhaltenen Drucke[100] weiteres Licht auf die geistige Bedeutung dieser Abtei gegen Ende des Jh.s geworfen.

Es handelt sich um eine niederdeutsche „Volksausgabe" der Offenbarungen Birgittas, *Sunte Birgitten openbaringe*, gedruckt in Lübeck 1496, vier Jahre nach dem Erscheinen des Erstdruckes der lateinischen *Revelationes* bei Ghotan in Lübeck. Der lateinische Druck v. J. 1492 erfolgte unter direkter Überwachung der Birgittiner aus Vadstena, die damit eine autoritative Gesamtausgabe schaffen wollten, was ihnen auch gelang. Die selbständige und aufgelokkerte Redaktion der birgittinischen Texte in der niederdeutschen Fassung, die Hogg eingehend erörtert, dürfte das Ergebnis von Arbeiten der Birgittenpatres von Marienwohlde während der Jahre 1492–96 gewesen sein. Auf Grund von 13 mehr oder weniger vollständigen Exemplaren des Druckes hat Hogg den Text herausgegeben. Er diskutiert ferner eine Reihe von wichtigen Punkten in der Regelentwicklung und beschreibt ausführlich die der Edition zugrundeliegenden Drucke.

Der Einsatz Hoggs ist nicht zuletzt deshalb zu begrüßen, weil Ulrich Montag schon 1968 auf die oberdeutschen Übersetzungen von Birgittas Offenbarungen durch Birgittiner aus Gnadenberg in der Oberpfalz aufmerksam machte. Während die Übersetzung eines Nicolaus Koch aus der Zeit um 1470 nur handschriftlich in einer Abschrift aus den Jahren 1487–89 erhalten blieb, gab auch hier die Drucklegung in Lübeck 1492 den Anstoß zu einer neuen Übersetzung durch Georg Knöringer aus Ulm, und erst diese wurde in Nürnberg 1502 gedruckt, zwei Jahre nachdem dort die Offenbarungen zum zweiten Mal lateinisch erschienen waren.[101]

Die Frage stellt sich hier, ob nicht diese nach 1492 erneut einsetzenden Anstrengungen zur Schaffung eines breiteren Publikums für die birgittinische Offenbarungswelt indirekt eine doch nicht geringe Solidarität in den Abteien des Ordens mit dem entfernten schwedischen Mutterkloster des Ordens bezeugen, obwohl es so aussehen könnte, als ob die wachsende Spannung zwischen Dänemark-Norwegen einerseits, Schweden-Finnland andererseits, Skandinavien in eine kulturelle Isolation vom restlichen Europa zu verdrängen drohte. Man hat in den Klöstern des Ordens auf die durch die schwedischen Birgittiner überwachte Drucklegung der Offenbarungen in Lübeck gewartet, um in den sicheren Besitz einer autorisierten und autoritativen Ausgabe zu gelangen und um daraus das Geistesgut Birgittas unverfälscht weiter vermitteln zu können.

Die Bedeutung des Konzils für die Kirchenreform machte sich frühzeitig in Klosterkreisen bemerkbar. Durch Pest und Krieg beschädigte und heruntergekommene Klöster wurden reformiert. Im Bannkreis dieser Bewegung ereignete sich im hanseatischen Kontaktsystem des Ostseegebietes der erste Übergang eines alten, mit bedeutendem Grundbesitz dotierten Benediktinerklosters an den Birgittenorden, als Munkeliv bei Bergen in Norwegen, von Erich von Pommerns Dynastiepolitik begünstigt, aufgehoben und für die Bedürfnisse eines Nonnenkonventes mit eigenen Ordenspriestern umgebaut wurde. Der Urheber der Aktion, ein schwedischer Vertrauter des Mutterklosters, der in Rom Benediktiner geworden war, stellte seine Kontakte beim Konzil her, bevor er den König um die Übertragung ersuchte, wie Erik Gunnes in seinem Beitrag zum Mariager-Symposium 1990 darlegen konnte.[102]

Ein während der kurzen Blütezeit 1425–1455 in dieser Abtei entstandenes illuminiertes Psalterium wurde von der norwegischen Liturgiehistorikerin Lilli Gjerløw[103] und dem dänischen Kunsthisto-

[89] Derselbe, **S.ta Birgitta och Skåne**, in: Ale. Historisk tidskrift för Skåneland (1988), S. 1–23. – Derselbe, Kalkmålningssviterna med de tre nordiska helgonkungarna i skånska kyrkor. I–III. Ebenda (1988), S. 17–32; (1989), S. 13–32; (1990), S. 13–31.

[90] Nyberg, Tore: Pierwsze dokumenty Władysława Jagiełły dla polskiego klasztoru brygidek, in: Zapiski historyczne 39 (1974), S. 69–73.

[91] Wie Anm. 25, S. 158–180, vgl. Besprechung von Tore Nyberg in Zapiski historyczne 39 (1974), S. 75–83.

[92] **Lotysz**, Marian: **Rozwoj sieci koscielnej Lublina do schylku dawnej rzeczpospolitej**. Praca magisterka unter der Leitung von Prof. E. Wisniowski. – Lublin: KUL, humanistische Fakultät (1985). 66 S.

[93] **Swastek**, Jósef: **Sw. Brygida szwedzka i zakon najświętszego zbawiciela ze szczególnym uwzględnieniem klasztorów na ziemiach polskich**. Habilitationsschrift, Theologische Fakultät der Universität Wrocław (1986). Ms.

[94] Dazu **Losman**, Beata: Norden och reformkoncilierna 1408–1449. – Göteborg: Akademiförlaget (1970) (Studia Historica Gothoburgensia 11), 301 S. mit dem 3. Kapitel: Vadstena kloster och Konstanzkonciliet, S. 35–49, 276.

[95] Wie Anm. 13.

[96] **Rauer**, Norbert: **Entstehungs- und Frühgeschichte des Stralsunder Klosters Marienkrone**. Diplomarbeit an der 1969–89 zur Sektion Theologie degradierten Theol. Fak. Greifswald, 1974. Ungedruckt (Maschinenschriftlich im Stadtarchiv Stralsund und im Kath. Bistumsarchiv St.Hedwig, Berlin, vorhanden).

[97] **Czok**, Karl: **Die Vorstädte – ihre Stellung in den Stadt-Land-Beziehungen**, in: Hansische Studien IV: Gewerbliche Produktion und Stadt-Land-Beziehungen. Hg. von Konrad Fritze [e. a.]. – Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger (1979), S. 127–135. (Abhandlungen zur Handels- und Socialgeschichte 18.)

[98] **Nyberg**, Klostergründungen (wie Anm. 1), S. 89–95.

[99] **Spiritualität heute und gestern**, Bd. 8. James Hogg: Sunte Birgitten openbaringe / Albert Philippon: La Chartreuse du Liget. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik (1989). (Analecta Cartusiana 35:8) 372 S., hier S. 4–265.

[100] **Spiritualität heute und gestern**, Bd. 7. James Hogg: Theodor Gottlieb's edition of the Medieval Library Catalogue of the Charterhouse of Aggsbach, together with two brief notes concercerning books from the Charterhouses of Gaming and Mauerbach. Hogg, James: Sunte Birgitten openbaringe. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik (1990) (Analecta Cartusiana 35:7), 213 S., hier S. 101–213.

[101] **Montag** (wie Anm. 28), S. 93–123.

[102] **Gunnes**, Erik: **Munkeliv birgittinerklosters grunnleggelse og kamp for tilværelsen**. The Foundation of the Birgittine Abbey of Munkeliv and its Struggle for Survival, in: Birgitta (wie Anm. 18), S. 221–230.

[103] **Gjerløw**, Lilli: **Det birgittinske Munkelivs-psalter**, in: Bjørgvin Bispestol: Byen og bispedømmet. Hg. von P. Juvkam. Bergen: Universitetsforlaget (1970). 248 S., hier S. 129–140, 3 Abb.

riker Søren Kaspersen[104] untersucht. Daß das Kloster während dieser Zeit mit dem schwedischen Hauptkloster und der dänischen Mutterabtei Maribo in nahem Kontakt stand, zeigen die sog. birgittinernorwegischen Texte, die das Interesse der Forscher an sich zogen.[105] Im Konflikt zwischen dem Kloster und dem deutschen Bürgertum von Bergen brannte Munkeliv 1455 ab, und obwohl das Kloster nach 30 Jahren Bauarbeiten wieder Nonnen aufnehmen konnte, blieb ihm eine zweite Blüte versagt.

Im Schleppzug des Konstanzer Konzils folgte der unerwartete Versuch des Colonnapapstes Martin V., die Grundstruktur des Ordens zu verändern,[106] so daß seine 1420 erteilte Erlaubnis zur Gründung einer Birgittenabtei in der Oberpfalz – dem späteren Gnadenberg – 15 Jahre bis zu ihrer Erfüllung warten mußte.[107] Einige der Klöster für birgittinische Priester, die während der Jahre bis 1435 in Italien ohne die Einrichtung von Nonnenkonventen gegründet wurden, fanden das Interesse der Forscher, so Sara Ekwalls, die zwei italienische Kunstwerke mit birgittinischen Motiven, die auf die Ordensgründung anspielen, analysierte.[108] Einige neue Studien über die italienischen Einzelklöster sind zu verzeichnen: der Servitenpater Giocondo Maria Todescato analysierte die Gründungsgeschichte des männlichen Birgittenklosters auf dem Monte Berico bei Vicenza, was zum erneuten Studium der beiden birgittinischen Priesterklöster in Venedig führte, die dank dem Entgegenkommen des Studium Cattolico Veneziano veröffentlicht werden konnten.[109]

4. Erneuerung des Ordens nach Abschluß der Krise

Neue, wichtige Aspekte des birgittinischen Ordenslebens und eine Reihe von neuen Gründungen prägen das Bild der Entwicklung nach 1435, dem Jahr, in dem Papst Eugen IV. mit Hilfe sachkundiger Kanonisten die ursprüngliche Struktur eines Ordens mit Nonnenkloster und angegliedertem Priesterkonvent wiederherstellte. Die Birgittiner nahmen den Charakter eines Reformordens an und gerieten damit in die gleichen Strömungen, die in den monastischen Orden zur Bildung von Klosterkongregationen, in den Bettelorden zu Observanzbewegungen führten.[110]

Im skandinavischen Raum präsentierte Curt Wallin einige Ergebnisse seiner jahrelangen Forschungen über die soziale Herkunft der Nonnen von Vadstena.[111]

Sein wichtigstes Ergebnis ist, daß die These von Vadstena als Adelskloster nicht standhält. Der Anteil adeliger Mitglieder sei zwar anfangs mit etwa 30 Prozent höher als in der gesamten Bevölkerung, und bei der Ämterbesetzung dominiere diese Gruppe; ihr Anteil sei jedoch gesunken, so daß im 16. Jh. nur etwa 10 Prozent der Nonnen adeliger Herkunft seien. Stattdessen wurde das bürgerliche Element im Nonnenkonvent vorherrschend.

Die Forscher richteten neuerdings ihre Aufmerksamkeit auch auf die zwei jüngsten der insgesamt fünf Abteien des skandinavischen Nordens.

Birgit Klockars widmete der im schwedischen Finnland gelegenen Birgittenabtei Nådendal/Naantali (Gnadental) 1979 eine von eindringlichen ordens- und personengeschichtlichen Studien geprägte Monographie.[112] Durch das von ihr gezeichnete Bild erfahrener Einpflanzung monastischer Überlieferung durch das Mutterkloster in dieses damalige Außengebiet Schwedens, wo bisher als einziger Orden die Dominikaner eine überragende Rolle gespielt hatten, beleuchtet sie die reife Entwicklung und das Bewußtsein der Verantwortung im Mutterkloster für die religiösen Bedürfnisse im eigenen nordischen Kulturkreis.

Ergänzend betonte neulich Aarre Läntinen, mit Ausgangspunkt in seiner Arbeit über das Domkapitel in Åbo/Turku, wie Nådendal in religiöser Hinsicht, besonders als Ziel der Pilger, bald mit dem nahe gelegenen Bistumszentrum Åbo wetteiferte und damit zur Selbstbesinnung und Erneuerung im Umfeld dieses einzigen Domkapitels Finnlands führte.[113]

Auch die zweite dänische Birgittenabtei, Mariager in Jütland, wurde Gegenstand neuer Studien, zum Einen die schon erwähnte von Per Sloth Carlsen,[114] zum Anderen der prosopographisch aufschlußreiche Beitrag von Kaare Rübner Jørgensen, in dem er der Vorstellung, daß dieses Kloster eine primär dynastische Stiftung gewesen sei, entgegentritt.[115]

Ähnlich wie im Falle Munkelivs war es der Niedergang der bisherigen monastischen Überlieferung in einem männlichen – Glenstrup – und einem weiblichen – Randers – Benediktinerkloster, der die birgittinische Neugründung ermöglichte. Wie Jørgensen nachweist, nahmen die mächtigsten Familien des jütischen Adels hier das Erlöschen des Ordenslebens zum Ausgangspunkt, um aus der nutzlosen Gütermasse eine Birgittenabtei zu dotieren, für die nur eine nachträgliche königliche Bestätigung durch den ersten Oldenburger Christian I. erforderlich wurde. Die bisherige Vermutung, daß Mariager noch vom König Christoph von Bayern (1440–1448) gegründet worden sei, ließ sich damit als grundlos erweisen. Daß dabei auch das Problem der erfolglosen Kartäusergründung in Glenstrup in der Zeit um 1420–1440 neu beleuchtet werden konnte, ist ein wertvoller Nebengewinn.

Eine Studie dreier schwedischer Autoren holte aus dem gesamten nordischen Quellenbestand die birgittinischen Amtssiegel hervor und trug damit zum Verständnis des gemeinsamen kulturellen Hintergrundes der fünf Abteien bei.[116]

Nachdem der Orden im bayerischen Raum durch Gnadenberg und Maihingen festen Fuß gefaßt hatte,[117] ereignete sich in ähnlicher Weise der Übergang des Benediktinerklosters Altomünsters an den Birgittenorden. In einer Reihe von wertvollen Studien schildert Wilhelm Liebhart zahlreiche Aspekte des birgittinischen Ordenslebens, das hier gelebt wurde.[118]

Besonders beachtenswert sind die Kap., die Liebhart den Prioren Simon Hörmann († 1701) und Jacob Scheckh († 1755) widmet, als Vertreter einer europäischen Perspektive des Ordens und der barocken Frömmigkeit der Zeit. Die darauffolgenden Krisen, die mit der Fertigstellung der großartigen neuen Klosterkirche zusammenfielen, vermitteln Einblicke in die schwachen Punkte der Konstruktion eines Nonnenklosters mit Priesterkonvent.

[104] **Kaspersen**, Søren: **Munkeliv-psalterens figurinitialer**, in: Genesis profeta. Nordiska studier i gammaltestamentlig ikonografi. Hg. von Patrik Reuterswärd & Marian Ullén. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1980). (Stockholm studies in history of art 33.) 227 S., hier S. 186–225.

[105] **Wessén**, Elias: Om de s.k. birgittinnorska texterna, in: derselbe, Svensk medeltid. En samling uppsatser om svenska medeltidshandskrifter och texter II: Birgitta-texter. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1968), S. 73–152. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Filologiska serien 10.) Weitere Studien zu diesen Texten werden von Hans Torben Gilkær erwartet.

[106] Davon handelt Cnattingius 1963 (wie Anm. 21).

[107] **Nyberg**, Tore: Geschichtlicher Überblick über den Birgittenorden in Bayern, in: derselbe, Dokumente und Untersuchungen (wie Anm. 3), I (1972) S. 24*–87*.

[108] **Ekwall**, Sara: **Ett ikonografiskt Birgitta-problem**, in: Konsthistorisk tidskrift 37 (1968), S. 1–20, 1 Abb. Dieselbe, Birgitta utdelande klosterregeln, ebenda 39 (1970), S. 169–170.

[109] **Todescato**, Giocondo Maria: **Origini del santuario della Madonna di Monte Berico.** – Vicenza: Edizioni Servi di Maria (1982). 191 S. – Tore Nyberg, Le brigidine da Vadstena a Venezia, in: La chiesa da Venezia tra medioevo ed età moderna. Hg. von Giovanni Vian. – Venezia: Studium Cattolico Veneziano (1989). (Contributi alla storia della chiesa di Venezia 3.) 275 S., hier S. 183–204.

[110] **Nyberg**, Tore: Der Birgittenorden als Beispiel einer Neugründung im Zeitalter der Ordensreformen, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Hg. von Kaspar Elm. – Berlin: Duncker & Humblot (1989). (Berliner Historische Studien 14: Ordensstudien VI.) 643 S., hier S. 373–396.

[111] **Wallin**, Curt: **Vadstenanunnornas sociala proveniens**. The Social Background of the Nuns at Vadstena, in: Birgitta (wie Anm. 18), S. 291–322.

[112] **Klockars**, Birgit: **I Nådens Dal**. Klosterfolk och andra c. 1440–1590. – Helsingfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland (1979). 210 S. (Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland 486.) Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.

[113] **Läntinen**, Aarre: **Nådendals placering i den sociala miljön i Åbo stift**. The Abbey of Nådendal: its Social Setting in the Medieval Diocese of Åbo/Turku, in: Birgitta (wie Anm. 18), S. 281–290.

[114] Wie Anm. 11, 12.

[115] **Jørgensen**, Kare Rübner: **Mariager Klosters oprettelse og etablering (til ca. 1490)**. The Birgittine Abbey of Mariager, its Establishment and Benefactors up to ca 1490, in: Birgitta (wie Anm. 18), S. 231–279.

[116] **Hallberg**, Svante; **Norberg**, Rune; **Odenius**, Oloph: **Birgittinska ämbetssigill från nordisk medeltid** (Zusammenfassung: Birgittinische Amtssiegel aus dem nordischen Mittelalter), in: Kyrkohistorisk årsskrift 73 (1973), S. 67–97.

[117] Nyberg, Tore: Dokumente und Untersuchungen (wie Anm. 3), Geschichtlicher Überblick.

[118] **Liebhart**, Wilhelm: **Altbayerisches Klosterleben.** Das Birgittenkloster Altomünster 1496–1841. – St. Ottilien: EOS-Verlag (1987). 21+167 S., 19 Abb. (Münchener theologische Studien I: Historische Abteilung 30.) – Derselbe: Kloster und Markt Altomünster. I: Anfänge und Entwicklung bis 1632, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 88 (1977), S. 9–78.

Im Anschluß an den Beitrag von Georg Schwaiger[119] ging Liebhart ferner auf die Ereignisse unter dem Eindruck der Reformation ein,[120] und studierte die Entfaltung des Ordenslebens in nachtridentinischer Zeit.[121] In diesem Zusammenhang gab er auch den Text eines Kirchenspieles aus dem Jahre 1677 heraus, das die Birgittenpatres angeregt hatten.[122]

Die volksmissionarische Ausstrahlung des Klosters kurz vor der Reformation war schon vorher in dem Beitrag von Richard S. Field über Einblattdrucke deutlich gemacht worden.[123] Auch James Hogg steuerte zur Kenntnis von Altomünster bei, als er eine in Syon Abbey wahrscheinlich in unserem Jh. angefertigte englische Übersetzung von Regel und Statuten aus Altomünster herausgab.[124] Die Vorlage für die Übersetzungsarbeit dürfte ein nachtridentinischer Text aus Altomünster sein. Die Quellen zur Beleuchtung der Statutenentwicklung in Altomünster fließen relativ reichlich, nicht zuletzt dank der Birgittinerpatres des 17. Jh.s. Die Ausgabe Hoggs kann als erstes Vergleichsmaterial für englische Leser gute Dienste leisten, erst eine wissenschaftliche Untersuchung würde sie jedoch in den Kontext der Statutenentwicklung bringen.

Während in Skandinavien mehrere Studien sich mit den Birgittenklöstern aus wirtschaftlicher Sicht befaßten,[125] waren solche Arbeiten über Abteien außerhalb Skandinaviens bisher selten. Erst in neuester Zeit gelangte ein Vortrag mit diesem Thema über das bayerische Gnadenberg um 1500 zum Druck.[126]

Im Ostseeraum manifestierte sich die birgittinische Inspiration durch einen kurzlebigen Klosteransatz in Elbing, eine Gründung die Kamińska 1970 im Hinblick auf Stiftung und Bau untersuchte.[127] Das Kloster war 1458 am Platze der von der Stadt 1454 eroberten und abgerissenen Burg des Deutschen Ordens errichtet worden, so daß ein neuerer Beitrag zur Bewirtschaftung dieser Deutschordensburg nicht ohne Interesse erscheint.[128]

Von den italienischen Klosteransätzen um 1430 überlebte außer Paradiso bei Florenz nur das Kloster in Genua, wo ein Nonnenkonvent errichtet wurde, so daß diese Abtei bis in nachtridentinische Zeit regeltreu mit Nonnen und Birgittenpriestern bestand.[129]

5. Klöster am Niederrhein und in den Niederlanden

Die erste Birgittenabtei in den Niederlanden, Marienwater, zählt ihre Gründung im Jahre 1434. Durch den Aufbau einer ganzen Familie niederrheinisch-niederländischer Abteien des Ordens[130] trug dieser hier in wichtigen Aspekten ebenso zum geistigen Aufbruch bei, wie es in Skandinavien der Fall war. Von den einst zehn Abteien überlebten vier die Reformationszeit, ein einziges die Klosteraufhebungen der Napoleonzeit, so daß der Orden kontinuierlich bestand und in den katholischen Niederlanden, trotz seiner versteckten Existenz, doch einigermaßen bekannt blieb.

Das Forschungsinteresse am Orden und seinen Abteien hat in den letzten Jahrzehnten stark zugenommen, nicht zuletzt wegen der kunsthistorischen Bedeutung, die den Schreib- und Malerschulen einiger der Abteien zugeschrieben werden muß.

In jüngster Zeit hat die direkt von Marienwater abstammende Abtei Maria Refugie in Uden mit ihrem *Museum voor Religieuze Kunst* die Rolle als Hüterin des birgittinischen Erbes der Niederlande auf sich genommen.[131] Diese Abtei beherbergt außerdem eine umfangreiche Handschriftensammlung, die auf äußerst kundige Weise von Ulla Sander Olsen katalogisiert wurde; der Katalog ist noch ungedruckt.[132]

Zur Erleichterung des Überblickes seien hier Namen und Stiftungsjahr der zehn Birgittenabteien der Region in der Reihenfolge, wie sie in der Tabelle v. J. 1984 erscheinen,[133] aufgeführt. Von den zehn Stiftungen wurde die in Essig bald aufgegeben, die in Brielle bestand kaum länger als ein Jahrzehnt.

Marienwater in Brabant	1434/1447	Bm. Lüttich
Mariensterre in Essig	1446	Ebm. Köln
Marienforst bei Bonn	1450	Ebm. Köln
Marienkamp in Kampen	1457	Bm. Utrecht
Marienburg bei Soest	1460	Bm. Utrecht
Marienbaum in Cleve	1460	Ebm. Köln
Maria Troon in Dendermonde	1466	Bm. Cambrai
Mariensterre in Gouda	1475	Bm. Utrecht
Maria Wijngaard in Utrecht	1485	Bm. Utrecht
Genehmigung für Brielle	1485	Bm. Utrecht

Sander Olsen hat ihre Studien der birgittinischen Inspiration dieser Region, soweit sie das Mittelalter betreffen, mit zwei Veröffentlichungen über die birgittinische Klosterbibliotheken von Marienwater und von Maria Troon fortgesetzt.[134] Sie hat sich dann aber mit der nachtridentinischen Entfaltung der ausschließlich für Birgittenpriester gegründeten Häuser beschäftigt, die, in zwei Ordensgruppen organisiert, bis zu den Napoleonkriegen Bestand hatten.[135]

Abschließend seien noch die weit über das Mittelalter hinausgehenden Forschungen von Hans Cnattingius zu erwähnen, die zum großen Teil bei seinem Tode noch ungedruckt waren. Einiges davon wurde publiziert: es betrifft die Flucht der letzten Nonnen von Vadstena 1595 nach Danzig, wo sie im dortigen Kloster des Ordens Aufnahme fanden,[136] und die weitere Geschichte der Birgittinerinnen in Polen bis ins 19. Jh.[137]

[119] **Schwaiger**, Georg: **Das Birgittenkloster Altomünster in den Stürmen der Reformationszeit**, in: Festschrift Altomünster 1973 (wie Anm. 29), S. 163–192.

[120] **Liebhart**, Wilhelm: **Im Banne der Reformation**. Das Birgittenkloster Altomünster 1520–1560, in: Amperland, Heimatkundliche Vierteljahresschrift für die Kreise Dachau, Freising und Fürstenfeldbruck 23 (1987), S. 457–460.

[121] Derselbe, **Das Birgittenkloster Altomünster im Zeitalter des Barock**, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 48 (1985) S. 369–391.

[122] **Das Altomünsterer Birgittenspiel Schauplatz der Tugend (1677).** Hg. von Wilhelm Liebhart. – Altomünster: Privatdruck (1985). 79 S.

[123] **Field**, Richard S.: **Woodcuts from Altomünster**, in: Gutenberg-Jahrbuch (1969), S. 183–211.

[124] **Spiritualität heute und gestern**, Bd. 9. C. B. Rowntree: A Carthusian World View: Bodleian Ms. e Museo 160 / James Hogg: A Brigittine Legislative Collection. Translated into English from an Altomünster original. – Salzburg: Institut für Anglistisk und Amerikanistik (1990). (Analecta Cartusiana 35:9.) 155 S. hier S. 73–155.

[125] Z. B. **Norborg**, Lars-Arne: Storföretaget Vadstena kloster. – Lund: Gleerups (1958). (Bibliotheca historica Lundensis 7). 336 S. – Vadstena klosters två äldsta jordeböcker, hg. von Anna Larsson. – Uppsala: Almqvist & Wiksell (1971). (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet 245.) 292 S., 8 Tafeln.

[126] **Nyberg**, Tore: **Die ökonomische Lage des bayerischen Birgittenklosters Gnadenberg um 1500**, in: Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise mittelalterlicher Orden und Klöster, hg. von Kaspar Elm. – Berlin: Duncker & Humblot (1992). (Berliner Historische Studien 17 = Ordensstudien VII.), S. 231–247.

[127] Kamińska (wie Anm. 25), S. 124–157, 191.

[128] **Jähnig**, Bernhard: Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise des Deutschen Ordens am Beispiel der Häuser Beuggen (Elsaß-Burgund) und Elbing (Preußen), in: Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise (wie Anm. 110), S. 125–173.

[129] **Nyberg**, Tore: Papst Innocenz VIII. und Skandinavien, in: Archivum historiae pontificiae 22 (1984), S. 89–152, hier S. 101–111 mit tabellarischer Aufstellung sämtlicher Klostergründungen und – für Genua – Anhang III v. J. 1485.

[130] **Nyberg**, Klostergründungen (wie Anm. 1), Kap. 5.

[131] **Birgitta van Zweden 1303–1373.** 600 jaar kunst en cultuur van haar kloosterorde. Tentoonstelling. Hg. von L. C. B. M. van Liebergen. – Uden: Museum voor Religieuze Kunst (1986). 128 S., 155 Abb.

[132] **Olsen**, Ulla Sander: **Et klosterbibliotek – Marienwater – ca. 1434 til 1713.** Forsøg på en rekonstruktion. – Manuskript, København: Danmarks Biblioteksskole (1977). 150 S., 27 Abb.

[133] Wie Anm. 130.

[134] **Olsen**, Ulla Sander: **Handschriften en boeken uit het Birgittinessenklooster Maria Troon te Dendermonde**, in: Spiritualia Neerlandica. Festschrift voor Dr. A. Ampe. (Ons Geestelijk Erf 64.) – Antwerpen: Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius Te Antwerpen (1990), S. 89–106. – Dieselbe, **Handschriften uit het birgittinessenklooster Mariënwater te Rosmalen bij 's-Hertogenbosch**, in: Serta devota. In memoriam Guilielmi Lourdaux. Leuven: (1991).

[135] Vgl. Vandenbroucke, Alfons: De Birgittijnen van S. Sixt in het Staatsarchief te Rome, in: Driemaandelijks tijdschrift van de kring voor heemkunde voor Poperinge en omliggende gemeenten 8 (1978) Nr. 2, S. 8–21. – Heyse, Marina: Plaats en betekenis van het Birgittijnenklooster van Sint Sixtus in de Orde van de H. Birgitta van Zweden. Proefschrift aangeboden tot het bekomen van de graad van Licentiate in de Godsdienstwetenschappen, Katholieke Universiteit te Leuven, Faculteit der Godsgeleerdheid (1982). Ms. 58 S.

[136] **Cnattingius**, Hans: **Vadstena klosters sista tid** (The last days of Vadstena monastery), in: Kungliga Vetenskapssamhällets i Uppsala årsbok = Annales Academiæ Regiæ Scientiarum Upsaliensis 13 (1969) S. 46–102.

[137] Derselbe, Birgittinerorden i Polen, ebenda 15–16 (1971–72), S. 21–83.

Sancta Birgitta: Revelaciones Lib. / Book IV. Hg. von Hans Aili. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1992). 416 S. (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet. Ser. 2: Latinska skrifter VII: 4).

Sancta Birgitta: Revelaciones Lib. / Book VI. Hg. von Birger Bergh. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1991). 288 S. (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet. Ser. 2: Latinska skrifter VII: 6).

Mit den vorliegenden beiden Bdn der kritischen lateinischen Edition der Offenbarungen der hl. Birgitta (1303–1373) haben die Bearbeiter zwei der wichtigsten Hürden der Reihe genommen. Denn einmal sind die Bücher 4 und 6 die umfangsreichsten des gesamten Textkorpus, zum anderen sind sie redaktionell gesehen so unübersichtlich, daß man befürchten könnte, mit einer Vielfalt von Überlieferungszweigen konfrontiert zu werden. Zum Glück erwies sich diese Befürchtung als grundlos, da die grundlegende Inventarisierung der Handschriften, die schon Lennart Hollmann, Birger Bergh, Sten Eklund und besonders Carl-Gustaf Undhagen durchgeführt haben, bei den umfangreichen Büchern 4 und 6 ohne große Probleme übernommen werden konnte. Ein wertvoller Handschriftenfund in Prag vereinfachte sogar das Stemma: Die Hs. Národní Muzeum, MS. XIV. C.12, nun **u** genannt, erwies sich, obwohl spät (1444) entstanden, als ein Schlüssel für den böhmischen Überlieferungszweig, so daß die Zahl der Zeugen, die in den textkritischen Apparat aufgenommen werden mußten, nochmals reduziert wurde (Aili S. 28–30).

Beide Hg. arbeiten nun mit zwei Hauptüberlieferungszweigen β, genannt β1 und β2 (Aili S. 34–38, Bergh S. 15–17). Die Analyse kann in den beiden Bdn entsprechend kurz gehalten werden, da stets auf bisher erschienene Bde bezug genommen wird. Die meisten Hss. haben ihr Signum seit den früheren Bdn beibehalten, der Leser muß jedoch auf die gelegentlichen Signumänderungen achten. Ferner arbeiten beide mit den γ- und den σ-Hss., von Aili noch zu einer π-Gruppe zusammengefaßt (Aili S. 38–39). Für das 4. Buch, so behauptet Aili (38), erweist sich, im Unterschied zu anderen Büchern, die Hs. **K** = Stiftsbibliothek Kalmar als ein wichtiger Zeuge für Konjekturen.

Zum ursprünglichen 6. Buch mit den auf Bischof Alfons Pecha († 1389) zurückgehenden Kap.n 1–109 traten, außer eingesprengten Erläuterungen der ersten Generation der Vadstena-Priester (*additiones et declarationes*), die Kap. 110–122 hinzu (Bergh S. 11). Zum 4. Buch mit den auf Alfons zurückgehenden Kap.n 1–130 kommen teils die überall hinzugefügten Erläuterungen, ferner eine Sammlung an Geistliche und Päpste gerichteter Offenbarungen Birgittas (*Tractatus ad sacerdotes et ad summos pontifices*, Kap. 132–144). Die Überlieferung dieser Teile wird gesondert behandelt (Aili S. 41–43).

Besonderes Interesse verdienen diejenigen Offenbarungen, die in zwei Fassungen vorkommen, einmal verstreut durch den gesamten Textkorpus, einmal herausgeholt und zum 8. Buch geschlagen. Aili, der auf die Problematik der doppelten Textfassungen systematisch aufmerksam gemacht hat, berührt in Kürze die damit verbundenen Probleme (43–47), wird sie aber erst in der Edition des 8. Buches textkritisch in ihrer Gesamtheit behandeln. Es geht dabei vor allem um den Umfang der redaktionellen Bearbeitung dieser Texte durch Bischof Alfons.

Weder Bergh noch Aili haben sich mit den redaktionellen Problemen der beiden umfangreichsten Bücher IV und VI befaßt. Rez. hat versucht, in der Einleitung zu der in den Vereinigten Staaten in der Reihe „Classics of Western Spirituality" erschienenen Übersetzung von Buch 5 und 7, Birgitta of Sweden (1990), einige Anregungen dazu zu geben, wie von Bergh bemerkt (11). Aili meint dagegen zur Redaktion des 4. Buches: „The material of this book is heterogeneous and shows no discernible traces of editorial arrangement" (Aili S. 18). Nun kommt es selten vor, daß mittelalterliche Hg. auf eine ordnende und systematisierende Tätigkeit gegenüber einem gegebenen Material verzichten, wohl besonders dann nicht, wenn es sich um den Beichtvater einer religiös begabten Frau handelt (vgl. Karen Glente, Hellige kvinder. Om kvindebillede og kvindebevidsthed i middelalderen [1985]). Wenn Offenbarungstexte nicht unter thematischem Aspekt sich verbinden lassen, hilft manchmal die Zahlenmystik weiter, der sich die Herausgeber im Mittelalter gerne bedienen.

Mit der Klärung so vieler Einzelprobleme der Überlieferung können die Einleitungsfragen in den nun erschienenen Bdn kürzer dargestellt werden, als in den zuerst erschienenen Bdn. Die textkritische Arbeit ist nun von einer Abgewogenheit geprägt, die nur eine eingehende Vertrautheit mit dem gesamten Textkorpus möglich macht. Dazu hat freilich die elektronische Datenverarbeitung sehr geholfen. Parallelstellen können mit größerer Schnelligkeit und Sicherheit herangezogen werden, wovon besonders Bergh in seiner ausführlichen textkritischen Einführung guten Gebrauch gemacht hat (26–55).

Bei der Textherstellung spielt immer der erste Druck bei Ghotan 1492 eine große Rolle, denn ihr ging eine genaue textkritische Prüfung durch die Vadstena-Priester voraus. Aili hat auch die formellen Folgen daraus gezogen und **Gh** als Textzeugen in seiner Liste eigens einige Worte mit auf dem Weg gegeben (31). In seiner Analyse zahlreicher Textstellen konfrontiert besonders Bergh jede neue Lesung mit den Überlegungen, die bei dieser Gelegenheit in Vadstena zu der betreffenden Textstelle gemacht wurden, denn die Vadstena-Priester gebrauchten das neue Medium des Buchdruckes im Bewußtsein ihrer Verantwortung für die Schaffung einer für die ganze Zukunft gültigen Textfassung, die dann auch durch die Jh.e sich erstaunlich gut bewährt hat.

Jedoch konnten nun auch Verbesserungen gemacht werden. Aus Berghs Einleitung seien folgende Beispiele erwähnt:

In VI, 27:10 entdeckte Bergh (33), daß die Sequenz *honor, divitiae, voluptas* gebrochen war, so daß der Text irrtümlich *amicos* für *diuitias* schrieb, wodurch der Eindruck entstand, daß Gott dem Menschen erlaubte, in passendem Maße Freunde zu haben. Der Sinn ist: Reichtümer.

VI, 31:29 (35) konnte Bergh die Lesart *una voluntas et unus consensus matrimonialis*, die überlieferungsmäßig als Korrektur erschien, durch die Heranziehung von den sog. „birgittinernorwegischen" Textfassungen unterbauen, ein Beispiel davon, wie sich die Hg. die sich anbahnende Einsicht zunutze machen, daß einige dieser Texte den Sinn der Originaltexte Birgittas besser als das Latein wiedergeben könnten. Auch z. B. für VI, 31:41 und VI, 3:19 werden diese Texte herangezogen.

Zu VI, 65:55 begründet Bergh (48) das Gegensatzpaar *lenioribus – seuerioribus verbis*, wodurch er seine eigene frühere Lesung *leuioribus* in VII,11:22 und *leuibus* VII,12:43 als Irrtum abweisen kann. Da *levis* und *levitas* in der mittelalterlichen Literatur öfters eine negative Konnotation besitzt, rückt das Gegensatzpaar nun in ein richtigeres Licht.

Unter den eingehenden sprachlichen Analysen rufen nur wenige Fragen hervor.

Wenn z. B. Maria in VI, 57:2 über ihre Reinheit zur Zeit ihrer Erwartung der Geburt Jesu sagt: *Nec secundum parentes seculi vivebam, sed cum humilibus humiliter conversabar*, so bin ich nicht sicher, daß man mit Bergh (46f) für *parentes* ein an das Magnificat anklingendes *potentes* einsetzen müsse, denn das Sein wie Eltern „dieser Welt" könnte sinngemäß als ein Leben *secundum parentes seculi* beschrieben werden, ohne daß damit der Gegensatz zu den *humiles* verlorenginge. Gegen *potentes* spricht, daß diejenige, die bei Lk 1,46 das Magnificat anhebt, die *potentes* in Lk 1,52 als eine ihr selbst fremde Gruppe ansieht. In Rev. VI, 57:2 dagegen spricht Maria so, als ob beide Satzglieder auf sie zutreffen könnte – und sie gehörte ja selber den *parentes* an, bloß nicht den *parentes seculi*.

Bei Aili hätte man gerne etwas eingehendere Begründungen der von ihm angeführten schwierigen Textstellen gewünscht; die Kommentare füllen bei ihm nur S. 50–52.

Die Stelle IV,21:1, wo die Überlieferungszweige sich zwischen *trinus in personis et unus in natura* bzw. *unum in natura* teilen, erforderte doch eine weitere Begründung: warum haben so viele Hss., einschließlich der Ghotan-Druck, sich für *unum* entschieden, während Aili *unus* vorzieht?

In IV,23:4 verbreitet der große Lügner die Irrlehre, *quod totus est factus sanctus*, und Aili erklärt S. 50, warum die Lesart *simulatorie sanctus* abgewiesen werden müsse. Aili weist offenbar ab, daß laut Birgitta der große Lügner den Menschen eingebildet habe, er sei ‚dem Scheine nach' heilig; aber was, wenn wie in der schwedischen Übersetzung von Tryggve Lundén, *simulatorie sanctus* mit ‚skenhelig', ‚scheinheilig', wiedergegeben wird? Dazu hätte man gerne die Erörterung Ailis kennengelernt.

Ähnlich hätte man gerne eine Diskussion zu der Frage, warum der Ghotan-Druck einen ganzen Nachsatz in IV,32:8 ausfallen ließ: der Vorsatz *Ego volo tibi ostendere quid sit potencia Patris, quid sapiencia Filii, quid virtus Spiritus Sancti* lanziert ja den Nachsatz *ut sciatur quod ego sum Deus trinus et unus: Pater et Filius et Spiritus Sanctus*. Der Fall ist durch den Hinweis auf IV,21:1 (51) nicht gelöst.

Eine nähere Erörterung von IV,126:34 wäre auch willkommen gewesen, wo das Subjekt *illud quod trahitur* in 126:33 nicht durch das richtige *quod*, sondern durch *qui* aufgegriffen wird. Die Erklärung dieses Fehlers besteht wohl darin, daß ‚das Schwere', das ‚gezogen' werden müsse, schon von Anfang an zeichenhaft sich auf eine Person, einen Bischof bezieht, und daß das männliche Genus des Bischofs aufbricht, obwohl das grammatikalische Subjekt noch neutral bleibt.

Fraglich ist m. E. ob die Lesart *Quid ergo tunc possunt et debent voces istorum facere, qui et fidem habuerunt et seruierunt Deo cum feruenti caritate?* in IV,7:28 richtig ist (50 und 80). Die Hss. haben *dicunt* für *debent*, und man muß wohl doch zugeben, daß *voces*, ‚Stimmen', eher etwas sagen als tun, *facere*. Die Konstruktion: ‚was 1) können die, die den Glauben haben, [tun], und 2) was sagen deren *voces*, daß sie tun [werden]', gibt Sinn und müßte nicht geändert werden, denn wollte wirklich die sprechende *virgo* Maria sagen, daß die Stimmen derjenigen, die Glauben, etwas Bestimmtes tun ‚sollen' oder ‚müssen', *debent*?

Einen Schönheitsfehler unter der Erörterung der Hs. Berlin theol. lat. fol. 33 (Aili S. 19 Anm. 13) möchte ich gerne beanstanden.

Aili hätte die Gründung des niederrheinischen Birgittenklosters Marienbaum oder Marienboem durch Maria von Burgund, die Tochter Johanns von Burgund († 1419), die Schwester Philipps des Guten und Witwe des Grafen Adolf von Kleve († 1448), in der Doktorarbeit des Rez. Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters (1965, S. 150–164) leicht finden können. Die richtigen Auskünfte über die Person und die Verwandtschaft Marias von Kleve bringt auch Valentin Rose in seinem Katalog Bd. 13: Verzeichnis der lateinischen Handschriften II:2 (Berlin 1903) S. 891.

Wie üblich, schließen sich in beiden Bdn verschiedene Indices an. Die Hg. verzeichnen eigens Wörter, die in dem von ihnen jeweils bevorzugten Wörterbuch nicht stehen – bei Aili (402–405) ist das R. E. Latham & D. R. Howlett, Dictionary of Medieval Latin from British Sources (London 1975–), bei Bergh (281–286) K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 11. Aufl. (1962). Dies bringt gelegentlich unerwünschte Unterschiede mit sich. Bergh vermerkt z. B. unter Wörtern, die nach seiner Meinung in den Offenbarungen in anderer Bedeutung als bei Georges auftreten, *contritio* (Bergh S. 282). Schon M. Bernards (Speculum Virginum, Köln/Graz 1955 [Forschungen zur Volkskunde 36/38], S. 131f) weist darauf hin, daß seit Anselm von Canterbury *contritio* öfters an die Stelle von *compunctio cordis* in der Bedeutung ‚Reue' tritt. Eine Skizze zum Gebrauch des Begriffes im birgittinischen Textkorpus hat Rez. in der Einleitung zur erwähnten Übersetzung Birgitta of Sweden (40–44) versucht. Da Aili von einem anderen Wörterbuch ausgeht, tritt *contritio* in seiner Liste nicht auf. Vielleicht sollten nach abgeschlossenem Editionswerk solche Wörterverzeichnisse bearbeitet und aufeinander abgestimmt werden. Auch die Namensindices weichen voneinander ab. Aili bringt über Bergh hinaus auch einen Index locutionum und einen unterteilten Index scriptorum, nach dem Vorbild der besonders umfangreichen indices von Undhagen.

Mit den beiden jetzt erschienenen Bdn ist die kritische Edition der Offenbarungen Birgittas einen großen Schritt vorangekommen. Die Bücher 2 und 3 sind m.W. zur Verarbeitung vergeben, und Hans Aili bereitet die Edition des 8. Buches vor, bei der mit neuen Ergebnissen gerechnet werden darf. Nicht nur die schon von Aili benutzte Arbeit von Arne Jönsson über Bischof Alfons Pecha, sondern auch neue Forschungen an der Univ. Odense durch Hans Torben Gilkær über den spanischen Hintergrund dieses Exilbischofs dürften entscheidende neue Einblicke in die redaktionelle Arbeit des Bischofs an den Offenbarungstexten gewähren. Die energisch aufgegriffene und bisher so erfolgreich durchgeführte Edition soll als Ganze hoffentlich dazu beitragen, die religiöse Begabung und Botschaft Birgittas deutlicher in einen europäischen Kontext hineinzustellen.

Odense Tore Nyberg

Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven, hg. v. Anneliese Lissner/Rita Süssmuth / Karin Walter. – Freiburg: Herder 1988. VI, 1246 Sp. (Frauenforum), kart. DM 65.–

Zu dem Titel „Frauenlexikon" stellt sich unwillkürlich die Frage: Geht es inhaltlich um Frauen, Frauenfragen und -probleme? Oder werden verschiedene allgemeine Themen vom Standpunkt der Frauen aus betrachtet? – Beides wurde für die Auswahl und Bearbeitung der Stichwörter berücksichtigt.

Angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen im Verhältnis der Geschlechter und einer Unzahl an neuen, an Frauen interessierten, feministischen Forschungsansätzen und Erkenntnissen wurde es notwendig, „die verstreuten Informationen zu bündeln und eine durchgehende Perspektive einzuhalten" (V).

Die einzelnen Beiträge weisen meistens einen historischen Überblick auf, gehen also auf die spezifische Entwicklung der Fragestellungen und Themen ein. Dies geschieht durchaus in einer differenzierten Art und Weise (vgl. vor allem die Art. zu wirtschaftlichen und historischen Bereichen) und beleuchtet hauptsächlich die Geschichte von Frauen, so diese rekonstruierbar ist. Anschließend werden inhaltliche Aspekte, verschiedene Sichtweisen und die Standpunkte der gegenwärtigen Forschung und Diskussion wiedergegeben.

Aus dem Kontext, aus dem heraus das Frauenlexikon entstanden ist, ergibt sich, daß soziale Entwicklungen und soziologische Erkenntnisse wichtig sind. Es zeigt sich aber, daß zum Teil sehr ausführliche Statistikberichte einerseits das Lesen sehr mühsam machen, andererseits zum Thema selbst nicht sehr viel aussagen, also kaum neue Inhalte bringen. Es wäre besser, ihre Auswertung zu referieren.

Das Frauenlexikon will bewußt religiöse und theologische Fragen nicht ausschließen, um dadurch den „Dialog innerhalb der Frauenbewegung anzuregen und die Fragen, um die es den Frauen geht, auch in den Kirchen zur Sprache zu bringen und zu unterstützen" (VI).

Auch bei theologischen Themen sind die Autorinnen und Autoren bemüht, die historische Entwicklung der einzelnen Bereiche oder die Entstehungsgeschichte genauso wie die sich daraus ergebenden inhaltlichen und theologischen Entwicklungen darzustellen (vgl. die Beiträge zu „Maria", „Mystik" oder „Spiritualität"). Bei einigen Artikeln überwiegen aber historische und soziologische Ausführungen, was auf Kosten der theologischen Besprechung geht (vgl. z. B. die Art. „Kirche, evangelische" oder „Ökumene").

Wir möchten das kurz am Beispiel des Artikels „Ökumene" (862–871) erläutern: Nach einer Begriffserklärung wird wahlweise auf Kirchenspaltungen und Gegenbewegungen eingegangen, aber kein auch nur annähernd vollständiges Bild entworfen. Die vier darauffolgenden Kap. über „Ökumenische Bewegungen im 20. Jh.", „Frauen in der Ökumene", „Die ‚weitere' Ökumene" und „Ökumene in den Pfarrgemeinden" geben fast ausschließlich Daten über Gründungen von Vereinigungen und Sitzungen von Ausschüssen an. Die Vf.in versäumt es aber, die eigentlichen Fragen der Ökumene und historische Hintergründe von theologischen und politischen Überlegungen aufzugreifen. Sie erzählt auch nur wenig über den Inhalt der vielen genannten Sitzungen: Einmal werden Auswirkungen der Lima-Papiere erwähnt (866) und einmal stellt die Autorin die Frage, ob die Auseinandersetzung des LWB mit Marxismus, Maoismus, Islam und neueren religiösen Strömungen im Westen eine tiefere Erfassung und eine lebendigere Bezeugung des christlichen Glaubens bewirkt oder die Ökumene in eine Sackgasse führt (869). Sonst werden relativ oberflächlich die Themen wie Friede (864), Massenelend, Einheit in Glaube und Leben (865), Amt der Frau (867) und die ökumenische Vernetzung unter feministischen Theologinnen (868) genannt. Letztlich konnten wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß Ökumene hier als eine ausschließlich institutionelle, theologisch und politisch aber irrelevante Größe verstanden wird.

Abschließend sei gesagt, daß das Frauenlexikon im ganzen nicht nur für Frauen sondern auch für Männer ein brauchbares und interessantes Nachschlagewerk darstellt. Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil es gelungen ist, die Darstellung sehr sachlich, gut verständlich, aber auch engagiert zu bringen.

Wien Eva Schmetterer / Ursula Waldingbrett

Engelken, Karen: **Frauen im Alten Israel.** Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1990. IX, 258 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Bd 130, 7. Folge, X), kart. DM 79.–

Der Monographie liegt eine von H. Seebaß betreute Diss. mit dem Titel „Die Frau – Die Frauen. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament" zugrunde, die für den Druck überarbeitet wurde. Die Arbeit, die ursprünglich Frauen betreffende Rechtstexte im AT behandeln sollte, konzentriert sich auf semantische Voruntersuchungen zu einem derartigen Unternehmen, um daraus Schlüsse auf die sozialrechtliche Stellung der Frau in Israel zu ziehen. „An Hand einer begrenzten Anzahl von hebräischen Begriffen, mit denen im Alten Testament Frauen bestimmten soziologischen Gruppen bzw. Rängen zugeordnet werden, soll ein Teilbereich des Themas ‚Frauen im Alten Testament' erhellt werden" (3). Im Mittelpunkt steht die Untersuchung der Lexeme *bᵉtûlāh* „Jungfrau", *ʿălmāh* „Hofdame", *pîlaegaeš* „Nebenfrau", *šipʰḥāh* „Sklavin" und *ʾāmāh* „Dienerin".

Für *bᵉtûlāh* stellt Vf.in die Bedeutung „Jungfrau" in allen atl Belegen heraus.

Der hebr. Befund deckt sich mit dem für akk. *batultu*. Vf.in zieht für diese Bedeutung Gen 24,16; Lev 21,13f; Dtn 22,19; Ri 21,12; Ez 44,22 heran. Die Kontexte der Belege zeigen eine „außerordentliche hohe Wertschätzung der vorehelichen Unberührtheit der Frau, die grundsätzlichen Charakter hat und auch für die Königin gilt" (39). Diese Wertschätzung schlage sich in den Sanktionen, mit denen Rechtstexte illegitime Verletzung der Virginität belegen, nieder (Dtn 22,13–21). Die Erzählung 1 Kön 1,1–4 zeige die auch in Israel gepflegte Vorstellung, daß von Jungfrauen positive Kräfte ausgehen können. Ab Mitte des 8. Jh. v. Chr. habe die Sitte der Identifizierung von Städten mit Frauen in Israel Eingang gefunden. Den Kanaanäern galten ihre Hauptstädte als Göttinnen, die mit der Schutzgottheit der Stadt verheiratet waren und auf diese Weise schützend wirkten. Diese Vorstellung sei von den Propheten als Ehebruch und Hurerei abgelehnt worden (Jer 1,21; Ez 16; 23; Hos 1,2), die Anrede aber rezipiert worden.

Vf.in konstatiert, daß die besondere Wertschätzung der Virginität nirgends im AT erläutert, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt werde. Hier stößt die semantische Untersuchung durch die Vf.in an ihre Grenzen und müßte sich der Erfassung der rechtlichen und sozialen Logik der israelitischen Eheinstitution öffnen, von der her sich die „Wertschätzung" der Virginität erklären kann. Sie hat eine besondere Funktion in der auch in Israel praktizierten „inchoate marriage", die bereits vor Vollzug der Ehe die Frau gegenüber Dritten mit dem Status einer Ehefrau versieht. Derartige Analysen sollten nicht ohne Einbeziehung der keilschriftlichen und aramäischen Urkunden durchgeführt werden, die u. a. deutlich machen, daß *śn'* in Dtn 22,13–21 nicht, wie Vf.in meint, Bezeichnung der Gefühlslage des Mannes ist, sondern wie akk. *zêrûm* terminus technicus des Scheidungsrechts (s. dazu R. Westbrook, AfO Beih. 23, 1988, 20ff).

Für *ʾălmāh* arbeitet Vf.in die Bedeutung „H o f d a m e" heraus.

Ex 2,1–10 gewinne Stringenz, wenn man annehme, daß Moses Schwester eine Vertraute der ägyptischen Prinzessin war. Auch Hld 1,1–4; 6,8–10 deutet auf höfisches Kolorit. Ps 68,26; 1 Chr 15,20 zeige die Palastfrauen als Musikpersonal in kultischer Prozession. Die Immanuelverheißung Jes 7,14 bezieht Vf.in entsprechend auf „eine von Ahas bevorzugte Hofdame, mit der er verkehrte. Daß nun gerade sie ihm einen mit Immanuel benannten Sohn schenkt, wo er doch zu kleinherzig ist, allein auf Jahweh zu vertrauen, gewinnt so eine besondere Bedeutung" (71).

Wenn nun auch der höfische Hintergrund für wichtige Belege unbestreitbar ist – über Gen 24,43 hätte man sich aber wohl kaum so leicht hinwegsetzen dürfen –, so ist damit doch die Stellung einer *ʾălmāh* am Hofe weiterhin offen, da die Belege zu unkonturiert sind. Die von C. Dohmen (ThWAT VI, 171ff) sorgfältig herausgearbeitete Konnotation der fremden Herkunft der *ʾălmāh* ist weiterhin auch für Jes 7,14 zu erwägen.

Für *pîlaegaeš* arbeitet Vf.in die Bedeutung „N e b e n f r a u" zur Bezeichnung eines Ehe-Verhältnisses minderen Rechts heraus.

Über die exakte Rechtsstellung lassen sich nur schwer Aussagen machen, da die *pîlaegaeš* in den Rechtstexten nicht erwähnt wird. Erzählungen und Genealogien zeigen eine deutlich niedrigere Stellung als die der Hauptfrau, der sie nachgeordnet werde (2 Sam 5,13; 19,6). Die Söhne aus dieser Verbindung sind nicht erbberechtigt (Gen 25,6).

Der Vergleich mit dem keilschriftlichen Eherecht läßt bezweifeln, ob es sich angesichts des fehlenden Erbrechts der Nachkommen aus einer derartigen Verbindung überhaupt um eine Ehefrau handelt, die *pîlaegaeš* nicht eher als Konkubine zu verstehen ist. Die Ehe ist eine im wesentlichen erbrechtlich relevante Institution. Vf.in nimmt dieses Stichwort der *pîlaegaeš* zum Anlaß, breitere Untersuchungen zur Polygynie im AT anzustellen. In den polygynen Ehen überwiegen bigyne Ehen mit zwei Hauptfrauen die „*pîlaegaeš*-Ehen". Nur in Lev 18,18 und Dtn 21,15–17 werden Rechtsregelungen polygyner Ehen vorgenommen. Lev 18,18 verbietet die Ehe mit Schwestern, die in Gen 29 noch zugelassen ist. Da weitere rechtliche Regelungen im AT fehlen, kommt Vf.in kaum über sehr allgemeine Erwägungen zur Polygynie in Israel hinaus. Eine Einbeziehung keilschriftlicher Überlieferungen kann dagegen weiterführende Fragestellungen ergeben und über Vf.in hinausgehend den atl Befund in einen rechtshistorischen Kontext einordnen. Wie im Bereich der Keilschriftrechte wird auch in Israel die Polygamie auf wenige Sonderfälle wie Kinderlosigkeit, Krankheit oder Fehlverhalten der Frau beschränkt gewesen sein. Die altbabylonischen Eheurkunden zeigen höchst differenzierte Regelungen, um die Beziehungen zwischen Ehemann und den niemals mehr als zwei Ehefrauen zu regeln. Neben der Schwesterehe (TIM 4 46,47,49; Meissner BAP 89) war es auch möglich, daß der Ehemann die Sklavin der Ehefrau heiratet (CT 48 49), so daß jene in einer Doppelrolle lebte. Auf dem Hintergrund des Keilschriftenrechts stellt sich auch das Verhältnis von Ehemann, Ehefrau und Sklavin in den Erzählungen von Hagar sowie Rahel, Lea und ihren Sklavinnen komplexer dar, als Vf.in in ihrer Untersuchung der Lexeme *šipʿḥāh* und *ʾāmāh* zu erkennen gibt. Zwar zitiert sie CH 146; 147, ohne aber diese Rechtssätze in die Systematik des altbabylonischen Eherechts einzuordnen und für die Interpretation von Gen 16; 21; 29f fruchtbar zu machen. Über Vf.in hinaus ergibt sich folgendes Bild: Im Falle der Kinderlosigkeit, im Kodex Hammurapi für die zur Kinderlosigkeit verpflichtete *nadītum*-Priesterin diskutiert, kann die Ehefrau dem Ehemann eine Sklavin zur Konkubine geben, die Kinder gebiert. Damit diese Kinder aber legitime Erben werden können, müssen sie adoptiert werden (CH 170; 171). Die Verfügungsgewalt der Ehefrau über die Kinder gebärende Sklavin wird eingeschränkt (CH 146; 147), wie auch die Freiheit des Ehemannes, eine weitere Ehefrau zu nehmen (CH 140; 145). Als zweite, in altbabylonischen Eheurkunden gut bezeugte und auch für Gen 16; 30 vorauszusetzende Möglichkeit gibt die Ehefrau in der *traditio puellae* ihre Sklavin dem Ehemann zur Ehefrau mit der Konsequenz, daß die Kinder der zweiten Ehefrau, die gleichzeitig Sklavin der ersten Ehefrau bleibt, als Kinder der ersten Ehefrau gelten und ohne weitere Rechtsprozedur erbberechtigt sind. Auf diesem Hintergrund wird der sozialreformerische Impetus in Ex 21,7–11 deutlich. Vf.in hat kein Kriterium zur Hand (152), um zu entscheiden, ob es in V. 10f um das Verhältnis zwischen zwei Nebenfrauen oder um die Ordnung des Verhältnisses zwischen einer Sklavin als Ehefrau und einer Hauptfrau geht. Das Gesetz schließt gerade ein Haupt- und Nebenfrauenverhältnis aus und dringt auf Gleichbehandlung der Frauen. Der im altbabylonischen Recht angelegte Widerspruch, daß zwei Frauen gleichermaßen Ehefrau eines Mannes sein können, im Verhältnis der Frauen zueinander aber krasse Ungleichheit herrscht, wird hier aufgelöst durch die Forderung der Gleichbehandlung der Frau durch den Mann auch in dem Falle, daß die eine Frau *ʾāmāh* ist.

Vf.in kommt bei der Analyse der Begriffe *ʾāmāh* und *šipʿḥāh* zu dem bereits von I. Riesener erzielten Ergebnis, wenn sie feststellt: „die *ʾāmāh* tritt auf unter dem Aspekt der engen Zugehörigkeit und Vertrautheit zu ihrer Herrin bzw. ihrem Herrn, der Mutterschaft, der sexuellen Attraktivität und Schutzbedürftigkeit. Die *šipʿḥāh* begegnet vor allem unter den Aspekten Arbeitskraft und Versklavung" (145). Wenig Anhalt aber hat es, wenn sie darüber hinaus noch eine Abstufung derart herstellen will, daß „die Position der *ʾāmāh* ... eindeutig besser gestellt (sei) als die der *šipʿḥāh*" (166). Dieser Eindruck ergibt sich nur aus den unterschiedlichen Perspektiven, die die Lexeme zur Sprache bringen. Sie lassen sich aber kaum zu einer sozialen Abstufung verobjektivieren.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse, verbunden mit einem eindringlichen Plädoyer für die Sozialgeschichte Israels, schließen mit Literaturverzeichnis und Register die Monographie ab. Die Vf.in beendet ihre Arbeit mit der Feststellung: „Bleibt noch herauszuheben, daß sich die Spätdatierung der Genesis an den Ergebnissen dieser Arbeit nicht bewährt. Die dort aufgespürten Sozialverhältnisse sind alt und lassen sich mit parallelen Texten aus dem Alten Orient oft gut vergleichen" (185). Gerade an diesem Vergleich mangelt es in dieser Arbeit, die in der Beschränkung auf semantische Untersuchungen zum Hebräisch des AT dennoch Vorarbeit für eine weitere Behandlung dieses wichtigen Themas, die Stellung der Frau im antiken Israel zu erfassen, geleistet hat.

Mainz Eckart Otto

Ljung, Inger: **Silence or Suppression**. Attitudes towards women in the Old Testament. – Uppsala: Almquist & Wiksell International 1989. 159 S. (Acta Universitatis Upsalensis. Uppsala Women's Studies. A. Women in Religion, Bd 2), kart. sKR 113.–

Das Buch der schwedischen Wissenschaftlerin Inger Ljung stellt sich die Aufgabe, Frauenrollen und Rollenzuteilungen an Frauen im AT zu untersuchen.

In der E i n l e i t u n g (7–14) stellt sie, entsprechend dem Verständnis von feministischer Theologie als kontextueller Theologie, ihre Voraussetzungen vor:

Das AT ist ein von Männern verfaßtes Buch, von Männern tradiert und ediert und nach seiner Kanonisierung wiederum von Männern interpretiert. Bibelzitate wurden oft genug zur Stützung männlicher Argumentation gegen Rechte von Frauen verwendet, es entstand eine Optik, die der Hälfte der Menschheit, den Frauen, keine Geschichte zubilligte (8). Ein kurzer Abriß der feministischen Kritik an der Bibel in den letzten beiden Jh.en zeigt unterschiedliche Zugänge zum Verständnis des biblischen Textes als Wort göttlicher Autorität auf (8–10; L. referiert Sekundärliteratur von Phyllis Bird). Eingeleitet durch die Darstellung des eigenen biographischen Ansatzes („Although not a feminist when I set out with this study ..." 10) werden in kurzen Zügen die Arbeitsvorhaben und Fragestellungen des Buches in übersichtlicher Weise aufgezeigt.

Im 1. Kap. „Frauen und Personennamen" beschäftigt sich L. mit n a m e n t l i c h g e n a n n t e n F r a u e n.

Basierend auf M. Noth (Israelitische Personennamen) geht sie auf Verteilung und Gehalt der w e i b l i c h e n N a m e n, sowie auf die in der Frühzeit überwiegende Namengebung durch die Mutter ein, welche auf einen gewissen sozialen Status derselben schließen lasse. Die geringe Häufigkeit der Frauennamen sowie deren Bedeutung erweist, daß die Gesellschaft Alt-Israels wesentlich höhere Erwartungen und Hoffnungen in ihre männlichen Mitglieder setzte. Die Papyri von Elephantine, die „unzensurierte Texte" (21) bieten, erweisen demgegenüber einen höheren Anteil von Frauennamen sowie auch

von theophoren weiblichen Personennamen (21f); dies führt L. auch darauf zurück, daß in Elephantine Jahwe mit zwei weiblichen Göttinnen verehrt worden sei (27).

Im zweiten Abschnitt bestimmt sie die Rolle der Frau im AT als Ehefrau, Tochter, Schwester oder Mutter von männlichen Personen. Meist wird von den Frauen nur erwähnt, daß sie einem Mann „gegeben"/ von ihm „genommen" werden oder (einen Sohn) gebären. „. . . she is, above all, a sexual object" (27; die Übersicht über die mühsame Konkordanzarbeit, aus der sie ihre Ergebnisse gewinnt, findet sich in Anm. 35, S. 106f).

Auf die Rollen hervorragender atl Frauengestalten wie Mirjam, Debora, Hulda, Michal, geht L. zwar auch ein, sie seien jedoch nicht als Belege für eine höhere soziale Stellung der Frau im AT zu mißdeuten, da die Frauenrollen aus Alltagssituationen zu erheben seien (26). Namentlich genannten Frauen kommt damit vor allem die Rolle der Sicherung des Fortbestandes der Familie zu (28).

Ein Exkurs (29–33) ist den Ahnfrauen gewidmet. L. referiert eine (noch nicht publizierte) Arbeit von Anita Goldman, die offensichtlich in der These gipfelt, daß die Frauen der Patriarchen Mesopotamierinnen seien, die in einer Gesellschaft mit matriarchalen Zügen und dem Kult der „Großen Mutter" lebten und durch ihre Ehemänner in eine neue, männlich dominierte Kultur eingegliedert werden, in der der männliche Gott Jahwe die Funktionen der Göttin übernimmt. Fruchtbarkeit sei nun nicht mehr „an original, freely flowing cosmic power", personifiziert in der Muttergottheit, repräsentiert in den Frauen, sondern allein Wille des männlichen Patriarchengottes (32).

Das 2. Kap. ist anonymen Frauen gewidmet.

L. geht kurz auf Ehe- und Sexualgesetzgebung ein, der Hauptteil beschäftigt sich jedoch mit den Belegen von „Ehefrau", „Mutter", „Tochter", „Schwester" und schließlich dem Begriff „Frau" (Belege siehe Anm. 16, S. 113f). Wie schon bei den namentlich genannten Frauen zeigt die Statistik der Belege ein gehäuftes Vorkommen in Gen – 2 Kön, wobei Gen den Hauptanteil liefert.

Die Auswahl der behandelten Texte ist nicht recht einsichtig: So geht L. zwar auf die Metaphorik der Personifikationen der Frau/ Schwester/Tochter bei den Propheten ein, Rut und Ester jedoch werden nicht behandelt, da es sich nicht um Frauen aus „Fleisch und Blut" (vgl. Anm. 14, S. 112) handle (bei allen übrigen atl Frauen ist das offensichtlich klar?!).

Ein kurzer Rekurs auf die Schöpfungserzählungen, die inneratl nie als Grundlagentexte für eine Anthropologie gesehen wurden, für Frauen aber ebenso repressiv gesehen werden wie die Kultgesetze, beschließt das Kap.

Im Kap. über religiöse, soziale und politische Strukturen und deren Einfluß auf Frauentexte (49–73) geht L. der Frage nach, warum die Personifikation der Frau in Konnotation mit Untreue und Apostasie gesetzt ist.

Einem kurzen Abriß einiger Forschungsansätze zur Religionsgeschichte der Auseinandersetzung Israels mit dem kanaanäischen Pantheon mit seinen Göttinnen folgt eine Darstellung des politischen und sozialen Wandels in der Königszeit. Als Ergebnis präsentiert L. den Wandel der gesellschaftlichen Priorität der Familie hin zur Konzentration auf Staatsbelange (61).

Der zweite Abschnitt ist dem „reinen Kult" in dtn/dtr Texten und dem „reinen Volk" im chron. Geschichtswerk in der Auseinandersetzung mit dem Problem der fremden Frauen gewidmet. „The roles of women have not changed, but the evalutation [sic!] of them has: women as seductive and apostate are firmly established in the monarchial traditions." (73) Werden israelitische sowie fremde Frauen in eine „Sündenbockrolle" gedrängt? (70).

Ein weiterer Exkurs gibt die Forschungsergebnisse von Carol Meyers (Roots of Restrictions) wieder (74–79).

Die beiden letzten Kap. „Understanding OT Women Texts" und „Message of the Old Testament" gehen auf hermeneutische Fragen ein und umkreisen das Problem, wieweit Texte einer fernen Kultur auf Frauenfragen heute antworten können.

L. bespricht die Konzepte von Letty M. Russell, Anita Goldman und Phyllis Trible, wiederum mit vielen disparaten Belegen zu atl Einzelfragen. Ein Resümee, das man sich nach so unterschiedlichen Fragestellungen mit so unterschiedlich genau gearbeiteten Abschnitten wünschen würde, fehlt leider.

Das Verdienst der Arbeit ist in der minutiösen Konkordanzarbeit zu den AT-Texten, die Frauen erwähnen, zu sehen. (Insofern ist L.s Arbeit eine wertvolle Ergänzung zum Buch von Karen Engelken: Frauen im Alten Israel [BWANT 130], Stuttgart 1990).

Leider sind die interessanten Einzeluntersuchungen allesamt in den Fußnoten zu finden, der Text bietet oft nur eine grobe Auswertung derselben. Zu bedauern ist, daß die ausführliche Gliederung des Inhaltsverzeichnisses leider keine Entsprechung im fortlaufenden Text der Kap. hat und häufig zusammengehörende Argumentationsschritte verstreut zu finden sind. Die Disparität der unhinterfragt verwendeten Sekundärliteratur, von den (teils misogynen) Thesen M. Noths bis zu den Matriarchatsthesen Goldmans läßt bei der Leserin Verwirrung über das Problembewußtsein der Autorin zurück.

Der durchgehend pessimistischen Bewertung des sozialen und religiösen Status von Frauen im AT vermag ich mich nicht anzuschließen. Die im AT bezeugten Führungsrollen von Frauen sind mit der Hermeneutik Elisabeth Schüssler Fiorenzas als Spitze eines Eisbergs zu sehen – es hat sie wohl in weitaus größerem Maß gegeben als die Texte uns überliefern. Ihre Betonung ist daher nicht als „Überinterpretation" (vgl. 105) zu werten, sondern als legitime Rekonstruktion von Frauengeschichte.

Insgesamt: Eine Fundgrube für Material zum Thema in den Anmerkungen, aber ein eher mühsam zu lesendes Buch.

Graz Irmtraud Fischer

L'Évangile de Luc. The Gospel of Luke. Revised and Enlarged Edition of „L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques". Ed. by Frans Neirynck. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1989. VIII, 596 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd XXXII), kart. bfr 2200

Koet, Bart J.: **Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts.** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1989. 196 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, Bd XIV), kart. bfr 1000

Shin, Gabriel Kyo-Seon: **Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret**. Eine historisch-kritische Studie zu Lk 4,16–30. – Bern, Frankfurt am Main, New York, Paris: Lang 1989. X, 392 S. (Europäische Hochschulschriften XXIII, Bd 378), kart. sFr 69.–

Alle drei hier genannten Bücher, sämtlich 1989 erschienen, behandeln das Werk des Evangelisten Lukas. Näherhin enthalten neben der Monographie über Lk 4,16–30 auch die beiden Sammelbände jeweils eine Untersuchung zu dieser bedeutsamen Perikope. Von daher drängt es sich fast auf, die drei Bücher nicht nur gemeinsam vorzustellen, sondern auch – da die Aufsätze in Sammelbänden hier ohnehin nur exemplarisch besprochen werden können – nach ihrem jeweiligen Beitrag zur Erforschung der Nazareterzählung zu fragen.

1. Der von F. Neirynck hg. Sammelband enthält nur zur Hälfte (1 bis 293) die Aufsätze des im Untertitel genannten Bandes, in dem derselbe Hg. die Vorträge der Journées Bibliques de Louvain von 1968 veröffentlicht hat.

Es handelt sich um die französischsprachigen bzw. ins Französische übersetzten Beiträge von W. G. Kümmel, J. Duplacy, W. C. van Unnik, E. E. Ellis, F. Neirynck, J. Delobel, R. Pesch, A. Denaux, B. Dehandschutter, É. Samain, J. Dupont und von L. Cerfaux, dessen Gedächtnis – er war kurz vor der Tagung gestorben – der Band gewidmet war.

Die ganze zweite Hälfte des Buches stellt eine Neuerscheinung dar, steht aber in Beziehung zum ersten Teil. Zunächst folgen hier Notes additionelles (295–330), in denen die Autoren des ersten Teils – außer Cerfaux; für andere schreibt der Hg. – die Diskussion ihrer Thesen aufnehmen und weiterführen oder zumindest bibliographische Angaben machen. Den zweiten Hauptteil des Buches bildet eine Reihe weiterer, nun englischsprachiger Aufsätze, überschrieben mit „The Gospel of Luke. Supplements 1989".

Anhangsweise findet sich hier auch noch die französische Übersetzung des (so S. 333) 1968 in holländischer Sprache gehaltenen und 1973 nicht mit veröffentlichten Vortrags von G. Bouwman, Le ‚premier livre' (Act., I, 1) et la date des Actes des Apôtres (553–565). Die anderen (vom Hg. auf S. 333 kurz vorgestellten) Beiträge stammen von T. A. Friedrichsen, The Matthew-Luke Agreements against Mark. A Survey of Recent Studies: 1974–1989 (335–392); F. Neirynck und T. A. Friedrichsen, Note on Luke 9,22. A Response to M. D. Goulder (393–398); C. J. Schreck, The Nazareth Pericope. Luke 4,16–30 in Recent Study (399–471); P. J. Judge, Luke 7,1–10. Sources and Redaction (473–490); J. Verheyden, The Source(s) of Luke 21 (491–516) und F. J. Matera, Luke 22,66–71. Jesus before the πρεσβυτέριον (517–533) sowie Luke 23,1–25. Jesus before Pilate, Herod, and Israel (535–551).

Den Abschluß des Buches bilden ein Stellenregister zu Lk/Apg (567–578) und ein Autorenregister (579–590), die sich auf den ganzen Sammelband beziehen.

Von den beiden ausdrücklich als Forschungsbericht angelegten Beiträgen aus dem Jahr 1989 betrifft der von C. J. Schreck einen für den Evangelisten höchst bedeutsamen Text. Die Nazaretperikope stellt, literarisch und theologisch gesehen, ein Programm dar. Darin sind sich alle einig. Umstritten aber sind die Quellenlage, der innere Zusammenhang der spannungsvollen, geradezu gespaltenen Erzählung (vor allem der Sinn von V. 22) und der Inhalt des Programms. Dementsprechend sind die Abschnitte des Berichts überschrieben:

I. Source Criticism (403–427), II. Internal Coherence (427–436), III. The Prophetic Kerygma and Universal Mission of Jesus (437–454).

Bei der Quellenfrage referiert S. zunächst die vorherrschende Sichtweise. Danach ist Mk 6,1–6a die einzige Basis für Lk 4,16–30, und die Unter-

schiede sind der Redaktion des Lukas zuzuschreiben, der dabei wahrscheinlich auch auf andere Stellen seiner Vorlagen (vgl. Mk 1,14f; Mt 11,5/Lk 7,22) zurückgegriffen hat (so – ähnlich schon R. Bultmann – z.B. U. Busse oder die Kommentare von J. Ernst, G. Schneider, J. A. Fitzmyer und W. Wiefel).

Dieser überwiegenden Auffassung wird die Meinung einer „bedeutenden Minderheit von Autoren" gegenübergestellt (407–411), nach der Lukas hier nicht oder nicht nur von Markus abhängig ist, mag es eine Vorform unserer Erzählung als Bestandteil eines „Berichts vom Anfang" (H. Schürmann) oder in der Redenquelle Q gegeben haben (so die in einem eigenen Abschnitt vorgestellte These von C. M. Tuckett).

Hierher gehört auch die im Abschnitt über neuere Kommentare referierte Ansicht von M. D. Goulder, Lk 4,16–30 sei von Mt 4 abhängig. Ein wichtiges Indiz ist für ihn die auffällige Übereinstimmung im Ortsnamen.

Diesem Minor Agreement ist ein eigener Abschnitt gewidmet (417–420), freilich ebenso den zahlreichen Markan Elements (411–412). Trotz der verwirrend unlogischen Unterteilung nach Thesen (Mehrheit – Minderheit – Tuckett), Textindizien (Mk-Elemente – Ναζαρά), Textstellen (Lk 4,14–15) und Literaturgattungen (neuere Kommentare) und trotz der Vermischung dieser Gesichtspunkte erwächst aus dem Gesamtbefund ein in der Zusammenfassung (455f) knapp formuliertes ausgewogenes Urteil: Trotz begründeter Einwände genügt der Mehrheit der Forscher Mk 6,1–6a im Sinne der Quellenkritik als Vorlage für Lk 4,16–30.

Bei der Frage nach dem inneren Zusammenhang unseres Textes geht die Diskussion vor allem darum, wo der Wendepunkt im Verlauf des Geschehens zwischen Beifall und Ablehnung, zwischen begeisterter Aufnahme und wutvoller Ausstoßung liegt.

Wie ist besonders die rhetorische Frage in V. 22 zu verstehen? Noch positiv oder schon kritisch und feindselig? Anders gefragt: Wo liegt der eigentliche Anstoß? Schon im Boten (vgl. O. Betz) oder in der (mit V. 25–27 angedeuteten) Botschaft (vgl. J. A. Sanders)? Im Unterschied zu J. Jeremias und H. Baarlink versteht die große Mehrheit der Forscher V. 22 – im Gegensatz zu Mk 6,2f – positiv. Nach ihrer Meinung beginnt der Stimmungsumschwung erst mit V. 23f. Freilich ist er, logisch gesehen, nicht ausreichend motiviert und darum auch nicht psychologisch, sondern literarisch und theologisch zu erklären (so schon H. J. Cadbury und H. Schürmann), d. h. analog zu ähnlich geschriebenen Erzählungen – J. B. Tyson verweist auf Apg 14,1–7; 17,1–9.10–15; 18,1–17; 19,8–20 – und im Rahmen der lukanischen Gesamtredaktion, der hier an einer programmatischen Erzählung im Sinn einer modellhaften Vorwegnahme des späteren Geschehens liegt.

Das Modell als solches ist auch nicht umstritten, wohl aber, was darin abgebildet ist. Ob es sich auch schon auf die Apostelgeschichte bezieht, ist dabei ein Scheinproblem; denn auf jeden Fall gestaltet der Evangelist seine Erzählung aus der Erfahrung der Geschichte, von der die Apostelgeschichte berichtet. Aber ob hier indirekt von der Heidenmission und darüber hinaus auch schon von einer Verwerfung Israels die Rede ist, das kann und muß man wirklich fragen. Von der Verwerfung Israels wird tatsächlich nicht gesprochen, wohl aber – und das wird m. E. zuwenig gesehen – umgekehrt von der Verwerfung des Evangeliums in der Vertreibung seines Boten und auf diese Weise dann auch von der Heidenmission, wie die meisten Autoren mit Recht betonen.

2. Zu denen, die die Nazaret-Perikope bei Lukas anders verstehen, gehört auch B. J. Koet. Sein Beitrag (vgl. im Bericht von C. J. Schreck S. 445), 1986 einzeln erschienen, ist nun in einem Sammelband (s. o.) in einen größeren Zusammenhang gestellt. Hier sind nämlich nicht beliebige Themen aneinandergereiht, sondern Aufsätze zu Angelpunkten im Ganzen des lukanischen Doppelwerks.

Dabei fällt, wie K. in der Einführung (11–23) verdeutlicht, jeweils die zentrale Rolle der Schrift und ihrer Deutung auf (vgl. die zusammenfassende Auswertung der Beiträge am Schluß des Buches, S. 140–161 englisch, 162–168 holländisch). K. behandelt einerseits den Eröffnungstext Lk 4,16–30 (24–55) und als Gegenüber vom Ende des Evangeliums Lk 24,13–35 (56–72), andererseits die Berichte vom Anfang und Ende der missionarischen Wirksamkeit des Paulus, nämlich Apg 13,42–52 (97–118) und 28,16–31 (119–139). Dazwischen stehen Überlegungen zur Wandlung des Paulus, und zwar in seinem Verständnis der Schrift (73–76).

Um das Schriftverständnis Jesu geht es nun vor allem in dem Beitrag „‚Today this Scripture has been Fulfilled in Your Ears'. Jesus' Explanation of Scripture in Luke 4,16–30".

Den Text selbst untersucht K. in vier Abschnitten: V. 16c–20.21–22.23–29.30, von denen die ersten drei jeweils von Aktion (Jesu) und Reaktion (der Zuhörer) bestimmt sind.

Bei diesen Analysen wird man K. meist zustimmen können, besonders wenn er die Frage in V. 22 nicht als Ablehnung, sondern als Ausdruck der Überraschung, des Staunens und der Bewunderung deutet.

Problematisch dagegen erscheint mir, wie K. den ersten und dritten Abschnitt (und damit den Text als ganzen) erklärt: Sowohl das Zitat in V. 18f als auch das Referat in V. 25–27 habe die Absicht, zur Umkehr zu rufen. Hilfe für die Armen sei an die Umkehr der Reichen gebunden (vgl. Lk 16,19–31), wie ja auch das „selig" für die Armen das „wehe" für die Reichen einschließe („implies"; S. 34, mit Verweis auf Lk 6,20.24; aber in Lk 6 ist das zweite gerade nicht im ersten impliziert, sondern eigens angeführt). Weiterhin bedeute ἄφεσις hier (zweimal in V. 18) Vergebung der Sünden; die Botschaft der Vergebung aber schließe den Ruf zur Umkehr ein („implies"; S. 34f). Die Propheten Elija und Elischa andererseits seien Eiferer für den Bund Gottes mit Israel und als solche Bußprediger, die zur Umkehr riefen (vgl. u. a. S. 54); ihre Erwähnung diene zur Erklärung des Jesaja-Zitats (53).

Der Vorteil dieser Deutung – vielleicht der Schlüssel zu ihr – liegt in dem einheitlichen Verständnis von δεκτός in V. 19 und 24. Nach K. (43) bedeutet das Wort hier auch im Sprichwort – entgegen dem sonstigen Gebrauch – soviel wie „angenehm" (statt „angenommen/annehmbar/willkommen"). Jesus wolle sagen, ein Prophet sei nicht dazu da, seine Heimatstadt mit Wohltaten zu überhäufen, sondern sie zur Umkehr zu rufen (wie einst Elija und Elischa); und so fordere er den Zorn seiner Mitbürger heraus. Man muß zugeben, daß der Text damit in sich schlüssig ist. D.h., er wäre es wirklich, wenn die beiden Propheten tatsächlich als Bußprediger angeführt würden. Das ist aber gerade nicht der Fall. Von Umkehr ist in dem ganzen Text nirgends die Rede. Mk 1,14f als programmatische Eröffnung mit Heilsbotschaft und Umkehrruf ist ja gerade ersetzt durch unsere Szene mit der prophetischen Verheißung (und alttestamentlichen Vorbildern) des unverdienten Heils. Wenn Lukas hier am Thema der Umkehr läge, hätte er es ausgedrückt (wie z.B. Lk 5,32 diff. Mk 2,17). Daß es überhaupt nicht anklingt, stellt K.s These sehr in Frage.

3. Auf eine weitere Klärung der umstrittenen Fragen hofft man, wenn nun eine Monographie zu Lk 4,16–30 erscheint. Den Schwerpunkt seiner Diss. hat G. K.-S. Shin auf die Analyse und Interpretation des Textes gelegt.

Auf eine kurze Einleitung (1–12) folgen I. Synchrone Methodenschritte (Text und Textanalysen) (13–108), II. Textinterpretation (109–290), III. Diachrone Methodenschritte (291–334), Zusammenfassung (335–354) und zum Abschluß Literaturverzeichnis (356–373) sowie Stellenregister (18 Seiten).

Die Einleitung besteht im wesentlichen aus einigen Hinweisen „auf die neuere Forschungslage" (2). Diese sind allerdings nicht nur knapp, sondern auch oberflächlich und unangemessen ausgefallen. Zu dem oben besprochenen Beitrag von B. J. Koet z.B. sagt Sh. nichts anderes, als daß sein „Schwerpunkt auf dem Nachweis liegt, daß Lk 4,16–30 (bes. V 21) die programmatische Präfiguration des ganzen Evangeliums und der prophetischen Aktivitäten Jesu darstellt" (7).

Schon bei den „Vorarbeiten am Text" (13–32) legt Sh. eine Gliederung vor, nach der die Erzählung im Hauptteil 5 Abschnitte hat: V. 17–20.21f.23f.25–27.28f (17); in Spannung dazu steht die spätere Analyse der Erzählstruktur (51f), die von einem „dreifstufige(n) Korpusteil" (52) spricht. Die Textkritik wird sorgfältig durchgeführt; aber die Gegenüberstellung von „Textlesart" und „Variante" bei allen fraglichen Stellen erweckt den Eindruck, als ob wir einen feststehenden Text hätten. Das dieser Diss. Eigene sind die vielfältigen, arbeitsreichen Analysen, die übersichtlich und teilweise auf Faltblättern geboten werden (33–108): syntaktische, semantische, Aktantenstruktur-, Erzählstruktur-, Stil-, phonemisch-phonetische, Wort- und Motivanalyse. Die letztere beschäftigt sich mit dem „Geist des Herrn", Elija und Elischa, dem Jubeljahr und der Schrifterfüllung.

Wenn Sh. der synchronen Analyse sofort die Textinterpretation folgen läßt, dann ist das relativ berechtigt; die Analyse dient schließlich der Auslegung. Aber wozu dann noch die diachronen Untersuchungen? Sind sie belanglos für die Deutung? Eine Interpretation, die die unterschiedlichen Perspektiven einbezieht, dürfte erst am Schluß stehen; es sei denn, man nimmt zwei Interpretationsdurchgänge vor. Die von Sh. Satz für Satz gebotene Auslegung wertet allerdings auch die vorausgegangenen Analysen kaum aus. Sie enthält wohl viele wertvolle Einzelangaben und interessante Exkurse, u. a. zur Armenfrömmigkeit (155–162); die Argumentation zur Bedeutung von πτωχός ist hier allerdings unklar, ähnlich sprunghaft und unlogisch auch die Erläuterung zu den „Gefangenen" und „Blinden" (165f). Manchen Ausführungen wird man allerdings nicht zustimmen können, z.B. der Deutung von V. 22 (193.203; vgl. oben). Mancher Kommentar oder Vergleich wirkt zusammenhang- und ziellos

(z.B. 164 oder 191 Anm. 172), aufschlußreich dagegen die Zusammenstellung von Lk 4,18c.d mit 4,43b.c (163). An einigen Stellen werden aus dem lukanischen Bild vorschnell historische Schlüsse gezogen, z.B. zum Synagogengottesdienst, speziell seiner Leseordnung (116f), oder zur Einordnung Jesu, der danach ebenso „in der qumranischen Schriftauslegungstradition" stand, wie er ein „Vertreter der pharisäisch-rabbinischen Bibelauslegung" war (192). Man sollte einfach, da es nicht um historische Einzelheiten, sondern um den Text geht, diesen grundsätzlich im Präsens kommentieren.

Der Abschnitt mit den diachronen Methodenschritten ist sehr kurz, zu kurz. Sieht man von der eigentlich zu den synchronen Schritten gehörenden „Beschreibung der Textgestalt (Form) und Bestimmung der Textsorte (Gattung)" ab (291–316), bleiben nur wenige Seiten mit „Redaktions- und Traditionskritik" (316–334). Hier versucht Sh. zunächst, Elemente der Tradition und der Redaktion voneinander zu trennen. „Im Anschluß an diese Analyse, in der erwiesen wurde, daß Lukas die markin. Vorlage verwendet hat" (sic!), geht Sh. kurz auf die gegenteilige Meinung von Schürmann und Schweizer ein (329f), um schließlich als Bestätigung der eigenen Meinung die Arbeit von Busse heranzuziehen, wobei er diese allerdings (bezüglich Q) nicht sachgerecht wiedergibt (331). Die redaktionsgeschichtliche Frage, „worin denn das eigentliche Anliegen dieser Perikope besteht", beantwortet Sh. abschließend mit knappen Hinweisen auf den „anthropologischen Bezug" (V. 22f), auf das „soziologisch-soteriologisch-eschatologische Anliegen" sowie auf Heilsgeschichte und Christologie (333). Der umstrittenen zentralen Frage nach der Funktion des Textes, nach seinem programmatischen und Modellcharakter im Ganzen des lukanischen Werkes, geht Sh. hier überhaupt nicht nach.

Das liegt vielleicht daran, daß er der Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur zu unserem Text fast ganz aus dem Weg geht. Wie selten die wissenschaftliche Diskussion aufgenommen wird bzw. wie sehr sie ausfällt, zeigt ein Vergleich zwischen dem langen Literaturverzeichnis und den Anmerkungen. Von den als „verwendete Fachliteratur" angeführten Titeln sind nur rund 43 % nachweislich benutzt, d. h. in den Anmerkungen genannt. Dort fehlen sogar die direkt einschlägigen Arbeiten von Aletti, Casalis, Crokett, Eltester, Evans, Liu, Schürmann, Tannehill, Tuckett; die von Delobel (vgl. oben) fehlt ganz. Es begegnet auch kaum französischsprachige Literatur. Die Titelangaben selbst sind mitunter fehlerhaft und unvollständig. Möglicherweise sind die gravierenden Mängel bei der Verarbeitung der Literatur in den Sprachbarrieren begründet, die Sh. als Koreaner zu überwinden hat. Diese machen sich auch sonst auf jeder Seite bemerkbar. Die deutschsprachige Darstellung ist an sich eine große Leistung. Aber hat sich denn niemand finden lassen, der das Buch einmal unter sprachlichem Aspekt durchgesehen und die Unzahl grammatischer und stilistischer Fehler ausgemerzt hätte?

So ist die Lektüre dieser Arbeit in verschiedener Hinsicht unbefriedigend. Abgesehen von den strukturanalytischen Beobachtungen führt sie nicht über das hinaus, was schon C. J. Schreck im Sammelband von F. Neirynck als Stand der Forschung skizziert. Literar- und quellenkritisch, traditions- und redaktionsgeschichtlich gesehen, also gerade als „historisch-kritische Studie", bleibt sie im Gegenteil dahinter zurück.

Augsburg Walter Radl

Holmberg, Bengt: **Sociology and the New Testament**. An appraisal. – Philadelphia: Fortress Press 1990. VIII, 173 S.

Vf., Neutestamentler an der Univ. Lund, auch als Soziologe ausgebildet, hat in seiner Studie die soziologische Forschung am Neuen Testament in den letzten 20 Jahren gesichtet und – aus methodologischer Sicht – kritisch aufgearbeitet. Er hat sein Hauptaugenmerk auf drei Felder gerichtet: 1. das Gebiet der Sozialgeschichte, welche die Frage nach dem sozialen Status der ersten Christen behandelt; 2. das Gebiet der Religionssoziologie und deren Anwendung der Kirchen-Sekten-Typologie auf das Leben der frühen Christenheit, dazu deren Anwendung des anthropologischen Modells der millenaristischen Bewegung; 3. das Gebiet der Wissenssoziologie mit ihrer Korrelation von frühchristlichen Glaubensvorstellungen und sozialen Situationen der Gemeinden. Vf. versteht seine Untersuchung „as part of the necessary and healthy self-criticism of the discipline of New Testament, or biblical, sociology" (18).

In Entsprechung zu diesem Programm umfaßt die Untersuchung neben Vorwort (VII–VIII), Bibliographie (158–170) und dem Index moderner Autoren (171–173) fünf Kap., von denen das erste (Sociology in New Testament Studies, 1–20) und das letzte (Finding the Body – and Losing the Soul?) das Vorhaben skizzieren und das Ergebnis zusammenfassen, während die übrigen der Sichtung der drei genannten Felder gelten: „2 The Social Level of the First Christians" (21–76); „3 Early Christianity as a Millenarian Sect" (77–117); „4 Correlations between Symbolic and Social Structures" (118–144).

Vf. würdigt die Ergebnisse soziologischer Forschung am NT, weist aber auch auf ihre Grenzen hin: Die Soziologie kann nicht historische Fragen entscheiden, wo Beweise fehlen: „Sociology can no more serve as a gap-filler at the level of evidence than can evolutionary philosophy or Christian theology" (154). Insbesondere die Kirchen-Sekten-Typologie der religionssoziologischen Forschung bedarf weiterer analytischer Präzisierung: „The New Testament student must become fully competent in sociological techniques, to the point of using them from ‚inside' the discipline rather than borrowing them as an outsider" (154). Vf. fordert die Ausbildung einer dem Forschungsgegenstand (NT) adäquaten eigenständigen soziologischen Methode. Den Hauptgewinn der Anwendung soziologischer Forschung auf das NT sieht er darin, „that sociology has changed the way we now see and understand the reality of early Christianity . . . And this deepened understanding of early Christian reality has changed (or will change) theological analysis of the New Testament too. Biblical theology has to be concerned with more than the logic of belief-systems, it also has to grasp the formation and reformation of the Christian community itself, the social embodiment of early Christian faith, in all its revolutionary impact on the life of its believers" (156f).

München Rudolf Pesch

Spitzing, Günter: **Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole**. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens. – München: Eugen Diederichs 1989. 344 S., geb. DM 68.–.

Der Klappentext verheißt viel: „In diesem neuartigen Lexikon wird versucht, den unendlich reichen Bildkosmos der christlich-byzantinischen Kirche aufzuschlüsseln. Das viel stärkere bildhafte Denken der Ostkirche – der orthodoxen Christen in den Mittelmeerländern – wird uns in vielfältiger Weise vor Augen geführt: in Bildern und Begriffen zum Heilsgeschehen, von ‚Abendmahl' bis zur ‚Wurzel Jesse'; in der ganz erstaunlichen Textentsprechung von Bildinhalten; in der historischen Entwicklung der Symbolformen und -gehalten". Solcher Anspruch muß sich an der Wirklichkeit messen lassen.

Der Hauptteil des Lexikons ist nach Motivbenennungen alphabetisch geordnet. Hilfen erleichtern die Suche nach den Motivbenennungen. Den meisten Stichworten sind eine oder mehrere Abbildungen beigegeben. Da zu allen byzantinischen Darstellungen prinzipiell Beischriften gehören, finden sich im Anhang (322–326) Entzifferungshilfen in griechischen Majuskeln. Dies ist besonders wichtig, weil Heilige, Märtyrer, Patriarchen und Kirchenväter im Gegensatz zu westlichen Darstellungen kaum mit Attributen ausgestattet wurden. Das erleichtert dem Benutzer die Identifizierung der Dargestellten. Mit Hilfe von vier schematischen Plänen von Bildprogrammen in Kirchen aus unterschiedlichen Epochen wird ein Überblick über beispielhafte Zuordnungen bestimmter Motive zu bestimmten Orten der Innenarchitektur angeboten. Nachdem im Hauptschiff größerer orthodoxer Basiliken bekanntlich festgelegte Bildzyklen dargestellt sind, werden die Bildfolgen dieser Zyklen im Kontext beschrieben. Damit kann dann anhand eines einzelnen, bereits erkannten Bildes der gesamte Zyklus aufgerollt und dechiffriert werden. Dafür ein Beispiel: Die Speisung der 5000 zählt zum Zyklus der Wunderspeisungen, denen ein bestimmter Stellenwert in der Innenarchitektur zukommt.

Die einzelnen Stichworte werden mit Informationen unterschiedlicher Qualität aufgefüllt. Bemerkungen zur Person und zum Werk eines Kirchenvaters (z. B. Johannes Chrysostomos S. 171f.) muten in der Regel naiv an. Die an sich verdienstvollen Zitate aus den Quellen sind infolge der ungenauen Angaben nur mühevoll verifizierbar.

Quellen- und Literaturverweise am Ende eines Artikels fehlen. Das im Anhang angefügte „Literaturverzeichnis" (342–344) ist eine Mischung von Quellen und willkürlich ausgewählter Literatur. Werke wie F. W. Deichmann: Einführung in die christliche Archäologie, 1983 oder A. Effenberger: Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jh., 1986, Werke, die zur Standardausrüstung gehören, fehlen. Woraus der Vf. seine Kenntnisse bezieht, ist nicht erkennbar.

Übersichtstafeln mit knappsten Informationen sind nützlich, doch gerade solche Aussagen müssen korrekt vorgetragen werden. Wenn nun in

der Übersicht S. 330 unter der Überschrift „Kunstgeschichtliche Epochen von der frühchristlichen Zeit bis zur Gegenwart" historische Orientierungspunkte benannt werden, und dort 313 vom „Edikt von Milano" oder vom „bilderfeindlichen Konzil von Nikaia" 787 zu lesen ist, dann beweist der Autor, daß er selbst den Blick in das LThK² 7, 967 gescheut hat. Erstaunlich ist auch das Desinteresse am Lexikon der christlichen Ikonographie, das als Korrektiv für die einzelnen Artikel hätte benutzt werden können.

Welchem Leser soll das Lexikon empfohlen werden? Der Student käme damit wohl kaum zurecht. Der Anfänger würde manche Fallstricke nicht erkennen. Der Volkskundler dagegen findet eine hilfreiche Dokumentation aktueller oder wieder aktualisierter Volksbräuche, die auf die byzantinisch-orthodoxe Liturgie zurückführen. Dem Fachmann sind die zahlreichen Abbildungen von Nutzen. Und hier liegt die Stärke des Werkes. Der Vf. ist in erster Linie Fotograf, der gute Fotografien aus eigener Produktion zu bieten hat.

Augsburg Wilhelm Gessel

Dizionario patristico e di antichità cristiane. Vol. III: Atlante patristico, Indici, hg. v. Angelo Di Berardino. – Genova: Casa Editrice Marietti 1988. VII, 417 S. mit 44 zweifarb. Karten und 326 Abb., davon 51 farb., Lw. Lit 100 000

Mit diesem Bd hat das Institutum Patristicum Augustinianum in Rom ein vielbeachtetes Lexikonunternehmen zu Ende gebracht; eine französische (Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme ancien, adaptation française sous la direction de F. Val, Villiers s/Marne-Paris: Editions du Cerf 1989/90) sowie eine englische Übersetzung (Encyclopedia of the Early Church, translated by A. Walford, Foreword and Bibliographic Amendments by W. H. C. Frend, Cambridge 1991) liegen inzwischen vor.

Bd 3 enthält neben synchrosynoptischen Zeittafeln zur Kirchengeschichte (3–80) 44 Karten zur historischen Topographie des antiken Christentums, einen Bildanhang zur altchristlichen Kunst (131–353) sowie ein Verzeichnis der Lemmata mit Verweisen, wo das betreffende Stichwort auch noch in anderen Artikeln behandelt ist (355–411). Die kartographische Qualität genügt durchwegs nur sehr einfachen Ansprüchen, insofern sie sich oft auf bloße Angaben zur Lage von Orten beschränkt. Auf eine Schummerung zur Darstellung von Geländeformationen wurde nämlich verzichtet; Provinzgrenzen, Straßen und Bergzüge sind nicht auf allen Karten angegeben. Der graphischen Gestaltung sind durch die Zweifarbigkeit enge Grenzen gesetzt und sie ist nicht durchgängig einheitlich (Wasserflächen werden teilweise mit Linienraster wiedergegeben, teilweise nicht). Die Nennung der Ortsnamen erfolgt meist lateinisch.

Auch hier ist nicht überall Einheitlichkeit erreicht; so heißt Mainz S. 91 Moguntiacum, S. 122 und S. 125 Mogontiacum, Trier S. 88 Treveri, S. 122 Treverus und S. 125 (Zentraleuropa im Zeitalter Karls d. Gr.) Augusta Treverorum. Daß sich auf derselben Karte Würzburg als Herbipolis eingetragen findet, ist ein Anachronismus. Würzburg ist einer der fränkischen Stadtnamen auf -burg, dessen Übersetzung erst Ende des 10./Anfang des 11. Jh.s auftaucht (vgl. J. Schnetz, Herkunft des Namens Würzburg: Programm des Kgl. Humanistischen Gymnasiums Lohr a. M. für das Schuljahr 1915/16, Würzburg 1916; frdl. Hinweis von E. Soder). Karten anderer Gegenden sind wesentlich sorgfältiger gestaltet, so z. B. Noricum (120) und Pannonia (121). Das Vorwort nennt eine Reihe von Beratern, denen dies zu verdanken sein dürfte.

Erfreulich zu verzeichnen sind die Karten palästinensischer Klöster (94) und des christlichen Nubien, die in vergleichbaren Atlanten fehlen. Insgesamt kann aber der Kartenteil des Lexikons den alten Bildatlas der frühchristlichen Welt von F. van der Meer und Ch. Mohrmann (deutsche Ausgabe von H. Kraft, Gütersloh 1959) nicht ersetzen.

Dies gilt auch für den Bildteil. Er illustriert die Stichwörter der beiden Textbde und dementsprechend finden sich viele Einzelbeispiele für ikonographische Motive, Grundrisse von Kirchenbauten, Abbildungen von Fundstücken oder aktuelle Aufnahmen von Monumenten der behandelten Orte. Die Detailauswahl ist dabei mitunter überraschend.

Völlig unzulänglich ist der Plan des bischöflichen Baukomplexes von Aquileia (154); veraltet sind die Pläne der Regionen der Petrus- und Marzellinus-Katakombe in Rom (194; vgl. dazu: Roma sotterranea cristiana VI, Vatikan–Münster 1987 und VII, Vatikan-Rom 1987) sowie von St. Gereon, Köln (238; vgl. dazu J. G. Deckers: JAC 25, 1982, 112). Bei St. Peter in Rom (350) wurde beim Grund- und Aufriß auf die Wiedergabe aller Annexbauten verzichtet, ohne die der Bau nicht als Coemeterial- und Memorialkirche zu verstehen ist. Silberlöffel (165: Funde von Mildenhall / British Museum) können nicht ohne weiteres zu liturgischen Ausstattungsgegenständen erklärt werden; zumindest wird darüber diskutiert (vgl. J. Engemann: JAC 15, 1972, 167–178 und künftig S. Hauser, Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel: JAC Erg.-Bd 19).

Die Lage der christlichen Denkmäler im städtischen Gefüge ist nicht nur wegen ihrer Identifikation wichtig, sondern auch unter sozial- und siedlungshistorischen Gesichtspunkten, deren Stellenwert in letzter Zeit immer deutlicher erkannt wurde. (Vgl. dazu die Actes du XIe Congrès international d'Archéologie chrétienne 1986, 3 Bde, Vatikan–Rom 1989) Wie im Falle von Hippo (259) wird aber meist nur der Grundriß der Bischofskirche reproduziert und auf einen Stadt- oder Geländeplan verzichtet. Ausnahmen bilden hier Sbeitla (141), Gerasa (156), Arles (160, als Plan aber völlig unzulänglich), Sirmium (335), Stobi (337), Saloniki (341), Trier (348, als Plan unzureichend; verbessere S. Massimo in S. Massimino / St. Maximin), Tropaeum Trajani (349). Dennoch bleibt angesichts der Fülle von Grundrissen der Bildteil des Lexikons für eine erste Übersicht geeignet und ergänzt hier B. Brenks Supplementbd zur Propyläen Kunstgeschichte Spätantike und frühes Christentum (Berlin 1977) durch manches zusätzliche Material.

Die Abbildungsqualität ist sehr unterschiedlich und reicht von exzellent (in schwarzweiß: S. 247, fig. 171: Apostelsarkophag, Mailand; S. 258, fig. 188: Codex purpurens Rossanensis; S. 353, fig. 253: Katakombe S. Gennaro, Neapel; in Farbe S. 325, fig. 325: Sinaikloster; S. 339, fig. 304: Capella greca) bis hin zu Reproduktionen aus Wilperts Werken und zu grob gerasterten Vergrößerungen aus Ausstellungskatalogen (147, fig. 25).

Insgesamt ergibt sich ein uneinheitliches Bild. Als Arbeitsmittel zwar nützlich, wird man letzte Präzision, wie sie von einem sehr speziellen Lexikon zu erwarten ist, immer wieder vermissen.

Siegen Hans Reinhard Seeliger

Gelston, Anthony: **The Eucharistic Prayer of Addai and Mari**. – New York: Oxford University Press 1992. 133 S., geb. £ 30.–

Obige Studie beschäftigt sich mit einem bedeutenden liturgiegeschichtlichen Thema, dem Hochgebet der legendären Perserapostel Addai und Mari. Dieses eucharistische Hochgebet gehört wohl zu den ältesten liturgischen Dokumenten der frühen Christenheit überhaupt und bildet noch heute, freilich in erweiterter Form, einen festen Bestandteil der Liturgie der assyrischen Christen im Norden Iraqs. Seine Bedeutung für die frühsyrische Kirche kann kaum überschätzt werden.

Auf der breiten Basis von 86 Manuskripten, und damit mehr als die älteren Editionen von Macomber, Webb und Spinks, bietet der Vf. eine kritische Edition des mittelalterlichen Textes dieses alten Hochgebetes.

Nach eingehender Untersuchung und umsichtiger Bewertung des handschriftlichen Materials (29–46) erfolgt die eigentliche Ausgabe mit kritischem Apparat und englischer Übersetzung (48–55). Daran schließen sich ausführliche textkritische Anmerkungen an (56–63), die die einzelnen Varianten jeweils ausführlich diskutieren. Jedem syrischen Wort ist das englische Pendant beigegeben, was auch dem Nichtsyrologen ein rasches Verständnis ermöglicht. Sehr umfangreich fällt auch der detaillierte literarkritische und historische Kommentar (65–116) aus, der zahlreiche Vergleiche mit anderen Hochgebeten und liturgischen Katechesen bietet. Auch wenn der kritische Text eine jüngere Gestalt erkennen läßt, ist die Rückfrage nach älteren Traditionen nicht aussichtslos. So lassen sich frappante Parallelen zu den Hochgebeten des Hippolyt, des Johannes Chrysostomos, Theodors von Mopsuestia und des Nestorius nachweisen. Im Appendix (117–123) findet sich dann noch eine Rekonstruktion der ursprünglichen Form des Hochgebetes, die den Vergleich mit älteren Rekonstruktionen lohnt.

Der Textedition ist eine längere Einleitung vorangestellt (1–28). Sie befaßt sich eingehend mit dem jüdischen Charakter des eucharistischen Hochgebetes, das seine Herkunft vom jüdischen Mahlsegen nicht verleugnen kann (1–11).

Obgleich eine direkte Herleitung aus einzelnen jüdischen Quellen kaum verifiziert werden kann und immer etwas spekulativ bleibt, lassen die zahlreichen Parallelen zu den jüdischen brakhot auf eine enge Berührung der beiden Religionen schließen. Gerade die syrische Kirche hat stärker als andere Ortskirchen ihre jüdische Herkunft nicht verleugnen können. So nimmt es nicht wunder, daß sich ein jüdischer Einschlag gerade in der Liturgie zeigt (vgl. p. 49 mit der Anrufung des Gottes Abrahams, Isaaks und Israels!). Die Schriften des syrischen Kirchenvaters Aphrahat belegen auf ihre Weise sehr eindrücklich, wie eng die Bande zwischen Judentum und Christentum im vierten Jh. im syrischen Sprachraum waren. So kann man zu Recht von einem „Semitic flavour" im Hochgebet sprechen (23).

Innerhalb des Einleitungsteiles setzt sich der Vf. (11–21) mit den frühen liturgischen Formen der Eucharistie auseinander, insbesondere mit der Epiklese, bevor er dann (21–28) die Bezüge zur ostsyrischen Tradition herausarbeitet.

Eine ausführliche Bibliographie schließt die Monographie ab.

Die vorliegende Studie stellt eine bemerkenswerte Untersuchung zu einem im Kern sehr alten eucharistischen Hochgebet dar (3. Jh., vgl. p. 28), auch wenn einige Fragen noch offenbleiben. Die Probleme hinsichtlich Eucharistie und Agape in Did 9–10 können

vom Vf. nur gestreift werden (6.11; vgl. dazu auch Geerlings/Schöllgen, Didache. Traditio Apostolica (= FontChr 1) Freiburg 1991, 50–54).

Eine weitere Frage stellt sich hinsichtlich des Einsetzungsberichts (72–76.101f). Hat das Hochgebet des Addai und Mari überhaupt einen solchen enthalten? Befürworter wie Gegner stützen sich gleichermaßen auf ein argumentum e silentio. Für die einen erklärt sich das Fehlen des Einsetzungsberichtes in manchen Handschriften aus dem Umstand, daß ein solcher in frühchristlichen Hochgebeten gar nicht vorhanden gewesen soll. Anderen hingegen erscheint dies als pure Selbstverständlichkeit, die keiner weiteren Erklärung mehr bedurfte. Man wird also im Urteil vorsichtig sein müssen.

Es sei noch eine philologische Kleinigkeit bemerkt. G., p. 113, übersetzt „*men beit mite*" mit „from the house of the dead"; es müßte aber heißen: „from among the dead", da die Präposition „*beit*" („zwischen") zugrunde liegt, vgl. Thesaurus Syriacus, 470. Diese redundante Form begegnet auch im Credo der syr. Didascalia Apostolorum (Vööbus 265,11), was als Indiz für das hohe Alter des eucharistischen Hochgebetes angesehen werden kann. Die katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia sollte man besser nach der Ausgabe von Tonneau/Devreesse, StT 145, Città del Vaticano 1949, zitieren, da Mingana das einzige Manuskript, das ihm zur Verfügung stand, nicht immer korrekt wiedergibt.

Abschließend kann sich der Rezensent dem Urteil des Autors (21) nur anschließen: „Despite all the obscurities in detail, the Anaphora of Addai and Mari emerges as a text of prime importance for the history of the evolution of the Eucharistic Prayer."

Gelsenkirchen Peter Bruns

Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichte der Freien Universität Berlin 18. – 21. Februar 1987, hg. v. Werner Affeldt. – Sigmaringen: Jan Thorbecke 1990. 347, 8 farbige Tafeln, geb. DM 68.–

Frauen im Frühmittelalter. Eine ausgewählte, kommentierte Bibliographie, hg. v. Werner Affeldt / Cordula Nolte / Sabine Reiter / Ursula Vorwerk. – Frankfurt: Peter Lang 1990. XVIII, 711 S., kart. DM 169.–

Die beiden Publikationen sind das Ergebnis des von dem inzwischen emeritierten Mediävisten Werner Affeldt 1984 bis 1989 an der FU Berlin geleiteten Forschungsprojekts „Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen in Spätantike und Frühmittelalter".

1. Das Resultat einer im Februar 1987 durchgeführten Tagung ist der Bd „Frauen in Spätantike und Frühmittelalter". Er zeugt von hohem Niveau und großer wissenschaftlicher Reichweite. Den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Berliner Projekts gebührt die Anerkennung für eine kluge und bewußte Auswahl der Referenten und Referentinnen und für eine insgesamt gelungene Tagungskonzeption.

Der Untertitel des Sammelbd.es verrät bereits den „Dreischritt" der Tagung: Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Werner Affeldt als Hg. hat einen kenntnisreichen Tagungsüberblick und eine Zusammenfassung der Einzelergebnisse an den Anfang des Buches gestellt, der eine ausführliche Wiedergabe aller Aufsätze im Rahmen dieser Rezension erübrigt. Daher sei aus theologie- und kirchengeschichtlicher Sicht auf besonders interessante Thesen verwiesen.

Von großer Reichweite ist schon der erste Aufsatz des zweiten Abschnitts, der „Lebensnormen". Klaus Thraede unternimmt in seinem Beitrag „Zwischen Eva und Maria: das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit" den Versuch, die Doppelkonzeption einer theologisch begründeten Norm für Frauen herauszuarbeiten. Neben dem Konzept *virgo-matrona* entdeckt Thraede in differenzierter Untersuchung einen geradezu „modernen" Augustinus, der den äußeren Gegensatz *vir = mens* und *mulier = sensus corporis* in das Innere jedes Menschen verlegt und eine Anthropologie vom „ganzen Menschen" entwickelt. Doch hat sich bis ins Mittelalter nach Th. nicht *diese* augustinische Idee durchgesetzt, sondern die Doppelkonzeption von (sündiger) Eva und (heiliger) Maria. Diese letzte These wurde schon von Tagungsteilnehmerinnen angezweifelt, ihr wäre weiter nachzugehen. Die spannende Frage, wie der Einfluß des späten Augustinus mit seiner „ganzheitlich-anthropologischen" Idee rezipiert worden ist, bleibt damit noch unbeantwortet.

Der aus kirchen- und mentalitätsgeschichtlicher Sicht wichtigste Beitrag stammt von dem Amsterdamer Historiker Albert Demyttenaere: „The Cleric, Women and the Stain. Some beliefs and ritual practices concerning women in the early Middle Ages." D. untersucht männliche Vorstellungen von weiblicher Unreinheit und kann dabei auf zahlreiche Texte von Klerikern verweisen. Der auf breiter Quellenbasis stehende Aufsatz ist religionsgeschichtlich von höchstem Interesse. Gerade auch die von D. herausgearbeitete Vergleichbarkeit von „Unreinheit" und „Heiligkeit" als Numinosum und Mysterium verdiente weitere Untersuchungen. Die Diskussion zu D.s Beitrag zeigte, welch bedeutsamer Bereich von ihm angerissen worden ist – auch in Bezug auf heutige Forschungsempfindlichkeiten.

Wegweisend im interdisziplinären Rahmen ist der Aufsatz von Heide Dienst über Frauen in magischen Vorstellungen und Praktiken des Mittelalters. Von hohem Differenzierungsvermögen zeugt der Beitrag Gabriele von Olbergs über „Aspekte der rechtlich-sozialen Stellung der Frauen in den frühmittelalterlichen Leges". O. weist in der Entwicklung der Volksrechte auf verschiedene Einflüsse langsam einsickernder christlicher Vorstellungen hin. Gleiches vermag Raimund Kottje in bezug auf die „Eherechtliche(n) Bestimmungen der germanischen Volksrechte (5.–8. Jh.)".

Im Abschnitt über die „Lebensformen" sind die Beiträge von Birgit Sawyer, Suzanne F. Wemple und Michel Parisse hervorzuheben. Birgit Sawyers Aufsatz über „Women and the Conversion of Scandinavia" ist aus einem Diskussionsbeitrag erwachsen. Sie führt für die skandinavische Oberschicht der Bekehrungsphase eine gewisse „Emanzipation" von Frauen unter dem Schutz und mit Förderung der sich etablierenden Kirche an – von welchen Gründen auch immer diese „Allianz" bestimmt sein mochte, Suzanne F. Wemple vergleicht italienische Frauenklöster des 9.–11. Jh.s mit denen Frankreichs und Deutschlands. Die lebhafte und kontroverse Diskussion um diesen Beitrag, von Affeldt präzise zusammengefaßt, zeigt die Forschungsdesiderate im Bereich weiblichen Klosterlebens des frühen Mittelalters. Michel Parisse schließlich führt mit kennntnisreichen und aus langjähriger Forschung erwachsenen Thesen in die Welt der sächsischen Frauenklöster. Zu erwähnen ist noch der abgedruckte, mündlich gegebene Kommentar von Janet L. Nelson zu den beiden letztgenannten Beiträgen.

Nachzutragen ist ein kurzer Hinweis auf die „Lebensbedingungen" im ersten Teil des Bd.es. Gerade die teilweise noch am Anfang stehenden Forschungen in der Archäologie, den Biowissenschaften und der Medizingeschichte hinsichtlich der Frauenforschung bringen sehr lesenswerte Ergebnisse. Auf diesem Hintergrund soziale Stellung und religiöse Norm für Frauen zu untersuchen scheint durchaus lohnenswert.

Vom letztgenannten Punkt her ist zusammenfassend ein großer Wert des Sammelbd.es zu konstatieren: Die Interdisziplinarität der Tagung führte zu bemerkenswerten Diskussionen, sich neu entwickelnden Konzepten und spannenden Forschungsansätzen. Von der „Historischen Frauenforschung" zur „Erforschung der Geschlechterbeziehungen" – die vorliegende Dokumentation der Berliner Tagung bringt diesen Versuch ein großes Stück voran.

2. Das zweite große Ergebnis des Berliner Forschungsprojekts, die kommentierte Bibliographie: Frauen im Frühmittelalter ist, um es vorweg zu sagen, ein Grundlagenwerk, mit dem es sich lohnt zu arbeiten. Das Team um W. Affeldt hat in jahrelanger Arbeit und mit sehr viel Engagement ein vielseitiges und interdisziplinäres Kompendium geschaffen.

A. weist in seinem Vorwort darauf hin, daß auch in Europa (nach den USA) die Historische Frauenforschung sich als historische Teildisziplin zu konstituieren beginnt – ob sie es je zu eigenen Lehrstühlen bringen wird oder überhaupt bringen sollte, darf bezweifelt werden. Dennoch ist diese Bibliographie eine nützliche Arbeitshilfe in allen Bereichen, in denen generell historisch geforscht wird, nicht nur in der Frauenforschung.

Die Systematik der Bibliographie ist klug gewählt, auch wenn man über die konkrete Nacheinanderordnung der einzelnen Bereiche streiten kann. Die Hg.innen stellen an den Anfang das „Handwerkszeug": Bibliographien, Quellensammlungen und -übersetzungen, Gesamtdarstellungen, Theorien und Methoden. Es folgen die unterschiedlichen Dimensionen der Lebenszusammenhänge: Der Körper: Biologie und Kultur; Soziale Beziehungen, Gruppen und Gemeinschaften; Frauen in der bäuerlichen Arbeitswelt; Adlige Frauen – Macht und Herrschaft; Recht; Kultur; Religion und Kirche; Frauenbilder und -ideale. Ein Autorenregister vervollständigt den Bd.

Anfragen ergeben sich an die Auswahl der Titel: Von 6000 gesichteten Titeln wurden 1600 aufgenommen und damit kommentiert. Das war aus Gründen der zur Verfügung stehenden Kapazität wohl so notwendig, aber man wünschte sich die „übrigen" Titel doch wenigstens in einem zweiten Bd aufgelistet (zumindest angekündigt!). Nicht immer müssen die Auswahlkriterien der Projektgruppe dem Bedarf der Benutzerinnen und Benutzer entsprechen. Gerade z. B. die vielen Titel, in denen *auch* (am Rande) von Frauen die Rede ist, sind für forschungsgeschichtliche Überlegungen höchst interessant. Kriterium des Weglassens war hier die Untersuchung gemäß den „methodischen Ansätzen der Historischen Frauenforschung" – eine Einseitigkeit, die sich schon dadurch relativiert, daß sich manche dieser methodischen Ansätze bzw. deren Vertreterinnen untereinander scharf bekämpfen. Die Grundfrage war, so steht es in der Einführung: Wieviel Information bietet eine Studie zum Thema der Bibliographie? Diese Frage ist berechtigt, aber sie schafft ein sehr zeitbedingtes Auswahlkriterium, während Bibliographien gerade diese Zeitbedingtheit (abgesehen von ihrem Redaktionsschluß) überschreiten sollten.

Gelungen ist das Kommentarsystem, auch mit den thematischen Verweisen. Am Anfang werden jeweils Zeitraum, Region und Quellen des Werkes genannt, anschließend folgen durchschnittlich zehn Zeilen Kommentar, die meist präzise informieren.

Eine voluminöse Bibliographie dieser Qualität ist kaum zu besprechen, ohne daß nicht auch die eigene Brille der Rezensentin sichtbar wird. In diesem Sinne einige kleinere Kritikpunkte:

In einigen Kommentaren ist eine bestimmte „Blickrichtung" stärker als nötig zu spüren, z. B. bei Nr. 55: Wenn eine Äbtissin ihren administrativen Aufgaben mit männlicher Unterstützung nachgeht, so ist das festzustellen – selbst wenn ein frauengeschichtlicher Blick lieber die „emanzipatorische" Äbtissin gesehen hätte. – Warum eine undifferenzierte Arbeit wie die von Shulamith Shahar (Nr. 102) völlig unkritisch kommentiert wird und erstaunlich gut „davonkommt", ist unerfindlich. – Ähnliche Fragen stellen sich beim Kommentar zu Nr. 105: Der Art. Frau im RAC von Klaus Thraede ist nicht „kritisch", sondern gelegentlich bissig und an einigen Stellen durchaus einseitig – eine wissenschaftliche Bibliographie sollte das zumindest andeuten. – Statt der Nr. 689 hätte man besser die Germania-Sacra-Ausgabe zum Kloster Liesborn angegeben, die weitaus ergiebiger ist als eine populärwissenschaftliche Studie von vier Seiten. – Zu Nr. 1308 fehlt ein einfacher Satz zum kirchenpolitischen Hintergrund – und schon hätte sich das Werk von selbst disqualifiziert. – Nicht nur bei Nr. 1332, aber dort beispielsweise, läßt der Kommentar erkennen, daß die kirchen- und theologiegeschichtliche Anbindung der Projektgruppe insgesamt wohl etwas dünn war. Denn Kommunion ist immer „sündenvergebend" – und nicht nur, wenn sie eine Bußfeier enthält. – Von Jean Leclercq gäbe es durchaus einige weitere, sehr lesenswerte und für die Frauengeschichtsforschung unerläßliche Aufsätze, die in der Bibliographie leider nicht genannt sind. Zu ergänzen wäre mindestens Leclercq, Medieval Feminine Monasticism: Reality versus Romantic Images, in: E. Rozanne (ed.), Benedictus. Studies in Honor of St. Benedict of Nursia (= Cistercian Studies Series 87) 1981, S. 53–70. Ebenfalls zu kurz kommen die Arbeiten von René Metz: drei Titel werden genannt, wobei die Vielzahl der frauengeschichtlich bedeutsamen Arbeiten über Weihe und weibliche Heiligkeit fehlt. – Daß die Archäologie aus besonderen Gründen unvollständig ist, wird schon in der Einführung gesagt. Ein so leicht zugängliches Werk wie der grundlegende Aufsatz von Uwe Lobbedey in den Frühmittelalterlichen Studien (FMSt 4, 1970, 320–340) über die westfälischen Frauenklöster dürfte bei systematischen Zeitschriftendurchgängen auch Nichtarchäologinnen auffallen und verdiente eine Aufnahme. – Gleiches gilt für ein letztes hier zu nennendes Desiderat: Alexander Faivre, Une femme peut-elle devenir laïque?, in: Revue des sciences religieuses 58 (1984) 242–250. Faivre behandelt die Frage, ob man Frauen in der Kirche rechtlich überhaupt zu den Laien zählen kann – eine für den Status der Frau im Mittelalter ganz erhebliche kleine Studie.

Doch genug der Marginalien. Abgesehen von dem schwächeren kirchengeschichtlichen Teil liegt in der Bibliographie eine verdienstvolle Arbeit vor, die auch allen jenen dringend zu empfehlen ist, die bisher frauengeschichtliche Aspekte aus ihrem Forschungsbereich ausgeklammert haben. Allein der Blick ins gründlich aufgeschlüsselte Inhaltsverzeichnis sollte neugierig machen.

Mainz Gisela Muschiol

Madec, Goulven: **Jean Scot et ses auteurs**. Annotations Érugéniennes. – Paris: Études Augustiniennes 1988. 191 S.

Rudnick, Ulrich: **Das System des Johannes Scotus Eriugena**. Eine theologisch-philosophische Studie zu seinem Werk. – Bern, New York, Paris: Peter Lang 1990. VIII, 412 S. (Saarbrücker Theologische Forschungen, Bd 2), kart DM 108.–

Klünker, Wolf-Ulrich: **Johannes Scotus Eriugena**. Denken im Gespräch mit dem Engel. – Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben 1988. 357 S., mit 13 Abb. (Beiträge zur Bewußtseinsgeschichte, Bd 2), Ln DM 58.–

Immer stärker tritt Johannes Skotus Eriugena († um 877), der Ire am Hofe Karl d. Kahlen, ins Interesse der Forschung. Er steht für das gewaltige Bemühen, die antike, hellenistische Weltsicht des Neuplatonismus und die biblische Botschaft zu synthetisieren, ein klassisches Bemühen, das im keltisch-germanischen Geist (M. Eckhart, Nikolaus von Kues) neue Gestalt und im heutigen Gespräch mit indischer Spiritualität neue Aktualität gewonnen hat.

1. Die sechs zusammengestellten Aufsätze des Directeur de Recherche im C(entre) N(ational) (de) R(echerche) S(cientifique) gehören zum Fundament jeder Auseinandersetzung mit Johannes. Madec diskutiert und verifiziert Zitate (genannte, ungenannte, auch Anspielungen oder eventuelle Erinnerungen) aus der lateinischen Tradition, und zwar hauptsächlich augustinische. Wie sorgfältig dies geschieht, kann man an den Aufsätzen zum „dossier augustinien" im Periphyseon verfolgen:

Einer basierend auf der Neuausgabe der beiden ersten Bücher durch Sheldon-Williams; ein zweiter zu Buch III–V nach der Migne-Floss-Ausgabe (die nachgelassene kritische Ausgabe Sheldon-Williams von Buch III. wird mitberücksichtigt).

Verschiedene Indices (auch ein sehr kleiner Sach-Index z. B.: auctoritas-ratio, credere-intellegere) schlüsseln dieses Buch stupender Gelehrsamkeit auf.

In eigenen Beiträgen und in den Einführungen zu den Aufsätzen stellt sich M. der Frage nach der „danger de masquer l'originalité du chef-d'œvre érigénien" (9.137).

Doch zuerst ist zu sagen: „les citations sont sans conteste l'un des aspects importants de la production littéraire de Jean Scot." Und dann kennt M. nur zu gut „la prédilection d'Érigène pour les Pères grecs" (61) und sieht eines der wichtigsten Desiderate der Forschung, „que mon travail réclame la constitution de dossiers concurrents sur l'influence du Ps. Denys, de Maxime le C., de Grégoire de Nysse" (8, im Beitrag: Jean Scot et ses auteurs, Erstdruck, 1983, stehen einige Hinweise). Doch die wichtigste Rechtfertigung der philologischen Kärrnerarbeit steht im Beitrag „La notion d'augustinisme philosophique". M. zeigt, wie sehr Augustinus verkannt wird durch Einordnungen in spätere Systeme, mögen sie scholastisch-philosophisch oder theologisch-doktrinär sein; man muß „une notion personnaliste de l'augustinisme substituer à toute notion générique qui risque toujours de dégénérer dans le désaveu ou l'insignifi(c)ance".

Das heißt auch für Johannes Scotus, daß er zuerst zu lesen und zu verstehen ist mit seinem umfassenden patristischen Wissen, in dem er lebte und – nach einem alten Sprichwort – schwamm, wie ein Fisch im Wasser.

2. Die Saarbrücker Doktorarbeit Rudnicks versucht den theologischen Entwurf des Iren nachzuzeichnen.

Nach Forschungsbericht und Bemerkungen zu Eriugenas Leben und Werk folgt das wichtige Kap. über das Verhältnis von Vernunft und Autorität: „Die höchste Form wissenschaftlicher Tätigkeit ist somit die Umwandlung der Glaubenswahrheit in eine wissenschaftliche Wahrheitsaussage" (52). Das aber stellt die Grund-Frage zum Verständnis des Iren: Inwieweit deckt sich sein Sprechen von ratio, veritas, intellectus usw. mit unseren heutigen Begriffen? Z. B. mit denen von Monismus und Monotheismus (dazu 112–122 u. ö.)? Darf man eine Schlußfolgerung festlegen: „Das Verständnis von Gott und Welt bei Eriugena ist monistisch, d. h. es ist von einer grundlegenden Einheit her bestimmt." (196)?

Die folgenden Kap. gehen dem Denken des Iren nach: Gott und Welt; Schöpfungslehre; Trinitätslehre; Anthropologie; Eschatologie; dazu einige zusammenfassende Schlußbemerkungen.

Zur fleißigen und durch die ständige Bezugnahme auf die moderne Forschung überaus lehrreichen Arbeit dünkt mir, daß sie in ihrer Systematisierung zu früh einsetzt. Die Berufung des Johannes auf die lateinische und besonders griechische Tradition darf kaum als „Mittel zur Absicherung" gegenüber „Zeitgenossen", bei denen er „in Verruf . . . geraten" könnte (56f), abgewertet werden; sie ist – trotz der uns oft willkürlich erscheinenden Auswertung – Denk- und Argumentationsgrundlage der Arbeit Eriugenas.

So kommt H. U. v. Balthasars geniale, wenn auch schon lange vor ihrer Drucklegung in Herrlichkeit III (I. Teil, 309–319) konzipierte Würdigung (sie blieb Rudnick unbekannt) dem Iren näher. Sie stellt ihn nämlich in das Gespräch zwischen einem antiken Seinsoptimismus und der biblischen Botschaft hinein und kommt dabei auch zum Urteil, daß die Synthese mißlungen sei. Man wird aber das Werk des Johannes Scotus Eriugena letztlich nur auf einem Boden verstehen können, den z. B. Gabriel Bunge mit seinen Arbeiten über Evagrios Pontikos vorbereitet hat. Durch ein von innen her kommendes Verständnis dessen Redens über Intellekt, Ratio, „Gnosis" kann Bunge den Mönchstheologen von dem Vorwurf der monistischen Häresie befreien, ein Vorwurf, den noch H. U. v. Balthasar wie K. Rahner gemacht haben. Wie tief aber gerade Evagrios die Kirchenväter beeinflußte, von denen Johannes Scotus lebte, ist bekannt.

3. Die historischen Arbeiten und kommentierten Übersetzungen (Thomas v. Aquin, ebenfalls von W. U. Klünker; vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 388–392.396–397) des anthroposophischen Verlags verdienen als ehrliche Auseinandersetzung größere Beachtung. Es ist recht geschickt, wie der Vf. nach einer Einleitung über Leben und Werk zuerst zweisprachig zentrale Texte vorstellt und diese dann – deutlich anthroposophisch – interpretiert. So liegt hier die wohl Erstübersetzung der Homilie zum Johannesprolog vor (nach der Migne-Ausgabe, überarbeitet nach dem kritischen Text der Sources Chretiennes). Die weiteren Kap. (Engel und Mensch; Vom Wesen des Menschen; Christologie) beginnen mit zusammenhängenden Texten aus dem Periphyseos in eigener Übersetzung.

Man spürt schon in den Übersetzungen die anthroposophische Absicht des Vf.s: Johannes möchte Gottes Geheimnisse „den menschlichen Geistern" (humanis mentibus) „bekanntmachen" (intimare) (62f); substantia und essentia Gottes werden als „Wesenheit" und „Wesen" übersetzt (70f u. ö.)

In der Auslegung der Texte wird es deutlicher:

Johannes betonte noch in vormoderner Weise den Glauben und erwartete dessen gnadenhafte Erfüllung; erst durch die „der Neuzeit zugängliche Vorstellung bewußtseinsgeschichtlicher Entwicklung" (238) wird diese statische Zweiteilung in eine intellektuelle Einsicht aufgehoben: „wo eigenständige gedankliche Durchdringung möglich ist, erübrigt sich der Glaube" (145). Aus der

Erfüllung durch eschatologisches Gnadenwirken (182) wird „zu einem späteren weltgeschichtlichen Zeitpunkt" (187) die Steinersche Selbsterkenntnis: „Es sind also die Teile der göttlichen Wesenheit, durch die der Mensch stufenweise die niedere Natur in die höhere allmählich überführt. Durch seine Kraft des Manas gestaltet er den astralischen Leib um, durch die Buddhi den Ätherleib und durch die Kraft des Atma gestaltet er den physischen Leib um. Sie alle also hat er zu verklären, zu durchgeistigen, um einmal das Ziel seiner Entwicklung zu erlangen" (265, nach Steiner). Die negative Theologie, die bei Johannes der notwendige Gegenpart zur Intellektualisierung bedeutet, ist keine „Beschränkung des Bereichs der Erkenntnis", sondern der „Versuch, eine Vergegenständlichung des Denkens im Hinblick auf das Göttlich-Geistige zu vermeiden" (349), also ein Hinweis, den Steiner'schen Erkenntnisweg zu beschreiten.

Inhaltlich heißt dies: Der Mensch verschmilzt auf diesem Erkenntnisweg mit allem: „Alle Dinge existieren geistig im Menschen. Der Mensch trägt die Dinge geistig in sich, sofern er ein geistiges Wesen ist und sie erkennt." Oder mit Steiner gesagt: „Nur solange der Mensch als Individuum schaut, ist dies früher und dies später ... spricht aber der Geist in dem Menschen, dann gibt es kein Außen und kein Innen; nichts ist hier, und nichts ist dort, was geistig ist; nichts ist früher, und nichts ist später; Raum und Zeit sind in den Anschauungen des Allgeistes verschwunden" (256). Eriugena ist nach K. einer der großen Vorläufer für diese in Steiner durchgebrochene endgültige Sicht von Gott und Welt und Mensch.

Ob diese seltsame Deutung nicht in der Logik einer Eriugena-Hermeneutik steht, die seine grundlegende Verwurzelung in der christlichen Tradition mißachtet?

München Josef Sudbrack

Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie. Ausgewählt, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Peter Dinzelbacher. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. XI, 227 S., 1 Abb., geb. DM 59.–

P. Dinzelbacher, Mediävist mit dem Verdienst, die mittelalterlichen Visionen in das Blickfeld des wissenschaftlichen Interesses gerückt zu haben, legt eine „zweisprachige Anthologie der mittelalterlichen Visionsliteratur" vor, mit der er auf das „Phänomen ‚Vision' im Mittelalter, (...) die ihm entsprechende Literaturgattung" sowie auf „den noch fast durchgehend ungenutzten Quellenwert dieser Literatur" aufmerksam machen will (18).

Inhaltlich unterscheidet er dabei zwei Visionstypen, die einander ablösen und anhand der chronologisch gegliederten Anthologie vom Leser leicht nachvollzogen werden können: Typ I, der vorrangig im Frühmittelalter und beginnenden Hochmittelalter auftritt, umfaßt „Einzelvisionen über das Jenseits", legt also den Schwerpunkt auf das Jenseitsschicksal, während der hauptsächlich im Hoch- und Spätmittelalter anzutreffende Typ II mit dem „Seelenbräutigam Jesus als Vorwegnahme des Eschatons im Diesseits zum hauptsächlichen Thema" hat (22f).

Die 31 Text(ausschnitt)e der Anthologie werden jeweils nach den besten Editionen wiedergegeben, während der Vf. alle deutschen Übersetzungen selbst angefertigt hat. Jeder Abschnitt enthält Hinweise auf Editionen und Sekundärliteratur. Ein allgemeines Literaturverzeichnis (33–35) ist der gesamten Textauswahl (38–227) vorangestellt, die Texte aus dem 6. bis 15. Jh. umfaßt – darunter Ausschnitte aus der ‚Historia Francorum' des Gregor von Tours (6. Jh.) und den ‚Dialogi' von Gregor I. (6. Jh.), die Visio Wettini (9. Jh.) und die Visio Tnugdali (12. Jh.), die ‚Epistolae' der Hildegard von Bingen (12. Jh.), Katharina von Gebersweilers ‚Vitae sororum' (13. Jh.), Gertrud von Helftas ‚Legatus divinae pietatis' (13. Jh.), Birgitta von Schwedens ‚Revelationes' (14. Jh.) sowie ‚La Vie de S. Collette de Corbie' aus der Feder des Pierre de Reims (15. Jh.).

Diese nur in Auswahl genannten Texte illustrieren durch ihre gut lesbaren Übersetzungen geschickt die in der „Einleitung" vorgestellten Visionstypen, so daß der Vf. den Leser durchaus auf den Geschmack einer vermehrten Beachtung der mittelalterlichen Visionsliteratur bringt.

Münster Hubertus Lutterbach

Thomas von Aquin: Über die Sittlichkeit der Handlung. Sum. Theol. I–II q. 18–21, Einl. von Robert Spaemann, Übers. und Komm. von Rolf Schönberger. – Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1990. XVI, 190 S. (Acta humaniora, Collegia), geb. DM 28.00

In einem einladend gestalteten Bändchen werden zentrale Gedanken der Fundamentalmoral des Thomas von Aquin dem ernsthaften Leser zugänglich gemacht. Es handelt sich um die grundlegenden Ausführungen über das Gutsein und das Schlechtsein menschlicher Lebensvollzüge. In seiner tiefbohrenden und unbeirrbaren Art verfolgt Thomas die Frage, worin die Sittlichkeit unserer Handlungen besteht. Er beginnt, indem er erwägt, ob es schlechte Handlungen überhaupt gibt. Dann fährt er mit Untersuchungen über die Rolle des Gegenstandes, der Absicht, der Umstände usw. fort. Die tragende Sicht bleibt die Überzeugung, daß Sittlichkeit durch eine Bezogenheit auf die menschliche Vernunft bestimmt wird. „Grund und Wurzel des menschlichen Guten ist die Vernunft", schreibt Thomas an anderer Stelle. Zum Schluß werden Untersuchungen über die Folgen sittlicher Akte, insbesondere über Verdienst und Strafwürdigkeit, Sünde und Schuld durchgeführt. Ausführlich erarbeitet Thomas den Unterschied zwischen der äußerlichen Handlung und dem inneren Akt des Willens, wobei der äußeren Tat nur ein abhängiger Stellenwert im Bereich der Moral eingeräumt wird.

Eine kurze, aber staunenswert perzeptive Einleitung von Robert Spaemann ist dem Text vorangestellt, mit der Absicht, die mittelalterlichen Gedanken in den Kontext gegenwärtiger Ansichten über Ethik einzuführen. Mit Prägnanz und scharfsinnigem Argumentationsvermögen stellt Sp. die heilsame Eigenheit des Thomismus derart heraus, daß dabei herrschende Ansichten unserer Zeit geradezu in Frage gestellt werden. Die Aktualisierung erschöpft sich nicht in dem bloßen Bestreben, den alten Text verständlich zu machen, sondern versucht ein kritisches Streitgespräch beim Leser selbst anzuzetteln. So wird Thomas gegen die heute verbreitete Auffassung gesetzt, Moral basiere auf einer fundamentalen Option zugunsten der Optimierung der Welt, so daß diejenige Handlung als sittlich gut zu gelten hat, die aus Verantwortung für die allmähliche Herbeiführung der bestmöglichen Welt geschieht. Demgegenüber setzt Sp. die subtile Lehre des Aquinaten: Nicht was Gott will, sollen wir wollen, sondern das, wovon Gott will, daß wir es wollen. In bezug auf den konkreten Einzelfall, so konstatiert Thomas kategorisch, „wissen wir nicht, was Gott will" (*Sum. Theol.*, I–II, q. 19, a. 10, ad 1). Eine solche „menschengemäße" Moral beeinträchtigt dennoch keineswegs die Stellung des moralischen Gesichtspunkts als „die letzte und höchste praktische Integrationsform aller handlungsrelevanten Gesichtspunkte" (VIII). Aber Thomas durchschaut den Denkfehler, der in dem gutgemeinten Bestreben nach dem Wohl des Weltganzen liegt und der – ironischerweise – zur Unsittlichkeit führt. Moral darf nicht den höchsten Standpunkt schlechthin einnehmen, denn sonst wäre man außerstande, das Scheitern des eigenen moralischen Engagements als den Willen Gottes hinzunehmen. Sp. verschärft den Blick des Lesers für „die Relativität der für uns unbedingten sittlichen Ordnung". Das moralische Gesetz in mir bindet zwar mit Unbedingtheit, „aber der Wille, der diesem Gesetz unbedingt folgt, will, was er will, nicht unbedingt, sondern ‚wenn Gott will' – wie die gemeinsame Formel aller Schöpfungsgläubigen lautet" (XI–XII).

Besondere Hervorhebung verdient noch die bedenkenswerte Interpretation der berühmten, im vorliegenden Text vertretenen Lehre des Thomas über den Stellenwert des irrigen Gewissens.

Diese für die neuzeitliche Geistesgeschichte folgenreiche Lehre ist von der katholischen Kirche in ihre offizielle Lehre – allerdings in der abgeschwächten Form, die sie nur für das *schuldlos* irrige Gewissen gelten läßt – aufgenommen worden. Sp. deutet die Position des Thomas dahingehend, daß die Lehre von der Bindung eines irrigen Gewissens lediglich auf die Analyse der vorliegenden Tatsachen, nicht auf die sittlichen Normen selbst zu beziehen sei. Täuscht sich das Gewissen in bezug auf die allgemeinen Einzelnormen, so trägt nach Sp. die Person doch Schuld für ihre Entscheidung. Sp. unterscheidet also zwischen einem normativen Irrtum und einem Tatsachenirrtum. Entscheidet man sich gegen das irrige Gewissen, das sich hinsichtlich des Sittengesetzes täuscht, so sündigt man. Für Vf. gilt jedoch außerdem: „Wer ihm aber folgt, sündigt nicht minder" (XV). Der Beleg, den er für diese Behauptung anführt, ist aber nicht einschlägig – und bei Thomas wird sich wohl auch kein Beleg finden lassen. (Verwunderlich mutet im übrigen die Angabe [XV] von *Sed-contra*-Stellen und einer *objectio* als Belege für die Lehre des Thomas an; wenige Seiten später erklärt zu Recht der Übersetzer, daß die Einwände „nicht als thomasische zitierbar!" [5] seien.) Die sittliche Ordnung, um die es Thomas in diesem Zusammenhang geht, meint nicht Normen des Sittengesetzes, sondern nichts als die abstrakte Hinordnung auf die Wahrheit („als wahr, und demzufolge als von Gott hergeleitet"). Die im Gewissen realisierte Gottesbeziehung ist direkt; wer unter der Formalität der Wahrheit sucht, sucht Gott. Daher rührt die Unfehlbarkeit des Gewissens als Norm des Willens. Der entschuldigende Irrtum kann sich nicht minder auf die Norm als auf die konkreten Tatsachen beziehen. Das sagt Thomas selber in *De malo*, q. 3, a. 8c mit demselben Beispiel, auf das Sp. sich beruft, d. h. Ehebruch aus Unwissenheit: Der entschuldigende Irrtum kann sich genauso auf die Sittlichkeit von Ehebruch selbst beziehen, nicht nur, wie Sp. annimmt, auf den verkannten beteiligten Partner.

Was die Übersetzung selbst anbelangt, erweist sie sich als textgetreu und flüssig, ja eines ausgesprochen schönen Stils. „Verfälschende" Überset-

zungen des Originaltexts, so wie sie sich in der „Deutschen Thomas-Ausgabe" der Dominikaner gelegentlich feststellen lassen, sind mir nicht aufgefallen. Die Entscheidung des Übersetzers Schönberger, nicht immer nur ein und dasselbe deutsche Wort für einen bestimmten lateinischen Terminus zu verwenden, ist weitgehend erfolgreich. Ausgesprochen gelungen und sich von anderen deutschen Übersetzungen thomasischer Texte erfreulicherweise abhebend ist das Vorhaben, die Fremdheit der scholastischen Sprache zu überwinden, statt sie bloß zu dokumentieren. Die für Thomas wichtige Unterscheidung zwischen *ens* und *esse* wird dennoch klar aufrechterhalten. Das immer schwierige Problem, angemessene Übersetzungen für die verschiedenen Verwendungen von *ratio* zu finden, erscheint mir gekonnt gelöst. Beispielsweise werden folgende Varianten verwendet: für *ratio* „Aspekt", „Grund", „Argument", „Hinsicht", „Charakter", „Vernunft"; für *sub ratione* „unter dem Aspekt", „unter dem Maßstab", „nach Maßgabe", „als solche"; für *secundum rationem obiecti* „aus dem Sinne ihres Objektes". Etwas problematisch erscheint hingegen die Übersetzung von *actus*. Indem *actio* und *actus* mit „Handlung" wiedergegeben werden, ergibt sich das Problem, wie *actus humanus* allgemein, bzw. *actus interior*, von *actus exterior* zu unterscheiden ist. Die Lösung, *actus humanus* mit „menschlicher Handlung", *actus interior* mit „innerer Akt" und *actus exterior* dann mit „äußere Handlung" wiederzugeben, muß verwirrend wirken. Auf S. 37 kommt der Übersetzer in die Verlegenheit, *actus* im allgemeinen Sinne doch mit „Akt" übersetzen und von dem „äußeren Akt" sprechen zu müssen (vgl. auch S. 107).

In Fußnoten zum deutschen Text werden kurze, hilfreiche Kommentare gezielt gebracht, sofern sie sich als notwendig für das Verständnis des Textes erweisen. Manche Hinweise bieten an der passenden Stelle eine befruchtende Anregung zum Nachdenken. Eine weiterführende Beschäftigung mit einzelnen Fragen wird durch Hinweise bei den einzelnen Artikeln auf Parallelstellen bei Thomas wie auch auf Sekundärliteratur ermöglicht; außerdem findet man Hinweise, allerdings oft eher zufällige, auf andere mittelalterliche Texte mit ähnlicher Thematik.

Eine Auswahlbibliographie und ein Glossar mit Übersetzungen lateinischer Begriffe erhöhen noch die Nützlichkeit dieser feinen Publikation für eine eingehende Beschäftigung mit den ethischen Gedanken des Thomas von Aquin.

Münster William J. Hoye

Aventinus, Johannes: **Baierische Chronik**, hg. v. Georg Leidinger. – München: Eugen Diederichs 1988. 263 S., geb. DM 28.00

Die überregionale Bedeutung von Aventins „Baierischer Chronik" in deutscher Sprache braucht hier nicht ins Gedächtnis zurückgerufen zu werden. Die Leistung des Geschichtsforschers und Geschichts-Erzählers, aber auch die sprachschöpferische Qualität gerade dieses Werkes wurden oft gerühmt, sogar von Goethe. Bewunderung erfahren hat auch die anschauliche Darstellung und das persönliche Engagement Aventins.

Daß ein solches Dokument aus der Zeit des Humanismus, das erste große Geschichtswerk in deutscher Sprache, nicht in einer Neuausgabe auf dem Markt sein sollte, wäre schier unverständlich. Die Ausgabe von Georg Leidinger von 1926 war längst vergriffen. Nun hat der Verlag diese Ausgabe in einem Neusatz und in vorbildlicher Form mit 19 Abb. von Jost Amman wieder zugänglich gemacht.

Über Sinn und Art des Neudrucks berichtet Ulf Diederichs; die Einleitung von Leidinger zur Ausgabe von 1926 orientiert vorzüglich über Aventin, den jungen Humanisten, den Prinzenerzieher und Vf. von Lehrbüchern, den Reisebegleiter, den „fürstlich baierischen Geschichtsschreiber", den eifrigen Erforscher von Quellen, den Erfinder einer kritischen Methode der Historiographie. Die Zeitläufe sieht der Hg. eher einseitig von seiner subjektiven Vorstellung aus.

Die Ausgabe Leidingers bringt den Text in modernisierter Sprache, doch leider auch in Auswahl, die das Ganze nicht ohne weiteres erkennen läßt. Als Schwerpunkte wählte Leidinger mit gutem Grund die Passagen über Karl den Großen und Ludwig von Bayern. Über die Auslassungen wird der Leser nicht weiter unterrichtet.

Wieweit Leidingers Beschreibung von Aventins Persönlichkeit, z. B. auch seiner Religiosität, den Tatsachen gerecht wird, bedürfte eingehender Untersuchungen.

Der Anhang bringt Briefe Aventins an Beatus Rhenanus und Willibald Pirckheimer sowie einen Brief von Philipp Melanchthon an Aventin, ferner eine Bibliographie, die allerdings die Forschungen der letzten zehn Jahre, vor allem die von Alois Schmid, nicht vollständig zur Kenntnis nimmt.

Im ganzen ein erfreuliches Buch, das jedoch Appetit macht auf eine neue kritische Gesamtausgabe dieses nicht nur für Bayern wichtigen Zeugnisses des deutschen Humanismus.

Wildsteig Hans Pörnbacher

Walter, Peter: **Theologie aus dem Geist der Rhetorik**. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam. – Mainz: M. Grünewald 1991. VI, 313 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd 1), kart. DM 42.00

Das vorliegende Buch ist die von Walter Kasper und Alfons Auer betreute Tübinger Habil.-Schrift des nunmehrigen Freiburger Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte. Erasmus war ein „Mann für alle Jahreszeiten", dessen ganzheitliche „ästhetische" Theologie immer wieder fasziniert und genügend Material für das Gesellenstück verschiedenster Disziplinen zu liefern vermochte. Alfons Auer wurde mit Erasmus zum Moraltheologen, Rudolf Padberg zum Praktischen Theologen, andere wie der jüngere Vf. zum Systematiker. Meine Wenigkeit landete in der Kirchengeschichte. Alle sind sie Erasmianer mit der begründbaren Überzeugung, daß beim Humanisten genuine Anregungen für eine genuine Kirchlichkeit und eine heitere Theologie zu finden sind.

Der Vf. dieser Buchbesprechung schätzt sich glücklich, daß sein und des Erasmus Anliegen, daß man den „Sachen" der Theologie nicht als „barfüßiger Barbar" nachlaufen dürfe, daß vielmehr Gestalt und Gehalt einer Theologie so aufeinander angewiesen sind, daß sich aus der jeweiligen Qualität der sprachlichen Form für den Kundigen sehr wohl Rückschlüsse auf die denkerischen Qualitäten des Gebotenen möglich sind. P. Walter führt die Ansätze kritisch, schöpferisch und mit vielen neuen Belegen weiter, so daß man sich als alter Erasmianer voll verstanden fühlt, auch wenn der Vf. im einzelnen mit dem, was er schmeichelhaft „Pioniere" nennt, ganz ungeniert ins Gericht geht. Meistens mußte ich seinen kritischen Anmerkungen sogar mit Genugtuung zustimmen. Ich glaube jetzt z. B. auch, daß der Akkommodationsbegriff des Erasmus mit dem der Jesuitenmissionare in China nicht völlig identisch war. Überhaupt gefiel mir an der Arbeit, daß die motivgeschichtliche Methode sehr differenziert und zielführend angewendet wurde.

Nach einer sehr gründlichen Darstellung des Forschungsgegenstandes und gezielter Präsentation der Einleitungsfragen (1–31) bietet der Vf. im 2. Kap. den Akkommodationsbegriff, die Christozentrik, das Postulat der Kommunikation und die „Geschichtlichkeit" als Prinzipien der Hermeneutik.

In einem 3. Kap. behandelt er die ntl. Philologie des Erasmus, seine *emendatio* (96–151), im 4. Kap. „hermeneutische Regeln" (153–198) wie den „Konsens" als Wahrheitskriterium und in einem 5. Kap. (201–250) den Fragenkomplex der Vier Schriftsinne, namentlich der Allegorese und der damit zusammenhängenden kopernikanischen Wende im Umgang mit der Schrift (der *enarratio*).

Der Vf. hat die reiche Forschungsliteratur nicht nur angeführt, sondern sich auch innerlich assimiliert, in die Quellentexte ist er gut eingelesen, ohne sie der Gewalttätigkeit des Zettelkastens zu unterwerfen. Trotzdem meldete er selbstkritische Bedenken zum „Zweiten Kap." an und wie ich meine mit Recht. Mir gefällt der Abschnitt über das *accommodare* sehr gut. Ganz wichtig scheint mir, daß Erasmus die Schriftstellen von der „Gestalt" Jesu her interpretiert (32–95). Ich habe mir seinerzeit auch Gedanken gemacht, ob man die *tempora*-Lehre des Erasmus schon im Sinne von „Geschichtlichkeit" wie das 19. Jh. deuten darf. Ich möchte das eher bezweifeln. Trotzdem scheint mir die diesbezügliche Argumentation des Vf.s sehr beachtenswert.

Aber ich bedaure, daß dieser es unterlassen hat, die direkt von Erasmus stammende Formel eines hermeneutischen „Grundprinzips" aus der Einleitung zu *De servo arbitrio* zu übernehmen. Darin wird bekanntlich die alte *littera-spiritus*-Frage aufgegriffen und von Luthers Biblizismus abgegrenzt. Sein dort geäußertes hermeneutisches Prinzip deckt sich sachlich fast völlig mit im Akkommodationskapitel (33–53) Gemeinten. S. 53 gehörte demnach ein Abschnitt „*Littera et spiritus*" eingeschoben. – Dann spricht Erasmus an der gleichen Stelle über den dreifachen „Konsens" der Schrift: einen „textimmanenten" (zu erstellen durch *collatio locorum*), einen ekklesialen (gesamtkirchlicher Konsens synchron und diachron) und einen „pädagogischen" Konsens, angepaßt an die Fassungskraft der Zuhörer. Das letzt Gesagte entspricht dem etwa S. 67–78 Gebrachten. Erasmus spricht aber beim ekklesialen Konsens, in dem die Schriftauslegung stehen sollte, ausdrücklich neben dem *consensus patrum*, den *placita conciliorum* auch die *decreta pontificum* an. D. h., Erasmus war kein Konziliarist, wie das damals bei seinesgleichen sehr häufig der Fall war. Für seine rechte *enarratio* stellt auch die Auslegungstradition der Päpste einen wichtigen Teil des Gesamtkonsenses dar. Ich vermisse die diesbezügliche Kap.-Überschrift und ersuche den Vf. schon jetzt um Pardon, falls ich das Vermißte, irgendwo mitbehandelt, übersehen haben sollte.

Dazu scheint mir für das Thema nicht unerheblich, daß Erasmus sein hermeneutisches Prinzip mit der Frage von Gnade und Freiem Willen verknüpft. Er lehnte den fundamentalistischen Biblizismus und das *servum arbitrium* als gleichermaßen unkatholisch ab.

Insgesamt wird man doch mit Recht sagen können, daß nicht erst Richard Simon Begründer der formkritischen Bibelkritik war, sondern vielmehr Erasmus mit seinem Gewährsmann Lorenzo Valla. Erasmus mit der von ihm geforderten „symbolischen" Auslegung der ersten Kap. Genesis, die er möglicherweise von Colet (38) gelernt hatte, hätte dem Galileistreit die kirchliche Spitze nehmen können. Das zeigt, wie aktuell die Fragen der Hermeneutik in ihren Auswirkungen sein können.

Salzburg-Wilhering Gerhard B. Winkler

Teilhard de Chardin, Pierre: **Briefe an Frauen.** Ausgewählt und erläutert von Günther Schiwy. Freiburg: Herder 1988. 167 S., geb. DM 22.80

Bislang weitgehend unentdeckt in Leben und Werk des großen Wissenschaftlers, Theologen und Christen mit scharfsinnigem Weitblick, Pierre Teilhard de Chardin, ist die Bedeutung seines außergewöhnlichen Verhältnisses zu Frauen und zum „Ewig-Weiblichen", das nach seiner Überzeugung die Welt zusammenhält.

Das „Weibliche" als der „Geist der Vereinigung" (133) ist nach seinen Worten „weniger ein eindeutiges Element in sich selbst" als vielmehr „eine subtile Essenz", die in dem Ganzen wirkt (ebd.), das, wodurch „alles in Bewegung und Beziehung gerät", „die der Welt eingegossene Anmut, auf daß sie zusammenfinde", „das über ihr schwebende Ideal, auf daß sie emporsteige" („Hymne an das Ewig-Weibliche"; vgl. 13).

In diesen Gedanken reflektiert sich nicht zuletzt die persönliche Erfahrung T.s von der Liebe Gottes und von Gott als „Mutter". Doch nicht nur in diesen höheren Sphären ist das Weibliche für T. bedeutsam und wirksam, auch im Umgang mit Mitmenschen.

Die hier zusammengestellten 24 Briefe an sechs Frauen (darunter seine Mutter Berthe-Adèle, seine Cousine Marguerite und Léontine Zanta, eine der führenden Feministinnen der 20er Jahre) machen deutlich, wie tief das Leben und Denken T.s, also auch das, was er zu und über Gott sagt, von seinen Begegnungen mit Frauen geprägt ist.

In diesen Briefen schreibt und berichtet T. nicht nur über Alltägliches und seine naturwissenschaftlichen Forschungen in Amerika und China. Er spricht vor allem auch Fragen des Glaubens und der Theologie an, etwa die Erbsündenlehre, das Mysterium der Natur und der Schöpfung. Selbst die Politik fehlt nicht (91ff). Die heute besonders brennende „Frauenfrage" nimmt breiten Raum speziell im Briefwechsel mit Zanta ein, welcher zusammen mit den anderen Briefen ein vorzügliches Modell für vertraute, menschliche Partnerschaft von Mann und Frau zeichnet. Es ist all dies auch nach den Worten T.s die „Geschichte seiner eigenen inneren Schau", der ein wesentliches Element, eine Atmosphäre fehlen würde, wenn nicht der Blick und der Einfluß, die lebendige Leidenschaft und Anziehungskraft des Weiblichen alles geläutert, verwandelt und beseelt hätten (18). Konkrete Ausprägung dieser Anziehungskraft hat T. von seinen Briefpartnerinnen erfahren.

Es ist ein besonderes Verdienst des international anerkannten Teilhard-Forschers und Hg.s dieser einmaligen Briefsammlung, Günther Schiwy, in seiner Einleitung, in den Kurzbiographien der jeweiligen Briefpartnerin sowie in den thematisch gesonderten Erläuterungen zu jedem Brief hervorzuheben und mit Stellen aus dem Werk T.s zu belegen, welcher Zusammenhang zwischen den Lebenssituationen beider Briefpartner besteht und welcher spezifische Einfluß auf die geistige Entwicklung T.s sich daraus ablesen läßt.

Diese Briefe sind nicht nur faszinierend. In ihrer bewundernswerten Einfachheit verraten sie dennoch eine tiefe Einsicht in verwickelte Probleme des Umgangs der Menschen mit der Natur, mit der Liebe Gottes, mit dem Ewig-Weiblichen, und miteinander. Nicht nur den an aktuellen Fragen der Stellung der Frau und des Verhältnisses der Geschlechter zueinander interessierten Lesern empfiehlt sich dieses Buch, sondern allen, die nach ausgewogener Vermittlung von sinnstiftendem ganzheitlichem Ganzen suchen.

Münster Kossi J. Tossou

Fox, Matthew: **Der große Segen.** Umarmt von der Schöpfung. Eine spirituelle Reise auf vier Pfaden durch sechsundzwanzig Themen mit zwei Fragen [amerik. Originalausgabe: Original Blessing, 1983], übers. von Jörg Wichmann, Vorwort von Richard Rohr – München: Claudius Verlag 1991. 384 S., geb. DM 36.–

Fox, Matthew: **Vision vom Kosmischen Christus.** Aufbruch ins dritte Jahrtausend [amerik. Originalausgabe: The Coming of the Cosmic Christ. The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance, 1988], übers. von Jörg Wichmann – Stuttgart: Kreuz Verlag 1991. 400 S., geb. DM 48.–

In beiden Werken (zit. als: *Segen* und *Vision*) spricht nicht der Theologe mit seiner spezifischen, eingegrenzten Kompetenz, sondern der Prophet und Mystiker. Allerdings versteht F. seine Schriften zugleich als „Arbeitsstruktur, um die Theologie neu zu überdenken" (*Segen* 20). Diese neue Theologie vollzieht sich nicht primär im Genus begrifflicher Rede, sondern in Traum und Vision, in Geschichten und Bildern, in betrachtenden Wegweisungen und Appellen. „. . . mehr eine Reise als ein Buch" erwartet den Leser (*Segen* 13).

Entsprechend geht es nicht um ein begrenztes Thema – etwa Schöpfungstheologie und Christologie –, sondern um einen neuen Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit. Mit dem neuen Paradigma der kosmischen Schöpfungsspiritualität erhebt der amerikanische Dominikaner (* 1940/41; die Verlagsangaben widersprechen sich) den Anspruch, die angemessene Denkform für den „Aufbruch ins dritte Jahrtausend" zu repräsentieren. Auch beruflich ist F. identifiziert mit der Thematik beider Bücher: Er leitet das „Institute in Culture and Creation Spirituality" am Holy Names College in Oakland, und seine übrigen Veröffentlichungen (vgl. *Segen* 364f) kreisen um dieselben Fragen. Die beiden ins Deutsche übersetzten Titel gehören eng zusammen. Was „Der große Segen" von einer Schöpfungsspiritualität her entfaltet, sieht das später entstandene Werk unter dem Begriff des „Kosmischen Christus", der christlichen Ausdrucksgestalt der kosmischen Schöpfungsdimension.

Bewegt ist F. nicht von akademischen Fragestellungen, sondern von der tödlichen Bedrohung für das „Überleben von Erde und Mensch" (*Segen* 13), die er in drastischen Bildern und Beispielen vor Augen führt: „der Patient ist niemand Geringeres als die abendländische Zivilisation und letztlich die ganze Menschheit" (*Segen* 33).

Die Diagnose ist klar, die Anamnese ebenfalls eindeutig:

Dualismus und Patriarchalismus sind die Krankheiten, für die „das Versagen der abendländischen Religion" einen „Hauptgrund" darstellt (*Segen* 41). Sie prägen sich aus in einer „Sündenfall/Erlösungs-Spiritualität", die der „Rettung" und „Erlösung" den Vorrang gibt vor dem „großen Segen" der Schöpfung. Augustinus, der bei F. wiederholt und ausschließlich als Stammvater aller unglückseligen theologischen Einseitigkeiten, ja geradezu als Widerpart Jesu auftaucht (*Segen* 29), steht am Anfang der Ahnreihe des Unheils; ihm folgen Descartes' Individualismus, Newtons mechanisches Weltbild und die Aufklärung. Sie münden ein in die gegenwärtige a-kosmische Anthropozentrik und „Linkshirnitis", während die rechte Hirnhälfte, Sitz unseres mystischen Bewußtseins, verkümmert sei.

Auch in der Bestimmung der Therapie ist sich F. sicher:

Heilung sieht er in einem Rückgriff auf die mystische und kosmische Spiritualität der christlichen Tradition und der Menschheitsgeschichte. Hildegard von Bingen, Franziskus von Assisi, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Juliana von Norwich sind für ihn die herausragenden Gestalten im „Stammbaum der Schöpfungsspiritualität" (Anhang A in: *Segen* 346–355).

Mit dieser Besinnung auf die im orthodoxen Osten gepflegte, im Westen jedoch stark verkümmerte Sicht des Heils als Heil für die ganze Schöpfung deckt F. unzweifelhaft ein Defizit auf. Er fördert kostbares Material zutage, das er in Aphorismen immer wieder den einzelnen Kap.n voranstellt. Vor allem liegt ihm eine Wiederbelebung der Mystik am Herzen, die er nicht als außerordentliche Gabe versteht, sondern als „Fähigkeit der menschlichen Psyche" (*Vision* 62).

Diese Mystik ist eine Mystik der vier Wege, die in „Der große Segen" zugleich als Gliederung dienen:

I. Via Positiva: Freundschaft mit der Schöpfung;

II. Via Negativa: Freundschaft mit der Dunkelheit, mit dem Loslassen und Seinlassen;

III. Via Creativa: Freundschaft mit der Kreativität und unserer Göttlichkeit: Im Durchgang durch die ersten beiden Wege wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen freigesetzt als Befähigung zur Kreativität. Eine neue Einheit der Theologie mit Kunst, Musik, Tanz, Malerei, Spiel wird möglich – eine Rückkehr zur Schönheit: „Schönheit erlöst. Schönheit heilt. Schönheit motiviert. Schönheit vereint. Schönheit bringt uns zurück zu unserem Ursprung. Und das ist die erlösende Tat schlechthin, die heilt und den Dualismus überwindet" (*Segen* 268); sie bereitet den Weg für die

IV. Via Transformativa: Freundschaft mit der Neuen Schöpfung – Mitgefühl, Feier, erotische Gerechtigkeit: Hier tritt das positive Ziel vor Augen, das F. verfolgt: eine „neue Zivilisation", in der das Heil entprivativiert ist zugunsten einer gemeinsamen Mitwirkung an der neuen Schöpfung, zugunsten einer „erotischen Gerechtigkeit" (*Segen* 37), die in Spiel, Kunst und leidenschaftlichem Feiern gipfelt (ebd. 318). „Dann werden alle unsere sozialen Systeme, die religiösen und kultischen, die bildenden und erziehenden, die regierenden und politischen, die wirtschaftlichen und künstlerischen, nach dem wahren Bilde Gottes neu geschaffen; das heißt nach der wahren schöpferischen Kraft des Menschen" (*Segen* 285). – Verkündet wird diese Vision mit einer hoffnungsfrohen Naherwartung: „Die Verzweiflung der heutigen Zeit ist

es gerade, die mich davon überzeugt, daß eine Renaissance kurz bevorsteht" (*Vision* 239).

Dieser neuen, globalen Kultur entsprechen theologische Optionen, die F. in seinen Werken nicht nur aufzustellen, sondern zu erfüllen unternimmt.

Es geht ihm um eine Theologie des schöpferischen Wortes Gottes, nicht der „Wörter über Gott" (*Segen* 246). So spricht bei ihm immer wieder der Kosmische Christus selbst (*Vision* 262; 291; 311; 335; 358f.). „Sie" und „er" wechseln spielerisch bei der Bezeichnung Gottes in seinem Sprachgebrauch – wie er denn auch hofft, „daß der Feminismus die Schöpfungsspiritualität zurückbringen wird" (*Segen* 306). Vor allem plädiert F. dafür, „von der Suche nach dem historischen Jesus zur Suche nach dem Kosmischen Christus überzugehen" (*Vision* 18), allerdings nicht auf Kosten des historischen Jesus: „Es geht vielmehr um ein dialektisches Verhältnis, einen Tanz zwischen Zeit (Jesus) und Raum (Christus), zwischen Persönlichem und Kosmischem, zwischen Prophetischem und Mystischem. Dieser Tanz führt fort vom Anthropozentrismus" (*Vision* 121). Ebenso gilt es „vom Theismus zum Panentheismus weiter[zu]schreiten" (*Segen* 105), der die ganze Schöpfung als durchscheinend für das Wirken Gottes auffassen kann, ohne in das Extrem des Pantheismus zu verfallen. Dann wird das „Ostermysterium für das dritte Jahrtausend der Christenheit" darin bestehen, „daß Mutter Erde als der gekreuzigte Jesus Christus verstanden werden kann" (*Vision* 222). Es wird zu einer „Tiefenökumene" kommen, die die Weisheit aller Religionen der Menschheit freisetzt und die Frage nach den christlichen Konfessionen irrelevant werden läßt (*Vision* 336–359).

Mit diesen theologischen Optionen verbindet F. weitreichende praktische Reformvorschläge.

Für notwendig hält er etwa Initiationsriten für die Jugend, die Erotik spielerisch kultivieren, statt sie in Porno-Läden abzudrängen (*Vision* 321); eine „völlige Umstrukturierung der theologischen Ausbildung" zugunsten einer gezielten Entfaltung kreativer Kräfte (*Segen* 29); die Ordination junger, kreativer Menschen (*Vision* 292); vor allem eine umfassende Erneuerung des Gottesdienstes: seiner Kritik fallen dabei anderweitig als Fortschritt gepriesene Errungenschaften anheim: der „Personenkult" der katholischen Gottesdienste durch die Wendung des Altars zur Gemeinde (*Vision* 312f), die „linearen, Newton'schen Bänke" (ebd. 319), die „Helligkeit" des Betens in der Landessprache, die das mystische Dunkel zerstört habe (ebd. 324).

Welche Eindrücke bleiben von der bunten, abwechslungsreichen Reise?: F. gebührt Dank dafür, daß er etwas vom ursprünglichen Glanz lustlos tradierter, unansehnlich gewordener Wahrheiten des Glaubens freizulegen vermag. Tatsächlich ist die Schöpfungslehre eine sehr schwache Stimme im Chor der dogmatischen Traktate, seit sie die „Natur" als nicht theologiefähig an die Naturwissenschaften abgetreten hat. Tatsächlich ist ohne die Schöpfungslehre die Universalität der Christologie nicht aussagbar. Tatsächlich ist die Anerkennung der Schöpfung als Schöpfung eine wesentliche Dimension der Erlösung. Tatsächlich läßt sich über den Ansatz bei einer christologisch konzipierten Kosmologie die für die Neuzeit typische Subjekt-Objekt-Trennung überwinden und gewinnt auch die Anthropologie, ja gewinnt das Heil kosmische Dimensionen.

Vorgetragen werden diese Einsichten vom Vf. mit einem Selbstbewußtsein und Entdeckerstolz, denen die Abkehr von der eigenen engen theologischen Erziehung noch anzumerken ist. Korrespondiert aber der Weite der Erkenntnis nicht eine Enge der Wahrnehmung und eine Reduktion auf eine spezifische Wortwahl, wenn F. von sich sagt, „daß ich der erste westliche Theologe bin, der – soweit ich weiß – die Via Creativa als einen wesentlichen Teil der geistlichen Reise bezeichnet hat" (*Segen* 209)? Wird er damit den vielfältigen schöpferischen Aufbrüchen, etwa in der weltweiten Bewegung für Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung gerecht? Auch Papst Johannes Paul II. spricht von der „Umgestaltung des ganzen Kosmos durch das Herz des Menschen von innen her" (Apostolisches Schreiben „Redemptionis Donum" 1984, Nr 9).

Weitere Anfragen schließen sich an: Ist es wirklich förderlich, zur proklamierten Überwindung des Dualismus seitenlange Tabellen mit neuen Dualismen aufzustellen (vgl. Anhang B: Sündenfall/Erlösungs- und Schöpfungsspiritualität im Vergleich: *Segen* 357–361)? Ist es redlich, dabei die Einseitigkeit durch die Gegenüberstellung zur vermeintlichen Ganzheit nicht zu überwinden, sondern geradezu zu konstituieren?

Vgl. etwa *Segen* 359:

Aufbau der Kirche	– Aufbau des Gottesreiches
Mensch als Sünder	– Mensch als königlicher Mensch, der wählen kann, zu erschaffen oder zu zerstören
Bereue!	– Wandle und werde gewandelt!
Gehorsam	– Kreativität (Gehorsam gegen das Ebenbild Gottes in uns)
Schuld und Erlösung	– Dank und Lob

Weshalb gibt F. sich her für die Reproduktion von Klischee-Vorstellungen über die theologische Tradition, die jeder fortgeschrittene Theologiestudent entkräften können sollte?: Wie kann er von Ignatius von Loyola behaupten, er kenne keine „via negativa" und sein Exerzitienbuch sei „nur psychologisch orientiert", sind es doch nicht zuletzt amerikanische Jesuiten, die die ursprüngliche mystische Dimension der Exerzitien von rationalistischen Überlagerungen gereinigt haben? Gegen wen meint er die Wahrheit erkämpfen zu müssen, daß die „Ursünde nicht eine Sünde im eigentlichen Sinne" ist (*Segen* 59) – da doch das Konzil von Trient fast wörtlich dieselbe Aussage trifft (NR 357; DS 1515)? Welche Hermeneutik berechtigt F., die biblische Aufforderung: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist" (Mt 5,48) als neurotisierendes Ideal schlechthin abzutun, ohne sich um ein neues Verstehen zu bemühen (*Segen* 128f)? Ist nicht von einem Theologen der „Umarmung durch die Schöpfung" zu erwarten, daß er das Wahre und Schöne aus dem Begrenzten zu gebären vermag? daß er sich auch im Häßlichen und Unmoralischen durch den allgegenwärtigen Gott umarmt weiß?

Der Leser wird – je länger je mehr – den Verdacht nicht los, daß die Grundbewegung, die das Gedankenfeuerwerk des F. zusammenhält, in einer Art Funktionalisierung der Schöpfungslehre auf das Überleben und mehr noch: das heile Leben der Menschheit hin besteht – vorbei an dem schmerzlichen Grundeingeständnis, daß weder der Mensch als einzelner noch als Gattung noch der Planet Erde ewigen Bestand hat. Die Verheißung einer heilen Welt wird von F. wie eine „natürliche Gnade" proklamiert. Der ewige Kosmos des Aristoteles und/oder die Wiedergeburtslehren der asiatischen Religionen scheinen mehr Pate gestanden zu haben als das Konzept der endlichen Schöpfung in der Theologie der *creatio ex nihilo*. Die Urbild-Funktion Christi in der Erlösung, die menschliche Kreativität von der unverfügbaren Kreativität des trinitarischen Lebens her bestimmt, ist preisgegeben zugunsten einer Inkarnation Christi in allen: „‚Christus' ist ein Gattungsbegriff" (*Vision* 346). Selbst der so enthusiastisch zustimmende Richard Rohr meint im Vorwort vor einer „vorschnellen Feier der Einheit" warnen zu müssen (*Segen* 11).

Alle Begrenzungen auf dem Weg zur Geburt des Kosmischen Christus bleiben für F. letztlich akzidentell. Für jede kosmische Wunde gibt es auch ein kosmisches Heilmittel – wenn es nur durch die Bosheit der Menschen nicht verhindert wird. Die paulinische Verknüpfung von Sünde und Tod wird von F. ausdrücklich aufgehoben: der „Tod ist natürlich, ein Vorspiel zu Rückkehr in den Kreislauf und Wiedergeburt" (*Segen* 358); „ewiges Leben ist jetzt" (ebd. 360). Entsprechend erscheint die „neue Schöpfung" als Produkt menschlicher Bemühungen, als Ziel einer Geschichte, „die wir vollenden sollen" (*Vision* 197). Leiden und Tod werden innerweltlich positiviert. Die Kontinuität der „neuen Schöpfung" mit unserem gegenwärtigen Kosmos wird von F. nicht als Gabe Gottes jenseits der radikalsten geschöpflichen Nicht-Identität – im individuellen und kosmischen Tod – gesehen, sondern als endgültige Aufrichtung ihrer innewohnenden Identität gegen alle Widerstände. Diese Grundannahme teilt er mit allen Propheten eines innergeschichtlichen „Dritten Reiches" seit Joachim von Fiore. Wird aber die „neue Schöpfung" in ungebrochener Fortsetzung unserer Geschichte gedacht, so müssen alle Störungen prinzipiell überwindbar sein. Die Lehre von Kosmischen Christus schlägt um in die sublimste und unerbittlichste Form des Moralisierens. Entsprechend schroff und unversöhnlich fällt die Kritik von F. an der bestehenden Gestalt der Religion aus (vgl. *Vision* 21f). Spätestens hier treten seine eigenen Kronzeugen wie Hildegard von Bingen, Franziskus u. a. gegen F. auf: Zunächst in sich selbst, nicht gegen andere haben sie schwer um die Einheit der guten Schöpfung gerungen; Askese und Weltentsagung waren dabei nicht Mittel zum Zweck größeren Genusses (*Vision* 64, 74), sondern Selbstverleugnung auf das Wirken Gottes hin, in dessen Folge sich eine Freude jenseits aller Planbarkeit einstellt.

Die Übereinstimmung mit der Grundvision des Kosmischen Christus, nicht die Gegnerschaft ruft die Bedenken gegen das Konzept des amerikanischen Dominikaners hervor. Eine kreativere und damit kongenialere Antwort erhielte er vermutlich von einer Gestalt der Dichtung: In einer kleinen Erzählung von G. K. Chesterton greift Gabriel Gale, ein verträumter Maler und Dichter, voll einfühlsamer Zuwendung zu allen Geschöpfen – ein Prototyp der „neuen Zivilisation" des F. – zu einem unerwarteten Mittel, um den jungen Theologen Herbert Saunders von seiner ungeläuterten Identifikation mit der Schöpferkraft Gottes zu kurieren: Er fängt ihn mit einem Lasso ein, schleift ihn quer durch den Garten, fesselt ihn an

einen Baum und rammt eine zweizinkige Mistgabel rechts und links von seinem Hals in den Stamm (The Poet and the Lunatic; dt.: Der Dichter und die Verrückten). Der Dank der Opfers bestätigt den Poeten, der einem verblüfften Freund erklärt: „Kannst du dir die hohe Woge von lebendiger Erleichterung und von Dank vorstellen, die, gleich einem Loblied aller Natur, von diesem an den Baum genagelten Gefangenen aufstieg, als er bis in den Staub niedergerungen war und zuletzt die große und erhabene Kunde empfangen hatte, die Kunde, daß er nur ein Mensch war?" – „nur Schöpfung"? Sollten am Ende der von F. geschmähte Typus des „debilen, rachsüchtigen, rechtsgerichteten Kardinals der römischen Kirche" (*Vision* 351) und der Prophet des Kosmischen Christus füreinander die „Mistgabel" des guten Gottes in seiner Liebe zur ganzen Schöpfung sein?*

Rottenburg Barbara Hallensleben

Schiwy, Günther: **Der kosmische Christus.** Spuren Gottes ins Neue Zeitalter – München: Kösel 1990. 176 S., Ln. DM 28.–

Bezeichnenderweise beginnt das Buch mit einem Gebet des Pierre Teilhard de Chardin (aus: „Kosmische Gebete"). Zwischen diesem und einem weiteren Gebet des Teilhard, in welchem Jesus „das kosmische Sein, das uns umfängt" genannt wird, spannt sich der gedankliche Bogen dieses hochinteressanten Buches. Die Schlüsselsätze finden sich im Vorwort, wo Vf. bekennt: „Die Spuren dieses Kosmischen Christus faszinieren mich deshalb besonders, weil sie für mich Gottes Spuren in ein Neues Zeitalter sind ... der Kosmos (ist) ein wunderbarer Organismus, in unserer Sprache: der Kosmische Christus" (12f). Und weiter: „Es ... geht darum, in allen Weltbildern, Weltanschauungen und Religionen, vor allem aber in den elementaren Erfahrungen jedes einzelnen die ursprüngliche Überzeugung von der ‚gott-menschlichen Natur' des Universums wieder freizulegen" (12f).

Sch., früher Mitglied der Gesellschaft Jesu (er berichtet in diesem Buch freimütig und ohne Ressentiments davon), ist bereits damals durch scharfsinnige geistesgeschichtliche Analysen hervorgetreten (so über das Verhältnis von Strukturalismus und Christentum), hat sich einen Namen als Kenner von Teilhard gemacht und hat als Lektor eines renommierten deutschen Verlages sein Ohr auch gewissermaßen berufsmäßig am geistigen Puls der Zeit. So überraschte es nicht, daß er seit einiger Zeit beachtliche Analysen und Einschätzungen von „New Age" vorlegt, letztere äußerst positiv. Daß die Beurteilung von „New Age" positiv ist, erhellt sich theologisch durch dieses Buch: „Die Spuren Gottes, die wir als Spuren des Kosmischen Christus in Geschichte und Gegenwart ausfindig gemacht haben, weisen in die Zukunft, in ein Neues Zeitalter, das mehr als andere vor ihm ein mystisches Zeitalter sein wird" (148f). Die neue Entwicklung in den meisten Ländern des Ostblocks ist dem Vf., wie er im Nachwort bekennt, eine zusätzliche Bestätigung, daß kein Rückschlag „auf die Dauer das Neue Zeitalter aufhalten" wird (162).

Hier kann es nicht darum gehen, alle Bausteine der Darstellungs- und Argumentationskette dieses Buches vorzustellen. Auf eine sei besonders verwiesen.

So rückt das 4. Kap. die Dimension des Weiblichen in den Vordergrund, und als zusammenfassende Überzeugung wird (wenn auch in Frageform) formuliert: „Der Kosmische Christus als das sanfte Prinzip der Schöpfung und als Inbegriff ihrer Liebesenergie bekommt in einer patriarchalischen Welt, in der sich vor allem der Mann dem Macht- und Gewaltprinzip verpflichtet fühlte, besonders in Frauen die Chance, sich zu zeigen" (50f). Daß hier eine Reihe von Anliegen des heutigen Feminismus zusammenfließen, liegt auf der Hand. In die gleiche Richtung gehen die Analysen des 4. Kap.s über den Zusammenhang zwischen „Gottes Geistin" (feminin!) und „göttlicher Sophia" in der Bibel. Die biblische Vergewisserung, die dieses Kap. darstellt, ist zusammen mit der „Rückkoppelung" an die Kirchenväter ein eindrücklicher Beleg für die theologische Seriosität des Buches.

Der Rezensent ist als Ökumeniker auch sehr angetan vom 6. Kap., wo die Wirklichkeit des Kosmischen Christus als transkonfessionelle Wirklichkeit – ja, als Realität über den Religionen – dargestellt wird.

Die im 10. Kap. aus der Literatur herangezogenen Beispiele stellen eine schöne Abrundung dar.

* Nach Abschluß der Rezension wurde durch Zeitungsmeldung bekannt: „Der in den USA umstrittene Dominikanertheologe Matthew Fox hat in den Niederlanden um ‚Asyl' gebeten. Fox ist von seinem Orden der Ausschluß angedroht worden, falls er seine Tätigkeit an dem von ihm begründeten ‚Institut für Kultur und Schöpfungs-Spiritualität' in Kalifornien nicht aufgibt. Jetzt will sich der Geistliche der niederländischen Dominikanerprovinz anschließen, wie in Den Haag bekanntwurde."

Sch. hat hier zweifellos einen Zusammenhang angesprochen, der von höchster Aktualität ist. Die Theologie wäre gut beraten, wenn sie sich diesem Zusammenhang nicht verschließen würde, will sie sich nicht von der Conditio humana abkoppeln. Zudem wird sie nachdrücklich auf wichtige Elemente ihres eigenen Erbes verwiesen.

Es wäre deshalb beckmesserisch, weniger geglückte Teilargumentationen oder -aussagen hervorzuheben. Mit scheint, daß sich insgesamt eins zu glatt ins andere fügt; daß die Vision der Synthese – ähnlich wie bei Teilhard – den Einzelaspekt rasch „vereinnahmen" läßt. Die drängende Anfrage an Teilhard im Namen des Kreuzes, wo denn im Leid und in der Schuld der Kosmische Christus anzutreffen sei, weiß Schiwy auch nicht anders zu beantworten als die Tradition: „Das Böse ist der Preis für einen Kosmos, der auf Teilhabe an Gott in Freiheit und Liebe unterwegs, in Evolution begriffen ist" (88f). Das Rätsel des Bösen verblaßt hinter der formalen Aussage, die Unheimlichkeit des Leids wird zu leicht „aufgehoben".

Auf jeden Fall handelt es sich um ein wichtiges, notwendiges Buch, das eigentlich für jeden Zeitgenossen, der auch nur ein wenig „in die Tiefe denkt", Pflichtlektüre sein sollte.

Marburg/Lahn Harald Wagner

Religionskritik. Hg. und bearb. von Karl-Heinz Weger. – Graz, Wien, Köln: Styria 1991. 296 S. (Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie, Bd 1), kart. DM 39.80 / öS 298.–

Schon jetzt läßt sich sagen, daß die vom Verlag Styria herausgegebene Reihe „Texte zur Theologie" ein gelungenes Unternehmen darstellt. Es war ein guter Gedanke, daß Karl-Heinz Weger, der Mithg. der gesamten Reihe und Hg. der auf sechs Bände geplanten Sektion Fundamentaltheologie, die Bearbeitung von Bd 1 „Religionskritik" selbst übernommen hat, ist er doch als Hg. des inzwischen zu einem Standardwerk avancierten Autoren-Lexikons „Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart" (Freiburg ^{4}1988) allgemein geschätzt.

Ein treffendes Zitat (von Jean Améry) zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Situation gleich in der Einleitung. „[Der Atheist oder Agnostiker] hat das Gefühl, es gebe die tradierte Religion sich selbst preis. Er triumphiert keineswegs, er sieht nur mit höflichem Erstaunen einen Prozeß ablaufen, der es ihm, dem Atheisten, als überflüssig erscheinen läßt, noch mit freidenkerischem Eifer auf den Plan zu treten." (17)

Die unter dem Titel Antike ausgewählten Autoren reichen von Xenophanes bis Sextus Empiricus, wobei Texten von Epikur und Celsus der größte Platz eingeräumt wird. Unter dem Stichwort Neuzeit sind B. Spinoza, J. Locke, F. Voltaire, D. Hume und P.-H. T. Holbach versammelt, wobei D. Hume zu Recht besonders ausführlich zu Wort kommt.

Größeren Raum nehmen das 19. und 20. Jh. als je eigene Teile des Bandes ein. Im 19. Jh. wird sachadäquat das Schwergewicht auf Texte von L. Feuerbach, K. Marx und F. Nietzsche gelegt, doch auch die übrigen ausgewählten Autoren dürfen als repräsentativ gelten. Auch vom historischen Zusammenhang her gesehen ist wichtig, daß zwischen Feuerbach und Marx M. Stirner nicht vergessen wird.

Die 93 (von insgesamt 170) Texte zum 20. Jh. bilden ein buntes Tableau. S. Freud, E. Durkheim, B. Russell, N. Hartmann, J. S. Huxley, R. Carnap, M. Horkheimer, E. Fromm, Th. Adorno, A. Mitscherlich, J. Monod, A. Ayer, J. Améry, A. Camus, E. Topitsch, H. Albert, A. Lorenzer sind jeweils mit mehr als zwei Texten repräsentiert. – Man wundert sich, daß z. B. J. P. Sartre nicht vertreten ist.

Die Dokumente zum 20. Jh. sind geschickt durch zwei kurze Passagen der Feministin H. von Druskowitz eingeleitet. – Wäre es dann aber nicht fair gewesen, am Ende der Sammlung zu dokumentieren, daß auch die spezifische Religionskritik von Frauen heute in differenzierterer Form begegnet?

Auch in diesem Bd sind die kurzen, präzisen Einleitungen zu den einzelnen Autor(inn)en von großem informativen Wert. Oft lädt schon die geschickte Auswahl des Textes zum „Weiterlesen" ein – etwa wenn man den Eingangspassagen aus T. Mosers „Gottesvergiftung" begegnet. Man möchte sich diesen Reader in den Händen möglichst vieler Lehrender, insbesondere an Höheren Schulen, wünschen, die daraus nicht ein Textbuch machen, sondern sich selbst zu vertiefter Lektüre anregen lassen und aus dieser lebendigen Eigenerfahrung in die je verschiedene Denkwelt der hier versammelten Religionskritiker einzuführen vermögen.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Meyer-Wilmes, Hedwig: **Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie**. – Freiburg: Herder 1989. 288 S. (frauenforum), kart. DM 32.–

Das vorliegende Buch von Hedwig Meyer-Wilmes, Nachfolgerin von Catharina Halkes am Lehrstuhl für Feministische Theologie an

der Univ. Nijmegen, stellt den Versuch dar, eine Bestandsaufnahme feministischer Theologie zu sein, indem folgenden Fragen nachgegangen wird: „Auf welche Weise reflektiert feministische Theologie ihren wissenschaftlichen Anspruch? Worin bestehen die ‚Kopernikanische Wende' und der ‚Paradigmenwechsel', den sie herbeiführen möchte? Wie referiert feministische Theologie ihr Vorgehen im Hinblick auf Ausgangspunkt, ihre Zielsetzung und Methode? Was unterscheidet sie von anderen Disziplinen der Theologie" (11)?

Dies wird in drei Teilen angegangen: „Erster Teil: Die Grenzverhältnisse" – „Zweiter Teil: Auf der Grenze zwischen Bewegung und Wissenschaft" – „Dritter Teil: Die Rebellion auf der Grenze":

Die „Grenzverhältnisse" beschäftigen sich mit der nunmehr zwanzigjährigen Geschichte feministischer Theologie. Dieser Teil ist wohl die derzeit beste vorliegende Abhandlung zum Verständnis des Entstehens feministischer Theologie. Denn die Vf.in zeichnet nicht einfach eine Chronologie feministisch-theologischer Arbeit nach, sondern stellt die Entwürfe in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext dar. „Es sind dies: – erstens die Präsenz der Frauenbewegung im gesellschaftlichen Raum, – zweitens die durch das Zweite Vatikanische Konzil hervorgerufenen Veränderungen im Hinblick auf die Rolle des Laien, – drittens die beeindruckende Tradition von Appellen zur Befreiung der Frauen in der ökumenischen Bewegung" (19). Dadurch wird sogleich ersichtlich, warum feministische Theologie nicht ein einheitliches Ganzes darstellt, und weswegen die bisherigen Einteilungen feministischer Theologie so unbefriedigend sind. Denn sie bewegt sich einerseits auf der Grenze zwischen feministischer Bewegung und Wissenschaftsbetrieb, und andererseits auf der Grenze zwischen feministischer und theologischer Theorie. So gesehen kann es vorkommen, daß „die theologischen Theoriepositionen der dargestellten Autorinnen zu ihren feministischen Theoriepositionen im Widerspruch [stehen]. So erweist sich die gynozentrische Radikalfeministin Mary Daly vom theologischen Ansatz her als fromme Metaphysikerin"(16).

M.-W. entwickelt daher im 2. Teil zur Einteilung feministisch-theologischer Positionen als Bezugsrahmen die *„Feminismus*position der jeweiligen Autorinnen, deren jeweils vorausgesetzte *Epistemologie* sowie ihr *methodisches Vorgehen*"(109). Dieser Bezugsrahmen schafft verblüffende Einsichten in die Vielschichtigkeit heutiger feministisch-theologischer Ansätze und drängt weiter zur Untersuchung der konzeptionellen Grundlagen von Wissenschaft und zur Frage, inwieweit feministische Theologie Wissenschaftskritik ist und von daher eine Neukonzeption von Wissenschaft bietet.

Dem stellt sich die Autorin im 3. Teil, wobei sie ausgehend von der Darstellung und dem epistemologischen Hintergrund der methodologischen Postulate von Frauenforschung nach Maria Mies (153–164) die Schwierigkeit der Bestimmung von Parteilichkeit und Objektivität in der feministischen Theologie aufzeigt. Denn während über Parteilichkeit als Prinzip von Frauenforschung ein Konsens der Autorinnen festzustellen ist, bleibt die Frage der Objektivität und d. h. der Kriterien zur Kritik umstritten bzw. offen. Nach M.-W. ist es bis jetzt nur einer einzigen Autorin gelungen beides gleichermaßen zu bedenken: Elisabeth Schüssler-Fiorenza.

So wichtig dieses Buch als Überblick somit ist, so gravierend zeigt sich eine Tendenz, die in der heutigen feministischen Theologie immer öfter begegnet: eine eigen-willige Sprache, die Verstehen für die(!), die den feministischen Diskurs nicht ständig verfolgt, enorm erschwert. So wird man auch im vorliegenden Buch auf der einen Seite mit Fremdworten geradezu eingedeckt, auf der anderen Seite bleiben auch an sich allgemein verstehbare Passagen in ihrem Inhalt höchst unklar.

Dies soll an einem Beispiel gezeigt werden: Bei der Beschreibung der Position Göttner-Abendroths schreibt M.-W.:

„Darin kommt eine inhaltliche Differenz zu Mies zum Tragen, die Frauen in ihren Postulaten primär als Opfer patriarchaler Unterdrückung sieht. Zugleich unterscheidet sie sich von Christina Thürmer-Rohr, die von Frauen als ‚Mit-Täterinnen' spricht. Göttner-Abendroth nimmt im Spektrum möglicher Bestimmung so etwas wie eine dialektische Mittelposition ein, indem sie die Situation von Frauen sowohl als Anpassung an wie als Widerstand gegen das Patriarchat interpretiert" (167).

Zunächst bleibt unklar, warum die „Mittelposition" Göttner-Abendroths als „dialektisch" bezeichnet wird, denn es ist keinesfalls ersichtlich, daß ihre Position sich synthetisch auf einer höheren Ebene befindet. Diese Qualifizierung ist um so erstaunlicher, als Thürmer-Rohr das Opfer-Sein der Frauen in ihren Untersuchungen gerade nicht beiseite läßt, und von Frauen, die das System mittragen, eher als „Mittäter" spricht. – Wenn aber M.-W. fortfährt: „Leider wird diese Dialektik nirgendwo lokalisiert, also auch nicht auf das hier verhandelte Verhältnis von Wissenschaft und Bewegung hin zugespitzt" (ebd.), ist für uns einfach nicht mehr verständlich, was hier ausgesagt wird. Nun kann dies an unserer Unzulänglichkeit liegen, aber für einen Diskurs, der grundsätzlich die Parteilichkeit für Frauen auf seine Fahnen geschrieben hat, sollte frau doch eine Sprache erwarten dürfen, die für sie kommunikabel ist.

Die Lesbarkeit wird darüber hinaus durch die unübersichtliche Druckweise der Überschriften und die Verbannung der Anmerkungen an den Schluß des Buches merklich erschwert.

Wien Eva Schmetterer / Ursula Waldingbrett

Klinger, Elmar: **Armut**. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. – Zürich: Benziger 1990. 333 S., kart. DM 32.– / sFr. 30,90

Es ist immer, vor allem aber heute gut, an das Zweite Vatikanische Konzil zu erinnern.

Trotz vielfacher verbaler Erwähnungen und Beteuerungen, läßt einen die Sorge nicht los, daß die Sache des Konzils, seine Impulse, seine Ermutigung, kurz seine Rezeption nicht genügend wirksam werden. Darüber hinaus gibt es Bestrebungen und Tendenzen, die unter verbaler Berufung auf ausgesuchte, bzw. ausgepickte Konzilszitate das Gegenteil von dem im Sinn haben, was klare Aussagen des Konzils waren: Der Gedanke des Volkes Gottes, die Koinonia, das Verhältnis von Ortskirche und Weltkirche, von Primat und Episkopat, die synodale Struktur, die Berufung der Laien, die Gewissens- und Religionsfreiheit, das Prinzip des Dialogs und der Subsidarität. In dieser Aufzählung könnte man fortfahren.

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes) ist aus der unmittelbaren Arbeit des Konzils hervorgegangen. Aus diesen und anderen Gründen hält sie der Würzburger Fundamentaltheologe E. Klinger für die bedeutendste Aussage des Konzils überhaupt und weist ihr eine hermeneutische Schlüsselfunktion zu – auch für Lumen Gentium, was gewiß ein Problem ist.

In der bewußten Option der Kirche von heute für die Armen und in Ausprägungen der Befreiungstheologie in Lateinamerika sieht K. die Einlösung der Hoffnungen, Verheißungen und Zumutungen des Konzils.

So betrachtet kommt der Verbindung von Gaudium et spes und der Kirche in Lateinamerika gerade im 500jährigen Gedenken an die Entdeckung, genauer an die Eroberung und die mit der Eroberung verknüpften Missionierung besondere Bedeutung zu. Dieses Gedenken ist kein Grund zum Triumph über die Einführung des Evangeliums in die neuen Kontinente und den Aufgang des wahren Lichts nach der Finsternis der Vergangenheit. Denn um welchen Preis der Zerstörung, der Gewalt, der Vernichtung, der Ausbeutung und der Ausrottung wurde diese Mission erkauft. Das darf weder vergessen noch verdrängt werden. Es sollte gerade in diesem Jahr ein Grund zur Einkehr und zur Buße sein. Gewiß ist ebenso wahr, daß es gegen das Vorgehen der Eroberer auch damals in der Kirche prophetischen Widerstand gab. Aber gesiegt haben die Eroberer. Es wäre verkehrt, wie es heute mancherorts zu geschehen pflegt, nur den Sieg zu feiern und die Kirche einfach an die Seite der Sieger zu rücken.

Die Pastoralkonstitution war von Anfang an umstritten.

Ihre Aussagen über die Welt von heute nannte man naiv, oberflächlich, wirklichkeitsfremd, allzu optimistisch und harmonisierend. Von den tiefen Schatten, von Scheitern, Schuld und Tragik, von Gefährdungen und Bedrohungen sei zuwenig die Rede. Diese Beurteilung lebt – womöglich verstärkt – bis zum heutigen Tag. Und doch ist, wie Papst Johannes XXIII. schon zur Eröffnung des Konzils sagte, die Botschaft der Unheilspropheten über die schlechteste aller Zeiten, die stets den Weltuntergang in Kürze prophezeiten, keine Hilfe, keine Hoffnung und keine Zukunft. Dem entspricht es, daß nach den Worten des Papstes die Kirche heute mehr das Heilmittel der Barmherzigkeit zur Anwendung bringt als die Strenge, die sie in der Vergangenheit oft, aber mit zweifelhaftem Erfolg praktiziert hat und, so ist hinzuzufügen, dies heute wiederum versucht.

K. hat in seinem Buch das Konzil für diese unsere Zeit neu gelesen, neu entdeckt. Vor allem die ausdrückliche Zuwendung zu den Armen als neue, lange vergessene Aufgabe und Hoffnung der Kirche, die sich dadurch selbst auf den Weg der Erneuerung und der Bekehrung aufmacht, ganz im Sinn des Konzilsprogramms: Ecclesia semper reformanda.

Die Kompetenz zu diesem Buch hat K. nicht nur aus einem umfassenden Studium des Konzils, der Konzilsliteratur und der lateinamerikanischen Theologie als Befreiungstheologie gewonnen, sondern aus konkreter Anschauung und Erfahrung mit der Kirche, dem Volk und den Theologen in Lateinamerika.

Eine der wichtigsten Ergebnisse dieser Erfahrungen ist eine kompetente Situationsanalyse als Voraussetzung weiterer Überlegungen. Dazu kommt die konkrete und existentielle Widerlegung der These von der Religion als Opium des Volkes. Die Kirche der Armen widerlegt diesen Vorwurf „theoretisch, da sie das Volk über seine Lage aufklärt und aus seiner Perspektive argumentiert. Sie widerlegt ihn praktisch, da sie es zur Verteidigung seiner wahren Interessen auffordert und auch selbst für sie eintritt. Die Kirche erfüllt auf

diesem Weg ihren Auftrag und sie gewinnt christliches Profil und neue politische Identität" (53).

Das Besondere des Zweiten Vatikanums erblickt K. zu Recht in der Verbindung von pastoralen und dogmatischen Perspektiven und dies in gegenseitiger und umfassender Durchdringung, wie sie in Gaudium et spes wiederum exemplarisch Gestalt gewann.

In immer neuen Kreisen behandelt Vf. diese Grundkonzeption und zieht daraus Folgerungen für die Berufung und das Bild der Kirche, für die Gestalt der Theologie, vor allem für die Fundamentaltheologie, die Christologie und die Anthropologie. Dabei sind Überschneidungen und Wiederholungen wohl kaum vermeidbar.

Den Schluß des Buches bilden die verschiedenen Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes, vor allem der Glaubenskongregation zu Grundlagen und Thesen der Befreiungstheologie. K. überprüft diese Aussagen anhand von Gaudium et spes und kann dabei keineswegs nur Übereinstimmung feststellen. Aber das Konzil bleibt für ihn maßgebliche und kritische Instanz. Wie viele Probleme trotzdem und bis heute in der Kirche Lateinamerikas verbleiben, zeigt die massenhafte Zuwendung zu den Sekten.

Der Stil des Buches ist ein Kompositum von äußerst knappen und präzisen Thesen und Sätzen und komplizierten, manchmal überladenen Formulierungen. Eine kleine Bemerkung dazwischen – sie gilt nicht nur für dieses Buch – muß man immer Christen und Christinnen sagen? Genügt nicht das Wort Christ, in dem sich Männer und Frauen angesprochen wissen? Muß man unbedingt sagen: Die Kirche sei Anwältin der Armen? Ist Anwalt nicht umfassend und für das Ganze repräsentativ?

Die Lektüre des Buches, das einen umfassenden Anmerkungsteil hat, verlangt einige Mühe und Konzentration. Aber diese lohnen sich im Blick auf die Sache des Buches, die man gerade heute nicht eindringlich genug ins Bewußtsein der Christen (und Christinnen) rufen kann.

München Heinrich Fries

Greive, Wolfgang: **Die Kirche als Ort der Wahrheit**. Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 406 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 61), kart. DM 118.–

Daß sich eine Analyse der Barthschen Ekklesiologie wie kein anderes materialdogmatisches Thema dazu eignet, das monumentale Œuvre dieses ‚Kirchenvaters des 20. Jh.s' gleichsam von hinten aufzurollen, hat in kritischer Absicht und nicht ohne despektierliche Untertöne Peter L. Berger schon vor einem Vierteljahrhundert demonstriert.

„Mit der Neo-Orthodoxie eng verbunden ...", so befand der amerikanische Wissenssoziologe damals, „... war die sogenannte ‚Wiederentdeckung der Kirche', d. h. die theologische Aufwertung des korporativen Charakters des Christentums im Gegensatz zum liberalen Individualismus." Aus einer wissenssoziologischen Perspektive betrachtet stellt sich jene Wiederentdekkung als der Versuch dar, in einer „säkularisierten pluralistischen Situation" „feste Plausibilitätsstrukturen zu konstruieren. Grob gesagt, wenn man heutzutage glauben soll, was die Neo-Orthodoxie einen glauben machen möchte, dann sollte man mit seinen Glaubensbrüdern tunlichst ständig eng zusammenhocken" (P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft [1967], Frankfurt 1988, 154f).

Wenn für den Wissenssoziologen Peter L. Berger der Barthsche Kirchenbegriff auf die Stabilisierung „sektiererische(r) sozioreligiöse(r) Organisationsformen ... für den Selbstschutz kollektiver Minderheiten" (Berger, 155) hinausläuft, dann verfolgt der Hannoveraner Theologe Wolfgang Greive nachgerade gegenläufige Interessen: „Die Kirche als Ort der Wahrheit." Die in Hamburg als Habil.-Schrift angenommene Arbeit (für den Druck „leicht überarbeitet" und erweitert) zeichnet die Entwicklung der Barthschen Ekklesiologie in jenem Zeitraum nach, der für eine Überprüfung der Bergerschen Kritik von besonderer Relevanz wäre, die Jahre von ca. 1909 bis ca. 1937 (KD I/2). Ausgespart bleiben mithin die von früheren Bearbeitungen dieses Feldes (M. Honecker [1963], Chr. Bäumler [1964], E.W. Wendebourg [1967], K. A. Baier [1978], U. Kühn [1980] u. a.) schwerpunktmäßig herangezogenen Materialmassen aus den späteren Bänden der KD, insbesondere im Bereich der Erwählungs- und Versöhnungslehre. Der Vorteil dieser Ausklammerung der materialen Ekklesiologie in ihrer reifen Form besteht nicht zuletzt darin, daß Vf. sich so stärker auf die Rekonstruktion der formalen, erkenntnistheoretischen Aspekte der Thematik, also auf die Logizität der „subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung" (KD I/2,222) in ihrer konkreten Form konzentrieren kann. Die Ekklesiologie wird in dieser gnoseologischen Perspektive als der dogmatische Locus identifizierbar, von dem aus sich „der eigene Sinn der Barthschen Theologie erschließt" (31). Ebendies macht bei aller Differenz die Nähe der hier gebotenen Zugangsweise zum Werk Karl Barths zu derjenigen Peter L. Bergers aus.

Daß es Barth – entgegen der Deutung Bergers – mit seinem Kirchenbegriff gerade „nicht um die Sache eines christlichen Sonderinteresses" (6) gehe, ist die (sich einer eigenen Formulierung Barths bedienende) zentrale These der Arbeit von Wolfgang Greive. Nicht der Repristinierung eines vormodernen ‚neo-orthodoxen' Separatbewußtseins diene der Kirchenbegriff, sondern er stehe im Zusammenhang des spezifisch neuzeitlichen Problembewußtseins, welches auf die „Identitätsproblematik des modernen Menschen" (232) eine zeitgemäße theologische Antwort zu geben suche. Die Proklamation der „*kirchliche(n)* Identität des Christlichen" (300) habe ihren eigentlichen Grund darin, daß den wahren Intentionen der Barthschen Theologie nach mit der Kirche der genuine „Ort der Christusgewißheit als humane Selbstgewißheit" (335) ins Auge gefaßt sei. Die Stationen der Entwicklung bis zu dieser programmatischen Einsicht, die Vf. mit KD I/2 schließlich erreicht sieht, zeichnet die Untersuchung im Sinne einer theorieimmanenten Rekonstruktion detailliert nach. Diese theorieimmanente Rekonstruktion wird vom Vf. jedoch noch einmal einer metatheoretischen Deutung zugeführt, die sich an S. Kierkegaard erinnernder existenztheologischer Interpretationskategorien bedient. Letztere Deutungsebene, welche die Annahme mit sich bringt, „Barth habe das Verständnis der Theologie als Konstrukt hinter sich gelassen" (29), dürfte zwar an Barths Selbstverständnis durchaus Anhalt haben. Im Interesse des Nachweises der Modernitätsoffenheit der Barthschen Theorie könnte sie allerdings problematisch sein.

In den frühen Schriften zwischen 1909 und 1914 bleibe Barth der ihm durch seinen Lehrer W. Herrmann überkommenen genuin neuzeitlichen Grundfrage nach dem gelungenen Aufbau individueller Subjektivität – trotz zunehmender Kritik an dessen Theologie im einzelnen – insoweit treu, als „die *Individualität*, die von Christus selbst ergriffen wird" von Barth durchgängig als „primärer Ort" (123) der Offenbarung gedacht wird. Nicht im Konstitutionszusammenhang der Glaubensgewißheit, sondern allererst im Kontext ihrer erkenntnistheoretischen Verifizierung und im Rahmen der ethischen Folgen des Glaubens ist die Kirche von Bedeutung. Insofern ist die Kirche in den frühen Schriften noch allererst „sekundärer Ort der Wirksamkeit Christi" (123).

Zu einer entschlossenen Hintanstellung des Individuums als Rezeptionsortes der Offenbarung habe dann jedoch die Rezeption der heilsgeschichtlichen Theologie J. T. Becks geführt, die für die Konzeption der Erstauflage von Barths Römerbrief entscheidend sei. Die Übernahme des Beckschen Theologumenon von der „göttlichen Tatsachengeschichte", im Interesse einer Negation der „‚menschlich religiöse(n) Bewußtseinsgeschichte'" (154) bedingt eine Aufwertung der Kirche als „unvermeidliche(r) geschichtliche(r) Kanalisierung der Gnadenquelle" (153). Vf. deutet (im Anschluß an E. Busch und W. Härle) diese Hinwendung zur Theologie J. T. Becks tiefenpsychologisch als Affirmation der konservativen theologischen Position von Barths Vater (86f, 153), ohne dadurch „die innere Dynamik der Gedankenentwicklung bei Barth vernachlässig(en)" (86) zu wollen.

Unter dem Einfluß der Plato-Interpretation seines Bruders Heinrich nimmt Karl Barth in der zweiten Auflage seines ‚Römerbriefs' wiederum „entschieden die Rezeption der Beckschen Theologie zurück" (166). Die „Wiederkehr des Individuums" (171) zielt nun aber nicht auf dessen Aufladung mit dem Erleben des Transzendenten, sondern ganz im Gegenteil auf dessen *annihilatio*. Gleichwohl gehe es Barth auch im Modus radikaler existenzialistischer Negation um „den Gewinn wahrhaftiger Subjektivität" (169, 206). „Die Leugnung des Ursprungs hebt seine Präsenz nicht auf" (169).

Das Verhältnis Barths zu seinem zweiten ‚Römerbrief' beschreibt Vf. selbst mit existenztheologischen Kategorien. „In diesem Werk schreit die Seele Barths", in ihm drücke sich das „Ergriffensein durch das unanschauliche Handeln Gottes aus". „Barth ist ins Nichts gestellt" (200). Im existentiellen Psychodrama, das recht eigentlich ein Theo-Drama ist, hält sich das Subjekt nur durch im Medium radikaler Selbstnegation. Den paradoxen Begründungspunkt des positiven Aufbaus von Subjektivität repräsentiert die Kirche. „Kirche wird zum Ort leidenschaftlich ergriffener Subjektivität, die sich der Leere und der Sinnlosigkeit des Lebens stellt" (219, vgl. 216). Nicht die ‚sichtbare Kirche' ist hier gemeint. Diese fällt als Gestalt der Welt unter das Gericht Gottes. Kirche im hier gedachten Sinne hat die Ausdehnung des ‚punctum mathematicum', ist „*Sünderkirche*" (218) und wird gerade so „mit ihrer radikalen Sacherkenntnis zum *totalen* Ort der Verarbeitung der Krise des Menschen in der Neuzeit und der Selbstrechtfertigung Gottes" (219).

Wie Gott nur im Modus radikaler Negation von endlicher Subjektivität, als der ‚ganz andere' (208) ihrer selbst und gerade so als ihr unvordenklicher Grund begriffen ist, so ist das Verhältnis der Glaubenden in der Kirche zueinander durch die Struktur des qualitativen Sprunges gekennzeichnet. Als „Ort der existentiellen Wahrheit" ist Kirche „Gemeinschaft der *einzelnen*, die existentiell glauben ... und die in dem anderen den Ewig-Einzelnen vor Gott

sehen, der in seiner Andersheit an den ganz anderen, unerforschlichen Gott erinnert" (208f). Der Paradox-Theo- und Christologie entspricht eine „Paradox-Ekklesiologie" (209), in der die Thematisierung der *„Differenzerfahrungen* im eigenen Leben, in dem der Gemeinde und der Gesellschaft" (217) als konstitutives Prinzip des Aufbaus von Subjektivität reklamiert wird, aber so, daß über die Art und Weise dieses Aufbaus und seine konkreten Folgen gerade keine Aussagen gemacht werden können.

Begreift der zweite ‚Römerbrief' die Kirche „radikal als Ort der existentiellen, unanschaulichen Wahrheit und erkennt so die Differenz total an" (218), dann erscheint die soziale Ausdehnung der Kirche und ihre Objektivität hier nur im Medium ihrer Selbstaufhebung. Paradoxerweise ist es gerade der Wechsel Barths vom kirchlichen Pfarramt in die Universitätstheologie, den Vf. als biographischen Hintergrund für eine positive Weiterführung der Ekklesiologie verantwortlich macht, indem dieser Wechsel das „neue, dogmatische Verständnis der Kirche" (222) herbeiführt. Die existentielle Differenzerfahrung werde jetzt nicht mehr paradox sistiert, sondern bewußte „Erkenntnis und Annahme der Differenzerfahrung" bilden nunmehr die Basis für eine theologische Subjektivitätstheorie als „theologia viatorum" (225).

Durch eine Neuformulierung der dogmatischen Rechtfertigungslehre gelinge es Barth seit 1921, „die Identitätsproblematik des modernen Menschen, der durch die radikale Differenzerfahrung seines Lebens auf sein Elend und seine Unglaubwürdigkeit zurückgeworfen ist" (232) produktiv zu bearbeiten. Im „Ernstnehmen seiner eigenen Grundsituation" (242), thematisiere Barth, wie Vf. mit Blick auf Barths Predigten aus dieser Zeit psycho-theologisch argumentiert, „die *Innerlichkeit* im Hören auf das Wort Gottes, weil hier der Mensch *konkret* im Verhältnis zu Gott selbst ist" (242). Solcher Konkretionsgewinn des Subjekts resultiere theoretisch aus der Fassung der Rechtfertigungslehre als Lehre von der dreifachen Gestalt des einen Wortes Gottes. Innerhalb der Logik dieser Lehre kommt der Kirche als Ort der Verkündigung eine konstitutive Funktion zu. Denn „durch die Verkündigung des kontingenten Evangeliums (ereignen sich) Gottes- und Selbstgewißheit" (232). Kirche als „*Predigt*kirche" ist der Ort wortsakramentaler Selbstvergewisserung des Subjekts, an dem sich „existentielle(s) Vertrauen" (231) kontingent zu bilden vermag.

Für die Aufwertung der Kirche zum Schlüsselglied im positiven Konstitutionszusammenhang der Selbstvergewisserung des Subjekts ist Barths Lehrstuhlübernahme in Münster (1925) und die dadurch bedingte intime Auseinandersetzung mit dem Katholizismus namentlich in Gestalt des Konvertiten E. Peterson von katalysatorischer Bedeutung. Auch die auf den „aktualistischen" (299) Kirchenbegriff durchschlagenden autoritären Züge der Barthschen Wort-Gottes-Theologie, die Vf. nun zunehmend registriert (267), verstärken sich merklich in der Debatte mit dem Münsteraner Katholizismus. Denn die „Abgrenzung vom Pan-Sakramentalismus, der das Nominalistische in Barths Denken herausfordert" (262), führt zu einer „Konzentration auf das Wort Gottes als exklusive(r) Herrschaft um der Souveränität Gottes willen" (270). Die unvermeidliche Folge dieser Konzentration auf die absolute Souveränität Gottes ist, daß Barth „immer weniger die individuell Glaubenden in ihrer Erfahrungswelt wahr(nimmt)" (270).

Theorieimmanent ist für diesen theo-logischen Rigorismus, wie Vf. im Anschluß an Analysen von T. Rendtorff (und F. Wagner) feststellt, die Funktionalisierung der Christologie durch den theo-logischen Autonomiebegriff verantwortlich (280, 270), konkret: die Abblendung des Offenbarungsinhalts zugunsten einer Affirmation der formalen Faktizität der Offenbarung (271). Als „Intention . . ." bleibe jedoch das Interesse daran erhalten, „. . . die Aktualität des Wortes Gottes als personale Wirklichkeit der Selbstvorgabe Gottes für die Menschen zu verstehen" (280f). In der „Spannung" (280) zwischen der Intention und der tatsächlichen Realisierung dieses Interesses gründet der weitere Gang der Entwicklung des Barthschen Denkens, dessen Dynamik im Bereich der Ekklesiologie am präzisesten zu registrieren ist und der eben darum jetzt in diejenige Phase eintritt, welche der Titel „Kirchliche Dogmatik" exakt zum Ausdruck bringt.

Nachdem sich in Bd I/1 der KD von 1932 eine Verschiebung der Argumentation vom aktualistischen Theo- zum inhaltlich gefüllten Christozentrismus allererst ansatzweise aufzeigen läßt, kommt es in den darauffolgenden Jahren zu der entscheidenden „Revision", die schließlich in KD I/2 „ihre ganze Schärfe und Tiefe" (302) erreiche.

Der „Intensivierung der Christologie entspricht die Intensivierung der Ekklesiologie" (310). Unter der Dominanz der totalen „Herrschaft Jesu Christi in seiner Kirche" (314) komme es zwar im Verhältnis zu früheren Ausführungen zu einer Aufwertung der korporativen Einheit der Kirche und zu einer Betonung ihrer inneren ursprünglichen Sozialität (315). Das strukturelle Manko der christozentrischen Konstitution der Kirche erblickt Vf. jedoch darin, daß der sich in ihr ereignende Selbstgewinn der Subjekte zwar als Selbstgewinn für diese, aber strenggenommen nicht an ihrer Stelle, nämlich nicht von ihnen selbst ausssagbar ist: „Daß in diesem gegenwärtigen Verhältnis [sc. zu Jesus Christus] sich der Mensch zugleich zu sich selbst verhält, wird in dem grundsätzlichen Verständnis der Kirche als gemeinsames Leben aber nicht berücksichtigt und scheint nur Ergebnis zu sein, das aber nicht expliziert werden darf" (315).

Solche christologisch verordnete Selbst-Vergessenheit der Glaubenden hat Folgen für die Ethik. Da die Reflexion auf die Struktur des Bei-Sich-Selbst-Seins des Glaubenden übersprungen wird, droht die geschenkte Identität unmittelbar, als solche, in eine „gehorsame Identität" (324), nämlich als eine, die sich in gutem Handeln selbst entäußert, fortbestimmt zu werden. So ist der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, „daß das Fehlen des Selbstbezuges als Selbstbezug im Verstehen des gläubigen Vertrauens durch den Handlungsbezug faktisch wettgemacht wird, so daß der Handlungsdruck geschieht, um dem Selbstbezug zu entgehen" (344). In ebendieser Insuffizienz sieht Vf. „das entscheidende Mißverständnis der eigenen [sc. Barthschen] Denkbewegung, . . . das das Verständnis der Kirche als Ort der wahren Selbstbestimmung der Glaubenden als Brüder und Schwestern verdirbt. Der sich selbst in seiner Kirche aussprechende Christus ersetzt das sich aussprechende Selbst! . . . Der große Gewinn in der Klarheit christologischer Wahrheitserkenntnis in KD I/2 wird mit dem Verlust der Möglichkeit bezahlt, nach dem positiven (!) Grund der Relevanz der Selbstthematisierung des Menschen in der Neuzeit zu fragen" (370).

Angesichts der Bedeutung dieser Kritik für die Beurteilung des aktuellen systematisch-theologischen Gewichts der Barthschen Theologie muß man es bedauern, daß die in ihrer Linienführung eindrucksvolle Interpretation an dieser Stelle des Barthschen Denkens abbricht. So bleibt die Überprüfung der These, ob die herausgearbeitete Insuffizenz tatsächlich als „Mißverständnis der eigenen Denkbewegung" Barths, oder aber als stringente Aufdeckung der in dieser Denkbewegung von ihrem genuinen Ansatz (und seiner inneren Schwierigkeit) her enthaltenen Folgeprobleme verstanden werden muß, weiteren Untersuchungen überlassen. Da aber mit der Frage, in welchem Maße eine theologische Theorie den Grund der Selbstthematisierung des Menschen aufzuklären vermag, ihre neuzeitliche Signatur insgesamt, mithin ihr Anspruch auf Geltung, der über den Plausibilitätshorizont kollektiver Minderheiten hinausreicht, auf dem Spiele stehen dürfte, bleibt vom Ergebnis der vorliegenden Arbeit aus gesehen auch offen, ob die Barthsche Theologie diesen Horizont tatsächlich zu transzendieren vermag. Vf. gibt selbst einen Hinweis darauf, wie diese Frage nicht nur zu beantworten, sondern auch, wie die gegebene Antwort zu deuten sein könnte, wenn er – allerdings im Kleingedruckten und in Frageform – erwägt, daß „das exklusive theologische Denken unter psychologischem Gesichtspunkt als eine Form des Narzißmus zu begreifen ist, in der die Angst vor dem Selbstverlust verarbeitet wird" (367).

Peter L. Berger stammt ja bekanntlich auch aus Wien . . .

München Georg Pfleiderer

Forderer, Manfred: **Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen.** Das Siegel der göttlichen Offenbarung. Mit einem Geleitwort von Bischof Rudolf Graber. – Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1988, 325 S., kart. DM 18.–

Der Autor, freier Schriftsteller, veröffentlichte im August 1983 in der Frankfurter Allgemeinen und in der Offertenzeitung für die katholische Geistlichkeit den Text der Litanei an die Allerheiligste Jungfrau Maria, der folgende Worte enthielt: „Königin, ohne Tod in den Himmel aufgenommen." Dies löste Reaktionen aus. Die Antworten des Autors auf Briefe, die er in dieser Angelegenheit erhalten hat, bilden den grundsätzlichen Inhalt des Buches. Hinzu kommen eine Gebetssammlung, eine synthetische Skizze, daß Maria nicht gestorben ist, eine Skizze über die apokryphe Beschreibung von „Transitus Mariae" und ein überraschender Anhang mit dem Titel: „Donneckers Ariadne und Maria." Sogar in der Malerei mit heidnischem Motiv suchte F. ein Argument für seine These über den Nichttod Mariens. Bischof Dr. Rudolf Graber schrieb im Geleitwort: „Der Vf. hält daran fest, daß Maria nicht gestorben ist, und er bringt eine Fülle von ‚Beweisen', stets in verbindlicher und niemals in aufdringlicher Form. Immer wird auf das Letzturteil der Kirche verwiesen, das ja noch aussteht. Aber die Aufzählung der Hinweise auf den Nichttod Mariens ist beeindruckend" (13).

Vor dem Vaticanum II sammelte Pater Carlo Balić, neben Pater Gabriele Roschini größter „Maximalist" in der Mariologie, mit seinen Schülern Argumente für den Tod der Mutter unseres Herrn. Er meinte, die Tradition lasse uns diese These annehmen. Er bezog sie sogar in das für das Konzil vorbereitete mariologische Schema ein. Jetzt verteidigt ein anderer „Maximalist" mit Eifer die Antithese. Er tut es in der Überzeugung, darin liege eine größere Ehre Christi und Mariens:

„Doch lieber als alle Beweise ist mir dieser Grund höchster Angemessenheit: Mariens Vollendung ohne Tod, das ist der totale Sieg Christi. Darin – in Mariens unbefleckter Empfängnis und in ihrer Vollendung ohne Tod – hat er den Teufel um jede Frucht seines Sieges beim Sündenfall Adams gebracht. Diese Wahrheit gereicht zur größeren Ehre nicht nur Mariens, sondern auch Gottes und Christi. Sie zeigt, daß die Ehre Mariens nur der noch größeren Ehre Christi dient. So bewährt sich der alte Grundsatz: von Maria niemals genug!" (78). An einer anderen Stelle stellt der Vf. fest, daß wir uns heute in unserem Glauben „zurückziehen auf ein Minimum, das man gerade noch glauben ‚muß'. Die Kirche braucht Menschen, die zu einem ‚Mehr' an Glauben bereit sind" (32).

Analog dem Blutsgelübde, das manche Befürworter der Unbefleckten Empfängnis während des Reifens dieser Wahrheit zum Dogma ablegten, schlägt F. die Unterzeichnung des Gelöbnistextes (auch mit eigenem Blut) vor, die Lehre, daß Maria nicht gestorben ist (und zu Recht „Miterlöserin" [34] genannt wird), zu glauben, zu verkünden und zu rechtfertigen.

F.s Buch verdient Beachtung als interessanter Ausdruck der Mariologie des Herzens im deutschen Sprachbereich.

Lublin Stanisław C. Napiórkowski

Thiede, Werner: **Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität?** Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. XII, 437 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 65)

„Credo ... carnis resurrectionem, et vitam aeternam. Amen." Das Apostolikum schließt mit dem Bekenntnis des Glaubens einer leibhaften Auferstehung und eines ewigen Lebens. Entsprechend rechnete evangelische Glaubensunterweisung die Erwartung der Totenauferstehung von Anbeginn zu ihren unveräußerlichen Hauptstücken. Nicht nur in Luthers Katechismen ist der Skopus des Credo durch die gewisse Zuversicht bestimmt, daß Gottes hl. Geist „am jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir sampt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird" (BSLK 512,10–13).

Im Kontrast zu diesem Befund sieht Th. namentlich die gegenwärtige protestantische Unterrichtspraxis durch eine offenkundige Vernachlässigung eschatologischer Fragestellungen gekennzeichnet. Zwar gehöre die Thematik von Sterben und Tod heute mehr oder weniger zu den religionsdidaktischen Standardbeständen; die auferstehungstheologische Antwort auf diese anthropologische Grundfrage hingegen finde in den aktuellen Lehrplänen eindeutig zu geringe Berücksichtigung. Diesem Defizit will Th. mit systematischen und praktischen Gründen begegnen.

Die in Th.s Falle nicht nur rhetorisch beschworene Notwendigkeit engster Korrespondenz zwischen systematischer und praktischer Theologie ist prägend für Inhalt und Form seiner Studie, die im SS 1990 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. München als Diss. angenommen wurde. Ein erster Hauptteil (11–199) ist gegen die defizitäre kognitive, ein zweiter (200–410) gegen die mangelhafte religionsdidaktische Attraktivität der Totenauferstehungshoffnung gerichtet. Ein umfangreiches und sehr informatives Literaturverzeichnis ist beigefügt (412–437).

Der systematische Teil skizziert die gegebene Problemkonstellation zunächst im Zusammenhang der Mythos- und Entmythologisierungsproblematik und erörtert dann den Auferstehungsgedanken im biblischen Kontext, wobei die futurisch-eschatologische Perspektive bestimmend ist. „Der ‚gebrochene Mythos' in apokalyptischer Gestalt", so die entscheidende These, „bietet den einzigen religionsgeschichtlichen Denkhorizont, innerhalb dessen sich die Hoffnung auf eine ‚Auferstehung der Toten' entwickelt" (87). Nach einer frühchristlichen Blüte der Auferstehungshoffnung kommt es nach Th. im Verlaufe der Kirchengeschichte schon bald zu einer fortschreitenden Verengung dieses Denkhorizontes und zu einer wirkungsgeschichtlichen Degeneration der urchristlichen Auferstehungseschatologie, die für deren übliche Geringschätzung in der Moderne wesentlich verantwortlich sei, wie man sie nicht zuletzt in den eschatologischen Entwürfen gegenwärtiger evangelischer Systematik dokumentiert finde. Kritisiert wird in diesem Zusammenhang insonderheit die nicht nur unter Schülern Karl Barths verbreitete These, Auferstehung sei einer Verewigung gelebten Lebens in Gott gleichzusetzen. Wo Th. eine solche Gleichsetzung auch nur der Tendenz nach als gegeben ansieht – sei es in Modellen individualeschatologisch betonter, sei es in Modellen universaleschatologisch betonter Zeit-Ewigkeits-Dialektik –, da bekämpft er sie als Reduktionsgestalt genuiner christlicher Auferstehungshoffnung.

Im Unterschied zum Gedanken einer Verewigung der im Tod endenden Lebenszeit des Menschen und seiner Welt in Gott rechnet Th. dezidiert mit einem unendlichen Fortgang der Zeit für das Individuum. Das Verhältnis des postmortal-endzeitlichen Futurs zur Temporalität des alten Äon will er im Sinne dessen bestimmen, was er die dynamisch-vollendete ‚Zeit-Ewigkeits-Dialektik' nennt: Die „künftige ‚Welt-Zeit' steht zur alten ... so in dialektischer Beziehung, daß sie erstens deren Ende voraussetzt (Tod von Mensch und Welt als ‚der Sünde Sold'), zweitens ihren Inhalt bewahrt (freilich in der Differenzierung des göttlichen Gerichts: Gott will der ‚Sünde nimmermehr gedenken') und drittens auf der Basis der in Auferstehung und Gericht gewonnenen Identität neues Leben der Kreatur in der offenbaren Gegenwart Gottes bedeutet" (191). Ich lasse es dahingestellt, ob mit solchen oder ähnlichen Umschreibungen präzise genug bestimmt ist, wie man sich die temporale Verfassung eschatologischen Lebens der Kreatur in der neuen Weltzeit zu denken hat. Fest steht, daß Th. redlich bemüht ist, seine Annahme eschatologischer Zeitdauer von der trostlosen Vorstellung unendlicher Langeweile ebenso fernzuhalten wie von der abwegigen Erwartung einer hinterweltlerischen Prolongation irdischer Lebtage. Inwieweit es ihm gelingt, mit seiner eschatologischen Zeitkonzeption den für christliche Theologie unentbehrlichen Gedanken prinzipieller Individualität und unwiederholbarer Einmaligkeit zu verbinden, sei lediglich angefragt. Wie die Antwort auf diese Frage auch ausfallen mag: Genauer theologischer Beachtung wert ist Th.s Versuch ohne Zweifel, „das Eschaton nicht nur als ‚Nach-Zeitlichkeit' oder Verklärung irdischer Zeit (zu fassen), sondern als Relationsbegriff im Hinblick auf die neue Schöpfung, die als bleibendes Anderes Gottes in einer neuen, vollkommenen Zeitform an Gottes ewiger Zeit teilhat" (198).

Im zweiten Teil seiner Untersuchung zieht Th. die religionspädagogische Konsequenz aus dem systematisch Grundgelegten. Er verfolgt zu diesem Zwecke zunächst die Entwicklung der ‚transmortalen' Fragestellung im Verlauf des Kindes- und Jugendalters, wertet sodann die Resultate einer Fragebogenaktion an verschiedenen Schulen Bayerns zur ‚postmortalen' Erwartungshaltung bei Kindern und Jugendlichen aus, um schließlich die Lehre von der Auferstehung der Toten als religionsdidaktisches Problem zu erörtern und in bezug auf den besagten Lehrinhalt gezielt nach religionsdidaktischen Defiziten und ihren Ursachen zu forschen.

Aus all dem ergibt sich ein überzeugendes Plädoyer, dem nichts hinzuzufügen ist: „Nicht der Verzicht auf ein weithin unverständlich gewordenes Symbol christlichen Credos, sondern neue religionsdidaktische Bemühungen um eine sach- und zeitgemäße Rekonstruktion der unverzichtbaren Metapher und ihres Gehalts sind das Gebot der Stunde" (346).

Augsburg Gunther Wenz

Comunicazione e ritualità. La celebrazione liturgica alla verifica delle leggi della comunicazione, hg. v. Luigi Sartori. – Padova: Edizioni Messagero 1988. 357 S. (Caro Salutis Cardo. Contributi, 4), kart. Lit 30 000

In diesem Bd sind einige Referate zusammengefaßt, die auf dem 7. vom Pastoralliturgischen Institut der Benediktinerabtei Santa Giustina in Padova 1984/85 veranstalteten Symposion gehalten wurden. Mit dem Thema „Kommunikation und ritueller Vollzug – Die liturgische Feier kritisch geprüft an den Gesetzen der Kommunikation" setzt das Institut sein Bemühen fort, die Erkenntnisse der Humanwissenschaften, in diesem Fall der Kommunikationswissenschaft, für die Gottesdienstfeier fruchtbar zu machen. Es fühlt sich, wie der Hg. dieses Buches, L. Sartori in seinem einführenden Beitrag schreibt, dazu veranlaßt durch die Distanz der von den Liturgikern, den Theologen, dem Klerus und überhaupt der Kirche gebrauchten Fachsprache zur lebendigen Sprache des Volkes. Es sieht sich zur Beschäftigung mit dieser Thematik aber geradezu gedrängt infolge der rasanten Entwicklung unserer Zivilisation und durch die beherrschende Stellung, die die Informatik darin eingenommen hat. Beim Symposion hatten darum mehrere Experten der Informatik referiert; doch wurde in der Veröffentlichung auf ihre Beiträge verzichtet. Dies mag als Nachteil erscheinen. Doch sollten die Beiträge der Kommunikationswissenschaft nur dem in Wirklichkeit pastoralliturgischen Ziel des Symposions dienen. Und der Leser pflichtet dem Hg. durchaus bei, da den anthropologischen Fragen durch die veröffentlichten zehn Beiträge immer noch in hohem Maße Rechnung getragen wird und eher die Theologie in diesem Sammelwerk etwas zu kurz kommt.

Schon im ersten, die theoretischen Grundlagen aufzeigenden Teil des Buches (21–146) fällt in dieser Hinsicht der Beitrag des Theologen am Päpstlichen Institut für soziale Kommunikation, A. Joos, „An den Quellen der Kommunikation: Für eine zeitgemäße Liturgiepastoral" auf. Er ist der umfangreichste des Bds (21–109) und bietet in seinen 139 Anm. viele Texte anderer Autoren. E. Ruffini liefert die theologisch gehaltvollsten Ausführungen dieses Buches „Liturgie – Vermittlung des Mysteriums". Er sieht vor allem theologische Gründe dafür, daß die Liturgie unkommunikativ geworden ist, und plädiert für eine stärkere Ausrichtung an der Vätertheologie, konkret an Leo d. Gr. und seinem Begriff vom liturgischen „Heute" (111–146).

Im zweiten, „Wechselseitige Interaktionen" überschriebenen Teil des Sammelbds (147–332) sind sieben Aufsätze wiedergegeben, in denen verschiedene Bereiche kommunikativen Verhaltens im Hinblick auf die Liturgie zur Sprache kommen:

S. Babolin behandelt die Semiotik, die Lehre von den Zeichen, die die Grundlage der verschiedenen Ausdrucksformen sind (149–203), A. N. Terrin die Symbolsprache in der Religiosität des heutigen Menschen (205–241),

G. Bonaccorso die Konversationsregeln des italienischen Sprachwissenschaftlers P. Grice (243–260).

Soziologischen Untersuchungen sind die nächsten Beiträge gewidmet: I. De Sandre beschäftigt sich mit der Bedeutung der Linguistik für die Liturgie (261–280), G. Ambrosio mit dem Sozialisierungswert der Liturgie für die christliche Gemeinde (281–302). Thema der Ausführungen von S. Spinsanti ist die Bedeutung der Körpersprache in der Liturgie (303–311).

Zusammenfassenden Charakter hat der zweite Aufsatz von S. Babolin „Von der Semiotik zur Pastoral" (313–332). Das Nachwort des Buches bilden Überlegungen von V. Melchiorre, der den Feiercharakter der Liturgie in Verbindung bringt mit der Bestimmung des Menschen als Homo ludens (335–341).

Das Paduaner Pastoralliturgische Institut ist, wie seine Unternehmungen immer wieder beweisen, von dem Ziel geleitet, die Schwächen vieler Gottesdienstfeiern aufzudecken und Hilfen für eine menschengerechte Liturgie zu geben. In diesem Zusammenhang bemüht es sich auch um das interdisziplinäre Gespräch. Das ist höchst anerkennenswert; denn es kommen dadurch wichtige Aspekte menschlichen Handelns in den Blick, die bei der Feier des Gottesdienstes mit zu bedenken sind.

München Reiner Kaczynski

Fides et Ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag, hg. v. Winfried Aymans, Anna Egler, Joseph Listl. – Regensburg: F. Pustet 1991. 639 S., Ln DM 98.–

Am 14. September 1991 konnte der Mainzer Kirchenrechtslehrer und Priester Georg May sein 65. Lebensjahr vollenden.

Nach der Priesterweihe am 1. April 1951 und zwei Jahren Seelsorgstätigkeit in der Diaspora der ehemaligen DDR wurde er an der Univ. München zum Dr. theol. promoviert. Der Erwerb des Lizentiats im Kanonischen Recht (1956) und die Habilitation für das Fach Kirchenrecht (1957) schufen die Voraussetzung für sein Wirken als Hochschullehrer. Zum SS 1960 erfolgte der Ruf auf den kirchenrechtlichen Lehrstuhl der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz. Diesem Lehrstuhl hält May trotz zweier in den Jahren 1965 und 1968 an ihn ergangener Rufe an die neugegründeten Universitäten Bochum und Regensburg bis heute die Treue. Mit der Festschrift „Fides et Ius" ehren Kollegen, Freunde und Schüler einen Gelehrten, dessen Lebens- und Arbeitsprogramm in unermüdlichem Einsatz für Glaube und Recht besteht.

Das besondere wissenschaftliche Interesse des Jubilars gilt neben dem Kirchenrecht vor allem der Beschäftigung mit rechtshistorischen Fragen und mit Fragen des Staatskirchenrechts.

Den wissenschaftlichen Tätigkeitsfeldern Mays entspricht die Gliederung der Festschrift: I. Allgemeines (13–74), II. Kirchenrecht (75–248), III. Kirchliche Rechtsgeschichte (249–453) und IV. Kirche und Staat (455–593).

Der Rahmen dieser Besprechung gestattet es nicht, auf den Inhalt der 30 Beiträge, die ein breites und interessantes Themenspektrum heutiger Kirchenrechtswissenschaft und Theologie bieten, im einzelnen einzugehen. Es sollen jedoch die einzelnen Beiträge zumindest erwähnt bzw. inhaltlich kurz widergegeben werden.

I. Die drei Abhandlungen des ersten Abschnitts „Allgemeines" befassen sich mit allgemeinen Fragen.

In Anbetracht der gegenwärtigen Neubesinnung auf die Bedeutung der Pneumatologie für die Ekklesiologie behandelt Michael Figura das Thema „Der Geist und die Kirche. Zur theologischen Bestimmung der Kirche in der Sicht des dritten Glaubensartikels". Wolfgang Waldstein wendet sich der Problematik „Naturrecht und naturalistischer Fehlschluß" zu. Winfried Aymans legt in seinem Beitrag „Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik" unter Darstellung der Einseitigkeit verschiedener Erklärungsversuche dar, daß die Kanonistik eine Wissenschaft mit spezifischem Charakter ist und ihre eigene Methode hat. A. bezeichnet die Kanonistik als eine „theologische Disziplin, die gemäß den Bedingungen ihrer theologischen Erkenntnisse mit juristischer Methode arbeitet" (74).

Der Schwerpunkt der Festschrift liegt auf den insgesamt zwölf Beiträgen zum Kirchenrecht und den zehn Beiträgen zur kirchlichen Rechtsgeschichte.

II. Innerhalb des Abschnitts „Kirchenrecht" befaßt sich Helmut Schnizer einleitend mit der Rechtsfrage „Canon 6 und der Stellenwert des alten Rechts". Matthäus Kaiser kommt in dem Artikel „Potestas iurisdictionis?" zu dem Ergebnis, daß es bei der Revision des kirchlichen Gesetzbuches nicht gelungen sei, den neuen Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre über die „potestas ecclesiastica" in den Griff zu bekommen. „Der ekklesiologische Ort der römischen Kurie nach der Apostolischen Konstitution ‚Pastor Bonus'", die am 18. Juni 1988 die Apostolische Konstitution „Regimini Ecclesiae universae" Pauls VI. aus dem Jahre 1967 ersetzte und in der der damalige Papst eine erste Anpassung der römischen Kurie an die ekklesiologische Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils durchführte, bildet den Gegenstand der Abhandlung von Arturo Cattaneo. Konrad Hartelt beleuchtet in seinem gleichnamigen Beitrag „die Entwicklung der kirchlichen Jurisdiktionsverhältnisse in den auf dem Territorium der DDR gelegenen Anteilen ‚westdeutscher' Diözesen". Hubert Müller geht in seinem Aufsatz „Zur diözesanrechtlichen Ausgestaltung des Priesterrats gemäß CIC/1983" der Frage nach, ob der Priesterrat aufgrund der einzelnen diözesanen Satzungen in der Verfassung der Partikularkirche tatsächlich die Stellung einnehmen und die Aufgaben wahrnehmen kann, die ihm vom universalkirchlichen Recht (cc. 495–502 CIC) zugewiesen werden. Wie M. am Beispiel des Bistums Aachen und des Erzbistums Köln darlegt, wird die diözesanrechtliche Neugestaltung des Priesterrats in beiden Fällen von dem Ziel geleitet, dem Priesterrat tatsächlich die vom Kirchlichen Gesetzbuch vorgegebene Funktion des Senats des Bischofs in der Leitung der Diözese rechtlich zu eröffnen. Bruno Primetshofer, anerkannter Fachmann auf dem Gebiet des Ordensrechts, untersucht unter dem Thema „Der Ortsbischof und die Ordensverbände" das Bezugsverhältnis zwischen Ortsordinarius und den Ordensverbänden auf der Grundlage der geltenden Rechtsbestimmungen. Alfred E. Hierold stellt sich der Frage: Beichte per Telefon? Bemerkungen zum „Ort" für das Bußsakrament. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Spendung des Bußsakraments per Telefon die strikte Ausnahme bleiben müsse. Ein gerechter Grund für die Spendung des Bußsakraments per Telefon sei nur dann gegeben, wenn der Pönitent sich in äußerster Not befinde und auf keine andere Art und Weise einen zur Lossprechung befugten Priester erreichen könne.

Eherechtliche und sakramentstheologische Probleme zugleich behandelt Ludwig Schick in dem Aufsatz „Die wiederverheirateten Geschiedenen und das Unbehagen sowohl über die kirchlichen Eheprozesse als auch über die Zulassung zu den Sakramenten. Anmerkungen und Anregungen zu brisanten Themen". Heribert Schmitz erörtert unter der Überschrift „Die ‚licentia' für Veräußerungen nach kanonischem Recht" die Gültigkeits- und Erlaubtheitsvoraussetzungen für Veräußerungen. Des weiteren befaßt sich Audomar Scheuermann in seinem Aufsatz „Zum Strafrecht des CIC/1983" mit Grundsatzfragen des nunmehr seit dem 27. November 1983 verbindlichen kirchlichen Strafrechts. Paul Wirth wendet sich in seinem Beitrag „Der Sachverständige im kirchlichen Eheprozeß" der in den letzten Jahrzehnten durch die steigende Zahl von Verfahren mit dem Nichtigkeitsgrund „Eheschließungs- bzw. Eheführungsunfähigkeit" mehr und mehr in den Blickpunkt gerückten Stellung des Sachverständigen im kirchlichen Eheprozeß und dessen Gutachten zu. Abschließend stellt Winfried Schulz in dem Artikel „Die neuen vatikanischen Gerichtsordnungen" die vom vatikanischen Gesetzgeber jeweils für den kanonischen und für den staatlich-rechtlichen Bereich geschaffenen getrennten Gerichtshöfe vor und untersucht deren Zuordnung zum bisherigen vatikanischen Normengefüge.

III. May sieht das geltende Recht stets auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung und seiner Entstehung. Der dritte Abschnitt „Kirchliche Rechtsgeschichte" wendet sich daher rechtshistorischen Forschungsschwerpunkten von Georg May zu. Den Auftakt zum dritten Abschnitt bildet der Beitrag „Die Dekretabbreviatio ‚Quoniam egestas' und ihre Glossen" von Rudolf Weigand. Louis Carlen setzt sich mit der „Schiedsgerichtsbarkeit in der Diözese Sitten bis 1350" auseinander, Remigius Bäumer mit „Konrad Braun und dem Augsburger Religionsfrieden". Es folgen rechtshistorische Beiträge von Karl-Theodor Geringer, „Die Konfessionsbestimmung bei Kindern aus gemischten Ehen in der Zeit zwischen dem Konzil von Trient und dem Ende der Glaubenskriege", Hans Paarhammer, „Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Salzburg an der Wende vom 16. zum 17. Jh." und Friedhelm Jürgensmeier, „Der Mainzer Weihbischof Christoph Weber (1615/16–1633). Informativprozeß und Lebensskizze". Nikolaus Grass geht unter der Überschrift „Rudolf Köstler und Ulrich Stutz. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts an Österreichs Rechtsfakultäten in der ersten Hälfte des 20. Jh.s" den Beziehungen des Geheimrats Stutz zu einigen österreichischen Kirchenrechtslehrern nach, vor allem zu Rudolf Köstler, der 74 Semester an der Wiener Juristischen Fakultät Kirchenrecht gelehrt und hier die „Wiener kirchenrechtliche Schule" begründet hat. Die Aufsätze von Leo Scheffczyk, „Die Ehelehre Karl Barths unter ökumenischem Aspekt", Heribert Heinemann, „Die Bischofskonferenz. Streiflichter zur vorkonziliaren Situation und Diskussion", und Anna Egler, „Die Diskussion um die Neuordnung der Konzelebration auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil", beschließen den kirchenrechtsgeschichtlichen Teil.

IV. Der vierte und letzte Abschnitt „Kirche und Staat" behandelt aktuelle und zum Teil kontroverse Fragen aus dem Bereich des Ius Publicum Ecclesiasticum.

Neben den Beiträgen von Hugo Schwendenwein, „Der Schutz der religiösen Sphäre im österreichischen Strafrecht", Konrad Repgen, „Salvo iure Sanctae Sedis? Die Zessionsbestimmungen des Westfälischen Friedens für Metz, Toul und Verdun als Konkordatsrechts-Problem", und Barbara Wolf-Dahm, „Neuzeller Kirchengerät für preußische Diözesen. Ein Beitrag zur Säkularisationsgeschichte", seien insbesondere genannt die beiden Beiträge von Heinz Maritz, „Erwägungen zum Churer ‚Bischofswahlrecht'", und von Joseph Listl, einem der Mitherausgeber der Festschrift, „Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des Ius Publicum Ecclesiasticum. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil". Mit Nachdruck verweist L. darauf, daß der Geheimnischarakter der Kirche durch ihren societas-Charakter nicht aufgehoben werde. Eine Kanonistik, die diese Wesenszusammenhänge ignorieren wollte, würde ihren Überlegungen eine verkürzte Sicht der Kirche zugrunde legen und damit ihrer Aufgabe nicht gerecht werden.

Die Festschrift enthält zum Schluß eine Reihe von Registern, die für die praktische Benutzung von großem Wert sind: ein Verzeich-

nis der zitierten Canones des Codex Iuris Canonici von 1917 und des Codex Iuris Canonici von 1983 sowie der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (595–601). Ferner sind dem Band beigegeben ein tabellarischer Lebenslauf Georg Mays (602) und ebenso auch sein bemerkenswert umfangreiches, von Anna Egler mit großer Sorgfalt zusammengestelltes Verzeichnis seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen (603–636). Ein Verzeichnis sämtlicher Mitarbeiter beschließt die Festschrift (637–639). Besonders hervorzuheben ist schließlich noch die ästhetisch ansprechende und vorzügliche Ausstattung der Festschrift durch den Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.

Die vorliegende Festgabe „Fides et Ius" vereinigt eine ansehnliche Anzahl bedeutsamer kanonistischer, rechtshistorischer und staatskirchenrechtlicher Abhandlungen aus der Feder angesehener deutschsprachiger Autoren. Sie zeigt die hohe Wertschätzung, die dem Jubilar über Meinungsunterschiede in fachlichen und kirchenpolitischen Fragen hinweg als Wissenschaftler und Forscher entgegengebracht wird.

Augsburg Wilhelm Rees

Wolf, Lorenz: **Der Irrtum über eine Eigenschaft der Person als Ehenichtigkeitsgrund**. Ein Beitrag zur Interpretation von c. 1097 § 2 des CIC. – St. Ottilien: EOS 1990. XXXV, 188 S. (Diss.en: Kanonistische Reihe Bd. 4), kart. DM 24.–

Die Frage nach den Maßstäben für die Berücksichtigung eines Irrtums über die Eigenschaften des gewählten Partners als Grund für die Nichtigkeit der Ehe hat die Kanonistik schon lange in heftige Debatten geführt. Ein mitmenschliches Verständnis für die Situation, wenn nach der Heirat eine Frau ihren Mann als Verbrecher erkennen oder der Mann das vorehelich erwartete Kind als nicht das seine feststellen muß, ein Eingehen auf den dann zu erwartenden Ausruf: „Hätte ich das gewußt, hätte ich ihn (oder sie) niemals geheiratet ..." waren immer wieder der Anlaß zur Prüfung der rechtlichen Möglichkeiten. Unübersteigbare Schranke ist und war, daß nur der Wille im Augenblick der Eheschließung über Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehe entscheidet, nicht aber ein zu spätes Erwachen.

Die Kanonistik beruft sich für ihre verschiedenen Lösungsversuche auf Thomas von Aquin und Thomas Sanchez als Hauptzeugen, nicht ohne Diskrepanzen in der Interpretation ihrer Ausführungen. Eine Einigkeit konnte nicht erzielt werden, so daß die Reform des Codex Iuris Canonici mit Hilfe einer neuen Formel Klarheit zu schaffen hoffte, nämlich mit der sogenannten dritten Regel des Alphons von Liguori. So ist nach can. 1097 § 2 CIC/1983 eine Ehe dann als nichtig zu betrachten, wenn ein Partner über eine Eigenschaft des anderen geirrt hat, die er directe et principaliter intendiert hatte.

Um diese Klausel zu verstehen, lohnt sich ein Rückgriff in die Vorgeschichte. Und so ist laut Untertitel des Buches von L. Wolf seine Arbeit gemeint.

Der Vf. arbeitet das Material in folgenden Schritten auf: Er referiert die kanonistische Tradition zum sogenannten „error redundans in errorem personae" bis zum Erscheinen des CIC/1917; die Doktrin und Rechtsprechung zu diesem Thema von der Promulgation dieses ersten Codex bis dem aufsehenerregenden Rota-Urteil coram Heard vom 21. Juni 1941; das Wechselspiel zwischen weiteren Rota-Urteilen und der kanonistischen Literatur bis zum CIC/1983; die Entstehung des can. 1097 im neuen Gesetzbuch; seine Interpretation in den neueren Lehrbüchern und Kommentaren und schließlich die Rechtsprechung nach der Promulgation des neuen CIC.

Die Darstellung der Materie ist so solide und prägnant, daß an die Stelle einer Kritik ein knappes „in Ordnung" tritt. In W.s Ausarbeitung kann man sich umfassend und begrüßenswert konzentriert über die bislang vorgebrachten Argumente und Lösungsvorschläge zu dem ehevernichtenden Eigenschaftsirrtum informieren.

Dennoch ist eine Warnung am Platze. W. hat die Angewohnheit, die Meinungen referierter Autoren und Urteile rein indikativisch darzustellen. Es bedarf erhöhter Aufmerksamkeit, seine eigenen Stellungnahmen von den Referaten zu separieren. Manchmal bleibt auch Ungewißheit. Sind die Ausführungen auf den S. 168 und 169 vor den Anm. 79 bis 81 Meinungen des Vf.s, die er durch Hinweis auf Literatur bekräftigt, oder Wiedergaben dieser Literatur? Klärung ist nur durch Beiziehung der Literatur möglich, aber vielleicht im Einzelfall etwas aufwendig. Hervorzuheben ist die über die Communicationes hinausgreifende Darstellung der Codex-Reform-Arbeit, schwer nachzuvollziehen die (wie mir scheint funktionslose) Aufteilung des Literaturverzeichnisses in Nachschlagewerke, Sammelwerke, Monographien und Aufsätze. Mangels passender Kategorie wird der Münsterische Kommentar so zum Aufsatz. Störend ist der auffällige Widerspruch zwischen der lateinischen Bezeichnung der Diözese Niterói, Argentinien = Diocesis Nictheroyensis und der konsequenten Zitierung des Rota-Urteils coram Canals vom 21. April 1970 als Causa Nichteroyen(sis), auch wenn das dem Abdruck in den SRRDecisiones entspricht. Im übrigen hält sich die Zahl der Druckfehler in akzeptablen Grenzen; die groteskesten hat der Verlag in seine Werbungsseite am Schluß des Buches gedruckt.

Zurück zum Inhalt: Der solide Bericht zum Stand der Frage, den W. gibt, ist einer Lizentiatsarbeit im kanonischen Recht mehr als angemessen. Er sollte aber weiterführende Fragen anregen, z. B. die nach dem Einfluß eines erneuerten Ehebegriffs auf die Bewertung eines Ehewillens, der eine Eigenschaft directe et principaliter gegenüber der Person intendiert. Kann das, selbst wenn die Eigenschaft tatsächlich gegeben wäre, ein ausreichender Ehewille im Sinne der cann. 1055 § 1 und 1057 § 2 sein, also ein gegenseitiges sich Schenken und Annehmen, um eine Gemeinschaft des ganzen Lebens zum Wohl der Gatten und zur Bildung einer Familie zu begründen? Und weniger tiefgreifend, aber praktisch ebenso wichtig: Welche Kriterien erlauben denn die Bewertung einer Eigenschaft als directe et principaliter gewollt? Theoretisch und begrifflich ist eine Überordnung der Eigenschaft über die konkrete Person leicht zu formulieren. Aber was führt zur Verifizierung dieser Konstruktion im tatsächlichen Denken und Wollen der Menschen, zumal wenn es um ein Urteil ex postfacto geht? Die Suche nach der rechten Erfassung der oben einleitend genannten Situation und der exakten Positionierung der unübersteigbaren Schranke ist noch nicht gelungen, wenn auch durch W.s Beitrag auf eine gute Grundlage gestellt.

Münster Klaus Lüdicke

Ziegler, Josef Georg: **Verantwortete Elternschaft**. Eine zeit- und theologiegeschichtliche Orientierung zur Natürlichen Familienplanung. – Siegburg: Respublica-Verlag 1990, 116 S. (NFP), kart. DM 24.50

Der Vf. will zur natürlichen Familienplanung (NFP) einen „Zugang sine ira et studio aufzeigen" (7). Zuviel Polemik war bislang im Spiel. Sie lebte neu auf, als 1988 die Zwanzigjahrfeier der Enzyklika „Humanae vitae" begangen wurde. In Rom tagte im November 1988 der „Zweite Internationale Moraltheologenkongreß", auf dem Caffara die heiß umstrittene Aussage wagte: Wer Verhütungsmittel benutze, der habe dieselbe Einstellung wie ein Mörder (8f). Deutsche Theologen konterten in der „Kölner Erklärung" vom Dreikönigstag 1989, daß die Geburtenregelungsnorm von „Humanae vitae" die Gewissensverantwortung der Gläubigen nicht ersetze.

Unter den Gläubigen macht sich eine Verunsicherung breit (9). Das ist besorgniserregend, denn „die Zukunft der Menschheit geht über die Familie" (7). Diesen Standpunkt des Apostolischen Schreibens „Familiaris consortio" (22. 11. 1981), sowie die Lehre der zuvor veröffentlichten Enzyklika „Humanae vitae" (25. 7. 1968), ordnet der Vf. in einen zeitgeschichtlichen (I. Kap.) und theologiegeschichtlichen (II. Kap.) Rahmen ein, um danach eine Begründung der NFP (III. Kap.), sowie systematische Überlegungen (IV. Kap.) vorzutragen. Im letzten (V.) Kap. folgen praktisch hilfreiche Hinweise (9).

Die Forderung der Enzyklika „Humanae vitae", die NFP als einzigen Weg „verantwortlicher Elternschaft" anzuerkennen, stieß weitgehend auf Unverständnis und Ablehnung. Der Vf. sieht die Ursache einerseits darin, daß 1968, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Enzyklika, die NFP „noch nicht zu einer praktikablen Vollzugsform" entwickelt worden war, andererseits aber auch darin, daß die „Pille", einige Jahre zuvor „guten Gewissens" eingeführt, von „nicht wenigen Moraltheologen" positiv beurteilt wurde (30f). Deshalb schlug die päpstliche Verurteilung der künstlichen Empfängnisregelung „wie eine Bombe ein" (ebd.). Die nachfolgende innerkirchliche Kritik „war fast ausschließlich absorbiert von dem Nein zur Enzyklika und dem Ja zur Pille" (31). Man blieb daran hängen und beachtete nicht die Werte, zu deren Verteidigung Paul VI. in „Humanae vitae" (Hv) und später Papst Johannes Paul II. in „Familiaris consortio" (Fc) aufgerufen hatten.

In Hv geht es sowohl um den „Schöpfungsplan Gottes", wie um die „personale Bedeutsamkeit", die der ehelichen Hingabe als „Sinnstruktur" innewohnt (42f). In Fc wird die „personale Linie" des II. Vatikanums „weiter ausgezogen" (47) und zu verdeutlichen versucht, daß eheliche Liebe, die die Nachkommenschaft künstlich ausklammert, „keine vorbehaltlose mehr sei" (ebd.). Die prokreative Haltung „integriert", die kontrazeptive Haltung „instrumentalisiert" die Sexualität (51f). Beide Päpste hatten die Theologen aufgerufen,

die „biblischen Grundlagen, die ethische Motivation und die personalistische Begründung dieser Lehre" auszuarbeiten (53). Der Vf. fühlt sich diesem Auftrag verpflichtet und will ihm gerecht werden.

Nüchtern stellt der Vf. fest: „Ohne eine Änderung der Mentalität der Ehepartner, die sich von der Fixierung auf die Verhütung der Empfängnis zu lösen versteht", wird die NFP wenig Anklang finden. Was trägt zu dieser Fixierung bei? In Fc nennt der Papst selber die „Angst vor der Zukunft" (54). Der Vf. fügt hinzu, daß die schlechten Erfahrungen mit der Knaus-Ogino-Kalendermethode teilweise nachwirken. Daher lehnen auch viele Ärzte die NFP heute noch ab, weil sie nicht wissen, daß ihre Gebrauchssicherheit in den letzten 15 Jahren den Pearl-Index 1,5 bis 2,0 erreicht hat (28 u. 36). Die erforderlichen Abstinenztage, z. Zt. ca. 13 pro Zyklus, könnten durch einen LH-Teststreifen erheblich verringert werden, da sich die fruchtbare Phase auf ca. 7 Tage (4 Tage vor und 3 Tage nach dem LH-Gipfel) eingrenzen ließe (37 u. 94f). Leider herrscht noch ein weitgehendes „Informationsdefizit" vor (38). Zudem hat sich bei nicht wenigen eine „selektive Wahrnehmung" eingeprägt (39). Man hört nur noch, was man hören will, was den eigenen Standpunkt bestätigt.

Der Vf. hat die mühsame Arbeit nicht gescheut, die „dogmatische Qualifikation", d. h. den „Gewißheitsgrad", sowie den davon abhängigen „ethischen Verpflichtungsgrad" der lehramtlichen Aussagen über NFP zu klären (56–62). Hilfreich ist die tabellarische Zusammenschau der Gewißheits- und Verpflichtungsgrade (62), sowie die klare Unterscheidung der Gewißheitsgrade „de fide divina", „de fide ecclesiastica" und „de fide theologica" (59–61). Wohltuend sachlich sind die Ausführungen zur umstrittenen Äußerung Caffaras, daß die Anwendung künstlicher Verhütungsmittel einem Mord gleichkomme (8f u. 69f). Beachtenswert und hilfreich sind auch die nachfolgenden, klärenden Ausführungen über den Unterschied zwischen „Prinzip und Norm" (77–81).

Der Vf. beginnt das letzte Kap. mit der Behauptung, die er dann auch begründet: „Würde die Enzyklika (Hv) heute veröffentlicht, würden die Reaktionen differenzierter ausfallen. Die Situation hat sich verändert" (85). Die „Arbeitsgruppe NFP" hat 1984 ein sechsjähriges Pilotprojekt begonnen, das vom damaligen Bundesministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit unterstützt wurde. Der Abschlußbericht über die erste, dreijährige Projektphase 1984–1987 liegt vor und beweist die praktische Anwendbarkeit und Zuverlässigkeit der NFP (28, mit Anm. 34). Um so verwunderlicher ist es, daß die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz noch 1985 einen „Orientierungsrahmen für die Ehe und Familienpastoral" herausgegeben hat, der „keinen Hinweis auf NFP" enthält (86, Anm. 152). Erwiesen ist die positive Auswirkung der NFP auf die Partnerschaft. Insbesondere von jungen Leuten wird die NFP als alternative Methode entdeckt (99f). Abschließend bleibt zu betonen: Die NFP „ist mehr als eine Methode. Sie ist eine Lebensform" (105).

Augsburg Joachim Piegsa

Wohlgenannt, Lieselotte / **Büchele**, Herwig: **Den öko-sozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen.** Wien, Zürich: Europaverlag 1990. 255 S. (Soziale Brennpunkte Bd 15), kart. DM 32.–, öS 228.–

Die Vf. setzen in diesem Bd die Diskussion über das Grundeinkommen ohne Arbeit fort, zu der sie bereits 1985 (Grundeinkommen, Wien/Zürich 1985) publiziert hatten.

Im ersten Teil (17–156) arbeitet Lieselotte Wohlgenannt die Diskussion über das Grundeinkommen im europäischen Kontext auf. Sie zeigt, daß das Grundeinkommen in vielen europäischen Ländern intensiv diskutiert wurde, wobei zum einen extrem wirtschaftsliberale Autoren wie auch grünalternative Parteien zu den wichtigsten Befürwortern zählen, während bei sozialdemokratischen und christdemokratischen Gruppierungen eher ablehnende Positionen dominieren. Dabei wird Grundeinkommensbefürworter Ralf Dahrendorf einmal als liberaler Ökonom und Politiker (79) und andermal zutreffend als Soziologe (90) bezeichnet. Außerdem wird in diesem Teil für Österreich ein konkreter Vorschlag zur Einführung eines Grundeinkommens in Höhe von 700 DM für Erwachsene und 400 DM für Kinder unter 15 Jahren monatlich unterbreitet.

Im zweiten Teil (157–241) zeigt der Innsbrucker Sozialethiker Herwig Büchele zunächst ein Krisenszenario der westlichen Industriegesellschaften mit ihren weltweiten Konsequenzen (z. B. hinsichtlich ökologischer Wirkungen) auf. Für ihn liegt der Grundwiderspruch der modernen Gesellschaft zwischen der individuellen Rationalität der Verfolgung der Einzelinteressen und der kollektiven Rationalität des Gemeinwohls. Diese Diskrepanz prägt für ihn praktisch alle Lebensbereiche (Wachstumswirtschaft, Ökologie, Tendenz zur Zwei-Drittel-Gesellschaft in Industrienationen, Ausgrenzung der „Dritten Welt" usw.). Das Grundeinkommen als Fundament eines öko-sozialen Umbaus soll den Aufbau einer kommunikativ-solidarisch-kooperativen Gesellschaft ermöglichen, die an die Stelle der gegebenen und laut Vf. von (Kapital-)Macht und Elitenkartellen (einschl. Gewerkschaften, Sozialdemokratie) beherrschten Gesellschaft treten soll. Die strukturelle Anonymität der industriellen Großgesellschaft mit ihren abstrakten, institutionell (etwa über verschiedene Märkte) vermittelten Verbindungen soll wieder direkt personalen Beziehungen, so zwischen Bauer und Konsument weichen.

Die Reformvorstellungen Bücheles stehen geistesgeschichtlich der frühsozialistischen Tradition nahe, zu der sich einige Gruppen von Grundeinkommensbefürwortern (Charles Fourier) durch ihre Namensgebung auch ausdrücklich bekennen. Ihren bedeutsamsten empirischen Ausdruck hat die frühsozialistische Tradition in den israelischen Kibbuzim gefunden, deren Erfahrungen Büchele leider nicht auswertet. So könnte man fragen, wieweit heute noch an den basisdemokratischen Elementen (Rotationsprinzip für Führungspositionen) dort festgehalten wird, weshalb die Kibbuzim keinen höheren Anteil an der israelischen Bevölkerung erreichen konnten, ob sich nicht sogar ihr relativer Erfolg vor allem durch den Wehrdorfcharakter gegen eine feindliche Umwelt erklären läßt usw., so daß eine Übertragbarkeit auf andere gesellschaftliche Bedingungen nicht gegeben ist.

Für den Rez. stellt sich die Frage, ob die westlichen Industriegesellschaften sich tatsächlich in einer so gravierenden Krise befinden bzw. darauf zusteuern, wie die Vf. meinen. Bei der beschworenen Krisensituation von vergifteten Nahrungsmitteln, Umweltbelastung durch Verkehr, inhumanen Arbeitsbedingungen usw. verwundert es doch, daß die Lebenserwartung der Menschen – selbst in den meisten Entwicklungsländern – permanent steigt. Wenn man der Analyse der Autoren nicht folgen kann, wird man ihrem Reformvorschlag zur Einführung eines Grundeinkommens ebenfalls kaum etwas abgewinnen können und vielmehr auf eine schrittweise Reform statt auf einen grundlegenden „öko-sozialen Umbau" setzen.

Münster Joachim Wiemeyer

Senft, Josef: **Im Prinzip von unten.** Redefinition des Subsidiaritätsgrundsatzes für ein solidarisches Ethos. Mit einem Vorwort von Wilhelm Dreier. – Frankfurt: Peter Lang 1990. 392 S., kart. DM 88.–

Mit zunehmender Infragestellung herkömmlicher politischer Theorien, Systeme und Interventionsstrategien auf dem Hintergrund weltweit krisenhafter Entwicklungen einerseits und dem aktuellen Aufkommen alternativer, nichtstaatlicher Initiativen, Aktivitäten und Organisationen andererseits stellt sich die für die katholische Sozialethik zentrale Frage nach dem Subsidiaritätsprinzip – das die Selbstverantwortung und ein weitestgehendes Selbstbestimmungsrecht der kleinen Lebenskreise (ursprünglich Familie, Gemeinde usw.) betont und das Verhältnis der übergeordneten gesellschaftspolitischen Einheit zur untergeordneten und umgekehrt zu bestimmen und dabei zu klären versucht, ob, wann und in welchem Maß Hilfe von oben zu gewähren ist – (nicht nur in kirchlichen Kreisen) neu. Mit den folgenden drei Thesen seiner bei Wilhelm Dreier in Würzburg verfaßten Habil.-Schrift greift Vf., der an der Univ. Köln Kath. Theol. mit dem Schwerpunkten Kath. Soziallehre und Religionspädagogik lehrt, in die Diskussion über das Subsidiaritätsprinzip ein:

Der Feststellung, „daß für eine menschenwürdige Bewältigung der ... (welt-)gesellschaftlichen Krisen ein Ethos subsidiärer Solidarität, das sich auf ein demokratisches Handlungsprinzip ‚von unten' stützt, notwendig geworden ist" (1. These), korrespondiert die Beobachtung, „daß es gegenwärtig bereits erste tastende Versuche eines gelebten Ethos subsidiärer Solidarität gibt, die sich allerdings nicht weltweit einheitlich, sondern entsprechend den Ausgangslagen zum Teil sehr verschieden darstellen" (2. These), und die Forderung, „daß in solchen Selbsthilfeorganisationen allein nicht die Lösung der (Welt-)Probleme liegen kann, sondern auch eine umfassend organisierte Solidarität (in erster Linie nach wie vor durch den Staat) notwendig ist" (3. These).

In seiner aus drei Hauptteilen mit insgesamt neun Kap.n übersichtlich gegliederten Arbeit begründet Vf. seine These im Detail.

Im ersten Teil (Darstellung der Ausgangslage: Subsidiaritätsdefinition, politische Gegebenheiten und herkömmliche Reaktionsmuster) referiert Vf. zunächst die klassischen und neueren Definitionen des Subsidiaritätsprinzips (1. Kap.). Dabei stellt er fest, daß der dt. Katholizismus in der 2. Hälfte des 19. Jh.s zwar zuerst deutliche Distanz zur staatlichen Sozialpolitik hielt (36), daß es aber „immer auch schon Befürworter einer vom Staat zu organisierenden und garantierenden Sozialpolitik gab", die sich mit sozialdemokratischen Bestrebungen vergleichen lasse (45), daß das Subsidiaritätsprinzip der Gemeinschaft beinhalte, ihren Gliedern hilfreich zu sein, und

nicht meine, „erst einmal abzuwarten, was die kleineren Gemeinschaften unter Aufbietung aller Kräfte und Einsatz der letzten Reserven zu leisten imstande sind" (44). Deutlich sieht er die Gefahr, daß Subsidiarität neuerdings wieder einmal deshalb von der Politik befürwortet werden könnte, weil sie einfach kostengünstiger für den Staat sei (20). In seiner Beschreibung der gegenwärtigen nationalen und internationalen sozialen Herausforderung (2. Kap.) vertritt Vf. die Meinung, daß man heute von einer umfassenden, möglicherweise noch nicht einmal zu ihrem Höhepunkt gekommenen Krise sprechen muß (52), wie sie u. a. in einer Krise der Sozialpolitik (vgl. Arbeitslosigkeit, Neue Armut, dabei besonders die Situation vieler Frauen, 57–61) und Entwicklungspolitik (vgl. etwa Verschuldungskrise der sog. Dritten Welt, 80ff) zum Ausdruck komme, und man nach dementsprechend neuen Problemlösungsstrategien (subsidiäre Solidarität mit graswurzelartigen Initiativen „von unten"?) Ausschau halten müsse. In seiner kritischen Erörterung der gängigen sozial- und entwicklungspolitischen Handlungskonzepte (3. Kap.) warnt Vf. davor, freiwillige solidarische Aktivitäten innerhalb des sog. autonomen Sektors als dritte sozialpolitische Steuerungsressource (neben Staat und Markt) nicht zur Rechtfertigung eines staatlichen Sozialabbaus zu mißbrauchen (92f); auf internationaler Ebene vergleicht er das subsidiäre Konzept der Selfreliance, der autozentrierten Entwicklung in Verbindung mit einer Abkopplung vom Weltmarkt (neben der neokonservativen Strategie einer Neuen Weltwirtschaftsordnung und der wirtschaftsliberalistischen Strategie einer Integration der Entwicklungsländer in den Weltmarkt) mit den selbstverantwortlichen Initiativen auf dem innergesellschaftlichen kooperativen Sektor (107).

Im zweiten Teil (ethische Forderungen: Ziele, Kriterien, Modelle) orientiert sich Vf. zunächst – unter Heranziehung des zentralen und um eine ökologische und feministische Dimension erweiterten Gemeinwohlbegriffs (132ff) – an den Zielen kath. Sozialethik (4. Kap.) und unterstreicht in diesem Zusammenhang mit O. v. Nell-Breuning, daß der Einzelmensch nur „in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft" seine Vollendung finden könne (135). Durch Theorien zu den Menschenrechten, zu Verantwortung (H. Jonas), Gerechtigkeit (J. Rawls), kommunikativen Handeln (J. Habermas) sieht Vf. die kath. Sozialethik philosophisch fundiert (141–152). Befreiungstheologische Impulse (C. Boff) drängen auf eine Fortschreibung der Katholischen Soziallehre angesichts einer polyzentrischen Weltkirche (154–157), handlungstheoretische Ansätze (H. Peukert) zu gesellschaftlicher Verantwortung und universaler Solidarität im biblischen Sinn (157–163). Hiernach ist es Vf. daran gelegen, Merkmale eines Ethos subsidiärer Solidarität (5. Kap.) so herauszuarbeiten, daß Entsprechungen von Ethik (als normativer Lehre vom menschlichen Handeln) und Ethos (als gelebter Wertorientierung) deutlich werden. Demnach begründet sich das Solidaritätsprinzip aus der Existenz „lebendiger Kräfte" (H. Fleischer), aus der Sozialnatur des Menschen (Kath. Soziallehre) sind Subsidiarität und Solidarität im Begriffskern gleichgestaltig (176), setzt das Ethos subsidiärer Solidarität politische Subjektivität (178–180 u. 192), Zutrauen in die eigene Veränderungskapazität (179) und das Hinarbeiten auf eine basisdemokratische Dezentralisierung der Gesellschaft (187ff) voraus. Eine Brücke zwischen Sozialethik und Ethos (6. Kap.) sieht Vf. in der biblischen Ethik, die „von ihrem Grundsatz nicht Individual-, sondern Sozialethik" ist (H. Frankemölle), bereits alttestamentlich herrschafts- und gewaltkritische Traditionen aufweise (202–208) und in der Basileia-Verkündigung Jesu mit einer solidaritätsfördernden Theologie der Armen, der Feindesliebe und der Solidarität Gottes mit den Gedemütigten konfrontiere (208–220). Die Tugendethik, als eine weitere Brücke, sieht er (mit D. Mieth) heute um vier Wertorientierungen wiederbelebt: soziale Gerechtigkeit, Selbstbegrenzung, Lebensförderlichkeit und Friedensfähigkeit (224), wobei der Askese nicht Protest und Lust fehlen dürfe (233). Weitere Brücken sind in der praxisorientierten, auf Solidarität mit den Armen und Unterdrückten ausgerichteten lateinamerikanischen Befreiungs- und Gemeinschaftsethik sowie in der feministischen Theologie zu finden (234–241).

Im dritten Teil (Darstellung vorläufiger Versuche eines gelebten Ethos subsidiärer Solidarität) wendet sich Vf. zunächst der Arbeit als Prüfstein gelebter Ethosformen (7. Kap.) zu und arbeitet in diesem Zusammenhang den Sinn der menschlichen Arbeit heraus, diskutiert Überlegungen zur Dualwirtschaft und zum Grundeinkommen ohne Erwerbsarbeit sowie Transformationschancen einer laboristischen Produktionsweise und die feministische Kritik an der Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung und Kolonisierung der Frauen (244–274). Vf. beschreibt sodann neue soziale Bewegungen (8. Kap.) (Bürgerinitiativ- und Ökologiebewegung, neue Frauen- und Friedensbewegung, Alternativ- und Dritte-Welt-Bewegung, Jugendprotest) und deren Vernetzungsbestrebungen (293ff) und stellt einen Zusammenhang zur alten Arbeiterbewegung mit ihrer Genossenschaftsidee und aktuellen Versuchen der Arbeiterselbstverwaltung her. Abschließend beschreibt Vf. die Arbeit von nichtstaatlichen Selbsthilfeorganisationen auf internationaler Ebene (9. Kap.), die nicht unproblematische Hilfe zur Selbsthilfe und die sie tragenden Organisationen, Versuche eines Neubeginns „von unten" und Probleme der Zusammenarbeit von Nicht-Regierungs-Organisationen des Nordens mit Selbsthilfegruppen des Südens (342–344) sowie Perspektiven internationaler Solidarität. Mit H. Büchele vertritt Vf. in einem Schlußkapitel die Überzeugung, daß gemeinsam befreiendes Handeln des Aufbaus primärer Sozialsysteme (Kontrastgesellschaften, Basisgemeinden, Kooperativen) bedarf (357). Das durch Selbstbestimmung, Solidarität und Befreiung definierte „Ethos subsidiärer Solidarität" (358f) sieht Vf. getragen von postmaterialistischen Wertorientierungen in den neuen sozialen Bewegungen, die sich freilich oft durch höhere Thematisierungs- als Realisierungskapazitäten auszeichnen würden (359). Mit dem Blick auf die Kirche fordert Vf. die Unterstützung der Basisbewegung durch die christliche Glaubensgemeinschaft, die Bereitschaft der Kirche, sich durch selbstverantwortliches, mündiges Engagement an der Basis vitalisieren zu lassen (362) und über Konsequenzen des von ihr wesentlich geprägten Subsidiaritätsprinzips im Zeitalter wachsender polyzentrischer Strukturen auch „im eigenen Haus" nachzudenken (360).

Neben der Tatsache, daß Vf. seine Argumentation material- und kenntnisreich und die Diskussion unter umfassender Berücksichtigung aktueller sozialwissenschaftlicher Studien und Stellungnahmen so führt, daß damit einmal mehr die Behauptung als unhaltsam entlarvt wird, Theologen hätten sich aus Inkompetenz aus der politischen Diskussion herauszuhalten, nimmt für den Vf. ein, daß er im Zusammenhang seiner Ausführungen ausdrücklich nicht von „*dem* Prinzip von unten" (i. S. einer unumstößlichen Grundnorm) spricht, sondern mit „*im* Prinzip von unten" auf den gut begründeten Vorrang eines solidarischen Handelns, das „weder auf spezielle Aufforderungen von oben noch auf irgendwelche bessere Zeiten wartet" (363), orientiert (12f).

Freilich stellt sich im Zusammenhang der These, daß für die vielfältigen Initiativen von unten staatliche Hilfe unabdingbar sei, die Frage, ob diese Ansicht nicht wiederum zur Stabilisierung staatlicher Machtausübung, wenn nicht sogar zur Legitimierung zunehmender Zentralisierung beiträgt, und es nicht angebrachter wäre, über einen Machtverzicht übergeordneter staatlicher Institutionen im Maß ihrer *Überflüssigmachung* (G. Landauer) durch solide Aktivitäten einer erstarkenden Basis nachzudenken und z. B. ganz konkret den Verzicht des Staates auf bestimmte monetäre Abgaben zu fordern, um die Gelder an der Basis unmittelbar verwenden zu können.

Besonderes Verdienst des Vf.s ist die überzeugende Herausarbeitung der aktuellen Krisen, herkömmlichen politischen Reaktionsmuster und der sanften, alternativen Aufbrüche „von unten" auf sowohl nationaler wie internationaler(!) Ebene (unter jeweiliger Berücksichtigung feministischer Fragestellungen) als Eckpfeiler einer zeitgemäßen Subsidiaritätsdiskussion, die damit einen neuen und verdienstvollen Anstoß erhalten hat. Da in der vorliegenden Veröffentlichung nicht nur die Überzeugung des Vf. zur Darstellung kommt, sondern auch Gegenpositionen dargestellt, erörtert und bisweilen stehengelassen werden, eignet sich die Arbeit nicht nur als Einführung in die neuere Subsidiaritätsdiskussion; als sie – nicht zuletzt in vielfältigen Auseinandersetzungen mit kirchlichen Verlautbarungen – einen zentralen Begriff der Katholischen Soziallehre behandelt, bietet sie zugleich eine Einführung in die katholische Sozialethik am Punkt einer ihrer interessantesten Fragestellungen. Ihr Praxisbezug wird nicht nur durch ihr Erscheinen in der von W. Gräb, N. Greinacher, N. Mette und D. Rössler hg. Schriftenreihe zur Praktischen Theologie „Erfahrung und Theologie" unterstrichen, sondern auch dadurch, daß sie sich einordnet in die Würzburger Schule um W. Dreier (vgl. dessen Eintreten für eine „Christliche Sozialwissenschaft/Sozialethik" als Teil der Praktischen Theologie).

Mit seiner Bestandsaufnahme graswurzelartiger, von starken sozialen Lebenskräften zeugenden Schalom-Initiativen und seiner optimistischen Beurteilung einer Gesellschaftserneuerung von unten bestätigt Vf. Ansichten einer „small is beautiful"-Soziologie, wie sie schon vor E. Schumacher von dem 1983 mit einer Sonderehrung des alternativen Nobelpreis-Komitees bedachten österreichischen Nationalökonom Leopold Kohr (vgl. von demselben: Die „Überentwikkelten" oder Die Gefahr der Größe, Düsseldorf/Wien 1962; Weniger Staat. Gegen die Übergriffe der Obrigkeit, Wien/Düsseldorf 1965) vertreten wurden. Nicht zuletzt bestätigt Vf. die biblische Theologie der mit JHWH identifizierten Lebenskräfte (Ps 36), wie sie sich insbesondere in kleinen, gemeinschaftsorientierten Strukturen realisieren.

Münster Egon Spiegel

Branahl, Matthias: **Zum Verhältnis von sittlicher und ökonomischer Rationalität**, aufgezeigt am Beispiel der Unternehmenskultur der Siemens AG, Berlin und München. – Köln: Deutscher Instituts-Verlag 1991. 224 S., kart. DM 38.–

Die theologische Wiener Diss. versteht sich als ein Beitrag zum interdisziplinären Dialog über Wirtschaft und Ethik.

Nachdem der Vf. im 1. Teil kurz Herkunft und Begriff von Unternehmenskultur umrissen hat, ist der umfangreiche 2. Teil der Darstellung der Prinzipien sowie der wirtschaftsethischen Elemente der katholischen Soziallehre gewidmet. Als Zusammenfassung dieses Teils werden unternehmens-

ethische Leitsätze formuliert, die für den späteren Gang der Untersuchung einen Kriterienkatalog bilden.

Für den Leser wirkt in diesem Teil die Aneinanderreihung mehrerer wörtlicher Zitate auf jeder S. mit wenigen verbindenden Sätzen des Vf.s eher störend. Durch dieses Verfahren wird, gerade für einen theologisch nicht vorgebildeten Leser, der Eindruck einer katholischen Soziallehre als eines geschlossenen Systems von großer Kontinuität und Harmonie erweckt. Tatsächlich zeichnet sich aber die kirchenamtliche Lehrverkündigung durch Akzentverlagerungen und Veränderungen der Schwerpunktsetzungen aus. Manche Vorstellungen, die im Zentrum früherer Enzykliken standen, z. B. die Berufsständische Ordnung von Quadragesimo anno, erwiesen sich „als wenig glücklich" (A. Rauscher) und gerieten später in Vergessenheit.

Papst Johannes Paul II. charakterisiert die kirchliche Sozialverkündigung durch die beiden Pole Kontinuität und „ständige Erneuerung" (SRS NR. 3). Das Moment der Erneuerung macht es problematisch, ältere Dokumente unreflektiert neben jüngere Dokumente zu stellen. Ebensowenig wie die kirchenamtliche Lehrverkündigung ist die wissenschaftliche Sozialethik eine geschlossene Einheit. Nicht nur die früheren Diskussionen über die Mitbestimmungsfrage, sondern unterschiedliche Ansätze in der Gegenwart (z. B. die bezeichnenderweise nicht einmal erwähnten H. Büchele und F. Hengsbach) kennzeichnen die Wissenschaft. Impulse aus der Befreiungstheologie, die das kirchliche Lehramt aufgegriffen hat, wie die „vorrangige Option für die Armen", werden nicht behandelt, obwohl der österreichische Sozialethiker V. Zsifkovits vorgeschlagen hat, die Sozialprinzipien durch diese Option zu ergänzen.

Im 3. Teil des Buches wird die Unternehmenskultur der Firma Siemens behandelt, ohne die Auswahl als exemplarisches Beispiel näher zu begründen. Dabei wird auf Bücher und Schriften der Unternehmensgründer, Darstellungen der Öffentlichkeitsarbeit der Firma sowie auf persönliche Gespräche des Vf.s in der Siemens AG zurückgegriffen.

Zwar werden an gewissen Stellen Probleme innerhalb des Siemens-Konzerns angesprochen, der Vf. hat sich aber nicht bemüht, etwa außenstehende kritische Artikel der Wirtschaftspresse, möglicherweise auch von Gewerkschaften, Friedens-, Öko-, und Dritte-Welt-Gruppen, über das Unternehmen zu sammeln, systematisch auszuwerten und mit der unternehmerischen Selbstdarstellung zu vergleichen. Auch geht der Vf. nicht auf die breite Diskussion der Betriebswirtschaftslehre über Unternehmensethik im deutschsprachigen Bereich ein, was man daran ersehen kann, daß alle führenden Wirtschaftsethiker (u. a. Enderle, Homann, Steinmann/Löhr, Ulrich) fehlen. Eine differenzierte Darstellung und Bewertung unterschiedlicher unternehmenskultureller Ansätze findet nicht statt. Ein interdisziplinärer wirtschaftsethischer Diskurs, wie er etwa in dem vom Vf. unbeachtet gebliebenen „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften" geführt wird, bleibt weitgehend aus.

Um seiner Studie über die eine Firma hinaus noch gewisse Bedeutung zu geben, druckt der Vf. thematisch geordnete Unternehmensleitsätze von anderen Unternehmen ab.

Alle drei Möglichkeiten der kritischen Prüfung, nämlich erstens eine exakte ideologiekritische Sprachprüfung der Leitsätze vorzunehmen, zweitens zu untersuchen, was vielleicht bezeichnenderweise nicht gesagt wird, noch drittens die Frage aufzugreifen, wie das Verhältnis zwischen Realität und Leitprinzipien aussieht, bleiben ausgeblendet. Der Vf. konstatiert vielmehr abschließend, daß die Unternehmensleitlinien weitgehend mit der Wirtschaftsethik der katholischen Soziallehre übereinstimmen, was nach seiner eigenen Feststellung noch nichts über die „Art der praktischen Umsetzung" aussagt. Nun kommt es höchst selten, vor allem in einer demokratischen Gesellschaft mit freien Medien, vor, daß jemand offen die Verfolgung unsittlicher Ziele proklamiert. Das Ergebnis der Untersuchung kann daher kaum überraschen.

Münster Joachim Wiemeyer

Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991. 189 S., (Theologie der Dritten Welt, Bd 16), kart. DM 32.–

Neben dem Vorwort des Hg.s enthält der Bd sechs Beiträge lateinamerikanischer Theologen, Soziologen und Wirtschaftswissenschaftler sowie ein Nachwort von Franz Furger.

In dem ausführlichen Vorwort unternimmt es der Hg., die Behandlung der Wirtschaft vor dem Hintergrund der lateinamerikanischen Befreiungsethik bzw. -theologie darzustellen.

Im ersten Beitrag behandelt der Kolumbianer Sergio Bernal Restrepo, Dekan der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana, die Kapitalismuskritik der gesamtkirchlichen Sozialverkündigung sowie der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen. – Da dieser Text vor „Centesimus annus", in der erstmals in der kirchlichen Sozialverkündigung Marktwirtschaft, Unternehmer und Gewinn positiv gewürdigt werden, verfaßt wurde, sind viele Aussagen zu relativieren, zumal sich die Frage stellt, wieweit „Kapitalismus" angesichts der Bedeutung feudalen Großgrundbesitzes eine brauchbare Kategorie für Lateinamerika darstellt.

Anschließend versucht der in Mexiko lebende argentinische Historiker Enrique Dussel vor dem Hintergrund der marxistischen Arbeitswertlehre darzulegen, daß jedes Lohnarbeitsverhältnis Sünde sei. – Genau wie in seiner „Ethik der Gemeinschaft" bleiben seine Alternativen zum „Kapitalismus" aber aus, wenn man von dem bei ihm immer wieder anzutreffenden Zitat aus der Apostelgeschichte über die Gütergemeinschaft der Urgemeinde absieht. In seiner, einer jeglichen empirischen Überprüfbarkeit abgehenden, marxistisch beeinflußten Konzeption hat er für die Ordnungsprobleme einer Großgesellschaft, die ja nicht aus unverbunden nebeneinanderstehenden Basisgemeinden bestehen kann, keinen Blick und erst recht keine Antwort.

In dem folgenden Beitrag versucht der promovierte Ökonom Franz Hinkelammert die Entwicklung in der Theologie seit dem Mittelalter nachzuzeichnen, die zu einer seiner Ansicht nach verfehlten religiösen Rechtfertigung der Tauschgerechtigkeit als Basis der marktwirtschaftlichen Vertragsbeziehungen geführt hat. – Er hält Adam Smith vor, daß dieser mit dem Markt die Ethik aus den sozialen Beziehungen verbannt hat. Hinkelammert übersieht dabei, daß in einer modernen Gesellschaft die Ethik zweistufig ist (deshalb ist die Unterscheidung von Moraltheologie und Sozialethik notwendig), nämlich einmal die Motivation der individuellen Handlung und deren Folgen, sowie den kollektiven gesellschaftlichen Entscheidungen über Verfassung, Einführung des Marktsystems usw. Adam Smith hat die politische Entscheidung zur Einführung des Marktsystems aus moralischen (befreiungsethischen) Gründen gefordert, nämlich um individuelle Freiheit der Menschen und die Beseitigung ihrer Armut zu fördern. Schon bei Smith (1776) werden zentrale, bis heute nicht beseitigte rechtlich-politische wie wirtschaftliche Defizite Lateinamerikas für eine erfolgreiche soziale und wirtschaftliche Entwicklung (fehlender Rechtsstaat, mangelnde Demokratie, Großgrundbesitz, Pachtsystem, Erbrecht usw.) aufgezeigt.

Im anschließenden Beitrag behandelt der Brasilianer koreanischer Herkunft Jung Mo Sung das Phänomen des technologischen Rückstands der lateinamerikanischen Volkswirtschaften sowie die Problematik der Auslandsverschuldung einschließlich der Auflagenpolitik des IWF. Er wiederholt dabei die häufig an den sozialen Folgen der IWF-Programme geübte Kritik. – Seltsamerweise geht er auf die politischen Strukturen in seinem Land nicht ein, die doch erst zu der Aufnahme so vieler Kredite (mit anschließender Kapitalflucht, Fehlinvestitionen in nationale Prestigeobjekte, private Bereicherung von Politikern und Beamten) usw. geführt haben. Ohne konkrete Problemlösungskonzepte zu entfalten, endet sein Beitrag mit der bloßen Forderung nach einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung.

Erfreulich ist der Beitrag des bolivianischen Philosophen Miguel Manzanera, der sich weitgehend wie ein kritischer Kommentar zu den übrigen Beiträgen liest. Zutreffend fordert er von vielen Befreiungstheologen, sich ernsthaft im Dialog mit den Sozialwissenschaften auf die komplexen Ordnungsprobleme einer Gesellschaft einzulassen und mögliche Bumerangeffekte populistischer Forderungen zu bedenken. Er setzt sich im nationalen Kontext für eine soziale Marktwirtschaft ein. – In seiner Kritik an der wertfreien Wirtschaftswissenschaft beachtet er nicht den historischen Kontext, so daß er verkennt, daß die Ökonomen in den westlichen, die Menschenrechte garantierenden Rechtsstaaten und Demokratien darauf verzichtet haben, als platonische Philosophenkönige den Menschen Wertentscheidungen vorzugeben. Im lateinamerikanischen Kontext, wo kaum ein Rechtsstaat und allenfalls formale Demokratien existieren, ist eine solche normative Enthaltsamkeit der ökonomischen Wissenschaft natürlich verfehlt. Unzutreffend ist seine Feststellung, daß die Ökonomie nur den nationalen Kontext betrachtet, nicht aber die universale Wirtschaftsproblematik. Schon Adam Smith behandelte nicht den Wohlstand der englischen Nation, sondern den Wohlstand *der Nationen*. Die langanhaltende Kritik der Mehrheit der Ökonomen an der EG-Agrarpolitik, dem Welttextilab-

kommen und anderen protektionistischen Beschränkungen der Weltwirtschaft durch die Industrieländer, die sich zu Lasten der Entwicklungsländer auswirken, widerlegen in diesem Punkt seine Darlegungen.

In dem abschließenden Beitrag setzt sich Raúl Vidales mit der „Theologie des Imperiums" auseinander, wie er eine in Nordamerika von dem katholischen Theologen M. Novak vertretene theologische Legitimation von Marktwirtschaft, Unternehmer, Gewinn, Privateigentum usw. bezeichnet. – Seine durchaus berechtigte Kritik würde glaubwürdiger, wenn er analoge theologische Legitimationen anderer Systeme, etwa der Sandinistendiktatur in Nicaragua und dem Kuba Castros durch Ernesto Cardenal und andere Befreiungstheologen ebenfalls kritisieren würde.

Abschließend trägt Franz Furger aus europäischer Sicht moderat einige kritische Überlegungen zu den Beiträgen vor, wobei er den Lateinamerikanern in ihrer Betroffenheit mit den sozialen Verhältnissen in ihren Ländern gerecht zu werden versucht.

Die im Vorwort aufgestellte Behauptung des Hg.s, daß die Befreiungstheologie nicht beim Fordern stehenbleibt, sondern Alternativen zur Inkulturation von Wirtschaft und Technik aufzeigen könne, wird abgesehen von dem Beitrag von Manzanera nicht eingelöst. Es wäre zu hoffen, daß aus dem befreiungstheologischen Umfeld einmal detailliert Studien über die Ursachen von Armut in ihren verschiedenen Erscheinungsformen und präzise Handlungsstrategien für Selbsthilfe der Betroffenen, über rechtliche, politische und wirtschaftliche Institutionen ihres Landes (korruptionsfreie Justiz und Verwaltung, Inflationsbekämpfung, Besteuerung, Bildungschancen für alle usw.) bis zu präzisen Vorschlägen zur Reform der Weltwirtschaft hin entwickelt würden. Dazu müßten entsprechende Fachleute in die Details einer gerechteren Gesetzgebung einsteigen und zugleich über die Möglichkeiten, Gesetze in die Wirklichkeit umzusetzen, nachdenken. In deutscher Sprache sind solche praxisrelevanten Konzepte jedenfalls bisher nicht erschienen.

Münster Joachim Wiemeyer

Weyer, Adam / **Wippermann**, Stephan: **Kirche im Industriegebiet**. – Duisburg: Gilles & Francke Verlag 1990. 146 S., kart. DM 39.50

In ihrer regionalgeschichtlichen Studie gehen A. Weyer und St. Wippermann den Ursachen der Entfremdung von Kirche und Arbeiterschaft nach. Die soziale Distanz zwischen einem bürgerlich orientierten Protestantismus und der Arbeiterschaft sowie die jahrzehntelange Konfrontation zwischen der evangelischen Kirche und den gewerkschaftlichen und politischen Organisationen der Arbeiterbewegung bewirkten ein tiefes Mißtrauen, das selbst dann noch spürbar ist, wenn sich wie in Rheinhausen Kirchengemeinden, Gewerkschaften und Betriebsrat gemeinsam für ihre sozialpolitischen Anliegen einsetzen.

Zunächst gewinnen die Autoren durch die Auseinandersetzung mit den sozial- und wirtschaftsethischen Konzepten von Georg Wünsch, Arthur Rich, Heinz-Dietrich Wendland und Günter Brakelmann Kriterien für eine Systematisierung und Bewertung der kirchlichen Stellungnahmen.

Anschließend untersuchen sie kirchliche Äußerungen der zur Rheinischen Landeskirche gehörenden Ruhrgebietskirchenkreise Duisburg, Mülheim an der Ruhr, Oberhausen und Moers zur Stellung und Funktion der Kirche im Industriegebiet. Sie identifizieren vier Entwicklungsphasen kirchlichen Engagements mit deutlich veränderten konzeptionellen Positionen:

1. In den Jahren nach 1945 sind in einigen der untersuchten Kirchenkreise Bemühungen für eine stärkere Zuwendung zur Arbeiterschaft zu beobachten. Die moderne Arbeitswelt wird jedoch häufig als „Ort des Bösen" (63) verstanden. Der in „einer christusfeindlichen Umwelt" (63) lebende Arbeiter soll in die Kirche zurückgeholt werden, die ihren Auftrag allein in der Verkündigung des Wortes sieht. So wird der positive Ansatz durch ein Konzept der Arbeitermission zunichte gemacht, das den Arbeiter nur zum Objekt macht und wenig Interesse an dessen realen Lebenszusammenhängen zeigt.

2. Wichtige Impulse für neue Entwicklungen in den Gemeinden hat insbesondere die Synode in Espelkamp von 1955 gegeben. Das Engagement durch Wort und Tat wird nun als wichtiger Bestandteil eines umfassenderen Verkündigungs- und Sendungsauftrags der Kirche gesehen. Seitdem werden verstärkt Sozialsekretäre eingesetzt, die auf der Funktionärsebene Kontakte zu Gewerkschaften und Betriebsräten herstellen. Da die „Erfolglosigkeit der Männerarbeit" (77) mittlerweise unübersehbar geworden ist, werden neue Institutionen wie das Diakonische Werk in Duisburg geschaffen, die – allerdings weitgehend getrennt von den Gemeinden – Sozialarbeit betreiben.

3. In den späten 60er und in den 70er Jahren treten verschiedene Formen der Arbeiterbildung in den Vordergrund des kirchlichen Interesses. Institutionen wie das Ev. Familienbildungswerk in Duisburg nehmen sich dieser Arbeit an. Gleichzeitig engagieren sich einige Pfarrer in Bürgerinitiativen, die ökologische und kulturelle Probleme in den Arbeiterstadtteilen ihrer Kirchengemeinde aufgreifen und sich für eine Verbesserung der Wohnsituation einsetzen. Vereinzelt findet eine Politisierung der kirchlichen Arbeit statt. Der Betrieb als eigentlicher Kernbereich der modernen Arbeitswelt bleibt der Kirche jedoch nach wie vor verschlossen.

4. Die Massenarbeitslosigkeit und ökonomische Umstrukturierungsprozesse in der Montanregion bewirkten in den 80er Jahren eine zunehmende kirchliche Parteilichkeit zugunsten der Arbeiterschaft. In diesem Zeitraum werden auch verstärkt Industriepfarrer und Pfarrer im Sonderdienst zur „Krisenbewältigung" (10) eingesetzt. Die vornehmlich an den Folgen der Arbeitslosigkeit ansetzende „gesellschaftliche" oder „politische Diakonie" ist mit Verunsicherungen verbunden. Wie ist eine Parteilichkeit für die Schwachen und Sprachlosen zu vereinbaren mit dem universellen Verkündigungsauftrag der Kirche?

Die Entwicklungen in den verschiedenen Kirchenkreisen weisen derart gravierende Unterschiede auf, daß die Autoren den Einfluß gesamtgesellschaftlicher und ökonomischer Einflüsse auf die innerkirchlichen Entwicklungen relativieren. Dagegen betonen sie die Bedeutung, „die das Engagement von Einzelnen auch gegen die Trägheit der Allgemeinheit in der Kirche haben kann" (107). – Durch die Konzentration auf kirchliche Stellungnahmen und durch den alleinigen Bezug auf ökonomische Einflüsse geraten andersartige Einflüsse aus dem Blickfeld: So dürfte die religiöse und politische Sozialisation vieler heute im Ruhrgebiet tätigen Pfarrer und kirchlichen Mitarbeiter erheblich durch die Studentenbewegung beeinflußt worden sein.

Abschließend stellen die Autoren zwar einen „erheblichen Wandel im Selbstverständnis der Kirche im Industriegebiet" (141) fest, weisen jedoch darauf hin, daß nach wie vor eine große Diskrepanz zwischen dem „programmatischen Reden der Kirche und der gemeindlichen Praxis" (141) besteht. Auch wenn sich eine größere Anzahl von Pfarrern der Arbeiterschaft angenähert hat, hat sich „an der bürgerlichen Ausrichtung der Kirche nicht viel geändert" (131). Bestenfalls hat sich die Kirche im Ruhrgebiet in Richtung einer „Kirche *für* die Arbeiter" (131) entwickelt. Sie ist aber noch „weit davon entfernt, eine Kirche *der* Arbeiter zu sein" (131), die sich durch eine prophetische und solidarische Praxis auszeichnen würde.

Die Autoren machen u. a. „die Unvereinbarkeit der vielen theologischen Ansätze" (142) für die Unsicherheit vieler Gemeinden hinsichtlich ihrer Aufgaben im Industriegebiet verantwortlich.

Deshalb wäre es wünschenswert, wenn das Buch von TheologInnen rezipiert und auch von TheologiestudentInnen gelesen würde, neigt doch eine allzu abstrakt betriebene Theologie häufig dazu, den Alltag und die konkreten Lebenszusammenhänge der Arbeiter auszublenden. Besonders ist das Buch all denen zu empfehlen, die selber als politisch interessierte Christen in Industriegebieten leben oder im Spannungsfeld von Kirche und Arbeitswelt beruflich tätig sind.

Duisburg Thomas Kremers-Sper

Winkens, Hans-Joachim: **Hilfe für Problemkinder**. Chance und Herausforderung für kirchliche Internate. – Freiburg: Herder 1990. VI, 218 S., kart. DM 28.–

Titel, Untertitel und zentrale Kap. dieser Studie machen den Wandel kenntlich, der sich in katholischen (und anderen christlich orientierten) Internaten des deutschen Sprachgebiets seit rund einem Vierteljahrhundert vollzieht: Aus berufsbezogenen Studienheimen, die Nachwuchs für kirchliche Dienste gewinnen und zum Abitur begleiten sollten, sind in der Regel Einrichtungen geworden, denen bevorzugt erziehungsschwierige Heranwachsende wegen erziehungsungünstiger häuslicher Verhältnisse anvertraut werden.

Um diesen Trend aufzuarbeiten, zeichnet der Vf. zunächst Merkmale und Schwierigkeiten „verhaltensauffälliger" Kinder und Jugendlicher nach, weithin durch Wiedergabe und Synthetisierung einschlägiger empirischer Erhebungen anderer Autoren (107–139). Im Anschluß daran macht W. in drei Gedankenschritten spezifische Möglichkeiten von Internaten „zur pädagogischen Intervention" kenntlich, die gegenüber Herkunftsfamilien der educandi, ihren Schulen und den „Problemkindern" selbst ergänzend, fördernd und in bestimmten Umfang auch therapeutisch tätig werden können (140–180). Der Vf. beschließt seine Studie mit begründeten und beachtlichen Vorschlägen „für ein modernes Erziehungskonzept kirchlicher Internate" (181–188). Diese Anregungen scheinen mir geeignet zu sein, Internate in christlicher Trägerschaft zukunftsfähiger zu machen, ihnen aber auch jenes Ansehen in Gesellschaft und Kirche zu sichern, das sie angesichts der genannten Möglichkeiten bzw. Funktionen verdienen.

Diesem zugleich aspektreichen wie zügigen Plädoyer schickt W. definitorische (5–27), historische (28–77) sowie ziel- und zielgruppenanalytische (78–106) Passagen voraus. Diese Abschnitte sind nach meinem Dafürhalten zu reproduktiv und redundant geraten. Der Leser kann nicht erkennen, weshalb sich W. zu diesen Darlegungen veranlaßt sah, weil er sich zu Genus und Kon-

texten dieser Untersuchung nicht äußert, beispielsweise nicht erklärt, ob es sich um eine Diplom- oder Auftragsarbeit oder eine Diss. handelt (vgl. dazu 3; 17, Anm. 3).

W.s Untersuchung erfreut durch klare Gedankenführung, verständliche Sprache, solide Formgebung und ein ausführliches Literaturverzeichnis (189–218). Zahlreiche und zuverlässige Zitate und Belege zeigen, daß W. sich gründlich mit vielen Vorarbeiten befaßt hat.

Sprachunebenheiten, fragwürdige Kurzformeln und Begriffe sowie Druckfehler fielen mir nur auf folgenden Seiten auf: 18; 46; 59; 71; 73; 75; 78; 174.

Regensburg Wolfgang Nastainczyk

Hartmann, Matthias S.: **Praktische Psycho-Onkologie**. Psychologische Therapiekonzepte und Anleitungen für Patienten zur psycho-sozialen Selbsthilfe bei Krebserkrankungen. Mit einem Vorwort von Gunther Haag. – München: Pfeiffer 1991. 271 S., kart. DM 32.–

Seit über 30 Jahren werden psychosomatische Zusammenhänge zwischen der Persönlichkeit und besonderen Streßerlebnissen einerseits und Krebserkrankungen andererseits behauptet und begründet, bisher freilich noch nicht eindeutig beweisen. Der Vf., ein klinischer Psychologe, stellt nach solchen geschichtlichen Vorbemerkungen die verschiedenen Hypothesen vor, die der Erklärung dienen sollten:

Vorwiegend Depressionen, Ängste und Verlusterlebnisse finden sich jedenfalls in der Vorgeschichte von Patienten weit überdurchschnittlich gehäuft und haben zu ärztlichen, psychotherapeutischen und psychologischen Selbsthilfegruppen und anderen Gegenmaßnahmen geführt.

LeShan arbeitet als Arzt auf einer bewußt christlichen Grundlage, Erickson und andere sehen in der Hypnose entscheidende Unterstützung, deren Ablauf sie genau beschreiben. A. Meares, ein bedeutender australischer Hypnosearzt, bezieht eine tägliche christliche Meditation und das Gebet in seine Behandlung ein, deren Entwicklung mit ihren Eigenheiten der Rez. in Melbourne mehrfach genau kennenlernte.

Entspannung, Bilderschau und Hypnose spielen also in den verschiedenen Therapiearten eine wesentliche Rolle.

An vielen Gruppentherapieverfahren oder Tonbandkasetten oder an der nach Simonton benannten Therapie übt der Vf. berechtigte und ausführliche Kritik.

Er erteilt schließlich selbst eine Vielzahl von gut begründeten Ratschlägen für die Selbsthilfe. Innere Bilder stehen dabei im Vordergrund.

Der wichtigste Weg freilich, das Autogene Training, bleibt ungenannt, und wo er Fragen des Glaubens beantworten will (163), werden wenige synkretistische Hinweise solcher ernsten Aufgabe nicht gerecht.

Der Vf. nennt die beiden möglichen Ziele: am „Gesundwerden arbeiten" und: sich selbst und „den eigenen Weg bejahen", auch wenn er zum Ende führt. Wie der Kranke dabei zu der einzig tröstenden Erfahrung gelangen könnte: „Er hat mich bejaht", dazu schweigt das sonst so besonnene, kritische und kenntnisreiche Buch, das den Rez. als Seelsorger und Arzt nach dem Begleiten von mehreren hundert Sterbenden zu der Ergänzung zwingt: die unausweichliche Frage nach dem Tod bei längerer Krebskrankheit kann nur durch die lebendige Hoffnung auf Jesus Christus Antwort finden.

Berlin Klaus Thomas †

Psychotherapie in der Seelsorge, hg. v. Wunibald Müller. – Düsseldorf: Patmos 1992. 80 S. (Freiburger Akademieschriften, 4), kart. DM 16.80

Das Büchlein entstammt der Abtei Münsterschwarzach, in der seit Jahren Psychotherapeuten und Seelsorger gemeinsam wichtigen Lebensfragen nachgehen und darüber geistlich tiefe und psychologisch wegweisende Schriften veröffentlicht haben, nicht zuletzt aus der Feder von Anselm Grün.

In dem vorliegenden Büchlein sind vier Aufsätze aus dem Themenkreis der Grenzgebiete zwischen Psychotherapie und Seelsorge zusammengestellt:

Mit überragendem Weitblick zeichnet der Hg. Wunibald Müller die Vielfalt der heutigen Psychotherapiebestrebungen gegenüber und in Verbindung mit der Wahrheit der Bibel.

Lorenz Wachinger sieht die Zunahme der Ehekrisen aus klarer geschichtlicher und soziologischer Sicht und lehrt, daß psychologisches Verstehen nicht durch kirchliche Moral zu ersetzen ist. Von vielen wesentlichen Problemen, etwa den zwingenden Kräften einer ganzheitlichen sexuellen Anziehungskraft, die auch die Willensstärke übertrifft, schweigt die Arbeit jedoch.

Der dritte Aufsatz von Ortwin Heilemann über Krankenseelsorge stellt lebensnahe Beispiele zusammen, überbewertet dabei jedoch das bloße Zuhören gegenüber der kaum erwähnten vollmächtigen Trostbotschaft oder gar der nicht erwähnten heilenden und segnenden Handauflegung und Krankensalbung.

Der letzte Aufsatz schließlich von dem Holländer Hermann Andriessen über die Begleitung bei existentiellen Glaubensfragen zeigt Beispiele, wie der Glaube die gesamte Existenz prägt. Diese mehr religionsphilosophische Arbeit läßt ebenfalls wenig von der neugestaltenden Kraft biblischer Seelsorge im einzelnen Menschenschicksal erkennen.

So zeigt das Büchlein insgesamt einerseits die mögliche und fruchtbare Anwendung der psychotherapeutischen Erkenntnisse in der Seelsorge und damit einen besonders notwendigen Weg; die praktische Auswirkung für die Vertiefung des Glaubenslebens gerade bei verzweifelten Menschen. Die letzten Aufsätze erreichen jedoch nicht die Klarheit der ersten und anderer Arbeiten aus diesem Kreis.

Berlin Klaus Thomas †

Zirker, Hans: **Christentum und Islam**. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz. – Düsseldorf: Patmos 1989. 203 S., kart. DM 29.80

Dank gebührt dem Duisburger Fundamentaltheologen H. Zirker für dieses sehr wichtige Buch, mit dem sich Theologen des Christentums und des Islams, mit der Theologie der Religionen befaßte Wissenschaftler sowie im Dialog zwischen Christentum und Islam (auch zwischen Christentum und anderen Religionen) engagierte Menschen sorgfältig beschäftigen sollten. Auf sehr engem Raum bietet Z. eine Fülle grundlegender Überlegungen zum Absolutheitsanspruch des Christentums und des Islams, zur Struktur der geschichtlichen Instanzen, die als Vermittler und Träger dieses Anspruchs gelten, sowie zur Offenheit der Religionen für eine kommunikative Freiheit und damit zu ihrer Verständigungsbereitschaft. Denn die Religionen sollen nicht nur eine *„zuverlässige Sicherheit"* und *Orientierung* im Innenraum der je eigenen Gemeinschaft bieten, sondern sie haben zugleich einen „Raum *kommunikativer Freiheit* offenzuhalten" (11).

Z.s Ziel bei seiner auf- und sehr anregenden Studie ist, „einerseits auf dem Umweg über die Wahrnehmung des Islam die Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens, seine Mitteilbarkeit auf mögliche Zustimmung hin zu untersuchen, dabei aber auch andererseits auf seiten des Islam die Momente herauszuarbeiten, mit denen er bei der Behauptung seines Geltungsanspruchs dem Christentum gegenüber besonders rechnen müßte. Die Absicht dieser Studie ist also letztlich eine *fundamentaltheologische*. Sie will mit dem Blick auf den Islam – und dabei auf ein grundlegendes Moment seines Selbstverständnisses – einen begrenzten Beitrag liefern zu der weit umfangreicheren Aufgabe einer *Hermeneutik des christlichen Glaubens in einer religiös pluralen Welt*" (17).

Wie Z. die Fragen angeht, und zwar sowohl in bezug auf das Christentum (sein Selbstverständnis, sein Glaubens- und Lehrgebäude, seine Tradition und seine Geschichte) als auch in bezug auf den Islam (seinen Absolutheitsanspruch, seine Struktur und seine Schwierigkeiten mit der Geschichte), zeugt von einer großen Fachkompetenz und einem erstaunlichen Einfühlungsvermögen.

Nachdem er über seine Fragestellung und seine Arbeitsmethode reflexiv Rechenschaft abgelegt hat (Verständnisvoraussetzungen und Verständigungsinteressen: 13–17), befaßt er sich mit dem schwierigen Verhältnis zwischen Christentum und Islam, da ja das Christentum den Islam weder als eine heidnische noch als eine dem Judentum vergleichbare vorchristliche Religion einordnen kann. Eine andere Schwierigkeit bei der Bestimmung des Verhaltens der Muslime gegenüber den Christen und umgekehrt rührt daher, daß die Muslime immer wieder meinen, das Christentum ausschließlich auf der Grundlage der Äußerungen des Korans beurteilen zu dürfen, während die Christen in ihren Heiligen Schriften keinen ausdrücklichen Bezug auf den Islam finden und daher relativ freier in ihrer Urteilsbildung sind (18–37).

Im dritten Kap. werden „Bedeutung und Grenzen der Äußerungen des II. Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen" dargelegt (38–54).

Dann kommt Z. zum Hauptthema seiner Studie: „Das Selbstbewußtsein der Endgültigkeit", wie er den Absolutheitsanspruch im Christentum und im Islam nennt (55–93): – Einschätzung der vorausgehenden Geschichte (Christentum: Heilsgeschichte von Verheißung und Erfüllung in Jesus Christus; Islam: Wiederherstellung der alten Ordnung); – Begründung des Endgültigkeitsanspruchs (Christentum: unüberbietbare Nähe Gottes in Jesus Christus; Islam: universale Verkündigung von Gottes Willen im Koran); – institutionelle Sicherung der Endgültigkeit in einer sozial greifbaren Norm (Christentum: Überlieferung nach Maßgabe der Schrift; Islam: bleibende Gegenwart des Buches).

Im fünften Kap. „Notwendige Spielräume späterer Verarbeitungen" (94–132) werden die Rolle der Überlieferung und die Autorität nachgeordneter Instanzen, sowie die Ausprägung kultureller Vielfalt und die Bildung von Konfessionen, Sekten und Parteien behandelt.

Wichtig ist das sechste Kap.: „Anfechtungen der Endgültigkeitsansprüche" (133–164): Serie der Überbietungen in der Geschichte von Christentum und Islam sowie innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft; geschichtliche Relativierungen durch die Rezeption des geschichtlichen Denkens als Folge der Aufklärung; öffentliche Geltungsverluste.

Im siebten und letzten Kap. kommt Z. zum Höhepunkt seiner Untersuchung: „Religiöse Verständigung angesichts der konkurrierenden Geltungsansprüche" (165–193): Wenn man davon ausgehen kann, daß es zwei Möglichkeiten gibt, den eigenen Glauben zu verantworten, und zwar nur aus den ihm eigenen Beweggründen oder auch durch die Berücksichtigung anderer Standorte und sich daraus ergebender Widerstände und Widersprüche (165), muß man wohl der Feststellung zustimmen: „Es ist nicht absehbar, wie man den Schwierigkeiten der Glaubensverantwortung anders gerecht werden solle als mit einem prinzipiell kommunikativen Ansatz, der die übrigen Religionen wenigstens hypothetisch mit einbezieht" (167). Z. schließt seine Ausführungen mit folgenden Bemerkungen: „Deshalb bleibt jeder Anspruch auf Gültigkeit noch angewiesen auf eine vielgestaltige, weithin unausdrückliche, aber dennoch folgenreiche Kommunikation darüber, wie er sich in den Gesamtzusammenhang der Erfahrungen und Geltungen der Lebenswelt integrieren und aus ihm verantworten lasse ... Deshalb bleiben auch Religionen immer dem Spannungsverhältnis von Selbstbehauptung und Verständigungsbereitschaft, Treue zu sich selbst und Korrekturfähigkeit, Beharrungswillen und Beeinflußbarkeit ausgesetzt ... Dies kann nicht nur als *Unsicherheit*, sondern vor allem auch als *Freiheit* erfahren werden" (192f).

Am Ende des Buches stehen hilfreiche Register.

Der aufmerksame Leser ist immer wieder herausgefordert, sich mit einigen Gedanken und Urteilen des Autors auseinanderzusetzen. Muß man z. B. in der Aufgeschlossenheit, die das II. Vatikanische Konzil gegenüber den Werten der anderen Religionen zeigt, „das Selbstbewußtsein eines überlegenen Urteilsvermögens" (53) sehen? Kann man nicht darin eben die vorhin angesprochene „Treue zu sich selbst" sehen, die Überzeugung der Gläubigen, daß sie zunächst einmal in ihrem eigenen Glauben die erste Grundnorm für die Unterscheidung zwischen den Werten, die sie ja „anerkennen, wahren und fördern" sollen, und den Elementen, die sie kritisch beurteilen und vielleicht auch ablehnen sollen? Und dies nicht aus Arroganz, sondern in der Demut der Gläubigen, die den Glauben als unverdientes Geschenk der Gnade Gottes verstehen? Es geht im Endeffekt um die Frage für den Gläubigen, ob die Wahrheitsfrage von vornherein als völlig offen zu betrachten ist oder ob sichere Grundkriterien bereits vorhanden sind ...

Dieses eine Beispiel soll nur zeigen, wie auch im Detail dieses Buch anregend sein kann. Ich habe dies auf einem Oberseminar mit meinen Doktoranden erlebt, als wir das vorliegende Buch zum Thema unserer Diskussion genommen haben. Es ist zu wünschen, daß viele kompetente Leser sich den Thesen des Autors stellen, mit ihm die theologische Diskussion führen und damit ein zweites (Z. hat eben das erste geliefert) Kap. einer Theologie der Religionen entwerfen.

Münster Adel Theodor Khoury

Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack SJ. Hg. v. Paul Imhof – Würzburg: Echter 1990. 452 S., kart.

„Gottes Nähe" – Dieser Titel kann als Chiffre für das eigentliche Ziel der religiösen Suchbewegungen der Gegenwart gelesen werden, die sich innerhalb wie außerhalb der Kirche(n) artikulieren und ihren Niederschlag nicht zuletzt in jenen Phänomenen der Literaturproduktion finden, die als „Mystikboom" oder „Esoterikwelle" den religiösen Buchmarkt überschwemmen. Angesichts des diffusen Befundes, den eine diesbezügliche Bestandsaufnahme zeigt, tut Unterscheidung der Geister not. In diesen Dienst hat der Jesuit und Fachmann für spirituelle Theologie Josef Sudbrack, zu dessen 65. Geburtstag am 8. Januar 1990 die vorliegende Festschrift erschien, sein Schaffen seit Jahrzehnten gestellt, wie das von Gerhard Ruhbach gezeichnete Lebensbild des Jubilars (21–30) eindrücklich deutlich macht: Als Prof. für „Geistliche Theologie" in Innsbruck, als Schriftleiter der Zeitschrift „Geist und Leben" (1979–1986), als Referent und Exerzitienbegleiter, als Vf. einer immensen Fülle von Beiträgen zur geistlichen Theologie, zu Gestalten der christlichen Tradition und zu den neuen religiösen Bewegungen (die von Karin Frammelsberger zusammengestellte Bibliographie der Schriften Sudbracks am Ende des Bdes verzeichnet für die Jahre 1961–1989 insgesamt 660 Titel) ist Sudbrack zu einem herausragenden Promotor einer neuen Wahrnehmung der spirituellen und mystischen Tradition des Christentums und zum Vermittler geistlicher Orientierung und Unterscheidung auf dem schier unüberschaubaren religiösen bzw. pseudoreligiösen „Markt der Möglichkeiten" geworden.

Die ihm zugedachte Festgabe nimmt die Linien der für Sudbrack als katholischen Priester im Orden des Ignatius von Loyola maßgebenden Orientierung auf und verlängert sie in verschiedene Richtungen und Gesprächssituationen hinein. Als Hauptanliegen des Bdes nennt der Hg. die Absicht, „einen Beitrag zu einer geistig-geistlichen Weltdeutung in christlicher Perspektive zu liefern" und „im Blick auf die christliche Tradition der Mystik etwas vom Gut des Glaubens in den gesellschaftlichen Dialog (einzubringen)" (9). Diesem kommunikativen Anliegen ordnen sich die vier Bereiche der Festschrift in je unterschiedlicher Weise zu:

„Die Suche nach Gottes Nähe im Mittelalter" ist das gemeinsame Thema der Beiträge des ersten Teils. In ihrer Studie „Gymnastik der Seelenvermögen" (33–47) stellt Erika Lorenz den Katalanen Ramon Llull (ca. 1232 – ca. 1316) als bedeutende Vermittlungsgestalt zwischen islamischer Mystik und europäisch-christlicher Tradition vor, und zwar besonders im Hinblick auf die literarisch vermittelte „Begegnung" Llulls mit Ignatius von Loyola, dessen Biographie wie vor allem die „geistlichen Übungen" weitreichende Parallelen zu Gestalt und Werk des Älteren aufweisen.

Die folgenden Beiträge von Margot Schmidt zur symbolisch-mystischen Erkenntnislehre Mechthilds von Magdeburg (ca. 1209–1282) in ihrem Beitrag „das lieht ist vernúnftekeit" (48–61) und von Gertrud Jaron Lewis zum Gottes- und Menschenbild Gertruds von Helfta (1256–1302) (62–78; auch zugänglich in: GL 63/1990, 53–69) führen zwei Mystikerinnen in das Gespräch ein, die – anders als bislang deren Zeitgenosse Llull am anderen Ende Europas – inzwischen zu den prominenten Vertreterinnen der mittelalterlichen Mystik gehören, als Theologinnen jedoch noch weitgehend der Entdeckung harren. Während Sch. gemäß ihren vor allem motivgeschichtlichen Studien über die Darstellung der Auge-Licht-Symbolik bei Mechthild die Einheit von Erkennen und Lieben in der mystischen Begnadung herausarbeitet, geht es J. L. um die Charakteristika des Gertrudschen Gottes- und Selbstbildes, anhand deren sie das Portrait der Nonne als einer unangefochten selbstbewußten Kirchen-Frau des Mittelalters zu skizzieren vermag.

Gegenüber den mystischen Theologinnen des Mittelalters, deren Erforschung noch immer in den Kinderschuhen steckt, ist Meister Eckhart (ca. 1260–1328), dem der Beitrag von Alois M. Haas (79–94) gilt, seit langem und in unangefochtener Aktualität ein „Klassiker der Mystik", in aller Ambivalenz, die ein solcher Ruf mit sich bringt. Im Blick auf die „Fundamentalmystik" Eckharts prüft H. die hermeneutische Problematik gegenwärtiger Eckhart-Rezeptionen und entlarvt die „Kurzatmigkeit" von Deutungen, die sich mit dem Ziel der Aktualität, der Zeitgemäßheit einem Werk nähern, das von seinem Kern her dieses Ziel sprengt.

Anne Grandas Studie zu den Lehren des deutschen Waldensertums des 13. und 14. Jh. (95–109) verfolgt die Entwicklung der Bewegung von der Initialzündung der Bekehrung des Gründers hin zur Ausbildung einer Gruppe und ihrer Lehre. Insofern der Wille zum evangeliumsgemäßen Leben in seiner lehrmäßigen und praktischen Verwirklichung unter dem Druck des Häresieverdachtes umschlägt in zunehmende Abgrenzung gegenüber der Gesamtkirche, kann das Beispiel paradigmatisch gelesen werden für den schwierigen und stets vom Scheitern bedrohten Prozeß der Umsetzung „spiritueller Impulse" im kirchlichen Rahmen. So gesehen schwingt bereits hier das große Thema der Unterscheidung der Geister mit, das – aufruhend auf einer vielfältigen Tradition – die Exerzitien des Ignatius von Loyola wesentlich prägt. Mit seiner Untersuchung zu einigen spätmittelalterlichen Traktaten über die Unterscheidung der Geister (110–126) beleuchtet Josef Weismayer einen bisher gegenüber der Patristik eher vernachlässigten Traditionsabschnitt. Indem der Beitrag erneut einen Vergleich zwischen vorignatianischer geistlicher Tradition und Ignatius nahelegt, schlägt er zugleich die Brücke zum zweiten Themenbereich.

Dessen vier Beiträge eröffnen „geistliche Perspektiven der Neuzeit": Unter dem Titel „Imagination in den Exerzitien" stellen Eckhard Frick und Margret Fühles „Betrachtungen aus der psychotherapeutischen Praxis im Blick auf Ignatius von Loyola" vor (129–153). Sie gehen dabei aus von den therapeutischen Verfahren des Psychodramas und Katathymen Bilderlebens („Tagtraum") als zwei Methoden, die wegen ihrer besonderen Nähe zu den ignatianischen Exerzitien geeignet seien, „beschreibend-hinweisend den imaginativen Aspekt der Exerzitien zu beleuchten" (130); sie erhellen den Prozeß, in dem der Exerzitand in ganzheitlicher, gerade auch die eigene Leiblichkeit einbeziehender Erfahrung für die „mystisch unmittelbare Berührung durch Gott" (K. Rahner) offen werden kann. Die hier im Erfahrungsweg des Exerzitanden bewußtgemachte inkarnatorische Dimension durchzieht, allerdings in verschiedener Weise, auch die folgenden Beiträge.

Lothar Lies versucht in seinen Überlegungen „Zur ökumenischen Spiritualität des Meßopfers im Blick auf das Trienter Konzil" (154–174) den Kern eucharistischer Frömmigkeit bewußtzumachen. Es gelingt ihm,

den Opfercharakter der Messe von der reformatorischen Grundhaltung des „sola fide", „sola gratia" jenseits der Diskussion um Sühnopfer und/oder Lobopfer zu erschließen. Er bietet damit ein schönes Beispiel behutsamer Annäherung und uneitler Bereitschaft zu interkonfessionellem Lernen. Der Beitrag von Gemma Hinricher, der im Blick auf Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux über „Jesus und die Erfahrung der Dunkelheit Gottes" handelt, liest sich heute wie eine Art Vermächtnis der 1990 allzu früh verstorbenen Karmelitin. Die „Nacht des Glaubens", die „Nacht des Nichts", in der die Seele „im Exil" ist (Therese von Lisieux), ist der äußerste Ernstfall der Mystik, Konsequenz der Inkarnation, die christlich nicht anders als in der Struktur der Kenosis gedacht werden kann. Mit dem wichtigen Verweis auf den „engste(n) Zusammenhang" zwischen der Notwendigkeit der Mystik in unserer Zeit und der Option für die Armen (189) unterstreicht H. den Ernst der Thematik.

Eine im Kontext der derzeitigen Mystikforschung unerwartete Stimme bringt Hans Gasper zu Gehör: Seine Überlegungen zu Matthias Josef Scheeben (1835–1888) sichern eine Spur von „Mystik in der Neuscholastik" (194–216), und zwar nicht nur insofern Scheeben Themen und Topoi der mystischen Tradition aufgenommen habe: „Scheeben ist Mystiker in seiner Sicht und in seiner Darlegung der ‚Mysterien des Christentums', und zwar nicht allein im gleichnamigen Werk, sondern auch und vor allem in seinem (...) unvollendet gebliebenen ‚Handbuch der katholischen Dogmatik' (195f)".

Der dritte Bereich versammelt Themen „im Grenzgebiet von Philosophie, Psychologie und Spiritualität in der neuesten Zeit". Aus ärztlicher Sicht stellt Michael Bommer „Fragen der Tiefenpsychologie an den Grenzen zur Theologie" (219–237). Indem er den Umgang mit Schulderfahrung in verschiedenen Ansätzen der Psychotherapie prüft, kommt er zu der Diagnose „eines faktischen Notstandes in der täglichen Behandlung von leidenden Menschen" (220). Im Hinblick auf den beide Disziplinen verbindenden Dienst an Heilung und Heil der Menschen sucht er mögliche Ansatzpunkte für ein neues Gespräch zwischen Psychologie/-therapie und Theologie.

Maria-Anna Bäuml-Rossnagel verfolgt in ihrem Beitrag „Gott auf dem Weg zum Menschen im Licht der Dinge" (238–257) eine phänomenologische Annäherung an den Vorgang der Dingwahrnehmung als Selbstwahrnehmung und -transzendierung. Als Quelle für diese Variationen zum ignatianischen Motiv des „Gott-Findens in allen Dingen" dient hier dabei die von Hugo Kükelhaus entwickelte „Archäologie des Sehempfindens", wobei die Leser leider über die Person dieses Gewährsmannes weithin im unklaren gelassen werden. Im Grenzgebiet von Psychologie und Spiritualität bewegen sich auch die etwas hermetisch anmutenden Überlegungen von Paul Imhof, der unter dem Titel „Die Metamorphose im Innenraum der Freiheit. Von Freuds gesetzhaftem Es zum christlichen Er" (258–281) Grundfragen des christlichen Selbstverständnisses im Gespräch mit der Tiefenpsychologie Freuds zu klären versucht. Mit dem Brükkenschlag von der Dingwelt über die Es-Welt zur Du-Welt leitet er über zu der Studie von Edeltraud Schiller zur Dialogphilosophie Martin Bubers „Dialog als Gottesnähe" (282–306). Nach einer geistesgeschichtlichen Einordnung erläutert sie Bubers „dialogisches Prinzip" als anthropologische Kategorie, dessen theologische Tiefendimension sich im „Zwischen" artikuliert und das in allen Gestaltungsbereichen personaler Existenz zur Verwirklichung drängt. Ganz auf der Ebene der Du-Welt spielen auch Franz Josef Steinmetz' „Marginalien zum Liebeskummer im Alltag", die er unter den Leitsatz „Ubi caritas et amor, Deus ibi est" gestellt hat (307–324). Dabei geht es jedoch keineswegs nur um den Liebeskummer, sondern „um einige Aspekte der Liebe, wie sie ... in der Praxis der geistlichen Begleitung vorkommen" (309). Über eine kleine Typologie von Liebe und Freundschaft entfaltet St. unprätentiös und einfühlend die mehr oder weniger ausdrücklich werdende Korrelation von menschlicher Erfahrung und Gottesbeziehung.

Der vierte Themenbereich faßt unter der Überschrift „Die Gegenwart des Ewigen in den Weltreligionen" Beiträge zusammen, die über den Horizont des Christentums hinausschauen bzw. christlichen Denkern gewidmet sind, die zu Vermittlern im Gespräch mit den Religionen geworden sind. Norbert Lohfinks Auslegung zu Psalm 36 (327–341) nimmt die Ausgangserfahrung des Psalmisten „Das Böse im Herzen und Gottes Gerechtigkeit in der weiten Welt" zum Anlaß, die Frage nach dem „Ort" der Erfahrung von Gottes Nähe zu stellen und mit dem Gedankengang des Psalms einen voreiligen Rückzug auf das eigene „Herz" zu korrigieren: „Von außen und vom Ganzen, Umfangenden her kommt es zur ‚Kenntnis Gottes', zur ‚Geradheit des Herzens', nicht aus der Innenschau. Der Innenraum des eigenen Bewußtseins, biblisch das ‚Herz', wird ganz am Ende der Bewegung ansichtig, als von außen, aus der Weite des Kosmos heraus zu einer ‚geraden' Wirklichkeit geworden" (341). Der Beitrag von Richard Gramlich buchstabiert mit dem Axiom „Nur Gott allein" einen Wesenszug islamischer Mystik durch (342–352): Ziel des Mystikers ist das völlige „Entwerden in Gott", die Rückkehr in den Anfang. Die knappe Skizze zum streng monotheistischen Profil islamischer Mystik läßt einen Vergleich etwa mit der „Fundamentalmystik" Meister Eckharts (Haas) reizvoll erscheinen.

Die beiden folgenden Beiträge stellen mit Erich Przywara und Pierre Teilhard de Chardin zwei große Jesuitentheologen dieses Jh.s vor, die in je besonderer Weise zu Vermittlern christlichen Denkens über die Grenzen der Kirche und des Christentums hinaus werden konnten, gerade deshalb aber im eigenen Lager Schwierigkeiten und Unverständnis zu gewärtigen hatten. Friedrich Wulf stellt seine Einführung in das theologisch-spirituelle Werk Przywaras unter das Programm „Christliches Denken" (353–366): Als Denker der „analogia entis" gelinge Przywara, dessen Werk und Sprache an die Rezipienten höchste Anforderungen stellt, ein umfassender Entwurf, in dem nicht nur Theologie und Philosophie ineinandergriffen wie bei Thomas von Aquin, sondern auch „sitzende" und „kniende" Theologie (H. U. von Balthasar) vereinigt seien wie in der Mönchstheologie des Mittelalters. Gerade über die Analogielehre konnte der Jesuit zum Überwinder des katholischen Ghettos werden und das „Religionsgespräch" auch mit Nicht-Christen führen. Mehr noch als Przywara hatte Teilhard de Chardin in seinem Orden und in seiner Kirche um die Akzeptanz seines Weges und seiner Einsicht zu kämpfen und zu leiden. Rogelio Garcia-Mateo legt in seinem Beitrag „Spiritualität der Welt" (367–381) die Grundlinien der Verwirklichung ignatianischer Spiritualität in Leben und Denken Teilhards dar und trägt damit nicht wenig zum Verständnis des Ordensmannes bei. Er zeigt, daß Teilhard gerade als Kritiker der Exerzitien – bzw. der in seiner Ausbildungszeit vermittelten Exerzitien*praxis* – ein treuer Sohn des Ignatius war; insofern er eine aszetistisch-individualistische Fehlinterpretation der geistlichen Übungen auf die Wiederbelebung der tiefsten Anliegen des Ordensgründers hin zu durchbrechen und „die Liebe zu Gott mit der Liebe zur Welt zu verbinden" (371) suchte, wurde er zum „Übersetzer" der Exerzitien in den Raum des modernen Bewußtseins, in eine nicht mehr statische, sondern sich entwickelnde Welt.

Die beiden letzten Beiträge evozieren noch einmal eine neue Gesprächssituation, indem sie die Aufmerksamkeit auf Mystik und geistliche Übung in den fernöstlichen Religionen lenken. Hans Waldenfels geht dem Zusammenhang von „Mystik und soziale(r) Verantwortung in den Weltreligionen" nach (382–400). Unter der Voraussetzung, daß Mystik im interreligiösen Gespräch „das Leben aus der existentiellen Wahrnehmung und Erfahrung des sprachlich nicht einholbaren lebensbestimmenden Grundes menschlicher Existenz" (383) meint, geht es ihm um den Stellenwert, „den ‚Welt' in dem behält, was wir ‚mystischen Vollzug' nennen" (385). Der spezifisch abendländischen Gestalt der Frage (Welt als Natur und Gesellschaft) stellt Waldenfels Beispiele der Wahrnehmung von Weltverantwortung im Zen-Buddhismus und im Taoismus gegenüber. Die dabei offen bleibende Frage, „ob nicht über der mit der Kontingenz der Dinge gegebenen grundsätzlichen Verletzlichkeit die wahrhaft Verletzten übersehen werden" (399), verweist zurück an das in christlichem Verständnis entscheidende Kriterium der Wahrheit mystischer Erfahrung: die Zuwendung zu den Geringsten im Sinne von Mt 25. Der abschließende Beitrag von Yoshiko Oshima „Ein erhobener Finger von Meister Gutéi" (401–420) will mit der Aufnahme und Erklärung einer Zen-Meditationsanregung das besondere Verständnis von Leib und Leiblichkeit als Paradigma der nicht-diskursiven Denkform bzw. Erkenntnisweise des Zen erschließen. Als Vermittler zwischen westlicher und östlicher Denkungsart, gleichsam als Katalysator, führt O. Martin Heidegger in diese Gesprächssituation ein, die in die Aporie des Nicht-Erklären-Könnens oder eher: in die Offenheit auf ein Anfangen und Erfahren als Voraussetzung zu wirklichem Verstehen ausmündet – symptomatisch für Reichweite und Grenze aller Rede über religiöse Erfahrung und Mystik.

Der Überblick über die 21 Beiträge, in denen namhafte Fachleute der Theologie, Philosophie, Religionswissenschaft, Philologie, Psychologie und Psychotherapie – darunter eine erfreulich große Zahl Frauen – Perspektiven und Dimensionen der religiösen Erfahrung aufzeigen, läßt nicht nur die thematische Weite der Festschrift erkennen. Vor allem – und darin erschließt sich das eigentliche „Leseerlebnis", das der umfangreiche und anspruchsvolle Bd vermitteln kann – provoziert die Thematik, aus welcher Richtung man sich ihr auch nähern mag, vielfältige Begegnungen, Dialoge über biographische und sprachliche Grenzen ebenso wie über Epochen- und Bekenntnisschwellen hinweg, und trägt so gleichermaßen „experimentellen" wie „experientiellen" Charakter. Es geht um Tradition im besten und lebendigsten Sinn des Wortes, um befruchtende Begegnung im Raum geistlicher Erfahrung. Daß dabei die Gestalt des hl. Ignatius von Loyola als prominente Bezugsgröße immer wieder aufgerufen wird, entspricht dem Charakter einer Jesuiten-Festschrift und verleiht dem Bd – auch in der zeitlichen Nähe zu den jüngsten Ordensjubiläen – noch einmal einen eigenen Reiz. Ohne eine strenge Systematik zieht sich das „Ignatianische" wie ein roter Faden durch die Themenbereiche des Buches; man kann sich daran orientieren, obgleich auch andere Lesarten möglich sind. Die Kreativität der Leser kann sich gerade in einem solchen „Lesebuch" ungehindert entfalten. Allerdings wäre für eine Lektüre des Bdes, die nicht nur an einzelnen Beiträgen, sondern auch an deren „Vernetzung" untereinander, am Aufspüren der so vielfältig angelegten Bezüge unter den verschiedenen Themen, Gestalten und Motiven, interessiert ist, ein Personen- und Sachregister sehr wünschenswert gewesen.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Dinkler, Erich: Im Zeichen des Kreuzes. Aufsätze von Erich Dinkler mit Beiträgen von C. Andresen, E. Dinkler/v. Schubert, E. Gräßer, G. Klein, hrsg. v. Otto Merk/Michael Wolter. – B, NY: de Gruyter 1992. X, 573 S. = Beihefte zur ZNW LXI; kart. DM 218,–.

Histoire religieuse, histoire globale, histoire ouverte. Mélanges offerts a Jacques **Gadille**. Sous la direction de Jean-Dominique Durand & Régis Ladous. – P: Beauchesne 1992. 537 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique XXII; F 330,–.

Interpréter. Mélanges offerts à Claude **Geffré**. Études réunies par Jean-Pierre Jossua . . . – P: Éd. du Cerf 1992. 328 p.; F 180,–; p. 303–319: Bibliographie Claude Geffré.

Schneider, Theodor: Auf seiner Spur. Ein Werkstattbuch [zum 60. Geburtstag]. Hrsg. von Alois Moos. – Düs: Patmos Verl. 1990. 451 S.; DM 54,–; S. 434–442: Bibliographie Theodor Schneider.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Zumstein, Jean: Miettes exégétiques. – Genève: Éd. Labor et Fides 1991. 421 p. = Le monde de la Bible XXV = Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchatel VI; F 178,–.

Perdue, Leo G.: The social character of **paraenesis** and paraenetic literature. – Semeia 51, 1990, 5–39: p. 41–77: Gammie, John G.: Paraenetic literature: Toward the morphology of a secondary genre; p. 81–109: Perdue, Leo G.: The death of the sage and moral exhortation: From ancient Near Eastern instructions to Graeco-Roman paraenesis; p. 111–144: Van Leeuwen, Raymond: Liminality and worldview in **Proverbs 1–9**; p. 145–161: Levine, Amy-Jill: Who's catering the Q affair? Feminist observations on Q paraenesis; p. 163–187: Williams, James G.: Paraenesis, ethics, and excess: **Matthew**'s rhetoric in the Sermon on the Mount; p. 189–210: Quinn, Jerome D.: Paraenesis and the **Pastoral Epistles**: Lexical observations bearing on the nature of the sub-genre and soundings in its role in socialization and liturgies; p. 211–228: Attridge, Harold W.: Paraenesis in a homily λόγος παρακλήσεως: the possible location of, and socialization in, the 'Epistle to the **Hebrews**'; p. 229–242: Reese, James M.: A semiotic critique. With emphasis on locating the wisdom of **Solomon** in the literature of persuasion; p. 243–260: Camp, Claudia V.: A feminist response. Paraenesis: Method, form, and act.

2. Altes Testament

Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo **Sacchi**. Angelo Vivian (Hrsg.). – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1990). XXVI, 711 S., Abb. = Judentum und Umwelt XXIX; sfr 151,–; S. XV–XXVI: Bibliographie Paolo Sacchi; [enth.]: S. 1–54: Maier, J.: Torah und Pentateuch, Gesetz und Moral. Beobachtungen zum jüdischen und christlich-theologischen Befund; S. 55–62: Soggin, J. A.: Appunti per lo studio della religione d'Israele in epoca preesilica; S. 65–83: Parente, F.: Die Ursprünge des **Naziräats**; S. 85–90: Borbone, P. G.: »Desiderio« o »rimprovero«? Un errore congiuntivo nella tradizione di **Osea**; S. 91–104: Miletto, G.: Il Kethib-Qere nella tradizione babilonese; S. 105–107: Catastini, A.: Un'integrazione nel pergamenaceo greco laurenziano PL III/957; S. 109–119: Rofé, A.: 4QSam[a] in the light of historico-literary criticism. The case of **2 Sam 24** and **1 Chr 21**; S. 121–134: Dell'Aversano, C.: משפט in **Qoh. 11:9c**; S. 135–141: Kraus Reggiani: C.: Il sorite di **Sapienza 6,17–20**; S. 143–176: Boccaccini, G.: La sapienza dello Pseudo-Aristea; S. 177–191: Moscati Steindler, G.: Il racconto biblico e la sua funzione nel teatro ebraico contemporaneo; S. 193–202: Fernández Marcos; N.: **Simmaco** y sus predecesores judíos; S. 203–244: Díez Merino, L.: La onomástica hebreo-aramea como fuente de exégesis biblica en el Targum de Crónicas; S. 245–255: Troiani, L.: I **profeti** e la tradizione nell'età greco-romana; S. 257–270: Sierra, S. J.: Le condizioni spirituali degli Ebrei prima della distruzione del II° Santuario; S. 271–278: Capelli, P.: L'epistola greca di **Bar Kokhba** e la questione del vernacolo giudaico nel II secolo; S. 279–302: Piñero, A.: Sobre las concepciones de la inspiración en los *Hodayot* de Qumran y en el Pseudo-Filon ‹LAB›; S. 303–321: García Martínez, F.: Tradiciones apocaliptikas en **Qumran: 4QSecEzekiel**; S. 323–333: Rosso Ubigli, L.: Considerazioni sulla datazione dell'*Apocalisse di Mosè* ‹o Vita greca di Adamo ed Eva›; S. 335–342: Stemberger, G.: Das Fortleben der **Apokalyptik** in der rabbinischen Literatur; S. 349–362: Neusner, J.: Why Judaism won the fourth century as the true first century in the history of the Judaic and Christian west; S. 363–374: Principe, S.: L'immagine della **terra** di **Israele** nella **Mishnah**; S. 375–381: Collini, P.: Momenti assembleari e istituzioni comunitarie in 1QSa: Dal lessico concettuale alla comprensione del testo; S. 383–534: Vivian, A.: Il lessico concettuale del trattato mishnico **Berakhot** (mBer); S. 535–543: Busi, G.: I manoscritti ebraici della Scrittura copiati a Roma tra due e trecento; S. 545–574: Rothschild, J.-P.: Une pièce tardive à verser au dossier **médiéval** des **Livres** des **Maccabées**; S. 575–582: Zazzu, G. N.: La glossa al **Salmo XIX** nel Salterio Ottaplo di A. **Giustiniani**; S. 583–612: Chiesa, B.: Una fonte sconosciuta dell'Etica di Shem Tob ibn Falaquera: la *Summa Alexandrinorum*; S. 613–635: Tamani, G.: Le traduzioni ebraico-latine di Abraham De Balmes; S. 675–680: Schmitz, R.: Lexikographische Notizen; S. 681–690: Noja, S.: **L'Evangile arabe** apocryphe de **Thomas**, de la «Bibliotheca Ambrosiana» de Milan.

Schreiner, Josef: Soll man **Ex 3,14** als unbedingtes Heilswort übersetzen? – Die Freude an Gott – unsere Kraft. Festschrift für O. B. Knoch . . ., Stu 1991, 37–46; S. 47–59; Wahl, Otto: Grundelemente eines festlichen Wortgottesdienstes nach **Neh 8,1–12**; S. 60–67: Lohfink, N.: **Ps 7,2–6** – vom Löwen gejagt; S. 68–80: Haag, E.: Sündenvergebung und neuer Anfang. Zur Übersetzung und Auslegung von **Jes 1,18**; S. 81–88: Kilian, R.: Anmerkungen zur Bedeutung von *mišpāt* im ersten Gottesknechtslied.

Milgrom, Jacob: **Leviticus**. A new translation with introduction and commentary. Vol. I. – NY [e. a.]: Doubleday 1991. XVIII, 1163 p. = The Anchor Bible III; $ 26,–.

Bimson, John J.: Merenptah's Israel and recent theories of Israelite origins. – Journal for the study of the Old Testament 49, 1991, 3–29; p. 31–45: Whitekettle, Richard: **Leviticus 15.18** reconsidered: Chiasm, spatial structure and the body; p. 47–76: Bechtel, Lyn M.: Shame as a sanction of social control in biblical Israel: Judicial, political, and social shaming; p. 77–85: Williams, Jay G.. The structure of **Judges 2.6–16.31**; p. 87–97: Brettler, Marc: The structure of **1 Kings 1–11**; p. 99–111: Na'Aman, Nadav: Sources and redaction in the Chronicler's genealogies of Asher and Ephraim; p. 113–124: Dion, Paul E.: The structure of **Isaiah 42.10–17** as approached through versification and distribution of poetic devices.

Barré, M. L.: The meaning of **pršdn** in **Judges III 22**. – VT 41, 1991, 1–11; p. 12–37: Block, D. I.: Ezekiel's boiling cauldron: a form-critical solution to **Ezekiel XXIV 1–14**; p. 38–48: Dawes, S. B.: *'anāwâ* in translation and tradition; p. 49–62: Johnstone, W.: *yd'* II, "be humbled, humiliated"?; p. 63–83: Sweeney, M. A.: Structure, genre and intent in the book of **Habakkuk**; p. 84–109: Wenham, G. J.: Method in Pentateuchal criticism; p. 110–118: Willi-Plein, Ina: Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose; p. 129–136: Clines, D. J. A.: In quest of the historical **Mordecai**; p. 137–144: Cohen, M.. *'aššurênû 'attâ s[e]babûnî* ‹Q. *s[e]bābûnû*› ‹**Psaume XVII 11a**›; p. 145–163: Emerton, A.: A further consideration of D. W. Thomas's theories about **yāda'**; p. 164–175: Provan, I. W.: Past, present and future in **Lamentations III 52–66**: the case for a precative perfect re-examined; p. 176–185: Yardeni, A.: Remarks on the priestly blessing on two ancient amulets from Jerusalem; p. 186–191: Zeron, A.: Pseudo-Philonic parallels to the inscriptions of Deir 'Alla; p. 192–202: Zobel, H.-J.: Die Zeit der Wüstenwanderung Israels im Lichte prophetischer Texte.

Handy, Lowell K.: The reconstruction of biblical history and Jewish-Christian relations. – ScJOT 5, 2, 1991, 1–22; p. 45–61: Freund, Richard A.: Lying and deception in the biblical and post-biblical Judaic tradition; p. 62–82: Payne, Geoffrey: Functional sentence perspective: Theme in biblical Hebrew; p. 83–94: Jeppesen, Knud: You are a **Cherub**, but no God; p. 95–111: Ben Zvi, Ehud: **Isaiah 1,4–9**, Isaiah, and the events of 701 BCE in Judah; p. 112–120: Illman, Karl-Johan: **Pslam 88** – A lamentation without answer; p. 121–147: Jensen, Hans J. L.: The fall of the king; p. 148–154: Rosendal, Bent: „Gott ist aufgestiegen." Zur Geschichte der Interpretation von **Psalm 47**.

Ausín, Santiago: La tradición de Jacob en **Oseas 12**. – EstBibl 49, 1991, 5–24; p. 25–48: Calduch Benages, Nuria: La sabiduria y la prueba en **Sir 4,11–19**; p. 97–134: García Martínez, Florentino: Nuevos textos no biblicos procedentes de Qumrán.

Haak, Robert D.: **Habakkuk**. – Lei, NY: Brill 1992. 180 p. = Vetus Testamentum. Supplement XLIV; hfl 100,– [Diss., Chicago. Überarb.]

Beyerlin, Walter: Im Licht der Traditionen. **Psalm LXVII** u. **CXV**. Ein Entwicklungszusammenhang. – Lei [e. a.]: Brill 1992. 152 S. = Vetus Testamentum. Suppl. XLV; hfl 100,–.

Wittenberg, G. H.: **Job** the farmer: the Judean עם־הארץ and the wisdom movement. – Old Testament essays 42, 1991, 151–170: p. 171–191: Masenya, M. J.: In the school of wisdom. An interpretation of some Old Testament proverbs in a Northern Sotho context; p. 192–205: Swanepoel, M. G.: **Job 12** – An(other) anticipation of the voice from the whirlwind?; p. 206–226: Nel, P. J.: Cosmos and chaos: a reappraisal of the divine discourses in the book of **Job**; p. 227–247: Rensburg, H. van: Wise men saying things by asking questions: the function of the interrogative in **Job 3 to 14**; p. 248–256: Williams, David T.: The acrostic of **Nahum**: call of the prophet; p. 257–271: Balzer, H. R.: My God and your idols. Political rivalry between human representatives of the divine in the OT.

McCreesh, Thomas P.: Biblical sound and sense. Poetic sound patterns in **Proverbs 10–29**. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 164 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXVIII; £ 27,50.

Davidson, Maxwell J.: Angels at Qumran. A comparative study of **1 Enoch 1–36, 72–108** and sectarian writings from Qumran. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 386 p. = Journal for the study of the Pseudepigrapha. Suppl. series XI; £ 40,–.

Ben Zvi, Ehud: A historical-critical study of the Book of **Zephaniah**. – B, NY: de Gruyter 1991. XII, 390 p. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXCVIII; DM 148,– [Diss., Atlanta]

Jauss, Hannelore: Tor der Hoffnung. Vergleichsformen u. ihre Funktion in der Sprache der **Psalmen**. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). XX, 330 S., Tab. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 412; sfr 77,– [Diss., Tübingen]

Barker, Margaret: The gate of heaven. The history and symbolism of the **temple** in **Jerusalem**. – Lo: SPCK 1991. IX, 198 p.; £ 10,99.

Eckart, Otto: Die Bedeutung der altorientalischen Rechtsgeschichte für das Verständnis des Alten Testaments. – ZThK 88, 1991, 139–168.

3. Neues Testament

Sabbe, Maurits: Studia neotestamentica. Collected essays. – Lv: University Pr./Peeters 1991. XV, 573 (5) p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XCVIII; FB 2000,–.

Neirynck, Frans: Evangelica. II: 1982–1991. Collected essays. Ed. by F. Van Segbroeck. – Lv: University Pr. / Peeters 1991. XIX, 872 p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XCIX; FB 2300,–.

Bartolomé, Juan José: Los pájaros y los lirios. Una aproximación a la cuestión ecológica desde **Mt 6,25–34**. – EstBibl 49, 1991, 165–190; p. 191–208:

McVann, Mark: Uno de los profetas. Interpretación del relato de las tentaciones en Mateo como rito de iniciación; p. 209–228: Bernabé, Carmen: Trasfondo derásico de **Jn 20**; p. 229–250: Muñoz León, Domingo: Las fuentes y estadios de la composición del Prólogo de Juan según P. Hofrichter. (En torno a la "Primitiva confesión cristiana del Logos"); p. 289–309: Tena Montero, Pablo: Los relatos sinópticos de la tentación de Jesús. Redacción y teología; p. 311–329: Derrett, J. Duncan M.: The bronze serpent; p. 331–351: Cervantes Gabarrón, José: El pastor en la teología de **1 Pe**; p. 353–387: Navarro Puerto, Mercedes: La παρθένος: Un futuro significativo en el aquí y ahora de la comunidad ‹**1 Cor 7,25–38**›.

Persuasive artistry. Studies in New Testament rhetoric in honor of George A. **Kennedy**. Ed. by Duane F. Watson. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 390 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series L; £ 40,–; [cont.:] p. 13–24: Gitay, Yehoshua: Rhetorical criticism and the prophetic discourse; p. 25–40: Levison, John R.: Did the Spirit inspire rhetoric? An exploration of George Kennedy's definition of early Christian rhetoric; p. 41–65: Grams, Rollin: The Temple conflict scene: A rhetorical analysis of **Matthew 21–23**; p. 66–92: Black, C. Clifton: An oration at Olivet: Some rhetorical dimensions of **Mark 13**; p. 93–118: Wuellner, Wilhelm: The rhetorical genre of Jesus' sermon in **Luke 12.1–13.9**; p. 119–141: Vinson, Richard B.: A comparative study of the use of enthymemes in the Synoptic Gospels; p. 142–168: Robbins, Vernon K.: Writing as a rhetorical act in Plutarch and the Gospels; p. 169–183: Thielman, Frank: The style of the Fourth Gospel and ancient literary critical concepts of religious discourse; p. 184–208: Watson, Duane F.: Paul's speech to the Ephesian elders ‹**Acts 20.17–38**›. Epideictic rhetoric of farewell; p. 209–226: Cosby, Michael R.: Paul's persuasive language in **Romans 5**; p. 227–245: Jewett, Robert: The rhetorical function of numerical sequences in Romans; p. 246–261: Witt Hughes, Frank: The rhetoric of reconciliation: **2 Corinthians 1.1–2.13** and **7.5–8.24**; p. 262–280: Danker, Frederick W.: Paul's debt to the *De Corona* of Demosthenes: A study of rhetorical techniques in second **Corinthians**; p. 281–307: Hester, James D.: Placing the blame: The presence of epideictic in **Galatians 1 and 2**; p. 308–320: Hall, Robert G.: Historical inference and rhetorical effect: Another look at **Galatians 1 and 2**; p. 321–337: Martin, Clarice J.: The rhetorical function of commercial language in Paul's Letter to **Philemon** ‹Verse **18**›; p. 338–362: Pogoloff, Stephen Mark: Isocrates and contemporary hermeneutics.

Donaldson, Terence L.: The mockers and the Son of God ‹**Matthew 27.37–44**›. Two characters in Matthew's story of Jesus. – Journal for the study of the New Testament 41, 1991, 3–18; p. 19–32: Ravens, D. A. S.: **Zacchaeus**: The final part of a Lucan triptych?; p. 33–70: Painter, John: Quest stories in **John 1–4**; p. 71–95: Pryor, John W.: **John 3.3,5**. A study in the relation of John's Gospel to the Synoptic tradition; p. 97–119: Nordling, John G.: Onesimus fugitivus. A defense of the runaway slave hypothesis in **Philemon**.

Text and **interpretation**. New approaches in the criticism of the New Testament. Ed. by P(atrick) J. Hartin and J(acoubs) H. Petzer. – Lei [e. a.]: Brill 1991. VIII, 326 p. = New Testament tools and studies XV; hfl 140,–; [cont.]: p. 15–43: Vorster, W. S.: Through the eyes of a historian; p. 47–62: Petzer, J. H.: Eclecticism and the text of the New Testament; p. 63–81: Maartens, P. J.: 'Sign' and 'Significance' in the theory and practice of ongoing literary critical interpretation with reference to **Mark 4:24** and **25**: A study of semiotic relations in the text; p. 83–99: Snyman, A. H.: A semantic discourse analysis of the Letter to **Philemon**; p. 101–128: Aarde, A. G. van: Narrative applied to **John 4:43–54**; p. 129–142: Plessis, J. G. du: Speech act theory and New Testament interpretation with special reference to G. N. Leech's pragmatic principles; p. 145–169: Lategan, B. C.: Reception: Theory and practice in reading **Romans 13**; p. 171–185: Wuellner, W.: Rhetorical criticism and its theory in culture-critical perspective: The narrative rhetoric of **John 11**; p. 187–200: Hartin, P. J.: Disseminating the word: A deconstructive reading of **Mark 4:1–9** and **Mark 4:13–20**; p. 201–213: Plessis, P. J. du: Fundamentalism as methodological principle; p. 215–233: Domeris, W. R.: Sociological and social historical investigations; p. 235–257: Draper, J. A.: 'For the Kingdom is inside of you and it is outside of you': Contextual exegesis in South Africa; p. 259–270; Tilborg, S. van: Ideology and text: **John 15** in the context of the farewell discourse; p. 271–280: Nortjé, S. J.: On the road to Emmaus – A woman's experience; p. 281–298: Scheffler, E. H.: Reading **Luke** from the perspective of liberation theology; p. 299–311: Domeris, W. R.: Historical materialist exegesis.

Classen, Carl Joachim: Paulus und die antike Rhetorik. – ZNW 82, 1991, 1–34; p. 34–41: Elliott, J. Keith: Textkritik heute; p. 42–66: Mealand, David L.: Hellenistic historians and the style of **Acts**; p. 67–87: Sandt, Huub van de: Why is **Amos 5,25–27** quoted in **Acts 7,42f.**?; p. 88–105: Horn, Friedrich Wilhelm: **1 Korinther 15,56** – ein exegetischer Stachel; p. 106–124: Charles, J. Daryl: Literary artifice in the **Epistle** of **Jude**; p. 128–132: McCartney; Dan G.: λογικός in **1 Peter 2,2**.

Segovia, Fernando F.: The journey(s) of the word of God. A reading of the plot of the **Fourth Gospel**. – Semeia 53, 1991, 23–54; p. 55–80: Staley, Jeffrey L.: Stumbling in the dark, reaching for the light. Reading character in **John 5** and **9**; p. 81–112: Kysar, Robert: Johannine metaphor – meaning and function. A literary case study of **John 10:1–18**; p. 113–131: Wuellner, Wilhelm: Putting life-back into the **Lazarus** story and its reading. The narrative rhetoric of **John 11** as the narration of faith; p. 133–152: Culpepper, R. Alan: The Johannine *hypodeigma*. A reading of **John 13:1–38**; p. 153–166: O'Day, Gail R.: "I Have Overcome the World" ‹**John 16:33**›. Narrative time in **John 13–17**; p. 167–190: Segovia, Fernando F.: The final farewell of Jesus. A reading of **John 20:30–21:25**; p. 191–202: Beutler, Johannes: Response from a European perspective; p. 203–212: Tolbert, M. A.: A response from al literary perspective.

Alle origini del battesimo cristiano. Radici del **battesimo** e suo significato nelle comunità apostoliche. Atti dell'VIII convegno di teologia sacramentaria Roma, 9–11 marzo 1989. A cura di Pius-Ramon Tragan. – R: Studia Anselmiana 1991. 296 p. = Studia Anselmiana CVI = Sacramentum X; Lire 48 000; [cont.:] p. 9–42: Tragan, Pius-Ramon: Le origini del battesimo cristiano: problemi e prospettive; p. 43–58: Maggiani, Silvano: Il simbolo dell'acqua. Riflessioni su un simbolo primordiale ripreso dal cristianesimo; p. 59–73: Grech, Prospero: La pratica del battesimo ai tempi di Gesù; p. 75–107: Lupieri, Edmondo: Giovanni Battista: fra i testi e la storia; p. 109–127: Ricca, Paolo: Il battesimo di Gesù nel Giordano. Storia e teologia; p. 129–144: Quesnel, Michel: Les premiers témoignages du baptême au nom de Jésus; p. 145–166: Penna, Romano: Battesimo e partecipazione alla morte di Cristo in **Rom 6,1–11**; p. 167–191: Barbaglio, Giuseppe: «E tutti in Mosè sono stati battezzati nella nube e nel mare» ‹**1 Cor 10,2**›; p. 193–241: Volip, Isidoro: La definizione del battesimo secondo **1 Pt 3,20b–21**; p. 243–282: Tragan, Pius-Ramón: Il battesimo cristiano secondo **Mt 28,16–20**.

Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in **Gal 2,15**ff. – Tü: Mohr 1992. XI, 200 S. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament LIX; DM 148,– [Habil.-Schrift, Basel. Teilw.]

Schmithals, Walter: **Johannes**evangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse. – B [u. a.]: de Gruyter 1992. X, 473 S. = ZNW. Beih. LXIV; DM 168,–.

Strange, W. A.: The problem of the text of **Acts**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XIV, 258 p. = Society for New Testament studies. Monograph series; £ 30,–.

Plymale, Steven F.: The **prayer texts** of **Luke-Acts**. – NY [e. a.]: Lang 1991. VIII, 134 p. = American university studies VII, 118; DM 57,–.

Zettner, Christoph: **Amt**, Gemeinde und kirchliche Einheit in der Apostelgeschichte des Lukas. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. LVIII, 434 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 423; DM 99,– [Diss., Bochum]

Légasse, Simon: **Stephanos**. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres. – P: Éd. du Cerf 1992. 262 p. = Lectio divina CXLVII.

Capes, David B.: Old Testament Yahweh texts in **Paul's christology**. – Tü: Mohr 1992. VII, 220 p. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum N. T. II, 47.

SchieferFerrari, Markus: Die **Sprache** des **Leids** in den paulinischen Peristasenkatalogen. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1991. IX, 501 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XXIII; kart. DM 49,– [Diss., Münster]

Wright, N. T.: The climax of the covenant. **Christ** and the **law** in **Pauline** theology. – Ed: Clark 1991. XIII, 316 p.; £ 19,95.

Reynier, Chantal: Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux **Éphésiens**. – P: Éd. du Cerf 1992. 314 p. = Lectio divina CXLIX.

Sappington, Thomas J.: Revelation and redemption at **Colossae**. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 266 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LIII; £ 30,–.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Eckermann, Willigis: Repertorium annotatum operum et translationum S. **Augustini**. Lat. Éditionen u. deutsche Übersetzungen ‹**1750–1920**›. Hrsg. von Willigis Eckermann, Achim Krümmel. – Wü: Augustinus-Verl. 1992. XXXV, 552 S., Ill. = Cassiciacum XLIII, 1; DM 150,–.

Augustinus. Minister et magister. Homenaje al profesor Argimiro **Turrado Turrado**, O.S.A., con ocasión de su 65 aniversario. I–II. – Madr: Revista Agustiniana 1992. 591 p., 510 p. = Revista Agustiniana XXXIII.

Köhler, Oskar: Die Rede vom Sinne der Geschichte und der **Fundamentalismus**. – StZ 117, 1992, 560–568.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Biblical hermeneutics in historical perspective. Studies in honor of Karlfried **Froehlich** on his sixtieth birthday. Ed. by Mark S[tephen] Burrows... – GrR, Mich.: Eerdmans 1991. XXI, 367 p., ill; $ 24,95; [cont.]: p. 1–15: Froehlich, Karlfried: "Church history and the Bible"; p. 19–31: Ehrman, Bart D.: "The text of Mark in the hands of the Orthodox"; p. 32–58: McVey, Kathleen E.: "The use of Stoic cosmogony in **Theophilus** of **Antioch**'s *Hexaemeron*"; p. 59–72: Berry Wylie, Amanda: "The exegesis of history in **John Chrysostom**'s *Homilies on Acts*"; p. 75–87: Fredriksen, Paula: "Vile bodies. **Paul** and **Augustine** on the resurrection of the flesh"; p. 88–99: Bernard, Robert W.: "The rhetoric of God in the figurative exegesis of **Augustine**"; p. 100–114: Johnson, David W.: "The myth of the Augustinian synthesis"; p. 117–130: Heffner, Blake R.: "Meister **Eckhart** and a millennium with Mary and Martha"; p. 131–151: Ocker, Christopher: "The fusion of papal ideology and biblical exegesis in the fourteenth century"; p. 152–172: Burrows, Mark S.: "**Jean Gerson** on the 'Traditioned sense' of Scripture as an argument for an ecclesial hermeneutic"; p. 173–183: Fleming, John V.: "Christopher **Columbus** as a scriptural exegete"; p. 187–197: Gritsch, Eric W.: "**Luther**'s humor as a tool for interpreting scripture"; p. 198–214: Steinmetz, David C.: "**Calvin** among the thomists"; p. 215–226: McKee, Elsie Anne: "Some reflections on relating **Calvin**'s exegesis and theology"; p. 227–244: Douglass, Jane Dempsey: "Marie **Dentière**'s use of scripture in her theology of history"; p. 245–260: Petersen, Rodney L.: "**Bullinger**'s prophets of the *'Restitutio'*"; p. 263–290: Fröhlich, Klaus: "Teaching history through preaching: Some patterns of historical interpretation in the sermons of the Lutheran pastor Heinrich **Fröhlich** ‹1826–1881›"; p. 291–302: Moorhead, James H.: "Prophecy, millennialism, and biblical interpretation in nineteenth-century **America**"; p. 303–321: Plantinga, Cornelius, Jr.: "The fourth Gospel as trinitarian source then and now"; p. 322–338: McCormack, Bruce: "Historical criticism and dogmatic interest in Karl **Barth**'s theological exegesis of the New Testament"; p. 350–354: Chronological bibliography of the works of Karlfried Froehlich.

Klär, Karl-Josef: Das kirchliche **Bußinstitut** von den Anfängen bis zum Konzil von Trient. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 254 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 413; DM 77,– [Diss., Saarbrücken]

3. Alte Kirchengeschichte

Gambero, Luigi: **Maria** nel pensiero dei padri della chiesa. – Milano: Ed. Paoline 1991. 495 p. = Alma Mater V.

Dillon, John: The golden chain. Studies in the development of **Platonism** and **Christianity**. – Aldershot: Variorum Pr. 1991. XII, 322 p.; £ 43,50.

Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel **Sanders**, professeur émérite à l'Université de Gand. Publiés par Marc van Uytfanghe et Roland Demeulenaere. – Steenbrugis: Abbatia S. Petri; The Hague: Nijhoff 1991. XLI, 537 p., 13 fig. = Instrumenta patristica XXIII; F 730,–; p. XVII–XLI: Bibliographie Gabriel Sanders; [cont.]: p. 1–10: Alonso-Núñez, J. M.: Aspectos del pensamiento historiográfico de San **Isidoro** de **Sevilla**; p. 11–19: Bartelink, G. J. M.: **Augustinus** über die minuta animalia: "Eminet in minimis maximus ipse Deus"; p. 21–25: Cosi, D. M.: Nota su *mysteriarches* in **Prudenzio**; p. 27–39: Cugusi, P.: Il *Carmen Epigraphicum* Cristiano Zarker 24. Saggio di edizione ed esegesi; p. 41–52: Decreus, F.: "Lumière et ténèbres" dans les tragédies de **Sénèque**. Un cas opposé à la tradition chrétienne?; p. 53–65: Dekkers, E.: Pour une histoire de la bibliographie chrétienne dans l'antiquité et au moyen âge; p. 67–73: Demeulenaere, R.: Le **sermon 84** de saint **Augustin** sur l'invitation de Jésus au jeune homme riche. Édition critique; p. 75–87: Nie, G. de: Le corps, la fluidité et l'identité personnelle dans la vision du monde de **Grégoire** de **Tours**; p. 89–97: Deroux, C.: À propos de deux occurrences de *alius* dans la *Règle de saint Benoît* ‹57,8 et 2,17›; p. 99–108: Devijver, H.: "Successoribus acceptis militare desinunt" ‹Digesta, XXVIII, 1,21›; p. 109–119: Devreker, J.: Les Sergii Paulli: problèmes généalogiques d'une famille supposée chrétienne; p. 121–125: Doignon, J.: L'interprétation romaine de la formule *in tituli inscriptione* dans les *Traités sur les Psaumes* d'**Hilaire** de **Poitiers**; p. 127–132: Donati, A.: **Fidentia**: municipium e Borgo; p. 133–141: Duval, N. et P.-A. Février: Études d'archéologie chrétienne nordafricaine: XX. La basilique cimétériale de L'**Est** à **Djémila**. Une église à crypte méconnue (13 fig.); p. 143–152: Evenepoel, W.: The Vita Felicis of **Paulinus Nolanus**; p. 153–161: Évrard, É.: Les *Aenigmata* de saint **Boniface**. Étude de métrique quantitative; p. 163–186: Fontaine, J.: Une épitaphe rythmique d'un contemporain d'**Isidore** de **Séville**: l'éloge funèbre du Visigot Oppila; p. 187–204: Gasperini, L.: Ecclesia **Manturanensis** quae antea Foroclodiensis. Ricerche sul cristianesimo antico nel Braccianese; p. 205–226: Heene, K.: Female saints and their lives. The geographical distribution of the Carolingian *vitae feminarum*; p. 227–236: Heinen, H.: Von Räubern und Barbaren in den Alpträumen des **Ausonius** ‹*Ephemeris* 8, S. 14–15, ed. Peiper›; p. 237–258: Heinzelmann, M.: Hagiographischer und historischer Diskurs bei **Gregor** von **Tours**?; p. 259–275: Janssens, B.: L'étude de la langue et les citations bibliques dans le *Liber Manualis* de **Dhuoda**: un sondage; p. 277–287: Kaczmarkowski, M.: Zur Textstruktur der Mönchsregel des hl. **Benedikt** von **Nursia**; p. 289–300: Krummrey, H.: Zur Grabinschrift für Iunia Baccula aus Oued-Athménia/Algerien (AÉ, 1966, 539); p. 301–306: Paci, G.: Iscrizioni cristiane in manoscritti; p. 307–312: Pfohl, G.: Potentialis und Indikativ. Von paganen und christlichen **Epitaphen**; p. 313–318: Piccaluga, G.: "sic ... ut citrea poma" ‹CIL 12, 533›; p. 319–338: Pietri, C.: Les provinces "Salutaires": géographie administrative et politique de la conversion sous l'Empire chrétien (**IVe** s.); p. 339–353: Pikhaus, D.: The Epitaph of **Rhodine** from Rome ‹ICUR VII, 19.255 = ILCV 1232 = CLE 1431›; p. 355–366: Reekmans, L.: Les constructions des papes avant la période carolingienne répertoiriées dans le Liber Pontificalis; p. 367–378: Ries, J.: Le rite baptismal elchasaïte et le symbolisme manichéen de l'eau; p. 379–383: Schmidt, P. G.: Eine metrische Fassung der "Vita Gregorii" des **Johannes Hymmonides** ‹Ms Brügge 406; BHL 3644a›; p. 385–393: Sfameni Gasparro, G.: **Cesario** di **Arles** e **Origene**: un testimone della tradizione origeniana in Occidente; p. 395–400: Susini, G.: San **Pietro** in **Sylvis**, santuario pagense e villaggio plebano nel Ravennate; p. 401–408: Thomas, J.: Sur l'origine de la céphalophorie, "signe évident d'une survie de l'être"; p. 409–417: Van Acker, L.: Der Briefwechsel zwischen **Elisabeth** von **Schönau** und **Hildegard** von **Bingen**; p. 419–432: Van Doorselaer, A.: "O crux, ave, spes unica". Beschouwingen rond twee loden kruisjes in een Merovingisch graf te Erps-Kwerps (Brabant); p. 433–446: Van 't Dack, E.: Le dieu Soleil d'Élagabal et d'Aurélien d'après l' *HA*; p. 447–481: Van Uytfanghe, M.: Les *Visiones* du très haut Moyen Âge et les récentes "expériences de mort temporaire". Sens ou non-sens d'une comparaison; p. 484–490: Verbraken, P.-P.: Mise à jour du fichier signalétique des Sermons de saint **Augustin**; p. 491–502: Veremans, J.: La présence de Virgile dans l'œuvre de **Sidoine Apollinaire**, évêque de Clermond-Ferrand; p. 503–526: Verhulst, A. – G. Declercq: L'action et le souvenir de saint **Amand** en Europe centrale. A propos de la découverte d'une *Vita Amandi antiqua*.

Ruggiero, Fabio: La follia dei cristiani. Su un aspetto dell "reazione pagana" tra I en V secolo. Prefazione di Manlio Simonetti. – Milano: Arnoldo Mondadori Editore 1992. XVI 250 p. = La cultura; Lire 45 000.

Piret, Pierre: La destinée de dieu. La Cité de Dieu. Un commentaire du "De civitate dei" d'**Augustin**. – Brux: Ed. de l'Institut d'études théologique 1991. 395 p. = I.E.T. XII.

Vannier, Marie-Anne: "Creatio", "conversio", "formatio" chez saint Augustin. – Frb/S: Ed. Universitaires 1991. XXXVIII, 238 p. = Paradosis XXXI.

O'Donnell, James J.: The authority of Augustine. – Augustinian studies 22, 1991, 7–35; p. 37–61: Ferrari, Leo C.: Augustine's "Discovery" of Paul ‹**Confessions 7.21.27**›; p. 63–82: Polk, Danne W.: Temporal impermanence and the disparity of **time** and **eternity**; p. 83–123: Burt, Donald: **Friendship** and **subordination** in earthly societies; p. 125–140: Wawrykow, Joseph: 'Perseverance' in 13th-century theology: the Augustinian contribution; p. 141–155: Teske, Roland J.: St. Augustine's view of the **original human condition** in *De Genesi contra Manichaeos*; p. 157–164: Phillips, Oliver: St. Augustine's lucanesque moment: the third book of the *City of God*; p. 165–190: Feehan, Thomas: Augustine's own examples of **lying**; p. 191–205: Ross, Donald: **Time**, the **heaven** of heavens, and **memory** in Augustine's **Confessions**.

4. Mittelalter und Neuzeit

Monfasani, J.: A theologian at the Roman curia in the mid-quattrocento. – Analecta Augustiniana 55, 1992, 5–98, p. 99–162: Alonso, Carlos: Documentación inédita sobre Gregorio **Petrocchini**, Prior general y Cardenal † 1612›; p. 163–179: Walsh, Katherine: An Augustinian gift to Pope Martin V. **Augustinus** de **Ancona**'s Summa de ecclesiastica potestate in the illuminated Codex Vat. Lat. 938; p. 181–205: Santonja Cardona, José Luis: El real colegio de San Agustín de Alcoy. Una aproximación histórica ‹siglos XIV–XIX›; p. 207–220: Gersbach, Karl A.: A history of Biblioteca Angelica latin manuscript 64: Onofrio Panvinio's «Antiquitatum Veronensium libri VIII»; p. 221–246: Eckermann, Willigis – F. B. Stammkötter: Die Rezeption des **Simon Fidati** von **Cascia**, OESA, † 1438› im Spiegel der Drucke von «De gestis Domini Salvatoris» aus den Jahren 1485–1734; p. 247–265: Krümmel, Achim: Die Herausgabe von Werken Augustins in Wien im Umkreis der «Neueren Augustinerschule» ‹1760–1782›; p. 267–286: Zumkeller, Adolar: Das Münchener Augustinerkloster in der Zeit des Barock, ein Zentrum religiösen und geistigen Lebens in Bayern; p. 287–327: Marinelli, Bruno: **Santa Maria Novella** in **Perugia** e le origini della Congregazione Perugina dell'Ordine di S. Agostino; p. 329–388: Ottavo Congresso Internazionale di Storia dell'Ordine Agostiniano. Relazioni bibliografiche. Roma, 22–24 Ottobre 1991.

5. Mittelalter

Caspar, Philippe: Elément pour une eschatologie du zygote [Augustinus, Thomas v. Aquin]. – RThom 100, 1992, 460–481.

Halleux, André de: La nativité et l'épiphanie dans le **dialogue unioniste** du 7. aux 14. siècle. – EThL 68, 1992, 5–37.

Hildebrandt, M. M.: The **external school** in Carolingian society. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XII, 169 p. = Education and society in the Middle Ages and Renaissance I; hfl 110,–.

Döpmann, Hans-Dieter: Die **Ostkirchen** vom **Bilderstreit** bis zur Kirchenspaltung von 1054. – Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 1991. 138 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen VIII; DM 19,50.

Büll, Franziskus: Das Monasterium **Suuarzaha**. Ein Beitrag zur Geschichte des Frauenklosters Münsterschwarzach von 788 (?) bis 877 (?). – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1992. 390 S., Ill., graph. Darst. = Münsterschwarzacher Studien XLII; DM 74,–.

Prinz, Friedrich: **Hagiographie** als Kultpropaganda. Die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischer Texte des Frühmittelalters. – ZKG 103, 1992, 174–194.

Pontal, Odette: **Clercs** et **laïcs** au moyen âge d'après les statuts synodaux. – (P:) Desclée (1990). 153 p. = Bibliothèque d'histoire du christianisme XXIV; F 95,–.

Fichtenau, Heinrich: Ketzer und Professoren. **Häresie** und **Vernunftglaube** im Hochmittelalter. – Mchn: Beck 1992. 351 S.; DM 98,–.

Frech, Karl Augustin: **Reform** an Haupt und Gliedern. Untersuchungen zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 455 S. = Europäische Hochschulschriften III, 510; DM 99,– [Diss., Tübingen]

Berndt, Rainer: **André** de **Saint-Victor** † 1175›. Exégète et théologien. – Turnhout: Brepols 1991. 403 p. = Bibliotheca Victoriana II; FB 2875,–.

Petrus [Londoniensis]: Sourcebook of selfdiscipline. A synthesis of Moralia in Job by Gregory the Great. A translation of Peter of Waltham's Remediarium conversorum by Joseph Gildea. – NY [e. a.]: Lang 1991. VIII, 371 p. = American university studies VII, 117; sfr 78,80.

Laarmann, Matthias: Bibliographia auxiliarius de vita, operibus et doctrina **Heinrici** de **Gandavo**. – FS 73, 1991, 324–366.

Wolter, Heinz: Die Synodaltätigkeit der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen bis zum Jahre **1223**. – AHC 22, 1990, 1–30; S. 31–67: Roberg, Burkhard: Zur Überlieferung und Interpretation der Hauptquelle des **Lugdunense I** von **1245**; S. 68–85: Kosztolnyik, Z. J.: **Rome** and the Church in **Hungary** in **1279**: The Synod of **Buda**; S. 86–130: Morrissey, Thomas E.: Surge, illuminare: A lost address by Richard Fleming at the Council of Constance ‹Clm 28433›; S. 131–145: Esbroeck, Michel van: La réprésentativité de la délégation Arménienne à Florence: De Sargis de Caffa a Naghash D'Amid; S. 146–198: Helmrath, Johannes: Die lateinischen Teilnehmer des Konzils von **Ferrara-Florenz**; S. 199–219: Larentzakis, Grigorius: Ferrara-Florenz im Urteil der heutigen Orthodoxie; S. 219–233: Meuthen, Erich: **Eugen IV.**, Ferrara-Florenz und der lateinische Westen.

Davies, Brian: The thought of **Thomas Aquinas**. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. XV, 391 p.; £ 45,–.

Leblanc, Marie: Amour et procréation dans la théologie de saint Thomas. – RThom 100, 1992, 433–459.

Housley, Norman: The later **crusades**: **1274–1580**. From Lyons to Alcazar. – Oxf [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1992. VIII, 14, 528 p.; £ 14,95.

Egerding, Michael: Johannes **Taulers** Auffassung vom Menschen. – FZPhTh 39, 1992, 105–129.

Tremp, Kathirn Utz: **Richard** von **Maggenberg** und die Freiburger **Waldenser** ‹1399–1439›. Ein Werkstattbericht. – DA 47, 1992, 509–558.

Janeiro, Isaac Vázquez: "Nominetur ille doctor." El último deseo incumplido de Juan **Hus** en Costanza. – Anton 56, 1992, 265–300.

Quarta, Cosimo: **Tommaso Moro**. Una reinterpretazione dell' "Utopia". – Bari: Dedalo 1991. 434 p. = Nuova biblioteca Dedalo CXII; Lire 40 000.

6. Gesamte Neuzeit

Straubinger, Erika: Zwischen Unterdrückung und Befreiung. Zur Situation der **Frauen** in Gesellschaft und Kirche **Perus**. Geschichtlicher Rückblick und Gegenwartsanalyse. Teil I–II. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. XXIII, 480 S., 362 S. = Erfahrung u. Theologie XX; DM 168,– [Diss., Tübingen]

Borja Medina, Francisco de: Ocaso de una provincia de fundación ignaciana: la Provincia de Andalucía en el exilio ‹1767–1773›. – ATG 54, 1991, 5–90; p. 91–228: López, Miguel A.: El Colegio de Santa Catalina Mártir ‹Granada, 1537–1802›; p. 229–259: Ruiz, Juan Martínez – Manuel Espinar Moreno: La Biblioteca del doctor Gaspar del Aguila, canónigo de la Iglesia Catedral de Baza ‹año 1563›; p. 261–280: Pozo, Cándido: La obra "María en la patrística de los siglos I y II" del P. José Antonio de Aldama S.I.; p. 282–323: Ruiz de Montoya, Diego: Commentarii in materiam de peccatis. Edición y notas por E. Moore, S.I.

Somers, Herman H.: Geheim en wijsheid der Jezuïten. Het epos van een militante orde ‹1540–1990›. – Antw-Baarn: Hadewijch 1991. 252 blz.

7. Reformation und Gegenreformation

Honée, Eugène: Die Idee eines **Nationalkonzils** in der frühen Reformationszeit. Ein Vergleich dreier Pläne für ein Konzil. – AHC 22, 1990, 242–272.

Schmidt, Heinrich R.: **Konfessionalisierung** im 16. Jahrhundert. – Mchn: Oldenbourg 1992. IX, 153 S. = Enzyklopädie deutscher Geschichte XII; DM 28,–.

Shaull, Richard: The Reformation and liberation theology. Insights for the challenges of today. – Louisville, Ky: Westminster/Knox 1991. 136 p..

Kaufmann, Thomas: Die Abendmahlstheologie der **Straßburg**er Reformatoren bis 1528. – Tü: Mohr 1992. VIII, 497 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXXI; DM 218,–.

Beutel, Albrecht: In dem Anfang war das Wort. Studien zu **Luthers** Sprachverständnis. – Tü: Mohr (1991). XVIII, 530 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXVII; DM 188,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Wicks, Jared: Luther's reform. Studies on conversion and the church. – Mz: von Zabern 1992. VIII, 351 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beih. XXXV. Abt. Religionsgeschichte.

Böttcher, Diethelm: Ungehorsam oder Widerstand? Zum Fortleben des mittelalterlichen **Widerstandsrecht**es in der Reofrmationszeit ‹1529–1530›. – B: Duncker & Humblot 1991. 205 S. = Historische Forschungen XLVI; kart. DM 68,–.

Erzbischof **Albrecht** von **Brandenburg** ‹1490–1545›. Ein Kirchen- u. Reichsfürst der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Friedhelm Jürgensmeier. – Ffm: Knecht 1991. 539 S., Ill. = Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte III; DM 96,–; [enth. u. a.]: S. 49–56: Auer, Leopold: Die Quellen zum Episkopat Albrechts von Brandenburg im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv; S. 57–70: Jablonowski, Ulla: Anhaltische Quellen zu einer Biographie des Kardinals Albrecht, Erzbischof von Magdeburg und Mainz ‹1490–1545›; S. 73–83: Lohse, Bernhard: Albrecht von Brandenburg und **Luther**; S. 84–101: Decot, Rolf: Zwischen altkirchlicher Bindung und reformatorischer Bewegung. Die kirchliche Situation im Erzstift **Mainz** unter Albrecht von Brandenburg; S. 102–116: Walter, Peter: Albrecht von Brandenburg und **Erasmus** von Rotterdam; S. 117–131: Smolinsky, Heribert: Albrecht von Brandenburg und die **Reformtheologen**; S. 132–139: Immenkötter, Herbert: Albrecht von Brandenburg auf dem Augsburger Reichstag **1530**; S. 140–155. Scheib, Otto: Erzbischof Albrecht von Brandenburg und die **Religionsgespräche**; S. 156–178: Weiß, Ulman: Erwartung und Enttäuschung. Erzbischof Albrecht im Urteil des **Erfurter Rates**; S. 179–195: Vogler, Günter: **Bauernkrieg** und **Täuferbewegung** im Erzbistum **Magdeburg** und Bistum **Halberstadt**; S. 196–211: Égert, Ilonka: Städtische reformatoriche Bewegungen in Mitteldeutschland; S. 215–222: Duchhardt, Heinz: ‚Reform' und ‚Modernisierung' im Reich des frühen 16. Jahrhunderts; S. 223–256: Christ, Günter: Albrecht von Brandenburg und das Mainzer Erzstift; S. 259–276: Steiner, Jürgen: Albrecht von Brandenburg und die Reform der **Mainzer Universität**; S. 277–295: Reber, Horst: Albrechts Begegnungen mit der **Kunst**; S. 296–356: Krause, Hans-Joachim: Albrecht von Brandenburg und **Halle**; S. 357–380: Tacke, Andreas: Das **Hallenser Stift** Albrechts von Brandenburg. Überlegungen zu gegen-reformatorischen Kunstwerken vor dem Tridentinum.

Wright, A. D.: Catholicism and Spanish society under the reign of Philip II, 1555–1598, and Philip III, 1598–1621: – Lewiston [e. a.]: Mellen 1991. 276 p. = Studies in religion and society XXVII.

8. Neuzeit

Schilling, Heinz: Religion, political culture and the emergence of early modern society. Essays in German and Dutch history. – Leiden [e. a.]: Brill 1992. XVI, 434 p. = Studies in medieval and Reformation thought L.

Milcent, Paul: Un artisan du renouveau chrétien au XVIIe siècle: saint Jean **Eudes**. Préface de Jacques Le Brun. – P: Ed. du Cerf 1992. 589 p., ill. = Histoire; F 250,–.

Die Konvertitenkataloge der **Schweizer Kapuziner**niederlassungen. **1669–1891**. Bd. I–II. Hrsg. v. Joseph Schacher. – Frbg/S: Univ. Verl. 1992. 515 S., 518 S.; sfr 140,–.

Thielsen, K. – G. Ph. Wolf: Französische Revolution und Kirche. – ThR 57, 1992, 113–141.

Pottmeyer, Hermann J.: Ultramontanismus und Ekklesiologie. – StZ 117, 1992, 449–464.

Sonderegger, Katherine: The doctrine of creation and the task of theology [**Schleiermacher**]. – HThR 84, 1991, 185–203.

Brito, Emilio: Schleiermacher et la doctrine de la Trinité. Réflexions critiques. – RTL 23, 1992, 145–171.

Shanks, Andrew: **Hegel**'s political theology. – Cambr: Cambr. Univ. Pr. 1991. XIII, 234 p. [Diss., Leeds]

Cüppers, Sebastian M. M.: Das **Kölner Provinzialkonzil** von **1860**. Kanonistische Struktur und Kirchenbild einer Provinzialsynode im 19. Jahrhundert. – AHC 22, 1990, 291–485.

Wehner-Zott, Sabine: Radikale Religion in „The Radical". Spättranszendentalismus in Neuengland. – Essen: Die Blaue Eule (1991). 287 S. = Arbeiten zur Amerikanistik VII; kart. DM 54,– [Diss., Augsburg]

Orlandi, Giuseppe: L'uso degli «exempla» in S. **Alfonso Maria** de **Liguori**. Note di storia della letteratura religiosa dell'età moderna. – SpicHistCSSR 39, 1991, 3–40; S. 41–98: Weiss, Otto: Wie ultramontan war Klemens **Hofbauer**? Überlegungen anläßlich einer neuen Hofbauerbiographie; S. 99–156: Schwedt, Herman H.: Michael **Haringer** C.SS.R. (1817–1887), théologien au premier Concile du Vatican e Consulteur de la Congrégation de l'Index.

Marsh, Clive: Albrecht **Ritschl** and the problem of the historical Jesus. – Lewiston, NY: Mellen Pr. 1992. XXIV, 236 p.; $ 69,95.

Kulturprotestantismus: Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums. Hrsg. von Hans Martin Müller. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1992. 396 S.; DM 128,–; [enth.]: S. 21–77: Graf, Friedrich Wilhelm: Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre; S. 78–107: Lüdemann, Gerd: Das Wissenschaftsverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus; S. 108–135: Bammel, Ernst: Staat und Kirche im zweiten Kaiserreich; S. 139–149: Schäfer, Rolf: Adolf von **Harnack** – eine Symbolfigur des Kulturprotestantismus?; S. 150–164: Preul, Reiner: Aspekte eines kulturprotestantischen Bildungsbegriffs; S. 165–182: Müller, Hans Martin: Frömmigkeit im Kulturprotestantismus; S. 183–189: Rössler, Dietrich: Religion und soziale Verantwortung im Kulturprotestantismus. Die subjektive Religion und die Lebenspraxis des Christen; S. 190–229: Drehsen, Volker: „Evangelischer Glaube, brüderliche Wohlfahrt und wahre Bildung." Der Evangelisch-soziale Kongreß als sozialethisches und praktisch-theologisches Forum des Kulturprotestantismus im Wilhelminischen Kaiserreich (1890–1914); S. 230–244: Weiß, Johannes: **Troeltsch, Weber** und das Geschichtsbild des Kulturprotestantismus; S. 245–257: Schmidt-Rost, Reinhard: Die Christliche Welt. Eine publizistische Gestalt des Kulturprotestantismus; S. 261–293: Steiger, Heinhard: Karl **Muth** und das Hochland – eine Art „Kulturkatholizismus"?; S. 294–310: Müller, Hans Martin: Der reformkatholische Modernismus in protestantischer Sicht; S. 311–338: Lüdemann, Gerd: Die Religionsgeschichtliche Schule und ihre Konsequenzen für die Neutestamentliche Wissenschaft; S. 339–388: Herms, Eilert: „Kultursynthese" und „Geschichtswende". Zum Troeltsch-Erbe in der Geschichtsphilosophie Emanuel **Hirschs**.

9. Neueste Zeit

Nowak, Kurt: Zeiterfahrung und Kirchengeschichtsschreibung: Heinrich **Bornkamm** im Dritten Reich. – ZKG 103, 1992, 46–80.

Serrou, Robert: **Pie XII**, le pape-roi. – P: Perrin 1992. 334 p., ill.; F 145,–.

Wenger, Antoine: Les **trois Rome**. L'église des années soixante. – P: Desclée [&] de Brouwer 1991. 297 p., ill.

Bayer, Oswald: Entmythologisierung? Christliche Theologie zwischen Metaphysik und Mythologie im Blick auf Rudolf **Bultmann**. – NZSTh 34, 1992, 109–124; S. 125–148: Jaspert, Bernd: Existenz – Mythos – Theologie. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm; S. 163–181: Körtner, Ulrich H. J.: Arbeit am Mythos? Zum Verhältnis von Christentum und mythischem Denken bei Rudolf Bultmann.

New creation or eternal now. Is there an eschatology in Paul **Tillich**'s work? Contributions made to the III. Intern. Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1990. by Gert Hummel. – B, NY: de Gruyter 1991. XII, 243 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann LIV; DM 98,–; [enth.]: S. 3–25: Jahr, Hannelore: Vom Kairos zur heiligen Lehre. Tillichs eschatologische Deutung der Gegenwart; S. 26–43: Richard, Jean: The roots of Tillich's eschatology in his religious-socialist philosophy of history; S. 44–56: Reimer, A. James: The Kingdom of God in the thought fo Emanuel **Hirsch** and Paul **Tillich**; S. 57–126: Wenz, Gunther: Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära; S. 127–136: Reymond, Bernard: Das Reich Gottes in den 10 Thesen Paul Tillichs über den Nationalsozialismus ‹1932›; S. 137–152: Bulman, Raymond F.: Tillich's eschatology of the late American period ‹1945–1965›; S. 153–162: Grigg, Richard: Tillich's „ontologized eschatology"; S. 163–176: Gelder, Katrin: Tillichs Verständnis der Macht Gottes in eschatologischer Perspektive; S. 175–186: Mahlmann, Theodor: Paul Tillichs Beitrag zur Eschatologie-Debatte der 20er Jahre unseres Jahrhunderts. Eine Miszelle; S. 107–194: Keil, Günther: Konjektur und Symbol als Sprache für das Letzte. **Nikolaus von Cues** und Paul **Tillich**; S. 195–204: Winquist, Charles E.: Eschatology in the thought of Paul Tillich: Metonymical figurations; S. 205–218: Vahanian, Gabriel: Kairos and utopia; S. 219–226: Schwarz, Hans: Der Stellenwert der Eschatologie in der Theologie Paul Tillichs; S. 227–233: Mazur; G. O.: Eschatology as the symbol for the experience of faith in the thought of Tillich; S. 234–243: Nuovo, Victor: Is eternity the proper end of history?

Conticello, Carmelo G.: De contemplatione (Angelicum, 1920): La thèse inédite de doctorat du P. M.-D. **Chenu**. – RevSPhTh 75, 1991, 363–422; p. 423–448: Duval, André: Aux origines de l'«Institut historique d'études thomistes» du Saulchoir (1920 et ss.). Notes et documents; p. 449–456: Bataillon, Lous-Jacques: Le Père M.-D. Chenu et la théologie du moyen âge; p. 457–467: Vilanova, Evangelista: Réception de la théologie du Père Chenu en Espagne; p. 469–489: Biffi, Inos: Presenza e influsso di M.-D. Chenu in Italia. Chenu medievalista in Italia; p. 491–504: Colombo; G.: Il «secondo Chenu» in Italia.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Comby, Jean: Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne. – [P]: Desclée 1992. 327 p., tabl. = Bibliothèque d'histoire du Christianisme XXIX; F 189,–.

I missionari della prima ora nell'evangelizzazione dell'America Latina. A cura di Romeo Ballán. – Bologna: EMI; Madr: Ed. Mundo Negro; Lisboa: Ed. Além-Mar 1991. 289 p.; Lire 20 000.

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".

Neckebrouck, V[aleer]: De stomme duivelen. Het anti-missionair syndroom in de westerse kerk. – Brugge: Uitg. Tabor 1990. 211 blz.

Popular religion, liberation and contextual theology. Papers from a congress (January 3–7, 1990, Nijmegen, the Netherlands) dedicated to Arnulf **Camps**. Edited by Jacques van Nieuwenhove . . . – Kampen: Kok 1991. VII, 254 p. = Kerk en theologie in context VIII; hfl 49,–; [cont. e. a.]: p. 1–12: Van Nieuwenhove, Jacques – Berma Klein Goldewijk: Popular religion, liberation and contextual theology. Exploring some questions; p. 15–51: Mbembe, Achille: The issue of paganism in the post-colonial era. African perspectives; p. 70–79: Oduyoye, Mercy Amba: Liberative ritual and African religion; p. 80–87: Semporé, Sidbe: Popular religion in Africa. The cry of hope; p. 91–99: Robles, Amando J.: Social tranformation and the religious vision of the world among the underclasses of **Nicaragua**; p. 100–108: Julio de Santa, Ana: Popular religon and liberation in Latin America between common sense and good sense; p. 109–115: Rosado Nunes, Maria José F.: Popular religions and BECs

in **Brazil**. What kind of liberation do they offer women?; p. 141–145: Fernandes, Anthony B.: Popular religion, church and socio-cultural change in **India**; p. 146–157: Wilfred, Felix: Popular religion and **Asian** contextual theologizing; p. 158–164: Heyndrickx, Jeroom: The strength of popular faith in the **Chinese** Catholic church today; p. 165–174: Tang, Edmond: Shamanism and minjung theology in **South Korea**; p. 200–209: Hoedemaker, Bert: Contextual analysis and unity of perspective. An exercise in missiological method; p. 210–227: Klein Goldewijk, Berma – Jacques Van Nieuwenhove: The implications of popular religion for liberative contextual theologies.

Peter, Anton: Bartolomé de **Las Casas** als Paradigma für das Bekehrungsmotiv in der Theologie der Befreiung. – NZM 47, 1992, 1–14; S. 35–54: Bonfils, J.: La mission Catholique en République du **Bénin**. Le vicariat apostolique du **Dahomey**, de 1862 à 1870 et de la côte du Bénin de 1870 à 1883.

Effective inculturation and ethnic identity. Di Maria De la Cruz Aymes ... – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1991. XI, 127 p. = Inculturation IX; Lire 20 000; [cont.]: p. 1–28: Maria de la Cruz Aymes – Francis J. Buckley: "Case-study: Catechesis of Hispanics in the United States today"; p. 29–48: Nyamiti, Charles: "Ancestral kinship in the Trinity"; p. 49–68: Biernatzki, William E.: "Symbol and root paradigm: The locus of effective inculturation"; p. 69–98: De Napoli, George A.: "Inculturation as communication"; p. 99–127: Maurer, Eugenio: "Inculturation or transculturation among the Indians."

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Interpretation in religion. Ed. by Shlomo Biderman ... – Lei [e. a.]: Brill 1992. XI, 290 p. = Philosophy and religion II; hfl 120,–; [cont.]: p. 1–8: Zwi Werblowsky, R. J.: Religion as interpretation; p. 9–37: Kasher, Asa: Philosophical reinterpretation of Scriptures; p. 39–52: Adams, Robert Merrihew: Idolatry and the invisibility of God; p. 53–67: Kippenberg, Hans G.: Pragmatic meanings as a particular source for the history of religions; p. 69–85: Biletzki, Anat: "Policy Ecclesiastical": Thomas **Hobbes** on language, religion and interpretation; p. 87–109: Assmann, Jan: Semiosis and interpretation in ancient **Egyptian** ritual; p. 111–128: Biderman, Shlomo: **Dharma** in **Hinduism**: The limits of interpretation; p. 129–168: Yadav, Bibhuti S.: Methodic deconstruction; p. 169–179: Kiener, Ronald C.: Saadia and the Sefer Yetzîrah: Translation theory in classical **Jewish** thought; p. 181–206: Ross, Jacob Joshua: The divine command theory in Jewish thought: A modern phenomenon; p. 207–227: Alon, Ilai: Interpretation as compromise: The case of the five daily **Islamic** prayers; p. 229–248: Stroumsa, Gedaliahu G.: **Moses'** riddles: Esoteric trends in patristic hermeneutics; p. 249–297: Gager, John G.: Jews, Christians and the dangerous ones in between; p. 259–282: McCord Adams, M.: Symbolic value and the problem of evil: Honor and shame.

Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Hrsg. von Jan Assmann ... (Gü): Gütersloher Verlagshaus Mohn (1991). 253 S. = Studien zum Verstehen fremder Religionen I; DM 78,–; [enth.]: S. 13–30: Assmann, Jan: Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses; S. 37–53: Sundermeier, Theo: Religion und Fest: **Afrika**nische Perspektiven; S. 69–93: Petersmann; Hubert: Springende und tanzende Götter beim **antiken** Fest; S. 94–108: Berner, Ulrich: Zur Hermeneutik religiöser Symbole. Das Kreuzsymbol in der frühchristl. u. in der modernen indischen Theologie; S. 109–122: Klaes, Norbert: Sind religiöse Symbole interkulturell?; S. 123–145: Chaniotis, Angelos: Gedenktage der **Griechen**. Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewußtsein griechischer **Poleis**; S. 146–154: Berger, Klaus: Die Bedeutung von Elementen des antiken Herrscherkultes für Liturgie und Eschatologie des Christentums im 1. Jahrhundert; S. 157–159: Beyer, Klaus: Das antireligiöse Fest im **gnostischen Mythos**; S. 160–168: Löffler, Reinhold: Das Fest als das Unheilige. Die **Stammeshochzeit** im iranischen Fundamentalismus; S. 169–181: Assmann, Aleida: Das **Puritanische** Fest; S. 185–205: Rendtorff, Rolf: Die Entwicklung des altisraelitischen Festkalenders; S. 206–233: Klinghardt, Matthias: „... auf daß du den Feiertag heiligest." Sabbat und Sonntag im antiken Judentum und frühen Christentum; S. 234–244: Ratschow, Carl Heinz: Die Feste. Inbegriff sittlicher Gestalt.

Avagianou, Aphrodite: Sacred marriage in the rituals of **Greek** religion. – Bern [e. a.]: Lang 1991. XV, 260 p., ill. = Europäische Hochschulschriften XV, 54; DM 67,– [Diss., Zürich]

Mikalson, Jon D.: Honor thy gods. Popular religion in Greek tragedy. – Chapel Hill, London: Univ. of North Carolina Pr. 1991. XV, 359 p.

Swain, Tony: **Aboriginal** religions in **Australia**. A bibliographical survey. – NY [e. a.]: Greenwood Pr. 1991. XV, 336 p. = Bibliographies and indexes in religious studies XVIII; $ 55,–.

VI. Religionsphilosophie

Butterworth, Edward J.: The identity of **Anselm**'s "Proslogion" argument for the existence of God with the "Via quarta" of **Thomas Aquinas**. – Lewiston, N.J. [e. a.]: Mellen 1990. 371 p. = Studies in the history of philosophy VIII; $ 69,95.

MacDonald, Scott: Aquinas's parasitic cosmological argument. – Medieval philosophy & theology I, 1991, 119–155.

Ramos, Alice: The divine ideas and the intelligibility of creation: A way toward universal signification in Aquinas. – Doctor communis 44, 1991, 251–265.

Elders, Léon J.: Les question disputées sur le mal de S. Thomas. – Div 36, 1992, 136–159.

Hartmann, Wille: Der Gedanke der Menschwerdung bei **Novalis**. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Fragmente und Studienaufzeichnungen. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. 190 S. = Freiburger theologische Studien CXLIX; DM 38,– [Diss., Freiburg/B]

Daise, Benjamin: The will to truth in Kierkegaard's *Philosophical Fragments*. – Internat. journal for philosophy of religion 31, 1992, 1–12; p. 13–27: Davis, Stephen T.: Hierarchical causes in the cosmological argument; p. 29–43: DiCenso, James J.: Deconstruction and the philosophy of religion: World affirmation and critique; p. 45–61: Hughes, Charles T.: Theism, natural evil, and superior worlds.

West, Thomas H.: Ulitmate hope without God. The atheistic eschatology of Ernst **Bloch**. – NY [e. a.]: Lang 1991. XV, 368 p. = American university studies VII, 97; DM 93,–.

Being and **goodness**. The concept of the good in metaphysics and philosophical theology. Ed. by Scott MacDonald. – Ithaca, London: Cornell Univ. Pr. 1991. IX, 328 p.; $ 43,95 [cont.]: p. 1–28: MacDonald, Scott: The metaphysics of goodness and the doctrine of the transcendentals; p. 56–73: Aertsen, Jan A.: Good as transcendental and the transcendence of the good; p. 74–97: McInerny, Ralph: Saint **Thomas** on *De hebdomadibus*; p. 98–128: Stump, Eleonore – Norman Kretzmann: Being and goodness; p. 129–150: Jordan, Mark D.: The transcendentality of goodness and the human will; p. 151–176: Gracía, Jorge J. E.: Evil and the transcendentality of goodness: **Suárez**'s solution to the problem of positive evils; p. 179–207: Stump, Eleonore: Aquinas on faith and goodness; p. 208–228: Kretzmann, Norman: A general problem of creation: Why would God create anything at all?; p. 229–249: Kretzmann, Norman: A particular problem of creation: Why would God create this world?; p. 250–277: Mann, William E.: The best of all possible worlds; p. 278–297: Morris, Thomas V.: Metaphysical dependence, independence, and perfection.

VII. Fundamentaltheologie

Radical **pluralism** and **truth**. David **Tracy** and the hermeneutics of religion. Ed. by Werner G. Jeanrond ... – NY: Crossroad Publ. 1991. XXVII, 296 p.; $ 34,50; [cont. e.a.]: p. 1–17: Baum, Gregory: Radical pluralism and liberation theology; p. 18–37: Lane, Dermot A.: David Tracy and the debate about praxis; p. 38–48: Jeanrond, Werner G.: Biblical criticism and theology: Toward a new biblical theology; p. 51–61: Lash, Nicholas: Conversation in Gethsemane; p. 62–80: Booth, Wayne C.: Rhetoric and religion: Are they essentially wedded?; p. 81–94: Scott, Nathan A.: Hermeneutics and the question of the self; p. 95–106: Radford Ruether, Rosemary: Feminist hermeneutics, scriptural authority, and religious experience: The case of the *Imago Dei* and gender equality; p. 161–175: Neusner, Jacob: Another path to truth: From ritual to theology in Judaism; p. 176–186: Macquarrie, John: Pluralism in christology; p. 187–202: Ricoeur, Paul: Love and justice; p. 203–214: Metz, Johann Baptist: The "One World": A challenge to Western christianity; p. 215–233: Doniger, Wendy: Pluralism and intolerance in Hinduism; p. 237–249: Küng, Hans: Dialogability and steadfastness: On two complementary virtues; p. 250–269: Geffré, Claude: Toward a hermeneutics of interreligious dialogue; p. 270–285: Ogden, Schubert M.: Problems in the case for a pluralistic theology of religions; p. 286–293: Webb, Stephen H.: Bibliography of David Tracy.

Theology at the end of modernity. Essays in honor of Gordon K. **Kaufman**. Ed. by Sheila Greeve Davaney. – Phil, Pa.: Trinity Pr. Intern. 1991. XII, 276 p.; $ 25,–; [cont.]: p. 19–40: McFague, Sallie: Cosmology and Christianity: Implications of the common creation story for theology; p. 41–59: Dean, William: Humanistic historicism and naturalistic historicism; p. 61–77: Gustafson, James M.: Theological anthropology and the human sciences; p. 81–98: Cady, Linell E.: Resisting the postmodern turn: Theology and contextualization; p. 99–113: Proudfoot, Wayne: Regulae fidei and regulative idea. Two contemporary theological strategies; p. 117–140: Schüssler Fiorenza, Francis: The crisis of hermeneutics and Christian theology; p. 141–159: Maimela, Simon S.: Black theology and the quest for a God of liberation, p. 161–176: Thangaraj, M. Thomas: Toward a dialogical theology of mission; p. 179–199: Cobb, John B., Jr.: In defense of realism; p. 201–218: Rupp, George: Communities of collaboration: Shared commitments/common tasks; p. 221–232: Wiles, Maurice F.: Can theology still be about God?; p. 233–248: Taylor, Mark C.: The end(s) of theology; p. 249–268: Harvey, Van Austin: Feuerbach on religion as construction.

Fischer, Johannes: Wie wird Geschichte als Handeln Gottes offenbar? Zur Bedeutung der Anwesenheit Gottes im Offenbarungsgeschehen. – ZThK 88, 1991, 211–231.

Wie geschieht **Tradition**? Überlieferung im Lebensprozeß d. Kirche / Karl Gabriel ... hrsg. von Dietrich Wiederkehr. – Frb/B [u.a.]: Herder 1991. X, 176 S., 10 Abb. = Quaestiones disputatae CXXXIII; kart. DM 149,–; [enth.]: S. 1–44: Traeger, Jörg: Die Kirche der Natur. Kunst und Konfession in der romantischen Epoche; S. 45–68: Hünermann; Peter: Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses; S. 69–88: Gabriel, Karl: Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft; S. 89–110: Pottmeyer, Hermann Josef: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalisierte Versuchung der Kirche; S. 111–126: Heine, Susanne: Feministische Hermeneutik im Spannungsfeld zwischen anthropologischer Reflexion und sozialer Wirklichkeit; S. 127–172: Wiedenhofer, Siegfried: Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchl. Strukturen.

VIII. Dogmatik

Siegwalt, Gérard: Dogmatique pour la catholicité évangélique. II: La réalisation de la foi. 1: L'Eglise chrétienne dans la société humaine. – P: Ed. du Cerf; Genève: Labor et Fides 1991. 450 p.; F 220,–.

Izquierdo, César: El **dogma** y su interpretación. – Scripta theologica 23, 1991, 893–920.

Baude, Marguerite: Théologie du **temps**. Le temps comme référence et la visée du royaume de Dieu. – P: Ed. du Cerf 1991. 378 p. [Diss., Paris]

Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des **Heiligen Geistes**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1992. 333 S.; kart. DM 39,80.

Haight, Roger: The case for spirit **christology**. – ThSt 53, 1992, 257–287.

Eckardt, A. Roy: Reclaiming the Jesus of history: **Christology** today. – Minneapolis: Augsburg Fortress Pr. 1992. 297 p.; $ 29,95.

Thompson, William M.: Christology and spirituality. – NY: Crossroad 1991. XII, 240 p.; $ 27,50.

Gelabert, Martín: Jesús: la significación universal de lo concreto. – Escritos del Vedat 21, 1991, 51–68; p. 69–91: Galindo Rodrigo, José Antonio: El tratado «de **Gratia**» en la teología actual.

Vom Verlangen nach Heilwerden. **Christologie** in **feminist.-theolog.** Sicht. Hrsg.: Doris Strahm, Regula Strobel. – Frb/S, Luz: Ed. Exodus 1991. 240 S.; kart. DM 32,30; [enth.]: S. 11–36: Strahm, Doris: „Für wen haltet ihr mich?" Einige historische und methodische Bemerkungen zu Grundfragen der Christologie; S. 37–51: Hopkins, Julie: Christologie oder Christolatrie? Feministische Einwände gegen die traditionellen Modelle von Jesus dem Christus; S. 52–64: Strobel, Regula: Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien; S. 65–80: Kohn-Roelin: Johanna: Antijudaismus – die Kehrseite jeder Christologie?; S. 81–99: Strahm Bernet, Silvia: Die größten Unmenschlichkeiten hat man im Namen eines schönen Heilskonzeptes begangen (Inge Merkel). Universale Erlösungsvorstellungen und ihr Hang zum Totalitären; S. 100–111: Moltmann-Wendel, Elisabeth: Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie. Neutestamentliche Ansatzpunkte feministischer Christologie; S. 112–128: Schroer, Silvia: Jesus Sophia. Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazaret; S. 129–147: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Zur Methodenproblematik einer feministischen Christologie des Neuen Testaments; S. 148–171: Grey, Mary: Jesus – Einsamer Held oder Offenbarung beziehungshafter Macht? Eine Untersuchung feministischer Erlösungsmodelle; S. 172–181: Stram Bernet, Silvia: Jesa Christa; S. 182–193: Strobel, Regula: Das Kreuz im Kontext feministischer Theologie. Versuch einer Standortbestimmung; S. 194–207: Hopkins, Julie: Sind Christologie und Feminismus unvereinbar? Zur Debatte zwischen Daphne Hampson und Rosemary Radford Ruether; S. 208–233: Kalsky, Manuela: Vom Verlangen nach Heil. Eine feministische Christologie oder messianische Heilsgeschichten?

Schmitz, Rudolf Michael: Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen **Ekklesiologie** des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. XL, 336 S. = Münchener theologische Studien II, 46 = Münchener Univ.-Schriften: Kath.-Theol. Fakultät; DM 78,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Körner, Bernhard: Extra ecclesiam nulla salus. Sinn und Problematik dieses Satzes in einer sich wandelnden fundamentaltheologischen Ekklesiologie. – ZkTh 114, 1992, 274–292.

Villar, José R.: La capitalidad de las estructuras jerárquicas de la Iglesia. – Scripta theologica 23, 1991, 961–982.

Hattrup, Dieter: **Eschatologie**. – Pad: Bonifatius Dr. 1992. 352 S.; DM 32,–.

Panteghini, Giacomo: L'orizzontesperanza. Lineamenti di escatologia cristiana. – Padova: Ed. Messaggero 1991. 251 p. = Strumenti di scienze religiose; Lire 18 000.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Dictionary of the ecumenical movement. Ed. by Nicholas Lossky . . . – Geneva: WCC Publ.; GrR: Eerdmans 1991. XVI, 1196 p.; $ 79,95.

Zehner, Joachim: Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 321 S., Ill., graph. Darst. = Studien zum Verstehen fremder Religionen III; kart. DM 78,– [Diss., Tübingen]

Essential papers on Judaism and Christianity in conflict. From late antiquity to the Reformation. Ed. by Jeremy Cohen. – NY [e.a.]: New York Univ. Pr. 1991. XIV, 578 p. = Essential papers on Jewish studies; $ 60,–.

Dunn, James D. G.: The partings of the ways: between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity. – Lo: SCM Press 1991. XVI, 368 p.; £ 17,50.

Paul, André: Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens. – P: Desclée de Brouwer 1992. 237 p.; F 135,–.

Jews and Christians in a pluralistic world. Edited by Ernst-Wolfgang Bockenforde & Edward Shils. – Lo: Weidenfeld 1991. XV, 191 p.; £ 25,–.

Maffeis, Angelo: Il ministero nella Chiesa. Uno studio dialogo **cattolico luterano ‹1967–1984›**. – Mil: Ed. Glossa 1991. 361 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo di Roma. Dissertatio. Series Romana II.

Ökumenische Theologie in den Herausforderungen der Gegenwart. Lukas **Vischer** zum 65. Geb. Hrsg. von Karin Bredull Gerschwiler . . . – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 463 S.; kart. DM 58,–; S. 429–457: Bibliographie Vischer; [enth. u.a.]: S. 19–33: Deschner, John: Perspektiven in der Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung"; S. 34–51: Flesseman-Van Leer, Ellen: **Montreal** revisited. Neubesinnung auf einen ökumenischen Wendepunkt; S. 52–65: Abrecht, Paul: Das ökumenische Nachdenken über gesellschaftliche Fragen in der Ära nach dem Kalten Krieg; S. 66–91: Newbigin, Lesslie: **Mission** in einer pluralistischen Gesellschaft; S. 92–113: Song, Choan-Seng: Einen Ausweg aus der Sackgasse christlicher Mission finden; S. 114–139: Parvey, Constance: **Feministische** Theologie. Eine Avantgarde der Theologie; S. 140–152: Wilson, Henry S.: Die Geschichte des Christentums innerhalb der Geschichte der Menschheit. Ein asiatischer Beitrag; S. 153–174: Dussel, Enrique: Das Jahr **1942**: Ideologische Analyse seiner verschiedenen Interpretationen; S. 175–191: Minear, Paul S.: Propheten Gottes: das Wesen ihrer Berufung; S. 192–206: Müller-Fahrenholz; Geiko: „Um Trost war mir sehr bange." Aspekte einer ökumenischen Seelsorge; S. 207–217: Ricca, Paolo: Die Kennzeichen der **Kirche** aus Waldenser Sicht; S. 218–224: Wilfong, Marsha: Der reformierte **Weltbund** als Katalysator in der ökumenischen Bewegung; S. 225–242: Birmelé, André: Probleme heutiger **Kirchengemeinschaft** am Beispiel der **Leuenberger Konkordie**; S. 243–255: Metropolit Damaskinos: Kriterien für den Dialog zwischen Orthodoxen und Reformierten; S. 256–275: Houtepen, Anton: Die **Einheit** der Kirche als sakramentale Wirklichkeit. Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils. Eine unzeitgemäße Betrachtung; S. 276–290: Falcke, Heino: Die Christenheit und das neue Europa; S. 291–310: Hoedemaker, Bert: **Einheit** der Kirche im universalen Horizont. Das Ringen von „Glauben und Kirchenverfassung" mit Fragen nach menschlicher Gemeinschaft; S. 318–331: Moltmann, Jürgen: Komm Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung; S. 332–357: Vischer, Barbara: Gibt es ein Recht auf Entwicklung?; S. 358–369: Bauer-Lagier, Monique: Politik für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; S. 370–386: Buff, Christoph [u. a.]: **Herblingen** und der halbe Erdkreis als Kirchspiel; S. 387–402: Communauté de Grandchamp, **Kommunitäten**; S. 403–422: Strub-Jaccoud, Madeleine – Hans Strub: „Erneuerung der Kirche" – Utopie? Vision? Verlorene Liebesmüh? Nachdenken über die schweizerische Evang. Synode ‹**SES**›.

Huber, Wolfgang: Ökumenische Situation und protestantisches Prinzip. Eine Problemanzeige. – ZThK 89, 1992, 98–120; S. 121–138: Graf, Friedrich Wilhelm: Ist bürgerlich-protestantische Freiheit ökumenisch verallgemeinerbar? Zum Streit um das protestant. Verständnis von **Freiheit**.

X. Moraltheologie

Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti. Interventi di Giuseppe Angelini . . . A cura di Enrico Berti. – [R:] Gregoriana Libr. (1990). 427 p. = Progetti II; Lire 50 000; [cont.]: p. 21–68: Lecaldano, Eugenio: Principi e basi razionali di un'etica non-religiosa; p. 69–136: Vigna, Carmelo: La verità del desiderio come fondazione della norma morale; p. 141–202: Cavalla, Francesco: Sul fondamento delle norme etiche; p. 203–255: Angelini, Giuseppe: Individuazione delle norme e loro significato teologico-morale; p. 259–296: Poppi, Antonino: L'educazione all'etica: problemi filosofici e orientamenti morali; p. 297–321: Trentin, Giuseppe: Educazione all'etica: problemi teologici e orientamenti pastorali; p. 325–418: Zecchinato, Paolo: La normativa della natura nella piú recente filosofia italiana.

Ringeling, Hermann: Konturen einer **„postmodernen" Moral**. – EvTh 52, 1992, 103–114; S. 114–128: Fischer, Johannes: Christliche Ethik als **Verantwortungsethik**?; S. 128–146: Huber, Wolfgang: Selbstbegrenzung aus Freiheit. Über das ethische Grundproblem des technischen Zeitalters; S. 146–160: Weymann, Volker: Wer wird wem gerecht? Zur **Gerechtigkeit** herausgefordert – auf Gerechtigkeit angewiesen; S. 160–176: Busch, Eberhard: „Gott hat nicht auf sein Recht verzichtet." Die Erneuerung der Kirche im Verhältnis zum politischen Bereich nach dem Verständnis der reformierten Reformatoren.

Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend. (Wilhelm **Korff** zum 65. Geburtstag.) Hrsg. von Gerhard Mertens, Wolfgang Kluxen, Paul Mikat. – Pad [u. a.]: Schöningh (1992). 408 S.; DM 78,–; S. 395–405: Bibliographie W. Korff; [enth.]: S. 17–28: Kluxen, Wolfgang: Affirmation des Humanen. Zu Wilhelm Korffs theologischer Ethik; S. 29–46: Honnefelder, Ludger: Person und Menschenwürde. Zum Verhältnis von **Metaphysik** und **Ethik** bei der Begründung der **Werte**; S. 47–58: Göbel, Wolfgang: Kognitivismus in der „Glaubensethik", Nonkognitivismus in der „autonomen Moral". Erkundungen im rationalen Kontinuum zwischen den widerstreitenden Begründungsmodellen theologischer Ethik; S. 59–78: Fraling, Bernhard: **Methoden** im Vergleich. Theologische Ethik in Deutschland und Lateinamerika; S. 81–90: Eid, Volker: **Christliches Ethos** ist Gemeindeethos. Eine Skizze zur ekklesiologischen Situierung „christlicher Moral"; S. 91–103: Mieth, Dietmar: Die Gottesfrage der Moral. Eine literaturtheologische Perspektive; S. 105–120: Müller, Gerhard Ludwig: Jesus Christus als der wahre Mensch und die anthropologische Wende der Neuzeit; S. 123–134: Kerber, Walter: **Technischer Wandel** und christliche Ethik; S. 153–163: Ernst, Wilhelm: Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Von der Planwirtschaft zur Volkswirtschaft; S. 167–179: Böckle, Franz: Das **Wachstum** der Erdbevölkerung als Schlüsselproblem der Umweltethik; S. 181–200: Gründel, Johannes: Verantwortete Elternschaft angesichts der drohenden Bevölkerungsexplosion aus katholischer Sicht; S. 215–228: Mikat, Paul: Ethische Überlegungen zum hippokratischen Ethos; S. 229–249: Hunold, Gerfried W.: „. . . um den eigenen Tod nicht betrogen werden." Ethische Anmerkungen zur palliativen Medizin und zur Hospizbewegung; S. 253–264: Auer, Alfons: Politik im Widerstreit der Interessen. Anforderungen an den glaubwürdigen **Politiker**; S. 265–279: Rendtorff, Trutz: **„Civil Religion"**. Religionstheoretische Voraussetzungen und deutungspraktische Verwendungsmöglichkeiten des Begriffs „Civil Religion"; S. 281–300: Merks, Karl-Wilhelm: Über **Fortschritt** in der Moral; S. 301–316: Höver, Gerhard: **Politik** auf der Straße. Überlegungen zum Grundrecht der **Versammlungsfreiheit**; S. 317–325: Baumgartner, Alois: Zwischen ethischem Anspruch und gesellschaftlicher Zustimmung. Anmerkungen zur Problematik umweltpolitischer Entscheidungen in der pluralistischen Demokratie; S. 327–334: Schmölz, Franz-Martin: Der Mensch, die **Arbeit** und der **Sonntag**; S. 335–353: Schavan, Annette: **Ehe** und **Familie**; S. 355–367: Elsässer, Antonellus: **Sühne** und **Resozialisierung** – Ergänzung oder Widerspruch?; S. 371–384: Giers, Joachim: **„Partizipation"** und **„Solidarität"** als Strukturen der sozialen Gerechtigkeit; S. 385–394: Schmelter, J.: **Solidarität**. Entwicklungslinien eines sozialeth. Schlüsselbegriffs.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

McGinn, Bernard: The presence of God. A history of Western Christian mysticism. I: The foundations of mysticism. – Lo: SCM Pr. 1991. XXII, 494 p.

Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl **Albert** zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Elenor Jain . . . – St. Augustin: Academia Verl. 1991. 362 S.; kart. DM 58,50; S. 353–362: Bibliogr. Karl Albert; [enth. u. a.]: S. 71–93: Waldschütz, Erwin: Probleme philosophischer Mystik am Beispiel Meister **Eckharts**; S. 95–108: Ueda, Shizuteru: Das Problem der

Sprache in Meister Eckharts Predigten; S. 125–135: Haas, Alois Maria: Überlegungen zum mystischen Paradox; S. 137–146: Xue, Hua: Lao-tses Lehre über Sprechen und Schweigen; S. 147–157: Seppänen, Lauri: Mystik und Mythos in der Sprachphilosophie Jacob **Grimms**; S. 187–196: Siniscalco, Paolo: ‚Intra in gaudium Domini tui' – Note su una citazione di Matteo (25, 21 e 23) nelle Confessiones di **Agostino**: esperienza mistica e beatitudine celeste; S. 197–210: Kreuzer, Johann: Divina Ignorantia – Vom Wissen der Weisheit bei **Eriugena**; S. 211–225: Pöltner, Günther: Kontemplation als ursprüngliche Seinserfahrung bei **Thomas** von **Aquin**; S. 227–245: Hödl, Ludwig: Der Gedanke und das Gebet im Traktat De visione des **Nikolaus** von **Kues**.

Galatariotou, Catia: The making of a saint. The life, times and sanctification of **Neophytos** the **Recluse**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XVI, 310 p.; £ 40,–.

Swinarski, Ursula: Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten u. Heiligenverehrung früh- u. hochmittelalterl. Herrscher (ca. **500–1200**). – Bern [u. a.]: Lang 1991. 619 S. = Geist und Werk der Zeiten LXXVIII; DM 120,– [Diss., Zürich]

Ganck, Roger de: **Beatrice** of **Nazareth** in her context. Part I: God, and man made to his image and likeness. II: The "mulieres religiosae" and Christ. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. (1991). XV, 342 p. = Cistercian studies series CXXI; $ 28,95.

Brandenbarg, Ton: Heilig familieleven. Verspreiding en waardering van de Historie van Sint-**Anna** in de stedelijke cultuur in de Nederlanden en het Rhijnland aan het begin van de moderne tijd (**15de/16de** eeuw). – (Nijmegen:) SUN (1990). 317 blz., fig.; hfl 39,50 [Diss., Amsterdam]

Reynaert, Joris: Het mystieke 'licht' en **Hadewijchs** Eerste Brief. – OGE 65, 1991, 3–12; p. 13–22: Toorn-Piebenga, G. A. van der: De *Vita Mariae Oigniacensis* in Scandinavië; p. 23–30: Simons, Walter: Beguines and psalters; p. 31–38: Bastings, A. M.: **Maerlants** *Der naturen bloeme* als bron van Ruusbroecs *Van den geesteliken tabernakel*; p. 39–51: Jongen, Ludo – C. Schotel: Waarheid of fictie? Over de bruikbaarheid van het Middelnederlandse *Leven van Liedewij, de maagd van Schiedam* als historische bron; p. 52–76: Vennebusch, Joachim: Unbekannte Schriften des **Nicolaus Eschius** in einer Handschrift der Kölner Kartause.

La pratique des exercices spirituels d'**Ignace** de **Loyola**: actes du Symposium de Bruxelles du 1er au 6 avril 1991 / sous la direction de P. Gervais. N. Astelli Hidalgo . . . – Brux: Éditions de l'Institut d'Études Théologiques 1991. 293 p. = Collection IET XI; F 145,–.

Borriello, Luigi: Conescere Dio è la vocazione dell'uomo. Linee di antropologia mistica in San **Giovanni** della **Groce**. – Mil: Ed. Paoline 1991. 205 p. = Spiritualità XII.

Leeds papers on Saint John of the Cross edited by Margaret Ann Rees. – Leeds: Trinity & All St. 1991. 273 p. = Leeds Iberian papers; £ 14,40.

Stinissen, Wilfried: L'actualité de saint Jean de la Croix. – NRTh 113, 1991. 481–497; p. 498–515: Rollán, María del Sagrario: Amour et désir chez saint Jean de la Croix; p. 516–534: Lacoste, Jean-Yses: De la certitude au dénuement. Descartes et Jean de la Croix.

Gonzáles Silva, Santiago Mª: Il «trattato dell'amor di Dio» e la spiritualità apostolica. – Claretianum 31, 1991, 155–259; p. 261–293: Augé, Matias: La spiritualità del religioso e la liturgia.

Mitchell, Donald W.: Spirituality and emptiness: The dynamics of spiritual life in Buddhism and Christianity. – NY: Paulist 1991. XVI, 224 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Cuche, François-Xavier: Une pensée sociale catholique: **Fleury**, La **Bruyère** et **Fénelon**. Préface de Jacques Truchet. – P: Ed. du Cerf 1991. 612 p. = Histoire; F 145,–.

Burnod, Jean-Marie: Le mouvement social franciscain en France à la suite de «**Rerum Novarum**» ‹**1893–1901**›. – P: Edit. Franciscaines 1991. 191 p.

Cipriani, Settimio: La dimensione biblica nell'insegnamento sociale di Giovanni Paolo II. – Asprenas 38, 1991, 291–308; p. 309–342: Bof, G.: La dottrina sociale della chiesa: problemi epistemologici e criteri ermeneutici.

Thils, Gustave: La «religion» dans un État démocratique pluraliste. – NRTh 113, 1991, 728–743.

Salemink, Th.: Katholieke kritiek op het **kapitalisme** 1891–1991. Honderd jaar debat over vrije markt en verzorgingsstaat. – Amersfoort, Lv: Acco 1991. 279 blz.; hfl 39,–.

Furger, Franz: Moral oder Kapital? Grundlagen der Wirtschaftsethik. – Zü [u. a.]: Benziger [u. a.] 1992. 329 S.; kart. DM 38,–.

The making of an economic vision. John Paul II's "**On social concern**". Oliver F. Williams . . . (editors). – Lanham, Md., NY [e. a.]: Univ. Pr. of America (1991). XVI, 378 p., graph. fig.; $ 57,75; [cont.]: p. 3–23: Goulet, Denis: On authentic social development: Concepts, content, and criteria; p. 24–43: De George, Richard T.: Decoding the Pope's social encyclicals; p. 44–66: Wogaman, J. Philip: The economic encyclicals of Pope John Paul II. Theological and economic perspectives; p. 67–93: Hehir, J. Bryan: John Paul II and the international system; p. 99–120: Novak, Michael: Countering the adversary culture; p. 121–138: Benne, Robert: John Paul II's challenge to democratic capitalism or be still and know that I am the Pope; p. 139–162: McCann, Dennis P.: The unconstrained vision of John Paul II or how to resist the temptation of an economic counterculture; p. 163–175: Ramirez, Ricardo: The catholic challenge to the United States culture: The social teachings of John Paul II; p. 176–185: Williams, Preston: African-American perspectives on the social teachings of John Paul II; p. 189–216: Weber, Theodore R.: Thinking theologically about international development; p. 217–239: Bartell, Ernest J.: John Paul II and international development; p. 240–260: Griffin, Leslie: Moral criticism as moral teaching: Pope John Paul II's *Sollicitudo Rei Socialis*; p. 261–274: Yoder, John Howard: The conditions of countercultural credibility; p. 275–285: Langan, John: Solidarity, sin, common good, and responsibility for change in contemporary society; p. 289–311: Tavis, Lee A.: Papal encyclicals and the multinational manager; p. 312–331: Post, James E.: Managerial responsibility and socioeconomic systems: Assessing the papal encyclicals; p. 332–360: Sethi, S. Prakash – Paul Steidlmeier: Radicalization of the socioeconomic environment of the Third World – Conflicting and cooperative roles for the Catholic Church and multinational corporations; p. 361–376: Ghilarducci, Teresa: John Paul II and American workers in the emerging Fourth World.

XIII. Kirchenrecht

Örsy, Ladislas: Theology and Canon Law. New horizons for legislation and interpretation. – Collegeville, MN: Liturgical Pr. 1992. 211 p.; $ 17,95.

Schwendenwein, Hugo: **Österreich**isches Staatskirchenrecht. – Essen: Ludgerus-Verl. 1992. XVII, 882 S. = Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Beiheft VI; DM 120,–.

Rees, Wilhelm: Der Schutz der Glaubens- und Sittenlehre durch kirchliche Gesetze. Index librorum prohibitorum. Bücherzensur. Lehrbeanstandungsverfahren. Nachkonziliare Änderungen und gegenwärtiger Rechtszustand. – AkKR 160, 1991, 3–24; S. 25–47: Krämer, Peter: Die Katholische **Universität**. Kirchenrechtliche Perspektiven.

Scheulen, Roland: Das Amt des ‚**Vicarius Episcopalis**'. Ein kirchenrechtlicher Beitrag zur Ämterstruktur in der Partikularkirche. – (Wü:) Echter (1991). LXV, 373 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft XI; DM 56,– [Diss., Bonn]

Green, Thomas J.: The Church's sanctifying mission: Some aspects of the normative role of the **Diocesan Bishop**. – Studia canonica 25, 1991, 245–276; p. 277–334: Routhier, Gilles: «**Église locale**» ou «Église particulière»: querelle sémantique ou option théologique?; p. 335–364: Koury, Joseph J.: Hard and soft canons continued: Canonical institutes for legal-flexibility and accommodation; p. 365–383: Gramunt, Ignatius: The essence of **marriage** and the Code of Canon Law; p. 385–401: Quinlan, Michael R.: Parental rights and admission of children to the sacraments of **initiation**; p. 403–415: Pagé, Roch: La Signature apostolique et la suppression du statut canonique de l'Armée de Marie; p. 417–450: Mendonça, Augustine: The role of experts in "Incapacity to Contract" cases ‹canon **1095**›; p. 451–464: Kay, David: The historical origins of canon **591** of the Code of Canon Law; p. 465–476: Nedungatt, George: The title of the new Oriental Code; p. 477–487: Thériault, M. Michel: Doctoral dissertations in canon law presented to Saint Paul University ‹1987–1990›.

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 di comunione interculturale; p. 227–241: Ruini, Camillo: Il **Vescovo** e la comunione nella chiesa particolare; p. 243–259: Mariconti, Gian Franco: Il **Parroco** promotore di comunione nella comunità parrocchiale.

Schmitz, Heribert: Problèmes et conflits dans l'enseignement supérieur ecclésiastique (texte allemand suivi de la traduction française). – RDC 42, 1992, 1–97; p. 99–117: Metz, René: Le nouveau Code des canons des Eglises orientales; p. 119–130: Hayoit, Pierre: La dissolution de fait du mariage; p. 131–159: Borras, Alphonse: L'erreur sur une qualité de la personne après le canon **1097** § **2**.

Hervada, Javier: Obligaciones esenciales del **matrimonio**. – Ius canonicum 31, 1991, 59–83; p. 85–105: Burke, Cormac: Reflexiones en torno al canon **1095**; p. 107–138: Pompedda, Mario F.: L'incapacità consensuale; p. 139–154: Burke, Raymond L.: Grave difetto di discrezioni di giudizio: fonte di nullità del consenso matrimoniale; p. 155–172: Prieto Martínez, Vicente: El Juez ante las causas de nulidad del matrimonio; p. 173–207: Rodríguez-Ocaña, Rafael: La función del Defensor del vínculo (Referencia a las causas matrimoniales por incapacidad).

Castaño, José F.: Studio esegetico-dottrinale sulle tre figure del can. **1095**. – Ang 69, 1992, 193–256.

Sebott, Reinhold: Das Kirchliche **Strafrecht**. Kommentar zu den Kanones **1311–1399** des Codex Iuris Canonici. – Ffm: Knecht 1992. 240 S.; DM 29,80.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Eybers, Howard H.: Pastoral care to black South Africans. – Atlanta, Ga: Scholars Pr. (1991). X, 237 p. = American Academy of Religion. Academy series LXVII; $ 19,95.

Kuhnke, Ulrich: **Koinonia**. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde. – Düs: Patmos-Verl. 1992. 343 S., graph. Darst. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 44,80 [Diss., Paderborn)

Casey, Michael: What are we at? Ministry and priesthood for the Third Millenium. – Dublin: Columba Pr. 1992. 278 p. = The practice of priesthood.

Herlyn, Okko: **Unterweisung** – eine neu wahrzunehmende Dimension von Gemeindeaufbau. – ZThK 88, 1991, 272–286.

Zimmermann, Petra: Das Wunder jener Nacht. Religiöse Interpretationen autobiographischer Weihnachtserzählungen. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1992. 223 S. = Praktische Theologie heute V; kart. DM 39,80.

Finger, Kurt: Das neue Zeitalter. New Age u. kirchl. Erwachsenenbildung – Versuch einer krit. Auseinandersetzung. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. VIII, 386 S. = Europäische Hochschulschriften XI, 482; DM 97,– [Diss., Wien]

Hofmeier, Johann: Der **Kindergarten** in der Pfarrgemeinde. Ein pädagogisches und pastorales Handlungsfeld. – Wü: Echter 1992. 200 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge VIII; kart. DM 39,–.

Fraling, Bernhard: Geistliche Erfahrungen machen. Spiritualität im Seelsorge-Verbund. – Wü: Echter 1992. 107 S. = Perspektiven für die Seelsorge VII; kart. DM 24,–.

Basiskurse im Christsein. Zu Ehren von Wolfgang **Nastainczyk** / Hans-Ferdinand Angel, Ulrich Hemel (Hrsg.). – Ffm [e. a.]: Lang 1992. 461 S.; kart. DM 99,–; S. 446–458: Bibliographie W. Nastainczyk; [enth. u. a.]:

S. 15–25: Baumgartner, Konrad: Versöhnt leben – Christlich motivierter Umgang mit Konflikten, Versagen und Schuld als Beitrag zu einer menschlichen Schule; S. 26–32: Friemel, Franz Georg: Sollen wir uns für das Schulfach Religion entscheiden? Anmerkungen aus der Sicht der neuen Bundesländer; S. 33–42: Gleißner, Alfred: Glück und Sinn – Überlegungen zu einer Unterrichts-Thematik an beruflichen Schulen; S. 43–51: Grom, Bernhard: Die Sinnfrage im **Religionsunterricht** der Sekundarstufe; S. 52–66: Jendorff, Bernhard: Zwischenrufe zu den Unterrichtsverfahren im Religionsunterricht; S. 67–78: Koch, Josef: Das Ohr an die Theologie halten und ein Auge auf die Gesellschaft werfen. Das Humanisierungsprojekt des Religionsunterrichtes an Berufsbildenden Schulen; S. 79–95: Korherr: Edgar Josef: Schulischer Religionsunterricht und das Bemühen um Wechselbeziehungen der Unterrichtsgegenstände; S. 96–102: Persie, Michael: Der Religionsunterricht in der Berufsbildung; S. 109–117: Englert, Rudolf: Erwachsenwerden im Horizont des Glaubens – Perspektiven einer Glaubensbildung im Jugendalter; S. 118–124: Hofmeier, Johann: „Elternbriefe: Du und wir." Ein religionspädagogisches und pastorales Medienangebot; S. 125–134: Koch, Günter: Von der Erfahrung zur Erfahrung. Dogmatische Voraussetzungen der Erwachsenenkatechese (mit einem Versuch der Sakramentenkatechese Erwachsener); S. 135–147: Lange, Günter: „Wenn es um den Glauben geht." Ein Versuch, Mitchristen zum Sprechen über den Glauben zu ermuntern; S. 148–156: Langer, Wolfgang: Vertrauen und Verantwortung. Zur neutestamentlichen Grundlegung christlich ethischer Erziehung; S. 190–211: Angel, Hans-Ferdinand: Zum Profil historisch-religionspädagogischer Forschung; S. 212–224: Hemel, Ulrich: **Religionspädagogik 1981–1991**: Eine biographische Innenansicht; S. 232–240: Paul, Eugen: **Augustinus** und die Geschichte der Katechetik bzw. Katechese; S. 300–310: Zwergel, Herbert: „Erinnern" und „Gehen in Spuren." – Vom Wiedergewinnen der hermeneutischen Kraft biblischer und geschichtlicher Fragen in religiösen Bildungsprozessen; S. 311–319: Jaschke, Helmut: Einer ist euer Lehrer (Mt 23,8.10). Die „Didaktik Jesu" als Anfrage an die Religionspädagogik; S. 320–332: Lang, Harald: Religion – persönlicher Glaube. Zivilreligion und Kommunikation: Soziologische Aspekte zu religionspädagogischen Fragen; S. 333–350: Ott, Rudi: Biblisches Erzählen – eine unverzichtbare Form religiöser Bildung; S. 372–380: Sauer, Ralph: Symbolerlebnis und/oder Symbolkunde? Ein Vergleich zweier symboldidaktischer Konzeptionen; S. 381–387: Scholl, Norbert: Erfahrung der Natur als religionsopädagogische Aufgabe; S. 424–433: Goldbrunner, Josef: Ein neues christliches Paradigma – oder vom Strukturwandel im Glaubensbewußtsein; S. 434–439: Mußner, Franz: Katechese nach Auschwitz.

XV. Liturgiewissenschaft

Sursum corda. Variationen zu einem liturg. Motiv. Für Philipp **Harnoncourt** zum 60. Geb. Hrsg. von Erich Renhart u. Andreas Schnider. – Graz: Akadem. Dr.- u. Verl.-Anst.; Schnider, Verl.-Atelier 1991. 496 S., Ill. 4°; DM 98,–; [enth. u. a.]: S. 41–48: Meyer, Hans Bernhard: Liturgie und Spiritualität. Eine Problemskizze; S. 49–57: Löschberger, Erwin: Aktive Teilnahme am Gottesdienst. Erlebte Teilhabe am Christusmysterium. Ein Kehrvers des II. Vatikanums im Lichte der orthodoxen Liturgietradition; S. 58–65: Krikorian, Mesrob K.: Liturgie und Frömmigkeit der Armenischen Kirche; S. 66–79: Begusch, Heimo: Das Sakrament der Liebe und die wahre Bruderschaft. Ein Beitrag zu Luthers Abendmahlsermon von 1519; S. 80–94: Nikolasch, Franz: Liturgische Rechtszuständigkeit von der Liturgiekonstitution bis zum neuen Kirchenrecht; S. 95–104: Hollerweger, Hans: Die katechetisch-homiletische Erschließung der Messe. Ein pastoralliturgisches Desiderat; S. 105–110: Becker, Hansjakob: **Einheit** und **Frieden**. Liturgietheologisch frag-würdige und pastoraltheologisch an-stößige Gedanken im Kontext von Pax und Communio; S. 111–120: Jenny, Markus: Die **Taufformel** als Problem heutiger Liturgie-Arbeit; S. 121–129: Meßner, Reinhard: Prex Eucharistica. Zur Frühgeschichte der **Basilios-Anaphora**. Beobachtungen und Hypothesen; S. 130–139: Kaczynski, Reiner: **Eucharistiegebete** der Teilkirchen des römischen Ritus; S. 140–146: Schulz, Hans-Joachim: **Hochgebet** und eucharistische Darbringung. Das wiedererschlossene Zeugnis der Liturgie in seiner ökumenischen Bedeutsamkeit; S. 147–158: Schulz, Frieder: Eucharistiegebet und Abendmahlsvermahnung. Eine relecture reformatorischer Abendmahlsordnungen im ökumenischen Zeitalter (mit einem Anhang: Evangelische Eucharistiegebete); S. 159–166: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Das Eucharistiegebet in der Erneuerten Agende 1990; S. 167–177: Gerhards, Albert: Höhepunkt am Tiefpunkt? Überlegungen zur **musikalischen Gestalt** des **Eucharistischen Hochgebets**; S. 178–184: Häußling, Angelus A.: Wie beginnt Gottesdienst? Beobachtungen an den **Horen** der Tagzeitenliturgie.

Arx, Walter von: Vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen. Liturgische Bildung – eine bleibende Aufgabe. – Miteinander . . . Festschrift für Anton Hänggi . . ., Frb/B [u. a.] 1992, 87–102; S. 103–121: Koch, Kurt: Menschliche und kirchliche Schönheit der Liturgie. Gottesdienst als soteriologisches und ekklesiologisches Ereignis; S. 123–142: Baumgartner, Jakob: Vom Hören der Messe zum Verkosten des Mysteriums. Eine Relektüre des Proömiums zum Geheimnis der Eucharistie in der Liturgiekonstitution; S. 143–147: Fischer, Balthasar: Seit wann spricht man im Deutschen vom Eucharistischen „Hochgebet"?; S. 149–161: Bürki, Bruno: Vereinfachung der Eröffnung der Meßfeier; S. 163–167: Schenker, Adrian: Neues Jerusalem, neuer Tempel (Jer 31,38–40). An den Ursprüngen eines biblischen und liturgischen Symbols; S. 197–208: Schlemmer, Karl: Anfragen an die Feier des Heils in unserer Zeit. Liturgiekritische und ökumenische Perspektiven.

Lopez Martin, Julian: Ordenación para el Ministerio. Notas bibliográficas sobre la historia y la teología litúrgica del **sacramento** del **Orden**. – Salm 39, 1992, 131–160.

Fuchs, Guido – Hans Martin Weikmann: Das **Exsultet**. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung. – Rgb: Pustet 1992. 155 S.; Ill., Notenbeisp.; DM 39,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Peter Bruns, Kühlingsweg 7, D–4650 Gelsenkirchen 2; Dr. Irmtraud Fischer, Inst f. alttestamentl. Bibelwiss., Parkstr. 1, A–8010 Graz; Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimer Str. 151, D–8000 München 21; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, D–8900 Augsburg 1; Dr. Barbara Hallensleben, Neckarhalde 14, D–7407 Rottenburg; Dr. Marianne Heimbach-Steins, Südstr. 83, D–4400 Münster; Prof. Dr. William J. Hoye, Inst. f. Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, D–4400 Münster; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, D–8000 München 22; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D–4400 Münster; Thomas Kremers-Sper, Prinzenstr. 37, D–4100 Duisburg 1; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D–4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D–4400 Münster; Dr. Gisela Muschiol, Saarstr. 21, D–6500 Mainz; Prof. Dr. Stanislaw C. Napiórkowski, OFM-Conv, ul. Nowotki 7, PL–20-039 Lublin; Prof. Dr. Wolfgang Nastainczyk, Heckenweg 3c, D–8400 Regensburg; Dr. Tore S. Nyberg, Lahnsgade 83 st.th., DK–5000 Odense C; Prof. Dr. Eckart Otto, Höhen 25, D–2155 Jork; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D–8000 München 2; Dr. Georg Pfleiderer, Palmstr. 2, D–8000 München 5; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, D–8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, D–8121 Wildsteig/Obb.; Prof. Dr. Walter Radl, Watzmannstr. 5 D–8906 Gersthofen; Dr. Wilhelm Rees, Leonhardstr. 58, D–8905 Mering; Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger, Univers. Gesamthochschule Siegen, Postfach 10 12 40, Adolf-Reichwein-Str. 2, D–5900 Siegen 21; Dr. Egon Spiegel, Kath. Theol. Fak., Institut für Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103–109, D–4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D–8000 München 19; DDr. Klaus Thomas, Glokkenstr. 17, D–1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D–4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D–7802 Merzhausen; Prof. Dr. Harald Wagner, Schwanallee 28 A, D–3550 Marburg; Dr. Eva Schmetterer / Ursula Waldingbrett, Kath. Bildungswerk Wien, Stephansplatz 6/5, A–1010 Wien; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes-Bernauer-Str. 30, D–8900 Augsburg; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl.-Sozialw., Hüfferstr. 27, D–4400 Münster; Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, Getreidegasse 13/2, A–5020 Salzburg.

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.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.
Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 28,– DM, jährlich 148,– DM, Studenten-Abonnement 118,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1992 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, 1992

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
Theologie bei Echter 1992 (Verlag Echter)
Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften (Aschendorff)

ASCHENDORFF
VERLAG

Katholische Theologen der Reformationszeit



Katholische Theologen der Reformationszeit. Veröffentlichungen der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Herausgegeben von **Erwin Iserloh**.

In fünf Heften werden Leben und Werk bisher gar nicht oder nur wenig bekannter Gegner der Reformation vorgestellt. Zur Reformationsgeschichte gehören auch diese Kontroverstheologen. Sie sind jeweils repräsentativ für die Gruppen, denen sie angehörten. „Die Bände haben einen ausgezeichneten Informationswert. Insgesamt sind sie für Reformationshistoriker eine gute Orientierungshilfe, darüber hinaus aber insofern auch eine Erkenntnishilfe, als sie einen ersten Eindruck von der Vielzahl der Themen und der Persönlichkeiten vermitteln, die sich katholischerseits mit Luther, mit der Reformation und mit der in Frage gestellten Kirche beschäftigen" (Historisches Jahrbuch).

Katholische Theologen der Reformationszeit 1. Johannes Cochlaeus – Albert Pigge – Georg Witzel – Johannes Gropper – Johannes Dietenberger – Silvester Prierias – Gasparo Contarini – Thomas de Vio Cajetan – Johannes Eck – Kaspar Schatzgeyer – Johann Fabri – Augustin von Alveldt – Hieronymus Emser. 2. Auflage, 132 Seiten, 5 Abb., kart. 32,– DM, ISBN 3-402-03343-7.

Katholische Theologen der Reformationszeit 2. John Fisher – Friedrich Nausea – Bartholomäus von Usingen Jodocus Clichtoveus – Hieronymus Dungersheim – Girolamo Seripando – Ambrosius Catharinus – Thomas Morus – Michael Helding – Jacobus Latomus. 136 Seiten, 4 Abbildungen, kart. 26,– DM, ISBN 3-402-03344-5.

Katholische Theologen der Reformationszeit 3: Konrad Wimpina – Petrus Canisius – Johannes Driedo – Melchior Cano – Thomas Murner – Johannes Mensing – Berhold von Chiemsee. 102 Seiten, 2 Abbildungen, kart. 24,– DM, ISBN 3-402-03345-3.

Katholische Theologen der Reformationszeit 4: Johannes Hoffmeister – Ruard Tapper – Jacobus Hoogstraeten – Jacopo Sadoleto – Michael Vehe – Ambrosius Pelargus. 96 Seiten, kart. 22,– DM, ISBN 3-402-03346-1.

Katholische Theologen der Reformationszeit 5: Konrad Braun – Andreas Stoß – Eberhard Billick, Nikolaus Herborn – Kilian Leib – Robert Bellarmin – Johann von Staupitz – Stanislaus Hosius – Konrad Treger. 168 Seiten, 5 Abbildungen, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-03347-X.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
Mitglieder der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum erhalten die Veröffentlichungen des CC mit 25 % Nachlaß. Bestellungen richten Sie bitte nur an die Geschäftsstelle des Corpus Catholicorum – St.-Benedikt-Straße 6 – 8700 Würzburg.

Schöningh Wissenschaft

Neuerscheinungen



Heinz Hürten

Deutsche Katholiken 1918–1945

ca. 750 Seiten, zahlreiche Abbildungen, gebunden, DM 68,–
ISBN 3-506-73966-2

Dies ist die Geschichte eines Drittels aller Deutschen in einer Zeit dramatischer Wechsel und historischer Umbrüche. Es ist die Geschichte der deutschen Katholiken vom Ende des Ersten bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, vom Fall des Kaiserreiches über die erste deutsche Demokratie bis zur deutschen Diktatur und ihrem Sturz. Und es ist die Geschichte einer Minderheit – einer konfessionellen, einer politischen, einer gesellschaftlichen– in der Spannung zwischen dem Streben nach sozialer und nationaler Integration und der Bewahrung eigener Identität und Tradition.

Vor allem aber ist dies ein Buch über die Reaktionen und Antworten der Katholiken auf die größte moralische und politische Herausforderung jener Epoche–auf die Herausforderung durch den Nationalsozialismus und das Regime Hitlers. Ein Buch über ein kontroverses Thema also, vorgelegt von einem der besten Kenner der jüngsten deutschen Geschichte und der Rolle der Katholiken in ihr.

Theologie im Werden

Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament

Herausgegeben von Josef Hainz

ca. 400 Seiten, kart., ca. DM 48,–
ISBN 3-506-73903-4

Dieses Studienbuch nimmt sämtliche wichtigen neutestamentlichen »Grundkonzeptionen« in den Blick. Das in ihnen sich dokumentierende »Werden der Theologie« in neutestamentlicher Zeit ist leitender Gesichtspunkt für alle Einzelstudien. Der Band ist daher für Theologiestudenten besonders geeignet.

Die Beiträger des Bandes:
Jost Eckert, Trier
Josef Ernst, Paderborn
Siegfried C. A. Fay, Frankfurt
Josef Hainz, Frankfurt
Peter Hofrichter, Salzburg
Franz Laub, München
Andrea Link, Frankfurt
Walter Lütgehetman, Frankfurt
Alexander Sand, Bochum
Friedrich Schröger, Passau
Josef Wagner, München

Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20.Jahrhundert

Herausgegeben von Wolfgang Ockenfels

ca. 180 Seiten, kart., ca. DM 20,–
ISBN 3-506-70871-6

=Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Band 11

Die geschichtliche Entwicklung sozialistischer Ideen, Bewegungen und Organisationen hat von den Anfängen bis zur Gegenwart durch den sozialen und politischen Katholizismus eine bemerkenswert kritische und konstante Begleitung erfahren – dies belegen die in diesem Band publizierten Dokumente. Dabei zeigt sich, daß in der kompromißlosen Abgrenzung vom marxistischen Sozialismus, dessen Zusammenbruch geradezu prophetisch vorweggenommen wurde.

Vom Sozialismus zum demokratischen Rechtsstaat

Der Beitrag der katholischen Soziallehre zu den Transformationsprozessen in Polen und in der ehemaligen DDR

Herausgegeben von Manfred Spieker

184 Seiten, kart., DM 29,80
ISBN 3-506-76820-4

=Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 11

Politikwissenschaftler und Sozialethiker, Politiker, Unternehmer und Theologen analysieren in diesem Band die Reformen des politischen Systems und den gesellschaftlichen Wandel in Polen und in den neuen Bundesländern nach der befreienden Wende 1989. Sie diskutieren die Herausforderungen, die sich daraus für die Kirchen ergeben, und fragen nach dem Beitrag, den die Katholische Soziallehre zum Gelingen des Transformationsprozesses leisten kann.

Michael Kißener

Ständemacht und Kirchenreform

Bischöfliche Wahlkapitulationen im Nordwesten des Alten Reiches

ca. 270 Seiten, kart., ca. DM 68,–
ISBN 3-506-73367-2

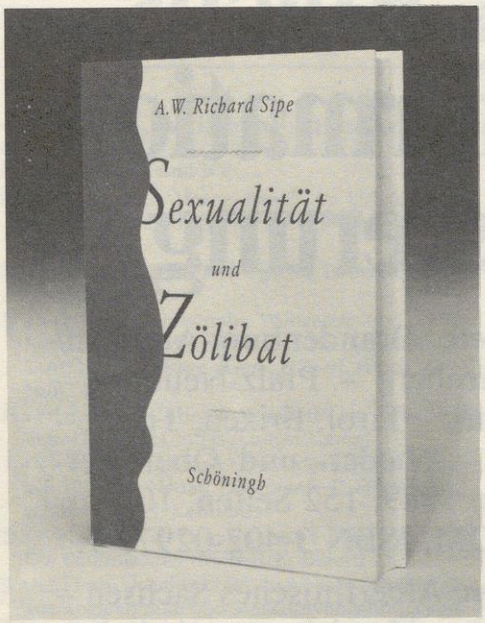
=Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 67

Die Fürstbistümer des Alten Reiches hatten ihre Schattenseiten. Andererseits heißt ein im 18. Jh. gängiges Sprichwort »Unterm Krummstab ist gut leben«. Diesen Widerspruch klärt eine differenzierte Betrachtung der »Verfassungsgrundlagen« geistlicher Wahlstaaten, und zwar speziell der Bistümer Köln, Münster, Osnabrück und Minden.

Schöningh
Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Schöningh Wissenschaft

Neuerscheinungen



A. W. Richard Sipe

Sexualität und Zölibat

Aus dem Amerikanischen von
Ingrid Proß-Gill
mit einem Vorwort von Sebastian Goeppert

372 Seiten, geb., DM 48,–
ISBN 3-506-78559-1

Kleriker und Sexualität – ein Thema, das in jüngster Zeit Medien und Öffentlichkeit über den engeren kirchlichen Bereich hinaus beschäftigt hat. Sipes »A Secret World« hat gerade deshalb in Amerika so großes Aufsehen erregt, weil es nicht mehr und nicht weniger als eine betont sachliche, unprätentiöse Analyse ist – gestützt auf Umfragen und auf unzählige Gespräche in fünfundzwanzigjähriger psychotherapeutischer Praxis.

Peter Dinzelbacher

Mittelalterliche Frauenmystik

ca. 380 Seiten, gebunden, ca. DM 68,–
ISBN 3-506-72015-5

Frauenmystik als kulturgeschichtliches Phänomen ist – weit jenseits des modernen Etiketts der »Esoterik« – ein einzigartiger Höhepunkt mittelalterlichen Geistes. Dinzelbacher arbeitet in seiner Untersuchung die konkrete religiöse Erfahrensweise der Mystikerinnen heraus, die Ambivalenz zwischen Heiligkeit und Verketzerung, die Verweigerung herkömmlicher Frauenrollen, das politische Wirken in Kirche und Staat. Er zeigt, daß ihre Gottesvorstellung auf das Vielfältigste mit der geistlichen Kunst und Literatur ihrer Epoche zusammenhängt und daß ihre innerkirchliche Akzeptanz in einigen Fällen weit über das hinausging, was man vom Mittelalter erwartet hätte und was in der heutigen Kirche möglich wäre.

Der Streit um das Gewissen

Herausgegeben von Gerhard Höver
und Ludger Honnefelder

ca. 200 Seiten, kartoniert, ca. DM 48,–
ISBN 3-506-73938-7

Gewissen: höchste ethische Institution, absolute Instanz? Kann man sich im Namen des Gewissens etwa gegen den Staat erheben oder die Wertordnung der Gesellschaft ablehnen? Oder wird das Gewissen schlechterdings mit individuellem Bewußtsein oder dem Recht auf Subjektivität verwechselt? Dem immerwährend virulenten Spannungsbereich zwischen Normativität und Gewissen widmen sich namhafte Juristen, Theologen und Philosophen.

Markus Enders

Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse

ca. 240 Seiten, kartoniert, ca. DM 68,–
ISBN 3-506-79437-X
= Veröffentlichungen des Grabmanninstituts, Band 37

Heinrich Seuse war neben Johannes Tauler der wichtigste Schüler von Meister Eckhart und einer der großen deutschen Mystiker. Mit diesem Buch liegt die bislang gründlichste und umfassendste Monographie zu seinem Werk vor.

Richard Geisen

Anthroposophie und Gnostizismus

584 Seiten, kartoniert, DM 68,–
ISBN 3-506-76272-9
= Paderborner Theologische Studien, Band 22

Der »Vorwurf« des »Gnostizismus«, der in jüngster Gegenwart etwa Eugen Drewermann traf: er ist – mutatis mutandis – von jeher auch den Anthroposophen gemacht worden. Wenn Geisen hier die Einflüsse der spätantiken Esoterik auf Rudolf Steiners Werk nachweist, tut er es aber eben gerade nicht, um Verdikte auszusprechen, sondern um den Dialog zu ermöglichen: eröffnet doch gerade der Vergleich zwischen Christentum, Gnostizismus und Anthroposophie die Chance, verlorengegangene Elemente der eigenen Tradition wiederzuentdecken.

Schöningh
Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Regionale Kirchengeschichte in vergleichender Zusammenschau

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK) bietet darum eine zusammenhängende Folge von 5 Heften zur Landesgeschichte im Reformationszeitalter. Die Gliederung erfolgt nach dem regionalen Prinzip. Randzonen des Reiches werden angemessen berücksichtigt. Ein besonderer Schwerpunkt liegt in der Frage nach verlaufstypologischen Merkmalen.

Das Werk ist einheitlich angelegt. In Artikeln von einigermaßen vergleichbarem Umfang wird man jeweils über die äußeren Bedingungen und Merkmale des betreffenden Reichsstandes sowie die Abfolge der Regenten und die Herrschaftsverhältnisse unterrichtet und findet dann eine Skizze der politischen und der Kirchengeschichte von etwa 1500 bis zum Ende des Dreißigjährigen Kriegs in erzählender Form.

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. 1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1990, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

3. Der Nordwesten: Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. 1991, 235 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM, ISBN 3-402-02972-3.

4. Mittleres Deutschland: Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete – Frankfurt am Main, Friedberg, Wetzlar – Kurmainz – Würzburg – Fulda – Bamberg – Eichstätt – Reichsritterschaft in Franken – Wertheim – Nassau, Ottonische Linien – Hessen. 1992. 288 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM, ISBN 3-402-2973-1.

5. Der Südwesten (erscheint 1993)

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 148,–

Nummer 5 — 1992 — 88. Jahrgang

Gerhard L. Müller: Pannenbergs Entwurf einer systematischen Theologie (II) . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 360

Geva, Shulamit: Hazor, Israel. An Urban Community of the 8th Century B.C.E. (Robert Wenning)

Margalit, Baruch: The Ugaritic Poem of AQHT (Oswald Loretz)

Uehlinger, Christoph: Weltreich und „eine Rede" Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (Horst Seebaß)

Hardmeier, Christof: Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas (Ludger Camp)

Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments, II: Die Paulinischen Briefe (J. K. Elliott)

Das Neue Testament auf Papyrus, II: Die Paulinischen Briefe (J. K. Elliott)

Schüling, Joachim: Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium (Thomas Söding)

Räisänen, Heikki: The „Messianic Secret" in Mark's Gospel (Rudolf Pesch)

Blackburn, Barry: Theios Anêr and the Markan Miracle Traditions (Dieter Zeller)

Dahl, Nils Alstrup: Jesus the Christ (Heinz Giesen)

Reiser, Marius: Die Gerichtspredigt Jesu (Lorenz Oberlinner)

Fredriksen, Paula: De Jésus aux Christs (Heinz Giesen)

Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet (Heinz Giesen)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 388

Pouderon, Bernard: Athénagore d'Athènes (Horacio E. Lona)

Œuvres de Saint Augustin 73 A/73 B: Homélies sur l'évangile de Saint Jean XXXIV–XLIII/XLIV–LIV (Cornelius Mayer)

Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, NF 1, XXX–XXXI. Jg 1990–1991 (Franz Schrader)

Rudolph, Conrad: Artistic Change at St-Denis (Ursula Nilgen)

Rößler, Martin: Liedermacher im Gesangbuch (Giovanna della Croce)

Balde, Jacob SJ: Opera Poetica Omnia (Mechthild Pörnbacher)

Hänsel-Hohenhausen, Markus: Clemens August Freiherr Droste zu Vischering (Winfried Becker)

Haas, Reimund: Domkapitel und Bischofsstuhlbesetzungen in Münster 1813–1846 (Markus Hänsel-Hohenhausen)

Feigel, Uwe: Das evangelische Deutschland und Armenien (Clemens Sorgenfrey)

Raheb, Mitri: Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern (Wolfgang Schwaigert)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 405

Sobrino, Jon: Jesucristo Liberador (Raymund Schwager)

Hattrup, Dieter: Eschatologie (Herbert Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 412

Liturgie zwischen Mystik und Politik (Franz Schneider)

Grün, Anselm: Sich ändern lernen (Stefan Rau)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 414

Eder, Joachim: Tarifpartnerin Katholische Kirche? (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christl. Sozialethik . Sp. 416

Die Würde des Menschen (Manfred Spieker)

Pospischil, Hans Thomas: Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 419

Beraten und begleiten (Klaus Thomas †)

Missions-, Religionswissenschaft . . Sp. 421

Aklé, Yvette u. a.: Der schwarze Christus (Kossi J. Tossou)

Khoury, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle (Peter Heine)

Schimmel, Annemarie u. a.: Der Islam, III (Adel Theodor Khoury)

Pulsfort, Ernst: Indien am Scheideweg (Dieter Back)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Pannenbergs Entwurf einer systematischen Theologie (II)*

von Gerhard Ludwig Müller

Nach nur drei Jahren liegt ein weiterer Bd der auf drei Bänden berechneten „Dogmatik" Pannenbergs vor, die bei der Besprechung des ersten Bdes als „großangelegter Versuch zur Behauptung der Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber der neuzeitlichen Kritik" vorgestellt worden war (vgl. meine Rez.: ThRv 86, 1990, 1–8, hier 8). Der erste Bd begann mit einer Darstellung der Wahrheit der christlichen Lehre (Prolegomena) und fand seine Fortsetzung vom zweiten bis zum sechsten Kap. in der Darstellung der Lehre von Gott in den Religionen und in der Offenbarung mit dem Höhepunkt der Gotteslehre in der Aussage von der Einheit und der Dreifaltigkeit Gottes und seinen Eigenschaften.

In fortlaufender Zählung beginnt nun der zweite Bd im siebten Kap. mit der Schöpfungslehre (15–201). Es folgt eine kurzgefaßte Anthropologie mit der Beschreibung der menschlichen Situation zwischen „Würde und Elend" (203–314).

In drei großen Teilen geht es dann um die Christologie, die der zentrale Ort der Bewährung und der Bewahrheitung der eschatologischen Gottesoffenbarung überhaupt ist. Im neunten Kap. diskutiert P. unter dem Titel „Anthropologie und Christologie" (315–364) den Mittelpunkt der Christologie bei der Auferweckung Jesu durch den Vater, wobei sich die Christologie von oben und von unten als komplementär erweisen, weil die universale Relevanz Jesu für den Menschen nur in der sein Menschsein bestimmenden Relation zu Gott, seinem Vater, begründet werden kann. Von daher stellt sich im zehnten Kap. (365–440) die Frage nach der „Gottheit Jesu Christi"; dabei geht es um die Einheit Jesu mit Gott und seine immanente und ökonomische Selbstunterscheidung von ihm, die ihn als den „Sohn des Vaters" offenbart. Der Gegenstand des elften und letzten Kap.s dieses zweiten Bdes ist schließlich die Versöhnung der Welt mit dem dreieinigen Gott durch Jesus Christus, dem eschatologischen Heilbringer Gottes für alle Welt (451–511).

Ebenso wie bei der Besprechung des ersten Bdes eine auch nur andeutungsweise vollständige Wiedergabe der ungeheuren Stoffülle und auch der wesentlichen Perspektiven der Durcharbeitung und der tragenden Prinzipien der Argumentation unmöglich war, so muß auch hier jeder Versuch einer Zusammenfassung auf kurzem Raum unterbleiben. Nur einige charakteristische Positionen können diskutiert werden. In Erinnerung gerufen sei aber P.s Grundverständnis von Theologie als Darstellung des Offenbarungsgeschehens im Sinne einer schlüssigen Interpretation des Zusammenhangs von Gott, Welt und Mensch. Die Strittigkeit der Wahrheit zwischen den Religionen und Philosophien kann weder definitiv von ihren Vertretern entschieden werden, da die eschatologische Bewahrheitung allein Gottes Sache am Ende der Geschichte ist, noch vermag eine alles vergleichgültigende „Toleranz" den Beweis für eine in allen Religionen gleichermaßen vorhandene ein und dieselbe Wahrheit erbringen, da dies nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß der spezifische Wahrheitsanspruch einer Religion und damit gerade sie selbst negiert wird. Der Anspruch auf eine ganz einzigartige und irreduzible Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und

* Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 564 S., Ln. DM 124,00; kart. DM 98,00.

22. JAN. 1993 ZID

auf die Heilsbedeutsamkeit Jesu für das Welt- und Gottesverständnis der Menschen ist nicht eine voraufgeklärte Entgleisung des geschichtlichen Christentums, die ohne Gefahr für seine reale und logische Identität abgestreift werden könnte.

Ging es im ersten Bd um eine Begründung der logischen Konsistenz des christlichen Gottes- und Trinitätsglaubens in der Auseinandersetzung mit seinem geschichtlichen Ursprung und seiner Entfaltung im hermeneutischen Horizont von Religions- und Geistesgeschichte, so wird im vorliegenden zweiten Bd „umgekehrt das Erfahrungswissen über die Welt und den Menschen aus der Perspektive des christlichen Gottesverständnisses behandelt." (12). In der wechselseitigen Bedingtheit zeigt sich die mögliche Bewahrheitung des Gottesverständnisses gerade darin, daß es mit dem aus naturwissenschaftlicher Forschung gewonnenen Erfahrungswissen und mit dem aus kritisch-philosophischer Reflexion entstandenen Weltverständnis vereinbar ist und daß sich die anthropologische Frage nach Ursprung, Sinn und Ziel von Welt und Mensch gerade in einem am Weltwissen bewahrheiteten und es in seiner Tiefe aufschließenden Gottesverständnis bewahrheiten läßt in Richtung auf einen eschatologisch-definitiven Selbsterweis der Wahrheit.

In diesem Sinn verdient die umfängliche Schöpfungslehre (7. Kap.) eine eigene Aufmerksamkeit. Sie ist in drei Abschnitten gegliedert und beginnt mit der Schöpfung als einem Akt Gottes; dazu gehören die Fragen nach der Eigenart, der Möglichkeit und Wirklichkeit eines Handelns Gottes „nach außen", der trinitarische Ursprung des Schöpfungsaktes, sowie die Themen der Erhaltung und Regierung der Welt und des Mitwirkens der Geschöpfe im concursus divinus. Im zweiten Abschnitt geht es um die „Welt der Geschöpfe". Hier bietet P. eine m. E. ganz originelle naturphilosophische Vermittlung einer theologischen und einer naturwissenschaftlichen Sicht auf die Welt als Schöpfung. Nach der Destruktion der aristotelischen Bewegungslehre, aber auch nach dem Offenkundigwerden der Aporien eines mechanistischen Weltbildes kann hier die moderne Feldtheorie mit dem Wissen um die evolutive Eigendynamik und die relative Konstanz der Gesetzmäßigkeiten und der Ordnungsgefüge der Materie durchaus einen Ansatz bieten, wie von seiten der Theologie ein schöpferisches Wirken des Geistes Gottes auf dieses Raum-Zeit-Kontinuum besonders im Hinblick auf den Menschen in seiner personalen und antwortenden Freiheit einsichtig gemacht werden kann. Eigens zu erwähnen ist eine besondere Vergeschichtlichung des Schöpfungsbegriffes. Die Schöpfung steht nicht einfach wie ein abgeschlossenes Handeln Gottes am Anfang, sondern Schöpfung ist auf die Eschatologie bezogen und nur in dem inneren Zusammenhang des Schöpfungsglaubens und der Eschatologie lassen sich auch Antworten auf die mit dem bleibend gegebenen Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis aufgeworfenen Fragen nach Geschichte, Freiheit und Gnade, Sünde und Erlösung beantworten. Hervorzuheben ist, daß die Aporien der neuzeitlichen Theodizee-Problematik nur in einer eschatologischen Perspektive aufgelöst werden können.

P. weiß selbstverständlich um die Unmöglichkeit für jede geschaffene Vernunft, eine adäquate Darstellung des freien und ungenötigten Selbstbezuges Gottes zur Welt als einer von ihm konstituierten zeitlichen, evolutiven, in der Freiheit des Menschen relativ selbständig agierenden Wirklichkeit mit ihren Selbsterhaltungskräften und auf ihre Vollendung hin tendierenden Kräften zu erbringen. Gegenüber allen dualistischen, monistischen und emanatianistischen Systemen in der Antike und in der neuzeitlichen Philosophie läßt sich die Relation der Welt zu Gott, bei der die Gottheit Gottes bewahrt und die Eigenständigkeit der Welt und ihre restlose Bezogenheit auf Gott zum Ausdruck gebracht werden, nur von einem trinitarischen Gottesverständnis widerspruchsfrei aufhellen, d. h. aber, daß der Schöpfungsglaube nicht unter Absehung der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes formuliert werden kann. So wie die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater der Erkenntnisgrund des ewigen Sohnseins Jesu ist, so ist die Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater die Ermöglichung des Daseinsgrundes der Geschöpfe (vgl. S. 36f, 45). Ebenso zeigt auch die schöpferische Gegenwart des Geistes Gottes beim Menschen die Unterscheidung des Geschöpfs vom Schöpfer und zugleich die Partizipation der Geschöpfe an der Einheit von Vater und Sohn im ewigen Geist der Liebe. Erst in diesem trinitarischen Kontext kann auch geklärt werden, warum der Mensch das Ziel der Schöpfung ist. Eine rein an der empirischen Klassifikation der durch die Evolution entstandenen Lebensgestalten orientierte Sicht kann diese Sonderstellung des Menschen nicht letztgültig verifizieren. Gottes Freiheit zur Schöpfung ist nicht die Selbstbefreiung von einer möglicherweise ihn einengenden Nötigung, sondern sie ist identisch mit seinem sich als Freiheit und Liebe vollziehenden Wesen in der Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist (vgl. S. 34). Angesichts dieser einleuchtenden Begründung der Freiheit in Gottes Wesensvollzug als trinitarischer Liebe scheint mir allerdings die Formulierung, daß Gott sich in Freiheit seit Ewigkeit dazu bestimmt habe, der Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt zu sein, etwas dezisionistisch zu klingen (vgl. S. 23). Wie aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist, ist das hier möglicherweise sich einschleichende Mißverständnis nicht intendiert, daß der Entschluß zur Schöpfung etwa eine Art kontingente Zusatzbestimmung zu Gottes Wesen darstellt. Der Entschluß Gottes zur Schöpfung fällt ja außerhalb der realen Welt mit Gottes ewigem Wesen zusammen und er scheint in der geschaffenen Welt auf als die sie umfassende Wesensbestimmung der Kontingenz. Sonst müßte man sich doch Gott mit einem ewigen Schöpfungsplan vorstellen, den er dann irgendwann einmal verwirklicht, der aber, da er ja ewig ist, nicht als ein nicht verwirklichter, sondern nur möglicher dargestellt werden kann, und somit die Realität einer mit Gottes Ewigkeit zugleich immer schon koexistierenden Welt evozieren würde. Insgesamt dürfte aber der Versuch einer grundlegenden Vermittlung einer theologischen Sicht der Welt als Schöpfung mit der naturwissenschaftlich-empirischen Weltauffassung der Physik und Biologie eine allgemeine theologische Beachtung finden, insofern hier die Möglichkeiten eines modernen Weltbegriffs (Feldbegriff, Relativitätstheorie, Quantenmechanik) Möglichkeiten zu einer Beschreibung des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses bieten, die im alten mechanistischen Weltbild zu Lasten wichtiger Implikate des theologischen Gottes- und Schöpfungsverständnisses obsolet geworden waren. Selbstverständlich diskutiert P. hier auch die Themen der Endlichkeit und der Unendlichkeit der Welt, die Urknall-Theorie, die Fragen nach Weltanfang und dem Wärmetod, und das Problem des anthropischen Prinzips, das sich möglicherweise in der Evolution erkennen läßt.

Wie schon gesagt, zeigt P., daß die Theodizeefrage in einem eschatologischen Zusammenhang lösbar ist: „Erst die eschatologische Vollendung der Welt kann die Gerechtigkeit Gottes in seinem Schöpfungshandeln und damit auch seine Gottheit erweisen." (201). Gegenüber einer naturalistischen Verharmlosung des Bösen als anhaftender Unfähigkeit, Schwäche, Beschränktheit und Entwicklungsrückstand behauptet P. zu Recht, daß die (passive) Möglichkeit des Bösen gerade in der geschenkten Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des Menschen liegt, die immer eine sich abschließende Verselbständigung und Empörung gegenüber dem Schöpfer und Vollender der geschaffenen Freiheit als die abgründige Möglichkeit der Selbstverfehlung impliziert. Eine Überwindung dieser in der Sünde verkehrten und sich in ihren eigenen Verklemmungen verfangenden Freiheit ist nur möglich, wenn Gott selbst durch die Inkarnation in die Struktur und in die Geschichte geschaffener Freiheit eingeht, darin frei auch noch einmal ihre Verkehrung stellvertretend im Kreuzestod auf sich nimmt und sie in der Auferstehung Jesu definitiv als eine auf Gott hin offene und sich auf ihn relational hin verwirklichende Freiheit eröffnet, worin sich gerade das Selbstsein des Menschen im Sinne der neuen Geschöpflichkeit, des neuen Adam, offenbart.

Im folgenden Kap. faßt P. im Übergang der Schöpfungslehre zur Anthropologie die geschichtlich-dramatische Situation des Menschen treffend unter der an Pascal erinnernden Bezeichnung „Würde und Elend des Menschen". Da die Frage nach der Sonderstellung des Menschen als Resultat des evolutiven Gesamtprozesses letztlich offenbleiben muß und die Frage nach der Personwürde die Möglichkeiten empirischer Verifikationskriterien transzendiert, ist die Besonderheit des Menschen letztlich nur theologisch begründbar, nämlich als Mitvollzug der Selbstunterscheidung des Menschen Jesus von Gott und zwar als Manifestation der ewigen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom ewigen Vater, die in sich gleichzeitig auch die Ermöglichung einer in der Gemeinschaft mit dem Menschen Jesus begründeten Einheit mit Gott auf Grund der Gnade enthält. Das Personsein des Menschen zeigt sich schon bei der Erschaffung des Menschen auf das Bild Gottes hin. Geschaffene Personalität ist aber zugleich auch immer „im Werden" und erfüllt sich zuletzt in der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Wegen dieser geschichtlich-dynamischen Beschreibung der Personalität lehnt P. im Gegensatz zur Tradition den Status der Ursprungsgerechtigkeit als einen historisch vorgegebenen Zustand ab. Aber zu fragen bleibt dennoch, ob eine geschichtliche, sich erst in der Inkarnation vollen-

dende Personwürde des Menschen einen status naturae integrae tatsächlich obsolet macht. Denn die Sünde hat ihren Ursprung ja nicht einfach in einer noch nicht vollendeten Personalität. Die verweigerte Selbstunterscheidung vom Schöpfer vollzog sich ja nicht im Blick auf die eigene Kondition der Kontingenz, sondern gerade angesichts der offenbaren Präsenz Gottes, die in diesem ersten dialogischen Selbstzuspruch Gottes an den Menschen eine positive Freiheitsgeschichte und damit eine Heilsgeschichte ermöglichen sollte. Eine so verstandene iustitia originalis als erste Zuwendung Gottes und in diesem Sinne einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit könnte durchaus zusammen mit einer „Zweckbestimmung des Menschen im Prozeß seiner Geschichte gedacht werden" (250). Eine gewisse Unterscheidung von natürlicher Gottebenbildlichkeit im Sinne einer Beschreibung der Konstituentien der menschlichen Natur und der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit als erster Offenbarung Gottes und Zuwendung seiner Gnade, die einen transzendierenden Selbstvollzug der menschlichen Freiheit und damit den Weg einer Geschichte des Menschen mit Gott eröffnet, scheint mir recht hilfreich zu sein für eine Erklärung der Urstandsproblematik. Durchaus kann auch eine ursprünglich gegebene übernatürliche Gottebenbildlichkeit, auch ohne die Sündenthematik, in Richtung auf eine Vollendung durch die Inkarnation des Logos und damit auch eine eschatologische Konstitution des neuen und vollkommenen Menschen gedacht werden (vgl. S. 265). Bei der damit zusammenhängenden Darstellung der Erbsündenproblematik beklagt P. zu Recht das Defizit in einer theologischen Bestimmung der Sünde. Nach der Destruktion der klassischen Auffassung von Ur- und Erbsünde bei den Sozinianern und bei den Aufklärungsphilosophen vermochte die Theologie die Sünde nur noch als individuelle Tatsünde zu fassen. Sie hat damit auch den verhängnisvollen Weg zu einer moralistischen Verengung des Christentums beschritten. Sünde muß aber über das Verständnis eines bloß moralischen Fehlverhaltens gegenüber den äußerlich von der Autorität Gottes gedeckten Geboten hinaus theologisch als die verfehlte Grundbeziehung des Menschen zu Gott als der Quelle und dem Inhalt gelungenen Menschseins radikal theologisch gedeutet werden. Interpretiert man das innerste theologische Wesen der Sünde aber nicht mit dem Fehlen der ursprünglich zugesagten Gerechtigkeit im „Urstand", dann ist bei P. die Sünde Adams nur die Bezeichnung für eine strukturell vorgegebene Verfaßtheit, die sich aus einer Perversion des geschöpflichen Selbstseins und einer sich selbst vergötzenden Widersätzlichkeit zum Schöpfer Gott ergibt (vgl. S. 303). Gegenüber allen pelagianisierenden Verharmlosungen der Sünde Adams als einer bloßen Nachfolge seines schlechten Beispieles und der umständehalber bedingten negativen Prädispositionen der sozialen Situiertheit des Menschen (z.B. Piet Schoonenberg) betont P. zu Recht mit Paulus und Augustinus die Sünde als eine innere Bestimmtheit der Subjektivität jedes Menschen im Voraus noch zu seinen daraus sich ergebenden individuellen Tatsünden: „Sie geht allen Taten des Menschen voraus als eine Macht, die in ihm wohnt und die so etwas wie eine eigene Subjektivität besitzt, indem sie den Menschen übermächtigt. Es ist ein Zustand der Entfremdung von Gott. Doch solche Entfremdung von Gott widerfährt dem Menschen nicht ohne sein Zutun und nicht ohne eine damit gegebene, wenngleich zwiespältige Zustimmung." (301). Bei dieser theologischen Deutung von Sünde wird auch klar, warum der Tod eine innerlich konsequente Folge der Sünde darstellt und nicht bloß eine äußerlich willkürlich auferlegte Strafe. Denn in der durch die Herrschaft der Sünde bestimmten Subjektivität des Menschen wird klar, daß der Mensch Gott als die Quelle des Lebens verloren hat. Hier muß klar zwischen der Endlichkeit, die auch im ewigen Leben als Konstituens des Geschöpfseins bleibt und der faktischen Herrschaft des Todes als Erscheinung des Wesens der Sünde aufgrund der Trennung von Gott unterschieden werden. Es bleibt aber an P. dennoch die Frage, wie diese strukturelle Bestimmung der Subjektivität unter die Herrschaft der Sünde geraten kann noch vor jeder persönlichen Ratifikation durch die freie Willenstat, wenn wir nicht aufgrund unseres sozialen geschichtlichen Zusammenhangs mit der Menschheit als einer und ganzer, wie sie sich „in Adam" darstellt, der Selbstbewegung des freien Willens auf das übernatürlich Gute vorausliegenden Entgegensetzung zum Gott der Schöpfung und der Gnade geraten sind. Auch wenn der Status des Sünderseins vor Gott durch die gestörte geschichtliche und sozial bedingte personale Interkommunikation vermittelt ist, kann das Sündersein doch eine innere Bestimmung an der Subjektivität sein, insofern der zur Natur des Menschen gehörende Vollzug der Selbsttranszendenz nicht mehr möglich ist, weil die in der mitmenschlichen Interkommunikation gleichsam sakramental vermittelte Ursprungsgnade nicht mehr als das Woraufhin des personalen Vollzugs des Menschen gegeben ist. Trotz der Schwierigkeiten, die sich mit der Frage nach der Übertragung der Erbsünde ergeben, bleibt die Frage, ob eine Aussage über Adam nur als Urbild und Anfänger des Sündigens in jedem Menschen (vgl. S. 301) die theologische Aussage über „Adam" im Sinne von Paulus und Augustinus voll einholt.

Über diese offenen Fragen, die bei jeder Durchführung der Sündenlehre in dieser oder jener Richtung immer bleiben werden, hinaus gelangt nun P. mit der Christologie und Soteriologie (9.–11. Kap.) zum Höhepunkt seiner Dogmatik und zum Zentrum aller christlichen Theologie überhaupt, denn mit der Gottheit Jesu und der Menschwerdung Gottes und der darin begründeten Versöhnung aller Menschen mit Gott steht und fällt alle christliche Theologie. Methodologisch und hermeneutisch kann man die Christologie weder rein „von oben" noch rein „von unten" begründen. Der Glaube an Jesus als den von Gott ins Menschsein gesendeten Sohn kann man nicht als interpretatorischen Überbau über die Geschichte eines religiös ausnehmend begabten Menschen abtun. Klar betont P., daß der Glaube an eine wesentliche Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen Jesus nur die im Licht der realen Auferwekkungstat Gottes vollzogene Explikation der in der Geschichte und im Wirken Jesu implizit gegebenen Gottesrelation Jesu verstanden werden kann, bzw. als das Bewußtwerden des in Gottes Wesen und Leben gründenden geschichtlich wirksam gewordenen Heilsmittlertums Jesu. Christologie von oben und Christologie von unten verhalten sich sozusagen in wechselseitiger Erhellung wie Seinsgrund und Erkenntnisgrund von Geschichte und Person Jesu Christi in seiner Herkunft und Einheit von Gott und seiner Heilsbedeutung für die Menschen. Die biblischen Aussagen von der Gottessohnschaft Jesu, der Inkarnation des Logos, seiner Präexistenz, der geistgewirkten Geburt des Menschen Jesus sind keine bloßen Interpretationen, die dem darin intendierten Sachverhalt ganz äußerlich bleiben, sondern sind die im Bekenntnis der Kirche zur Sprache gebrachten, aber in der Geschichte Jesu selbst sich offenbarenden und sich ereignenden konstitutiven Bedingungen der Wirklichkeit der menschgewordenen Ankunft Gottes selbst in seiner Selbstzusage als Erlöser der ganzen Menschheit.

Trotz der streckenweise sehr eindrucksvollen mariologischen Aussagen erscheint mir in diesem Zusammenhang die Reduktion der lukanischen und matthäischen Erzählungen von der geistgewirkten Empfängnis Jesu und der Geburt aus der Jungfrau Maria auf eine bloß poetisch-legendarische Einkleidung der Überzeugung von der Gottessohnschaft Jesu mit den doch klar eine Faktizität des Geschehens intendierenden Aussagen nicht gerecht zu werden. Wenn auch die historische Beweisbarkeit letztlich offenbleiben muß, ist dennoch (über das Problem der literarischen Darstellungsart der Verkündigungsszene hinaus) die Faktizität des eigentlichen christologischen Kerns der Aussage als einer zur Offenbarung selbst gehörenden Begründung der Wirklichkeit der einzigartigen Herkunft dieses Menschen Jesus durch den spiritus creator nicht ausgeschlossen. Erkenntnistheoretisch steht die Frage der Verifikation eines wirklichen Handelns Gottes beim Entstehen der menschlichen Natur Jesu auf der gleichen Ebene wie die Frage nach der Realität von Inkarnation und Präexistenz, deren Faktizität auch nur vom Glauben her aufzuschließen ist. Der literarischen Gattung nach will die Verkündigungsszene auch eher eine christologische Homologese sein, die die Faktizität des zugrundeliegenden Handelns Gottes einschließt, als eine lediglich illustrierende Legende, die die Historizität ausschließt, bzw. an ihr nicht interessiert ist. Das Mißverständnis, das sich oft an Lk 1,35 anschließt, ergibt sich daraus, daß die hier mit der geistgewirkten Empfängnis begründete Gottessohnschaft Jesu sich selbstverständlich nicht auf die Person des ewigen Logos bezieht, sondern in diesem Zusammenhang das Menschsein des Messias bzw. messianischen Gottessohnes meint, das dann – dies muß eine weitere theologische Überlegung zeigen – in einer sein Menschsein tragenden und aktualisierenden und in diesem Sinn „personalisierenden" transzendentalen und in Gottes innerem Wesen verankerten Relation begründet ist und dieses in der menschlichen Geschichte Jesu als Offenbarungsgeschehen „er-eignet". Diese Verbindung einer Christologie von oben und von unten vollzog aber erst Ignatius von Antiochien, indem er die Themen der Inkarnation und der geistgewirkten Empfängnis des Menschen Jesus als Messias und „Gottessohn" zusammenführte.

In der konkreten Durchführung läßt sich P. nicht auf die Scheinalternative einer rein historisch-kritisch rekonstruierten vorösterlichen Jesulogie und einer aus der Inkarnation oder Präexistenz deduzierten Christologie ein. Die aus Jesu Bewußtsein seiner Sendung vom Vater her vorgetragene Proklamation der Königsherrschaft Gottes führt nicht zufällig, sondern mit innerer Konsequenz wegen der Ablehnung seiner Sendung zum Tod am Kreuz, aber in der Auferweckungstat des Vaters zur Bestätigung Jesu als messianischer Heilbringer, insofern die Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes und der Auferstehung Jesu als endgültiges Anbrechen des Reiches Gottes und als das universale Versöhnungsangebot Gottes in Christus für Juden und Heiden erweist. P. hält mit großem Nachdruck an der Historizität der Auferstehung im Sinne einer Faktizität des Geschehens gegenüber einer bloß nachträglichen Interpretation und Versprachlichung einer bleibenden Bedeutsamkeit der Botschaft Jesu für unser Gottesverhältnis fest (vgl. S. 385–405). Die Andersartigkeit des Ostergeschehens gegenüber sonstigen geschichtlichen Ereignissen schließt seine Tatsächlichkeit keineswegs aus. Das Zeugnis der Erscheinungen und im anderen Sinn auch des leeren Grabes sichern den Primat des Osterereignisses vor dem Osterglauben und zeigen, daß der Glaube nicht eine beliebige religiöse Idee ist, sondern die Reaktion darstellt auf das geschichtlich wirksame Handeln Gottes. P. zeigt sehr konsequent, daß die Lehre von der Gottessohnschaft Jesu und der damit zum Ausdruck gebrachten einzigartigen Einheit und Unterschiedenheit von Gott als dem Vater des ewigen Sohnes der Seinsgrund der Menschwerdung dieses Sohnes und damit die Voraussetzung aller geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes darstellt. Wo dieser Baustein aus der Christologie herausgenommen wird, kann das Christentum sich nicht mehr als das Resultat einer realen Offenbarung Gottes verstehen, sondern allenfalls als eine Gruppierung von in ähnlicher Weise religiös bewegten Menschen.

P. versteht die Gottessohnschaft Jesu als die im Glaubensbekenntnis der Kirche zur Sprache gewordene Explikation des mit der Sendung und der Person Jesu verbundenen Anbrechens der Gottesherrschaft. Dies war auch der Grund des Vorwurfs, er mache sich selbst Gott gleich, obwohl sich Jesus nicht als der Sohn Gottes prädizierte und sich selbst als Mensch natürlich auch nicht als Gott bezeichnen konnte, und er sich gerade durch seinen Gehorsam als Geschöpf Gott ganz unterordnete und doch gerade in diesem vollkommenen Gehorsam zur Sendung von seinem Vater in der Angeglichenheit seines Wortes und Willens an Wort und Willen „seines Vaters" seine Einheit mit Gott und seine Zugehörigkeit zu ihm offenbarte. Die Selbstunterscheidung Jesu von Gott ist also zutiefst die Offenbarung der Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater: „Wie die Menschwerdung des Logos das Resultat der Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes in seiner Selbstunterscheidung vom Vater ist, so ist umgekehrt die Selbsterniedrigung Jesu im Gehorsam gegen seine Sendung durch den Vater das Medium für das Inerscheinungtreten des Sohnes im Wege seiner irdischen Lebensgeschichte" (420).

Daraus ergibt sich auch die Legitimität der kirchlichen Auslegungstradition von Sein und Bedeutung Jesu. Zuletzt ist auch die Zwei-Naturen-Lehre nicht eine ontologisierende hellenistische Spekulation, sondern der Versuch, den mit der Offenbarung selbst gegebenen Sachverhalt unter veränderten theologiegeschichtlich bedingten Fragestellungen festzuhalten: „Das besondere Verhältnis der menschlichen Natur zum Logos als ihrem schöpferischen Ursprung ist also die Bedingung der Möglichkeit der Inkarnation als Vereinigung des Sohnes mit einem individuellen Menschenleben, einer Vereinigung, die durch das Verhältnis des Menschen zu Gott dem Vater vermittelt ist und so die Form einer Lebensgeschichte hat, in der dieses Verhältnis zur Entfaltung kommt. Der Prozeß dieser Geschichte ist die konkrete Form der menschlichen Wirklichkeit Jesu. Nur in ihr hat er die Identität seines Personseins. In ihrem Vollzug ist er der Sohn des Vaters, so daß von dem einen und selben Jesus Christus beides zu sagen ist: Er war und ist (nun als der vom Kreuzestod Auferstandene und Erhöhte) wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott. In diesem und nur in diesem Sinn hat auch die sonst mißverständliche und irreführende Rede von zwei Naturen dieser einen Person ihre Wahrheit" (430). Die oft beschworene Aporetik in 1er symmetrischen Formel der Zwei-Naturen-Lehre löst sich erst dann auf, wenn „Natur" nicht einfach als eine in sich total abgeschlossene Realität verstanden wird und wenn zugleich klar ist, daß dieser Begriff in der Anwendung auf Gott und den Menschen nicht völlig gleichsinnig verwendet werden kann. Gott ist in seiner eigenen Natur selbst schon relational, so daß er sich auch durch eine nichtgöttliche Wirklichkeit nahebringen kann und sie gerade als Medium seiner relationalen Selbstvermittlung identifizieren kann und diesem Medium selbst darin seine relationale, auf Gott hin sich beziehende Identität verleiht. Gerade auch die menschliche Natur ist aufgrund ihres Geschaffenseins innerlich auf Gott hin offen, so daß eine solche Natur sich gegebenenfalls in ihrer personalen Identität begreifen kann, insofern Gott durch ihre konkrete Freiheitsgeschichte sich selbst vermitteln will. Die der geistigen Natur des Menschen eigene transzendentale Verwiesenheit auf Gott ist die Voraussetzung dafür, daß das Wovonher und Woraufhin ihrer relational sich vollziehenden Identität die Person des ewigen Wortes Gottes sein kann: „Die Person Jesu Christi ist identisch mit dem ewigen Sohn. Dabei entbehrt Jesus in seiner menschlichen Wirklichkeit nicht etwa der Personalität. Vielmehr hat er gerade in seiner menschlichen Geschichte seine personale Identität allein darin, der Sohn des himmlischen Vaters zu sein... Gerade darin ist er zugleich wahrhaft Mensch und wahrer Gott" (433). Angesichts dieser m. E. sehr gut gelungenen Beschreibung des Sinngehaltes der altkirchlichen Christologie ist es dennoch fraglich, ob man von einer „gottmenschlichen Person Jesu" (450 u.ö.) sprechen soll. Damit hängt wohl auch die Frage nach dem Träger der Versöhnungsmittlerschaft zusammen. Dieser ist nach der klassischen reformatorischen Theologie eher die Person des ewigen Logos, im Unterschied zu 1 Tim 2,5, wo der Mensch Jesus als Mittler genannt ist, bzw. Hebr 2,17f; 5,8ff aufgrund seiner Gleichheit mit den Menschen und seines Gehorsams im Leiden zum Hohenpriester des Neuen Bundes geworden ist. Dieses Mittleramt konnte er als Mensch selbstverständlich nur ausüben, weil sich darin der ewige Sohn des Vaters als der Urheber und der Inhalt des Heiles offenbarte und vermittelte.

Im letzten Kap. wird die Versöhnungslehre als die Konsequenz der Selbstunterscheidung Jesu als Geschöpf von Gott und der darin sich offenbarenden Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater entfaltet, wie sie sich gerade in der Heilsbotschaft des historischen Jesus und in seiner äußersten Bereitschaft stellvertretend auch den Tod des Sünders auf sich zu nehmen, zum Ausdruck kommt. Gegen hegelianische innertrinitarische Spekulation weist P. die Redeweise von einem „Tod Gottes" als unbiblisch zurück und läßt nur die neutestamentliche Rede von einem Tod des Sohnes Gottes gelten, insofern in der Geschichte Jesu der konkrete Versöhnungswille des dreifaltigen Gottes sichtbar wird entsprechend der Eigenbedeutung und Unumkehrbarkeit der Relationen der drei göttlichen Personen von Vater, Sohn und Geist zueinander. Etwas mißverständlich erscheint mir die Formel, daß Jesus durch seine Selbstunterscheidung vom Vater „in seiner Person stellvertretend die Selbständigkeit der Menschen und aller Kreatur mit Gott" versöhnt habe (497). Auch die Redeweise vom „Schmerz der Endlichkeit" (501) kann zu einer gewissen Oszillation zwischen Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Sündigkeit führen. Es ist eigentlich nur die Sünde, die Schmerz, Leid und Tod aus sich gebiert, während die in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater begründete und ermöglichte Selbständigkeit und relationale Eigenständigkeit als Gabe Gottes reine Positivität bedeutet. Die Negation der geschöpflichen Verwiesenheit auf Gott muß scharf abgehoben werden von der Differenz des Geschöpfes zu Gott. Für sich betrachtet ist die Positivität endlichen Daseins und endlicher Freiheit nichts anderes als vollzogene Teilhabe an der liebenden Rückbewegung des Sohnes zum Vater in Dank, Freude und Liebe.

Insgesamt stellt der hier angezeigte zweite Bd von P.s „Dogmatik" wie auch schon der erste Bd eine ungeheure geistige Leistung dar. P. versteht es, den Spannungsbogen seines Themas auch in der Einzeldurchführung durchzuhalten. Aufs Ganze gesehen und besonders zur Christologie gesagt, ist hier eine kohärente und konsistente Gesamtdarstellung des christlichen Offenbarungsglaubens angeboten, die angesichts der epochalen Herausforderungen des Christentums nicht leicht zu überbieten ist.

München Gerhard Ludwig Müller

Geva, Shulamit: **Hazor, Israel.** An Urban Community of the 8th Century B.C.E. – Oxford: B.A.R. 1989. V, 180 S., 55 Abb. (BAR International Series 543), Pb. £ 14.–

Was dem Titel nach zuerst wie eine Neuinterpretation des bekannten populärwissenschaftlichen Hazorbuches von Y. Yadin (Hazor. Die Wiederentdeckung der Zitadelle König Salomos, Hamburg 1976) anmutet, erweist sich schnell als eine weiterführende Arbeit mit völlig anderer Intention und Fragestellung. Archäologie ist G. nicht Selbstzweck zur Darstellung eines historisch-archäologischen

Befunds einer „biblischen" Stadt, sondern Mittel und Quelle, um über diesen Befund die Lebensverhältnisse der Bewohner von Hazor und ihre Verhaltensweisen im 8. Jh. v. Chr. angesichts dreimaliger Zerstörung der Stadt (Schichten VII–V) zu erschließen. Mit diesem anthropologischen Ansatz bindet sich G. in eine gegenwärtige Strömung innerhalb der Palästina-Archäologie und der Bibelwissenschaften allgemein ein, die die Forderung nach dem übergreifenden kulturgeschichtlichen Kontext stellt. Über das Denkmal [als ein umfassender Begriff] hinaus wird der Mensch gesucht, der das Denkmal formt oder durch es geformt wird.

Die methodisch sauber entwickelten Fragestellungen von G. greifen zunächst zu hoch und bleiben ein Ideal, dem die Archäologie nicht gerecht werden kann. G. bleibt dann aber im Rahmen des realistisch Machbaren und vermittelt dabei eine Fülle wichtiger Einsichten. Die Arbeit von G. ist an den Stellen effektiv und überzeugend, wo sie befundorientiert analysiert, nicht wo sie „modellorientiert" Antworten versucht. Nach zwei Richtungen bewegt sich die diesbezügliche Kritik; zum einen bleibt G. in ihrem Bemühen, zu strukturieren und zu generalisieren, zu pauschal und vordergründig, zum anderen neigt sie dazu, Vorstellungen modernen Stadtlebens in Hazor zu suchen und Abweichungen als Charakteristikum auszuwerten, was problematisch erscheint.

Ihre Darstellung der Forschungssituation (11–16) ist sehr schematisiert und befremdlich in der Abwertung anderer Zielsetzungen der Palästina-Archäologie, so daß der eigene Anspruch dann etwas selbstherrlich wirkt. Die Ergebnisse des anthropologischen Ansatzes rechtfertigen indes durchaus, ihn den Ausgräbern generell als bedenkenswerte Forderung nahezulegen.

G. geht davon aus, daß Zerstörung und Wiederaufbau einer Stadt oder eines Hauses unter Beachtung der Konstanten und der Veränderungen die Basis für Analysen der zugrundeliegenden Denkprozesse bieten. Der Befund von Hazor im 8. Jh. bis zur Zerstörung der Stadt durch die Assyrer bietet den idealen Rahmen, diesen Ansatz exemplarisch auszubreiten. Entgegen der üblichen Unterteilung in zwei, durch die Zerstörung voneinander abgesetzte Siedlungsschichten (Strata) unterscheidet G. mit überzeugender Argumentation vier Phasen (basic system): A normales Alltagsleben, B Vorbereitungen angesichts einer Bedrohung/Belagerung, C Eroberung/Zerstörung, D Wiederaufbau. Es ergeben sich für das 8. Jh. drei solcher Systemgruppen, die G. in den einzelnen Phasen beschreibt und untereinander vergleicht, wobei sie zudem zwischen staatlichen und privaten Bereichen differenziert.

Phase D ist dabei zugleich Phase A des nächstjüngeren Systems. Ihre Aufnahme in das ältere System ist dadurch gerechtfertigt, daß der Wiederaufbau in der Regel durch die (Reste der) alten Bevölkerung erfolgte. Die übliche Zweiteilung verwischt diese Kontinuität. Der Einschub einer Phase B rechtfertigt sich durch die teilweise massiven Veränderungen; schon Y. Yadin bezeichnete die Phase B der jüngsten Gruppe als eigenes Stratum Va.

Im 2. Kap. konstatiert G. als Hintergrund für die Geschicke Hazors zwei Konfliktebenen im Königreich Israel, die militärische Auseinandersetzung mit Assyrien und innenpolitische Spannungen zwischen Samaria und Gilead.

Den Konflikt mit Gilead sehe ich durch die Quellen nicht begründet. Demgegenüber hätten die bestehenden sozial- und religionspolitischen Konflikte (Hosea, Amos) in Israel stärker einbezogen werden können.

In Kap. 3 folgt die präzise Beschreibung der einzelnen Bauten der Stadt unter Berücksichtigung ihrer Funktion und bes. ihrer Veränderungen im Verlauf des 8. Jh.s als Grundlage für die weiteren Analysen. Deutlicher als bei stratumbezogener Darstellung vermag G. die Situation in Hazor als Stadtgeschichte Bau für Bau aufzuweisen.

Die hilfreichen Detailpläne im Anhang hätte man sich in den Text integriert gewünscht, da für das Textverständnis diese Pläne mitgesehen werden müssen. Für die funktionale Bestimmung zieht G. neben der Architektur die Kleinfunde aus den Bauten/Räumen (Statistiken der Fundstellen) heran. Eine gewisse Problematik, von diesen Funden auf eine bestimmte Nutzung rückschließen zu können, sieht auch G. und bringt die Listen daher mehr dokumentarisch ein.

Bei der Charakterisierung der einzelnen Phasen der 3 Basic Systems (Kap. 4 mit Tabelle 63) ist die Annahme einer Phase B, die der Zerstörung von Stratum VII vorausgeht, nicht gesichert; die angeführten Indizien sind auch aus Phase C heraus erklärbar.

In Kap. 5 vergleicht G., was sich nach bzw. in der letzten Gruppe vor der jeweiligen Zerstörung gegenüber der Ausgangssituation (Phase A) verändert hat, und bewertet dies. Während z. B. Stratum VII eine deutliche Planung der Stadt erkennen läßt, ist Stratum VI ohne urbanes Konzept allein nach den Vorstellungen der jeweiligen Hausbesitzer wiederaufgebaut worden. Instruktiv sind tabellarische Übersichten über die architektonischen Veränderungen. Für Stratum Va verdeutlicht G. das staatliche Programm zur Verteidigung der Stadt und der Festung als letztes Bollwerk gegen die Assyrer (732 v. Chr.) neben der Aufnahme der Landbevölkerung auf Zeit und privater Eigeninitiative.

Daß die alten Volutenkapitelle wegen ihrer Darstellung begraben worden sein sollen (71), überzeugt nicht. Eher ist zu erwägen, ob sie als Symbol (vgl. 91) der Omri-Dynastie von den nachfolgenden Usurpatoren entfernt worden sind.

Bei der „Schaffung" freier Plätze (79f) muß auch beachtet werden, daß sich diese durch die intensive Nutzung der Bauruinen als „Steinbrüche" in der Sondersituation der Phase C ergaben.

In Kap. 6 stellt G. die strukturellen Unterschiede zwischen staatlich-königlicher und privater Bauweise heraus. Die zahlreichen treffenden Beobachtungen machen diese Kap. bes. lesenswert. Die Ergebnisse sind nicht nur auf Hazor beziehbar. So stellt G. heraus, daß die staatlichen Konzeptionen (öffentliche Bauten und Dienstwohnungen) uniform, konservativ und durativ waren, während der private Wohnungsbau individuell-variabel, den Bedürfnissen der Bewohner angepaßt und leicht und stetig veränderbar blieb. Die Wohnhäuser seien zwar Wand an Wand gebaut, dennoch unabhängig voneinander und deutlich als Privatbereiche konzipiert (deutlich u. a. an den Zugängen).

Bei den staatlichen Bauten unterscheidet G. zwei Gruppen: die repräsentativen, isolierten Anlagen militärischer und administrativer Funktion (Festung, Befestigungen, Wasserversorgung), erkenntlich durch die Verwendung von Quadersteinen (Statuselement mit Symbolwirkung), und die ökonomischen, in die Siedlung integrierten Anlagen (Vorratshäuser, Industrien) ohne Quadersteine. G. versteht beide Gruppen als Teile königlicher Präsenz, Dominanz und Verwaltung.

Ihre Argumente (97f) für die Deutung der zweiten Gruppe als königlich sind in Frage zu stellen. Auch sei dahingestellt, ob die Aufgabe des Vorratshauses für eine Steuerbefreiung spricht. Besser sind für den ökonomischen Bereich städtische Kompetenzen als dritte Ebene anzunehmen, wie G. überhaupt die kommunale Ebene (vgl. Torgericht etc.) unterschätzt.

Der reizvolle Gedanke, daß den Wohnhäusern grundsätzlich ein „Atrium" im Sinne einer „Diele" zugehört (85), bedarf noch weiterer Absicherung.

In Kap. 7 stellt G. die königlichen Beamten den Bürgern Hazors gegenüber und beleuchtet deren jeweilige Situation. Sie betont das Fehlen der Anonymität außerhalb der eigenen vier Wände bei gleichzeitiger ständiger Kontrolle durch die Obrigkeit und das Fehlen sozialer Einrichtungen für Kontakte der Bewohner untereinander. Als Auffälligkeit unterstreicht G. die Bindung der Bürger an ihre Häuser, die nie ganz aufgegeben, sondern immer wieder den familiären Bedürfnissen angepaßt und nach Zerstörungen wiederaufgebaut wurden, während bei den königlichen Dienstwohnungen praktisch keine Veränderungen erfolgt seien, weil die Beamten entsprechend dem häufigen Herrscherwechsel in Samaria oft ausgewechselt worden seien und hier auch nicht im Familienverband gelebt hätten.

Für Letzteres ist außerdem zu erwägen, daß das Baurecht für Befestigungen u. ä. beim König lag und daß der Defensivcharakter der Anlagen in der Regel Eingriffe in bestehende intakte Komplexe verbot. Hinsichtlich der privaten Wohnhäuser hätte G. unbedingt auf die Relation von kanaanäischem Eigenbesitzrecht und israelitischem Erbbesitzrecht als Grundlage der strikten Bindung verweisen müssen; dies erklärt auch, warum die staatliche Obrigkeit nicht in den Wohnbereich eingriff.

Die Fragen nach gestalteten Kommunikationsanlagen sind zu modern gedacht. Da bislang das Stadttor mit dem zugehörigen Torplatz, der auch in anderen israelitischen Städten der einzige unbebaute Platz ist, noch nicht ausgegraben ist, ist auch das konstatierte „Fehlen" derartiger Einrichtungen zu relativieren.

Keine der im 7. Kap. vorgetragenen Überlegungen und Vergleiche ist tragfähig. So bleibt fragwürdig, Versammlungen nur außerhalb der Stadt anzunehmen und dies als Relikt eines nomadischen Erbes anzusehen (114). Die Folgerung, die Bewohner von Hazor seien nicht gläubig gewesen, weil keine Ritualobjekte gefunden worden seien, ist abzuweisen; denn das stimmt nicht: vgl. Funde Yadin a. O. 178–182. Gewiß kommt den Festen mancherlei soziale Funktion zu; dennoch darf man das Wallfahrtswesen nicht nur als Ventilator einer angenommenen Beengung durch die Stadt ansehen und kann auch nicht Amos 5,21–23 in diesem Kontext zitieren (109).

Insgesamt gelingt es G. eindringlich, die komplexen Verhältnisse und Lebensbedingungen in Hazor aufzuweisen. Die aus dem archäologischen Befund gewonnenen Erkenntnisse spiegeln exemplarisch eine israelitische Stadt. Das Buch wendet sich aber über die Archäologie hinaus an alle, die an der Sozial- und Kulturgeschichte Israels interessiert sind. Ihnen sei diese Lektüre empfohlen.

Die Edition hätte einer abschließenden Korrektur bedurft, um Tippfehler, fehlende Wortteile, entstellte Namen (bes. 13–15) und die nicht eingetragenen

Seitenverweise auszumerzen. Im Rez.-Expl. waren überdies einige Seiten falsch eingebunden.

Münster Robert Wenning

Margalit, Baruch: **The Ugaritic Poem of AQHT**. Text. Translation. Commentary. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. XVII, 534 S. (BZAW, 182), geb. DM 198.–

Der vom Vf. erarbeitete Kommentar zum Aqht-Epos umfaßt ohne Bibliographie und Indizes 502 S. Er übertrifft damit alle bisher zu diesem wichtigen Text aus Ugarit vorgelegten Arbeiten. Die Gliederung des Werkes in drei Teile gibt den Rahmen für folgende Kap. ab:

Teil I (3–114): 1. Geschichte der Forschung, 2. Prosodische Analyse, 3. Text – Schreibfehler usw.; Teil II (117–469): 1. Text-Layout – eine kolometrische Darbietung des Textes, 2. Übersetzung, 3. Anmerkungen zur Epigraphie und zum Text, und 4. Literarischer Kommentar; Teil III (473–502): 1. Das Aqhat-Gedicht – eine Übersicht, 2. Ugaritische Literatur und hebräische Bibel; Appendix: Die Prinzipien der ugaritischen Prosodie. Am Schluß folgen noch eine ausgewählte Bibliographie (503–506) und Indizes (507–543).

Der Gebrauch des Buches wird durch die Aufeinanderfolge von Text und Übersetzung sowie durch Wiederholung des Textes im literarischen Kommentar beeinträchtigt. Dieses Manko wird durch das Fehlen von Kap.- und Zeilenangabe in der durchlaufenden Übersetzung (143–166) verstärkt.

Der vorliegende Aqhat-Kommentar kann sich des Interesses der Bibelwissenschaftler allein schon wegen seiner grundsätzlichen Ausrichtung auf Probleme der Beziehungen zwischen der ugaritischen und biblischen Geschichte und Literatur sicher sein. Hinzu kommen noch die zahlreichen Bezüge, die der Vf. zwischen dem ugaritischen und dem biblischen Text im einzelnen aufspürt oder konstruiert. Denn der Vf. läßt beim Leser in keinem Augenblick über seinen Willen, bei aller nur erdenklichen Gelegenheit kräftigen Schwung zum Vergleich zu zeigen, auch nur den leisesten Zweifel aufkommen. Diese Anstrengung zur historischen und philologischen Rekonstruktion bietet dem Kritiker zugleich die willkommensten Gelegenheiten zum Einhaken und Aufzeigen der voluntaristischen Tendenzen, aus denen das Ganze konzipiert ist.

Vf. rät dem Leser (XVII), die Ausführungen über die ugaritische Poetik, die er „Prosody" nennt, zuerst durchzuarbeiten. Im Appendix „The Principles of Ugaritic Prosody" (495–502) trägt er erneut seine vor allem auf dem *Prinzip der Alliteration* fußende Theorie über die ugaritische Dichtung vor. Diese auf theoretischem Gelände errichteten Hypothesen führen bei der praktischen Anwendung in zahlreichen Fällen zu wenig überzeugenden Ergebnissen, wie z. B. die Kolometrie der ersten Strophe auf S. 117 zeigt.

Der Vf. legt jedoch das Hauptgewicht auf eine integrale Deutung des ugaritischen Epos (473–485). Er begründet seine Überlegungen mit der These, daß die ugaritische Literatur zunehmend ihren kanaanäischen Ursprung preisgebe und ihren Charakter als *Überrest einer „kanaanäischen Bibel"*, die die Weltanschauung von Westsemiten zum Ausdruck bringe, deren ursprünglicher Wohnsitz der nördliche Teil Kanaans (Galiläa) und Transjordaniens (Baschan und Golan) in der Mitte des zweiten Jahrtausends gewesen sei (473).

Diese Renaissance von Anschauungen über die ugaritische Literatur, die in den Anfängen der Ugaritologie einmal Mode waren, sei vor allem durch den erst 1961 ausgegrabenen Text KTU 1.108 gerechtfertigt. Sehe man *Aqht* und KTU 1.108 zusammen, so erkenne man hierin nur die Spitze eines Eisberges. Als Wichtigstes ergibt sich in Beschränkung auf *Aqht* für ihn von KTU 1.108 her, daß das Epos eine Auseinandersetzung mit der Theologie und dem Ethos der „Raphaite society" (485) darstelle. Der Autor kritisiere die Göttin ᶜAnat, die als Patronin dieser Gesellschaft zu gelten habe, er lehne ihren Heroenkult, den blutigen Mißbrauch der Macht ab und kehre ihre Kategorien um. Das Epos verkünde einen besorgten Ruf an die „Raphaite society", sich vollkommen und unwiderruflich von ᶜAnat und ihrem Kult der Gewalt zu befreien.

Aus dem Gesagten dürfte genügend deutlich geworden sein, daß der Vf. die gegenwärtig als Arbeitshypothese allgemein akzeptierte Anschauung, die ugaritische Literatur spiegele kanaanäische Weltanschauung wider und sie ermögliche uns deshalb eine bessere Einsicht in das Weiterleben dieser Tradition in der Bibel, auf den Kopf stellt und den Weg von Nord nach Süd in eine Süd-Nord-Wanderung umfunktioniert. Er begründet dies neben seiner Kinneret-Hypothese, die einen Teil der Handlung an den See Genesaret verlegt, grundsätzlich mit KTU 1.108. Wir sind deshalb aufgerufen, uns seiner Auslegung dieses Textes zuzuwenden.

M. war es bereits vor Jahren geglückt, für das Wortpaar *ᶜṯtrt// hdrᶜy* in KTU 1.108: 2–3 eine geographische Deutung vorzulegen und die Orte mit den aus biblischen Quellen belegten transjordanischen Städten *ᶜAštarot und Edrei* gleichzusetzen. Diese richtige Erkenntnis verbindet er jedoch mit der traditionellen Anschauung von den Rephaim als einer historischen kanaanäischen Volksgruppe und der Herkunft der ugaritischen Dynastie aus dieser Gemeinschaft. Dies alles beweist er, gestützt auf eine falsche kolometrische Einteilung mit KTU 1.108: 1–3a (438), wie aus folgendem Vergleich der Kolometrie M.s (an erster Stelle) mit einer auf dem *parallelismus membrorum* aufbauenden Texteinteilung hervorgeht.

Für den Anfang von KTU 1.108 legt er folgende Texteinteilung vor:

[wh]n yšt rpu mlk ᶜlm	[Now behol]d, the *Rapian*, king of yore,
w yšt [il?] gṯr	Now [the god?] drinks *spirits*;
w yqr il yṯb b ᶜṯtrt	And the divine Yaqaru resides in Ashtaroth,
il tpṭ b h/idrᶜy	He rules (as) a god in Edrei.

Den Doppelnamen *gṯr w yqr*, der die im Ahnenkult von Ugarit wichtige(n) Figur(en) *gṯr* und den vergöttlichten König *yqr* repräsentieren, zerreißt der Vf., so daß er zu der unheilstiftenden Annahme gelangt, daß *yqr* in *ᶜṯtrt// hdrᶜy* residiere und deshalb die in Ugarit herrschende Dynastie aus Transjordanien stamme. Da er ferner postuliert, daß die transjordanische Gesellschaft mit den Rephaim gleichzusetzen sei, gewinnt er aus KTU 1.108: 1–3a zugleich einen Beweis für die transjordanische „Raphaite society" von Ugarit.

Im Gegensatz hierzu sind für KTU 1.108: 1–3a folgende Kolometrie und Übersetzung zu fordern:

[wh]n yšt rpu mlk ᶜlm	Siehe, es trinke *Rāpiᵓu*, der ewige König;
w yšt [il?] gṯr w yqr	und es trinke der [Gott] *gṯr w yqr*,
il yṯb b ᶜṯtrt	(und es trinke)[1] der Gott, der thront in ᶜAštarot,
il tpṭ b h/idrᶜy	der herrscht in Edrei!

In KTU 1.108: 1–3a liegt demnach eine dreimalige Aufforderung zu trinken vor: Die erste ergeht an den mythischen Ahnen *Rāpiᶜu*, der als „ewiger König" alle verstorbenen und vergöttlichten Könige von Ugarit zusammenfaßt; die zweite an das Götterpaar *gṯr w yqr*, das gleichfalls im Ahnenkult der Dynastie eine große Rolle spielt; die dritte an den Gott, der in ᶜAštarot – Edrei verehrt wird, also an den Gott Milku. Aus KTU 1.108: 1–3a ergibt sich demnach entgegen M. nur, daß der Gott Milku, der seinen Hauptsitz in ᶜAštarot – Edrei hat, auch in Ugarit bestens bekannt war und verehrt wurde. Letzteres wird durch mehrere ugaritische Texte unabhängig von KTU 1.108 belegt.

Von KTU 1.108: 1–3a her ist demnach dem Vf. nicht nur der Vorwurf entgegenzuhalten, daß er aufgrund falscher Kolometrie zu weitreichenden philologischen und historischen Fehlschlüssen gelangt, sondern auch, daß er von überholten bibelwissenschaftlichen Prämissen über die *rpum* – Rephaim ausgeht, die u. a. gerade auch durch KTU 1.108 widerlegt werden. Hiermit sind wir bei dem neuralgischen Punkt des von M. verteidigten Systems wohlbemerkt biblisch-ugaritischer, nicht etwa ugaritisch-biblischer Geschichtskonstruktion angelangt.

Sowohl in der Ugaristik als auch in der Bibelwissenschaft gehört zu den Ergebnissen langer und intensiver Bemühungen die Erkenntnis vom besonderen Charakter der *rpum*. Sie werden auf Grund des jetzt reichlich vorliegenden ugaritischen Materials zu Recht als vergöttlichte Ahnen angesehen. Die biblischen Rephaim sind zwar unleugbar mit dieser Tradition zu verbinden, stellen aber historisierte *rpum* dar. Nach der Ablehnung und Tabuisierung des Totenkults im nachexilischen Judentum war die Historisierung der kanaanäischen *rpum* eine notwendige Folge, die vom heutigen Standpunkt aus gut zu erklären ist.

Ganz im Gegensatz hierzu spricht M. von einer „Raphaite society" und den „Raphaites: founders of Ugaritic dynasty" (522). Leider besteht kein Zweifel darüber, daß auf diese Weise der Ertrag der Forschung vor 1929 und der Ugarit-Texte mißachtet und zugunsten einer überlebten Anschauung über die Rephaim und einer ungerechtfertigten Historisierung der *rpum* umgedeutet wird. Wenig Wunder, wenn der Vf. schließlich auch zwischen dem ugaritischen Epos und der „historiography of the ‚patriarchal era'" (490) Ähnlichkeiten erkennt.

Umfang, Qualität der Ausstattung und Ort der Publikation gewährleisten den Erfolg des Buches, der dem Vf. allein schon wegen der investierten Energie zu wünschen ist. Es wäre aber unehrlich, dem in *ugariticis* unsicheren Leser all die bibelwissenschaftlichen Prämissen und ugaritologischen Tücken zu verheimlichen, die seine Aqhat-Interpretation mitbestimmen.

Münster Oswald Loretz

[1] Wie aus KTU 1.108: 1–3a.6.8 hervorgeht, wird ein neuer Gott oder eine neue Göttin mit *w y/tšt, w* oder ohne diese Angaben eingeführt.

Uehlinger, Christoph: **Weltreich und „eine Rede"**. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). – Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1990. XVI, 629 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 101), geb. DM 155.–

Dieses Buch ist ein opus ausgezeichneter Gelehrsamkeit von einem Schüler O. Keels. Im Vorwort vermerkt Vf., mit welchen Gelehrten in der Welt er korrespondiert hat, um sein Werk zu vollenden, und das Produkt erweist, daß er keine leere Rede führt. Da es sich unbedingt lohnt, das Buch Seite für Seite zu lesen, sei hier der Inhalt nur knapp wiedergegeben (I). Dem schließt sich eine Würdigung des opus an (II), und am Schluß (III) möge einiges Kritische stehen, das das Gespräch mit dem Vf. sucht.

I. Das Buch behandelt sein Thema in zehn überaus gründlichen Kap.n. Der Anlage nach scheint es mir am ehesten eine Fortsetzung und Überbietung des schönen Buches von H. Bost, Babel. Du texte au symbole (1985), dem Schüler A. de Purys, zu sein. Anders als Bost stellt Vf. die Interpretationsgeschichte von Gen 11 voran, um erstaunlich unterschiedliche und zumeist fehldeutende Interpretationsgewohnheiten nachzuweisen. So bereitet er die eigene These vor. Entsprechend hat das Buch neben der Einleitung (Kap. 1) zwei Teile:

A. Grundzüge einer Interpretationsgeschichte von Gen 11,1–9 (Kap. 2–6).
B. Eine neue („politisch-theologische") Deutung von Gen 11,1–9 vor dem Hintergrund altorientalischer Weltherrschaftsrhetorik (Kap. 7–10).

Zum Teil A: Kap. 2 behandelt Text und Versionen bereits unter dem Gesichtspunkt der Deutungsgeschichte (z. B. die Ergänzung von *migdal* durch die LXX in V.8b). Kap. 3 geht sehr gründlich und sehr gelehrt auf frühjüdische und rabbinische „Interpolationen" zum Text ein – es weist ganz unterschiedliche Interpretationstypen nach. Kap. 4 sammelt antike Lokalisierungen und bereitet damit Kap. 5 vor, das Vf. überschreibt „Die archäologische Sackgasse: der ‚Turm von Babel' als Ziqqurat (Etemenanki)". Hier findet man nicht nur viel Instruktives zur Archäologie der Ziqqurats, sondern auch wichtige Vorbereitungen der eigenen These. Denn hier sammelt Vf. das Material, das nachweist, wie wenig sicher die Übersetzung von Migdal mit Turm ist: häufig heißt Migdal Akropolis, in Verbindung mit „Stadt" sogar ausschließlich. Nach Vf. läßt sich die Übersetzung Turm zwar nicht widerlegen – sie könnte allerdings nur in eine Befestigungsmauer eingebundene Türme, nicht aber Ziqqurats meinen. Aber wahrscheinlicher ist die Übersetzung Akropolis, weswegen in V.8b auch nur die Stadt erwähnt werden muß. Ganz Kap. 5 ist sehr lesenswert. – Kap. 6 kommt schließlich zu der gängigen Deutung „Turmbau als Hybris". Nach manchen Vorgängern weist Vf. erneut nach, daß die Erzählung keine Schuld und keine Strafe erwähnt, dieses Deutungsschema also herangetragen ist.

Zu Teil B: Die eigene Deutung bereitet Vf. durch Überlegungen zur Komposition (einschließlich der Einordnung in die Urgeschichte) sowie durch Literarkritik vor. In den nur neun Versen findet Vf. sage und schreibe vier Schichten, s. u. Teil III. Eine Grundschicht habe nach Beendigung eines gewaltigen Stadtprojekts (der Assyrer, s. u.) erzählt. Exilisch-nachexilisch sei eine Babel-relecture hinzugekommen. Eine dritte Schicht (V.2) habe den soweit gediehenen Bestand in die vorpriesterliche Urgeschichte eingefügt, die Vf. mit Crüsemann als selbständig ansieht und keinesfalls einem J zuschreiben möchte. Eine vierte Schicht soll in die Perserzeit gehören – es handelt sich um die Zerstreuungsnotizen V.4b.8a.9b. – Kap. 8 müht sich um semantische Klärungen. Wichtig sind hier folgende Thesen: einleuchtend trennt Vf. hebr. *śāpāh* „Lippe" von *lāšōn* „Zunge" als dem geläufigen Ausdruck für Sprache(n) – Lippe sei eher das Sprech- und Handlungsvermögen. Die „einheitlichen" Worte V.1b seien richtiger „paarweise" zu übersetzen und hätten eine Verbindung zu den Paronomasien in V.3 und zur Babel-„Etymologie" V.9a. Mit „Ein Volk" in V.6b werde nicht auf zukünftige Möglichkeiten der Menschen, sondern ausschließlich auf das gerade begonnene Stadtbauprojekt abgehoben (mit B. Jacob).

Kap. 9 möchte man das Herzstück der Arbeit nennen – es ist eine wahre Fundgrube zu sumerologischen und akkadischen Herrschaftsmotiven. Mit sehr reichem Material geht er dem Problem der „einen Rede" nach. Ein 1. Abschnitt (9.2) weist nach, daß das sumer. Epos „Enmerkar und der Herr v. Aratta" nicht mehr zur Deutung herangezogen werden kann, da dessen Kernstück, die sog. Beschwörung des Nudimmud/Enki, philologisch kaum die Zertrennung in viele Sprachen, sondern umgekehrt die Unterwerfung unter die „eine Rede" Uruks proklamiert. Grundlegend ist der folgende Abschnitt (9.3), der dem Motiv *pū(m) ištēn* in seinen Variationen nachgeht: entweder als Verabredung von Aufständischen gegen eine Oberherrschaft oder Auferlegung einer Sprachregelung durch eine Oberherrschaft (mit Handlungseinheit!, seit altbabyl. Zeit). Bereits in altbabyl. Zeit (9.4) gibt es auch eine Verbindung zwischen jenem Motiv und Bauprojekten, zumeist als Scharnier nach Kriegsberichten und vor der Schilderung von Bautätigkeiten (Name). Abschnitt 9.5 weist die stark gehäufte Verwendung des Motivs in assyrischer Herrschaftsrhetorik von Tulti-Ninurta I bis Sargon II nach. Vor allem stellt Vf. heraus, wie enge Verbindungen zu Sargons II. Bau von Dur-Šarrukin bestehen: auch dort ein gewaltiges, „himmelhohes" Bauprojekt mit besonders prominenter Akropolis, das offenbar Sargons Namen diente (der anfangs den Plan sich selbst und nicht einem Gott zuschrieb), und der plötzliche Abbruch des Projekts wegen Sargons Tod und Bestattung in fremdem Land und nicht im Königsgrab, die einer Sünde Sargons zugeschrieben wurden. Vielleicht habe man das Motiv „ein Volk" hinzuzunehmen, da Sargon sich rühmt, die beim Bau eingesetzten Gefangenen aus aller Herren Länder zu einer Einheit gemacht zu haben. – Nach Sargon II. brach das Motiv „ein Mund" abrupt ab. So ergänzt 9.6. noch Belege zum Motiv der einen Rede aus Überlieferungen, die vermutlich einen literarischen Reflex der (mittel- und) neuassyrischen Herrschaftsrhetorik bieten. Der Schlußabschnitt von Kap. 9 formuliert dann die These zum rekonstruierten Grundbestand: er soll eine indirekte Aufnahme der abrupten Beendigung des riesigen, auf Weltherrschaft bezogenen Projektes der Sargonsburg sein.

Kap. 10 schließlich vollendet die Theorie, indem es den Weg vom rekonstruierten Grundbestand über die oben erwähnten Stadien bis zum Endtext verfolgt. Ein Epilog zu 1QM 10,8–15 beschließt das Kap.

Gute Stellen-, Sach-, Wort- und Autorenregister erschließen das materialreiche Werk, und eine literargeschichtliche Synopse findet man als Beilage.

II. Schon die Inhaltsangabe dürfte klargestellt haben, daß das Werk (Teil A war eine Doktoratsthese) eine außergewöhnliche Kompetenz des Vf.s zeigt. Das Kap. 9 allein, das etwas über 100 S. umfaßt, verdient in seinem Materialreichtum und der Gründlichkeit der Bearbeitung Bewunderung – abgesehen noch von dem bisher nicht erwähnten, aber nützlichen Exkurs zu Spionen, Informanten und Übersetzern in neuassyr. Zeit (482ff). Hervorragend scheint mir auch die Aufarbeitung der frühjüdischen Deutungen und archäologischer Thesen.

An der These des Vf.s zum Grundbestand scheint mir bestechend, daß zwischen diesem und den Nachrichten über Dur-Šarrukin 4 konstitutiv-gemeinsame Motive feststellbar sind: eine Rede; zum Bauprojekt einen Namen machen; Weltherrschaftsbauprojekt; plötzlicher Abbruch. Hinzu kommt, daß Dur-Šarrukin von Gefangenen aus aller Herren Länder gebaut wurde. Bemerkenswert ist auch, was Vf. zu der von ihm postulierten babyl. relecture an Inschriften- und archäologischem Material zusammengetragen hat (551ff), während die Zuordnung zur achämenidischen Reichspolitik deutlich schwächer ausgefallen ist (578ff). Das Buch ist eine Fundgrube nicht nur zu Gen 11,1–9, sondern auch zu mancherlei verwandten Motiven, und es wird sicher großen Eindruck machen.

Als ersten Schritt zu einem Sachgespräch darf man bemerken, daß Vf. seinerseits – ähnlich, wie er das an vorgegebenen Interpretationstypen kritisiert – mindestens *eine* Lücke des „offenen" Textes füllt, ohne daß der Text dies erzwingt. Dezidiert erwähnt Gen 11,1–9 das Königtum nicht, obwohl dies in der damaligen Zeit, sei es im 10. Jh. oder, wie ich meine, Anfang des 8. Jh.s, wenn man an J denkt, an das 8./7. Jh., wenn man an Dur-Šarrukin denkt, oder an die Zeiten der Babylonier und Achämeniden, überaus nahegelegen hätte. An allen diesen Punkten nimmt Vf. an, daß die jeweilige Reichspolitik gemeint sei, obwohl das Königtum nicht vorkommt. M. E. kann man Vf. darin folgen, daß der Text einen politisch-theologischen Skopus hat (so mit B. Jacob). Aber in Israel wie wohl in keiner anderen uns bekannten altorientalischen Kultur ist das Volk eine politische Größe, deren Politik auch ohne die Idee des Königtums bedacht werden kann. So gewiß also Vf. interessante und wertvolle Berührungspunkte mit Überlieferungen rings um Sargon II. gefunden hat, bleibt die Frage offen, ob er sich dem überlieferten Text wirklich gestellt hat. Diese Frage muß sicher auch dann bedacht werden, wenn man die Berührungspunkte für so eng hält, daß man mindestens an irgendeine Art der Beeinflussung denken möchte. Meine Meinung zu diesem Punkt habe ich nicht hier zu äußern, wo der Vf. dominieren soll. In dem demnächst erscheinenden Gen-Kommentar wird sie zu lesen sein. Statt dessen soll nun einiges Wenige angesprochen werden, was ernsthaft kritikwürdig ist.

III. Entschieden kritikwürdig ist die Literarkritik (Kap. 7). Dabei geht es nicht um Meinungen des Vf.s zu Datierungen, zu Annahme oder Ablehnung der Quellenscheidung oder Meinungen zu Einzelproblemen, die man jedermann zugestehen sollte, gerade wenn man anderer Meinung ist. Vielmehr geht es um die Methode. Statt auf anerkannte Kriterien der Literarkritik will Vf. sich auf das Kriterium der sog. Kohärenzstörung stützen. Dabei gerät ihm die Analyse zu völliger Willkür, weil er sich der Pflicht entzieht, neben der Möglichkeit auch die Notwendigkeit eines analytischen Eingriffs nachzuweisen. Vf. löst einen schönen, in sich gerundeten Text auf, so daß er nicht mehr *seine* Sache sagen darf, sondern die von puren Konstrukten sagen muß.

Einige Beispiele zur Erläuterung! Vf. will V.1b nicht dem Grundbestand zurechnen. Aber begnadete Ausleger, unter ihnen Ibn Esra, haben die Kohärenz mit V.1a.6f dargelegt. V.2 soll eine redaktionelle Einbindung der selbständigen Tradition in die Urgeschichte sein, weil es angeblich an 10,30 anknüpft. Aber 11,2 ist in sich viel klarer als 10,30, das durch zwei nicht gedeutete Ortsnamen dunkel bleibt. Umgekehrt kann man nicht übersehen, daß Vf. für seine

These, der Grundbestand kreise um Dur-Šarrukin, die Lokalität Schin'ars nicht brauchen kann. Philologisch unmöglich ist die Behauptung, V.4b habe keine Kohärenz mit V.4a, da vielmehr erst V.4b und nicht, wie Vf. will, V.4aß den Zweck des Bauprojektes ausdrücklich nennt. Nach Vf. stört V.8a die Kohärenz, weil nicht gleich die V.7 angekündigte Sprachvermengung zum Zuge kommt. Aber V.9aß.b erläutert den Zusammenhang von Sprachvermengung und Zerstreuung, der Vf. *wollte* diesen Zusammenhang offenbar erst zum Namen Babel ansprechen, und in einem so überaus kurzen Text kann das nicht zu Schwierigkeiten führen. Mit anderen Forschern ist Vf. der Meinung, daß die Erzählung nicht zwingend auf die „Etymologie" Babels zulaufe. Aber es entgeht jenen wie ihm, daß die „Etymologie" nicht die Pointe bilden soll, die vielmehr in V.9aß.b zu finden ist (Zerstreuung wegen Sprachvermengung) – der mit Schin'ar zusammengehörende Name Babel bildet für sie bloß den Anlaß. Kurz: Überall ist spürbar, daß Vf. sich nicht der tatsächlichen Überlieferung stellt, sondern auf Konstrukte aus ist.

Verdächtig ist schon, daß Vf. bei der Bearbeitung orientalistischer Materialien ganz auf Sicherheit drängt, bei der Literarkritik aber vollmundig wird. So verkündet er S. 335f, daß in Zukunft das klassische Pentateuchmodell ausgedient und das Gespräch nur noch zwischen einem redaktionsgeschichtlichen Modell „Jehowist-Dtr-P" (es ist fast ausschließlich katholischen Forschern eigen, wird aber von dem als Pentateuchforscher ausgewiesenen N. Lohfink und ihm nahestehenden Forschern nicht rezipiert) und einer modifizierten Fragmentenhypothese Heidelberger Provenienz Sinn haben soll.

In dem Rahmen, daß Vf. sich dem überlieferten Text nicht recht stellt, fällt noch eine Kleinigkeit auf, die allerdings für seine These eine große Wirkung hat. Im Hebräischen gibt es wie im Akkadischen die Wendung „ein Mund", die auch ungefähr denselben Sinn hat, wenn man von unterschiedlichen Machtverhältnissen ausgeht, also keine Herrschaftsrhetorik erwartet. Vf. ist m. E. zu rasch damit zufrieden, daß die singuläre Wendung „eine Lippe" dasselbe besagen kann wie das akk. „ein Mund" als Herrschaftsrhetorik. Nach seiner eigenen Aufarbeitung (345ff) bezeichnet „Lippe" primär die Verständlichkeit der Sprachkompetenz (Ibn Esra: der Idiot und der Gelehrte, der Spezialist und der Simpel verstehen sich nicht) und hat nicht dieselbe Konnotation wie „Mund", das im Hebräischen z. B. auch „Befehl" meinen kann. Eine Vermengung der Verständlichkeit, wie Gen 11,7.9 sie erwähnen, ist nicht dasselbe wie die Aufhebung des „einen Mundes" als Ausdruck einheitlicher Herrschaft, wohl aber (mit Vf.!) die Aufhebung gemeinsamer Handlungs- und Willensrichtung durch Beendigung der Verständigung. Die Sachverhalte liegen dicht beieinander, sie sind aber nicht identisch: die Erzählung handelt eben nicht von einem Königtum und seiner Macht. Ist also die Erzählung nicht viel anthropologischer, als Vf. ihr zugestehen will? Sie ist wohl doch Urgeschichte, ihr geht es um Menschheitliches, und wie alle anderen Motive der Urgeschichte ragt sie z.T. (Namen Babel, Schin'ar; Ziegelherstellung) in die Geschichte hinein.

Die große Leistung des Werkes bleibt: Vf. hat gewiß Recht mit der politisch-theologischen Deutung und dazu den altorientalischen Hintergrund als Folie gut ausgeleuchtet. Es gab aber eine israelitische Rezeption von Politik als Menschheitsphänomen und zwar nicht als Babel-relecture, sondern viel fundamentaler. Da sollte man weitermachen.

Bonn Horst Seebaß

Hardmeier, Christof: **Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas.** Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–28 und Jer 37–40. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. XVII, 506 S. (BZAW Bd 187), geb. DM 178.–

Gleichsam auf Umwegen ist C. Hardmeier zum Thema seiner hier anzuzeigenden Habil. gekommen. Zunächst plante er eine Studie über die „Denkschrift Jesajas"; die aporetische Forschungslage erforderte dann aber grundsätzliches Nachdenken über Authentizitätskriterien von Texten. So ist letztlich eine Arbeit entstanden, die den ursprünglichen Plan verwirft, um paradigmatisch am Beispiel der Hiskija-Jesaja-Erzählungen (HKJ-Erzählungen) „Kriterien zu entwickeln, um Erzählungen als integrale Ganzheit gegenstandsadäquat zu analysieren und ihre kommunikative Funktion sowie ihren situativen Bezugs- und Entstehungshintergrund zu erschließen" (5).

Sie betritt exegetisches Neuland[1] und verspricht gleichzeitig eine „methodische() Propädeutik" (5): dies weckt ebenso Erwartungen, wie es Kritik provoziert.

I. Im Durchgang durch die Forschungsgeschichte der HKJ-Erzählungen (8–17) werden zwei analytische Konzepte vorgestellt und in ihren Beschränkungen kritisiert: die literarkritische Methode, die lediglich an der Korrelierung von Textteilen mit den Ereignissen der assyrischen Bedrohung Jerusalems 701 interessiert ist, dabei aber die Texte als solche aus den Augen verliert; daneben die endtextgestalt-orientierte Auslegung, die berechtigterweise zunächst die Texte als ganze und in ihrer Eigenart in den Blick nimmt, aber indem sie darauf verzichtet, nach heterogenen Textteilen zu fragen, in der Interpretation zu falschen Schlüssen kommt.

Demgegenüber ist H.s Entwurf insofern „konservativ" (17), als er weiterhin die Frage nach „Vor- und Ursprungsformen der historischen Erzählliteratur" (ebd.) für unverzichtbar, dies jedoch nicht mit den „groben und stumpfen Werkzeugen der Literarkritik" für durchführbar hält, sondern nur auf dem Weg einer „(erzähl-)texttheoretisch begründeten Exegese" (18): auf diese Weise ist einmal „die Gewinnung von textgemäßen Ganzheits- und Abgrenzungskriterien" sichergestellt, zum anderen aber auch allererst die Möglichkeit gewährleistet, „die kommunikative Funktion und den situativen Bezug einer Erzählung nach sachgemäßen Kriterien zu erschließen" (ebd.).

Der Darstellung des texttheoretischen Ansatzes gibt H. breiten Raum (Kap. 2). Demnach ist davon auszugehen, daß ein schriftlicher Erzähltext das Produkt einer kommunikativen Handlung ist, in der ein Autor ein zurückliegendes Ereignis (erzählte Situation) vom Zeitpunkt der Texterzeugung (Erzählsituation) und auf diesen vermittelt (im Sinne einer Deutung der aktuellen Lebenssituation) erzählt. Die Gestaltung dieser Erzählung geschieht in Auseinandersetzung mit der vom Autor imaginierten Leserschaft (in bezug auf vorweggenommene Reaktionen wie Nachfrage, Widerspruch, Langeweile und generell die Relevanz des Erzählten für die Lebenssituation des Adressaten). Für eine adäquate Analyse kommt nun alles darauf an, die Texterzeugungssituation des Autors zu erhellen, denn „die Autorperspektive, seine Wirkabsicht und die Textentstehungssituation sind die unmittelbarsten Faktoren, von denen ein Text in seinem spezifischen inhaltlichen Gesamtaufbau und seiner unverwechselbaren Sprachgestalt im Detail bestimmt ist" (29–30). Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: (1) In der Frage der Abgrenzung von Texteinheiten ist als entscheidendes Kriterium dieselbe Autorperspektive heranzuziehen. Textteile, für die das nicht gelingt, sind redaktionell (31). (2) Für die Frage nach dem Quellenwert von Erzählungen gilt, „daß sie in erster Linie Dokumente und Zeugnisse der Erzählzeit sind" (32). Die kommunikative Handlung selbst ist nun aber nur in ihrem Produkt, dem Erzähltext, gegeben und lediglich in einer Art Rückschlußverfahren erhellbar. Kriterien für ein solches Verfahren sind zur Hand in den Ergebnissen der empirischen Erzählforschung[2], die den Konstitutionsprozeß von Alltagserzählungen als Sprecher-Hörer-Interaktion begreift. In „Umkehrung der Fragerichtung werden damit auch Rückschlüsse möglich von signifikanten sprachlichen Erscheinungen oder auffälligen Besonderheiten der Makrostruktur überlieferter Erzähltexte z. B. auf die kommunikativen Ziele eines Autors und ihre sozio-historische Einbettung" (33).

Entscheidend für die Beurteilung des Ansatzes ist, inwieweit man bereit ist, der Anwendung linguistischer Forschungsergebnisse aus mündlichen, eigenerlebten Alltagserzählungen auf schriftlich konzipierte, aus einer anderen Zeit und Kultur stammende „Erzählungen aus zweiter Hand" trotz der deutlichen materialen Differenz Relevanz beizumessen. Wie von linguistischer Seite kritisch vermerkt wird, ist dies überhaupt nur denkbar unter der Prämisse „eines zeit- und kulturunabhängigen Universals der narrativen Kompetenz" (34).[3] H. begegnet dieser Kritik dadurch, daß er seiner Vorgehensweise den Status einer „heuristischen Hypothese" (ebd.) gibt, mithin ihre Relevanz in der praktischen Erprobung klären will.

H. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß wir auch in Erzähltexten, die als (abgeleitete) Kommunikationshandlung anzusehen sind, mit „Leserrücksichten", „rhetorisch-persuasiven Momenten" (26), mit der Notwendigkeit der Relevanz des Erzählten für die Adressaten usw. rechnen können. Doch steht Literatur nicht in einer *unmittelbaren* Interaktion mit Hörern, die dem Erzähler die Sprecherrolle streitig machen können, unter dem narrativen Zugzwang von Detaillierung, Kondensierung und Gestaltschließung. Werden

[1] Vgl. noch vom Autor: WuD 18 (1985) 49–71 (Modellstudie zu Am 7,10–17).

[2] H. rezipiert vor allem den Ansatz von W. Kallmeyer / F. Schütze, in: D. Wegner (Hg.), Gesprächsanalysen (1977); sodann E. Gülich, in: W. Haubrichs (Hg.), Erzählforschung 1 (1976) und U. M. Quasthoff, Erzählen in Gesprächen (1980).

[3] Vgl. W. D. Stempel, in: Poetics 15 (1986) 205; E. Gülich / U. M. Quasthoff, in: Poetics 15 (1986) 222.

Gestaltmerkmale am Text beobachtet, so sind sie nicht *eindeutig* auf eine zu erschließende Situation zu beziehen.

Im übrigen rückt H. (offenbar ganz bewußt) die untersuchten atl Erzählungen in den Bereich von Gebrauchsliteratur, die ohne großes ästhetisches Interesse z. B. politische Ziele verfolgt.[4] Er muß sich deshalb fragen lassen, warum dann überhaupt *erzählt* wird (vgl. unten III,1).

II. H.s Analyse von 2 Kön 18–20 ist sehr komplex; in immer neuen Überprüfungen und Rückversicherungen tastet sie sich schrittweise voran. Es kann hier auch nicht annähernd darum gehen, ihr in ihren Detaillierungen zu folgen. Ein kurzer Einblick in ihre Ergebnisse muß genügen.

1. Hauptaugenmerk H.s im Kontext der HKJ-Erzählungen ist die von ihm sogenannte ABBJ-Erzählung (Erzählung von der assyrischen Bedrohung und Befreiung Jerusalems), deren Umfang er zunächst so bestimmt: 2 Kön 9f*.13–19,37*. Gibt es bei der Bestimmung des Textendes kaum Probleme (2 Kön 20,12–19 ist allerdings Epilog zur ABBJ-Erzählung), so stellt der Erzählanfang vor erhebliche Probleme (95–108): Der vollgültige Erzählanfang in 18,9 und die Dublette 18,9.10aα//18,10aβ.b sowie stilistische Hinweise machen die getroffene Entscheidung plausibel; sie wird im Folgenden erzählimmanent weiter ausgebaut. Auf diese Weise ist 18,13–16 integraler Bestandteil der ABBJ-Erzählung. Diese liegt dem DtrG bereits vor.

In einem ersten Durchgang (120–159) wird sodann der Aufbau und die Gliederung der Erzählung unter Verwendung des von E. Gülich / W. Raible[5] entwickelten Verfahrens (modifiziert im Hinblick auf die texttheoretische Grundlegung; vgl. 60–86) erläutert. Demnach besteht die ABBJ-Erzählung aus zwei Szenen: Szene 1 Untergang des Nordreiches (18,9f*.) – Negativfolie der eigentlichen Erzählung; Szene 2 ist unterteilt in vier Teilszenen – Bedrohung Jerusalems durch Sanherib 701, Tributleistung Hiskijas, Abzug der Assyrer (18,13–16); erneute Bedrohung Jerusalems (18,17–19,7); Rückkehr des Rabschake (19,8.9a); Abzug Sanheribs und dessen Ermordung (19,36*.37) in genauer Analogie zum Jesajaorakel 19,6–7. In 18,17 liegt „das spannungsstiftende, erzählenswerte Ereignis" (291), der „Planbruch" (Begriff nach U. M. Quasthoff), insofern das nach 18,16 eigentlich zu Erwartende durchkreuzt wird in der erneuten Bedrohung Jerusalems. Diese Basiskomplikation wird aufgelöst in den Teilszenen 2.3 und 2.4, vermittelt über die Klimax 19,6–7. Als eigentliches Zentrum der Erzählung ist die Jerusalemszene (18,17–19,7) anzusehen, erkennbar an der Detailliertheit der Darstellung und der ausgeprägten Verwendung direkter Rede.

Überdies macht der erste Durchgang die Verse 19,9b–36* als narrative Nachinterpretation der ABBJ-Erzählung deutlich.

2. In einem weiteren Schritt (Kap. 4) wird versucht, die Textentstehungssituation der ABBJ-Erzählung zu eruieren. Sie will eine historische Erzählung sein, ihre Darstellung der Ereignisse von 701 läßt sich aber „eindeutig falsifizieren" (165): 701 kommt es nach der Tributleistung Hiskijas nicht zu einer erneuten Bedrohung Jerusalems; der 19,9 erwähnte ägyptische König Tirhaka kann 701 kein Entsatzheer geführt haben; die Ermordung Sanheribs geschieht nicht 701, sondern 681 (163–165). Aufgrund dieses Befundes wird die ABBJ-Erzählung als „fiktive Geschichte mit ‚historischem Anspruch'" (168) eingeordnet. Ihre Enstehungssituation ist in der politisch ähnlich konstellierten Zeit 589–587 anzunehmen. Für deren Rekonstruktion wird eine komplette Analyse der „Erzählung von der Gefangennahme und Befreiung Jeremias" (GBJ-Erzählung) in Jer 34,7; 37,3–40,6 nach dem entsprechenden methodischen Programm vorgelegt.

Die GBJ-Erzählung wird als nur an wenigen Stellen überarbeitete Einheit und, da kurz nach den erzählten Ereignissen entstanden, als historisch glaubwürdig angesehen. Aufgrund dieser Textbasis und in Anlehnung an das chronologische Konzept E. Kutschs und die historische Rekonstruktion A. Malamats werden die Ereignisse von 588/587 sehr genau dargestellt. Insbesondere dem Nachweis einer Belagerungspause zwischen Frühsommer und Herbst 588, von der außer in Jer 37,5.11 (vgl. 34,21) keine Nachrichten existieren, ausgelöst durch ein ägyptisches Entsatzheer, wird breiter Raum gegeben. In dieser Zeit kam es zu heftigen Auseinandersetzungen pro- bzw. antibabylonischer Gruppen. Jeremia und in der Gola Ezechiel hielten dabei an ihrer realistischen Einschätzung der Lage, nicht auf Ägypten und den definitiven Abzug der Babylonier zu vertrauen, fest; Jeremia rief sogar zur Kapitulation auf.

3. Das 5. Kap. (das Zentrale der Arbeit) ist insgesamt dem Nachweis gewidmet, daß die ABBJ-Erzählung in der Belagerungspause 588 als „historische Tendenzerzählung" entstanden ist, „die Politik Zidkijas (. . .) im Sinne der nationalreligiös-antibabylonisch eingestellten Beamtenfraktion zu beeinflussen" (465).

Zunächst wird am Gesamtaufriß der ABBJ-Erzählung verdeutlicht, wie hier als Hintergrund nur die Belagerungspause 588 angenommen werden kann: nur hier (anders als 701) zwingt ein ägyptisches Entsatzheer den Aggressor zum Abzug (vgl. 2 Kön 19,8.9a → Jer 37,5). Als weiteres Argument erweist sich der „Planbruch" in 2 Kön 18,17: auch hier ist die historische Parallele in der Zeit der babylonischen Bedrohung zu sehen; zweimal (597/588) hat nämlich nur Nebukadnezar Jerusalem belagert (vgl. dazu den Geschichtsaufriß Ez 17,12b–15: 291–293). Damit stellt sich als „Basiskerygma" (300) der ABBJ-Erzählung von ihrer Klimax (19,6–7) her dar, daß sie die in der Belagerungspause 588 diskutierte Frage, ob die Babylonier endgültig abgezogen sind oder wieder zurückkehren (wie Jeremia meinte: Jer 37,7–9), mit einer geschichtlichen Analogie beantwortet dahingehend, daß wie 701 der Rückzug endgültig ist (300–301).

Der Gegensatz zur Prophetie des Jeremia (und Ezechiel) ist damit deutlich; in der ABBJ-Erzählung ist „Kampfliteratur" (465) gegen diese im Sinne der Autoren falsche Handlungsanweisung zu sehen. Zu erkennen ist dies zunächst an den beiden Szenen 2 Kön 19,1–7 und Jer 37,3–9: beide stehen in deutlicher struktureller und inhaltlicher Beziehung zueinander (Gesandtschaft zu Jesaja/Jeremia auf Veranlassung des Königs; Orakel des Propheten). Beide Texte haben dasselbe historische Ereignis (Gesandtschaft Zidkijas an Jeremia) vor Augen; der literarhistorisch ältere Text ist dabei 2 Kön 19. Hier ist die Antwort auf Hiskijas (= Zidkijas) Bitte ein Heilsorakel (die Assyrer [= Babylonier] werden abziehen), das Jesaja als der klassische Prophet (und damit Antitypos zu Jeremia) verkündet. Im Jeremiatext, der auf dem Königstext fußt, wird durch die historisch korrekte Darstellung (Jeremia kündigt die Rückkehr der Babylonier an) die antijeremianische Polemik der ABBJ-Erzählung zurückgewiesen. Damit ist zugleich das Verhältnis von ABBJ- und GBJ-Erzählung umrissen (vgl. unten 5). Die Polemik gegen Jeremias (und Ezechiels) Botschaft ist wesentliche Intention auch der umfangreichen Rabschakereden (18,19–25.28–35). Im einzelnen sind folgende Verse auf Jeremia bzw. Ezechiel zu beziehen: 18,21 → Ez 29,6b.7; 18,25 → Jer 36,29; 18,29 → Jer 37,9; 18,30 → Jer 38,3; 18,31f. → Jer 38,2.17f. In allen Fällen (vgl. 380) entstammen die „zitierten" Prophetenworte aus der Zeit der ersten Belagerungsphase; sie werden als Botenworte des Königs von Assur (= Babylon) präsentiert und auf diese Weise als feindliche Propaganda diffamiert: „Rabschake ist der Falschprophet schlechthin, der selbst in prophetischem Gewande vor den Mauern Jerusalems auftritt. (. . .) Jedem Hörer und Leser, der die prophetischen Worte und die politischen Kontroversen seiner Gegenwart um 588 im Ohr und vor Augen hatte, wurde damit unwillkürlich nahe gelegt, die prophetisch gezeichnete Negativ-Figur des Rabschake genau mit den Propheten seiner Erzählgegenwart zu identifizieren" (386).

Eine weitere Funktion der Reden liegt in der „Bestärkung des nationalreligiösen Glaubens an die Rettung Jerusalems aus der Hand des Feindes, der in der Jerusalemer Zionstheologie wurzelt" (408) in den Versen 18,22.32b–35.

4. An dieser Stelle wird dann (Kap. 6) die Frage nach dem Trägerkreis und den Adressaten der ABBJ-Erzählung ausführlich behandelt. Hinter der Geschichte steht eine „nationalreligiös-heilsprophetische() Beamtenfraktion", die 588 auf die ägyptische Hilfe vertraute. Konkret ist an Mitglieder der Hilkija-Familie zu denken. Dies ergibt sich erzählimmanent aus der funktional nicht notwendigen Betonung der Jerusalemer Beamten innerhalb der ABBJ-Erzählung; gerade in solchen Detaillierungen zeigt sich ein spezielles Erzählinteresse (vgl. 414–418). Als „Primäradressat" (461) ist Zidkija anzusehen, der „in seiner ängstlichen Entschlossenheit" „anhand der zum Paradigma erhobenen Ereignisse der assyrischen Bedrohung Jerusalems um 701 ganz auf die Linie ihrer (der Beamten; L. C.) politisch-theologischen Position" gebracht werden soll (ebd.). Dabei wurde dem König (analog Jer 36; 2 Kön 22) in einer „Vorlesekommunikation" die ABBJ-Erzählung als „Geschichtsdokument" vorgelesen (ebd.).

5. Die GBJ-Erzählung (als Träger werden die Schafaniden erkennbar) hat sich aus kurzer zeitlicher Distanz (nach 587) direkt auf die ABBJ-Erzählung bezogen (466), die Bezugnahmen sind „erzählrhetorische Momente eines narrativen Diskurses" (290).

III. Wie schon aus der umfangreichen Darstellung lediglich der Ergebnisse der Studie H.s ersichtlich ist eine Beurteilung nicht einfach: wie bei einem Teppich sind alle Argumente zu einem lückenlosen Gewebe verwoben; das Ganze hat nur als ganzes in sich Bestand.

In seiner – fast möchte ich sagen – Besessenheit, den Text zu *lesen*: Beobachtungen zu machen, dabei auf Kleinigkeiten zu achten und ständig eine situative Verortung zu versuchen, entfaltet H.s Vorgehen einen suggestiven Sog. Diese Detailversessenheit, die Beleuchtung unzähliger Kleinigkeiten, die große Sorgfalt sind eindeutig Stärken der Arbeit: sie lehrt einen, Texte zu *lesen*.

Allerdings könnte man H.s Argumentation auch mit einem Kartenhaus vergleichen; dies ist dann weitgehend eine Frage, inwieweit man sich *inhaltlich* auf seine Analysen einläßt. Im folgenden sollen einige, wie ich meine, zentrale Annahmen H.s hinterfragt werden.

1. Zunächst eine Anfrage an die konstruierte Kommunikationssituation der ABBJ-Erzählung: ist es denkbar, daß königliche Beamte, um ihren König, der sich unentschlossen zeigt, eine in ihrem Sinn richtige Handlungsweisung zu geben, eine Erzählung, und sei es als Geschichtsdokument, vorlesen, die noch dazu erhebliche Vagheiten in bezug auf die gemeinte Sache aufweist (immerhin ist die historisch-kritische Exegese gut 100 Jahre in die Irre gegangen)? Nimmt man jedenfalls die Ergebnisse der empirischen Erzählforschung ernst, wäre dies in der Alltagskommunikation eine falsche Einschätzung der Situation durch den Sprecher. Von den drei Voraussetzungen des Erzählens im Rahmen der Inter-

[4] Vgl. G. von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur ([7]1989) 324.

[5] In: E. Gülich / K. Heger / W. Raible, Linguistische Textanalyse ([2]1979) 73–126.

aktion, die U. M. Quasthoff[6] nennt, trifft keine zu (es ist keine informell-private Interaktion; das Verhältnis der Interaktanten ist nicht besonders intim; es ist keine Muße vorauszusetzen). Eine von H. vorausgesetzte Interaktion erforderte die Sachverhaltsdarstellung der Argumentation.[7]

2. Eine weitere Anfrage richtet sich gegen H.s Rekonstruktion der Erzählsituation: offenbar mißt er mit zweierlei Maß. Die ABBJ-Erzählung wird mit den genannten Argumenten sofort für die Zeit der babylonischen Bedrohung reklamiert, *ohne* daß zumindest ein Versuch erkennbar wird, sie in die Nähe der Erzählzeit zu rücken, für die GBJ-Erzählung insgesamt dagegen wird gegen große Widerstände (fiktive Erzählpartien in Jer 37–38) die Historizität *a priori* festgehalten.

Es ist bezeichnend, daß H. immer dann, wenn zumindest berechtigte Zweifel an der Homogenität der GBJ-Erzählung bestehen, darauf besteht, daß „ein großer Erzähler am Werk" war (197 Anm. 70 zu Jer 37,3–9) oder eine Dublette „in der erzählrhetorischen Hauptfunktion einer Steigerung und Dramatisierung des Geschehens auf den narrativen Hauptumschlagspunkt in 38,28b hin" (231 zu Jer 37,11–38,28a) begründet ist, wohingegen andernorts eine (sogenannte) Dublette zu weitreichenden, in der Tat literarkritischen Lösungen berechtigt (s. unten 4).

Nun nimmt auch H. für die Doppelung Jer 37,11–21||38,1–28 ein „erzählfiktives Konstrukt" (236) an: es liegt hier historisch nur eine Begebenheit zugrunde. Geht man für den Augenblick von einer konkreten Kommunikationssituation auch für die GBJ-Erzählung aus, an der Personen teilnehmen konnten, die die Ereignisse noch miterlebten, so hätten sie nach H.s Ansicht keinen Anstoß an solchen fiktiven Ausgestaltungen des Geschehens genommen, da „sich in der Erinnerung Orte und Personen dem Gedächtnis ungleich tiefer einprägen als die zeitliche Abfolge des Geschehens" (237). Nun ist kognitionspsychologisch bekannt, daß gerade die Ereignisfolge noch lange im Gedächtnis gespeichert wird und reaktivierbar bleibt; eventuell bis sie reduziert ist auf die „Gegensatzrelation", das Wissen darum, daß etwas anders gelaufen ist, als es geplant war.[8] Eine Erzählsequenz wie Jer 37–38 wäre demnach wohl nicht ohne Widerspruch geblieben.

Vom literarkritischen wie auch interessanterweise von H.s Ansatz her ist es deshalb alles in allem wahrscheinlich, daß die GBJ-Erzählung redaktionell in weitaus stärkerem Maße überarbeitet wurde, als H. dies annimmt. Dies trifft vor allem für Textpassagen zu, die für seine Argumentation wichtig sind: Jer 37,3–9; 37,17–21; 38,1–6.[9] Eine direkte literarische Abhängigkeit von Jer 37,3–9 → 2 Kön 19,1–7 setzt auch H. voraus, was schließlich die Frage aufwirft, ob nicht eine Belagerungspause 588 (die ohnehin nur hier Jer 37,5.11 bezeugt ist, aber schon ab 37,12 nicht mehr vorausgesetzt wird) aus 2 Kön 19,9 herausgesponnen wurde.

3. Ein weiteres Problem in diesem Zusammenhang: Nach H. wird in der Rabschakerede gegen (Ezechiel und) Jeremia polemisiert mit Prophetenworten, die literarhistorisch später, nämlich in der GBJ-Erzählung, anzusiedeln sind. Folgt man meiner Argumentation, so sind die meisten auch später als die GBJ-Erzählung anzusiedeln. Nach H. haben sie der ABBJ-Erzählung mündlich vorgelegen, d. h. die Autoren beziehen sich auf unmittelbar zuvor gesprochene Worte der Propheten: im Falle von Ez 29,6b.7 kalkuliert H. bis auf den Monat das Eintreffen des Prophetenwortes aus der Gola in Jerusalem (343–344); im Falle von Jer 36,29 wird ein Wort Jojakims über Jeremia als Zusammenfassung jeremianischer Verkündigung in die Zeit der Belagerungspause verlegt. Daß damit eine nachprüfbare Exegese verlassen und der Spekulation Tür und Tor geöffnet wird, liegt auf der Hand. So mögen H.s Belege zwar insgesamt eindrucksvoll sein (allerdings unterläßt er es, die Bezüge der Rabschakerede auf die *jesajanische* Verkündigung kenntlich zu machen), sie können recht eingeordnet werden nur als „Ausdruck eines akademischen Theologenstreits in spätnachexilischer Zeit" (289), wobei man den Sachverhalt durchaus freundlicher formulieren könnte.

4. Allerdings, betrachtet man das Gesagte, ist die Widerlegung dieser Argumente auf der Basis der Bestreitung eines „Neo-Literarkritizismus" (16) durchaus noch denkbar. Ins Wanken gerät H.s Position demnach erst, wenn der Nachweis geführt werden kann, daß die von ihm postulierte ABBJ-Erzählung in dieser Form niemals bestanden hat, sondern erst auf der Ebene des DtrG redaktionell geschaffen wurde.

Nun ist bezeichnend, daß H. in diesem Zusammenhang ausgiebig literarkritisch argumentiert. Wie gesagt liegt der Anfang der ABBJ-Erzählung in 2 Kön 18,9.10*. Entscheidendes Argument ist die Dublette an dieser Stelle. Nun sind in 18,9.10aα//18,10aβ.b gewiß einige Spannungen festzustellen, aber es liegt keine Doppelung vor. Dazu müßte die dreiteilige Mitteilung 18,9.10a (mit dem Stichworten hinaufziehen, belagern, erobern) in 18,10aβ.b wiederholt werden; dort wird aber nur die Eroberung Samarias berichtet. Deshalb versucht H. (mittels einer induktiven literaturgeschichtlichen Hypothese) die fehlenden Glieder der Reihung aus 2 Kön 17,5 hinüberzuziehen. Daß dort (17,6) bereits die Eroberung mitgeteilt wird, veranlaßt ihn, 17,6 für sekundär zu erklären. 2 Kön 17,5; 18,10aβ.b sind dabei Teil einer „älteren historischen Quelle" (2 Kön 17,1.3–5; 18,10aβ.b. 13b–16: 114). Daß deren Skopus, obwohl aus judäischer Sicht verfaßt, allerdings nicht in der Hiskijaepisode zu sehen wäre, sondern in dem durch 18,1–2.8 unterbrochenen Bericht über den Untergang des Nordreichs, klingt sehr unsympathisch. Die Argumentation ist deshalb auch kaum haltbar: es besteht kein Grund, die beiden Berichte 17,1.3–6 bzw. 18,9–11(12) auseinanderzunehmen.[10] Da aber in 2 Kön 18,13–16 kein zureichender Erzählanfang vorliegt, zudem der Umstand, daß hier ein annalistischer Text vorliegt, kaum kompatibel ist mit einer ursprünglichen Einheit 18,13–19,37*, muß die ABBJ-Erzählung mit 18,17 begonnen haben (wobei zugestanden werden muß, daß auch hier kein adäquater Erzählbeginn vorliegt). Eine mit 18,17 beginnende Erzählung (ohne den „Planbruch" 18,13–16//18,17) kann nun aber kaum auf das Jahr 588 bezogen werden; ihre Erzählsituation liegt im 7. Jh.

5. Um nochmals auf das texttheoretische Modell einzugehen: es zeigt sich also, daß neben der obigen theoretischen Kritik auch gegenüber einer pragmatischen Anwendung festzuhalten ist, daß die Versuchung, einen Text auf jeden Fall verorten zu wollen, zu Zugzwängen führt, die das, was wißbar ist, überschreiten und phantasievolle Kombinationen befördern.

Duisburg Ludger Camp

[6] A.a.O. 74

[7] Vgl. W. Kallmeyer / F. Schütze a.a.O. 160.

[8] Vgl. U. M. Quasthoff a.a.O. 53–55.

[9] Vgl. hierzu z. B. den Kommentar von J. Schreiner, Jeremia II (1984) 211–217.

[10] Die Form der Datierungen, die H. ausgiebig diskutiert, ist für sich genommen sehr interessant, als alleiniges Argument kaum tauglich; daß die Nordreichsannalen den Untergang Samarias nicht mehr mitgeteilt hätten, ist ein Ad-hoc-Argument, durch 2 Kön 25 und die Tatsache, daß überhaupt annalistische Notizen den Untergang Israels überlebt haben, hinreichend widerlegt (vgl. 112–113).

Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments II: Die Paulinischen Briefe. Bd 1: Allgemeines, Römerbrief und Ergänzungsliste / Bd 2: Der 1. und der 2. Korintherbrief / Bd 3: Galaterbrief bis Philipperbrief / Bd 4: Kolosserbrief bis Hebräerbrief. In Verbindung mit Annette Benduhn-Mertz, Gerd Mink und Horst Bachmann hg. von Kurt Aland. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. XVII, 625, 1*–181* / 819 / 658 / 941 S. (Arbeiten zur Neutestamentl. Textforschung, Bd 16–19), geb. DM 280.– / DM 280.– / DM 228.– / DM 318.–

Das Neue Testament auf Papyrus. II.: Die Paulinischen Briefe Teil 1: Röm., 1. Kor., 2. Kor. Bearb. v. K. Junack, E. Güting, U. Nimtz, K. Witte. Mit einer Einführung von B. Aland. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. LVI, 418 S. (Arbeiten zur Neutestamentl. Textforschung, Bd 12), Ln DM 148.–

The sheer number of minuscule manuscripts of the Greek New Testament has proved an embarrassment to textual critics. Although the majority of the mss. conform to a greater or lesser degree to the Byzantine text-type it has been found that some show great independence. Observations such as these have generally been arrived at almost intuitively and often in an arbitrary and haphazard way. The series *Text und Textwert* is an attempt to give an objective, scientific presentation of the character of each of the minuscules. Obviously it is impractical and unnecessary to read and collate all the minuscules in their entirety in order to be able to reach a judgement on their individual textual characteristics. To arrive at a profile of each ms. a number of significant textual variants (Teststellen) has been selected from throughout the New Testament, and, with the help of numerous labourers at the Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster over many years, each ms. has been read at all of the Teststellen, its reading recorded, its relation to the majority text (Byzantine text-type) and to the Nestle text = NA[26] (or its independence from both) plotted, and its percentages of agreement/disagreement calculated. As a consequence of this exercise those mss. that betray a high percentage of agreement with the majority

text can be eliminated from further investigation, leaving about 10–20 % of minuscules that merit complete investigation and detailed citation in apparatus – a number capable of being handled by editors of a Greek testament and by other text critics.

The motive of the Münster Institut in initiating and directing this mammoth enterprise is to help them in their decision which cursives are to appear in the apparatus to their Editio Critica Maior, plans for the inauguration of which seem to have been given a new lease of life by the publication not only of this *Text und Textwert* series but also of the companion volumes on the papyri (see further below) and on the Syriac, all of which are covering the Catholic Epistles and the Pauline corpus simultaneously. Although the Große Ausgabe is still a long way from completion, it has now emerged from wraps! But other uses of the *Text und Textwert* volumes are obvious. As far as the Teststellen are concerned we now have as exhaustive an apparatus for these points of variation as one could wish. One major benefit of this publication is that the full presentation of all readings with exhaustive ms. attestation is available for all the variants that make up each Teststelle. It behoves us to add a note in the apparatus of our personal copies of the New Testament at each point where we can refer to *Text und Textwert* for the complete picture of the evidence. It is clear from the evidence so far assembled and published that the Byzantine text-type is certainly not as monolithic as is often thought, even though the Münster Institut's view is that readings found in Byzantine mss. and without support in NA[26] are by definition secondary. But whether one is prepared to accept such a doctrine or not, to be able to recognise and plot the differences and interrelationships between mss. is crucial to an investigation into the h i s t o r y of textual variants and of mss.

An investigation into the interrelationships of mss. is clearly facilitated by the material presented in this series. Another benefit of the statistics and tables to be found in these volumes is the identification of cursives that seem to merit further study, possibly because of their regular independence from the Byzantine text, either in the form of significant singular or sub-singular readings, or because of regular adherence to the older (i.e. Nestle) type of text. The Gesamtübersicht in volume I provides a clue to the character of each ms. and this clue can then be followed through in the volumes as a whole.

The volumes of *Text und Textwert* under review now are part two of the series, and these cover the Pauline corpus including Hebrews. (Part one was published in 1987 and dealt with the Catholic Epistles.) Volume I opens with a list of all mss. (papyri, uncials, minuscules) that contain all or part of these books. In many ways this Verzeichnis anticipates (at least for Pauline mss.) the long-awaited second edition of the Institut's register of mss. (K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*). We are told (I 138) that the new *Liste* reaches P[97] 0300 and 2835 (the latter figure higher than that given in the 1992 *Bericht* of the Institut p. 109 even though this was compiled at the same time as *Text und Textwert* 2!) For the Paulines P[94] is included, a ms. not found in printed editions of the NT. Some of the mss. listed in the Verzeichnis come from the recently discovered Sinai find (which the Institut is still awaiting authorization to publish in full) and their readings are to be located in the Teststellen. These are the mss. numbered 0278, 0280, 0282, 0285, 0289, 0295, 0296, 2799. (We meet 0278, 0285, 0289, 0295, 0296 in the volume on the papyri in Romans, 1 and 2 Corinthians; see below).The Verzeichnis also gives us a hint how *Liste*[2] is to accustom us to the proposed new numbering of some old friends: 2ap, 4ap, 753c, 1755c are to be renumbered (2815, 2816, 2820, 2830 respectively). A newcomer since *Liste*,[1] 2306e, is to be renumbered 2834. These seem sensible changes. (A comparable renumbering is under way for the lectionaries: the gap between *l* 2305 and *l* 2353 observable in the update on the register of mss. found in the 1992 *Bericht* p. 109 is to be filled with similarly renumbered mss., e. g. I understand *l* 25b will become *l* 2306 leaving *l* 25a to be simply 125.) New information on Pauline cursives is found, for example 252 is now identified as having been part of 464; 1878 and 1879 are parts of the same ms. 1878 – *contra* Nestle[26]; 921 subsumes *l* 595.

A word needs to be said about the total numbers of Pauline mss. known and used: the explanations in the editorial matter are confusing even though much is made of the sheer numbers now available.

The Verzeichnis of Pauline mss. contains 798 mss. (26 papyri [P[11] and P[14] being treated separately in this book but not in the volume on the papyri!], 68 uncials, 704 cursives). The Gesamtübersicht of all mss. actually used in the survey has a total of 742 mss. (all 26 papyri, the 68 uncials but only 648 cursives). The total 742 is referred to in I p. 143. Page vii implies that all the mss. identified in the Verzeichnis with a suffixed (1), meaning the ms. is now lost, or with (2), meaning the ms. is destroyed, or (3), meaning a microfilm is unavailable were excluded from the survey and thus are absent from the Gesamtübersicht. Volume I p.138 gives the total of such mss. as 24 = (1), 9 = (2), 22 = (3) but the first figure is wrong: there are 6 uncials and 19 cursives[1] marked (1) so that total should be 25. But the missing six uncials (062, 0157, 0159, 0174, 0230, 0254) *are* included in the Gesamtübersicht! Another discrepancy is that ms. 480, marked as (2) because part is destroyed, is erroneously included among the 9 category (2) mss. However, seven cursives (91, 1949, 1953, 1993, 2089, 2094, 2385), none of them (1) (2) (3) mss., are absent from the Gesamtübersicht. (These are marked in the Verzeichnis – as indeed are many others – with a suffixed [4] i.e. not a full text.) The difference therefore between 798 and 742 (or indeed 704 and 648) is accounted for by the exclusion of the 49 category (1)–(3) cursives and these 7 extras.

The 742 mss. used for the collations and statistics compares with 552 in the volumes on the Catholic Epistles. For the Paulines there are 251 Teststellen taken from throughout the whole corpus; for the Catholics 98. We are not told how the particular test passages of textual variation units were selected. Why was 1 Cor 1:8 (1) chosen? It is hardly of the same character as the following variants at 1 Cor 2:1 or 2:4 (with its 18 variants). But I doubt if the resultant statistics would vary very significantly even if a slightly different selection had been investigated.

Sometimes, important variants such as 1 Cor 13:3 show d i f f e r e n c e s between Nestle[26] or the United Bible Societies' *Greek New Testament*[3a] (= UBS[3a]) and *Text und Textwert* (e.g. see the recorded readings of 048 69 945 1881). See also differences with 1837 at Rom 16:23–4 and the refining of Rom 16:25–7. One assumes that discrepancies such as these will be checked before the planned UBS[4] or NA[27] are published. Other mss. never previously included in a printed edition , even subsumed under a siglum such as M, are now revealed.

G a p s in otherwise complete mss. are noted. There are lists of marginal additions and corrections. „Fehler" in the microfilms are identified and excluded from the statistics: I assume these represent technical problems in the photography that cannot readily be corrected, thus 1704 has „Fehler" in Rom 3:12,22 but not at 5:1.

There are differences from the volumes on the Catholic Epistles. Those letters were treated together. Now most of the Paulines are dealt with in separate sections (Romans with 47 Teststellen in volume I; 1 Cor with 59, 2 Cor with 26 in vol. II; Galatians (17), Ephesians (18), Philippians (11) in vol III; Colossians (10), 1 and 2 Thessalonians (9), Pastorals and Philemon (21), Hebrews (33) in vol IV).

Each section is preceded by a short Vorbemerkung that also contains a listing of all the mss. in descending numerical order of the percentages of their agreements with the Nestle text. In the cases of Romans and of 1 Corinthians the lists include all the mss.; for the rest of the sections only the mss. with two or more agreements with the Nestle text are given, although for Ephesians, Titus and Philemon those with only one agreement are also given.

It was a wise decision to split the Pauline corpus in this way. As a consequence it is significant and important to see just how differently a ms. behaves in different books, a phenomenon best explained by the relative degrees of popularity of the NT book being copied. A ms. as famous as 33 can be seen to have different levels of agreement with the Byzantine text in different books.

Each separate section then has a list of the mss. used, with a summary of its readings in the Teststellen. Then comes the apparatus for each Teststelle in which, as with the Catholic Epistles, each reading is labelled 1 (= majority text), 1/2 (where the majority and the NA[26] readings are the same), 2 (NA[26]). Sonderlesarten are given numbers 3ff. Singular readings are noted and a separate list printed: this is important if a ms. has a fair number of such singular readings, e.g. P[46] in 1 Cor. or 1729 in 2 Cor. Finally comes a Hauptliste in which each ms. that has a non-majority or non-singular reading is compared with all the other mss. Those mss. that come high on a table need to be compared with the Ergänzungsliste (which, as before, is conveniently printed as a separate booklet, this time inserted in an envelope at the back of vol. I). This Ergänzungsliste gives the overall percentages of agreement/disagreement between each ms. and every other ms. (printed here down to a certain level). In this list the mss. are counted: in the Hauptliste mss. are weighed. A ms. that ranks high in *both* lists and mss. that regularly stand together in

[1] I exclude 1795 (marked in the Verzeichnis with [1] because part of the ms. is missing) on the analogy with 464, part of which is also missing but is not so labelled.

both lists are the mss. that merit attention. To stand at the head of only one league table is of itself not necessarily of significance.

The way in which these statistics may be read and used and interpreted need not be as dauntingly complicated as a first impression might suggest.

Barbara Aland's description of how to approach these figures is to be found within chapter VIII of B. and K. Aland, *Der Text des Neuen Testaments* or in its English version in the Münster *Bericht* of 1988. Another helpful entrée to this material is to found in Klaus Wachtel's essay in the 1992 *Bericht*. Wachtel as a „Mitarbeiter" at the Institut is well placed to offer insights. Another Mitarbeiter, Gerd Mink, has a contribution on the use that can be made of these statistics on the minuscules for genealogical work that is forthcoming.

All these essays refer to the volumes on the Catholic epistles but the methodology is applicable to the whole series.

The Einleitung in the present volumes by Kurt Aland belatedly gives information about the history and use of this enterprise, although it lacks direction when he takes the opportunity gratuitously to score points off Lietzmann, then Zuntz, Kilpatrick and Hodges and Farstad before making sideswipes at the IGNTP Luke and other printed editions of the Greek NT (excluding NA[26] and UBS[3a]). He also takes issue with the present reviewer about an article in *ZNW* 82 by complaining that significant, detailed, examples in support of radical eclecticism were lacking. The article was based on a public lecture where such detail would not have been appropriate. (A defence of thoroughgoing eclecticism is to be found in J. K. Elliott, *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism*, Cordoba 1992 in the series *Estudios de Filologia Neotestamentaria*)

To return to the differences between this work and that on the Catholic Epistles, we note that the Hauptliste compares each ms. with only 33 others i.e. one page's worth. Previously two pages, with 66 mss., had been allocated. But this reduction is understandable in a work that already runs to an expensive 3239 pages; and 33 is an adequate sample with which to identify those mss. that are not predominantly Byzantine in character, especially as in the Paulines we are dealing with a smaller number of Teststellen in each Hauptliste. I understand that the full print-out showing all mss. compared with all others is available for consultation at the Münster Institut (which, as a body in receipt of public funds, is open to *bona fide* enquirers). The published Hauptliste similarly has had to jettison the evidence of some of the mss. used and this was of regret to the editor (I p. vi) but, again, economics had the final word. Another item had to be abandoned: there is in the Paulines no Handschriftenprofile. My review of the Catholic Epistles in *NovT* 30 asked if such a luxury could be justified: apparently it cannot! As it is, the cost of these volumes would make even a spendthrift librarian balk.

This work shows the Münster Institut at its finest and most reliable. The objective presentation of data is what it does best and without rival. Its indispensable services to the world of the Bible are without equal, whether in maintaining the register of mss., in the assembling of an apparatus, or, as here, in the presentation of statistical information. These praiseworthy achievements of verifiable scholarship occasionally compare unfavourably with the pugnacious partisanship in some of the editorial matter, be it here or in *Der Text des Neuen Testaments* (the tone of which several reviewers found unpalatable).

Text und Textwert is a tool available to the scholarly world to make use of for different purposes, as long as the warning is heeded that too hasty judgements on mss. based on the Teststellen of only one book be avoided.

For the farsighted planning and inspiration of Kurt Aland who directed the project with great organizational skills and enormous energy and for the dogged determination of countless co-workers over many years the world of New Testament studies owes a huge debt of gratitude. Acts, with 104 Teststellen, is to be the next part of the canon to be scrutinized in this way. We trust that the financial support and the necessary academic input will bring this next stage to a successful conclusion in the not too distant future.

Work of this kind is not easily faulted in detail but in conclusion one desideratum may be mentioned: if the list of abbreviations found in I p. xvii could be printed as a separate loose card this would be an advantage.

The volume on the papyri (confined to the text of Romans, 1 and 2 Corinthians) is a useful companion to the *Text und Textwert* volumes on the Paulines in so far as we have the complete text of 12 papyri (P^{14} here subsumes the now superseded P^{11}) together with a critical apparatus containing, in addition to the variants thrown up by the papyri, readings found in 42 uncials (or 44 if 081 and 0224 are counted). Like its predecessor on the Catholic Epistles (*ANTF* 6) the complete text of each papyrus fragment is printed in parallel with the text of NA[26]. In most of the volume it is the extensive remains of P^{46} which appear: were it not for the existence of this ms. there would be vast areas of the three epistles absent from the papyri extant today. Just as *Text und Textwert* enables readers to assess the significance of the minuscules, so here the character of the papyri can be recognised variant by variant. A fuller review of the papyri volume appears in *NovT* 31 (1989) pp. 381–383. Suffice it here to repeat our thanks to all concerned in its production.

Leeds J. K. Elliott

Schüling, Joachim: **Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium**. – Würzburg: Echter 1991. 252 S. (forschung zur bibel, Bd 65), kart. DM 39,00

Die Untersuchung ist die überarbeitete Fassung einer unter der Anleitung von Gerhard Dautzenberg erstellten Diss., die 1987 dem Fachbereich Evang. Theol. und Kath. Theol. und deren Didaktik in Gießen vorgelegt worden ist. Sie beschäftigt sich ein weiteres Mal mit einem der diffizilsten Aspekte der synoptischen Frage: den sog. Doppelüberlieferungen zwischen dem MkEv und der Logien- bzw. besser: Redenquelle. Während die ähnlich interessierte Monographie von *R. Laufen*[1] sich im wesentlichen auf die literarkritischen Probleme konzentriert, setzt Sch. traditionsgeschichtlich an und verfolgt das Ziel, den „Sitz im Leben" und die theologischen Schwerpunkte der gemeinsamen Logien und ihrer Überlieferung als Hintergrund und Ausgangspunkt sowohl der zur Redenquelle als auch der zum MkEv führenden Rezeptionsstränge zu bestimmen.

Der erste Teil der Arbeit (15–164) enthält eingehende Detailuntersuchungen jener Doppelüberlieferungen, die für die Basileia-Thematik unmittelbar einschlägig sind. Nach der Aussendungsrede (Lk 10,2–16 par; Mk 6,7–13 parr) werden die Täufer-Überlieferung (Lk 3,7ff.16f par; 7,27 [Ex 23,20; Mal 3,1]; Mk 1,2–8 parr) und der Beelzebul-Streit (Lk 11,15.17f par; Mk 3,23–30 parr), schließlich das Nachfolgewort (Lk 14,27 par; Mk 8,35 parr) analysiert und interpretiert, jeweils zuerst auf der ältesten rekonstruierbaren Stufe, dann auf der Ebene der Redaktion einerseits der Redenquelle, dann des MkEv. Die literarkritischen Operationen, die das Verfahren erfordert, sind stark an *A. Polag* orientiert[2]; sie werden im Regelfall nur dort dokumentiert, wo sie zu einem von Polag abweichenden Resultat führen (was selten der Fall ist).

Der zweite Teil der Arbeit enthält die „synthetische Auswertung". Im ersten Kap. (167–187) wird die These einer Abhängigkeit der Redenquelle von Mk (*J. Wellhausen*) oder des Mk von Q (*B. Weiß; J. Lambrecht; W. Schenk*; ähnlich *B.H. Streeter*) ebenso zurückgewiesen wie die Deutero-Markus-Hypothese von *A. Fuchs*. Demgegenüber plädiert Sch. mit *R. Laufen, F. Neirynck, J. Gnilka* u.a. für die literarische Unabhängigkeit von Mk und Q (für die er einige weitere redaktionsgeschichtliche Argumente anführt) und erklärt die Parallelen durch Gemeinsamkeiten in der vorgelagerten mündlichen Überlieferung. Damit bestätigt er eine Auffassung, die sich seit längerem mit guten Gründen großer Zustimmung in der Synoptiker-Exegese erfreut.

Das zweite Kap. (188–200), das über weite Strecken als kritisches Referat der Forschung angelegt ist, unternimmt den Versuch, die redaktionelle Aufnahme und Eingliederung der Logien in die Redenquelle und das MkEv überlieferungsgeschichtlich zu erklären. Während die Ausführungen zur mündlichen Vorgeschichte der Redenquelle dank eines engen Anschlusses an die Überlegungen *H. Schürmanns*[3] ein facettenreiches Bild entstehen lassen, bleibt das Bild der vormk Traditionsgeschichte blaß. Interessant wäre es gewesen, hätten die neueren Arbeiten zu *Oral Traditions* kritisch einbezogen werden können.

Das dritte Kap. (201–215) untersucht die „Verschriftung" der Doppelüberlieferungen. Auch hier steht die kritische Besprechung repräsentativer Forschungsarbeiten im Vordergrund. Sch. rechnet zwar mit einem langen Prozeß, in dem die ursprünglich mündlichen Traditionen eine schriftliche Fassung gewonnen haben, nicht aber (wie *S. Schulz* und *A. Polag*) mit einer mehrstufigen Gesamtredaktion der Redenquelle. Mindestens bei der Botenrede basieren ihm zufolge Mk und Q auf einer gemeinsamen schriftlichen Vorlage, die freilich schon vor der Endfassung des Evangeliums und der Schlußredaktion Redenquelle je verschieden abgewandelt sein könnten.

Die „Schlußfolgerungen" (215–223) sollen die Ergebnisse der traditionsgeschichtlichen Analysen zusammenschauen und mit theologischen Grundlinien der Redenquelle wie des MkEv korrelieren.

[1] Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums (BBB), Bonn 1980.
[2] Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle, Neukirchen-Vluyn 1979.
[3] Gottes Reich – Jesu Geschick, Freiburg – Basel – Wien 1983.

Die Untersuchung ist sorgfältig gearbeitet und gut zu lesen. Sie steckt sich von vornherein ein begrenztes Ziel. Der Versuch, theologische Akzente sehr früher Phasen der synoptischen Jesus-Überlieferung nachzuzeichnen, die durch den Vergleich zwischen dem MkEv und der Redenquelle in den Blick geraten (und zugleich fundamentale Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen synoptischen Traditionslinien erklären könnten), ist zumindest interessant. Der methodische Ansatz, die Fixierung auf Quellenscheidungen durch eine traditionsgeschichtliche Perspektive aufzubrechen, ist zu begrüßen. Daß die literarkritischen Fragen nicht ein weiteres Mal *ab origine* diskutiert, sondern auf der von *A. Polag* beschriebenen Ebene angegangen werden, mag mancher Leser sogar dem Vf. danken, wenn es auch vom üblichen wissenschaftlichen Verfahren abweicht.

Fraglich bleibt allerdings, wie sicher der Mk und Q gemeinsame Traditionsbestand einen theologisch profilierten und geschichtlich situierten Überlieferungs*zusammenhang* gebildet hat, der dann als fester Ausgangspunkt für die einerseits zur Redenquelle, andererseits zum MkEv führenden Traditionslinien markiert werden könnte. Wahrscheinlich ist die Überlieferungssituation doch noch wesentlich offener, nicht zuletzt dadurch, daß mündliche und schriftliche Fassungen auch über längere Zeiträume hinweg nebeneinander existieren konnten. Wie nahe man überhaupt allein auf der Basis literarkritischer, ohne komplementäre motivgeschichtliche Analysen an ein Gesamtbild einer bestimmten Traditionsschicht und eines bestimmten Überlieferungsfeldes gelangen kann, wäre methodologisch eigens zu diskutieren.

Überdies vermögen einige der theologischen Schlußfolgerungen nicht zu überzeugen. Insbesondere gerät das Verhältnis von Christologie und Basileia-Verkündigung regelmäßig in eine Schieflage. Hier macht sich nicht nur bemerkbar, daß der Vf. seine Textauswahl nicht kritisch genug reflektiert. Es zeigt sich auch eine Engführung des methodischen Zugangs wie des exegetischen Frageinteresses. Nur zwei Beispiele: Daß Jesus der (erzählte) Sprecher der Botenrede ist, kommt gar nicht in den Blick; und ebensowenig wird wahrgenommen, daß die Nachfolgeworte Mk 8,34–38 genauso wie das Basileia-Logion Mk 9,1 in einem eminent christologisch interessierten Kontext stehen (Mk 8,27–33; 9,2–9.10–13). Das Urteil, die Menschensohn-Christologie stelle „innerhalb der Logienquelle keinen eigenen Verkündigungsschwerpunkt" dar, sondern finde ihren Platz im Rahmen der Reich-Gottes-Verkündigung (218; mit Berufung auf *E. Brandenburger* und *G. Dautzenberg*), leuchtet nicht recht ein, da es eine falsche Alternative aufstellt und die (implizit) christologische Neuinterpretation des traditionellen Basileia-Gedankens unterschätzt. Noch weniger überzeugt die ähnliche Feststellung zu Mk. Entgegen der Auffassung Sch.s, der einschlägigen Thesen seines Lehrers Tribut leistet, ist im MkEv die Christologie nicht eine Funktion der Basileiatheologie; vielmehr baut sich ein wechselseitiger, dialektischer Verweisungs- und Interpretationszusammenhang zwischen der Verkündigung des Sohnes und der Herrschaft Gottes auf, der gerade das Proprium der mk Theologie ausmacht.

Die Studie ist ungeachtet einiger Fragen, die sie aufwirft, ein weiterführender Forschungsbeitrag, der in nicht unwichtigen Punkten größere Klarheit schafft. Am Haus der Zwei-Quellen-Theorie muß weiter gebaut werden. Sch. liefert mit seiner Untersuchung einen Baustein, der sich bei der künftigen Arbeit gut verwenden läßt.

Münster Thomas Söding

Räisänen, Heikki: **The „Messianic Secret" in Mark's Gospel**. Translated by Christopher Tuckett. – Edinburgh: T. & T. Clark Ltd 1990. 320 S., geb. 17,95

Das Buch des finnischen Neutestamentlers der Univ. Helsinki erschien in der deutschen Originalausgabe der Veröffentlichungen der Finnischen Exegetischen Gesellschaft schon 1976. Zwölf Jahre später hat Vf. seine Untersuchung leicht überarbeitet, neuere Publikationen – in begrenztem Umfang – in die Auseinandersetzung einbezogen und vor allem die Substanz seines ebenfalls deutsch geschriebenen Werks „Die Parabeltheorie im Markusevangelium" (Helsinki 1973) eingearbeitet. Wiederum zwei Jahre später ist dann die englische Übersetzung erschienen, die der in Manchester lehrende Neutestamentler C. Tuckett angefertigt hat. Markusspezialisten werden zum Thema „Messiasgeheimnis" nun auch die neue Ausgabe konsultieren, die Vf. selbst als „new product" (xiii) betrachtet.

München Rudolf Pesch

Blackburn, Barry: **Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions**. A Critique of the *Theios Anēr* Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. XII, 334 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 40) kart. DM 98.00

Bekanntlich unterlegen neuere Exegeten der Wundertradition bei Mk die hellenistische Vorstellung vom „göttlichen Menschen", um davon die markinische Redaktion abzuheben (vgl. 1ff). Der religionsgeschichtliche Phänotyp wurde aber auch von den einen in seiner Geschlossenheit in Frage gestellt, von anderen[1] wieder etabliert (vgl. 4–10). Deshalb sammelt B. zunächst die hellenistischen Überlieferungen über wunderwirkende, als göttlich geltende Männer, wie sie in der Mitte des 1. Jh. n. Chr. geläufig waren (Kap. 2).

Obwohl B. an sich Götter ausklammert, schließt er auch Gestalten wie Asklepios und Imouthes ein, die in der Kultpraxis längst als Götter verehrt wurden. Überhaupt vermißt man eine stärkere religionsphänomenologische und -historische Gruppierung (Ansätze am Schluß 96). Kein Wort über die „schamanistische" Deutung früher Heilmantiker, obwohl B. Burkert gelesen hat. Menekrates und Pyrrhus folgen auf mythische Heilheroen, Mose steht neben Zoroaster. Nur Pythagoras ist in der chronologischen Abfolge der Quellen dargestellt. Bei den „Sehern" fehlen Polyidos (192 nachträglich erwähnt) und Pherekydes (nur 40 Anm. 221). Sonst hat B. jedoch das Material fleißig zusammengestellt. Bei Mose folgt er weithin Holladay, hebt aber hervor, daß Mose nicht nur als Instrument Gottes eine passive Rolle spielt, sondern daß besonders bei Artapanos und Josephus seine aretē hervortritt. In Philostrats Präsentation des Apollonius von Tyana hält B. christlichen Einfluß für möglich. Fehler: Bei Anm. 299 muß es Parmenides statt Alcidamas (im Text gar Alcidamus) heißen. 61 Anm. 377 ist die Vision Jethro statt Mose zugeteilt. 71 ist „*Vergöttlichung*" zu lesen. 84 ist Marcus Aurelius mit Aurelian verwechselt.

Das Ergebnis ist: Es gibt keine Standardbezeichnung – auch nicht theios anēr – für solche Wunderwirker; umgekehrt bilden die so Genannten keinen festen Typ.

B. läßt sich nicht auf die von H. Windisch, Paulus und Christus (UNT 24), Leipzig 1934, 53f beigebrachten Stellen ein, die theios zumindest als gängige Bezeichnung – wenn auch für verschieden geartete Männer – erweisen sollen.

So ist die Frage neu und allgemeiner zu formulieren: Verraten die markinischen Wundertraditionen Einfluß von unterschiedlichen hellenistischen Ideen, die mehr oder weniger häufig mit Wundertätern verbunden werden und die der Kultur und dem religiösen Gefühl der frühen jüdischen Gemeinde fremd waren (vgl. 96)? Unmerklich weitet B. die Fragestellung aus, wenn er jetzt „gods as well as divine-humans" einbezieht. Wir werden sehen, warum.

In Kap. 3 untersucht B. zunächst die hier begegnenden christologischen Titel.

„Sohn Gottes" wird – abgesehen von zwei späten Zauberpapyri – in den Umwelttexten nie auf den göttlichen Wundertäter angewandt (103). Das Vorkommen des Titels in den Wundergeschichten des Mk erklärt B. als Reprojektion der Würde des erhöhten und wiederkommenden königlichen Messias, hält es aber auch für möglich, daß die frühe Kirche von Anfang an gewisse messianische Züge in Jesu irdischem Wirken erkannte. Beim Verklärungsgeschehen betont er den eschatologischen Hintergrund. Die Autonomie Jesu in seinem Wunderwirken – nach 132 ein Charakteristikum des historischen Jesus – wird einerseits relativiert, andererseits findet sich ähnliches in atl-jüd. Tradition.

Die Perikopen von der Sturmstillung und vom Seewandel stehen unter der Überschrift „The Assimilation of Jesus to Yahweh"; damit will B. zwei der häufigsten Belege für Angleichung an den theios anēr entkräften. Doch die Deutung des Kommens Jesu auf dem Wasser als Theophanie scheint mir nicht in allen Punkten überzeugend. Die folgenden Ausführungen über jüdische Vorläufer für solche Übertragung sind insofern nicht ad rem, als B. vorerst nur himmlische Figuren nennen kann. Nur wo der Messias mit dem Menschensohn verschmilzt, tritt er in göttliche Funktionen ein. Für Mose erschließt B. 174f eine Philo und den Rabbinen gemeinsame Tendenz zur Vergöttlichung; aber bei letzteren ist sie m. E. eher funktional, es wird kein Anteil am göttlichen Wesen behauptet.

Hier und in den folgenden beiden Kap. wird die – meist vorsichtig vorgetragene (vgl. die Einschränkungen 264!) – These des Buches deutlich: Die frühe palästinensische Gemeinde brauchte keine hellenistischen Vorbilder für ihre Wundergeschichten. Die meisten Motive sind allgemein verbreitet; Bultmann nennt nicht mögliche atl-jüdische Parallelen in z. T. erst zwischenzeitlich aufgetauchten Texten. Oder Topoi wie das Seufzen des Wundertäters, aramäische Brocken und das Schweigegebot nach dem Wunder sind nicht aus magischer Praxis zu deuten (216ff.219ff.224f). Auch die Form ist nicht spezifisch hellenistisch. Positiv bestimmt B. als Sitz im Leben den Erweis von Jesu Messianität (vgl. Apg 2,22), wobei er die Schwierigkeit, daß traditionell dem Messias keine Wunder zugeschrieben werden, 248ff zu überbrücken sucht.

[1] Zuletzt von G. P. Corrington, The „Divine Man": His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion (American University Studies, Series VII 17), New York 1986, eine Arbeit, auf die B. noch kritisch eingehen konnte (vgl. Index of Authors).

In 4 Esra 13,50 ist aber nach V. 44 und der Parallele in syrBar 21 kaum der Messias Subjekt (zu 250 mit Anm. 87). Das Bindeglied soll die Zeichnung des Messias als zweiter Mose bilden. Dabei kann B. freilich für die Zusammenschau von Prophet und König nur Joh 6,14f anführen. 256ff reduziert sich die Aufgabe der Wunder darauf, einen Gesandten Gottes zu legitimieren.

Immer wieder weist B. auch auf Anhaltspunkte beim historischen Jesus; dabei kommt es manchmal – so bei der Behandlung von Mk 16,2–8 – zu der unglücklichen Alternative „geschichtliches Faktum – literarische Gattung" (235, vgl. schon 199). Auch muß B. den Unterschied zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, der die Wunder zugeordnet sind, und dem christologischen Interesse der Urgemeinde ziemlich einebnen (Ist Jesus oder Gott der „Starke" in Mt 12,29? – zu S. 243).

Gewiß, einige Motive haben nur in der hellenistischen Sphäre exakte Parallelen (230 zugestanden). Aber im allgemeinen können diese nach B. höchstens für die Rezeption der schon im palästinensischen Judenchristentum geformten Geschichten bedeutsam werden (183 letzter Satz). Sie verraten auch – bis auf Mk 5,1–20; 7,24–30 – noch nicht den Horizont der Heidenmission (vgl. 261).

Die 1986 in Aberdeen zur Erreichung des Ph.-D. eingereichte Diss. hat erstaunlich viel deutsche Lit. eingearbeitet. Der Leser profitiert nicht nur von dem reichlich dargebotenen Material, bei dem er wohl die eine oder andere unbekannte Stelle finden wird; er muß auch bei aller Kritik, die im Referat schon anklang, die von B. aufgetane Erklärungsmöglichkeit ernsthaft bedenken. In einem Punkt stimme ich B. ohne weiteres zu: die kulturellen Einflußbereiche lassen sich nicht so sauber trennen, wie das die von der Religionsgeschichtlichen Schule geleitete Exegese oft meinte. Die Beweisführung krankt aber nach meiner Überzeugung daran, daß B. ab Kap. 3 zu den menschlichen Akteuren Jahwe und heidnische Götter hinzunimmt. Dadurch wird zwar klar, daß etwa das Wandeln auf dem Wasser eine göttliche Fähigkeit ist; aber dafür, daß sie das göttliche Wesen eines *Menschen* aufscheinen läßt, kann B. kein atl-jüdisches Beispiel nennen. So bleiben m. E. die hellenistischen Analogien beachtlich und es ist weiterhin zu erwägen, ob in der vormarkinischen Tradition das messianische Bild Jesu nicht wenigstens hie und da in Richtung „göttlicher Mensch" – zweifellos ein schillernder und nicht technischer Begriff – interpretiert wurde. Freilich greift diese Kategorie auch immer schon zu kurz, wo ein einmaliger Sendungsanspruch zum Ausdruck kommen sollte.

Mainz Dieter Zeller

Dahl, Nils Alstrup: **Jesus the Christ**. The Historical Origins of Christological Doctrine. Edited by Donald H. Juel. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1991. 249 S.

Im vorliegenden Aufsatzbd legt D. wichtige Abhandlungen zur Frage nach dem historischen Jesus und zur ntl Christologie vor. Im Anhang findet sich eine ausführliche Würdigung der „Theologie" Rudolf Bultmanns (187–216) und des Beitrages von Julius Wellhausen zur ntl Exegese (217–243).

Wie D. in seinem ersten Beitrag (The Messiahship of Jesus in Paul, 15–25) zeigt, kann Paulus die Christologie geradezu ohne Bezugnahme auf die Messianität Jesu darstellen. Dennoch ist die Frage, ob Jesus der Messias ist oder nicht, entscheidend für sein Leben. Dieser scheinbare Gegensatz werde meist vorschnell übergangen. Der Vf. möchte durch Beobachtungen zur Philologie, Geschichte und Theologie zur Lösung dieses Problems beitragen.

Paulus benutze „Christos" in der Regel in Anknüpfung an die griechisch-sprechende Gemeinde als Eigenname, nicht als Titel. Man müsse dennoch damit rechnen, daß Paulus der Messianität Jesu eine größere Bedeutung beimesse, als er in seinen Briefen erkennen lasse. Paulus sei auf dem Weg nach Damaskus davon überzeugt worden, daß der gekreuzigte Jesus der Messias ist. Als Messias ist er der Erfüller des AT. Weil Jesus Messias ist, ist das Christusereignis eschatologisches Ereignis, und sind diejenigen, die an ihn glauben, die „Heiligen" der Endzeit und Teil des Israel Gottes. Auch die Erlösungslehre des Paulus sei in diesen Kontext einzuordnen. Für die paulinisch-christliche Interpretation der Messianität ist es wesentlich, daß Christus zu Israel gehörte. Denn nur so konnte er vom Gesetz befreien und die Verheißungen erfüllen.

Die Bedeutsamkeit der Messianität Jesu für das paulinische Denken ist sicherlich nicht zu bestreiten. Doch nach der Monographie M. Karrers (Der Gesalbte, Göttingen 1990) dürfte es nicht mehr möglich sein, für Paulus einen nichttitularen Gebrauch von Christos anzunehmen. Betont der Christustitel – wie Karrer gezeigt hat – vor allem die Nähe zu Gott, ist er zudem geeignet, die positiven Aussagen D.s über die Messianität bei Paulus zu stützen.

In seinem zweiten Aufsatz (The Crucified Messiah, 27–47) geht es D. um die Identität des erhöhten Christus mit Jesus von Nazaret. Diese kann nicht dadurch begründet werden, daß man die nachösterliche Verkündigung mit der Verkündigung und dem Verhalten Jesu vergleicht. Man muß vielmehr am Tod Jesu ansetzen.

D. wendet sich zunächst den Summarien in der Apg zu, die den Tod Christi als Heilsereignis verkündigen. Die Betonung der jüdischen Verantwortlichkeit und die gleichzeitige Vernachlässigung der römischen Mitschuld ist vor allem in der Vorstellung der Heilsgeschichte begründet, insofern die Heilsverkündigung zuerst an die Juden erging und weil das später für das Verhältnis der Kirche zum AT und zur Synagoge Bedeutung hatte. Als Heilsereignis erscheint der Tod Jesu nur zusammen mit der Auferstehung. Wie die Heilsbedeutung des Kreuzes sind auch die ethischen Aussagen über die Geduld, die Liebe und den Gehorsam des Gekreuzigten keine historisch verifizierbaren Phänomene. Sie schließen aber das Historische ein. Historisches ist nicht konstitutiv für den Glauben, aber auch nicht irrelevant. In den Passionsgeschichten der Evangelien bestimmt die theologische Bedeutung die Art der Erzählung: Auf Golgata geschah das entscheidende Heilshandeln Gottes in der Geschichte zugunsten der Menschheit.

Die neuere Forschung hat A. Schweitzers Hauptproblem mit dem Leben Jesu ignoriert: die Spannung zwischen dem unmessianischen Charakter des irdischen Jesus und seiner von den Quellen behaupteten Messianität. D. geht hier von der Kreuzesinschrift aus. Sie erklärt sich weder aus der Prophetie und dem zeitgenössischen Judentum noch aus der Verkündigung Jesu und der Christologie. Daß der Titel Messias dennoch eng mit dem Namen Jesu verbunden ist, ist nur dadurch zu erklären, daß Jesus tatsächlich als Messias (-prätendent) gekreuzigt wurde. Die Kreuzigung Jesu als König der Juden ist kein dogmatisches Motiv, das historisiert wurde, sondern ein historisches Faktum, daß bedeutsam wurde für die Formulierung des ersten christlichen Dogmas.

Gründe, die zur Verurteilung Jesu führten, liegen vermutlich in seinem souveränen Verhalten gegenüber den Gesetzesvorschriften, in seinem Verhalten den Armen und Randexistenzen gegenüber und in seinem öffentlichen Auftreten im Tempel – und das alles im Zusammenhang mit seiner eschatologischen Verkündigung, die nicht wenige in seinen Bann zog. Das konnte zur Anklage wegen einer Revolte gegen die etablierte religiös-politische Ordnung führen. Jesus tat nichts, um die Kreuzigung als König der Juden zu vermeiden. Auf diese Weise wird klar, daß es keine Kluft gibt zwischen dem historischen Jesus und der Verkündigung der Kirche.

In seinem dritten Beitrag (Eschatology and History in Light of the Qumran Texts, 49–64) arbeitet D. die Bedeutung der Qumrantexte für die Beziehung von Eschatologie und Geschichte im NT heraus. Dabei weist er auf den für Qumran typischen Dualismus sowie auf die drei zu erwartenden eschatologischen Gestalten nach 1 QS 9,10f hin. Für die Differenzierung in zwei messianische Gestalten macht er eine wahrscheinlich polemische Anspielung verantwortlich, die gegen die Machtkonzentration im hasmonäischen Priesterfürsten gegeben ist. Weil diese Feindschaft offenbar in dem Zweig der Gruppe, die hinter der Damaskusschrift steht, nicht besteht, fehlt dort auch diese Differenzierung.

Das besondere Interesse D.s gilt der Beziehung zwischen der soziologischen Struktur und der Geschichte der Gemeinde und ihrer eschatologischen Interpretation der Schrift und Messiaslehre. Als Ergebnis gilt es festzuhalten, daß es – wie im NT – eine Beziehung zwischen Eschatologie und Geschichte gibt: Eschatologische Erwartungen werden auf gegenwärtige Situationen bezogen. Mit Recht betont D., daß die Parusieerwartung wie das Messiasverständnis der Christen nicht aus dem Judentum ableitbar ist und daß die Parusieverzögerung nicht das Hauptproblem für die urchristliche Eschatologie war. Nicht das nahe Ende der Welt und der Geschichte, sondern die Geschichte als Erfüllung der Verheißungen Gottes war das eigentlich formgebende Element der ntl Eschatologie.

Folgerichtig schließt sich der 4. Beitrag an (The Crucified Messiah and the Endangered Promises, 65–79).

Das Christusereignis als ganzes wird in Abschnitten wie 1 Kor 15,3–4 und Lk 24,25–27 als Erfüllung des ganzen Schriftzeugnisses gesehen. Die Grundüberzeugung, daß der Tod und die Auferstehung Jesu im Einklang mit den Schriften stehen, hatte als doppelten Effekt: Die Ereignisse wurden im Licht der Schriften verstanden und die Schriften im Licht der Ereignisse interpretiert. Dabei sind die Heilsereignisse entscheidend für das Verständnis des AT. Das Wechselspiel zwischen den Ereignissen und den Schriften formte die Erinnerungen und Interpretationen des Todes Jesu von Anfang an. Deshalb hatten die ntl Autoren nur geringes Interesse an der ursprünglichen historischen Bedeutung atl Texte. Der christliche

Schriftgebrauch kann verstanden werden als eine Fortsetzung des vorgängigen Prozesses der Reinterpretation des AT und als extremer Fall des allgemeinen Phänomens, daß Texte im Laufe der Geschichte mit neuer Bedeutung gefüllt werden können. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob wir noch guten Gewissens behaupten können, daß es eine Entsprechung zwischen Gottes Handeln in Jesus Christus und seiner aus dem AT bekannten Intention gibt. Dabei steht nicht weniger als die Treue Gottes zu seinen Verheißungen auf dem Spiel.

Der Tod Jesu bedeutete für seine Jünger, daß ihre Hoffnungen, Gott stehe zu seinen Verheißungen, enttäuscht wurden. Die Auferstehung Jesu überzeugte die Jünger, daß Gott den gekreuzigten Messias gerechtfertigt hat und seine Verheißungen erfüllt. Die Passionsgeschichte und die Auferstehung Jesu ist die Geschichte der gefährdeten Verheißung Gottes und deren Bestätigung. Das entspricht genau dem Geschichtsverlauf des alten Gottesvolkes: Sie ist eine Geschichte der gefährdeten Verheißungen und der Treue Gottes. Diese Geschichte findet ihre Fortsetzung in der Kirchengeschichte.

Mit dem Problem des historischen Jesus beschäftigt sich D. in seinem fünften Beitrag (81–111). Er zeichnet zunächst die Geschichte der historisch-kritischen Forschung in dieser Frage von ihren Anfängen bis in die neuere Zeit nach. Dabei betont er zu Recht, daß wir auch bei Berücksichtigung der Besonderheit der ntl Texte noch erstaunlich viel über den historischen Jesus wissen können.

Der sechste Aufsatz geht der Frage nach der Herkunft der christologischen Sprache nach (Sources of christological Language, 113–136).

Christologische Sprache ist für D. eine Kurzformel, die all das zusammenfaßt, was die Jünger Jesu nach Ostern über ihn sagten und wie sie über ihn sprachen.

Jesus wird identifiziert als Christus, Sohn Gottes und Kyrios. Die Art und Weise, wie über Jesus gesprochen wird, hängt von der verwendeten literarischen Form ab: In Wundergeschichten erscheint er als Gottesmann und Prophet, in der Worttradition hingegen als Weiser und Lehrer, der mit Autorität den Willen Gottes verkündet. Die Missionspredigt konzentriert sich auf die Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen. Von Anfang an gingen die Aussagen über Jesus über die Analogien aus der Religionsgeschichte hinaus. Zwei Aspekte sind beim Gebrauch der christologischen Sprache von besonderer Bedeutung: 1. Der strenge biblische Monotheismus wurde nicht in Frage gestellt. 2. Auch Heidenchristen lernten, daß Jesus als der Christus nicht einfach Heiland von Individuen ist, sondern der Erlöser des Volkes Gottes.

In seinem siebten Beitrag fragt D., inwieweit die Akedah (= die Bindung Isaaks) die ntl Sühnevorstellung beeinflußt hat (The Atonement: An Adequate Reward for the Akedah?, 137–151).

In der jüdischen Tradition wurde Isaak früh als Modell für leidende Märtyrer betrachtet. In einigen Texten wird Gott gebeten, der Akedah zu gedenken und die Nachkommen Isaaks zu verschonen. Daß Gott seinen Sohn für Isaaks Kinder hingegeben hat, konnte nur aussagen, wer an den gekreuzigten Messias glaubt. Die Fragmente der alten judenchristlichen Tradition, die in Röm 8,32, Gal 3,13f und Röm 3,25f erhalten geblieben sind, stimmen nicht nur in der Ausdrucksweise, die vage an die Akedah erinnert, überein, sondern auch in der Interpretation der Sühne als Erfüllung dessen, was Gott durch einen feierlichen Eid dem Abraham nach seinem Opfer verheißen hat. Diese Interpretation von Gen 22 setzt voraus, daß Jesus nicht nur als der Messias identifiziert wurde, sondern auch als Gottessohn im Einklang mit 2 Sam 7,14 und Ps 2,7. Die Geschichte von der Bindung Isaaks half den Jesusnachfolgern, mit dem Skandal des Kreuzes fertig zu werden, indem sie verstanden, daß das, was geschehen war, ein Akt der Liebe Gottes und eine Manifestation seiner Gerechtigkeit war.

Nach D. ist „Gott" innerhalb der ntl Theologie – wie schon im NT selbst – der vernachlässigte Faktor, wie er in seinem achten Beitrag zeigt (The Neglected Factor in the New Testament, 153–163). Grund dafür ist, daß man sich den eigentlich christlichen Themen zuwandte.

Anhand von fünf Themen illustriert D. dann, wie sich allgemeine, traditionelle und spezifisch christliche Komponenten in der Gottesfrage gegenseitig durchdringen: 1. Gott ist einer; 2. Er ist Schöpfer und Lebensspender; 3. Er ist der souveräne Herrscher; 4. Er ist der gerechte Richter; 5. Gott ist barmherzig. U. a. weil das NT den Gottesbegriff mit dem AT und dem Judentum teilt, wird den Spannungen, die zwischen den einzelnen Aussagen über Gott bestehen, wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

In seinem neunten Beitrag sucht D. Rückschlüsse von den frühkirchlichen trinitarischen Glaubensbekenntnissen vom 2. Jh. und später auf die entsprechenden ntl Aussagen zu ziehen (Trinitarian Baptismal Creeds and New Testament Christology, 165–186).

Daß die ntl Schriften keine Trinitätslehre, wohl aber trinitarische Formeln (Mt 28,19; 2 Kor 13,13; 1 Kor 12,4–6; 1 Petr 1,2) kennen, ist allgemein anerkannt. Die nachntl Taufbekenntnisse zeigen eine bemerkenswerte Konstanz im Schema und in der Redeweise. Dennoch gibt es keine zwei Texte, die sich exakt gleichen. Die Taufsymbole bejahen den Glauben an Gott, den Vater, an Jesus Christus und an den Heiligen Geist, in deren Namen die Taufe vollzogen wird. Da die Taufe besonders auf das Werk Christi bezogen ist, wird der zweite Glaubensartikel detaillierter als die anderen ausformuliert. Mit wenigen Ausnahmen haben die Glaubensbekenntnisse zu Jesus Christus auch im NT ihren Ort in einem trinitarischen Rahmen: Der Glaube an Christus wird auf den Glauben an Gott bezogen. Gleichzeitig kann das, was über Christus gesagt wird, nicht isoliert werden von der frühchristlichen Erfahrung des Heiligen Geistes. Nach dem NT haben der Vater, Jesus Christus und der Heilige Geist zwar eine eigene Identität, und doch kann keiner der drei adäquat beschrieben werden ohne Bezug auf die jeweils anderen. Wenn wir die Formen der trinitarischen Bekenntnisse mit biblischem Inhalt füllen, begegnen wir dem Geheimnis und dem Paradox, daß wir es mit ein und demselben Gott zu tun haben, ob wir nun vom Schöpfer und Herrscher aller Dinge handeln, oder von Jesus, einem Juden, der einmal unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, oder von der gemeinsamen oder individuellen Erfahrung von Liebe, Freude, Friede, charismatischer Äußerung und religiöser Erfahrung in der Gegenwart.

Die neun Beiträge, die aus den zahlreichen Veröffentlichungen des bekannten Autors ausgewählt wurden, ergeben insgesamt eine überzeugende Begründung der historischen Entstehungsverhältnisse der ntl Christologie. Auch wegen des ausgewogenen Urteils seines Vf. ist dem Buch weite Verbreitung zu wünschen.

Hennef Heinz Giesen

Reiser, Marius: **Die Gerichtspredigt Jesu.** Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund. – Münster: Aschendorff 1990. IX, 359 S. (Neutestamentl. Abhandlungen, NF 23) Ln DM 74.–

Im „Vorwort" gibt R. mit der Feststellung, daß das Thema „Gericht" in der theologischen Forschung wie in der kirchlichen Verkündigung „seit langem vernachlässigt und verdrängt" worden ist, einmal die Begründung für die Wahl des Untersuchungsgegenstandes für die 1989 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Habil.-Schrift angenommene Arbeit; und mit dem Hinweis, daß die ursprünglich als „kurze Hinführung zur Gerichtspredigt Jesu" geplante Untersuchung der „frühjüdischen Gerichtsvorstellungen" zu einer „eigenständigen Darstellung" sich entwickelt hat, die sich dann „für das Verständnis der Eschatologie Jesu wie der des Täufers als besonders fruchtbar erwiesen (hat)", ist auch schon der Aufbau der Arbeit skizziert:

Der 1. Teil behandelt „Das Gericht in den eschatologischen Konzeptionen des Frühjudentums" (1–152); es folgt im 2. Teil „Das Gericht in der Verkündigung des Täufers" (153–182), und im 3. Teil „Das Gericht in der Verkündigung Jesu" (183–314). Die Literaturübersicht orientiert sich an der Zweiteilung Frühjudentum und Täufer/Jesus; Vf. bietet zum 1. Teil ein eigenes Literaturverzeichnis (315–334) und eines zum 2. und 3. Teil (335–345).

Das Gericht gilt R. als „das wichtigste Element" der Eschatologie vieler frühjüdischer Schriften, „in denen die prophetische Gerichtsverkündigung, insbesondere die Ankündigung des Tages Jahwes, aufgenommen und entfaltet wird"; und somit „konnte auch Jesus über das Reich Gottes nicht predigen, ohne über das Gericht zu reden" (293).

Die in atl und frühjüdischen Vorstellungen vom eschatologischen Gericht gebrauchten Bilder, Motive, Begriffe und Formeln werden also mit dem Ziel untersucht, „die Eigenart der Gerichtspredigt Jesu zu verstehen" (2). R. kann die von ihm getroffene Auswahl der dazu behandelten Schriften (1–132) als durchaus repräsentativen und aussagekräftigen Querschnitt auswerten (vgl. S. 133). Dieser Überblick reicht von der prophetischen Verkündigung vom Tag Jahwes und vom Gericht Jahwes in atl Texten (Jes 65 und 66; Pss 96–98; Dan; Wsh), über die apokalyptischen Schriften (u. a. ausführlich z. B. das Henochbuch in den verschiedenen Traditionsschichten und 4 Esra) und entsprechende Bezugnahmen in den Schriften von Qumran bis zu den Vorstellungen vom Gericht bei den Rabbinen

der tannaitischen Zeit. In der zusammenfassenden Auswertung dieser über einen Zeitraum von rund 700 Jahren sich erstreckenden Texte und Traditionen (133–152) wird als gemeinsames „eschatologisches Grundmuster" festgehalten „die Erwartung eines Gerichts . . ., das zur Verdammnis der einen und zum Heil der anderen führt" (133). Unterschiedliche Entfaltungen in den eschatologischen Konzeptionen sind dabei bedingt durch den Wandel von Vorstellungen, wie etwa durch das Hinzukommen der Erwartung einer Auferstehung der Toten, die „Einführung einer messianischen Gestalt, die manchmal als Richter fungieren kann", eine Verschiebung von der Gegenüberstellung Israel–Heiden hin zur Differenzierung Gerechte–Sünder, oder auch die beiden unterschiedlichen Formen des Gerichts: das „Straf- und Vernichtungsgericht" einerseits, das „juridisch-forensische Gericht" andererseits (133f; 144f). Als wichtige Gemeinsamkeiten werden u. a. festgehalten, daß „das Heil in allen Texten grundsätzlich diesseitig-irdisch gedacht (ist)" (137), daß „grundsätzlich" Gott der Richter ist (mit anderen Richtergestalten als „Gottes Stellvertreter"), und daß der Maßstab des Gerichts „grundsätzlich" die Tora ist (146f).

Die für Johannes den Täufer zentralen Gerichtsworte werden in den drei von Mt und Lk gemeinsam aus Q übernommenen Stichworten bzw. Bildern gesehen (Mt 3,7–12/Lk 3,7–9,16f): das das atl Bild von Israel als Pflanzung Gottes aufgreifende Gleichnis von der Axt an der Wurzel der Bäume und das Gleichnis vom Worfeln des Gedroschenen, in beiden Fällen bezogen auf „die endzeitliche Reinigung Israels durch Gottes Tat", und die Ankündigung der Taufe „in Feuer" durch den nach ihm kommenden „Stärkeren", wobei die weitere Bestimmung dieser Taufe „in heiligem Geist" als „Zusatz der christlichen Traditionsgeschichte des Täuferwortes" zu erklären sei. Mit der Gegenüberstellung der Wassertaufe des Johannes und der Feuertaufe des Kommenden, nämlich dem eschatologischen Gericht Gottes über die Sünder, wird auch der Johannestaufe bzw. den Menschen, die sich ihr unterziehen, im Blick auf das noch ausstehende Endgericht für das Heil entscheidende Bedeutung zugemessen: den von Johannes Getauften gilt nicht das angekündigte Gericht; sie gehören schon jetzt zum „eschatologischen Gottesvolk" (173f; 179).

Die Betrachtung der für die Gerichtsverkündigung Jesu relevanten Texte setzt ein mit der Formulierung zweier aus der Forschungsgeschichte resultierender ungeklärter Probleme: das Verhältnis von Gerichtspredigt und Reich-Gottes-Verkündigung bei Jesus sowie die Frage nach der Verknüpfung des angekündigten Gerichts mit dem kommenden „Menschensohn" (189). In diesem Zusammenhang fällt auch eine für die Frage der Authentizität der Gerichtsworte Jesu bedeutsame methodische Vorentscheidung, daß nämlich „nicht die Behauptung der Authentizität, sondern deren Bestreitung zu beweisen ist und daß ein Wort oder Gleichnis in seiner ältesten rekonstruierbaren Fassung wenigstens dem Gehalt nach dann als authentisch gelten darf, wenn es sich inhaltlich in die übrige Verkündigung Jesu einfügt und nichts gegen seine Authentizität spricht". Recht problematisch klingt dann aber der in diesem Zusammenhang, da es um die Frage der Authentizität von Jesusworten geht, der als Devise eines Historikers (– und dieses Geschäft betreibt hier der Exeget –) ausgegebene Satz: „Nachzuweisen ist nicht die Echtheit einer Urkunde, sondern die Fälschung(!)" (191). Wer dieses Prinzip im Blick auf die Jesusworte der Evangelien und die *grundsätzlich* dabei anstehende Frage nach Ursprung und Herkunft nicht zu teilen vermag, wird manche einzelexegetische Entscheidung von R. ebenfalls nicht teilen.

Beim Doppelwort von der Südkönigin und den Niniviten Mt 12,41f/Lk 11,31f (192–206) werde das eschatologische Gericht von Jesus mit seinem Auftreten als bereits begonnen erklärt; die Gerichtsankündigung sei aber „nicht eine Vorhersage, sondern eine bewußt provokativ formulierte Warnung, um die Angesprochenen vielleicht doch noch zur Umkehr zu bewegen" (205). Bei den Gerichtsworten über die galiläischen Städte Mt 11,21–24/Lk 10,13–15 (207–215) dagegen habe man „eher den Eindruck eines feststehenden Urteilsspruchs", und zwar gesprochen „kurz vor dem Aufbruch zum letzten Paschafest in Jerusalem", da Jesus seine Wirksamkeit in Galiläa als „für abgeschlossen und weithin erfolglos abgeschlossen betrachten (konnte)" (214f). Das „Wort von den Tischgenossen Abrahams, Isaaks und Jakobs im Reich Gottes" wird in der Mt 8,11f (vgl. Lk 13,28f) überlieferten Gestalt als ursprünglich angesehen und in dieser Form im Munde Jesu nicht als Verheißung an die Heiden gedeutet (wie es Mt dann schon versteht), sondern als „eine Warnung für die ‚Söhne des Reiches'", als ein zur Umkehr mahnendes „Gerichtswort an Israel" (216–226). Ähnlich wird auch die „Parabel von der vergeblichen Einladung zum Festmahl (Lk 14,16–24/Mt 22,2–14)" mit A. Vögtle als „ganz und gar an die Adresse Israels gerichtetes Drohwort" erklärt (227–231). Ebenfalls als „dringende Umkehrmahnung" Jesu ist nach R. das „Doppelwort von den niedergemetzelten Galiläern und den vom Turm Erschlagenen" in Lk 13,1–5 zu deuten (232–235, mit einem Exkurs zum Thema „Umkehr": S. 236–242). Es folgt sodann nach kurzen Anmerkungen zum Wort von der Ernte Mk 4,29 (parr) (243–245) und der Beschreibung der Richterfunktion der Zwölf Mt 19,28 (246–250) eine Besprechung solcher Gerichtsworte Jesu, die den einzelnen betreffen; es sind dies: das radikale Verbot, über einen Menschen zu richten Mt 7,1f/Lk 6,37f (251–254); die Parabel vom unbarmherzigen Knecht Mt 18,23–35 (262–269); der gleichnishafte Mahnspruch Mt 5,25f/Lk 12,57–59 als „Warnung vor dem eschatologischen Gericht", wobei R. auch die Möglichkeit einer Deutung auf Jesus selbst und Israel (bezogen auf das Verhältnis „Widersacher" und „Schuldner") erwägt; schließlich die Parabel vom klugen Verwalter Lk 16,1–8 (280–292).

In der abschließenden Zusammenfassung (293–304) wird das aus der Untersuchung der genannten Stellen gewonnene Ergebnis, „daß Jesus so, wie er mit einer letzten Gewißheit vom Reich Gottes sprach, mit einem letzten Ernst auch vom Gericht sprach", noch untermauert, indem R. weitere Belegstellen nennt, die s. E. zum Teil „wenigstens im Kern als authentisch gelten können" (293f; auch 308–311). Während mit dem Hinweis, daß für Jesus „wie für das Frühjudentum überhaupt der eschatologische Richter selbstverständlich Gott selbst ist" (300f), das Gerichtsgeschehen in der Tradition jüdischer Erwartungen stehend bestimmt wird, verbindet R. mit dem in den Gerichtsworten erkennbaren Anspruch Jesu, daß mit der Stellung zu seiner Botschaft und zu seinem Wirken das Geschick der Menschen zu Heil und Heilsverlust sich entscheidet, die sehr weitreichende Behauptung, darin liege „eine direkt christologische Aussage Jesu über sich selbst" (301f).

Das mit der Besprechung der Gerichtsworte verknüpfte Anliegen, sowohl die Kontinuität zur jüdischen Tradition als auch das Spezifikum der Gerichtspredigt Jesu herauszuarbeiten, ist überzeugend durchgeführt. Es ist aber doch die Frage anzufügen, ob nicht diese breite Textbasis auch der Grund dafür ist, daß etwa die Erklärung der Authentizität der Jesusworte bisweilen recht thetisch erfolgt. So läßt etwa der symmetrische Bau des rekonstruierten Doppelwortes über die getöteten Galiläer und die vom einstürzenden Turm Erschlagenen aus Lk 13,1–5 sowie der Nachweis von „Semitismen in Semantik, Syntax und Phraseologie" allenfalls den Rückschluß auf den Bereich des palästinischen Juden(christen)tums zu, ist aber nicht gleich, wie bei R. (vgl. S. 232f), für die Authentizität des Wortes auszuwerten; auch die dazu gebotene Behauptung, „ein urchristlicher Theologe hätte biblische Beispiele gewählt" (234), bleibt als nicht näher begründetes Postulat stehen. Auch in der von R. vorgenommenen Profilierung Jesu wird man manches (u. a. die mit der Ablehnungserfahrung begründete Festlegung Jesu auf den Entschluß, „seinem Tod nicht nur bewußt entgegenzugehen, sondern ihn als ‚Lösegeld für viele' d. h. für den ungläubigen(!) Teil Israels, zu verstehen": S. 304) weiterhin differenzierter sehen und zurückhaltender festlegen können.

Freiburg i. Br. Lorenz Oberlinner

Fredriksen, Paula: **De Jésus aux Christs**. Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament, traduit de l'anglais par Marie-Odile Fortier-Masek, révisé par Bernard Lauret et Guy Lobrichon. – Paris: Éd. du Cerf 1992. 345 S. (Jésus depuis Jésus), kart. FF 165.–

Die ntl Schriften bezeugen eine reiche Vielfalt an theologischen Christusbildern, die auf unterschiedliche Weise mit historischen Vorgaben verbunden sind. Das führt die Vf. der vorliegenden Studie zu zwei Fragen: 1. Welche Christusbilder gibt es? 2. Wie können wir uns historisch über ihre Entwicklung und Vielfalt Rechenschaft geben? Um diese Fragen zu beantworten, behandelt sie die Evangelien und Paulusbriefe in einem beschreibenden, historischen und erklärenden Zyklus.

Der beschreibende Zyklus zeichnet die kanonischen Bücher in ihren hellenistischen Kontext ein. F. geht bei ihrer Darstellung der Jesusbilder in umgekehrter chronologischer Ordnung vor: Joh, Lk-Apg, Mt und Mk, Paulus. Damit möchte sie erreichen, daß die Jesusbilder – unbeschadet der Verarbeitung überlieferten Materials – als unabhängige Schöpfungen ihrer jeweiligen Gemeinden verstanden werden. Auf diese Weise führen uns unsere Texte in die heidenchristlichen Gemeinden um 50 n. Chr. zurück. Im historischen Zyklus sucht die Vf. die religiöse Welt Jesu, d. h. das Judentum, zu durchdringen. Der erklärende Zyklus will die christliche Vorgeschichte, d. h. die Entwicklungsphase der Jesustraditionen zwischen seiner Hinrichtung und der Niederschrift der ntl Schriften, rekonstruieren. Hier soll die zweite von F. gestellte Frage beantwortet werden. Leben und Werk Jesu erweisen sich dabei zwar als notwendige, nicht aber hinreichende Ursache der späteren Entwicklung. für die die Auferstehungserfahrung der Ursprungsgemeinde unabdingbar ist.

Entsprechend ihrem Plan behandelt sie die anstehenden Fragen in drei Teilen.

Der 1. Teil (Le monde du Nouveau Testament, 12–108) macht nach einem kurzen Kap. über die Art der Urkunden mit dem historischen Kontext des Hellenismus vertraut (2. Kap.), während das 3. Kap. nach den verschiedenen Jesusbildern fragt.

Hier unterscheidet sie fünf Jesusbilder: der vom Himmel gekommene Fremde (Joh), der Messias der Heiden (Lk-Apg), der Christus der Schriften (Mt), der geheime Messias (Mk) und der Christus der Parusie (Paulus). Es fällt auf, daß die Vf. kaum auf neuere exegetische Literatur zurückgreift und sich folglich mit anderen Positionen nicht auseinandersetzt. Für die Entwicklung des Christentums ist für sie die Frage nach der Parusie von entscheidender Bedeutung, wie sie im 4. Kap. (Hellenisme et Christianisme, 105–108) zusammenfassend bilanziert: Paulus habe ohne jeden Zweifel noch vor seinem Tod die Parusie erwartet. Mk habe sie nach der Zerstörung des Tempels auf die zweite Generation verlegt, Mt auf eine unbestimmte Zukunft; nach Lk, für den die Auferstehung Christi keine zweite Ankunft impliziert, sondern die Gründung der Kirche, repräsentiere die Kirche das Reich Gottes wenigstens funktionell, weshalb er die Parusie in noch größerer Ferne als Mt erwarte. Ganz anders lägen die Dinge aufgrund seiner Gegenwartseschatologie bei Joh.

Daß die (nachlassende) Naherwartung einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der frühen Kirche hatte, wie die Vf. im 3. Teil ihres Buches noch nachdrücklicher unterstreicht, hält m. E. kritischer Prüfung nicht stand (vgl. dazu meine Artikel: Eschatologie und Naherwartung im Neuen Testament: ThPQ 137 (1989) 346–359 und Eschatologie (II) NT: Neues Bibellexikon I (1991) 591–595 mit weiterer Lit.; N. Baumert, Mann und Frau bei Paulus, Würzburg 1992, 90–94.118). Der Missionseifer des Paulus und der Urkirche war nicht durch die Erwartung eines nahen Endes bestimmt, sondern durch die Überzeugung, daß Christus der einzige Mittler des Heils ist. Man wird wohl auch kaum sagen können, daß das Schema des Abstiegs (Präexistenz), der Auferstehung und der nahen Rückkehr den wesentlichen Inhalt des paulinischen Evangeliums ausmache (96).

Im 2. Teil (Le monde du judaïsme, 109–197) wendet sich die Vf. der Welt des Judentums zu. Dabei hat sie ein doppeltes Ziel vor Augen: Ihr geht es 1. um das Verstehen der großen Linien der jüdischen Geschichte bis zum Krieg mit Rom und 2. darum, wie die meisten Juden zu Beginn des 1. Jh. die Ereignisse ihrer Zeit und ihre eigene Rolle im Licht dieser Geschichte verstehen mußten.

Einleitend diskutiert F. die Idee Israel unter den Stichworten: Die biblische Sicht der Vergangenheit, die Erwartung der Erlösung: Die Theologie der Restauration und das palästinische Judentum zur Zeit Jesu. Schließlich werden die verschiedenen jüdischen Gruppen vorgestellt: die Sadduzäer, Pharisäer, Essener Rebellen, Charismatiker und die ‚Am-ha-aretz'.

Ausgehend von verschiedenen jüdischen Schriften (AT, Philo, Josephus, rabbinische Schriften) hält es F. für möglich, ein anderes Bild von Jesus zu gewinnen, als es die ntl Schriften entwickeln (6. Kap.). Dieses Jesusbild faßt sie im 7. Kap. kurz zusammen (193–197). Jesus war nach F. ein apokalyptischer Verkündiger der Herrschaft Gottes, deren Vollendung nahe bevorstand. Seine Heilungen und Exorzismen hätten seine Autorität bewiesen. Daraus erklärten sich auch die strengen ethischen Forderungen der Bergpredigt; denn ihre radikale Ethik lasse sich nicht lange durchhalten. Deshalb habe er auch von seinen Nachfolgern die Aufgabe von Eigentum und normaler familiärer Beziehungen verlangt. Jesus habe ähnlich wie die Pharisäer die Tora gehalten. Es sei deshalb auch nicht verwunderlich, daß es bei Jesus keine Diskussion über die Beschneidung gab. Die Verkündigung eines liebenden Gottes, der dem reuigen Sünder verzeiht und Barmherzigkeit dem Opfer vorzieht, war nichts Neues für Jesu Zuhörer. Sie konnte die Juden keineswegs dazu herausfordern, ihn töten zu wollen. Der Grund für die Verurteilung Jesu sei vielmehr in der Furcht vor Rom (Joh 11,46–48) zu suchen. Jesu hätte mit seinem Kreuzestod rechnen müssen, weil er als Galiläer, der das unmittelbare Ende verkündete und viel Volk an sich band, den Unmut Roms heraufbeschwor. Um ganz Israel vor römischer Strafe zu bewahren, hätten die Hohenpriester mit Pilatus zusammengearbeitet (vgl. Joh 11,50).

Nach Auffassung F.s kann die Tempelaktion Jesu (Mk 11,15–19; Mt 21,12f; Lk 19,45–48; Joh 2,13–16) nicht gegen den Opferkult gerichtet sein, da die Jünger nach Ostern weiterhin im Tempel beteten und opferten (Apg 2,46; 3,1; 5,12.42; 21,23–26; vgl. Mt 5,23d). Das Umstoßen der Tische symbolisiere vielmehr die Zerstörung des Tempels und damit den nahe bevorstehenden Übergang zum Reich Gottes.

Wäre Jesus aufgrund eines religiösen Kapitalverbrechens vom jüdischen Tribunal verurteilt worden, hätte man ihn gesteinigt und nicht gekreuzigt. Jesu prophetische Zeichenhandlung im Tempel, zusammen mit seiner Verkündigung von der Nähe des Reiches, zog die Menge an. Da die Hohenpriester wußten, wozu Pilatus fähig war, wandten sie sich an Pilatus. Vor ihm wurde er des Aufstandes angeklagt. Das lege sich um so mehr nahe, als Jesus in irgendeiner Weise mit zeitgenössischen Befreiungsbewegungen verbunden war: einer seiner Jünger, Simon, war Zelot (Lk 6,15; Apk 1,13). Daß die Juden später anstelle der Römer für den Tod Jesu verantwortlich gemacht werden, liege an der Tendenz der christlichen Autoren, diese für sich zu gewinnen. Jesus selbst habe am Paschafest mit dem Ende der Welt gerechnet, in Wirklichkeit aber sei es nur das letzte Mahl für ihn gewesen, weil er alsbald durch Pilatus als Messiasprätendent hingerichtet wurde.

Die von F. vorgelegte Rekonstruktion ist durch ihre übergroße Skepsis den ntl Quellen gegenüber und teilweise auch durch Fehlinterpretationen bedingt. Das gilt vor allem für ihre Annahme, daß die Herrschaft Gottes für Jesus und die synoptischen Evangelien eine rein zukünftige, außerweltliche Größe ist. Diese Annahme ist Grundlage für viele ihrer Auslegungen, die sich deshalb ebenfalls als irrig erweisen. So kann sie die Heilungen nicht als Erweise der schon beginnenden Gottesherrschaft anerkennen, sondern muß sie gegen ihren zutage liegenden Sinn als Autoritätsbeweise für Jesus deuten. Es spricht auch alles dagegen, daß Jesus in irgendeiner Weise mit den zur Gewalt neigenden Zeloten sympathisierte. Jesus hat auch keineswegs von allen seinen Jüngern die Aufgabe von Besitz und der familiären Bindungen gefordert, sonst wären z.B. seine Äußerungen zur Ehe und Ehescheidung nicht verständlich. Das Umstoßen der Wechseltische im Vorhof des Tempels ist nach wie vor am besten im Sinn einer scharfen Kultkritik zu verstehen, insofern die Verkündigung Jesu von der Herrschaft Gottes den heilsmittlerischen Charakter der Opfer wenigstens implizit in Frage stellte. Das konnte sehr wohl gerade auch für fromme Juden ein Grund sein, gegen Jesus vorzugehen. Weil die Vf. den Zeugnissen des NT über den irdischen Jesus zutiefst mißtraut, ist es ihr jedoch nicht möglich, den jüdischen Autoritäten die Hauptverantwortung für die Hinrichtung Jesu zuzuschreiben, die allerdings Pilatus relativ leicht für ihr Vorhaben gewinnen konnten, da Jesu Handeln nach außen hin durchaus politische Implikationen hatte.

Im 3. Teil (Les Christs des Églises, 199–312) sucht die Vf. die zweite zu Beginn gestellte Frage zu beantworten, nämlich wie der von ihr rekonstruierte historische Jesus der Christus der Gemeinden wurde, indem sie zunächst ihre Antworten auf die Auferstehung (8. Kap.) und dann auf die Parusieverzögerung (9. Kap.) beschreibt. Ein letztes Kap. ordnet Jesus von Nazaret in die christliche Tradition ein, wobei die Beziehung zwischen Christentum und Judentum betont wird.

Die Jünger Jesu hätten aufgrund der Auferstehungserfahrung die baldige Parusie Jesu erwartet und deshalb Israel auf das nahe Ende vorbereiten wollen. Da diese Erwartung nicht eintraf, wären die Jünger zu immer neuen Interpretationen gezwungen gewesen. Wie Jesus sei die anfängliche Jüngergemeinde in den Grenzen des Judentums und der traditionellen apokalyptischen Erwartungen verblieben. Die Missionare stießen im Laufe der Zeit auf die Feindschaft von seiten der Juden. So nahmen die christlichen Gemeinden die biblischen Verheißungen an Israel für sich in Anspruch. Die nachösterliche messianische Bewegung habe sich nur in einer Eigenart von der jüdischen Theologie der Restauration unterschieden: Ihr Messias ist gestorben und wurde auferweckt. Es bildete sich eine Ekklesia im Schoß der Synagoge. Erst als sich mehr und mehr Heiden dem Christentum anschlossen, wäre es zur Verfolgung gekommen. Die Heidenmission sei kein origineller Beitrag des Paulus gewesen; denn das apokalyptische Judentum habe sich bereits für Heiden geöffnet, ohne daß diese sich zum Judentum bekehrten.

Der kenntnisreich beschriebene jüdische Hintergrund ist ohne jeden Zweifel wichtig und notwendig, um Jesu Leben und Werk recht zu würdigen. Darin ist der Vf. recht zu geben. Die Vf. läßt jedoch Jesus ganz und gar in seinem zeitgenössischen Judentum aufgehen. Er hat im Grunde nichts anderes vertreten als so manch anderer seiner Zeitgenossen. So vermag die Vf. z.B. Jesus keine herausragende Beziehung zu Gott als seinem Vater zuzuerkennen, weshalb sie ihm die in der Exegese allgemein vertretene besondere Abba-Verkündigung abspricht. Die Herrschaft Gottes betrachtet sie als eine rein zukünftige Größe. Weil deren baldige Ankunft nicht eintrat, waren jeweils Neuinterpretationen am Platz. Man hat oft den Eindruck, daß die Vf. die Texte der Evangelien ihrer hypothetischen Rekonstruktion gefügig macht. Das geschieht z.B., wenn sie Joh 11,50 für ihre These, daß nicht jüdische Autoritäten, sondern Pilatus für die Hinrichtung Jesu verantwortlich sei, in Anspruch nimmt. Paulus und die Evangelien erscheinen so – wenigstens objektiv – als Verfälscher der historischen Wirklichkeit. Das Bild des historischen Jesus würde sich sofort ändern, wenn Jesu Lehre in den Gleichnissen und die wahrscheinlich authentischen Worte Jesu in die Diskussion miteinbezogen worden wären. Das von F. vorgelegte Gesamtbild vom historischen Jesus und den frühchristlichen Christologien konnte zum Teil auch nur deshalb entstehen, weil neuere exegetische Werke nicht wahrgenommen, ihre abweichenden Ergebnisse jedenfalls nicht diskutiert werden. Weil das Buch sich auch an Nichtfachleute richtet, wurden neben einer Bibliographie

ein Glossar, in dem wichtige Begriffe erklärt und Daten zu historischen Personen (Antiochus IV., Herodes u.a.) angegeben werden, und eine kommentierte Bibliographie angefügt. Deutschsprachige Autoren werden nur berücksichtigt, wenn ihre Bücher ins Englische oder Französische übersetzt sind.

Hennef Heinz Giesen

Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet, hg. v. Albert Raffelt. – Düsseldorf: Patmos 1991. 86 S. (Freiburger Akademieschriften, Bd 1), kart. DM 14.80

Da die Schriften der Bibel in bestimmten geschichtlichen Situationen entstanden sind, ist – unbeschadet anderer Zugänge zur Bibel – eine historisch-kritische Beschäftigung mit ihnen unabdingbar.

Diese Einsicht wird heute nicht selten bestritten. Hier ist nicht nur an Eugen Drewermann u. a., sondern auch an manche kirchenamtlich Stellungnahme zu erinnern. Deshalb ist es zu begrüßen, daß renommierte Neutestamentler die Leistungsfähigkeit und die Grenzen der historisch-kritischen Forschung aufzeigen.

Im ersten Beitrag stellt U. Ruh (Ein anderer Jesus? Neuere Jesusbücher zwischen Psychologie und Spiritualität, 13–28) neuere Jesusbücher kritisch vor (R. Augstein, F. Alt, E. Drewermann, H. Wolff, Chr. Mulack, K. Herbst u. a.).

Jesus erscheint in ihnen häufig als Helfer und Psychotherapeut. Da deren Autoren die historisch-kritische Rückfrage vernachlässigen, können sie ihrer Phantasie freien Lauf lassen. Es entsteht ein Jesusbild, wie es sich der jeweilige Verfasser wünscht. Der historische Jesus kommt dabei nicht nur nicht in den Blick, nach ihm wird gar nicht gefragt. Um ihn geht es demgegenüber betont der historisch-kritischen Forschung, die freilich den Menschen den Glauben nicht ersparen kann.

E. Grässer zeigt am Beispiel der Leben-Jesu-Forschung auf, daß die historisch-kritische Methode dem Glauben hilft: Sie baut keine Glaubenshindernisse auf, sondern räumt sie aus dem Weg. G. unterscheidet in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung drei Epochen.

In der ersten Epoche zeigt der historische Jesus deutlich die Handschrift der Aufklärung: Er soll helfen, vom kirchlichen Dogma zu befreien. Die Predigt Jesu vom nahen Reich Gottes wird ausgeblendet. Die zweite Epoche der Leben-Jesu-Forschung führt weg vom Jesus der Geschichte zum Christus des Glaubens: Die Wahrheit des Glaubens darf nicht von historischen Forschungsergebnissen abhängig gemacht werden (so K. Barth, R. Bultmann u. a.). Die entscheidende Frage in der dritten Epoche der Leben-Jesu-Forschung lautet, wie der irdische Jesus zum verkündigten Christus werden konnte. Nun wird der Christus des Glaubens nicht mehr gegen den irdischen Jesus ausgespielt. Der irdische Jesus ist vielmehr der geglaubte Christus und umgekehrt.

L. Oberlinner zeigt mit Hilfe von zwei Auslegungen, der Taufperikope (Mk 1,9–11 parr) und der Grabeserzählung (Mk 16,1–8 parr), was die historisch-kritische Methode zu leisten vermag. Dabei betrachtet er den Text jeweils in seiner vorliegenden Form und fragt nach seiner Traditionsgeschichte, um den Text dann als Teil des Evangeliums auszulegen. Zu Recht stellt er zunächst fest, daß es nicht Ziel der historisch-kritischen Forschung sein kann, ein ein für allemal feststehendes Ergebnis zu erzielen. Denn das lassen die Entstehungsverhältnisse der Texte in den meisten Fällen nicht zu.

Schwierig ist oft schon die Bestimmung der literarischen Form eines Abschnitts. Für die Grabeserzählung entscheidet er sich für die Gattung „Epiphaniegeschichte" und lehnt die Bestimmung als „Legende" ab. Richtig an dieser Bestimmung ist zweifellos, daß die Erscheinung des Engels und seine Botschaft Mittelpunkt der Perikope sind. Daraus erkläre sich auch das Schweigen der Frauen. Es bedeute nicht die Weigerung der Frauen, die Engelsbotschaft weiterzuvermitteln. Das Schweigen gehöre vielmehr „zur Darstellung der Reaktion der Frauen auf die Botschaft des Engels, die *an sie* ergangen ist" (65). Die Frauen hätten keine Botendienste an die Jünger zu leisten, sondern sind „Zeuginnen einer Gottesoffenbarung, die in ihrer Reaktion (Furcht und Schweigen) auch zeigen, daß sie die Zumutung dieser Botschaft erkennen" (65). – Eine Schwierigkeit gegen diese Interpretation ergibt sich m. E. allerdings daraus, daß den Frauen ein Auftrag an die Jünger erteilt wurde (16,7), den sie offenbar nicht ausführen. Jedenfalls haben die Seitenreferenten den Markustext so verstanden, weshalb sie nicht vom Schweigen der Frauen, sondern von der Ausführung ihres Auftrages berichten.

Im letzten Beitrag zeichnet F. Hahn den „Ertrag der historisch-kritischen Bibelauslegung für den Glauben und die Kirche" nach. Dabei kommen die Voraussetzungen der Methode, deren Zielsetzung, Probleme und Schwierigkeiten ebenso zur Sprache wie deren Mißbrauch.

Das Verhältnis der historisch-kritischen Methode zum Glauben ist das des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Echter Glaube fragt nach seinem Grund. Historische Forschung kann keinen Glauben stiften, aber zeigen, wie Glaube gelebt und bezeugt worden ist. Glaube muß sich in je neuen Situationen konkretisieren. Das erspart jedoch nicht die historische Rückfrage nach dem historischen Jesus als dem Grund des Glaubens. Auch wenn die Forschung sich mit Texten der Vergangenheit beschäftigt, wird deutlich, daß diese die Gegenwart erhellen und die Zukunft erschließen wollen.

Die Lektüre des vorliegenden Buches, das die Notwendigkeit aber auch die Grenzen der historisch-kritischen Methode aus verschiedenen Perspektiven heraus aufzeigt, ist vor allem auch solchen zu empfehlen, die der historisch-kritischen Forschung skeptisch gegenüberstehen.

Hennef Heinz Giesen

Pouderon, Bernard: **Athénagore d'Athènes**. Philosophe chrétien. – Paris: Beauchesne 1989. 354 S. (Théologie Historique, 82), kart. FF 195.–

Die Veröffentlichung ist der erste Teil einer Diss., die 1986 der Univ. von Lyon II vorgelegt wurde. Der zweite Teil, eine kommentierte Textausgabe der „Legatio" und „De resurrectione", soll in der Reihe „Sources Chrétiennes" erscheinen.

Im 1. Kap. „Der Mann und sein Werk" (19–114) sammelt P. zunächst die recht spärlichen und nicht immer zuverlässigen Angaben über Athenagoras. Bei dieser Quellenlage kann man freilich nicht über Vermutungen hinausgehen (35). Es folgt eine kurze Einführung in die *„Legatio"* und in ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund (35–62). Ausführlicher ist die Behandlung von *„De Resurrectione"*, da in diesem Fall die Echtheitsfrage gelöst werden muß (62–113). Nach der Erörterung der Gegenargumente von R. M. Grant und E. Gallicet entscheidet sich P. eindeutig für die Autorschaft des Athenagoras. Die gnostische Polemik wäre der Anlaß des Traktats.

Die Grundthemen des Athenagoras: die himmlische Welt, der Mensch und die Auferstehung, werden im 2. Kap. behandelt (115–202). Beim ersten Thema (Gott, Vorsehung, Engel und Dämonen) ist vornehmlich die „Legatio" die Hauptquelle, bei den zwei anderen „De Resurrectione".

Im 3. Kap. (203–302) versucht P., den Apologeten in den geistesgeschichtlichen Kontext seiner Zeit einzuordnen. Mit diesem Ziel fragt er zuerst nach der Haltung des Athenagoras gegenüber den verschiedenen philosophischen Strömungen, sodann nach seiner Kenntnis von der hellenistischen Wissenschaft (Kosmographie und Kunstgeschichte bei der „Legatio"; Medizin beim Auferstehungstraktat).

Dem Inhalt und der Methode der Auseinandersetzung mit Philosophie und Kultur ist das 4. Kap. gewidmet (303–324). P. beschließt die Untersuchung mit der Aufzählung der von Athenagoras verwendeten heidnischen und christlichen Quellen (325–351).

Es ist sicherlich zu begrüßen, wenn das oft vernachlässigte Feld der griechischen Apologeten – Justin mag eine Ausnahme bilden – durch eine solche Untersuchung zur Geltung kommt (in diesem Jahr ist auch eine neue kritische Textausgabe der „Legatio" erschienen. Vgl. M. Marcovich, Athenagoras. Legatio pro christianis [PTS 31], Berlin/New York 1990). Ohne die Verdienste der fleißigen Arbeit P.s schmälern zu wollen, möchte ich dennoch auf einige Punkte hinweisen, die mir fraglich erscheinen.

1) Zur Echtheit von „De Resurrectione". Die von E. Gallicet vorgebrachten stilistischen und inhaltlichen Einwände gegen die Echtheit von „De Resurrectione" sind von P. keineswegs widerlegt worden. Es fehlt im Grunde jede Auseinandersetzung mit ihnen. Die Beobachtung: „Ainsi le seul exposé des arguments de Gallicet met en évidence leur insufficance" (70) vermag über diese argumentative Schwäche nicht hinwegzutäuschen. Sein eigener Versuch, durch einen Vergleich beider Werke die Echtheit zu beweisen, ist m. E. nicht gelungen (ausführlich in: ders., L'authenticité du Traité *Sur la Résurrection* attribué à l'Apologiste Athénagore, in: VigChr 40, 1986, 226–244. Für den detaillierten Nachweis verweise ich auf meinen Aufsatz: „Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift ‚De resurrectione mortuorum' und die altchristliche Auferstehungsapologetik", in: Sal. 52, 1990, 525–578). Gewiß wird man schwerlich ein überzeugendes Urteil aufgrund von nur formalen Kriterien gewinnen können. Entscheidend dürfte vielmehr die Frage sein, wieweit der Traktat in die Stimmung der Auferstehungsdiskussion am Ende des zweiten Jh.s hineinpaßt. Und hierzu ist die Antwort m. E. negativ. Im Gegensatz zu P. kann ich keine Spur von antignostischer Polemik in ihm sehen. Seine Argumentation in einem weiteren Aufsatz, Public et adversaires du *Traité sur la résurrection* d'Athénagore d'Athènes, in: VetChr 24, 1987, 315–336, bringt kein neues Element. – Beim gegenwärtigen Stand der Dinge darf man zwar das Problem nicht als endgültig gelöst be-

trachten, aber die von P. vorgelegte Verteidigung der Echtheit ist nicht überzeugend.

2) Zur Methode. In der Darstellung der Grundthemen hält sich P. an eine weitgehend synchronische Lektüre des Textes. Die Frage nach dem traditionellen Hintergrund wird erst im dritten und im fünften Kap. behandelt, aber der ursprüngliche Zusammenhang, das Zusammenspiel von Rezeption und eigener Aussageintention können dadurch nicht mehr hergestellt werden. So bleiben Themen wie Gott, Trinität, Vorsehung merkwürdig isoliert. Liest man die Abschnitte über die „Lokalisierung Gottes" oder über den Gottesbeweis (123–142), kommt man schwerlich darauf, daß Athenagoras hier kaum einen Gedanken ausdrückt, der nicht schon in der hellenistischen Philosophie, bei Philo oder Justin auftaucht. Die Wiederaufnahme von manchen Themen im dritten und fünften Kap. befriedigt deswegen nicht, weil eine Analyse der Texte nicht mehr gewährleistet werden kann. Die gelehrte Auflistung der Parallelen und Quellen trägt zum besseren Verständnis des Textes nichts bei. So legitim eine synchronische Lektüre des Textes ist, um zu wissen, was der Vf. eigentlich sagt, so unerläßlich bleibt – gerade bei solchen Autoren wie Athenagoras – die Miteinbeziehung des traditionsgeschichtlichen Hintergrundes (es fällt auf, wie wenig Aufmerksamkeit dem von Philo vertretenen hellenistischen Judentum geschenkt wird). Es geht nicht darum, den Vf. von seinen Quellen her zu verstehen, aber bei Autoren, die so vielen Traditionen verpflichtet sind, bietet ihre Umgangsform mit diesen Traditionen den besten Weg zu ihrem Verständnis.

3) Im Literaturverzeichnis vermißt man J. H. Crehan, Athenagoras. Embassy for the Christians. The Resurrection of the Dead (ACW 23), London 1956. Stärker ins Gewicht fällt die Tatsache, daß P. den überaus lehrreichen Kommentar von J. Geffcken (Zwei griechische Apologeten, Leipzig/Berlin 1907; Nachdruck 1970) ignoriert. Er wird zwar zitiert (290 Anm. 91; 333 Anm. 8; 339 Anm. 15, 341 Anm. 19), aber eigentlich nicht berücksichtigt. Bei Geffcken hätte P. z. B. lesen können, daß die Polemik des Athenagoras gegen die heidnischen Götter recht wenig Originelles enthält (353). P. möchte der Gestalt des Apologeten Eigenständigkeit verleihen, aber am Ende wird nicht deutlich, worin seine Originalität besteht. Weder wird man Athenagoras allein nach einem klassisch philosophischen und literarischen Maßstab beurteilen dürfen, wie es Geffcken tut, noch die Darstellung durch eine „Quellenforschung" übergebührlich belasten. Aber an der Leistung Geffckens vorbeizugehen, ist bedenklich.

Als Einführung in das Werk des Athenagoras kann die Arbeit P.s zweifellos einen guten Dienst erweisen. Für eine eingehende Auseinandersetzung mit Athenagoras und den Apologeten des zweiten Jh.s, ja für ein geschichtliches Verständnis dieser Zeit ist man jedoch auf die Untersuchung Geffckens nach wie vor angewiesen.

Benediktbeuren Horacio E. Lona

Œuvres de Saint Augustin 73A/73B: **Homélies sur l'évangile de Saint Jean XXXIV–XLIII/XLIV–LIV.** Traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard. – Paris: Brepols 1988/1989. 539 S./555 S. (Bibliothèque Augustinienne), geb. je bfr 1900

Wie dies einschlägige Veröffentlichungen wiederholt erwähnen, verfaßte Augustin keine einzige Schrift, die sich expressis verbis mit Fragen der Christologie beschäftigt. Von ihm sind aber 120 Traktate, zum Teil Predigten von unterschiedlicher Länge zum Johannesevangelium, überliefert, in denen er auf nahezu sämtliche Themen der Christologie seiner Zeit eingeht. Der gelehrte Dominikaner M.-F. Berrouard hat die Veröffentlichung dieser Traktate in der geplanten französischen Gesamtausgabe der Schriften Augustins zu seinem Lebenswerk gemacht. Da von den bisher erschienenen Bdn 71 (1969) und 72 (1977) bereits jeder über 900 S. umfaßt, wurde der Bd 73 mit über 1000 S. in zwei handlichere Halbbde geteilt. Dem Bd 73A geht eine „Introduction" (8–110) mit einer Ergänzung sowohl der Bibliographie (111–113) wie auch der Sigelliste (114f) voraus. Es folgen die Traktate 34–43 (116–455) in Latein (Text des CCL 36) und in der Übersetzung mit zahlreichen Anmerkungen im Apparat sowie 39 „notes complémentaires" (459–529). Der Bd 73B wiederholt die Sigelliste (8f) und präsentiert die Traktate 44–54 (10–397) mit weiteren 33 „notes complémentaires" (401–484). Der Halbbd schließt mit einer „Table des commentaires" (485–487) und einer umfangreichen „Table des références: a) Écriture sainte, b) Augustin, c) Auteurs anciens" (489–545).

Gleich im Vorwort wird aus Bd 72, Kap. 1, resümierend gesagt, daß die hier abgedruckten 21 Traktate im Blick auf die Datierung zusammen mit den Traktaten 17–33, von denen allerdings die Traktate 20–23 später zu datieren sind, eine Einheit bilden. Sie gehören zu einem Zyklus, den Augustin aufgrund bestimmter Anhaltspunkte höchstwahrscheinlich am Anfang seiner Auseinandersetzungen mit den Pelagianern im Jahr 414 von Mitte Juli bis Mitte Oktober oder auch November in Hippo gehalten hatte.

Die Einleitung in Bd 73A führt mit den Kap.n 3 „Des sermons sur le Christ et sur son œuvre de salut" (17–67) und 4 „L'exégèse du prédicateur" (69–110) jene von Bd 72 über die Datierung (Kap. 1) und Augustins Hörerkreis (Kap. 2) weiter.

Der erste Teil von Kap. 3 (17–41) entfaltet als Kern der augustinischen Christologie gleichsam als die Vorwegnahme des späteren Konzils von Chalkedon das Bekenntnis vom wahren Gott und vom wahren Menschen. Er zeigt zunächst Augustins exzellente Kenntnisse der christologischen Irrtümer bei den Photinianern, Manichäern, Sabellianern und Arianern (20–24) und dann dessen Bemühungen, diesen Irrtümern durch Klärung einmal des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater im Sinne der Lehre von der Gleichheit der göttlichen Personen, sodann des Verhältnisses der Naturen (*aliud et aliud*) in der einen Person des Mensch gewordenen Wortes entgegenzuwirken. B. verteidigt Augustins eigenwillige Interpretation der Affekte Christi mit dem Hinweis auf die zeitgenössische Anthropologie, was freilich im Blick auf die Christologie anderer Zeitgenossen, z. B. die der Antiochener, nicht so recht einleuchten will. B.s Ausführungen vermitteln zugleich einen guten Einblick in die von Augustin immer wieder herangezogenen Stellen aus dem Johannesevangelium, die zusammen mit der Stelle aus Phil 2,6–7 dessen Christologie tragen.

Augustins Christologie hat jedoch die Soteriologie zur Voraussetzung. Dies hebt der zweite Teil des Kap.s 3, „Le Christ Sauveur" (42–67), unter den dem Johannesevangelium selbst (14,6) entnommenen Leitbegriffen *„uia"*, *„ueritas"*, *„uita"* gebührend ins Licht. Des Kirchenvaters Soteriologie hat zwei Glaubenswahrheiten zur Voraussetzung: die Identität vom Schöpfer und Erlöser sowie die Lehre von den Folgen der Adamssünde. Von der ersteren gilt: „le Christ est le formateur de l'homme et son réformateur, celui qui le crée et qui le recrée, celui qui le fait et qui le refait", von der letzteren: „Adam n'était qu'un homme et les hommes, ses fils, héritent de lui le péché et la mort" (46 und 47). Unter den genannten Leitbegriffen, speziell unter *„ueritas"*, entfaltet Augustin Christi Heilshandeln als „maître", als „médecin" und als „libérateur" der Menschheit. Die 35 Predigten zeigen nach B. in ihrer vom Prediger intendierten Perspektive, „à quel point sont liés en profondeur dans le cœur et l'esprit d'Augustin le mystère du Christ et le salut qu'il apporte et combien il pourrait être profitable de sa sotériologie pour pénétrer plus avant dans sa christologie" (67).

Das Kap. 4, „L'exégèse du prédicateur" (70–110), erörtert zunächst Augustins Selbstverständnis als Prediger. Weil der Glaube das ewige Leben verheißt, kannte Augustins Engagement für eine Glaubensvermittlung durch die Predigt keine Grenze. Dabei war er sich – ganz im Sinne seiner schon im Frühdialog *„De magistro"* dargelegten Auffassung – völlig darüber im klaren, daß Christus selbst der eigentliche Vermittler des Glaubens ist: „Ta foi dans le Christ, c'est le Christ dans ton cœur" (72). Ohne die Erleuchtung Christi bleibt der Hörer im Dunkeln. Gewiß verlangt der Glaube nach Einsicht, kommt es jedoch zu dieser – aus welchem Grund auch immer – nicht, so genügt zum Heil der Glaube allein. Bezüglich der Auslegung der Evangelientexte erinnert B. an den Respekt Augustins vor den Buchstaben der Bibel. Bei aller Vorliebe für die Suche nach dem geistlichen Sinn der Berichte in diesen Texten zweifelt Augustin doch nie an deren Historizität. Weil er allerdings diese Berichte – durchaus in der johanneischen Sehweise – zugleich auch als Zeichen für tiefere, die Berichte transzendierende Heilswahrheiten betrachtete, gab er sich mit deren *„interpretatio ad litteram"* nicht zufrieden. Alle von Augustin vorgenommenen Auslegungen bewegen sich jedoch innerhalb der von der *„regula fidei"* gezogenen Grenzen. Sein Wissen um die Vielfalt möglicher Interpretationen bewahrte ihn vor jeglichem Fundamentalismus (100). Mit Recht unterstreicht B. des Kirchenvaters Überzeugung von der inneren Kohärenz aller biblischen Schriften. Aus dieser Überzeugung zog der Prediger die wichtige Einsicht, „que tout livre de l'Écriture doit s'expliquer d'abord par l'Écriture" (101). Zugleich hielt er aber auch daran fest – was gerade das Johannesevangelium nicht selten verdeutlicht (Joh 6,49f; 5,45–47; 8,39.56 u. a.) –, daß nicht das AT für das NT, sondern das NT für das AT hermeneutisch in den Blick zu nehmen ist.

Der lateinische Text der Edition folgt nicht sklavisch der CCL-Vorlage. Abweichungen und Verbesserungsvorschläge werden im Apparat angezeigt. In der Übersetzung sind wie in allen bisher erschienenen Bdn dieser Ausgabe die einzelnen Traktate mit zahlreichen Zwischenüberschriften versehen, die dem Leser rasch einen Einblick in den Inhalt der einzelnen Traktate vermitteln. Die profunde Kenntnis der einschlägigen Literatur sowohl zu den Anmerkungen in der Übersetzung wie auch zu den 72, vorzüglich Augustins Christologie orchestrierenden „notes complémentaires" und nicht zuletzt die reichlichen Verweise auf „notes" in den übrigen Bdn der Bibliothèque Augustinienne machen auch diese drucktechnisch gefälligen Halbbde zu wertvollen Instrumenten der Augustinus-Forschung.

Würzburg/Gießen Cornelius Mayer

Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, NF 1, XXX–XXXI. Jg. 1990–1991, hg. v. Kaspar Elm. – Berlin: Morus-Verlag 1990. 135 S.

In dem ersten Beitrag „Sechzig Jahre Wichmann-Jahrbuch (1930 bis 1990)" schildert Kaspar Elm die Geschichte des Jahrbuchs und die neuen Aufgaben, die sich die Neue Folge des Jahrbuchs gestellt hat.

Die Herausgabe des zum ersten Mal am 2. November 1930 von Karlheinrich Schäfer hg. Jahrbuchs des Geschichtsvereins Katholische Mark kann nicht losgelöst betrachtet werden von der am 28. November 1928 auf Betreiben von Carl Sonnenschein erfolgten Gründung des Geschichtsvereins Katholische Mark. Mit der Herausgabe der NF durch Kaspar Elm ergeben sich praktisch drei verschiedene Zeitabschnitte in der Geschichte des Wichmann-Jahrbuches mit je verschiedener Zielsetzung.

Die erste Periode von 1930–1937 ist bestimmt durch das Wirken von Karlheinrich Schäfer, der am 29. Januar 1945 im KZ Oranienburg starb. Karlheinrich Schäfer, ein Schüler Georg von Belows, legte „den Hauptakzent auf die vorreformatorische Zeit und die Geschichte der Mark Brandenburg".

Der zweite Zeitabschnitt in der Geschichte des Wichmann-Jahrbuchs von 1945–1975 mit dem Hg. Bernhard Stasiewski war anders bestimmt. Bernhard Stasiewski sah es als Aufgabe an, „die Jh.e des Mittelalters in ihrer abendländischen Verbundenheit und Leistung zu zeichnen, die Jahrzehnte der Reformationsgeschichte frei von konfessioneller Voreingenommenheit neu darzustellen, die Spuren des verfolgten Katholizismus im 17. Jh. aufzudecken, die Anfänge des katholischen Lebens im 18. und 19. Jh. gebührend zu würdigen und die Blüte des Katholizismus vom 19. Jh. bis in die ersten Jahrzehnte des jungen Bistums in Spezialuntersuchungen, Biographien und Nekrologen zu beschreiben".

Nun folgt mit Kaspar Elm von 1990 ab eine dritte Periode, für die er folgendes Programm festlegt: Die folgenden Jahrgänge „werden sich mit der Geschichte der Kirche und Christenheit zwischen Elbe und Oder beschäftigen, wobei für die Zeit nach der Reformation der Akzent auf dem katholischen Leben in dem heute zum Bistum Berlin gehörenden Teil der vorreformatorischen Bistümer Brandenburg, Havelberg, Lebus und Kammin und für die jüngste Vergangenheit auf der Geschichte der 1930 errichteten Diözese Berlin liegen wird". – Das ist ein gutes Programm, das auch durch seine weise Beschränkung wohl durchzuführen ist.

Nach dieser kurzen, aber gehaltvollen Übersicht über die Geschichte des Wichmann-Jahrbuchs folgen die fünf Vorträge, die im Jahre 1987 (Berlin-Jubiläum) bei der gemeinsam vom Diözesangeschichtsverein und der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte veranstalteten Vortragsreihe in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche gehalten wurden.

Es handelt sich dabei um folgende Vorträge: 1. Dietrich Kurze: „Christianisierung und Kirchenorganisation zwischen Elbe und Oder", 2. Peter Kurmann: „Zur mittelalterlichen Sakralkunst in der Mark Brandenburg", 3. Gerd Heinrich: „Neue Kirchenordnung und ‚stille' Reformation. Die Residenz Berlin-Cölln, der Landesfürst und die ‚Luthersache'", 4. Heribert Rosal: „Die Erneuerung und Entwicklung des katholischen Lebens in Brandenburg und Berlin (1600–1930). Biographische Skizzen" und 5. Hans-Dietrich Loock: „Die evangelische Kirche Berlin-Brandenburg im 19. Jh."

Hinzu kommen noch drei andere Aufsätze mit folgenden Themen:

Klosteraufhebung im Zeitalter der Reformation (Walter Ziegler), Die Gründung des Bistums Berlin (Herbert Hömig) und Die Tätigkeit des Diözesangeschichtsvereins in den Jahren 1978 bis 1990 (Kaspar Elm).

Damit ergibt sich, daß das vorliegende Heft mit sieben Aufsätzen eine gute und kurze Übersicht über die Kirchengeschichte des Berlin-Brandenburgischen Raumes von der Christianisierung bis zur Gründung des Bistums Berlin gibt. Dankbar ist man auch für die Übersicht über die Veranstaltungen des Diözesangeschichtsvereins von 1978–1990. Sie zeugt einerseits von der Lebendigkeit des Diözesangeschichtsvereins, der jedes Jahr mindestens drei oder vier, meistens aber mehr wissenschaftliche Vorträge aus den verschiedensten Gebieten der Geschichte des Bistums Berlin anbot, andererseits wird aber auch sichtbar, daß der Diözesangeschichtsverein die Intention von Carl Sonnenschein aufgenommen und weitergeführt hat.

Auch wenn in den meisten Beiträgen bekannte Fakten noch einmal zusammengefaßt und zusammengestellt wurden, so werden doch auch neue Sichten und Beurteilungen von den Autoren dargeboten, so z. B. in dem Aufsatz von D. Kurze „Christianisierung und Kirchenorganisation zwischen Elbe und Oder".

Den eindrucksvollen Brief Anselms von Havelberg an Wibald von Stablo über seine Situation in der durch die Missionsarbeit der Prämonstratenser geprägten Diözese benutzend schreibt Kurze, indem er das Fazit seines Aufsatzes zieht: „Beide Elemente prägen die Anfänge der brandenburgischen Kirchengeschichte im engen Verbund mit einem gewissen Defizit missionarischen Einsatzes und einem entsprechend größerem Gewicht organisatorischer und rechtlicher Problembewältigung. Charakteristisch ist dabei, trotz aller verschiedentlich aufbegehrenden Eigenständigkeitsbemühungen, die Anbindung und Abhängigkeit der kirchlichen Institutionen und Amtsträger an die weltlichen Leit- und Schutzmächte. . . . Als Summe muß man vielleicht in Anlehnung an die Worte Anselms von Havelberg feststellen, daß die Kirche nicht ‚nackt dem nackten Christus gefolgt' ist, sondern sich mindestens ebenso wie in anderen historischen Landschaften in ihrer Nacktheit des Kaisers Kleider geborgt hat."

So wie dieser Aufsatz bereichern auch alle anderen Aufsätze des Jahrbuches den Leser.

Leider sind bei dem Aufsatz von Kurze die Anm. 101–114 nicht mitgedruckt worden. Gern hätte man auch bei dem Aufsatz von H. Rosal Anmerkungen. Sie würden den Wert des Aufsatzes erhöhen.

Corrigenda, die mir auffielen: Auf S. 14 muß es in dem Aufsatz von D. Kurze statt „seit 968" heißen „seit 962", denn Otto I. wurde nicht 968 sondern 962 in Rom zum Kaiser gekrönt. Auf S. 51 heißt es in dem Aufsatz von G. Heinrich: „Nun wurde in seinen kursächsischen Ländern der Ablaß gepredigt, das Geld aber schleppte man zur Magdeburger Domkirche." Aber der Ablaß für den Petersdom wurde während der Reformationszeit nicht in den kursächsischen Ländern, d. h. hier in Wittenberg, gepredigt, sondern im benachbarten magdeburgischen Jüterbog.

Es ist zu begrüßen, daß mit dem Neuerscheinen des Wichmann-Jahrbuches neben den Herbergen der Christenheit und dem Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte nun ein drittes Periodikum für Kirchengeschichte in den neuen Bundesländern vorliegt.

Magdeburg Franz Schrader

Rudolph, Conrad: **Artistic Change at St-Denis**. Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art. – Princeton NJ: Princeton Univ. Press 1990. 119 S., 14 Abb. (Princeton Essays on the Arts), geb. US-$ 21.50

Die Erneuerung der Abteikirche von Saint-Denis unter Abt Suger (1122–1151) in den dreißiger- und vierziger Jahren des 12. Jh.s ist ein altes Zentralthema der kunsthistorischen Forschung, da man mit diesem Bauwerk und seiner Ausstattung den Beginn der in der Fachnomenklatur als „Gotik" bezeichneten Formensprache assoziiert. Die Gründe für diesen künstlerischen Umbruch wie auch die Verwurzelung der einzelnen Elemente in der älteren Kunst sind vielfach untersucht worden. Dabei wurden Sugers persönliche Vorstellungen, die besonders in seinen Schriften „De Consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii" und „De Rebus in Administratione sua gestis" faßbar sind, wiederholt als Auslöser dieser neuen Formensprache zitiert, ohne daß eine wirklich zwingende Verknüpfung überzeugend hätte dargelegt werden können, zumal Suger von der Architektur nur beiläufig und in allgemeinsten Formulierungen spricht.

C. Rudolph bietet nun in seiner hier vorzustellenden Studie einen neuen Ansatz zur Erklärung des Phänomens an. Auch er geht wieder von Suger und seinen Schriften aus, macht aber nicht die bisher vorwiegend zitierte, auf Pseudo-Dionysius zurückgeführte Lichtsymbolik und anagogische Funktion des Kunstwerks für die neue künstlerische Konzeption verantwortlich, sondern Sugers Reaktion auf die Herausforderung der zeitgenössischen Kontroverse über Kunst im monastischen Bereich. Die treibenden Kräfte hinter den Neuerungen werden nicht mehr im philosophisch-spekulativen, sondern im politisch-sozialen Bereich gesucht.

R. holt zur Vorbereitung seiner These weit aus: Die historische Situation, speziell die monastische Reformbewegung z. Z. von Sugers Amtsantritt (1122) wird vorgestellt, die nicht nur in den extremen Positionen der Zisterzienser und anderer asketischer Gemeinschaften faßbar ist, sondern in gemäßigter Form auch im alten Benediktinerorden an Boden gewann, und der auch Saint-Denis wenigstens andeutungsweise Rechnung zu tragen hatte, wollte die Abtei nicht ins Abseits des Unzeitgemäßen geraten. Es folgt eine breite Diskussion der mit der Reformbewegung zusammenhängenden Kontroverse um Kunst im monastischen Bereich (ein Thema, dem R. übrigens ein ganzes, ebenfalls 1990 erschienenes Buch gewidmet hat): Den traditionellen Rechtfertigungen solcher Kunst werden wichtige Stationen ablehnender Haltung bis hin zu den einschlägigen Statuten der Zisterzienser und Bernhards „Apologia" gegenübergestellt, in der besonders die kostbare Materialität und die ablenkende Wirkung von Kunst scharf kritisiert werden.

Mit dem dritten Kap. wendet sich R. seinem zentralen Gegenstand zu: „The gradual development of Suger's program and justifications" wird anhand der bekannten Daten für Bau, Ausstattung und kommentierende Schriften dargelegt und das in den späteren Schriften zunehmende Anliegen der „Rechtfertigung" des künstlerischen Programms herausgestellt. Diese ergeht sich weitgehend in traditionellen Topoi wie Kunst zur Ehre Gottes und der

Heiligen, Vorbilder im AT, wunderbare himmlische Unterstützung des eigenen Unternehmens etc., die ohne erkennbares System in Sugers Schriften verwendet werden. Sugers Traditionalismus und die oft kritisierte mangelnde Klarheit und Systematik seines Gedankengangs stehen aber, so betont R., in bemerkenswertem Gegensatz zur Stringenz des neuartigen, mit komplexem exegetischem Gedankengut befrachteten künstlerischen Programms, wie es aus dem Erhaltenen – besonders der Westportalanlage und den Fenstern des Chorumgangs – und den von Suger selbst überlieferten Inschriften zu rekonstruieren ist. Zur Erklärung dieser Diskrepanz greift R. eine schon mehrfach, zuletzt von Grover Zinn geäußerte Vermutung auf, die hinter den theologischen Subtilitäten des künstlerischen Programms wie auch hinter Sugers gelegentlichen Allusionen an Pseudo-Dionysius Hugo von St. Victor am Werke sieht, den der Abt zu Rate gezogen haben mag. Der hohe intellektuelle Anspruch der allegorischen Bildschöpfungen, die „Dunkelheit" des Bildwerks von Saint-Denis weist dieses, wie Suger einmal selbst betont, als Kunst zur geistlichen Erhebung der „litterati", d. h. vor allem der Chormönche, aus. Hier erkennt R. erneut Sugers rechtfertigenden Tenor, der nun mit anscheinend neuen, letztlich aber doch traditionellen, von Augustinus wie auch von Hugos Gedankenwelt geprägten Argumenten operiere, und damit zentralen Vorwürfen Bernhards gegen exzessive Kunst im monastischen Bereich den Wind aus den Segeln nehme: Diese neue, anspruchsvolle Bildkunst ist – so scheint Suger zu suggerieren – nicht für die Neugier des vom Materiellen faszinierten Volkes sondern für den theologisch gebildeten Mönch bestimmt, der durch sie keineswegs abgelenkt, vielmehr zu den Höhen der Kontemplation geführt wird. Für dieses neuartige, spirituell erhebende Programm werden neue, wirkungsmächtige Medien bereitgestellt, besonders die vielteilige, figürlich geschmückte Portalanlage und die leuchtenden, dem Betrachter nahegerückten Fensterwände des Chorumgangs. Die formalen Neuerungen erklären sich somit nach R. aus der Notwendigkeit, der Kritik an exzessiver Kunst durch neue, wirksam darzubietende spirituelle Qualitäten solcher Kunst zu begegnen. Daß in der Praxis die meisten dieser Bilder Mönchen und Volk gleichermaßen zugänglich waren, daß ihre Materialität durchaus zur Ablenkung geeignet war, übergeht Suger.

R.s Ansatz bringt einen nicht unwichtigen neuen Aspekt in die Diskussion um Saint-Denis ein, in seiner monokausalen Forcierung wird er sich aber kaum halten lassen. Die Architektur als eigenständige Größe kommt in der Argumentation praktisch nicht vor. Daß der Aufwand an (möglicherweise von Hugo von St. Viktor unterstützter) theologischer Gelehrsamkeit und formaler Neuerung in Sugers Kunstprogramm primär zur Verteidigung von Kunst im monastischen Bereich konzipiert worden sein soll, erscheint schwer vorstellbar und stellt die Relationen auf den Kopf: Erstes Ziel Sugers war doch sicher, seine Abteikirche in eindrucksvollster Form zu erweitern und sie (und damit auch sich selbst) mit einem auf modernster Theologie beruhenden, in größtmöglicher Wirkungsmacht dargebotenen Bildprogramm zu erhöhen und zu schmücken. Daß sich daraus auch Argumente gegen die Kritiker monastischer Kunst ergaben, wird ihm nicht unlieb gewesen sein, aber dieser Aspekt war sicher nicht der Auslöser der Neuerungen. Zu bedenken bleibt auch, daß Sugers Äußerungen über sein Kunstprogramm vielfach erläuternden und keineswegs nur rechtfertigenden Charakter haben.

Im einzelnen ist ebenfalls Kritik anzumelden: R. entwickelt seine These auf Umwegen, die den Hauptgedankengang gelegentlich verunklären, Umwege, die sowohl Hugos Theologie und den Neuplatonismus bei Pseudo-Dionysius und Augustinus bezüglich der Wirkung auf Suger betreffen als auch die Deutung einzelner Kunstwerke, so des mittleren Westportals von Saint-Denis. Im letzteren Fall sind grundsätzlich Vorbehalte anzumelden. Die (auf Studien von P. L. Gerson basierende) Deutung ist gänzlich abgehoben vom Umfeld der Bildtradition, die ihre eigenen Bedeutungsassoziationen enthielt und auch in dieses in vielem neuartige Weltgericht einbrachte. Statt dessen werden dem Bildwerk Gedanken Augustins und Assoziationen aus Hugos Schriften künstlich übergestülpt, deren Verbindlichkeit nicht einsichtig wird. Fatal ist überdies die völlige Vernachlässigung der in Stichen bei Montfaucon überlieferten Gewändefiguren, die nicht einmal erwähnt werden, für eine Deutung des Portalprogramms aber unbedingt hätten herangezogen werden müssen. Generell ist in R.s Buch ein Ausufern und eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der Dichte der Argumentation festzustellen.

R.s Hauptthese ist – in angemessene Perspektive gerückt – sicher bedenkenswert und fügt unserem Bild von den Vorgängen in Saint-Denis unter Abt Suger einen neuen Aspekt hinzu. Eine knappere Art der Veröffentlichung in Form eines Aufsatzes wäre der These wohl besser bekommen; ein Buch ist zu groß für sie.

München Ursula Nilgen

Rößler, Martin: **Liedermacher im Gesangbuch**. Bd 1: Martin Luther, Ambrosius Blarer, Nikolaus Herman, Philipp Nicolai, Johann Heermann / Bd 2: Paul Gerhardt, Johann Rist, Johann Scheffler, Joachim Neander, Gerhard Tersteegen, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Mit Bildern von Rainer Fest / Bd 3: Christian Fürchtegott Gellert, Ernst Moritz Arndt, Albert Knapp, Otto Riethmüller, Jochen Klepper. Mit Bildern von Rainer Fest. – Stuttgart: Calwer 1990/1990/1991. 180/219/232 S. (calwer taschenbibliothek), kart. je DM 17.80 / 17.80 / 24.80.

Obwohl die drei Bde zeitlich verschiedene Epochen umfassen, handelt es sich doch um ein einheitliches Werk, das von der gleichen Absicht belebt ist und im Lichte einer einheitlichen Entwicklung beurteilt werden muß. Der Vf., Prof. an der Univ. Tübingen und Mitarbeiter am neuen Gesangbuch für die EKD und die württembergische Landeskirche, will in das Wesen und Wirken des geistlichen Liedes eindringen, um dessen Bedeutung für eine bewußte Teilnahme am Gottesdienst herauszuarbeiten. „Wir müssen die Lieder des Gesangbuches lesend singen und singend lesen, wenn wir sie begreifen und besitzen wollen" (Bd 1, S. 9).

Dafür gibt es verschiedene Wege, wie der Vf. in der Einleitung zum 1. Bd – die auch für die beiden anderen Bde gilt – hervorhebt. Eine Möglichkeit ist der praktische Zugang: der Weg vom Lied zum Leben. Eine andere Möglichkeit ist der biographische Zugang: vom Leben zum Lied. Gerade dieser erscheint R. als „bestens geeignet", um sich in den Geist und in die Absicht eines Liedes einzuleben. Dazu dienen die Darstellungen einiger großer Liederdichter, selbstverständlich nur eine beschränkte Auswahl der etwa 250 Gestalten, die allein im Stammteil des EKG vorkommen. R. bemüht sich, ihren Lebenslauf möglichst wahrheitsgetreu zu erzählen und ihn in ihr Liederwerk einzubetten. Leben und Umwelt mit oft dramatischen Erfahrungen und Ereignissen stehen in enger Beziehung zum Entstehen eines Liedes und teilweise auch zur Wirkung desselben auf die Nachwelt. Dem Lied wird dann mittels gründlicher Analyse und Exegese besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Bd 1. Ohne das vorreformatorische deutschsprachige Liedergut zu bewerten, beginnt R. bei Martin Luther, der dieses zwar teilweise übernimmt, aber verbessert, bearbeitet, erweitert, um vor allem eigenen Liedschöpfungen Raum zu geben. Seine Formel „singen und sagen" beginnt beim Protestlied gegenüber der kirchlich-staatlichen Gerichtsbarkeit, wird dann zur volksmissionarischen Verkündigung und zeigt sich im Psalmenlied und im Festgesang. „Wie kein anderer ist Luther dazu berufen, das Wesen der Musik zu erspüren" (40). Das Lied begleitet ihn. „In den Wirren der wirtschaftlichen und politischen Händel, in den Schrecken einer Pestepidemie um 1527/28 muß *Ein feste Burg ist unser Gott* (EKG 201) enstanden sein, von vielen als Symbol des Protestantismus bezeichnet" (45). Seine 37 Lieder und Gesänge, die 1545 veröffentlicht wurden (im Prachtband von Valentin Babst), sind Zeugnis und gültiger Ausdruck der „typisch protestantischen Gesangsbuchfrömmigkeit mit ihrem verkündigenden, betrachtenden und betenden Singen und Sagen" (51).

Es folgen Ambrosius Blarer, dessen Dichtungen lange verlorengingen und erst heute wieder aufgewertet werden, Nikolaus Hermann, ein Liebhaber der Jugend, und Philipp Nicolai, dessen Name sich mit zwei einzigartig schönen Liedern verbindet, deren Melodien zu den berühmtesten Barock-Orgelkompositionen zählen: *Wie schön leucht uns der Morgenstern* (EKG 48), „das Hohelied der Jesusminne, die Königin der Choräle" genannt (126), und *Wachet auf, ruft uns die Stimme* (EKG 121), „ein Lied gegen den Tod (Pest), gegen Zerstörung von außen und Resignation von innen" (134). Beide haben ihre interessante Nachgeschichte.

Der Bd schließt mit dem Schlesier Johann Heerman, der auf dem Grundton der Passion zur Andacht aufruft.

Bd 2. Als Vertreter des Barockzeitalters wählt R. drei Meister des Wortes und drei Hauptrepräsentanten der verschiedenen Richtungen des Pietismus. In einem schönen Aufsatz über Paul Gerhardt (auf den R. leider nicht hingewiesen hat) heißt es: „Paul Gerhardt fand nicht nur für seine Zeit das passende und stärkende Wort, sondern er wurde durch sein Lied der wohl gewaltigste Tröster der evangelischen Christenheit überhaupt. Sie aber, die noch heute im Singen seiner Lieder Stärkung und Freude erfährt, schließt sich damit zugleich in den großen Chor der Beter und Sänger der ganzen Christenheit ein" (W. Zeller, Paul Gerhardt, in: Theologie und Frömmigkeit, Marburg 1971, S. 164).

Selbstverständlich hebt R. die Bedeutung Gerhardts hervor. Vielleicht hätte er „ökumenische" Bedeutung sagen sollen. Allein das schöne Passionslied *O Haupt voll Blut und Wunden* (EKG 63), eine Nachdichtung pseudobernhardischer Hymnen, ist durch Bachs Matthäuspassion zum Allgemeingut der Christenheit geworden. Gerhardt verdankt Johann Arndts „Paradies-Gärtlein" kostbare Anregungen für sechs Lieder. Er bemüht sich mit Lobliedern um den Wiederaufbau nach dem Dreißigjährigen Krieg im Sinn einer geistlichen Erneuerung.

Ähnlich wirkte sein Zeitgenosse Johann Rist, „ein typischer Barockmensch" (44), ein Gelehrter, ein Schriftsteller, „gewaltig im Lebensgefühl der diametralen Gegensätze, weit ausholend im Gedankengang und wortreich in der Schilderung" (73). Weitaus wichtiger ist Johann Scheffler, dem katholischen Christen besser als Angelus Silesius bekannt und als Mystiker ge-

wertet. (Man denke an die Arbeiten von L. Gnädinger und A. M. Haas.) R. erinnert an seinen Übertritt zum katholischen Glauben mit dem Hinweis, daß „zu allen Zeiten das geistliche Singen die engen Grenzen der Konfessionen gesprengt" habe (77). Er betont aber nicht genügend, daß Schefflers Konversion durch eine schwärmerische Religiosität bestimmt war, für die er offenbar im Katholizismus Verständnis erhoffte. Später ging sie im Hang zur Eschatologie verloren. Scheffler ist vor allem durch die Lieder *Ich will dich lieben* (EKG 254) und *Mir nach, spricht Christus* in den Gesangbüchern vertreten, einschließlich im *Gotteslob*. Ersteres „ist reich bestückt mit Anklängen an Bibel und Kirchenväter" (97). Der Einfluß seiner Lieder macht sich im Pietismus bemerkbar, „während sie im katholischen Bereich eine vergleichbare Resonanz nicht erlangt haben" (111).

Damit kommt R. zum Pietismus. Joachim Neanders Lied „*Lobe den Herrn, den mächtigen König der Ehren* (EKG 234), ist der Hit unter den Chorälen, der Bestseller in der Liederliste, dem Gefühl und der Statistik nach das meistgesungene Kirchenlied überhaupt; bekannt in allen Konfessionen, verbreitet in unzähligen Übersetzungen, geliebt auf der ganzen Welt – ein ökumenisch verbindender Lobpreis" (112f). Und R. läßt dieser treffenden Charakteristik eine kurze Meditation des Liedes folgen. Sein Liederbuch, der sog. *Grosse Neander*, wurde 1736 von Gerhard Tersteegen herausgegeben, der selber viel in Form und Geist für seine Dichtungen von ihm übernahm. Beide Namen erklingen in den reformierten Ländern als Liedschöpfer und bezeichnen eine Wende im gottesdienstlichen Singen.

Tersteegen führt „in seinen Liedern in Bereiche, in denen er die Tiefenschichten der Bibel und des Glaubens persönlich pointiert erschließt". Keine Kirchen- und Sakramentslieder. „Aber er besingt die brüderlich-schwesterliche Gemeinschaft der Erweckten in bisher unerhörten Ausmaßen" (171). Vor allem aber führt er zur „feiernden Anbetung vor Gottes Angesicht" (174). Und ich möchte daran erinnern, daß seine Ausführungen, die im Aufsatzbd „Weg der Wahrheit", 12. Kap., stehen, grundlegend für den *„christlichen Gebrauch der Lieder und des Singens"* sind. Eine kurze Zusammenfassung derselben wäre sicher wünschenswert gewesen, um Tersteegen in seiner „Gott wohlgefälligen Singandacht" zu folgen.

Der Bd schließt im Hinblick auf Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, sicher der „genialste und originellste Künstler unter den Liedmachern im Gesangbuch".

Im 3. Bd wendet sich R. Vertretern der Aufklärung und der christlich-nationalen Freiheitsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jh.s zu, um dann zwei Persönlichkeiten des 20. Jh.s ins Licht zu rücken.

Christian Fürchtegott Gellert, „ein frommer Christ im Gewand der Aufklärung, ein Glaubenszeuge, der seinen Schreibtisch oder seine Katheder zur Kanzel machte" (31), verdient es, als Liederdichter vorgestellt zu werden, auch wenn sein Ruhm als Fabeldichter größer ist. Friedrich der Große sah in ihm den „einzigen deutschen Dichter, der zur Nachwelt gelangen wird" (17), ein Dichter, der den „allmächtigen Schöpfer der Welt" und sein weises „Walten in den Wundern seiner Werke" verherrlicht hat (42).

Anders klingen die Lieder eines Ernst Moritz Arndt und eines Albert Knapp, zwei Namen, die eng mit Romantik, Freiheitsbewegung, Sturm und Drang verbunden sind. Unserer Zeit stehen Otto Riethmüller und Jochen Klepper nahe, deren Namen im Gebiet der geistlichen Lieddichtung vielleicht weniger bekannt sind, sich aber mit Deutschlands politisch-religiöser Entwicklung nach dem ersten bis zum zweiten Weltkrieg verbinden. Durch Riethmüller kamen einige Lieder ins evangelische Gesangbuch, die 400 Jahre früher zu den Gesängen der „Böhmischen Brüder" gehörten, selbstverständlich mit kleinen redaktionellen Änderungen. Kampfesgeist und Leidensbereitschaft werden mit dem völkisch nationalen Ungeist der Hitlerdiktatur verglichen. Auch Kleppers tragisches Leben verbindet sich eng mit der Dichtung, mit dem Lied, bis zur letzten Nacht des 9. Dezembers 1942, in der er und seine jüdische Frau und Tochter freiwillig das Leben beenden.

Der Bd endet mit einem Epilog, als Versuch einer Zusammenfassung gedacht, um grundsätzlich etwas von der Erscheinungswelt des Singens zu betrachten. Die verschiedenen Ebenen heißen: Ich singe mit – ich singe dir – ich singe uns oder euch, oder, vom gemeinschaftlich-kollektiven Horizont aus gesehen: Wir singen für uns – wir singen einander zu – wir singen für euch. Zuletzt das Paradox: wir werden gesungen, gegen das die Kirche protestieren muß. Auf den ersten Blick könnte man denken, daß es sich um Überlegungen und Anweisungen des Fachmanns handelt, des Chorleiters, des Verantwortlichen bei Gottesdienst. Doch glaube ich, daß man von hier aus einen Blick auf die heutige Situation des Kirchenlieds werfen muß.

Heute gehört das geistliche Lied auch in der katholischen Kirche zu den zentralen Elementen des Gottesdienstes. Das zeigt das Bemühen um neue geistliche Lieder, die musikalisch den christlichen Glauben besser zum Ausdruck bringen könnten. Das beweist auch die Aufsatzreihe „Gemeinde am Sonntag" in der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart". Welche „neuen" geistlichen Lieder entsprechen durch Form, Inhalt und Stil der liturgischen Feier? Es besteht die Tendenz, den Rhythmus moderner Popularmusik zu übernehmen, was aber der Gefahr unterworfen ist, sich vom eigentlichen, sakralen Anliegen der Liturgie zu entfernen, und dies um so mehr, wenn die Texte inhaltsarm sind. Dem gegenüber ruft R.s Werk zur Besinnung auf. Bereits im *Gotteslob* stehen zahlreiche Gesänge, die von evangelischen Autoren stammen. Diese Linie sollte weiter fortgeführt werden. Sicher würde sich das ökumenisch vorteilhaft auswirken. Sehr richtig bemerkt R.: „Geistliches Singen und Musizieren gehören zum Allgemeinbesitz des christlichen Glaubens; sie sind ein für alle zugänglicher Ausdruck der rechten Antwort auf Gottes ansprechendes Wort. In diesem Bemühen wird lange, im Grunde schon immer eine selbstverständliche Koexistenz, eine natürliche und sachgemäße Ökumene gepflegt, wie sie am Verhandlungs- oder am Abendmahlstisch bislang nicht möglich ist" (Bd 2, S. 78). Auch in diesem wichtigen Aspekt ist R. für seine sorgsame und interessante Arbeit zu danken.

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß die von R. bei den einzelnen Liederdichtern aufgezeigten, engen Beziehungen zwischen Leben und Lied auch im Licht der Volksfrömmigkeit gelesen werden können. Man singt, was einem im Inneren bewegt, was Ausdruck des Betens und des christlichen Hoffens ist. Im Lied spiegelt sich Religiosität des einzelnen, der Gemeinde, eines Volkes. Das Lied manifestiert Religion vom Menschen her, nicht statisch, sondern in ihrer historischen Wandelbarkeit. Denn das geistliche Lied will keine „dogmatische Thesen" aufstellen. Es treten in ihm oft spontane und logisch nicht einfachhin deduzierbare Äußerungen der Liebe, des Dankes, des Lobes, der Reue und der Bitte um Vergebung zutage, die sich jeder theologischen Systematisierung widersetzen. Das Lied gehört damit wesentlich in das Gebiet des Glaubensvollzugs, der gelebten Theologie, die nicht das Wort über Gott anstrebt, sondern vom Wort zu Gott lebt.

Obwohl dies nur ein sekundärer Aspekt ist, so regen R.s Ausführungen doch den Leser an, die rein biographischen und musikalischen Darlegungen zu überschreiten, um deren volksfrömmigkeitsgeschichtlichen Aspekte zu beachten.

Milano Giovanna della Croce

Balde, Jacob SJ: **Opera Poetica Omnia**. Bde I–VIII. Neudruck der Ausgabe München 1729, hg. u. eingel. v. Wilhelm Kühlmann und Hermann Wiegand. – Frankfurt/M.: Keip 1990. 48 u. 338, 389, 405, 547, 335, 513, 413, 490 S. (Texte der frühen Neuzeit. Hg. v. Wilhelm Kühlmann und Klaus Garber. I) Ln DM 792.–

Zum Inhalt der einzelnen Bde:

I: Einleitung der Hg. (48 S.); Lyrica: vier Bücher Oden, ein Buch Epoden (XX, 308, X S.)

II: Sylvae (neun Bücher; 380, IX S.)

III: Epica: Batrachomyomachia Homeri; Panegyricus Equestris (auf Ottheinrich Fugger); Genethliacon Francisco Andreæ Comiti de Tilly; Genethliacon Eleonorae Magdalenae Principi Neoburg.; und weitere 13 Stücke (405 S.)

IV: Satyrica: u. a. Solatium Podagricorum; Antagathyrsus, sive Apologia Pinguium; Abusus Tabaci (547 S.)

V: Elegiaca: Urania Victrix, seu Animæ Christianæ certamina (30 Briefe); 33 Elegien (335 S.)

VI: Dramatica: Jephthias; Philomela, seu Animæ Christianæ Affectus ad Christum Patientem (nach Bonaventura); Arion Scaldicus (zu Ehren von Alessandro Farnese, Herzog von Parma und Piacenza); Poesis Osca sive Drama Georgicum; Expeditio Polemico-Poetica, sive Castrum Ignorantiae expugnatum (513 S.)

VII: Varia: De Vanitate Mundi Poema; Agathyrsus, in solatium maciei; Olympia Sacra; Chorea mortualis (auf den Tod von Kaiserin Leopoldine 1649); Paean Parthenius sive Hymnus in Honorem S. Ursulae

VIII: Varia: Magnus Tillius Redivivus Sive M. Tillij Parentalia; Maximilianus Primus Austiacus; Templum Honoris A Romanis Conditum Apertum Virtute Ferdinandi III. (490 S.)

(Originale für die Bde 1–6: UB Breslau; für 7–8: UB Mannheim)

Nicht nur zu Lebzeiten war der Jesuit Jacob Balde (* 1604 zu Ensisheim/Elsaß, † 1668 zu Neuburg an der Donau) ein angesehener und begehrter Rhetoriklehrer, Prediger, Hof-Historiograph, Schriftsteller und Dichter: wenn sich auch im Lauf von drei Jh.en die Interessen verlagerten, blieb die Erinnerung an seinen Ruhm doch immer lebendig. Herder gab eine Sammlung von Balde-Gedichten in Übersetzung heraus („Terpsichore"), Goethe schätzte ihn und empfahl Charlotte von Kalb die Lektüre seiner Gedichte, das ganze 19. Jh. hindurch entstanden Ausgaben, Übersetzungen und Studien. Für die Barockforschung, die in unserem Jh. zunehmende Bedeutung gewinnt, ist Jacob Balde eine der zentralen Gestalten: die unumstrittene Qualität seines umfangreichen Œuvres, die persönlichen Äußerungen und die zahlreichen politischen und zeitgeschichtlichen Anspielungen, die sich darin finden, sein Wirken am Hof des bayerischen Kurfürsten Maximilian I. – dies alles begründet und rechtfertigt die Aufmerksamkeit, die die Wissenschaft ihm schenkt.

Während für Baldes deutschsprachige Schriften moderne kritische Ausgaben vorliegen, gibt es für das lateinische Werk keine vollständige historisch-kritische Gesamtedition, und es wird wohl in absehbarer Zeit keine geben. Der hier vorgestellte Nachdruck kann eine solche zwar nicht ersetzen, aber er kann Abhilfe schaffen: Ziel des Unternehmens ist es, den Forschern „seltene Texte in Lese- und Arbeitsausgaben zur Verfügung zu stellen" – für Balde lange schon ein Desiderat.

Die Qualität des Reprints ist vorzüglich, die handlichen Bde sind fadengeheftet und gefällig gebunden. Nach dem Titelblatt des ersten Bds erschließt ein Verzeichnis den Inhalt aller acht Bde, die überhaupt leicht zu benutzen und übersichtlich sind.

Die knappe, aber alles Wesentliche berücksichtigende Einleitung der Hg. W. Kühlmann und H. Wiegand, die dem ersten Bd vorangestellt ist, würdigt den Vf. und nennt die wichtigsten Stationen seines Lebens, erläutert das Werk und gibt dem Leser durch Anmerkungen und eine elfseitige Bibliographie – Verzeichnis von Einzelausgaben, Übersetzungen und ausgewählter Literatur – die notwendigen ersten Informationen an die Hand.

Besonders die Bemerkungen zu Baldes umfangreichem dichterischen Werk sind hilfreich. Die Autoren gehen auf Hintergrund und Entstehung der Texte ein, erklären so manche versteckte Anspielung und nennen Namen und Daten, ordnen Dichtungen einander zu, die gattungsmäßig verschieden und darum in verschiedenen Bden gedruckt sind, sich jedoch inhaltlich aufeinander beziehen. Sie heben Baldes Abhandlung „De studio poetico" (Bd III) hervor, in der Balde „im Anschluß an Marsilio Ficino . . . die kreative Leistung des Dichters dem melancholischen Temperament des großen Einzelnen" zuschreibt. Ausführlich kommentieren sie Baldes sehr persönliche Auseinandersetzung mit den klassischen Vorbildern, Vergil natürlich, Horaz in besonderer Weise in einer Art Seelenverwandtschaft, aber auch Lukan, Statius, Claudian und andere.

In Abschnitt III der Einleitung legen die Editoren Kühlmann und Wiegand die Kriterien dar, die zur Wahl der achtbändigen Münchner Ausgabe von 1729 als Vorlage für den Neudruck ausschlaggebend waren:

Sie ist die erste einigermaßen vollständige Gesamtausgabe von Baldes lateinischen Dichtungen (es gibt aber immer noch ungedruckte Texte). Nach ihr wird nicht nur häufig zitiert, sie hat auch für einige Werke Quellenwert, für die sie die einzige Überlieferung darstellt. Zudem wurde die Ausgabe von Münchner Jesuiten besorgt, die mit heute verlorenen Handschriften Baldes arbeiten konnten und die seine eigenen Korrekturen und Änderungen berücksichtigt haben; im Vergleich zu früheren Einzelausgaben weist der Text dieser Ausgabe von 1729 interessante Varianten auf, die also möglicherweise auf Balde selbst zurückgehen.

Und noch eine Aufgabe erfüllt der Reprint nach den Worten der Hg. Sie schreiben: „Uns geht es besonders darum, das in der Forschung fast völlig vernachlässigte satirische, elegische und panegyrische Werk [Bde III, IV und V] stärker in den Blick zu rücken, dessen Kenntnis, will man ein Gesamtbild von Baldes Schaffen gewinnen, unerläßlich ist" (Einleitung S. 31).

Mit dem Neudruck der OPERA POETICA OMNIA Jacob Baldes steht dem Wissenschaftler ein vorzügliches Arbeitsinstrument zur Verfügung. Aber der lateinkundige Laie und Bücherfreund wird sich nicht weniger über das Erscheinen dieser Bde freuen, denn sie ermöglichen ihm eine Art unmittelbares Lesevergnügen, und: „Jakob Balde galt und gilt noch heute zu Recht als größter deutscher Autor lateinischer Sprache: dies nicht primär wegen der erstaunlichen Spannweite seines Werkes, sondern als Vertreter einer sinn- und geistreichen Versdichtung, die im Wechselspiel und Wettbewerb mit den Vorbildern der Antike und in der Kontinuität der humanistischen Überlieferung alle großen Themen der Zeit einbezog. Dichtung war für Balde nicht epigonale Reproduktion antiker Muster, sondern Reflex eines auf Originalität und Modernität zielenden künstlerischen Bewußtseins" (Einleitung S. 5).

Wildsteig Mechthild Pörnbacher

Hänsel-Hohenhausen, Markus: **Clemens August Freiherr Droste zu Vischering**. Erzbischof von Köln 1773–1845. Die moderne Kirchenfreiheit im Konflikt mit dem Nationalstaat. 2 Bde. – Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1991. 1278 S., Ln DM 248,00

Die „Kölner Wirren" und ihre Folgewirkungen, deren wichtigste das Erwachen des politischen Katholizismus in Deutschland war, haben bereits aktenmäßige Darstellungen, so von Heinrich Schrörs, Rudolf Lill und Friedrich Keinemann, gefunden und sind als wichtiges Datum der deutschen Kirchengeschichte bekannt und aufgehellt. Dennoch zeigt die am Fachbereich Kath. Theol. der Goethe-Univ. Frankfurt entstandene Diss., daß erst aus einer Gesamtbiographie des Hauptbeteiligten, des Erzbischofs Droste zu Vischering, ein vollständiges Bild dieser säkularen Auseinandersetzung ermittelt werden kann. Dem Autor, der erstmals die Droste-Nachlässe, die einschlägigen öffentlichen und kirchlichen sowie privaten und Adels-Archive in ihrer gesamten Breite mit bewundernswerter Genauigkeit und Konsequenz ausgewertet und die zeitgenössische Literatur einschließlich der vielen Zeitschriftenaufsätze und Flugschriften ausgiebig konsultiert hat, gelingen maßgebliche Revisionen der älteren Literatur.

Unverzichtbar für das Verständnis der kontrovers beurteilten Gesamtfigur ist deren breite Einbettung in die Umstände und Situationen der Zeit und in die bestimmenden Charakteristiken ihres ganz persönlichen Werdegangs. So beabsichtigt der Autor, den vielleicht zu früh totgesagten Historismus wieder übend, eine „Totalbiographie" zu geben, um dem umstrittenen Kirchenfürsten aus dessen Intentionen, aber auch aus den zeitbedingten Chancen und Begrenzungen seines Wirkens gerecht zu werden.

Als ein bestimmendes Moment im Leben des jungen Droste erscheint die Öffnung gegenüber einer innerlichen und zugleich kirchlich geprägten Frömmigkeit, vermittelt auch durch die Zugehörigkeit zum Gallitzin-Kreis. Schon der Münsterer Domherr prägte Züge eines neuen Verständnisses vom Priestertum aus, das sich im 19. Jh. durchsetzen sollte: Abkehr von einer verweltlichten Auffassung des Priestertums, Besinnung auf dessen geistliche und karitative Aufgaben, verbunden mit einer neuen Orientierung an Rom als dem Mittelpunkt der Kirche, nachdem die Kirche in Deutschland ihren staatsrechtlichen Charakter, weltlichen Besitz und ihre gesellschaftliche Funktion im Alten Reich infolge der großen Säkularisation weitgehend verloren hatte. Droste gehörte zu denen, die sich auf die traditionelle Frömmigkeitsübung der Kirche besannen, dies durch theologische und historische Studien vertieften, die europäische Traditionen der Innerlichkeit und Spiritualität wiederbelebten, welche von den Kirchenvätern und Mystikern über den Barock und Pietismus bis zur beginnenden Romantik reichten. Droste war indes kein Asket, diese hagiographische Legendenbildung wird zurückgewiesen. Er hatte Interesse für zeitgenössische Literatur, beachtliche Sprachkenntnisse und sah sich zunehmend zur Beschäftigung mit kirchenrechtlichen Problemen herausgefordert. Diese frühe Entwicklung eines religiösen und geistigen Profils widerspricht dem gängigen Urteil, Droste sei bildungsfeindlich und ungebildet gewesen. Die Fehleinschätzung tauchte schon in der zeitgenössischen Polemik gegen Droste auf, wurde dann von Schrörs und anderen aufgenommen.

Drostes eigentlich kirchenpolitisches Wirken beginnt mit seiner Tätigkeit als Generalvikar des Bistums Münster (1807 bis 1822).

Ausgehend von den Erfahrungen der „Franzosenzeit", erlebte Droste in diesen Jahren des Umbruchs und der neo-absolutistischen Restauration die ganze Ungesichertheit des institutionellen Rückhalts katholischer Glaubensübung. In den Fragen des Kollationsrechts, des Ablasses, des Totengeläuts, der Dotierung und des Gehalts der Geistlichen, der kirchlichen Stellenbesetzungen, der Mischehen und vor allem des Schulwesens und des Religionsunterrichts ergaben sich strukturelle Konfliktlagen mit dem preußischen Staat, der gegenüber Droste vor allem in Gestalt des Oberpräsidenten der Provinz Westfalen, Ludwig von Vincke, in Erscheinung trat. Seine Linie, im protestantischen Preußen eine theoretisch begründete Trennung zwischen kirchlichen und staatlich-weltlichen Gerechtsamen, zumindest in seinem Amtsbereich, voranzutreiben und die katholischen Geistlichen nicht als weisungsgebundene Staatsbeamte in die Pflicht nehmen zu lassen, entwickelte Droste im Prinzip folgerichtig von Anfang an. 1817 stellte er in einer größeren Publikation erstmals seine Koordinationstheorie von Staat und Kirche einer breiteren Öffentlichkeit vor: Gegen die Übergriffe des in seinem Selbstverständnis unter Friedrich Wilhelm III. völlig unerschütterten protestantischen Staatskirchentums helfe nur die Aufgabentrennung zwischen Staat und Kirche, die einer konfessionellen Minderheit eine gesetzeskonform zu handhabende Autonomie und Unabhängigkeit zur Regelung ihrer eigenen, internen geistlichen Angelegenheiten zwecks Unterweisung und Betreuung ihrer Gläubigen sichern solle. Die positiven Bezüge dieser Koordinationslehre zur Neuscholastik und zu dem auf geistlicher Ebene gestärkten Zentralismus des Papsttums sind offensichtlich. Die Verbindungslinien und Unterscheidungskriterien zwischen Drostes Theorie und verwandten Auffassungen über kirchliche Freiheit – in der Spätscholastik, bei Carl Ludwig von Haller, Andreas Frey, Gregor von Zirkel und Franz Otto – werden sachkundig aufgezeigt.

Seit 1822 „Privatier", widmete sich Droste besonders der sozialkaritativen Tätigkeit, der Berufung und Förderung der Barmherzigen Schwestern. Diese unter erheblichen persönlichen Opfern aufgebaute subsidiäre Sozialhilfe, die dringend war, weil alle Staatsinitiative auf dem Gebiet der Kranken- und Armenpflege in Münster fehlte, gewann Droste nach den vorangegangenen Auseinandersetzungen die Anerkennung staatlicher Stellen und des Kronprinzen. Der Abbau der Spannungen zum Oberpräsidium und zum preußischen Staat wurde zu einer wichtigen Voraussetzung für die Bestel-

lung Drostes, seit 1827 Weihbischof von Münster ohne eigentlichen Geschäftsbereich, zum Erzbischof von Köln im Jahr 1835.

Die in der Literatur herrschenden unterschiedlichen Auffassungen und Mißverständnisse über die Amtsführung des Erzbischofs beginnen schon mit der Interpretation von dessen Zusicherung an den preußischen Kultusminister, der gemäß dem Breve Pius' VII. von 1830 mit Graf Spiegel geschlossenen Mischehenkonvention nicht zuwiderzuhandeln. Droste kannte die Vereinbarung nicht, sondern nur das seiner pastoralen, kirchlich korrekten Auffassung über die Einsegnung der Mischehen ganz entsprechende päpstliche Breve; und er hatte nach H.-H.s Interpretation darum keinen Anlaß, diese dem Breve keineswegs „gemäße", sondern widersprechende Konvention unter Brüskierung des Ministers dem diesen vertretenden Domherrn Johann Heinrich Schmülling, sein Mißtrauen gegen höchste preußische Staatsstellen bekundend und seinen hohen Partner dadurch desavouierend, zur vorgängigen Lektüre abzufordern. Für diese Interpretation spricht das nach Ruchbarwerden der Mischehenkonvention zu beobachtende penetrante Mißtrauen Drostes gegenüber nahezu allen Verhandlungen und Verwaltungsakten preußischer Stellen, die das kirchliche Leben betrafen. Mag auch Droste die Erlangung des Bischofsamts als den der unnachsichtigen Aufklärung überlegenen Wert, weil das Amt ihm die Durchführung seiner Auffassungen gestattete, angesehen haben: Die Verantwortung für das raffiniert dissimulierende, den Kandidaten unbeabsichtigt und indirekt festlegende Vorgehen fällt in erster Linie auf das Ministerium zurück.

Nach dieser erst allmählich hervortretenden Hypothek des Amtsantritts erwarteten große Schwierigkeiten den als Kapitelsvikar von Münster bereits erprobten und erfahrenen Vertreter des westfälischen Adels auf dem Kölner Bischofssitz. Während seiner kurzen Amtszeit, bis zur Gefangennahme am 20. November 1837, rieb er sich in einem Zweifrontenkampf auf.

Einerseits suchte er den Zumutungen des Staatskirchentums, keineswegs nur in der Mischehenfrage, zu widerstehen, andererseits hatte er sich der inneren Opposition zu erwehren, die von den festgefügten Bastionen des Hermesianismus im Bonner Konvikt und im Kölner Priesterseminar ausging. Droste betrachtete es als seine wichtigste Aufgabe, den Einfluß der Hermesianer auf die Priesterausbildung zu unterbinden und die Verbreitung des theologisch anfechtbaren und von der Kurie auch schon verworfenen Semirationalismus unter den Theologiestudenten zu verhindern. Er scheute sich nicht, die Lehrveranstaltungen seiner Approbationsbefugnis zu unterwerfen. Die Auswirkungen auf den Seminarbetrieb waren katastrophal, die Studierenden die Leidtragenden. Als Konsequenz aus dem staatskirchlichen System ergab sich fast automatisch, daß der innere Streit um die Lehre zu einem Streit zwischen dem Bischof, dem Bonner Universitätskurator und dem Kultusministerium eskalierte, weil die staatlichen Behörden mit dem Hermesianismus die eigene pseudo-lehramtliche Befugnis in geistlichen Ausbildungsfragen verteidigten. H.-H. arbeitet völlig zu Recht heraus, daß die angeblich Liberalen nur mit Rückendeckung durch das Gouvernement gegen den „konservativen" Erzbischof kämpfen konnten, was der wissenschaftlichen Überlegenheit ihrer angeblich fortgeschrittenen theologischen Erkenntnis ein schlechtes Zeugnis ausstellt. Der die Autonomie der Kirche in deren Ausbildungskompetenz unnachsichtig, ohne Rücksicht auf den eigenen Ruf und Vorteil sowie auf betroffene Dritte verteidigende Bischof erscheint als der eigentlich liberale Katholik; seine kirchenpolitischen Handlungen und Auffassungen, nicht seine monarchistischen Ansichten, berechtigen folglich dazu, ihn mit den Vorformen der „christlichen Demokratie" gemäß den Kategorien Karl Buchheims in Verbindung zu bringen. Sein „liberalkatholisches Credo" enthüllte Droste vor allem in der Denkschrift vom 24. Juni 1837 an den Regierungspräsidenten in Düsseldorf, Anton Graf zu Stolberg-Wernigerode. Undiplomatisch und voll durchdrungen von seinem Recht forderte Droste hier die ungehemmte freie Tätigkeit der Kirche im Staat, die in einer glaubensfernen Zeit notwendiger sei als je. Dies bedeutete eine entschiedene Absage an die Staatsomnipotenz und die Forderung nach einem vorstaatlichen Recht, ein Vorgriff, jedenfalls in Teilen und im Grundsätzlichen, auf die Staatstheorie der späteren Zentrumspartei und Ludwig Windthorsts.

Die Dimension dieses Kampfes war verkannt, wenn Heinrich Schrörs und Walter Lipgens Drostes Amtsführung in die banale Kategorie der Mißverwaltung einordneten. Beide Autoren bewegten sich damit in der Nähe der preußischen Regierungspropaganda, die zur „Begründung" der Inschutzhaftnahme des Erzbischofs, welcher bezeichnenderweise niemals eine Anklageerhebung und ein Gerichtsverfahren folgten, zu lächerlichen Mystifikationen griff. H.-H. wird nicht schwer zu zeigen, daß weder die Verbindungen zu geheimen Parteien, zum revolutionären Belgien, zu den Jesuiten noch die Unterwerfung unter Münchener katholische Kreise, unter die Weisungen der Kurie oder des Bischofs von Eichstätt, Karl August von Reisach, das Handeln des eigensinnigen, nur von der Richtigkeit seiner Anschauungen überzeugten Mannes bestimmten. Auch war sein Kampf gegen den Hermesianismus offenbar sachorientiert, nicht von persönlichen Animositäten eingegeben. Wenn Droste bei der Auswahl seiner teils zum Eifern neigenden engsten Mitarbeiter keine glückliche Hand hatte, so trifft doch das Bild vom kontaktschwachen, menschenscheuen und weltabgewandten Sonderling nicht zu. Eine standesgemäße Lebensführung, die maßvollen Tafelfreuden nicht abgeneigt war, verband Droste mit einer auffälligen Distanz gegenüber Besuchern, einer ungeschnörkelten und klaren Ausdrucksweise, die von vielen als schroff empfunden wurde, und mit einer deutlichen Abneigung gegen Repräsentationspflichten und Dienstreisen. Manche Versäumnisse und Schroffheiten im Umgang waren sicherlich auch auf Drostes chronisches Magen- und Darmleiden zurückzuführen.

Gemäß seiner – die persönliche Tragik Drostes allerdings repektierenden – Betrachtungsweise begreift H.-H. die unrechtmäßige, lange Gefangenschaft des Bischofs, seine beachtliche Publizität und Wirkung nach außen sowie die ungenügende Teilrehabilitierung, die mit der Amtseinführung des weltläufigeren und gewandteren Bischofs Johannes von Geissel als Nachfolger in Köln einherging, als ein sinnvolles Opfer, das für die Verbesserung der Stellung der katholischen Kirche in Preußen unter König Friedrich Wilhelm IV. gebracht worden sei. In der Tat konnte die Kurie für die Koadjutorie Geissels in Köln, die sie Droste in zähen Verhandlungen abringen mußte, beachtliche Zugeständnisse verbuchen: Aufhebung der Beschränkungen des Verkehrs der Bischöfe mit dem Papst und der Plazetpflicht, Aufgabe des staatlichen Nominationsrechts, dafür Einführung des Listenverfahrens mit Einspruchsrecht des Königs, Zusage der Einrichtung einer katholischen Abteilung im Kultusministerium (1089f), Einführung der Missio canonica für die Lehrer der Theologie, die Drostes so hart angegriffenem Eintreten für die bischöfliche Approbation der theologischen Vorlesungen in der Sache vollständig Recht gab. Der Biograph schließt sich älteren Darstellungen, insbesondere der von Lill, dort zustimmend an, wo die Kompromißbereitschaft des Romantikers auf dem preußischen Königsthron aus dessen tieferer Absicht, christliche und nationale Bindungen miteinander zu versöhnen, erklärt wird. Indes wären die spezifischen Vorzeichen und Erwartungshaltungen der plötzlichen königlichen Aufgeschlossenheit und Huld genauer zu bedenken. Friedrich Wilhelm IV. ging es weniger um die Rechte der Kirche als um die Einheit und Geschlossenheit seines Staates. War die Differenz zur ganz anderen Konzeption Drostes behoben oder nicht eher in einem vordergründigen Handlungskompromiß überdeckt, wenn dreißig Jahre später die gleichen Anschuldigungen und Mystifikationen, auch die administrativen, das Recht ersetzenden Methoden, unter denen Droste gelitten hatte, im Kulturkampf wieder auftauchten? Nun ergab sich eigentlich erst der Konflikt mit dem „Nationalstaat", den der Untertitel der Arbeit suggeriert, der aber auf ähnlichen Grundlagen spätabsolutistischer Staatsauffassung beruhte. Erneut gingen staatliche Stellen und die sie unterstützenden Liberalen von der „Dienstbarkeit der Kirche" (1019), welche Droste stets kompromißlos „bekämpft" hatte, aus.

Die „totale" Konzentration auf das Bischofsleben führt zu großer Breite. Diese ist verständlich angesichts der guten Literatur-Situation, die eine Auseinandersetzung mit den früher aufgestellten Thesen weitläufig macht, wegen des Charakters und der Vielzahl der Quellen, auf deren Formulierung es ankommt und die deshalb ausführlich zitiert werden. Dennoch wären Kürzungen, etwa bei der Schilderung der Vikariatstätigkeit und bei den Verhandlungen über die Rehabilitierung und die Koadjutorie, angebracht gewesen. Die Darstellung gerät an manchen Stellen ins Kleinteilige. Zu lang wird aus den Korrespondenzen und aus der Literatur (Ernst Rudolf Huber; Schrörs; Lill) zitiert. Gemäß dem beigegebenen Original-Autograph auf S. 1189 wäre dessen Transskription „So schreiht der Herr" in „So spricht der Herr" zu berichtigen.

Doch die Vorzüge der Arbeit überwiegen bei weitem. H.-H. besitzt die Fähigkeit zu einer sehr differenzierten, geschickt psychologische Aspekte einbeziehenden Einzelanalyse. Sein Problembewußtsein hindert ihn nicht, Licht und Schatten eindeutig zu verteilen und begründete Wertungen vorzunehmen. Er bietet ein neues, um viele entscheidende Einzelzüge bereichertes Bild Drostes und eine neue Gesamtwertung der Gestalt. Es ist legitim, die Neubewertung in der teils polemisch gehaltenen Form eines „Anti-Schrörs" vorzunehmen. Die Untersuchung der zeitlichen Schichtung und der rechtlichen Hintergründe der Probleme deckt die Vordergründigkeit des häufig falsch verwendeten Begriffspaars konservativ-liberal auf. Die gradlinige, zuweilen zum Starrsinn verfestigte, doch auch taktische Mittel gebrauchende Argumentation Drostes tritt in deutlichen Kontrast zu der finassierend-unehrlichen, selbstgerechten Strategie der Staatsorgane. Wie wenig Zeit scheint dem Generalvikar von Münster und besonders dem Erzbischof von Köln für sein eigentliches Hirtenamt geblieben zu sein, wenn er einen so intensi-

ven Abwehrkampf auf dem Felde der Bürokratie, gegen den Druck des Staatskirchentums, führen mußte.

Hervorzuheben an Drostes Leistung bleibt vor allem seine grundsätzliche Besinnung auf die Autonomie und Freiheit der Kirche. Zeitbedingt bestand sie in der Theorie einer Abgrenzung, gewissermaßen einer Bestimmung im Negativen. Berührte damit die Tragik des persönlichen Scheiterns nicht eine umfassendere Tragödie in der staatlich-kirchlichen Entwicklung Deutschlands und Europas: daß der säkulare Staat und die christlichen Kirchen sich immer mehr auseinander entwickelten, sich einander entfremdeten, statt unabhängig voneinander, doch im Bewußtsein gemeinsamer kultureller Bindungen miteinander zu handeln? Sollen positive Bezüge zwischen der religiösen Kultur und der staatlichen Gemeinschaft, zwischen Glauben und Welt, Staat und Kirche nur mehr Kennzeichen außereuropäischer Gesellschaften sein, die den freiheitsverbürgenden Dualismus von geistlich und weltlich nicht kennen und die mit ihrer unreflektierten Ineinssetzung von Religion und Staat eine Gefahr für das übertolerant gewordene, transzendenter Bindungen entledigte Europa werden können?

Passau Winfried Becker

Haas, Reimund: **Domkapitel und Bischofsstuhlbesetzungen in Münster 1813–1846**. – Münster: Aschendorff 1991. LIV, 576 S. (Westfalia Sacra, Bd 10), geb. DM 178.–

Das noch immer lesenswerte Pionierwerk Hubert Bastgens über „Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen", neu hg. von Reimund Haas (München 1978), hat den Vf. wohl zum Thema seiner Bochumer Diss. inspiriert. Liegt jetzt auch nur die (es sei schon hier klar gesagt:) vorzügliche Ausarbeitung für das erste Drittel des ursprünglich geplanten Berichtszeitraums, um fünf Jahre durch die Drucklegung verzögert, vor, so ist mit ihr bereits eine deutliche Lücke in der Münsteraner Bistumsgeschichte geschlossen. Beginnend mit der preußischen Herrschaft in Münster (1813), abschließend mit dem Tode Bischof Caspar Max Drostes (1846), erweisen sich die Bischofsstuhlbesetzungen als Kristallisationspunkte des in jener Zeit bereits so spannungsreichen „Kräftespiels zwischen Staat und Kirche" (XVI), die in Münster nach der Säkularisation und den napoleonischen Gewalttaten weit und breit das einzige funktionsfähige Domkapitel mit einem resoluten Kapitelsvikar besaß und der Berliner staatskirchlichen Prärogative entgegensetzen konnte. Insofern hat die Studie den Wert einer für die Begegnung von preußisch-protestantischem Staatskirchentum und sich regender Ultramontanität paradigmatischen Untersuchung. Sie berichtet von der nicht zwanglosen Umsetzung der verstockten staatskirchlichen Prinzipien in katholischem Raum und von den Spannungen daraus, die den Umdenkungsprozeß der Staatsführung zugunsten der verfassungsmäßigen Garantie der Kirchenfreiheit und damit über die konkordatären Regelungen des 20. Jh.s unser heutiges Kirche-Staat-Verhältnis vorbereiteten.

H. legte als Fundament seiner Studie eine breite Quellengrundlage. Neben den örtlichen Archiven durchforstete er die Archive der Nachbardiözesen, westfälische Privatarchive, das päpstliche Geheimarchiv in Rom und das Archiv des Exekutors der Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum", Prinz Hohenzollern, in Allenstein (heute in Polen). Archivalisches Neuland betrat er insbesondere durch die Auswertung des Archivs des Exekutors. Im ganzen nicht ohne weiteres verwertbar war der Nachlaß des Kapitelsvikars Clemens August Droste (später Erzbischof von Köln), da er, aus seinerzeit zehntausenden ungeordneten Papieren bestehend, einer eigenen Auswertung harrte, die nun zeitgleich mit der Arbeit H.s von mir (HH.) als Biographie Drostes vorgelegt wurde und in breiten Abschnitten mit ihr konkurriert (H. 1–42 = HH. 192ff, 265–275; H. 42–175 = HH. 288–350; H. 175–304 = HH. 375ff, 405ff, 473–510). Hat die Quellenerfassung deutlich verschiedene Schwerpunkte – H. schöpfte z. B. besonders intensiv und fruchtbringend aus den italienischen Dokumenten, aber nicht aus den seinerzeit noch unzugänglichen Akten des Kultusministeriums in Merseburg (DDR), so stützte HH. sich weniger auf die italienischen Quellen als gerade auf die Merseburger Bestände und den unmittelbar zuvor geordneten Droste-Nachlaß –, so muß die Übereinstimmung in den Ergebnissen überraschen und diese wechselseitig bestätigen.

H. entdeckte erstmals seit der wirkungsvollen Studie von Heinrich Schrörs über die Kölner Wirren (1927) an der Persönlichkeit des die Bistumsgeschicke bis 1821 leitenden Kapitelsvikars „völlig neue Seiten" (XXII), die die überfällige Revision des von Schrörs skizzierten Schreckensbildes bedeuten.

Der Vf. bescheinigt dem von Schrörs zum Geisteskranken Gestempelten beispielsweise Ausdruckskraft in der lateinischen Sprache (124), „bürokratische Geschäftstüchtigkeit und eine von Grundsätzen geleitete Zielstrebigkeit" (70). Wenn der Vf. auch glaubt, der „Macher" der Kirchenpolitik in Münster hätte seinem Gegner, dem Domdechanten Spiegel, „ein negatives Image" verschafft (184) – ein von Schrörs Droste angehefteter und nur schwer zu entkräftender Makel –, so sieht er doch die Objektivität und Ausgewogenheit seiner Berichterstattung für Rom (1815).

Von hervorragender Detailkenntnis sind die Ausführungen über die Entwicklung der Voraussetzungen an der Kurie für Abschluß insbesondere des Preußenkonkordats, namentlich über die internen Entscheidungsprozesse unter den römischen Funktionsträgern im Zusammenspiel mit der Tätigkeit des preußischen Gesandten Niebuhr. Die Biographie Drostes kann hier nur das Motiv für die Anregung Niebuhrs, eine Droste als Informant belastende Note Consalvis abzuändern (212), ergänzen, das in der bisher unbekannten und überraschenden freundschaftlichen Beziehung zwischen Niebuhr und Droste gründet.

Keineswegs nur durch die auf Grund besonderer archivfachlicher Kompetenz tiefgreifende Liebe zum Detail zeichnet der Vf. sich aus; auch auf angrenzendem Gebiet bewegt er sich sicher. So fühlte er richtig heraus, daß Droste der Verfasser der Flugschrift „Geschichtliche Darstellung der Lage der Münsterischen Kirche" (Frankfurt 1815) gewesen sein muß, was bisher kontrovers war (Schrörs, Lipgens, Hegel, Helmert). Vor diesem Hintergrund wird ein gelegentlicher Irrtum, Droste habe entgegen eigener Angabe keineswegs bei offizieller Gelegenheit zwischen altem („wirklichen") und neuem napoleonischen („sogenannten") Domkapitel unterschieden (vgl. HH 311), einigermaßen unwichtig. Genauso marginal, wenngleich dekorativ, sind die nur durch den Droste-Nachlaß zugänglichen Motive für Drostes „revolutionäre" (449) Abdankung als Domdechant nach nur 184 Tagen Amtszeit (HH 575–580).

Dankbar ist der Kirchenhistoriker für die Neubewertung des ersten Bischofs nach der Reorganisation des Bistums, Lüninck, deren Notwendigkeit bereits von Georg Föllinger (Das Bistum Paderborn, 1986, 15ff) erkannt worden ist. Der Vf. zeichnet Lüninck als bedingt schwache Persönlichkeit mit kirchenpolitischer Kontur (235). Untermauert wird dieses Urteil durch eine Darstellung der Verwaltungstätigkeit Lünincks als Bischof zu Münster (276ff). Nur ein einziger Punkt, der die fachliche Qualifikation des Vf.s nicht in Frage zieht, ist hier nicht überzeugend:

Lüninck litt an chronischer Verstopfung, die in der zeitgenössischen Medizin unter dem Begriff „Hypochondrie" subsumiert wurde. In Berlin erwog man eine Absetzung des inaktiven Oberhirten mittels eines ‚Blödsinnigkeitsprozesses', für die die Erkrankung nach amtlicher Untersuchung jedoch keine ausreichende Handhabe bot (301). Dabei kann der vom Ministerium stipulierte Zusammenhang zwischen Unterleibsbeschwerden und Geistesschwäche heute nur verblüffen und keineswegs durch den modernen Begriffsinhalt der Hypochondrie erklärt werden. Den Zeitgenossen Lünincks war der aus der Antike bekannte Zusammenhang des Bauchs als Sitz des Geistes und entsprechend Unterleibsbeschwerden als Erkrankung des Geistes noch durchaus selbstverständlich: als Pendant zur Hysterie („an der Gebärmutter leidend") galt die Hypochondrie als männliches Unterleibsleiden, insbesondere als Milzsucht, „ein", wie es noch 1894 im Brockhaus (9. 487) hieß, „den Geisteskrankheiten nahestehendes Leiden". Entsprechend stand das geistige Nachlassen Lünincks in diagnostischem Zusammenhang mit seiner „Hypochondrie", und nichts war nach damaliger Vorstellung naheliegender, als dieses vermeintliche psychosomatische Syndrom in einem ‚Blödsinnigkeitsprozeß' für die Diözese fruchtbar werden zu lassen.

Die zugespitzten Zustände im Bistum Münster bewirkten das endgültige Zustandekommen der Zirkumskriptionsbulle. Der Vf. schildert mit nun schon gewohnter Akribie die Durchführung der Neuerrichtung des Bistums. Die erstmalige Rekonstruktion des Einflusses des schillernden Ministerialrats Schmedding, der als eigentlicher Leiter der preußischen katholischen Kirchenpolitik gelten darf, ist eine weitere großartige Leistung des Buchs. Über den in der Literatur bisher stiefmütterlich behandelten Bischof Caspar Max (1825–1846) und sein fünfzigjähriges bischöfliches Amtswirken kann der Vf. zwar kein umfassendes Bild entwerfen, man spürt jedoch seine Lust und seine Kompetenz dazu. „Als wesentliche Bereiche seines bischöflichen Wirkens" greift der Vf. seine Berufung zum Bischof (1825/26) und seine Beziehungen zum preußischen Staat heraus. Die Ausführungen lassen hoffen, der Vf. möchte sich späterhin der Biographie des Bischofs zuwenden.

Der Leser dieses künftig unübergehbaren Beitrags zur Bistumsgeschichte und preußischen Kirchengeschichte wird die sachliche

Sprache und die Übersetzung aller schwierigen fremdsprachlichen Zitate ebenso wie Register und Statistik zu schätzen wissen. Daß der Vf. Fußnoten auf ihre beste Bestimmung zurückführt, nämlich Belege, Quellen, Daten nachzuweisen, ist neben der Ausschaltung von Druckfehlern (s.e. et o.) ein besonderer Pluspunkt, den ich für meine eigene Arbeit in diesem Umfang nicht geltend machen kann. Ohne mir ein endgültiges Urteil zu erlauben, sei hier noch die Frage der Angleichung von Orthographie und Interpunktion in Originalzitaten angeschnitten. Wäre es wirklich ein Manko, den unveränderten „Originalton" dem Leser zuzumuten, selbst wenn fremde Interpunktionsregeln und starke Eigentümlichkeiten des Schreibers das Verstehen eben nicht fördern? Oft wird beim eigenen Arbeiten nicht genügend bedacht, daß das entstehende Werk Baustein für spätere Arbeiten sein wird, die nicht immer mehr auf die Originaldokumente zurückgreifen können. So muß heute mancher wichtige Satz des frühen 19. Jh.s in einer dem Sprachempfinden des frühen 20. Jh.s entsprechenden umgemodelten Form zitiert werden, weil das Original verschollen ist. Dann bestätigt sich der Satz: wer sich dem Zeitgeist vermählt, wird schnell Witwer – dies gilt jedoch nicht für das Werk von H., das, das große Wort sei ausnahmsweise erlaubt, dauerhafte Maßstäbe gesetzt hat.

Egelsbach Markus Hänsel-Hohenhausen

Feigel, Uwe: **Das evangelische Deutschland und Armenien**. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 344 S. (Kirche und Konfession, Bd 28), kart. DM 82.–

In jüngster Zeit hat erfreulicherweise auch im deutschsprachigen Raum das wissenschaftliche Interesse an der neueren armenischen Geschichte zugenommen, wie eine ganze Reihe von Veröffentlichungen belegt. Ein Desiderat der Forschung ist dabei die Untersuchung jener deutschen Organisationen geblieben, die sich seit den türkischen Massakern an den Armeniern in den 1890er Jahren um Hilfeleistungen für die verfolgten und bedrohten Armenier bemüht haben. Diese Lücke zu schließen ist Anliegen der vorliegenden Untersuchung, die im WS 1987/88 an der Univ. Kiel als theologische Diss. angenommen wurde.

Einleitend skizziert der Vf. die Lage der Armenier im Osmanischen Reich im 19. Jh., die Geschichte der evangelischen Mission in diesem Gebiet, den Ablauf der Massaker 1894/96 und die europäische Politik angesichts der Ausschreitungen. Ebenso werden überblicksartig die jungtürkische Revolution, die armenischen Reformen und der Völkermord sowie das politische Schicksal der Armenier nach dem Ersten Weltkrieg beschrieben.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf einer Darstellung der Aktivitäten der Missions- und Evangelisationswerke, die zur Organisation einer karitativen Hilfe für die Armenier nach den Massakern Ende des letzten Jh.s begründet wurden. Zu nennen sind hier insbesondere die Deutsche Orientmission und der noch heute im Libanon tätige Deutsche Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient. Daneben werden auch die Christoffel-Blindenmission und die schweizerische Armenierhilfe behandelt; die bereits im Orient ansässigen diakonischen Werke, die sich wie das Syrische Waisenhaus in Jerusalem ebenfalls für die Armenier engagierten, werden vom Vf. allerdings übergangen. Der Vf. arbeitet klar die unterschiedlichen Zielsetzungen der Armenierwerke heraus, die von einer reinen Katastrophenhilfe über die Evangelisationsbemühungen des Deutschen Hilfsbundes, die z. T. stark erweckliche Züge trug, bzw. die Versuche einer Islammission der Orientmission bis hin zu kulturpolitischer Tätigkeit (Schulen, Krankenhäuser, die nicht nur als Mittel indirekter Mission begriffen wurden!) reichten. Äußerst interessant ist die Feststellung, daß eine umfassende theologische Aufarbeitung der Massaker, v. a. aber des Völkermords seitens der deutschen Armenierhilfe nie unternommen wurde (325). Darüber hinaus beleuchtet der Vf. die Behandlung der Armenischen Frage in der veröffentlichten Meinung Deutschlands, wobei sein Hauptaugenmerk evangelischen Publikationsorganen gilt. Abschließend reißt der Vf. die heutige Lage der Armenier an und geht kurz auf das deutsch-armenische Verhältnis der Gegenwart ein.

Die Arbeit basiert ausschließlich auf veröffentlichtem Material, vor allem den z. T. nur schwer zugänglichen Veröffentlichungen der deutschen Armenierfreunde. Diese Quellen zum ersten Mal in extenso untersucht zu haben ist denn auch das Hauptverdienst des Vf.s. Die dezidierte Ausgrenzung von Archivalien (12) muß jedoch als methodisch fragwürdig bewertet werden, zumal auf der Basis dieses Materials (u. a. zu finden im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes, Bonn, und im Evangelischen Zentralarchiv, Berlin) die Untersuchung deutlich andere Akzente bekommen hätte. Gleichermaßen verarbeitet der Vf. nur ungenügend die einschlägige historische Literatur, so daß er dem von ihm gewählten Untertitel bestenfalls ansatzweise gerecht werden kann, da deutsche Armenier*politik* und deutsche Armenier*hilfe* weitgehend wie erratische Blöcke nebeneinanderstehend behandelt werden. Besonders augenfällig wird diese Schwäche für die Zeit des Ersten Weltkriegs. Während der Vf. die zunehmende Isolierung des vehement für die Armenier agitierenden Lepsius zutreffend schildert, wird die durchaus ambivalente Haltung vieler Armenierfreunde zu den Nachrichten von einem Völkermord nicht recht deutlich. Vor allem fehlt der Aspekt der engen Zusammenarbeit mit der deutschen Regierung, als deren Koordinationsstelle die neugeschaffene Orient- und Islamkommission des Deutschen Evangelischen Missionsausschusses fungierte.

Leider unternimmt der Vf. lediglich in seinen Ausführungen über den Reformplan für Armenien von 1913/14 den Versuch, die zwischen „Kulturausstrahlung" und „Kulturpropaganda" (K. Düwell) oszillierende pro-armenische Bewegung in den Gesamtzusammenhang der deutsch-türkischen bzw. deutsch-osmanischen Beziehungen einzuordnen. Der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, die 1913 von Johannes Lepsius und anderen zur Institutionalisierung ihrer kulturpolitischen Aspirationen gegründet wurde, widmet er jedoch nur wenige Zeilen (156f). Dementsprechend übersieht der Vf. die in der Missionsgeschichtsschreibung geführte Debatte über die Verflechtung zwischen Mission und Imperialismus, wenngleich das Vorhandensein dieser Problematik vereinzelt anklingt. Die in diesem Zusammenhang äußerst wichtige, sich an der Armenischen Frage entzündende Diskussion um das Verhältnis von Politik und Moral, um eine christliche Fundierung der Machtpolitik wird allzusehr vereinfachend zu einen „Fall Friedrich Naumann" stilisiert (86ff). Statt dessen übernimmt der Vf. etwa für den Deutschen Hilfsbund dessen eigene Einschätzung, eine vollkommen unpolitische Organisation zu sein. Damit bleibt die Arbeit insgesamt einer traditionalistischen, bisweilen apologetischen Missionshistoriographie verhaftet. Erstmalig eine detaillierte (und gut lesbare) Darstellung der unbestritten bedeutenden Hilfeleistungen der deutschen Armenierfreunde vorgelegt zu haben ist trotz der angesprochenen Mängel das bleibende Verdienst F.s.

Münster Clemens Sorgenfrey

Raheb, Mitri: **Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern**. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1990. 317 S. (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd 11), kart. DM 36.–

Die vorliegende Arbeit von R., der 1962 in Bethlehem geboren wurde, aus einer alteingesessenen Familie lutherischen Bekenntnisses stammt und seit 1988 dort Pfarrer der evangelisch-arabischen Gemeinde ist, stellt die für den Druck geringfügig überarbeitete Diss. dar, die am 20. April 1988 vom FB Evangelische Theologie der Philipps-Univ. Marburg angenommen wurde. Ziel der Arbeit ist es, das eigene Erbe aufzuarbeiten und den Entstehungsprozeß der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien (ELCJ) darzustellen.

Die ELCJ ist eine kleine Kirche. 1966 hatte sie ca. 1500 Mitglieder, vorwiegend aus den ärmeren Bevölkerungsschichten kommend, gegliedert zunächst in fünf Gemeinden (Bethlehem, Beit-Sahour, Beit-Jala, Jerusalem, Ramallah), wozu durch die Auswanderung vieler Gemeindeglieder infolge des Sechs-Tage-Krieges 1967 im Jahre 1979 Amman als sechste Gemeinde hinzukam. Die ELCJ ist die einzige lutherische Kirche im ganzen Nahen Osten, die nach einem langen und mühsamen Wachstumsprozeß ihre heutige Gestalt gefunden hat und heute vor der nicht einfachen Aufgabe steht, „in einem Umfeld von 110 Millionen Moslems und 4 Millionen Juden, in einem Land mit vielen christlichen Konfessionen und in einer Zeit größter politischer Spannung, das Wort Gottes in seiner reformatorischen Ausprägung zu verkündigen", so der Vf. als Schlußwort in seiner Untersuchung (248). Diese kleine Kirche in einem multireligiösen und multikulturellen Umfeld ist sich ihrer herausgehobenen Stellung im Nahen Osten bewußt. Sie ist seit 1974 Mitglied im Lutherischen Weltbund, verbunden mit der VELKD und anderen lutherischen Kirchen in der Welt. Mitte der siebziger Jahre löste sie sich von der deutschen Propstei und damit auch von der EKD und gab sich am 8. 6. 1979 eine neue Verfassung (Dokument Nr. 10, S. 305 ff), in deren Folge der erste Bischof der ELCJ, Daoud Haddad, gewählt werden konnte. Seit dem 31. 10. 1986 ist Naim Nassar Bischof der ELCJ.

In fünf Kap.n zeichnet der Vf. den Prozeß nach, der zur Entstehung der ELCJ führte, die am 31. Mai 1959 von der jordanischen Regierung als eigenständige Kirche staatlich anerkannt und damit den anderen christlichen Kirchen gleichgestellt wurde. Diesen Entstehungsprozeß dokumentiert der Vf. mit reichem, zum größten Teil bislang unveröffentlichtem Quellenmaterial aus sieben Archiven in Deutschland und Jerusalem sowie im Anhang mit zehn sehr aufschlußreichen Dokumenten. Die elf restlichen Archive, die der Vf. S. 19 nennt, u. a. die Archive des Lutherischen Weltbundes in New

York und Genf, bieten für weitere Forschungen genügend Material. Sehr verdienstvoll ist es, daß der Vf. die arabisch-sprachige Literatur zum Thema erschlossen hat, freilich ist für eine zweite Aufl. wünschenswert, den in Umschrift wiedergegebenen Titeln in den Anmerkungen und im Literaturteil eine Übersetzung beizugeben.

Die Untersuchung bietet weit mehr als „einen bescheidenen Beitrag zur Erforschung des evangelischen Christentums in Palästina" (19). Sie ist eine äußerst gründliche Darstellung, die einen tiefen Einblick in das Leben der evangelischen Gemeinden in Palästina gibt und auch die politische Geschichte, in der deren Entstehung sich vollzieht, gebührend berücksichtigt.

R. hat hier ein kenntnisreiches Buch vorgelegt, das der bewährten Reihe entsprechend in gutem und übersichtlichem Druck gearbeitet und sorgfältig lektoriert wurde. Für eine zweite Auflage ist eine Zusammenstellung der wichtigsten Daten hilfreich. Der Bedeutsamkeit des Themas entsprechend wäre eine rasche Übersetzung ins Englische wünschenswert.

Im 1. Kap. (20–58) Die Entstehung eines evangelischen Bistums in Palästina schildert der Vf. den Beginn ev. Arbeit durch das von England und Preußen am 7. 12. 1841 gemeinsam eingerichtete Bistum in Jerusalem. Herausragende Gestalt dieser ev. Einrichtung ist der zweite Bischof, der Schweizer Missionar Samuel Gobat (1799–1879), der durch sein unermüdliches Wirken die ev. Sache in Palästina verankerte, freilich auf Kosten der seit alters ansässigen orientalischen Kirchen. Die zwölf protestantischen Gemeinden, die es in seinem Todesjahr 1879 in Palästina gab, hatten ihre Mitglieder vor allem aus der griechisch-orthodoxen Kirche gefunden.

Im 2. Kap. (59–98) Der Beginn der Erziehungs- und Gemeindearbeit der deutschen evangelischen Vereine in Palästina beschreibt der Vf. die Anfänge der Arbeit der Kaiserswerther Diakonissen mit ihrem Mädcheninternat Talitha Kumi, das Wirken von Johann Ludwig Schneller (1820–1896) mit seinem Waisenhaus und die Gemeindearbeit des Jerusalemsvereins, der 1852 gegründet, sich nicht als Missionseinrichtung verstand, sondern als Verein zur Unterstützung und Förderung der deutsch-ev. Anstalten in Palästina (79).

Den Auswirkungen der Lösung des Bistumsvertrages am 3. 11. 1886 von deutscher Seite geht das 3. Kap. nach (99–124) Die Entwicklung der deutsch-evangelischen Arbeit in Palästina nach der Aufkündigung des Bistumsvertrages. Die deutsch-osmanische Freundschaft unter Kaiser Wilhelm II. (Palästinareise 1898) brachte zwar eine enge Verbindung zwischen Mission und Politik (1902 wurden alle deutschen Anstalten staatlich anerkannt), blieb aber ohne Auswirkung auf das geistliche Leben der ev.-arabischen Gemeinden deutscher Prägung.

Der Zeit zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg ist das 4. Kap. gewidmet (125–188) Die deutsch-evangelische Arbeit in Palästina zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg. Für die deutsch-ev. Arbeit hatten die Kriegsereignisse tiefgreifende Auswirkungen. Die Balfour-Erklärung 1917, die Besetzung aller deutschen Anstalten und Missionsstationen bis 1919 und die Mandatsübernahme für Palästina durch Großbritannien 1923 sind herausragende politische Ereignisse in dieser Zeit. Freilich brachten die schwierigen äußeren Umstände es mit sich, daß die jungen evangelischen Gemeinden in die Selbständigkeit gedrängt wurden. Unter Hermann Schneller weitete sich das Syrische Waisenhaus stark aus, Veränderungen in der Schularbeit des Jerusalemsvereins ergaben sich, muslimische Kinder bildeten jetzt eine starke Gruppe.

Kap. 5 (189–248) Die treuhänderische Arbeit des Lutherischen Weltbundes und die Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien beschließt die Untersuchung. Schwerpunkt dieses Kap.s ist der Zusammenschluß der fünf ev.-arabischen Gemeinden Bethlehem, Beit-Sahour, Beit-Jala, Jerusalem und Ramallah zu einer Kirche, zur ELCJ, deren Anfänge ins Jahr 1952 zurückgreifen (211). Es ist das Verdienst des Lutherischen Weltbundes (gegr. 1947), daß die Gemeinden in schwierigster politischer Situation erhalten blieben.

Blaubeuren-Asch Wolfgang Schwaigert

Sobrino, Jon: **Jesucristo Liberador.** Lectura histórico-teológicá de Jesús de Nazaret. – Madrid: Editorial Trotta 1991, 350 S.

Sobrino ist erstmals bekannt geworden durch sein Werk „Cristología desde América latina" (1976). Fünfzehn Jahre später schreibt er wieder eine Christologie, wobei sich einige Perspektiven deutlich verändert haben. Das neue Werk beginnt mit einem Rückblick: in Lateinamerika ist ein neues Bild Christi entstanden, Christus als Befreier. Dieses Bild hat begonnen, das Leben vieler Christen zu bestimmen, und es prägt auch die vorliegende Christologie, allerdings nicht auf einseitige Weise, denn in ihr kommen viele Themen zur Sprache, die nur insofern mit der Befreiung verbunden sind, als sie sich aus dem ‚Drama' ergeben, das durch die befreiende Botschaft und Praxis in Gang gesetzt wird.

Zu Beginn seiner Ausführungen wirft S. die Problematik des kirchlichen und sozialen Ortes seiner Christologie auf. Er fragt dabei nicht nach autoritativen Texten, sondern nach dem Lebenskontext, und er beschreibt diesen als die Welt der Armen. Da er beansprucht, diese Welt der Armen gebe zu denken (52), befähige zu denken (53) und lehre zu denken (54), weckt er beim Leser die Spannung, ob dieser Kontext die Christologie tatsächlich innerlich neu strukturieren kann oder ob er sie nur äußerlich etwas einfärbt.

S. begründet ausführlich, daß eine Christologie aus der Perspektive Lateinamerikas mit dem historischen Jesus zu beginnen hat, wobei er manches aus der neueren europäischen Theologie aufnimmt. Im Gegensatz zu Strömungen in den sechziger Jahren betont er aber, daß es nicht um eine Entmythologisierung Christi, sondern eher um eine ‚Entfriedung' (despacificación) und um eine ‚Entidolatrisierung' (desidolatrización) (75) geht, wobei diese künstlich geschaffenen Worte vor allem gegen eine bestimmte kirchliche Verkündigung gerichtet sind. Christus dürfe uns angesichts des Elends in der Welt nicht mehr in Ruhe lassen, und Unterdrückungen dürften nicht weiterhin in seinem Namen stillschweigend akzeptiert, verschleiert oder gar gerechtfertigt werden.

Die eigentliche Darstellung der Christologie wirkt dann zunächst eher traditionell, d. h. ähnlich wie modernere europäische Theologien. S. zeichnet die Botschaft vom Reich Gottes als eine erhoffte Utopie inmitten des Elends, und im Anschluß an J. Jeremias sieht er in den Armen die eigentlichen Adressaten und Empfänger der Gottesherrschaft (111–120.136–139.168–174). Er spricht ausführlich von der Praxis Jesu und betont die Dämonenaustreibungen und Wunder als vielfältige Formen der Befreiungen von Armen. Der Gott Jesu wird als ein Abba gezeichnet, der keine Unterdrückung will. S. handelt in diesem Zusammenhang ausführlich vom Gebet, vom Gottvertrauen und vor allem vom Glauben Jesu, um danach auf dessen prophetische Tätigkeit einzugehen. Schließlich zeigt S., wie Jesus Opfer der unterdrückenden Mächte wurde.

All dies wirkt aus europäischer Perspektive eher vertraut, und S. stützt sich bei exegetischen Fragen auch sehr oft auf einen Altmeister europäischer Exegese: J. Jeremias. Er weiß allerdings ebenso um weiterführende exegetische Diskussionen. Zu diesen nimmt er jedoch nicht aus historisch-kritischer Perspektive Stellung, sondern hier schlagen nun die Erfahrungen aus Lateinamerika entscheidend durch: Bischof Romero, Priester und Ordensschwestern und viele Laien haben sich für die Armen eingesetzt, die Mächte der Unterdrückung denunziert und sind dabei diesen Mächten zum Opfer gefallen. Der Weg dieser Märtyrer gewinnt eine hermeneutische Funktion in der Christologie S.s. Vor allem die Lehren und das Lebensgeschick von Bischof Romero (118.234.240f.254.294.312.322f.325) – zusammen mit I. Ellacuría – durchziehen wie einen roten Faden den entscheidenden Teil seines Werkes, und diese lateinamerikanischen Erfahrungen verbinden sich in der vorliegenden Christologie mit den traditionellen Kriterien der historisch-kritischen Exegese (89f.234.258). Deshalb finden sich in der Darstellung des Geschickes Jesu auch Aspekte, die in der neueren europäischen Theologie meistens übergangen und nur ganz kurz angedeutet werden und die in den oben skizzierten Gang der Christologie nachzutragen sind: Die Verkündigung des Reiches Gottes geschah gegen ein Anti-Reich, das bald zu reagieren begann. Von der messianischen Tätigkeit, die auf das Reich ausgerichtet war und vorwiegend zur ersten Verkündigungsphase Jesu gehörte, ist die prophetische Tätigkeit abzuheben, die eher seiner zweiten Wirkphase zuzuordnen ist und bei der es darum ging, die Mächte des Gegenreichs (Idole) aufzudecken und zu denunzieren (Gerichtsworte) (212). Gegen den Gott des Lebens standen die Idole des Todes. Das angegriffene Gegenreich schlug zurück. Der Tod Jesu war deshalb nicht, wie manche europäische Theologen behaupten, die Folge eines Irrtums, sondern der Höhepunkt eines historischen Prozesses (270–272), der sich aus der befreienden und denunzierenden Verkündigung mit ‚Notwendigkeit' ergab (258). Viele Gruppen, die auf die eine oder andere Weise Macht hatten, taten sich gegen Jesus zusammen (258.265f), und diese Feinde repräsentierten die Totalität eines Gegenreiches (271). Zur ersten Diskontinuität zwischen messianischer und prophetischer Wirksamkeit Jesu kam schließlich noch eine weitere hinzu: zwischen Jesus und seinem Vater. Der Gott, der ihn zunächst durch seine intime Nähe geleitet hatte, schwieg in der Stunde des Angriffs durch das Gegenreich (304f). Dennoch wollte der Abba im Himmel nicht den Tod seines Sohnes, und die Ermordung des Boten der Befreiung war zwar zunächst einfach ein Skandal. Trotzdem enthielt das Kreuz etwas eminent Positives.

Der konfliktreiche Weg Jesu, wie ihn S. auf dem Hintergrund lateinamerikanischer Erfahrungen zeichnet, deckt sich zunächst weitgehend mit einer ‚dramatischen Christologie' (verschiedene Akte), wie sie sich von der Theorie René Girards her ergibt, die ihr Augenmerk ebenfalls auf die Problematik der Gewalt und des Sakralen (Idole) richtet und die Wahrheit aus den Stimmen der Opfer vernimmt. Gerade von dieser Theorie her treten aber auch einige Unausgewogenheiten in der Darstellung S.s deutlicher hervor. So zeichnet er einerseits das Gegenreich entschieden als historische Mächte, anderseits spricht er überraschend klar vom Teufel (122f.128.167.221.224). Die Spannung zwischen diesen Aussagen bleibt bei ihm aber ungeklärt, und es wird nirgends deutlich, daß sich recht große Unterschiede für die Praxis ergeben, je nachdem ob man historische oder transempirische Mächte (167.224) als das Zentrum des Gegenreiches annimmt. S. sieht ferner das zentrale Symbol des Gegenreichs zunächst im Mammon (244.246), dann in den Göttern des Todes (235.266) und in Cäsar (270). Der Zusammenhang zwischen diesen drei Größen wird durch einzelne biblische Texte zwar angedeutet, es fehlt aber ein deutender Rahmen, um die Ver-

allgemeinerung, wie sie sich mit der Rede von den Idolen und den Göttern des Todes ergibt, zu rechtfertigen. Die Theorie Girards könnte bei beiden angedeuteten Problemkreisen beitragen, die Unausgewogenheiten zu klären, und sie wäre noch unter einer weiteren Rücksicht für eine Theologie im Sinne S.s hilfreich. Die wissenschaftliche Gesellschaftsanalyse war ursprünglich für die Befreiungstheologie sehr wichtig. Von diesem Anliegen spürt man im vorliegenden Werk jedoch nichts mehr, und das Anti-Reich wird ausschließlich in symbolisch-prophetischer Rede denunziert. Die Theorie Girards stellt hingegen einen klar artikulierbaren Zusammenhang zwischen Theologie und Sozialwissenschaften her, weil sie zentral nach dem Band fragt, das die menschliche Gesellschaft zusammenhält. In ihrem Licht zeigt sich z. B. in den großen Theorien der politischen Ökonomie sehr deutlich die Problematik der Opfer, und von ihr her kann auf präzise Weise einsichtig gemacht werden, daß die Mechanismen des Marktes zwar einerseits zu einer erstaunlichen Koordinierung menschlichen Tuns führen (die berühmte ‚unsichtbare Hand'), daß diese Koordinierung aber anderseits keineswegs als geschichtliche oder gar göttliche Weisheit ausgegeben werden darf: der Markt beruht eher auf Zufall und hat sehr viel mit jenen Massenreaktionen zu tun, die Opfer verlangen und Opfer verdecken (vgl. J. P. Dupuy, Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale. Paris 1992). Im Licht der girardschen Mimesis und Sakraltheorie gewinnen auch die biblischen Aussagen über das Verhalten des Volkes einen anderen Stellenwert. S. hebt vor allem hervor, daß das Volk Jesus nicht verfolgt hat (259). Dabei wird aber übersehen, wie das Volk der Sakralwelt verhaftet blieb und so auch im Gegensatz zur Gottesherrschaft stand (vgl. R. Hamerton-Kelly, Die ‚Menschenmenge' und die Poetik des Sündenbocks im Markusevangelium. In: Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium [Innsbruck, 25.–28. Sept. 1991], hg. v. J. Niewiadomski/W. Palaver. Innsbruck 1992, 49–67).

Die zwei letzten Kap. des vorliegenden Werkes behandeln schließlich die Thematik des gekreuzigten Gottes und des gekreuzigten Volkes. Hier wird der Einfluß von Moltmann spürbar. S. ist in seinen Formulierungen aber deutlich vorsichtiger, und seinen Anliegen kann ich im wesentlichen zustimmen. Dennoch findet sich auch bei ihm die Rede vom gekreuzigten Gott, eine Redeweise, die Probleme aufwirft. S. bringt die Wunder Jesu nicht direkt mit seiner Gottheit, sondern mit seinem unerschütterlichen Glauben in Zusammenhang, was mir richtig zu sein scheint. Wieso bezieht er dann aber die Kreuzigung nicht ebenso ausdrücklich auf den menschgewordenen Sohn, was die Rede von einem gekreuzigten Gott ausschließen würde? Er deutet ferner die Gerichtsworte – und wieder mit Recht – nicht als Haß in Gott selber gegen die Sünder. Wieso redet er dann beim Leiden direkt von einem Leiden in Gott (308–313)? Hinter diesen Fragen steht ein grundsätzliches Problem. In der archaischen religiösen Tradition der Menschheit gab es den universal verbreiteten Mythos von der getöteten Gottheit (vgl. Ad. J. Jensen, Die getötete Gottheit. Urban Bücher 90. Stuttgart 1966), der sich überzeugend als Sakralisierung getöteter menschlicher Opfer entschlüsseln läßt. Taucht in der modernen Rede vom gekreuzigten Gott nicht auf äußerst subtile und verkleidete Weise der alte Mythos wieder auf, der menschliche Opfer sakralisiert? Die Rede vom gekreuzigten Gott verschleiert auf alle Fälle zwei Elemente im Kreuzesgeschehen, die mindestens im Licht von Ostern deutlich faßbar sind: 1) Das Schweigen Gottes zeigt, daß Gott nicht ein machtloser, wohl aber ein ganz gewaltfreier Gott ist, der selbst auf die äußerste Provokation – anders als der Herr im Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–12) – nicht mit Gegengewalt reagiert. 2) Durch seine Hingabe bis zum Äußersten, wie sie sich in den Abendmahlsworten zeigt, gibt Jesus auf die Mächte des Gegenreiches eine klare Antwort, und das Schweigen Gottes bedeutet – im Licht von Ostern gesehen – ein klares Ja zu dieser Hingabe und zum Gang des Sohnes bis in die dunkelste Welt seiner Gegner hinein.

Im abschließenden Kap. handelt S. vom gekreuzigten Volk und läßt sich dabei ganz von den Liedern des Leidensknechts inspirieren, in denen der Knecht bald einen einzelnen und bald das ganz Volk repräsentiert. Dieser Knecht ist erwählt, die Gerechtigkeit zu bringen und ein Licht für die Völker zu sein, um die Sünden der Welt zu tragen und Heil zu vermitteln. Die gekreuzigten Völker bringen tatsächlich auch heute Licht in die Welt, denn sie überführen jene politischen und wirtschaftlichen Systeme, die meinen in rein menschlicher Autonomie neue Welten aufbauen zu können, ihres Truges. Sie bringen auch Heil, weil sie zu einem lebendigen Appell für die Gewissen werden und Werte leben, die bei den reichen Völkern stark zurückgetreten sind. Damit wird allerdings kaum mehr gesagt, als S. unter dem Thema der Armen bereits ausgeführt hat. Einige seiner Formulierungen könnten allerdings auch so verstanden werden, daß er den ‚gekreuzigten Völkern' direkt eine heilsmittlerische Funktion zuschreibt. Dies wäre aber sehr problematisch, denn die Vermittlung geschieht durch Christus und nicht durch Völker als Völker: Nur jene Menschen ergänzen, „was an den Leiden Christi noch fehlt" (Kol 1,24), die in Hoffnung und Liebe leiden und das Böse, das ihnen angetan wird, mit Gutem beantworten.

Die Christologie von S. ist im ganzen eine beeindruckende Arbeit. Das Eintreten für die Armen und Unterdrückten wird in ihr beispielhaft sichtbar. Desgleichen dokumentiert sie, daß eine Christologie aus diesem Engagement vertiefte Einsichten gewinnen kann. Sie zeigt aber auch, daß es besser ist, wenn lateinamerikanische und europäische Theologie zusammenarbeiten und sich ergänzen, als wenn sie gegeneinander ausgespielt werden.

Innsbruck Raymund Schwager

Hattrup, Dieter: **Eschatologie**. – Paderborn: Bonifatius 1992. 352 S., kart. DM 32,00

Wenn ein bisher so gut wie unbekannter Systematiker gleich mit einem dogmatischen Traktat an die Öffentlichkeit tritt, sind die Erwartungen groß. Vf. ist 1948 geboren und seit 1991 Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte in Paderborn.

Er gliedert sein Werk in 3 Teile, denen eine Einleitung vorangestellt ist.

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt bei Teil I, dem mehr als 130 S. gewidmet sind. Die Absicht des Vf. wird sogleich deutlich: Es handelt sich um eine Abrechnung mit den Kräften, die zum „Verfall der individuellen Eschatologie" und zur Einführung einer Geschichtsphilosophie statt der Geschichtstheologie geführt haben. Unter dem Titel „Erbschaft der Säkularisierung" referiert H. über K. Löwith, H. Blumenberg und R. Guardini; im Hinblick auf die „Geburt der Geschichtsphilosophie" befaßt er sich mit Bossuet, Voltaire und Hegel; noch ältere Wurzeln der Ent-Eschatologisierung sieht er bei Joachim von Fiore, im Unterschied zur löblichen Absage an die Geschichte, wie Vf. meint, bei Augustinus.

Kritisch sei vorweg bemerkt, daß die wissenschaftlichen Leistungen dieser Referate nicht erheblich sind. Sie genügen den Ansprüchen an Theologiegeschichtsschreibung nicht. Samt und sonders sind sie mit Paraphrasen und der Privatmeinung des Vf. durchsetzt, so daß die originale Intention oft nicht wiederzuerkennen ist.

Teil II trägt den Titel „Das Reich Gottes inmitten der Zeit". Hier bespricht Vf. extrem kurz die Eschatologie vor, neben und nach Jesus Christus und die „erfüllte Zeit" mit Kreuz und Auferstehung Jesu.

Im III. Teil geht es um „die personale Sammlung der Geschichte". Hier breitet H. die von ihm diagnostizierte Differenz von Person und Geschichte (mit Material zur Gottesschau und Unsterblichkeit der Seele) aus; er kommt auf die Problemlage Luthers zu sprechen, von dem aus es zu Trient mit der Betonung der Heiligenverehrung und zum II. Vaticanum weitergeht. Anschließend sagt er der Ganztodhypothese ebenso ab wie der „Auferstehung im Tod", um nach einer breiten Nacherzählung von Platons Phaidon kurz zur Theologie des Todes und der Auferstehung überzugehen.

Diese Eschatologie weist eine Fülle an Defiziten und Schwächen auf, von denen hier nur eine Auswahl im Hinblick auf die sachlichen Thesen und auf die Einzelaussagen dokumentiert werden kann.

1. Zum Sachgehalt.

Die Darstellung ist von einem Christomonismus geprägt, der von der Glaubensgeschichte Israels keine Notiz nimmt. „In der Person Christi geschieht die Einigung mit Gott und Geschichte, weil Gott mit ihm in die Geschichte eingegangen ist und Christus, am Tag der Himmelfahrt, der Geschichte die Unmittelbarkeit zu Gott geöffnet hat" (19); so erklärt H. dezidiert: „Dementsprechend suche ich in dieser Eschatologie weder in einem Goldenen Zeitalter der Vergangenheit noch der Zukunft das Heil, sondern in der Mitte der Zeit. Die postmoderne Rede vom Ende der Geschichte ist deshalb präzise und vom Standpunkt des Theologen zu begrüßen, wenn sie auch nur die rein negative Beschreibung dessen ist, was die Theologie über Christus sagt: Mit ihm ist das Ende der Tage gekommen" (55). Zu dieser Auffassung paßt, daß die Naherwartung umfunktioniert wird zum Ende der Zeiten in Christus (49).

Ganz besonders liegt Vf. daran, chronologische und personale Zeit auseinanderzureißen und die „rein chronologische" Zeit abzuwerten, als käme sie irgendwo in chemischer Reinheit vor. Bei diesem Versuch, über Zeit zu spekulieren, fällt nicht nur auf, daß H. – wie auch bei entscheidenden anderen Themen – mit keiner zeitgenössischen Theologie im Gespräch ist, sondern daß er auch unfähig ist, klare Begriffe zu bilden und seine Intention eindeutig zum Aus-

druck zu bringen. Beim Thema der Zeit gelingt es ihm nicht, räumliche Vorstellungsmodelle zu überwinden. „Theologisch aber, – und das ist die eigentliche Anstrengung, die wir hier zu leisten haben –, ist die Zeit so zu denken, daß sie zum einen die Chronologie aus sich entläßt und zugleich einen Abstand denkbar werden läßt, mit der (sic!) die Nähe des Reiches Gottes ausgesagt werden kann" (50). „Der Begriff der Zeit" muß „über die Chronologie hinausgehoben werden, wenn er für die Eschatologie passen soll" (ebd.).

Ein weiteres Defizit schwerwiegender Art ist darin zu sehen, daß H. bei seinen künstlichen Disjunktionen dem Begriff und dem Begreifen absagt und sie gegen Ergriffenwerden und Glauben ausspielt. So zerstört er die Einheit von Philosophie und Theologie, wie er überhaupt die Hermeneutik-Diskussion einfach nicht vorkommen läßt. „Eben der Begriff und das Begreifen unterscheidet Philosophie und Theologie. Die Offenbarung steht in einer nicht synthetisierbaren Dialektik dem Begreifen gegenüber" (138). „Wir suchen zunächst (i) das Scheitern des Versuchs auf, ein letztes Ereignis des Heiles durch *Begreifen* und *in* der Geschichte zu erreichen, das allfällige Scheitern, wenn das Endliche das Unendliche zu begreifen sucht. Im zweiten Schritt (ii) machen wir aus dem Scheitern die Umkehr des Begreifens als den Sinn des Begreifens deutlich. Die Umkehrung hat dann die Gestalt der Sendung von Heil in einem historischen Ereignis, das zugleich seine Personalität darin zeigt, daß es sich ergreifen läßt, also diese Sendung annimmt" (248). Der Sinn solcher Sätze läßt sich kaum eruieren. „Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung treten dann in ein solches Verhältnis ein, daß der bis an seine Grenze gedachte Begriff sich in zwei Momente auseinander legt und die Offenbarung diese Momente wieder zusammenführt, aber nicht als begriffene (sic!), sondern als angenommene, was zugleich heißt: als geglaubte" (319).

Korrespondierend dazu treten bei H. Person und Geschichte in radikaler Polarisierung auseinander. Den völlig negativen Charakter des „Fortschritts" sieht er in der Dominanz der Geschichte über die Person. Nun ist H. nicht der Erste, der theologische Fortschrittskritik zu praktizieren versucht. Eigentümlich für ihn ist, daß er sowohl die Politische Theologie mit ihrem eschatologischen Vorbehalt als auch die frühere Geschichtstheologie (wie sie z.B. A. Darlap zusammenfassend repräsentierte) und die neueren Bemühungen um theologische Verarbeitung der Freiheitsgeschichte (z.B. Th. Pröpper) überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt. J.B. Metz kommt nicht ein einziges Mal in dieser Eschatologie vor. Kennzeichnend für die kraß-polarisierende und zugleich steril-konstruierende Vorgehensweise des Vf.s ist die Grundthese: „Leider hat sich die Idee des Fortschritts völlig an die Bewegung der chronologischen Zeit geheftet, konnte es auch gar nicht anders, und damit einen gewissermaßen außerpersonalen Fortschritt (sic!) zum letzten Ziel (sic!) erhofft, der dann dem Menschen wie von selbst zufallen soll" (165). Allerdings findet sich dann doch die naive Formulierung: „Der Mensch kann nicht gleich in die Vollendung des Himmels hinein geboren werden, wenn er wirklich Mensch und als solcher vollendet werden soll" (250).

„Person" ist in der eschatologischen Sicht des Vf. ein „Zentralbegriff". Leider fehlen ihm die gedanklichen und sprachlichen Möglichkeiten, deutlich zu machen, was der mit der Geschichte kontrastierende Begriff „Person" eigentlich meint. Auch seine Abgrenzung von „Natur" macht den Sachverhalt nicht klarer: „In der Natur ist die Liebe ein Werkzeug der Konkurrenz; nur auf ihre Natur beschränkt sind Gott und Mensch einsam. Gott nur als Natur oder als Naturgesetz angesehen, bringt die Welt in totale Abhängigkeit von diesem Gott. Deshalb ist Gott im christlichen Glauben seiner Natur nach vielfältige Person (sic!), wovon es ein Abbild im Endlichen gibt, insofern der Mensch außerhalb seiner Natur (sic!) in der Beziehung der Personen lebt" (234f).

Die Folgen dieser konfusen Auffassung zeigen sich u.a. in den christologischen Aussagen. Dafür sei eine Schlüsselbehauptung zitiert: „Jesus scheint seine Identität ganz in die Hände Gottes, den er Vater nennt, gelegt zu haben, also seine Identität durch Negation der endlichen Identität (sic!) gewonnen zu haben, weshalb für ihn der Tod zum notwendigen Weg wird. Wie aber kann mit historischem Sinn die Negation der Identität in der Geschichte begriffen werden? Einzig durch das Scheitern, durch die Fremdheit der Person Jesu! Das gilt für jede theologische Frage, die mit Blick auf das Fundament in Christus gelöst werden soll, das gilt auch und besonders für die Eschatologie" (240). Der Duktus der Pro-Existenz Jesu für andere auch in seinem Sterben wird hier zerstört um des persönlichen Gewinns der Identität willen, die um keinen Preis innerhalb der Geschichte angezielt und angebahnt werden kann, da der notwendige Weg zu ihr Scheitern und Tod sind . . .

Eine letzte sachliche Kritik, der leider zahlreiche andere hinzugefügt werden könnten: Unter den vielen vom Vf. ausfindig gemachten Feindbildern stehen die „säkularen Eschatologien" an zentraler Stelle. Wo Kirche und Theologie in gedanklicher Anstrengung die Vermittlung zwischen Geschichte und Vollendung suchten, machten sie sich der Ent-Eschatologisierung schuldig. Eine Wende sieht der Vf. in der Eschatologie des II. Vaticanums, die er in einer ganz seltsam triumphalistischen Weise konkret ausmünzt: „Mit ihm (Christus) tritt die Kirche den vielen, immer neu auftauchenden säkularen Eschatologien und Weltanschauungen entgegen. Und indem sie dem Leiden und Hoffen der Welt einen Platz im künftigen Reich Gottes einräumt, nimmt sie die Ent-Eschatologisierung zurück, die das eschatologische Feuer auf marxistische, wissenschaftliche oder politische Bahnen gelenkt hatte. Für die Geschichte der Eschatologie und der Kirche überhaupt stellt das eine Großtat ersten Ranges dar, die mit den ersten Früchten im Ende des Marxismus vielleicht schon sichtbar geworden ist" (300). Wie eine Wissenschaft, die ernstgenommen werden will, den ökonomischen Zusammenbruch der sozialistischen Systeme der angeblichen Wiederentdeckung der in Wirklichkeit nie verratenen Eschatologie durch das Konzil zuschreiben kann, bleibt absolut unverständlich. Dieses „Denken" kann dem leidvollen Tasten und Experimentieren der „Welt" so wenig gerecht werden, wie es innertheologisch gesprächsfähig ist.

2. Einzelbeobachtungen.

2.1 Die gesuchten Polarisierungen im Interesse des Aufbaus von Feindbildern sind bei H. von einer erschütternden Banalität: „Wir setzen hier schlicht die doppelte Befähigung zur Wissenschaft und zum Bekenntnis voraus; die eine stammt aus der Natur, die andere aus der Gnade" (7). „Die Psychologie als Wissenschaft beruht auf einem solchen Seelenbegriff (sic!). Sie ist Wissenschaft von Erscheinungen, Funktionen und Gesetzen des bewußten Lebens, oder von seinen Störungen, wenn das Bewußtsein mit seinen unbewußten Tiefen in Konflikt gerät. Vom Standpunkt der Theologie ist dies natürlich schon längst keine Seele mehr, also das, was den Menschen zum einmaligen und gerade diesen Menschen macht" (33f). „Denn in der Geschichte geht es immer (sic!) so zu, wie Gott nicht will" (56). „Die Pädagogik bekommt bei Anhängern des Fortschritts eine quasi-religiöse Dimension, weil sie die Vermittlung zu einem Zustand neuen Heiles sein soll. Die Pädagogik ist dann in Gefahr, zu einer Liturgie der säkularen Welt zu werden, und unter dieser Hoffnung bricht sie zusammen" (261).

2.2 Die Darstellung zeichnet sich nicht gerade durch Bescheidenheit aus: „Die Theologie insgesamt, und nicht nur die liberale Theologie des 19. Jh.s, hat weitgehend enteschatologisierend gewirkt, als Angleichung des Glaubens an den Gang der Welt- und Kulturgeschichte. Bei unserem Rückweg durch die Geschichte der Eschatologie suchen wir diese Anschmiegsamkeit zu erkennen und aufzuheben" (76).

2.3 Das Buch ist durchsetzt von Pauschalanklagen gegen „den Menschen" wegen seiner Hybris. Der Vf. verfügt über keine Sensibilität gegenüber denen, die sich alleingelassen und von der kirchlichen Verkündigung eines allzeit innerweltlich eingreifenden Gottes getäuscht sahen. Bei der oft verzweifelten Hilfe und Abhilfe in menschlicher Not spielt Hybris nur in Ausnahmefällen (viel zitiert wird Nietzsche) eine Rolle. Beispiele: „Der Mensch wollte sein Schicksal selbst in die Hand nehmen, individuell und kollektiv" (29). „Die Neuzeit kann die Offenbarung nicht anerkennen, weil sie mit Gott den Platz tauschen will" (96). „Unsere entscheidende Grenze spüren wir in jedem Augenblick: Wir sind nicht überall und wir sind nicht zu jeder Zeit. Ein empfindlicher Mangel, wenn man Gott sein will!" (98). „Heute, 190 Jahre später, haben wir es wieder einmal bis zu der Erkenntnis gebracht, daß der Mensch das Heil nicht aus sich selbst und durch sich selbst haben kann, weder als Mensch auf der Erde noch als Gott im Himmel" (312). In dieser Weise werden von einer in Selbstsicherheit und Härte erstarrten Theologie dem geschundenen Menschen, der sich das Dasein so erträglich wie möglich zu machen versucht, ständig jenseitig-theologische Aspirationen unterstellt.

2.4 Der Vf. ist nicht imstande, dasjenige, was er als seine eigenen gedanklichen Überlegungen ansieht, in einer verständlichen und klaren Sprache zu äußern. Unverständliches und Banales sind häufig kombiniert. „Und was soll es heißen, daß das Ende sich an den Anfang schließt und doch von ihm unterscheidbar sein soll, also doch nicht ganz wieder der Anfang ist? Das sind zweifellos schwierige Fragen, die in 5 Minuten nicht zu erledigen sind. Vermutlich sind sie auch in 50 oder in 5000 Jahren nicht zu beantworten. Dennoch trägt jeder mehr oder weniger bewußt eine Antwort mit sich herum" (8). Die vom Vf. hier gestellte Frage ist, wohlgemerkt, nicht die eines anderen Autors, sondern von H. selber in dieser Form ausgedacht.

„Hegel ist der moderne Anti-Ekstatiker, der alle Ewigkeit in Raum und Zeit legt. Dem steht Augustinus zur Ruhe gebrachten Zeit gegenüber (sic!). Deshalb ist Augustinus das Schrecken (sic!) für jeden säkularen modernen Menschen, der sich in seiner Endlichkeit eingerichtet hat, sich im Fortschritt nach noch mehr Endlichkeit sehnt und in der unbegrenzten Addition des Endlichen die Unendlichkeit wähnt" (204). „Die Lehre vom wartenden Himmel ist die halbe Wahrheit in der personalen Eschatologie. Allerdings, wenn

sie als ganze Wahrheit hingestellt wird, dann ist die Behauptung als solche eben falsch und ganz falsch, und nur ihr Inhalt bleibt zur Hälfte wahr" (270). „Jenseitsaussagen sind Negativaussagen in der Form der Vorstellung, aber nicht negativ gegenüber dem Gemeinten, so daß das Gemeinte eigentlich gar keinen Gegenstand hat, über den es zu sprechen wähnt und nur auf Phantasiegebilde hin meinte" (337). Das Buch ist von zahlreichen Sätzen dieser Art durchzogen, die weder eine minimale Logik noch einen angebbaren Sinn enthalten.

Den Mangel an Präzision, die ja durch den mißachteten Begriff zu realisieren gewesen wäre, ersetzt der Vf. durch konstruierte Paradoxien, die zu unfreiwilliger Komik beitragen. „Im neuen Israel, in der Kirche, ist der Verzicht auf Identität zum einzigen Prinzip der Identität in der Geschichte geworden" (116). „Erst dadurch kann man zum Ziel des Lebens gelangen, daß man immer weniger die Absicht hat, dort hin zu gelangen" (303). „Obwohl ich nicht wissen kann, was mich absolut verpflichtet, verpflichtet es mich absolut, ohne daß ich seine Absolutheit in die Hand bekommen könnte" (325). „Menschliche Vernunft, die nach einem absoluten Grund sucht, fällt in den Abgrund, aus keinem anderen Grund, als weil sie ihn vermeiden will und deshalb unaufhörlich nach ihm schielt" (ebd.). „Die Hölle ist zwar undenkbar, aber daraus kann theologisch nicht auf ihre Unmöglichkeit geschlossen werden" (334, ebenso 339).

2.5 Einzelaussagen des Vf. sind häufig theologisch schief, ja in einer unverständlichen Weise falsch (wobei über die impliziten Häresien gar nicht gesprochen sei): „Der Mensch ist Herr über den Raum, Gott ist Herr über die Zeit" (115). „Tatsächlich ist der Himmel offen, man muß es nur wissen und hingehen" (162). „Nur Gott ist zu Recht und erfolgreich ein Egoist, denn er liebt, wenn er sich selbst liebt, alles" (188). „Zeit und Ewigkeit verhalten sich zueinander wie das Steuerzahlen zur Freiheit des Christenmenschen" (205). „Die Annahme selbst müßte noch einmal von Gott bewirkt werden, so daß Gott sein eigenes Heilsangebot annimmt" (233). „Das Heil ist nicht *in* der Geschichte zu finden oder durch sie, sondern kommt durch den Sohn *für* die Geschichte, indem er sie zum Vater heimholt" (263). „Darin hat der Manichäismus sein Recht, daß die Geschichte faktisch kein Ort des Heiles ist, sondern den Menschen weit von seinem eigentlichen Ziel, vom Heil abführt" (268). „In der Verzweiflung wächst die Herrlichkeit Gottes" (312). „Zwar spricht man im Umfeld des Sterbens davon, daß der oder die Tote in die Ewigkeit eingegangen sei, aber soweit das nicht ein milder Euphemismus ist (sic!), drückt sich darin ein weltflüchtiger Spriritualismus aus" (318). „Die wesentlichen Ereignisse der Zukunft sind nicht in denen der Gegenwart enthalten" (338). Ist Gottes Gegenwart in Liebe nicht wesentlich?

2.6 Unübersehbar sind historische Fehlurteile und Kritiken des Vf. Aus Raumgründen ist es nicht möglich, die z.T. unfairen und durchaus sachunkundigen Polemiken gegen M. Kehl (21), H. U. von Balthasar (27), K. Rahner (47), Thomas (36), Bossuet (118 mit persönlicher Verunglimpfung); Joachim von Fiore (139) oder die groteske Pauschalverurteilung „antihellenistischer Theologen" (306) im Wortlaut zu zitieren. Eine Ausnahme: Man kann gegen die Eschatologie des Augustinus vieles einwenden, auch Prinzipielles, aber ein unsinniges Verdikt wie bei H. hat der Bischof von Hippo dann doch nicht verdient: „Als fortzeugender Gründer des Philosophierens, wie ihn Karl Jaspers nennt, ist bei ihm (Augustinus) zu jeder tiefen Wahrheit auch das Gegenteil noch einmal als Wahrheit ausgesagt" (192).

Über die Apokalyptik weiß H. Folgendes zu sagen, wobei er zugleich den polemischen Charakter seiner Darstellung enthüllt: „Apokalyptik ist die Reduzierung der individuellen (sic) auf die universale Eschatologie, die Unterschlagung des personalen Momentes und damit eine innere Distanzierung vom Ende der Zeit, von der man dann allerdings in reportagehafter Form doch etwas erfahren möchte, um sich günstig auf die künftigen Umstände einrichten zu können. Apokalypse wird also hier negativ bewertet, wenn auch nicht alles, was sich unter dem Namen findet, in gleicher Weise verzerrt sein muß. Aber es besteht die Tendenz dahin, und die Tendenz machen wir zu einem genauen und vielleicht schneidenden Begriff" (15).

Die Gnosis wird so charakterisiert: „Der Kampf ums Dasein ist die Philosophie des Alltags, und gnostisches Denken gibt dem einfachen Menschen (sic!) das Grundgefühl, sein unbestimmt sorgenvoller Alltag sei auch der tragende Grund des Kosmos. Darin liegt ein gewisser Trost, aber auch ein Erschlaffen des Geistes zum Naturalismus hinab" (258). Die Existenzphilosophie kommt folgendermaßen zur Geltung: „Diese redete vom In-der-Welt-sein des Daseins, von der Geworfenheit zum Tode, von der Entschlossenheit zum Seinkönnen. Das sind strukturell die gleichen Begriffe wie Seele, Gericht, Ewiges Leben" (30). „Eine Seele hat weder der Existentialist noch die Masse, sie sind nur auf der Suche nach ihr" (32).

2.7 Ein Gespräch mit anderen theologischen Auffassungen und Disziplinen findet nicht statt. Viele Standardwerke aus der Systematik (wie „Hoffnung über den Tod hinaus", Theol. Berichte XIX, 1990) oder wesentliche Beiträge wie diejenigen G. Haefners zur Thematik der Seele sind überhaupt nicht zur Kenntnis genommen. Viele Fehlurteile sind auf Defizite an Wissen zurückzuführen, z. B. im Bereich des AT die Behauptung, vor der Apokalyptik seien die Toten nicht im Bereich Jahwes gewesen (211, 216, 217), oder im Bereich des NT die These, Jesus habe Israel als „Unheilskollektiv" aufgefaßt, unmittelbar vor der Erwähnung des Verlorenen (Schaf, Drachme, Sohn), das eben nicht das Ganze meint (242). So wie dem Vf. die ntl. Polysemie von „Tod" (von J. Kremer öfter dargelegt) nicht bekannt ist, so spielen auch die Todestheologien von K. Rahner und J. B. Lotz bei ihm keinerlei Rolle. Auch die neuerdings wieder viel beachtete These von L. Boros kommt nicht vor. Vielsagend ist die Begründung, die H. dafür gibt, daß er im Bereich der ntl Exegese ausschließlich H. Merklein heranzieht: „Die Beschränkung auf eine Sicht kann dabei die exegetische Aussage deutlicher machen als die Zitierung aller möglichen Autoren, da die Auswahl dann doch wieder von einem außerexegetischen Kriterium besorgt würde" (237).

2.8. Befremdlich wirken, um es vorsichtig zu sagen, Äußerungen des Vf. zu konkreten Gegebenheiten. So findet sich eine generelle Polemik gegen die Demokratie (95). Aber die Bestattung der Gebeine des Preußenkönigs Friedrich II. am 17. 8. 1991 wird als Sieg des christlichen Geistes über Aufklärung und Sozialismus ausgegeben (108f).

2.9 Zum prinzipiellen Defizit hinsichtlich der herangezogenen Literatur treten äußerst nachlässig gearbeitete Register. Im Sachverzeichnis fehlen z. B. die Stichworte Auferstehung, das Böse, Fegefeuer, Hölle, Läuterung, Theodizee; dafür finden sich aber Geometrisierung der Zeit, tabula rasa und Zwillingsparadoxon. Im Personenverzeichnis fehlen z. B. die durchaus im Text vorkommenden Le Goff und Nocke.

Nach den ausgiebigen Zitaten, die für ein gerechtes Urteil unerläßlich sind, erübrigt sich eine Gesamtwürdigung dieses im ganzen und im einzelnen mißratenen und überflüssigen Werkes. Der Umschlagtext, der nicht vom Vf. stammen muß, aber die Intentionen des Vf. korrekt wiedergibt, enthält folgende Ankündigung: „Die neue ‚Eschatologie' erscheint als erster Band einer auf mehrere Bände geplanten Katholischen Dogmatik, die aus der Feder des gleichen Autors stammt und nach dem gleichen Grundsatz verfertigt wird: Offenbarung und Theologie sind frei gegenüber säkularen Maßstäben" (und zugleich findet sich die kuriose Bemerkung: „Die Bände dieser Dogmatik tragen keinen Untertitel, weil sie ihren Maßstab nicht von außen nehmen"). Deutlicher konnte die Absage an Hermeneutik, Gespräch und Argumentation nicht erfolgen als in der „fideistischen" Kostprobe dieses ersten Bandes.

Münster Herbert Vorgrimler

Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1990. Im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts hg. von Helmut Erharter und Horst-Michael Rauter. – Wien: Herder 1991. 139 S., kart.

Die frühere Wiener „Weihnachts-Seelsorgertagung" und in ihrer Fortsetzung die Österreichische Pastoraltagung mit ihrer Ausstrahlung über die Grenzen Österreichs hinaus (nicht zuletzt Richtung „Osten") haben immer wieder aktuelle Fragestellungen aufgegriffen und auf ihre Weise versucht, das Gespräch zwischen theologischer Wissenschaft und pastoraler Praxis in Gang zu halten. Das gilt auch von der Pastoraltagung 1990 „Liturgie zwischen Mystik und Politik", die mit ihren Referaten und Diskussionen, Erfahrungsberichten und Resümees aus über 20 Gesprächsgruppen in der hier zu besprechenden Veröffentlichung dokumentiert ist.

Das Thema „Liturgie und Politik", das unter anderen Voraussetzungen schon einmal vor etwa 20 Jahren in der Theologie auf der Tagesordnung stand (vgl. H. B. Meyer, Politik im Gottesdienst? Innsbruck/Würzburg 1971), hat durch die bekannten Vorgänge in den osteuropäischen Ländern neues Interesse geweckt und wird im Tagungsthema in einen größeren Zusammenhang gestellt. Dabei wird bei der Lektüre der Beiträge zunehmend deutlicher, daß zwischen den Größen Liturgie, Mystik (liturgische Spiritualität) und Politik (gesellschaftliche und politische Diakonie) enge wechselseitige Beziehungen bestehen bzw. zum Nutzen aller drei Bereiche vertieft werden sollten. Es kann aber schon vorwegnehmend darauf hingewiesen werden, daß durch die Einbindung des Themas „Politik" in diese Trias naheliegende Versuchungen wie Instrumentalisierung des Gottesdienstes für politische Anliegen und kurzschlüssige Moralisierung der Liturgie vermieden bzw. ausdrücklich als Fehlentwicklungen abgelehnt werden.

Im Referat von Klemens Richter, Liturgie – Gottesdienst der Gemeinde (9–28) geht es darum, daß sich die Gemeinde als Subjekt liturgischen Feierns versteht und erfährt. R. zeigt in einem breiten Spektrum auf, was dafür an Einsichten und Realisierungen notwendig ist, u. a.: „Kirchenreform" im Sinne einer Überwindung der „Ungleichzeitigkeit" des Liturgie- und Kirchenverständnisses in den Gemeinden (11–14); „Konzelebration aller Versammelten" im ursprünglichen Sinn des Wortes (16f) durch Anerkennung der priesterlichen Berufung des ganzen Gottesvolkes und durch das rechte Zueinander der liturgischen Dienste (14–22) gegenüber manchen „Fehlformen einer ‚priester'-zentrierten Liturgie" (22f). Solches Subjektwerden der Gemeinde in der Liturgie geschieht nicht isoliert von den anderen Lebensvollzügen der Kirche, sondern ist nur möglich „in einer Zone wirklicher Bruderschaft und gelebter Diakonie" (W. Kasper) (25).

Aus der Sicht des Pastoralpsychologen fragt der Beitrag von Dieter Funke: Sind wir heute noch symbol- und liturgiefähig? (55–60). Gegenüber einem verbreiteten verdünnten Symbolverständnis versteht er unter Symbol „jene Selbst-Äußerungen des Menschen, die der diskursiven Sprache vorgelagert sind" und die „kollektiv erfahrbare und in der Geschichte wurzelnde Bedeutungen transportieren" (55). So verstanden führt der allgemeine

Symbolverlust zu Seelenverlust mit entsprechenden negativen Symptomen (56: „Wer keine Symbole hat, produziert Symptome"). Liturgie ist auf diesem Hintergrund ein heilsames Geschehen, wenn sie verstanden und gefeiert wird als „ein großes Kultdrama, ein heiliges Spiel, welches um die Grundkonflikte menschlichen Daseins kreist: um Liebe und Haß, Ohnmacht und Hoffnung, Tod und Wiedergeburt, Schuld und Vergebung" (57). F. weist auf Bedingungen hin, die wichtig sind, wenn Liturgie entsprechende Wirkungen entfalten soll (Sich dem Drama des eigenen Lebens aussetzen; Einbindung in einen kommunikativen Zusammenhang . . .), denn „nicht die Symbole und Rituale der Liturgie selbst sind das Problem, sondern deren Träger und die sie vollziehende Gemeinde" (58) – eine überraschende These, die auf ihre Weise zu einem vertieften Sich-Einlassen auf die tragenden Zeichenhandlungen der Liturgie ermutigt.

Georg Braulik, Die politische Kraft des Festes (65–76) zeigt alttestamentliche Grundlagen und Zusammenhänge im Sinne des Tagungsthemas auf: Das Fest für Jahwe (Ex 5,1) ist der „Geburtsort der richtigen Gesellschaft" (66). Exemplifiziert wird das am Pascha, das den Auszug aus Ägypten vergegenwärtigt, „damit er nach der Feier das gesellschaftliche Leben befreiend prägt" (71), und an den Erntefesten (Wochenfest und Laubhüttenfest), an denen eine geschwisterliche Gesellschaft ohne Arme „vorentworfen und bereits symbolisch realisiert wird" (75). In dieser Hinsicht steht noch ein Stück christlicher Erfüllung des Ersten Bundes aus, denn solche Zusammengehörigkeit zwischen Liturgie und Diakonie – im NT beschrieben in Apg 2,44ff und 4,32ff sowie in 1 Kor 11,17–34 – ist in der christlichen Liturgie- und Festgeschichte nicht in gleicher Weise durchgehalten worden.

Der spirituellen Komponente in der obengenannten Trias ist der Beitrag von Abt Odilo Lechner, Mystik und Liturgie (81–84) gewidmet. In ihm geht es um das Anliegen, die beiden Wege zu Gott, die sich in der Neuzeit voneinander getrennt haben, wieder auf ihre gemeinsame Wurzel – Erfahrung des Mysteriums – zurückzuführen und so zu versöhnen. Ergänzenswert zu der vorgeschlagenen Übertragung eines mystischen Aufstiegsschemas (Reinigung, Erleuchtung, Einigung . . . Ekstase) auf die Liturgie (84–88) scheint uns der Hinweis auf ein Charakteristikum liturgischer Spiritualität und „Mystagogie", das sie von einer Mystik mit verschlossenen Sinnen (82) unterscheidet: Es geht um ein Sich-Einlassen mit offenen Sinnen auf das Christusmysterium im Kommunikationsgeschehen Gottesdienst und um den Bezug von Christusgeschehen und Lebenserfahrung.

Letzterer Aspekt begegnet bei Hanna-Renate Laurien, Liturgie als Lebensdeutung und Lebenskritik (91–98), wenn sie z. B. menschliches Scheitern und Vertrauen in Beziehung bringt zur Gemeindeakklamation „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir".

Der Vorsitzende der Liturgiekommission für Österreich, Bischof Egon Kapellari stellte sein Referat unter die nach vorn weisende Überschrift „Liturgische Erneuerung als bleibende Aufgabe" (103–111). Desiderate heutiger Liturgie (Verdeutlichung der trinitarischen Prägung und eschatologischen Ausrichtung, Beachtung des Prinzips Schönheit) könnten überwunden werden durch den Dialog mit Schrift und Tradition, mit den Ostkirchen und der zeitgenössischen Kunst.

Die vorgestellten Beiträge der Veröffentlichung bieten zusammen mit den Erfahrungsberichten (u. a.: Friedensgebete in Leipzig; Wallfahrten in der Ukraine; Liturgie von Frauen) und den Kurzberichten aus den Arbeitskreisen reichlich Stoff für die theologische Reflexion und Anregungen für die Gottesdienstpraxis.

Erfurt Franz Schneider

Grün, Anselm: **Sich ändern lernen**. Versöhnung leben und feiern. – Würzburg: Echter 1992, 68 S. (Perspektiven für die Seelsorge 6), kart. DM 19.80

Der durch seine geistlichen Schriften bekannte Münsterschwarzacher Benediktiner Anselm Grün versucht in dem vorliegenden Bändchen, dem Seelsorger das Bußsakrament von möglichen positiven anthropologischen und theologischen Implikationen nahezubringen. Da angesichts des offensichtlichen Absterbens der traditionellen Beichtpraxis unseres Jh.s („Mit Recht wird festgestellt, daß in der ganzen Kirchengeschichte noch nie so viel gebeichtet wurde wie in den Jahren zwischen 1910 und 1970" [38f]) die meisten Seelsorger sich unter Argumentationszwang sehen, sicher ein lohnendes Thema.

Im ersten Teil (7–24) meditiert Vf. „Versöhnung als Grundexistenz des Menschen"; das zweite Kap. (25–36) behandelt unter dem Titel „Die Frage nach der Schuld" vor allem die Unterscheidung von Schuld und Schuldgefühlen. Neben vielen Anregungen gibt es in diesen eher umkreisenden Abschnitten – beide Themen haben zweifellos einen Bezug zum Bußsakrament, sind aber auch ebenso zweifellos außerhalb dieses relevant und erfahrbar – auch konkrete Irritationen des Lesers:

U. E. werden methodisch nicht immer sauber genug soziologisch-psychologische Analysen und dogmatische Sätze auseinandergehalten (s. z. B. 21: „Die Versöhnung mit uns selbst und miteinander hat zugleich auch mit Gott zu tun." Diesen Satz wird kein Theologe bestreiten, doch seine dogmatische Korrektheit beinhaltet eben nicht auch Plausibilität für heutige Menschen). Daß C. G. Jung bis heute ein sehr anregender Autor ist, dürfte nicht vergessen lassen, daß er – zumal seine Archetypen-Lehre – heute unter Psychologen doch sehr stark angefragt wird.

Der gewichtigste und inhaltlich anregendste dürfte der dritte Teil (37–64) sein, in dem Vf. auch aus seiner eigenen Praxis als Beichtender und Beichthörender die heutigen Chancen des Bußsakramentes aufzeigt.

Hilfreich scheint für die Zukunft der Beichte die Entflechtung der verschiedenen historischen Stränge zu sein.

„Wenn wir heute von Beichte sprechen, so meinen wir unbewußt eine Vermischung von Rekonziliationsbeichte, Devotionsbeichte und Seelenführungsbeichte" (39). Vf. stellt unzweideutig fest: „Gott kann ohne Beichte vergeben, und wir können ohne Beichte Vergebung erfahren. Doch die Frage ist, ob wir an die Vergebung auch glauben können" (42). Die Sakramente als erfahrbare Zeichenhandlung für das, was Gott in unserer Welt immer schon will und wirkt – nicht als Praktiken, exklusive Gegenwart oder Handlungen Gottes „herzustellen", in diesen Kontext neuerer Sakramententheologie stellt Vf. gelungen das Sakrament der Versöhnung.

Sehr praxisnah und für den Seelsorger hilfreich entfaltet er im letzten Kap. die verschiedenen Schritte des Bußsakramentes und zeigt – mit konkreten Hinweisen – so dessen u. E. einzige Chance auf.

Münster Stefan Rau

Eder, Joachim: **Tarifpartnerin Katholische Kirche**? Der „Dritte Weg" der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland aus kanonistischer Sicht. – Passau: Passavia Universitätsverlag 1991. XXXI, 258 S. (Schriften der Universität Passau, Reihe Katholische Theologie, 7), kart.

Die Deutsche Bischofskonferenz beschäftigt sich ausweislich des Presseberichts über ihre Frühjahrstagung 1992 mit einer Neukonzeption des Kirchendienstes vor allem der Laienmitarbeiter. In dem hier vorzustellenden Buch stellt der Vf. fest, daß „nach bisher geltendem Recht die DBK keine rechtliche Handhabe zur verbindlichen Regelung des kirchlichen Arbeitsvertragsrechtes in der BRD" habe (229). Den Mitarbeitern des Kirchendienstes ist es wohl wie selbstverständlich, daß ihre Bezüge nach dem Datum der standesamtlichen Trauung bemessen werden, nicht aber nach dem der kirchlichen Eheschließung, auf die es nach kirchlichem Recht allein ankommen dürfte. Das Buch E.s öffnet die Augen: Da existiert im Leben der katholischen Kirche in Deutschland ein großes Rechtsgebiet, das mit den Maßstäben und Strukturen des kirchlichen Rechtes nahezu gar nicht harmonisiert ist. Es wird nach Normen gearbeitet, besoldet, gekündigt und gerichtet, die sich ausnehmen wie ein Sonderbereich mitten im Leben der Kirche, der fest in der Hand von Ziviljuristen ist und das kanonische Recht praktisch nicht zur Kenntnis, geschweige denn zur Vorgabe nimmt.

E.s Buch ist ein sehr konzentriert geschriebenes und inhaltsreiches Werk. Es gliedert sich in zwei Hauptteile, deren erster mit „Bestandsaufnahme" überschrieben ist und den staatskirchenrechtlichen Rahmen des kirchlichen Arbeitsrechtes darlegt, den sogenannten „Dritten Weg" skizziert und (ausführlich) seine Institutionen, Gremien, Verfahrensweisen einer kirchenrechtlichen Bewertung unterzieht. Dabei passieren die zahllosen Arbeitsgemeinschaften, Kommissionen, Abteilungen in ihrer wechselseitigen Verschränkung ebenso Revue wie Fragen nach dem Rechtscharakter der „Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst" oder der rechtlichen Bewertung einer Wahl in die Bistums- oder Zentral-KODA. Besondere Probleme werfen die Beschlüsse und ihre rechtliche Einordnung auf. Der Befund ist sehr unübersichtlich, aber im Tenor einfach: Das Arbeitsrecht der katholischen Kirche in Deutschland paßt nicht zum kanonischen Recht. Einige kleine Öffnungen im Codex Iuris Canonici, die als Einbruchsstellen für ziviles Recht erscheinen, können am Gesamteindruck nichts ändern.

Demzufolge widmet E. der Rechtslage und dem Neuentwurf nach geltendem kanonischen Recht den zweiten Hauptteil. Er muß dazu nacheinander die theologischen Grundlagen (oder was dafür gehalten wird) erheben und dabei die Soziallehre ebenso heranziehen wie die amtlichen Äußerungen zu einem „proprium" des kirchlichen Dienstes; er muß die kanonistischen Grundlagen herausarbeiten und abstecken und damit schon einige Probleme benennen, die einer Neukonzeption erhebliche Schwierigkeiten bereiten, vor allem das der Laienteilhabe an der kirchlichen Leitungsgewalt oder an den tria munera. Die anschließende „Neukonzeption" des Dritten Weges versucht, das bestehende Geflecht der arbeitsrechtlichen Wirklichkeit an die Kategorien des kanonischen Rechtes heranzuführen und Neubewertungen vorzunehmen sowohl der Ordnungen als auch der Kommissionen und ihrer Beschlüsse. Der Anhang bietet einige wichtige Dokumente aus dem kirchlichen Arbeitsrecht im Wortlaut, ferner die erforderlichen Verzeichnisse.

Nach der Lektüre der Doktor-Diss. E.s steht man zunächst vor dem Problem, die überaus große Fülle von Informationen zu sortieren, die im Zuge der Darstellung geliefert werden. Aus einer Insi-

der-Position heraus führt E. die verschachtelten Systeme des kirchlichen Mitbestimmungsrechtes vor, wobei er ausgiebig Gebrauch von einschlägigen Abkürzungen macht. Das ist für den mit der Materie und den Kürzeln Vertrauten wohl die einzige Möglichkeit, sich nicht in den zahllosen „Kommissionen zur Ordnung des diözesanen Arbeitsrechts" und „Arbeitsrechtlichen Kommissionen des Deutschen Caritas-Verbandes" zu verheddern. Der Rest der Leser freilich könnte sich an die Telefonbücher des Postministers Stücklen erinnert fühlen.

Die oben gegebene Inhaltsübersicht dürfte schon deutlich machen, wie vieldimensional das Feld ist, auf dem sich Arbeitsrecht und kanonisches Recht begegnen – sollen. Mit dieser Begegnung hat es seine Schwierigkeiten. Vf. versucht eine Synthese „nach dem geltenden kanonischen Recht". Das ist ein vertretbarer Ansatz, weil dieses weltweit geltende Recht kaum wegen der Bedürfnisse des deutschen Kirchendienstes geändert werden wird. Er führt aber in die Enge, weil sich die Kirchenrechtsdoktrin auf Phänomene wie das Arbeitsrecht bisher überhaupt nicht eingelassen hat. Zwar gibt es Literatur darüber, doch geht sie über eine zum Teil kritische Darstellung nicht hinaus. So gerät E.s Bemühen in den Stacheldraht z. B. der kirchlichen Gewaltenlehre. Sie unterscheidet als Formen der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt, soweit sie hier in Betracht kommen, Gesetzgebung und Verwaltung. Was ist mit den Beschlüssen einer Verbands-KODA anzufangen, wenn es keinen Amtsträger gibt, der als Gesetzgeber zur Verfügung stünde, um sie zu Rechtsnormen umzuwandeln? Und was soll geschehen, wenn eine Fraktion der Kanonisten unter Berufung auf can. 129 CIC alle Leitungsgewalt in der Kirche den Geweihten reservieren will? E. versucht, auf dem Boden der bisherigen Konzepte voranzukommen. So will er die Ordnungen der arbeitsrechtlichen Kommissionen in die gesetzgeberische Kompetenz der „zuständigen teilkirchlichen Autorität" geben (wer immer das sei); dabei sollen die Kommissionen als juristische Personen errichtet werden, was eine Vereinheitlichung der unterschiedlichen Ordnungen ermögliche. Aber bereits für die Zentral-KODA wie für eine Regional-KODA fehlt es an Gesetzgebungskompetenz, die von Rom erst erwirkt werden müßte. Die Kommissionen stellt er sich als kollegiale juristische Personen vor, in denen die Dienstgeber- und Dienstnehmerseite je ein Kollegium bilden. In ihrer Tätigkeit wäre eine Mitwirkung bei der Ausübung der Leitungsgewalt des zuständigen Inhabers dieser Gewalt zu sehen, die auf einer kollegialen Delegation im Sinne des can. 140 § 2 beruhen solle. (Ich sehe nicht, wie damit das Hindernis des can. 129 übersprungen werden soll; die Parallele mit can. 1112 § 2 und die Bezeichnung der Befähigung als facultas überzeugen nicht.) Die beiden Kollegien sollen Vertragspartner-Status bekommen und die dienstrechtlichen Problemlösungen vertraglich aushandeln. Diese sollen Ausführungsdekrete nach can. 31 § 1 darstellen. (Das scheitert auch nach E.s Ansicht an dem Problem der Laienjurisdiktion, nicht aber – hier bin ich anderer Ansicht als er – an can. 1290, der das staatliche Recht nur subsidiär dem kanonischen anwendbar macht.) Um den Beschlüssen Vertragscharakter zu geben, sucht E. nach Ansatzpunkten für privatrechtliche Phänomene im CIC.

Eine glatte und schlüssige Lösung der Probleme, die sich aus der bislang ohne Rücksicht auf das kanonische Recht strukturierten Normierung des Arbeitsrechts in der Kirche ergeben, habe ich in E.s Überlegungen noch nicht gefunden. Das mag daran liegen, daß er nicht mutig genug über die Verhältnisbestimmung des Arbeitsrechtes zum Konzept der kirchlichen Leitungsgewalt nachgedacht hat. Zu Recht bemerkt er, der Codex behandele vor allem öffentliches Recht, hoheitliche Gesetzgebung und Verwaltung. Der Ansatz bei einem privaten Recht wäre an sich vielversprechend: Jeder mit der Kirche geschlossene Arbeitsvertrag ist ein privatrechtliches Verhältnis, und zwar im Sinne des Zivilrechtes, an das die Kirche in diesem Bereich weitgehend gebunden ist, aber auch im Sinne des Kirchenrechtes. Die Kirche *als Dienstgeberin* wird dem Dienstnehmer gegenüber nicht hoheitlich tätig, sondern auf der Ebene gleichrangiger Vereinbarung. Sie kann ihm Bedingungen des Arbeitsverhältnisses nicht diktieren, sondern bloß anbieten. Und sie kann für die Einzelarbeitsverträge, die sie abschließen will, Rahmenvorgaben setzen, von denen sie nicht abweichen will und die der Dienstnehmer akzeptieren muß, wenn er das Dienstverhältnis eingehen will. (So kann auch das Problem sich erledigen, daß nichtkatholische Dienstnehmer dem rein kirchlichen Recht nicht unterliegen und folglich auch nicht der Gesetzgebung des Diözesanbischofs.) Diese Vorgaben können, ähnlich wie durch das Tarifvertragsgesetz des Zivilrechtes, veränderlich gehalten werden mit unmittelbarer Wirkung für den Einzelvertrag, wenn nur die Regeln, nach denen Veränderungen möglich sind, festgelegt sind. Soweit würde E. sicherlich folgen. Wie aber steht es um die Kompetenz zum Erlaß eben dieser Regeln? Bedarf es hier eines Gesetzes im Sinne des CIC? Braucht die Bischofskonferenz eine Ermächtigung des Hl. Stuhles? Hier geht es erneut um die Frage nach der Gewalt in der Kirche: Muß die Bischofskonferenz *mit sacra potestas* handeln oder nicht vielmehr der Verband der Diözesen Deutschlands *als Rechtsträger* jedenfalls der Bistümer? Ist der Bischof als Nachfolger der Apostel und Mitglied der DBK Dienstgeber oder der Bischof als Vertreter der juristischen Person „Bistum" und als Mitglied des VDD? Das Problem kann an dieser Stelle nicht gelöst werden, die Praxis ist bislang zweigleisig gefahren. Es sollte aber im Weiterbedenken der Fragen der Blick offengehalten werden auf die Möglichkeit in der Kirche, verbindliche Normen zu schaffen, die zwar dem Heiligungsauftrag der Kirche konform sein und ihm dienen müssen, die aber nicht der *religiösen*, sondern der *weltlichen* Wirklichkeit der Kirche entstammen und – das bedarf angesichts entsprechender Schreckreaktionen in der Zunft – entstammen dürfen, ohne die Kirche, die „aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst" (LG 8a), zu spalten.

Wenn man E.s Buch aus der Hand legt, hat man eine Fülle von Informationen erhalten, an Problembewußtsein gewonnen und den Anstoß bekommen, den Neuordnungsprozeß, den die Bischofskonferenz ins Auge gefaßt hat, auch aus kanonistischem Gesichtspunkt aufmerksamer zu beobachten. Es wäre freilich schön, wenn auch von seiten der Verantwortlichen ein Blick auf die Gegebenheiten des kanonischen Rechtes fiele. Und eine Freude anderer Art begleitet den Moment, da man das Buch aus der Hand legt: daß die elektronische Textverarbeitung seit seiner Drucklegung einen erheblichen Schritt voran getan hat.

Münster Klaus Lüdicke

Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II., hg. v. Gerhard Höver / Rainer Öhlschläger / Heinz Theo Risse / Heinz Tiefenbacher. – Mainz / München: M. Grünewald / Chr. Kaiser 1986. 176 S. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 41), kart. DM 24.50

Der Bd geht auf eine Tagung der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz im Herbst 1984 zurück. Er enthält acht Vorträge, zwei Begrüßungsansprachen von Bischof Moser und Kardinal Macharski sowie einen zusammenfassenden Diskussionsbericht von Gerhard Höver. Ginge es nur darum, den deutsch-polnischen Dialog von Theologen zu dokumentieren, der damals noch Seltenheitswert hatte, so würde das Buch eine so späte Rezension kaum noch rechtfertigen, da sich diese Dialoge heute vervielfacht haben – was freilich noch nicht heißt, daß auch das gegenseitige Verständnis schon alle Wünsche erfüllt hätte.

Seine Aktualität bewahrt der Bd jedoch durch die acht Beiträge zur theologischen Anthropologie des gegenwärtigen Papstes. Je ein deutscher und ein polnischer Vf. fragen nach den anthropologischen Grundlagen in den ersten vier großen Dokumenten, die Johannes Paul II. als Papst veröffentlicht hat: *Redemptor Hominis, Laborem Exercens, Dives in Misericordia* und *Familiaris Consortio.* In ihren Antworten greifen sie in der Regel auch auf die Publikationen des Philosophen Karol Wojtyla zurück.

Das Fazit des Bds: im Mittelpunkt der Weltsicht, der Theologie und der Verkündigung Johannes Pauls II. steht der Mensch in seiner Größe wie in seiner Gefährdung, der Mensch, der konstruktiv und destruktiv handeln kann, der Mensch, der Subjekt der Geschichte und gleichzeitig der Erlösung bedürftig ist. Das vielbeschworene Problem einer Theologie nach Auschwitz ist dem ehemaligen Erzbischof von Krakau, in dessen Diözese Auschwitz liegt, ständig präsent. Für Andrej Szostek sagt Auschwitz vom Menschen Schreckliches aus – „nicht nur und nicht vor allem durch Zahlen. Vielmehr dadurch, wer oder genauer ‚was' ein Mensch dem anderen geworden ist". Hier setzt die Antrittsenzyklika Johannes Pauls II „Redemptor Hominis" an. „Das Ziel der Enzyklika liegt . . . darin, auf den einzigen Weg zur Überwindung dieses Übels hinzuweisen . . .", auf Christus, der nicht nur Redemptor mundi, sondern Erlöser jedes einzelnen Menschen ist. Indem Christus den Aposteln die Füße wusch, „suchte er ihnen die Wahrheit über ihre Größe zu zeigen".

Hermann J. Pottmeyer interpretiert in seinem hervorragenden Beitrag Redemptor Hominis „als Relecture von ‚Gaudium et Spes'".

Während in Gaudium et Spes die Verklammerung von Anthropologie und Christologie äußerlich geblieben sei, pole Redemptor Hominis die Elemente, die eine christliche Anthropologie tragen, um. Mit Gaudium et Spes teile die Enzyklika die Überzeugung, daß die Menschheitsgeschichte Heilsgeschichte sei. Doch trete stärker hervor, „daß es die Geschichte einer der Erlösung bedürftigen Menschheit ist". Bezeichnend sei, daß Redemptor Hominis die anthropologische Analyse der Pastoralkonstitution „dort aufnimmt, wo diese von der ‚inneren Zwiespältigkeit' des Menschen spricht". Mit Gaudium et Spes teile die Enzyklika sodann die Anthropozentrik. Sie wage „die kühne Aussage: Das ‚tiefe Staunen über den Wert und die Würde des Menschen nennt sich Evangelium, Frohe Botschaft' (RH 10)." Kühner habe über den Menschen weder Feuerbach noch Nietzsche gesprochen. Die Anthropozentrik der Enzyklika werde von Anfang an umfangen und getragen von einer radikalen Christozentrik. In Christus werde jeder Mensch als verantwortliches, weil zur Verantwortung fähiges Subjekt der Geschichte konstituiert.

Otfried Höffe entfaltet diese Anthropozentrik Johannes Pauls II. dann am Beispiel des Arbeitsverständnisses in Laborem Exercens.

Er konstatiert von Rerum Novarum zu Laborem Exercens eine Bedeutungssteigerung der Arbeit weit über den Bereich des Ökonomischen hinaus. Der sozialethische Wert der Enzyklika bestehe in der kompromißlosen Forderung, „die Arbeit nach Maßgabe der Menschenwürde einzurichten und nicht etwa die Menschen den angeblichen Sachzwängen von Wirtschaft, Technik und Arbeitswelt zu unterwerfen". Kontroverse Diskussionen löste sein Versuch aus, das sozialethische Grundprinzip der Enzyklika, daß Arbeit für den Menschen da sei, in Kants kategorischen Imperativ zu kleiden: „Handle so, daß Du bei der Arbeit und in der Arbeitswelt die Menschheit sowohl in Deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." – Daß H. schließlich Laborem Exercens mehrfach eine Neigung vorwirft, „den humanen Wert der Arbeit überzubewerten", und die Enzyklika als „späten katholischen Reflex des calvinistischen Arbeitsethos" wertet, bleibt unverständlich. Der Text der Enzyklika deckt diesen Vorwurf jedenfalls so wenig wie andere Äußerungen des Papstes. H. scheint hier sowohl die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen als auch die Einbettung der Anthropozentrik in die Christozentrik aus dem Auge zu verlieren.

Die Bedeutung der Liebe und der Barmherzigkeit für die Würde des Menschen und die Ordnung der Gesellschaft erörtern Waclaw Swierzawski und Bernhard Sutor anhand der Enzyklika Dives in Misericordia.

Die Größe der Liebe Gottes zu erkennen bedeutet für beide, sich auch Rechenschaft über die Sündhaftigkeit und Gebrochenheit der menschlichen Natur abzulegen. Man dürfe, so Sw., eine Sünde „niemals nur individualistisch interpretieren". Die Sünde sei ein soziales Übel, auch dann, wenn sie nur „privat" begangen wird. Johannes Paul II. will mit seiner Enzyklika der Welt sagen, so S., daß Gerechtigkeit allein zur Ordnung sozialer Beziehungen nicht genügt. Sie müßte wegen der Endlichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen zur Grausamkeit führen. Sie bleibe auf die Barmherzigkeit angewiesen, die ihrerseits allerdings die Gerechtigkeit nicht überspringen darf, soll sie nicht zur Mutter der Auflösung werden. Sie komme in der Liebe zur Vollendung. Johannes Paul II. bemühe sich in Dives in Misericordia, im Geheimnis Christi Gott den Vater als den „Vater des Erbarmens" zu entdecken, „um so die Würde des Menschen noch tiefer zu erkennen und zu begründen".

Um die Würde des Menschen und seine Sexualität geht es Franz Böckle und Tadeusz Styczen in ihren Beiträgen zu Familiaris Consortio.

Das personal ganzheitliche Verständnis von menschlicher Sexualität und Liebesfähigkeit sei, so Böckle, der alles prägende Ansatzpunkt für die von Johannes Paul II. vertretene Sexualmoral.

Der Papst moralisiere nicht, er stelle nicht gleich Verbote auf, sondern zeige die Konsequenzen einer von vorbehaltloser Liebe getragenen Sexualität auf. B. erörtert die theologische Anthropologie von Familiaris Consortio in drei Anwendungsfeldern: der vorbehaltlosen Liebe, der ehelichen Treue und der Weitergabe des Lebens. Den größten Raum widmet er der Problematik der Empfängnisregelung. Vorbehaltlose Liebe heißt vorbehaltloses Sich-Schenken und vorbehaltloses Sich-Schenken heißt Hingabe ohne Eingriff in die leibliche Integrität. Die Beachtung des Zyklus der Frau vermeide nach der Überzeugung des Papstes nicht nur eine Manipulation ihres Leibes, sondern könne auch die Kultur geschlechtlicher Liebe fördern.

B. nennt dies „ein imponierendes Zeugnis des Papstes", mit dem sein Konsens größer sei als sein Dissens. Diesen Dissens sieht er in der Auffassung des Papstes bzw. der Enzyklika Humanae Vitae, „daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß". Die Zeitwahl bzw. die Beachtung des Zyklus der Frau sind für ihn „ein gezieltes Ausweichen", das sich von einer gezielten Unterdrückung der Ovulation kaum unterscheide. Wer dieser Identifizierung der Beachtung des Zyklus der Frau mit der manipulierenden hormonalen Empfängnisverhütung nicht folgen kann, wird Böckle auch nicht zustimmen können, wenn er der von der Zeitwahl nur unzureichend unterschiedenen Beachtung des Zyklus der Frau unterstellt, sie könne als „methodisch berechnete, systematische Frustrierung der Ovulation" und als „Manipulation personaler Sexualität" empfunden werden oder sie baue die Kultur geschlechtlicher Liebe allein auf den biologischen, nicht aber den psychologischen Rhythmus.

Styczen geht es in seinem Beitrag über den Menschen als Subjekt der Hingabe seines Selbst um jene Spiritualität der Ehe, die auch Johannes Paul II. seinen Mittwochsansprachen zu Liebe, Ehe und Sexualität 1979 bis 1984 zugrunde legte. Nirgendwo anders als in der Ehe trete ein Mensch dem anderen – und deshalb auch Gott im anderen Menschen – so tief und so nahe entgegen.

Für die Weitergabe des Lebens habe der Schöpfer die Mitbeteiligung der Eheleute im Akt ihrer gegenseitigen Hingabe im Leibe gewollt. Dadurch rufe er die Eheleute auf, in den Akt ihrer vorbehaltlosen gegenseitigen Beschenkung ihren Ur-Beschenker und ersten Liebenden und Bräutigam einzubeziehen. So sei der eheliche Akt der gegenseitigen Hingabe Transitus Domini, ein Altar der Schöpfung und daher ein Ursakrament.

Die Chance der Selbsterfüllung gebe sich der Mensch, so S., nur dann, wenn er auch allen anderen solidarisch Chancen für ihre eigene Selbsterfüllung einräume. Nehme er ihnen diese Chancen, negiere er sich selbst. Die Rettung des Menschen liege letztlich nicht in der Selbstaufklärung, im Weg des Sokrates, sondern in der Liebe. Das Wissen vom Guten, auch wenn es von sich aus nicht ausreicht, um gut zu handeln, sei jedoch ganz sicher eine notwendige Bedingung des guten Handelns.

Osnabrück Manfred Spieker

Pospischil, Hans Thomas: **Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen**, Freiburg im Breisgau: Herder 1991. XIII, 416 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 144), kart. DM 48,00

Ausgangspunkt dieser Freiburger Diss. ist keine sozialethische Frage, sondern eher die pastorale Problematik, wie die drei kirchlichen Grundfunktionen von Verkündigung, Liturgie und Diakonie in der Gesellschaft hochindustrialisierter Länder stärker wieder miteinander verknüpft werden können. Exemplarisch soll dieser Frage anhand der Verwendung von Eigentum und Einkommen in kleinen christlichen Gruppen nachgegangen werden.

Dementsprechend wird – nach einer Behandlung der traditionellen Eigentumslehre – der Umgang mit Eigentum und Einkommen in insgesamt 28 Gruppierungen wie Orden, neuen geistlichen Bewegungen, Dritte-Welt-Kreisen usw. untersucht.

Der erste Hauptteil des Buches (74–263) dient der Vorstellung der heterogenen Gruppen, deren Zusammenhalt von intensiven Lebensgemeinschaften bis zu anonymen Spendenorganisationen reicht. Die meisten Gruppen hat der Vf. durch eine Anzeige in „Publik-Forum" erfaßt und dann anhand eines schriftlichen Fragebogens und z. T. auch durch persönliche Befragung untersucht, so daß hier keine im Sinne der empirischen Sozialforschung methodisch abgesicherte Studie vorliegt.

Der zweite wesentliche Hauptteil (265–371) erstreckt sich darauf, die Gruppen anhand einer Vielzahl von Kriterien systematisch miteinander zu vergleichen.

Die Arbeit schließt mit einer pastoraltheologischen Auswertung und mit dem Versuch eines Brückenschlages zur christlichen Sozialethik.

Verdienstvoll an der Studie ist zunächst, daß hier mit Recht herausgestellt wird, daß Bewußtseinswandel und daraus erwachsene Verhaltensänderungen in der Gesellschaft des gegenseitigen Aufbaus und der Stützung durch kleinere Gemeinschaften bedürfen. Viele gesellschaftliche Veränderungen haben ihren Ausgangspunkt in kleinen Gruppen genommen. Den untersuchten Gruppen ist insoweit eine gesellschaftspolitische Perspektive zu eigen. Häufig ist das Wissen vorhanden, daß das von ihnen aufgebrachte finanzielle Volumen lediglich ein Zeichen ist, ohne direkte Änderung gesellschaftlicher Strukturen. Die Problematik von solchen kleinen Gruppen (Gemeinschaften) zu gesellschaftlichen Veränderungen überzugehen, klingt an, wenn für einzelne Gruppen berichtet wird, daß Gruppenmitglieder diese zugunsten der Mitwirkung in politischen Parteien verlassen haben.

Leider nimmt der Vf. diese Indizien nicht zum Anlaß weitergehender sozialethischer Reflexionen.

Obwohl der Vf. mehrfach auf die christliche Sozialethik eingeht, und diese Ausgangspunkt und Abschluß der Untersuchung bildet, enthält die Arbeit ebenfalls keine systematischen sozialethischen Überlegungen zur Eigentumsproblematik. Sie bleibt eher vormodernen Sozialtraditionen verpflichtet, die an der Umverteilung von Eigentum und Einkommen orientiert sind. Exemplarisch haben sie ihr biblisches Fundament in der Urgemeinde und der paulinischen Kollekte für Jerusalem, weshalb der Vf. sie auch ausdrücklich erwähnt. Der Grundansatz der modernen Gesellschaft, in der „Solidarität" in den Institutionen der Gesellschaft selbst verankert wird, so daß

etwa ein Sozialstaat individuelle materielle Hilfe konzeptionell überflüssig macht, wird übersehen. Dementsprechend wird man in der Arbeit auf die sozialethische Schlüsselfrage, die in den bisherigen Ostblockstaaten ansteht, nämlich ob man eine Sozialordnung schaffen soll, die Multimillionäre und möglicherweise Milliardäre möglich macht, keine Antwort erhalten. Diese Frage wurde beim Zusammentreffen der katholischen Sozialethiker in Bad Honnef (1991) zugespitzt von einem prominenten Fachvertreter auf den Punkt gebracht: „Ich habe nichts gegen Milliardäre." Selbst in individualethischer Hinsicht gibt das Buch wenig Anregungen für jemanden, der über etwas höheres Einkommen oder Eigentum als ein normaler Arbeitnehmer verfügt. Ebensowenig wird in der Arbeit reflektiert, ob die dargestellten Gruppen vielleicht nur einen legitimen Freiheitsspielraum als Nischenexistenz in einer komplexen Gesellschaft ausnutzen, ohne daß aber ihr Verhalten universalisierbar, d. h. als Lebensform auf die Gesamtgesellschaft übertragbar ist.

Im Rahmen dieser Begrenzungen hat der Vf. eine verdienstvolle Studie erstellt, die Anregungen für das Leben christlicher Gemeinschaften mit gesellschaftlicher Verantwortung geben kann.

Münster Joachim Wiemeyer

Beraten und begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch, hg. von Konrad Baumgartner und Wunibald Müller. – Freiburg: Herder 1990. 336 S., DM 49.80

Eine Besinnung über Wesen und Vorgehen bei der Seelsorge ergibt sich nicht nur aus dem Titel (der das Beraten und Begleiten in den Vordergrund stellt), sondern auch aus den neuen Erkenntnissen der Psychologie und der Psychotherapie, die in die Praktische Theologie eingewirkt haben. Galt früher oft als Hauptziel katholischer Seelsorge „die Gemeinde allseitig sakramental zu versorgen" (u. a. R. Hupfeld, 1928), so liegt heute das Schwergewicht auf dem geistlichen Beistand, dem psychologischen Verstehen und dem Raten (so schon Werner Gruehn seit 1934).

Das Motto des Handbuches von M. Gutl erlaubt gerade dem ratlosen und gebrochenen Seelsorger eigene Ängste, die ihn besonders zum Helfer befähigen. (Vergleiche jedoch Jesu „blinde Blindenleiter", Mt 15,14). Die Seelsorge wird als „natürliche kommunikative Fähigkeit", als „Charisma", bezeichnet. (Hier wäre die Beziehung zwischen solcher „Gnadengabe" und einer inneren Berufung als Grundlage der Seelsorge zu klären.)

Ein I. Hauptteil wendet sich der „Seelsorge als Beratung und Begleitung" zu. Im Unterschied zu den anderen kirchlichen Aufgaben bei der Verkündigung und dem Spenden der Sakramente, dem Gemeindeaufbau und der Caritas geht es in der Seelsorge (durch Männer und Frauen) um ein geistliches Dienen als eine „zentrale Aufgabe für Kirche und Gesellschaft", so betont K. Baumgartner. Weitere Arbeiten dieses ersten Teiles haben die befristete Partnerschaft, das Einfühlungsvermögen, die Nähe und nochmals die eigene Schwachheit des Seelsorgers hervor (24–26). So wird der Seelsorger „zum glaubwürdigen Zeugen des Bundes Gottes" „im Kontext einer christlichen Gemeinde" (27–29). Dabei sollte die Beratung nicht zum „Zankapfel zwischen Caritas und Pastoral" entarten, die viel eher voneinander lernen sollten (so hebt Zerfass S. 37–39 hervor). Als „Quellen der seelsorglichen Beratung und Begleitung" nennt Blattner Glaube, Hoffnung, Vertrauen, Liebe, Angstfreiheit und andere Werte, die besonders in den „Begegnungserzählungen" des NT als Wesenskennzeichen Jesu hervortreten (so Nidetzky S. 51f).

Der II. Teil ist den Formen und der Durchführung der seelsorglichen Beratung und Begleitung gewidmet und weist mit Recht auf die Aufgaben einer „pastoralen Diagnose" hin, auf die „Einschätzung des Suizidrisikos" und auf die „Kriterien psychischer Erkrankung". Auch die wichtige Frage wird angeschnitten: „Wohin und wie überweisen?" (71) Seelsorge ist eine personzentrierte Beziehung voller Wahrhaftigkeit, wertschätzender Anteilnahme und einfühlenden Verstehens (78), nicht aber nur themen- oder problemgerichtetes Gespräch. Peter F. Schmid versucht mit einigen anregenden Gedanken etwas einseitig psychologisch die seelsorgliche Beratung von der Gruppendynamik her verständlich zu machen (83–91). „Krisenintervention" lautet dagegen das Leitwort, mit dem Josefine Heyer die „erste Hilfe" auch durch die Seelsorge in akuten Notsituationen beschreibt (98–100). Von besonderer Weisheit und tiefer geistlicher Erfahrung zeugt der Beitrag von Anselm Grün über „Intensivformen geistlicher Begleitung", in dem er über die Einzelseelsorge anläßlich von klösterlichen Kursen berichtet (101–110). Hier bezieht er in neuer Weise biblische Berichte über Körperstellungen, über die „Mystagogie" und über eine mystische Grundhaltung in die Seelsorge ein, für die auch die Besprechung von Träumen eine bedeutsame, bisher noch kaum erkannte Aufgabe darstellt (101–110). Das Beichtgespräch als „beratendes/geistliches Gespräch" (nach K. Baumgartner) bildet sicher ein Herzstück der Seelsorge, nach katholischer Lehre ein Sakrament. Das Beichtgespräch „möchte vor allem zur freien Übergabe des Lebens an Jesus Christus ermutigen" (115) und nähert sich mit solchen Worten und Erkenntnissen stark den pietistischen Einsichten über die Wandlungserlebnisse. Diese Arbeit enthält viele praktische und gut brauchbare Hinweise für das Beichtgespräch, zeigt freilich auch wichtige Grenzen.

Der III. Teil wendet sich der „Seelsorglichen Beratung und Begleitung für besondere Zielgruppen" zu. Auf den ersten Seiten schreibt der Vf. (L. Wachinger) über Ehe- und Familienseelsorge, ohne freilich die mit Abstand häufigsten und schwierigsten Konflikte der Sexualität oder der Treue zu erwähnen. Der Beitrag spricht von der „unersetzbaren Lebenserfahrung" (124) bei der Beratung, und die dürfte in der Tat dem zölibatären Priester fehlen (130–137). Über die „nicht-ehelichen Lebensgemeischaften" finden sich von H.J. Müller die bekannten katholischen Lehren dargelegt und begründet (138–146). Die alleinerziehenden Väter und Mütter (in Deutschland 1,76 Millionen) bedürfen besonders verständnisvoller und hilfsbereiter Begleitung in der Kirche, das zeigt Maria Plank aus ihrer reichen Erfahrung (147–155). Mit den Themen der Seelsorge an alten, an sterbenden und an seelisch kranken Menschen werden so wichtige Bereiche angeschnitten, daß eine wesentlich ausführlichere Behandlung notwendig wäre. Nur eine sorgfältige Zusatzausbildung könnte die Seelsorger für diese Aufgabe ausreichend zurüsten. Das gilt besonders für die vielen depressiv Kranken, die bei einem Gemeindepfarrer Rat suchen und rechtzeitig erkannt und kundig beraten werden müssen (156–176). Angehörige von kirchlichen Berufen oder auch Anwärter dafür bedürfen eines besonders einfühlsamen Verständnisses. Dazu gehört auch eine innerste Klarheit über die ausschlaggebenden Berufungserlebnisse (nach S. Behn), die sich nicht immer mit dem kirchlichen Berufsauftrag decken. Eine Arbeit von Dieter Funke, einem Priester und Psychoanalytiker in Düsseldorf, ist dem Sonderthema der Seelsorge und Psychotherapie an Priestern und Ordensleuten gewidmet. Als ihr Hauptproblem werden die Probleme des Narzißmus und des strengen Über-Ich herausgearbeitet ohne ein Eingehen auf die wesentlich häufigeren und schwerer wiegenden Nöte etwa mit dem Zölibat (198–209).

Von den Entwicklungsabschnitten des Erwachsenenalters, denen sich der IV. Teil zunächst zuwendet, erscheint die „Lebensmitte" zwischen dem 40. und 50. Jahr bedeutsam, da dann die „Kinder" das Elternhaus verlassen und eine „Identitätskrise" einsetzen kann. (210–222). Auch das Pensionierungsalter stellt die Menschen dann vor schwer zu bewältigende „Verlusterlebnisse" (225–228), für die Theresia Hauser den Ehepaaren empfiehlt, gemeinsam ein „Haus ihrer gegenwärtigen und ihrer zukünftigen Ehe" zu zeichnen (223–230). Bei solchen Verlusterlebnissen sollten im seelsorglichen Trost die Forschungen von Y. Spiegel berücksichtigt werden (232–240). Bei „Schuld und Schuldgefühlen" erfahren wir (durch Lorenz Wachinger) von der befreienden Wirkung der Vergebung und Versöhnung, aber auch von den Grenzen der Seelsorge bei Skrupulanten und bei Ratsuchenden mit neurotischen Schuldgefühlen, nicht aber von den noch weiter verbreiteten depressiven Schuldgefühlen. Hier findet sich auch (erstmals?) der Begriff der „globalen" z. B. ökologischen Schuld eingeführt (244). P. Schmitz berichtet von der Seelsorge als einer Hilfestellung zum Finden der moralischen Entscheidung (249–257). Bei „Menschen mit sexuellen Problemen" (wie wenige leiden nicht unter ihnen!) können sieben Seiten (258–265) nicht annähernd ausreichen, auch nur die häufigsten dieser Probleme zu nennen, geschweige denn, Lösungen zu besprechen. Bei „religiös Desorientierten", bei Suchenden und bei Randgruppen bieten Einrichtungen wie das „Katholische Forum Dortmund" die Möglichkeiten zu verschiedenartigen Veranstaltungen und Gesprächen (266–273). In existentiellen Glaubensfragen ist Seelsorgebegleitung unentbehrlich (274–283).

Der V. Teil handelt von der „Seelsorge in besonderen Lebenssituationen". „Hoch-zeiten" des Lebens (Maslow nennt sie Gipfelerlebnisse) erinnern an Lukas, den Arzt, der ein Viertel aller ntl Jubel- und Freudenrufe berichtete. Solches Freuen will nüchterne Hoffnung lehren. Die letzten zehn Seiten sind der Seelsorge „bei Suizidgefährdeten" gewidmet. Im Vergleich zu dem „Handbuch der Selbstmordverhütung" (Enke Verlag, 1963) mit mehreren hundert Seiten zu diesem Thema wirken die Abschnitte des vorliegenden Buches nicht als ausreichend.

Der Stil einiger Abschnitte fordert zu einem Nachsinnen darüber heraus, warum nicht nur Grabinschriften, Liebesbriefe und Hypnoseformeln, sondern auch Ausführungen in der Seelsorge und über sie keine Fremdwörter vertragen.

Insgesamt steht dieses Handbuch (zusammen mit der Pastoralpsychologie von Baumgartner, Isidor: dem von gemeinsam mit zwei anderen noch wesentlich umfangreicheren von Isidor Baumgartner, erschienen im Pustet-Verlag, Regensburg, und im Patmos-Verlag, Düsseldorf) an einem Wendepunkt der Geschichte der Seelsorge. Das Handbuch gewinnt durch seine klare Aufgliederung, durch das Ansprechen von Zielgruppen, durch die grundsätzliche Abkehr von äußerem Formalismus und durch sein Streben, die wahren Nöte der Seelsorge-Suchenden zu erkennen und ihm Rechnung zu tragen, durch das Einbeziehen von psychologischen und psychotherapeutischen Fragen.

Offenbar erstmals werden brennende Aufgaben der Seelsorge gesehen und benannt: besonders die Seelsorge an seelisch Kranken, an Selbstmordgefährdeten und die Seelsorge an Seelsorgern. Freilich

bedeutet das Erkennen dieser und anderer Aufgaben noch nicht, daß sie ausreichend genug auch behandelt werden.

Das Buch schreitet noch nicht fort zu konkreten Ratschlägen für jene (Mehrzahl der) Leser, die nicht fähig oder bereit sind, den besonders strengen Anweisungen der römisch-katholischen Sexualethik zu folgen. Wegweisend für die Hauptprobleme der Seelsorge besonders in den Ehefragen erscheinen jene Andeutungen von B. Liss, der in der Seelsorge nicht nur kirchlich theologische Grundsätze vertreten, sondern die menschlich verstehende, begleitende (wir ergänzen tröstende) Haltung im Vordergrund sehen will: den Menschen eine Zukunft zu eröffnen im Frieden mit seiner Kirche (wir ergänzen vor allem mit Jesus Christus).

Die äußerst wichtigen praktischen Fragen der seelischen Krankheiten bedürfen noch wesentlich genauerer und ausführlicherer Besprechung. Auch die anschließende „kleine Charakterkunde" würde auch der Leser gerne durch die Forschungen Künkels, Rohrackers und vieler anderer erweitert wissen, während die anschließenden „drei magischen Fragen" über Mimik und Gestik und das Warum der Mitteilungen (68) in ihrer Bedeutung kaum überzeugen können.

Dem nicht überall einheitlichen Buch ist also eine weitere Verbreitung zu wünschen als Hinweis auf die wichtigsten Seelsorgeaufgaben des kirchlichen Alltages.

Berlin Klaus Thomas †

Aklé, Yvette / **Kabasélé**, François / **Kolié**, Cécé / **Luneau**, René / **Mbadu-Kwalu**, Vital / **Pénoukou**, Julien / **Ouattara**, André / **Sanon**, Anselme Titianma / **Tshibola**, Bibiana: **Der schwarze Christus**. Wege afrikanischer Christologie. – Freiburg: Herder 1989. 205 S. (Theologie der Dritten Welt, Bd 12), kart. DM 34.–

„Bist du einer von uns?" „Wir suchen deinen Namen". Auf diese Formeln zugespitzt ist die Suche afrikanischer Theologen nach einer Antwort auf die Grundfrage: „Wie können wir in unserer Kultur und in unserer Geschichte durch alle Spannungen und Konflikte hindurch Jesus Christus denken, verstehen und bekennen?" (14). Dabei geht es um die Frage, „ob es zwischen Evangelium und traditionellen Bräuchen eine innere Unvereinbarkeit gibt" (13). Eine solche Frage verlangt keine glatte, sondern eine kritische Antwort. Und das heißt vor allem, Gott selbst ernst nehmen. Gott ist und will nicht eine Immunspritze sein, die über alle Trübsal hinweg tröstet. Und er will kein Dekorationsobjekt sein, mit dem man sich bloß schmücken kann. Er ist nicht nur eine Antwort, er ist auch eine Frage. Darum will er nicht unkritisch mit Lippenbekenntnissen bedacht werden. Er ist nicht nur ein Gott des Himmels, mit dem man nur glücklich sein kann, sondern auch ein Gott der Erde mit all ihrem Charme, aber auch mit all ihrer Fragwürdigkeit. Darum: Hüte dich vor dem Menschen, dessen Gott (nur) im Himmel ist! „Der afrikanische Gott ist ein auf transzendente Weise immanenter Gott" (38). Die Frage: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" verlangt keine abstrakte Theorie, sondern eine konkrete Antwort von Menschen in konkreten Lebenssituationen.

Von dieser Sicht ist das neue (christliche) Bewußtsein der Afrikaner geprägt, das dem Leser des vorliegenden Buches begegnet. Die Autoren sprechen nicht nur Gelerntes nach, sie sagen neue Dinge, bezeugen die Neuheit dessen, was sie in Jesus Christus leben. Sowenig die Kirche nur ein Unterhaltsmittel sein kann, sowenig ist Christus bloß eine Konservierungserinnerung. Er ist vielmehr eine konkrete Person, das Leben, das gelebt werden will und gelebt werden soll, und zwar nicht individualistisch, sondern als *personale Beziehungsdichte*. Der Afrikaner spricht bekanntlich gern von einem Gott, der seinem Wesen nach *relational, solidarisch* und nicht solitär ist. Es verwundert daher nicht, daß die vorliegenden christologischen Entwürfe in erster Linie *trinitarisch* und *ekklesial* angelegt sind.

„Der schwarze Christus" ist niemand anderes als der Christus der Bibel. Er bekommt aber hier nun Farbe! Mit Hilfe der für Afrikaner philosophisch, sozial, religiös und damit existentiell-personal relevanten Begriffe (wie „Leben" und „Lebenskraft"), Vorstellungen und Symbole wird versucht, ein besseres Verständnis der Gestalt Jesu Christi im eigenen Lebensraum zu erreichen. Dies geschieht aber nicht nur, damit Christus in den Augen der Afrikaner glaubwürdiger dastehen kann. Der schwarze Christus öffnet vielmehr auch Christen aus anderen Erdteilen die Chance, etwas Neues über diesen Jesus zu lernen und zu erfahren, den man so gut zu kennen glaubt. Doch geht es hier nicht darum, Christus zu „ergreifen", sondern zu „bekennen", es geht um das Bekenntnis seines Geheimnisses jenseits aller Modelle. Man erfährt so greifbar, wie monolithische Denkweisen und Ausdrucksformen dem Glauben an Jesus Christus nur abträglich sein können. Ungewohnten Stimmen zu lauschen und in Dialog zu treten bedeutet auch in diesem Kontext, weltweit und zeitgerecht aufrüttelnde Zeichen der Hoffnung zusetzen.

In diesem Sinne ist das vorliegende Buch eine engagierte Wegbeschreibung, eine spannende und anregende Lektüre für alle, die sich um ein Verständnis der sogenannten „jungen Kirchen der Dritten Welt" bemühen und an Signalen für Spannkraft und Vitalität und damit für die Zukunft des Weltchristentums als Ferment interessiert sind.

Münster Kossi J. Tossou

Khoury, Paul: **Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle.** – Würzburg/Altenberge: Echter/Telos 1991 (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, 2. Abt.: Religionswissenschaftliche Studien 11/2)

Zwei Jahre nach dem ersten Teil (vgl. ThRv 86, 1990, 154) ist nun der zweite Bd des hier anzuzeigenden Werkes erschienen. Er befaßt sich mit der für den christlich-islamischen Dialog zentralen Frage der Trinität im Christentum bzw. dem islamischen „Radikalmonotheismus" (vgl. die Rez. zu Mooren: Macht und Einsamkeit Gottes, ThRv 88, 1992, 245f).

Das Thema wird in zwei großen Abschnitten behandelt.

Der erste Teil stellt die verschiedenen Aspekte orientalisch-christlicher Lehre von Gott und der Trinität zusammen. Dabei geht es nicht nur um die Frage nach der Existenz Gottes, seiner Essenz oder seiner Handlungen, sondern auch und vor allem um die Trinität. Gerade hier wird der mit westlichen Trinitätsdiskussionen vertraute Leser einige neue und überraschende Entdeckungen machen.

Der zweite Teil des Buches ist dann den jeweiligen muslimischen Positionen gewidmet. Dabei wird eine weitgehende Parallelität in der inhaltlichen Struktur der beiden Teile gewahrt, auch wenn das angesichts unterschiedlicher Abschnittsbezeichnungen nicht immer ganz deutlich wird. So steht einem Kap. „Providence" bei der Darstellung der christlichen Lehre ein Kap. „Libre arbitre" gegenüber oder „Jugement" korrespondiert mit „Eschatologie".

Wie im ersten Bd wird der eigentlichen Dokumentation zunächst eine knappe Zusammenfassung der christlichen bzw. der muslimischen Positionen vorausgestellt. Die Texte selbst folgen dann, wobei auf größere inhaltliche Zusammenhänge bei den zitierten Texten verzichtet wird. Gerade bei der Darstellung und Dokumentation der islamischen Vorstellungen finden sich auch weniger bekannte Autoren mit bisher nicht publizierten Texten, so daß sich auch für den Leser, der in der Theologie des Islams bewandert ist, neue Horizonte ergeben.

Es ist zu wünschen, daß die weiteren Bde dieser Dokumentation ebenso rasch folgen werden wie der hier besprochene.

Bösensell Peter Heine

Schimmel, Annemarie u. a.: **Der Islam, III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit**. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1990. XII, 486 S. (Die Religionen der Menschheit, 25,3), Lw. DM 132.–

Mit diesem dritten Bd findet die Darstellung des Islams in der bekannten Reihe „Die Religionen der Menschheit" ihren vorläufigen Abschluß. Nachdem die zwei ersten Bde sich mit der Entstehung, den Grundlagen und der klassischen Zeit des Islams befaßt haben, soll dieser dritte Bd nach der Erläuterung der Hg.in ein Bild von den vielfältigen Erscheinungsformen des zeitgenössischen Islams malen. Aber zentrale Beiträge dieses Bds beschäftigen sich doch mit Themen der islamischen Religion der klassischen Zeit, die in den zwei vorhergegangenen Bänden zu wenig Raum erhalten haben: mit der islamischen Mystik und Frömmigkeit, mit der Sektenbildung und mit der Frau im Islam.

Mehrere Autoren kommen nun zu Wort und behandeln so verschiedene Themen wie Theologie und Ideologie im modernen Islam (Tilman Nagel: 1–59); Die Entwicklung des islamischen Rechts (Konrad Dilger: 60–99); Die historische Entwicklung der Sekten im Islam (Biancamaria Scarcia Amoretti: 100–156); Sufismus und Volksfrömmigkeit (Annemarie Schimmel: 157–266); Künstlerische Ausdrucksformen des Islams (Annemarie Schimmel: 267–299); Themen und Tendenzen der zeitgenössischen Literatur in der islamischen Welt (Johann Christoph Bürgel: 300–335); Europa und der islamische Orient (Annemarie Schimmel: 336–387); Die Frau im Islam (Wiebke Walther: 388–414); Ahmadiyya: Geschichte und Lehre (Munir D. Ahmad: 415–422); Der Islam in

der Mehrheit und in der Minderheit. Unterschiedliche Haltungen der Muslime zu Andersgläubigen (KHALID DURÁN: 423–451). Literaturhinweise (PETER HEINE: 42–456) und verschiedene Register (457–486) schließen den Bd.

Der Leser darf sich nicht durch die unterschiedliche Qualität der Beiträge und die Beliebigkeit der behandelten Themen und Unterthemen irritieren lassen. Und man soll auch keine irgendwie geartete Einheit des Ganzen suchen: Ein Gesamtkonzept mit gut aufeinander abgestimmten Teilen und einem gelungenen Aufbau ist nicht erkennbar und war vielleicht in diesem Fall nicht zu erreichen. Auch haben die Autoren zunächst einmal das verwertet, was sie gerade untersucht und worüber sie eben geschrieben haben. Wenn man also den disparaten Charakter dieser Sammlung von Beiträgen nicht beachtet, findet man darin eine Fülle interessanter, aufschlußreicher und wichtiger Informationen über verschiedene Aspekte der Religion, der Frömmigkeit, der Mystik, des Rechtes, der Sektenbildung, der sozialen Struktur, der Kultur, der Literatur und der Mentalität islamischer Gemeinschaften. Darüber hinaus erfährt man manches über die Beziehungen Europas zum Islam und über die Haltung einiger muslimischer Gruppen zu Nicht-Muslimen.

Bedauerlich ist, daß dieser Bd – wenn er schon verschiedene Themen behandelt, die die Muslime heute beschäftigen – überaus wichtige Gebiete einfach übersieht: politische Strömungen, Wirtschaftsordnung und Bankwesen, islamische Verkündigung und Mission, Islam in der Diaspora (für diese beiden letztgenannten Themen sind die Ausführungen Duráns absolut unzureichend), islamische Organisationen, Institutionen zur Pflege internationaler Beziehungen, Länder der islamischen Welt usw. Es wäre ein Desiderat an die Adresse der Hg. der Reihe, vielleicht einen vierten Bd zur Behandlung dieser Themen zu planen, damit das Bild des modernen Islams in seiner ganzen Vielfalt dargestellt wird.

Münster Adel Theodor Khoury

Pulsfort, Ernst: **Indien am Scheideweg zwischen Säkularismus und Fundamentalismus.** – Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1991. 112 S. (Religionswissenschaftliche Studien 18), kart. DM 19.80

In der Tat war eine solche Publikation mit dieser brisanten Thematik in bezug auf Indien dringend vonnöten, haben wir doch im Westen die Verbindung von indischer Religion mit Toleranz, also dem genauen Gegenteil von fundamentalistischen Bestrebungen gleichsam internalisiert; ein Vorurteil, das von der offiziellen Wissenschaft der Indologie nie ausdrücklich widerlegt, sondern eher noch gefördert worden ist. Dennoch hat die Realität sowohl Indien als auch uns inzwischen eingeholt.

Die Nachrichten in der Presse über Auswüchse, die auf das Konto fundamentalistischer, separatistischer Bestrebungen gehen, sind eher sporadisch – sofern überhaupt berichtet wird –, denn umfassend. Es ist auch verständlich, daß Europa in erster Linie dem südlichen Mittelmeer seine Aufmerksamkeit schenkt, als dem doch weiter entfernt liegenden Indien. Deswegen ist das vorliegende Buch in doppeltem Sinne erfreulich. Es gibt in wahrhaft knapper und wesentlicher Form einen Überblick über die fundamentalistischen Strömungen, ihre Gefahrenherde und ihre Hintergründe in Indien, und es korrigiert in gewissenhafter Weise die Fiktion von der sprichwörtlichen hinduistischen Toleranz.

Es ist erstaunlich, wie es diesem kleinen Buch gelingt, auf so kleinem Raum so umfassend zu informieren. Kein Wort ist zuviel; nur manchmal kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, als setze es doch schon einige Kenntnisse beim Leser voraus. Dennoch wird es meines Erachtens seinem Ziel gerecht: „Diese Arbeit unternimmt den Versuch, Indiens gegenwärtige religiös-politische Situation zu beschreiben" (9).

Die ersten vier Kap. beschreiben grundsätzliche Probleme, mit denen Indien seit der Unabhängigkeit (und teilweise auch schon vor und während der Unabhängigkeitsbewegung) zu kämpfen hat. Sie bilden gleichsam die Folie, auf der die spezifisch indischen fundamentalistischen Strömungen zu lesen sind: Das Sprachenproblem (Kap. 1), das nicht einfach darin liegt, daß es so viele Sprachen gibt, die immer auch gleichzeitig eine eigene Schrift haben und die gleich von mehreren Millionen gesprochen werden, sondern im Fehlen einer nationalen Lingua franca. Das Englische, das zwar ein Tor zur westlichen Welt bietet, wird aber eher als Pfahl westlicher Überfremdung im Fleisch nationaler Identität gesehen. Gerade im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne (Kap. 2) zeigt sich jedoch die ganze Crux hinduistischer Toleranz. „Der gegenwärtige Hinduismus ist ... weniger eine spezifische Religion – dieser im Westen allgemein vorherrschende Eindruck ist trügerisch – als vielmehr eine spezifische religiöse Haltung" (21f). Das heißt aber im Klartext, daß es eigentlich keinen Bereich, der *nicht* von Religion durchdrungen ist, mithin keinen säkularen Bereich gibt, der als solcher akzeptiert wird. Säkular wird gleichgesetzt mit westlich, materialistisch, areligiös. Insofern entsteht ein unlösbares Spannungsverhältnis (Kap. 3) zwischen dem verfassungsmäßig Religionsfreiheit garantierenden Säkularstaat und den je einzelnen religiösen Gruppierungen, die zudem zivilrechtlich unter je eigenem Gesetz stehen. In solchem Felde ist es leicht, religiöse Gemeinschaften zu korrumpieren, was unter dem Begriff „Kommunalismus" gefaßt ist (Kap. 4), und sie für politische Ziele einzusetzen. Auch hier steht letztlich die Angst um religiöse, mithin kultureller und nationaler Identität dahinter.

Die folgenden Kap. sind je einer der großen Religionen in Indien und ihrem Autonomiebestreben bzw. ihren Schwierigkeiten mit dem säkularen Staat und den Angehörigen der anderen Religionsgemeinschaften gewidmet: Hindus, Muslime, Sikhs, Buddhisten. Letztere sind zwar eine kleine Minderheit in Indien, konzentriert auf drei Gebiete; in dieser Untersuchung geht es nur um die in Kashmir und Ladakh lebenden, die in der Spannung des seit der Unabhängigkeit schwelenden Kashmirkonfliktes stehen. Doch gerade bei letzteren zeigt sich m. E. die Schwäche der sonst begrüßenswerten Knappheit. Man hätte sich doch noch etwas mehr Hintergrundinformationen gewünscht, so wie bei den anderen religiösen Gruppen.

Ein eigenes Kap. ist den Christen gewidmet, nun aber nicht unter der Rücksicht deren fundamentalistischen Bestrebungen, sondern als eklatantes Beispiel der Diskriminierung einer doch großen Minderheit, die einfach dadurch in den Minderheitenstatus gedrängt wird, daß Christentum mit Westen und damit mit Kolonialmacht gleichgesetzt wird. An ihrem Beispiel zeigt sich, daß der Säkularstaat, der die Rechte aller Religionsgemeinschaften zu vertreten und zu verteidigen hat, nicht greift. Deutlichstes Beispiel dafür ist, daß Konvertiten, die von niedersten Kasten, bzw. den Kastenlosen zum Christentum übertreten, nicht der landläufigen Meinung gemäß diesen Schritt tun, um sozial aufzusteigen, sondern daß sie dadurch den staatlichen Segnungen, die diesen sozial Schwachen – sofern sie Hindus sind – zugute kommen, gerade verlustig gehen. Ein weiteres Potential für unkontrollierbare Exzesse.

Das letzte Kap. widmet sich nach der Darstellung der Fakten gleichsam dem ideologischen Abwehrmechanismus, den Indien selbst produziert hat, um sich als – in seiner Selbsteinschätzung – religiösestes Volk der Welt von sonstigen, vergleichbaren fundamentalistischen Bewegungen abzusetzen: seiner immer, und immer wieder verbalisierten Toleranz.

Der wesentliche Unterschied des Hinduismus zu den „westlichen" Orthodoxien (Islam, Christentum) besteht eben darin, daß Hinduismus in erster Linie Orthopraxie ist. Im Bereich dogmatischer Aussagen ist der Hindu indifferent. „Westliche Indienbesucher und -liebhaber verwechseln diese religiöse Indifferenz, die nicht zuletzt auch auf das Fehlen eines gutorganisierten Lehrgebäudes und eines gebildeten Hindu-Klerus zurückzuführen ist, allzu gern mit religiöser Toleranz und spiritueller Universalität; Religion, so glauben sie, spiele in Indien nach wie vor eine prinzipiell integrative Rolle" (68). Ja mehr noch: „Die Weitherzigkeit gegenüber muslimischen oder christlichen Glaubensinhalten ist – umgekehrt proportional zu ihrer (d. i. der Hindus, D.B.) Duldsamkeit gegenüber einem fremden Lebensstil, der ja letztlich immer in einem religiös bedingten Weltverständnis gründet." – Die „Orthodoxie" versteift sich „auf soziale Konvention" (69).

Dem Buch angehängt ist eine Chronologie der indischen Geschichte und ein aus verschiedenen Publikationen genommener Kartenteil. Die Sprachenkarte (Abb. 2) hat einen Fehler: Die Sprache „Bihari" ist für den Staat Orissa angegeben, wohingegen die Sprache „Oriya" fehlt; ein Fehler, der wahrscheinlich schon auf die Vorlage zurückgeht. In der Literaturliste, die sehr ausgewogen und in der Literatur verzeichnet ist, die man sonst nicht findet (wie z. B. Podder-Theising und N. C. Chaudhuri), fehlt m. E. die ausgezeichnete Studie von H.-J. Klimkeit: Der politische Hinduismus, Wiesbaden: Harrassowitz, 1981, die eine Vertiefung und Weiterführung des Themas bietet. Hilfreich für den Leser ist auch das dem Text vorangestellte, ausgezeichnete Glossar.

Was in meinen Augen diese Studie, die das Problem von einem religionswissenschaftlich-theologischen Blickwinkel her angeht, so wertvoll macht, ist, daß es dem Vf. gelingt, genau die wunden Punkte, die man schon vereinzelt hie und da gelesen hat, in konzentrierter Form darzulegen, wie man sie so nicht zu lesen bekommt. In seinen „Schlußbemerkungen" (Kap. 11) legt der Vf. dar, daß ein gerüttelt Maß an Säkularismus notwendig ist, um überhaupt erst einen neutralen Bereich zu schaffen, auf dem sich die religiösen Gruppierungen zum Dialog treffen können, ohne um ihren Identitätsverlust bangen zu müssen. Zwei Gedanken erscheinen mir wichtig, in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden, die besonders die Probleme der Hindus treffend beleuchten: 1. daß der Hindu lernen muß, daß Religion etwas ist, das man sich reflektierend aneignen muß (Geburt in Familie und Kaste genügt nicht), und damit zusammenhängend 2. daß dem Hinduismus eine eigene Theologie fehlt. Auch von einem indologischen Standpunkt aus gesehen, sofern Indologie nicht einfach unkritische Solidarisierung mit Hindukultur ist, sondern kritische Distanz bewahrt, kann man den Ausführungen des Autors nur zustimmen.

Tübingen Dieter Back

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

Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlaß der Gründung der Univ. **Erfurt** vor 600 Jahren u. aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Phil.-Theol. Studiums Erfurt. Hrsg. von Wilhelm Ernst u. Konrad Feiereis. – Erfurt: Benno-Verl. 1992. 460 S. = Erfurter theologische Studien LXIV; DM 58,–.

Virgo Liber Verbi. Miscellanea di Studi in onore di P. Giuseppe M. **Besutti,** O.S.M. A cura di Ignazio M. Calabuig, O.S.M. – R: Edizioni Marianum 1991. XVI, 733 p.

The Land of Carmel. Essays in honor of Joachim **Smet**. O.Carm. Edited by Paul Chandler [e. a.] – R: Institutum Carmelitanum 1991. 497 p.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Dohmen, Christoph – Manfred Oeming: Biblischer **Kanon**, warum und wozu? Eine Kanontheologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1992. 132 S. = Quaestiones disputatae CXXXVI; kart. DM 36,–.

Koch, Klaus: Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie – oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanons. – Sola scriptura ..., (Gü 1991), 143–155; S. 156–165: Herrmann, Siegfried: Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle. Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem; S. 169–179: Koch, Dietrich-Alex: „... bezeugt durch das Gesetz und die Propheten." Zur Funktion der Schrift bei **Paulus**; S. 180–193: Wolter, Michael: Evangelium und Tradition. Juden und Heiden zwischen solus Christus und sola scriptura (Galater 1,11–24; Römer 11,25–36); S. 194–210: Vouga, François: Apostolische Briefe als „scriptura". Die Rezeption des Paulus in den katholischen Briefen.

Ohler, Annemarie: **Mutterschaft** in der Bibel. – Wü: Echter 1992. 272 S.

"Women like this." New perspectives on **Jewish women** in the Greco-Roman world. Ed. by Amy-Jill Levine. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XVII, 260 p. = Early Judaism and its literature I; [cont.]: p. 1–39: Camp, Claudia V.: Understanding a patriarchy: Women in second century Jerusalem. Through the eyes of **Ben Sira;** p. 41–66: Romney Wegner, Judith: **Philo**'s portrayal of women – Hebraic or Hellenic?; p. 67–82: Darling Young, Robin: The "Woman with the soul of Abraham": Traditions about the mother of the Maccabean martyrs; p. 83–106: Halpern-Amaru, Betsy: Portraits of women in **Pseudo-Philo**'s Biblical Antiquities; p. 107–125: Chesnutt, Randall D.: Revelatory experiences attributed to biblical women in early Jewish literature; p. 127–143: Bou, Beverly – George W. E. Nickelsburg: Patriarchy with a twist: Men and women in **Tobit;** p. 145–160: Pervo, Richard I.: Aseneth and her sisters: Women in Jewish narrative and in the Greek novels; p. 161–184: Reinhartz, Adele: From narrative to history: The resurrection of **Mary** and **Martha;** p. 185–198: Davies, Stevan: Women in the third Gospel and the New Testament Apocrypha; p. 199–220: Lefkowitz, Mary R.: Did ancient women write novels?; p. 221–242: Kraemer, R. S.: Women's authorship of Jewish and Christian literature in the Greco-Roman period.

2. Altes Testament

Davies, Gordon F: Israel in Egypt: Reading **Exodus 1–2.** – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 204 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series CXXXV; £ 30,–.

Jones, Brian C.: In search of Kir Hereseth. A. case study in site identification. – Journal for the Study of the Old Testament 52, 1991, 3–24; p. 25–41: Van Wolde, Ellen: The story of **Cain** and **Abel**. A narrative study; p. 43–60: Eslinger, Lyle: Freedom or knowledge? Perspective and purpose in the Exodus narrative **‹Exodus 1–15›;** p. 61–76: Walters, Stanley D: **Saul** of Gibeon; p. 77–94: Dutcher-Walls, Patricia: The social location of the Deuteronomists: A sociological study of pactional politics in late pre-exilic Judah; p. 95–114: Fredericks, Daniel C.: Life's storms and structural unity in **Qoheleth 11.1–12.8;** p. 115–124: Miller, James E.: The redaction of **Daniel.**

Knierim, Rolf P.: Text and concept in **Leviticus 1.1–9**: a case in exegetical method. – Tü: Mohr 1992. VI, 124 p. = Forschungen zum Alten Testament II; kart. DM 88,–.

Licht, Jacob: A commentary on the Book of **Numbers ‹XI–XXI›.** – Jerusalem: The Magnes Press 1991. XV, 253 p. = Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem; $ 15,–.

Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur Biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker **Füglister,** OSB, zum 60. Geburtstag. – (Wü:) Echter (1991). 619 S.; [enth. u. a.]: S. 13–36: Baldauf, Borghild: **Jes 42,18–25**. Gottes tauber und blinder Knecht; S. 37–50: Braulik, Georg: Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums; S. 51–64: Cody, Aelred: **Psalm 120 ‹119›, 7**; S. 65–82: Gradl, Felix: Ijobs Begegnung mit Gott. Anmerkungen zu **Ijob 40,6–8.9–14**; S. 83–101: Hossfeld, Frank Lothar: **Ps 50** und die Verkündigung des Gottesrechts; S. 103–126: Hubmann, Franz D.: **Jeremia 13,1–11**. Zweimal Euphrat retour oder wie man einen Propheten fertigmacht; S. 127–157: Irsigler, Hubert: Gott als König in Berufung und Verkündigung **Jesajas**; S. 155–163: Keel, Othmar: **Psalm 127**: Ein Lobpreis auf Den, der Schlaf und Kinder gibt; S. 165–187: Langer, Gerhard: Zum Problem des Umgangs mit Macht am Beispiel der Psalmen; S. 189–204: Lohfink, Norbert: Einige Beobachtungen zu **Psalm 26**; S. 205–221: Marböck, Johannes: Der Gott des Neuen und das neue Lied. Eine Skizze; S. 223–255: Mosis, Rudolf: „Ströme erheben, Jahwe, ihr Tosen ..." Betrachtungen zu **Psalm 93**; S. 257–289: Reiterer, Friedrich Vinzenz: Die Stellung Ben Siras zur „Arbeit". Notizen zu einem kaum berücksichtigten Thema sirazidischer Lehre; S. 291–306: Scharbert, Josef: Das historische Umfeld von **Psalm 48**; S. 307–331: Schreiner, Josef: Gottes Verfügen durch „Geben" und „Nehmen" in der Sicht der Psalmen; S. 333–356: Stadelmann, Andreas: **Psalm 87 (86)** – Theologischer Gehalt und gesellschaftliche Wirkung; S. 357–371: Vanoni, Gottfried: „Die Tora im Herzen" **‹Jes 51,7›** oder: Über das Vergleichen; S. 373–395: Walkenhorst, Karl H.: Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis im Sinne der priesterlichen Redaktion von Ex 7–14; S. 397–413: Zenger, Erich: Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?

Congress volume Leuven 1989. Ed. by J(ohn) A(dney) Emerton. – Lei, NY [e. a.]: Brill 1991. VI, 398 p. = Vetus Testamentum. Suppl. XLIII; hfl 120,–; [cont.]: p. 1–9: Brekelmans, C.: **Joshua XXIV**: its place and function; p. 10–21: Nicholson, E. W.: The Pentateuch in recent research: a time for caution; p. 22–45: Schmidt, W. H.: Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch; p. 46–57: Blum, Erhard: Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?; p. 58–77: Van Seters, John: The so-called Deuteronomistic redaction of the Pentateuch; p. 78–96: Pury, Albert de: Le cycle de **Jacob** comme légende autonome des origines d'Israël; p. 97–115: Lemche, Niels P.: The development of the Israelite religion in the light of recent studies on the early history of Israel; p. 116–131: Weippert, Helga: Geschichten und Geschichte: Verheißung und Erfüllung im deuteronomistischen Geschichtswerk; p. 132–147: Nelson, Richard D.: The role of the priesthood in the Deuteronomistic history; p. 148–171: Thiel, Winfried: Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den **Elia**-Erzählungen; p. 172–189: Hardmeier, Christof: Die Propheten **Micha** und **Jesaja** im Spiegel von **Jeremia XXVI** und **2 Regum XVIII–XX**. Zur Prophetie-Rezeption in der nach-joschijanischen Zeit; p. 190–203: Petersen, David L.: Israelite prophecy: change versus continuity; p. 204–221: Beuken, W. A. M.: **Isaiah** chapters **LXV–LXVI**: Trito-Isaiah and the closure of the book of Isaiah; p. 222–235: Carroll, Robert P.: Arguing about Jeremiah: recent studies and the nature of a prophetic book; p. 236–247: Bogaert, P.-M.: Urtext, texte court et relecture: **Jérémie XXXIII 4–26** TM et ses préparations; p. 248–263: Trublet, Jacques: Le corpus sapientiel et le Psautier: approche informatique du lexique; p. 264–297: Füglister, N.: **Psalm LXXXVIII**: der Rätsel Lösung?; p. 298–313: Japhet, Sara: The relationship between **Chronicles** and **Ezra-Nehemiah**; p. 314–330: Pohlmann, K.-F.: Zur Frage von Korrespondenzen und Divergenzen zwischen den Chronikbüchern und dem Esra/Nehemia-Buch; p. 331–344: Toorn, Karel van der: The Babylonian New Year Festival: new insights from the cuneiform texts and their bearing on Old Testament study; p. 345–359: Tov, E.: The original shape of the biblical text; p. 360–382: Diez Merino, L.: Fidelity and editorial work in the Complutensian Targum tradition; p. 383–395: Pietersma, A.: The Apocryphon of **Jannes** and **Jambres**.

Schmid, Herbert: Die Gestalt des **Isaak**. Ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition. – Dmst: Wiss. Buchges. 1991. VI, 122 S. = Erträge der Forschung CCLXXIV; kart. DM 26,80.

Edelman, Diana V.: King **Saul** in the historiography of Judah. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 347 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXI; £ 40,–.

Rofé, Alexander: Storie di Profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia. – Brescia: Paideia Ed. 1991. 269 p. = Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici VIII; Lire 38 000.

Reimer, Haroldo: Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des **Amos**. – Stu: Kathol. Bibelwerk 1992. 256 S. = Stuttgarter Bibel-Studien CXCLX.

Fox, Michael V.: The redaction of the Books of **Esther**. On reading composite texts. – Atlanta: Scholars Pr. 1991. 195 p. = Society of Biblical literature. Monograph series XL; $ 18,95.

Sperling. Uwe: Das theophanische Jahwe-Überlegenheitslied. Forschungsbericht und gattungskrit. Unters. der sogen. **Zionlieder**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. 472 S., Tab. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 426; DM 99,– [Diss., Freiburg/B]

The fabric of history: text, artifact and Israel's past. Edited by Diana Vikander Edelman. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 148 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXVII; £ 22,50.

Müller, Karlheinz: Studien zur frühjüdischen Apokalyptik. – Stu: Kathol. Bibelwerk 1991. 335 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände XI: Neues Testament; kart. DM 48,–.

Mysteries and revelations: Apocalyptic studies since the Uppsala colloquium. Edited by John J. Collins and James H. Charlesworth. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 172 p. = Journal for the study of the Pseudepigrapha. Suppl. series IX; £ 22,50; [cont.]: p. 11–32: Collins, John J.: Genre, ideology and social movements in Jewish apocalypticism. Appendix. A. new proposal on apocalyptic origins; p. 33–50: Boccaccini, Gabriele: Jewish apocalyptic tradition. The contribution of Italian scholarship; p. 51–64: Nikkelsburg, George W. E.: The apocalyptic construction of reality in **1 Enoch**; p. 65–78: Stone, Michael E.: On reading an apocalypse; p. 79–90: Himmelfarb, Martha: Revelation and rapture. The transformation of the visionary in the ascent apocalypses; p. 91–113: Charlesworth, James H.: Folk traditions in Jewish apocalyptic literature; p. 114–134: Hultgård, Anders: Bahman yasht: A Persian apocalypse; p. 135–163: Hellholm, David: Methodological reflections on the problem of definition of generic texts.

Stone, M(ichal) E.: Selected studies in **Pseudepigrapha** and **Apocrypha.** With special reference to the Armenian tradition. – Lei [e. a.]: Brill 1991. X, 473 p. = Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha IX; hfl 200,–.

Görg, Manfred: Ägyptiaca – Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen **Ägypten** und **Israel**. – Wiesb: Harrassowitz 1991. 368 S. = Ägypten und Altes Testament XI; kart. DM 86,–.

Ho, Ahuva: **Ṣedeq** and **Ṣedaqah** in the Hebrew Bible. – NY [e. a.]: Lang 1991, 212 p., 11 tabl. = American university studies VII, 78; DM 54,–.

Priesthood and cult in ancient Israel. Edited by Gary A. Anderson and Saul M. Olyan. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 217 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXV; £ 27,50.

Mac Knight, Scot: A light among the gentiles. **Jewish missionary** activity in the 2nd Temple period. – Minneapolis: Fortress 1991. X, 205 p.

Westbrook, Raymond: Property and the **family** in biblical law. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 177 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXIII; £ 22,50.

García López, Felix: Dalla Torah al Pentateuco. – Ricerche storico bibliche 3,1, 1991, 11–26; p. 27–40: Gianluigi Boschi, Bernardo: Origini della Torah e Pentateuco; p. 41–55: Luigi Prato, Gian: L'esclusivismo jahwista alle origini storico-religiose della Torah; p. 57–81: Cardellini, Innocenzo: Dalla legge alla Torah. Una ipotesi di studio; p. 83–96: Garbini, Giovanni: Torah e Mosè; p. 97–114: Vivian, Angelo: Il concetto di Legge nel «Rotolo del tempio» ‹11 Q Temple scroll›.

3. Neues Testament

The four Gospels 1992. Festschrift Frans **Neirynck**. Vol. I–III. Ed. by F. Van Segbroeck. – Lv: Univ. Pr./Peeters 1992. XVIII, p. 1–690; X, p. 691–1720; IX, p. 1724–2668 = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium C; FB 5000; p. 3–48: Van Belle, G.: Bibliographia academica F. Neirynck; [cont.]: p. 93–120: Kloppenborg, J.S.: The theological stakes in the Synoptic Problem; p. 121–128: Berger, K.: Zur Diskussion um die Gattung Evangelium. Formgeschichtliche Beiträge aus Beobachtungen an Plutarchs „Leben der zehn Redner"; p. 129–158: Schmithals, W.: Die Bedeutung der Evangelien in der Theologiegeschichte bis zur Kanonbildung; p. 159–172: Strecker, G.: Schriftlichkeit oder Mündlichkeit der synoptischen Tradition? Anmerkungen zur formgeschichtlichen Problematik; p. 173–188: Vouga, F.: Formgeschichtliche Überlegungen zu den Gleichnissen und zu den Fabeln der Jesus-Tradition auf dem Hintergrund der hellenistischen Literaturgeschichte; p. 189–202: Hooker, M. D.: The **Son of Man** and the Synoptic problem; p. 203–218: Chilton, B. D.: The Son of Man: Human and heavenly; p. 219–248: Bieringer, R.: Traditionsgeschichtlicher Ursprung und theologische Bedeutung der ὑπέρ-Aussagen im Neuen Testament; p. 249–256: Du Toit, A. B.: **Romans 1,3–4** and the gospel tradition: A re-assessment of the phrase κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης; p. 257–274: Légasse, S.: L'autre «baptême» ‹**Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,26.31–33**›; p. 275–294: Gerhardsson, B.: The shema' in early Christianity; p. 295–324: Suhl, A.: Die Funktion des **Schwertstreichs** bei der Gefangennahme Jesu; p. 325–336: Aland, B.: Das Zeugnis der frühen Papyri für den Text der Evangelien; p. 337–360: Elliott, J. K.: Printed editions of **Greek synopses** and their influence on the synoptic problem; p. 361–388: Robinson, J. M.: The sayings Gospel **Q**; p. 389–402: Zeller, D.: Eine weisheitliche Grundschrift in der Logienquelle; p. 403–420: Jacobson, A. D.: Apocalyptic and the synoptic sayings source Q; p. 421–456: Hoffmann, P.: **QR** und der Menschensohn. Eine vorläufige Skizze; p. 457–478: Walter, N.: **Mk 1.1–8** und die »agreements« von **Mt 3** und **Lk 3.** Stand die Predigt Johannes des Täufers in Q?; p. 479–508: Tuckett, C. M.: The temptation narrative in Q; p. 509–516: Fitzmyer, J. A.: A Palestinian collection of beatitudes; p. 517–540: Catchpole, D.: The centurion's faith and its function in Q; p. 541–562: Fleddermann, H.: The demands of discipleship. **Matt 8,19–22** par. **Luke 9,57–62**; p. 563–586: Schürmann, H.: **QLk 11,14–36** kompositionsgeschichtlich befragt; S. 587–620: Boring, M. E.: The Synoptic problem, "Minor" agreements and the **Beelzebul** pericope; p. 621–632: Schlosser, J.: Le logion de **Mt 10,28** par. **Lc 12,4–5**; p. 633–648: März, C. P.: Das Gleichnis vom Dieb. Überlegungen zur Verbindung von **Lk 12,39** par Mt **24,43** und **1 Thess 5,2.4**; p. 649–676: Friedrichsen, T. A.: 'Minor' and 'Major' Matthew-Luke agreements against **Mk 4,30–32**; p. 677–688: Lindemann, A.: Die Funktion der **Herrenworte** in der ethischen Argumentation des Paulus im **Ersten Korinther**brief; p. 693–724: Telford, W. R.: The pre-Markan tradition in recent research ‹1980–1990›; p. 725–750: Breytenbach, C.: Vormarkinische Logientradition. Parallelen in der urchristlichen Briefliteratur; p. 751–774: Schweizer, E.: **Markus**, Begleiter des Petrus?; p. 775–778: Rolland, P.: **Marc,** lecteur de Pierre et de Paul; p. 779–800: Orchard, B.: Mark and the fusion of traditions; p. 801–816: Ellis, E. E.: The date and provenance of Mark's Gospel; p. 817–838: Donahue, J. R.: The quest for the community of Mark's Gospel; p. 839–858: Best, E.: Mark's readers: A profile; p. 859–876: Goulder, M. D.: A Pauline in a Jacobite church; p. 877–904: Schenk, W.: Sekundäre Jesuanisierungen von primären Paulus-Aussagen bei Markus; p. 905–934: Minette de Tillesse, C.: Structure théologique de Marc; p. 935–948: Petersen, N. R.: "Literarkritik", the new literary criticism and the Gospel according to Mark; p. 949–974: Van Oven, G.: Intercalation and irony in the Gospel of Mark; p. 975–986: Giblin, C. H.: The beginning of the ongoing Gospel ‹**Mk 1,2–16,8**›; p. 987–996: Boismard, M.-E.: Étude sur **Mc 1,32–34**; p. 997–1016: Hanhart, K.: Son, your sins are forgiven. Mk **2,5**; p. 1017–1038: Merklein, H.: Die Heilung des Besessenen von Gerasa ‹Mk **5,1–20**›. Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese; p. 1039–1064 Focant, C.: La fonction narrative des doublets dans la section des pains ‹**Mc 6,6b–8,26**›; p. 1065–1076: Van Iersel, B. M. F.: Καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς. Another look at Mk **6,48d**; p. 1077–1094: Dautzenberg, G.: **Elija** im Markusevangelium; p. 1095–1104: Delorme, J.: Dualité, dissection critique et signification. Mc **9,14–29**; p. 1105–1124: Kirchschläger, W.: Bartimäus – Paradigma einer Wundererzählung ‹Mk **10,46–52** par›; p. 1125–1140: Collins, A. Y.: The eschatological discourse of Mark **13**; p. 1141–1160: Verheyden, J.: Persecution and eschatology. Mk **13,9–13**; p. 1161–1186: Robbins, V. K.: The reversed contextualization of **psalm 22** in the Markan crucifixion: A socio-rhetorical analysis; p. 1187–1202: Stanton, G. N.: **Matthew**: βίβλος, εὐαγγέλιον, or βίος?; p. 1203–1222: Allison, D. C.: Matthew: Structure, biographical impulse, and the imitatio Christi; p. 1223–1250: Standaert, B.: L'évangile selon Matthieu. Composition et genre littéraire; p. 1251–1282: Broer, J.: Versuch zur Christologie des ersten Evangeliums; p. 1283–1304: Carlston, C. E.: Christology and Church in Matthew: p. 1305–1324: Edwards, R. A.: Characterization of the disciples as a feature of Matthew's narrative; p. 1325–1348: Collins, R. F.: Matthew's ἐντολαί.Towards an understanding of the commandments in the First Gospel; p. 1349–1360: Dunn, J. D. G.: Matthew's awareness of Markan redaction; p. 1361–1384: Domeyer, D.: **Mt 1,1** als Überschrift zur Gattung und Christologie des Matthäus Evangelium; p. 1385–1402: Pesch, R.: „Er wird Nazoräer heißen". Messianische Exegese in Mt 1–2; p. 1403–1424: Baarda, T.: **Philoxenus** and the parable of the fisherman. Concerning the Diatessaron text of **Mt 13,47–50**; p. 1425–1432: Harrington, D. J.: The rich young man in **Mt 19,16–22**; Another way to God for Jews?; p. 1433–1450: Senior, D.: Matthew's account of the burial of Jesus ‹Mt **27,57–61**›; p. 1451–1466: Barrett, C. K.: The Third Gospel as a preface to Acts? Some reflections; p. 1467–1496: Gundry, R. H.: Matthean foreign bodies in agreements of **Luke** with Matthew against Mark evidence that Luke used Matthew; p. 1497–1512: Kingsbury, J. D.: The **pharisees** in **Luke-Acts**; p. 1513–1528: Moessner, D. P.: The meaning of καθεξῆς in the Lukan prologue as a key to the distinctive contribution of Luke's narrative among the "Many"; p. 1529–1548: Vanhoye, A.: L'intérêt de Luc pour la prophétie en Lc **1,76**; **4,16–30** et **22,60–65**; p. 1549–1570: Koet, B.: Simeons Worte (Lk **2,29–32.34c-35**) und Israels Geschick; p. 1571-1580: Wilcox, M.: Luke **2,36–38**. "Anna bat Phanuel, of the tribe of Asher, a prophetess . . .". A study in Midrash in material special to Luke; p. 1581–1590: Delobel, J.: Lk **7,47** in its context. An old crux revisited; p. 1591–1602: Gourgues, M.: Regroupement littéraire et équilibrage théologique. Le cas de Lc **13,1–9**; p. 1603–1616: Tannehil, R. C.: The Lukan discourse on-invitations ‹Lk **14,7–24**›; p. 1617–1636: Räisänen, H.: The prodigal gentile and his Jewish Christian brother ‹Lk **15,11–32**›; p. 1637–1662: Piper, R. A.: Social background and thematic structure in Luke **16**; p. 1663–1676: Hartman, L.: Reading Luke **17,20–37**; p. 1677–1696: Fusco, V.: "Point of View" and "Implicit Reader" in two eschatological texts ‹**Lk 19,11–28**; **Acts 1,6–8**›; p. 1697–1716: Dauer, A.: Lk **24,12** – ein Produkt lukanischer Redaktion?; p. 1723–1750: Schnackenburg, R.: Synoptische und **johannei**sche Christologie – ein Vergleich; p. 1751–1781: Schneider, G.: Auf Gott bezogenes „mein Vater" und „euer Vater" in den Jesus-Worten der Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Problem **Johannes** und die Synoptiker; p. 1783–1798: Smith, D. M.: John and the synoptics and the question of gospel genre; p. 1799–1814: Schnelle, U.: Johannes und die Synoptiker; p. 1815–1834: Borgen, P.: The independence of the Gospel of John. Some observations; p. 1835–1854: Jonge, M. de: Christology and theology in the context of early Christian eschatology, particularly in the Fourth Gospel; p. 1855–1868: Beasley-Murray, G. R.: The mission of the Logos-Son; p. 1869–1888: Painter, J.: The enigmatic Johannine Son of Man; p. 1889–1900: Freyne, S.: Locality and doctrine: Mark and John revisited; p. 1901–1934: Van Belle, G.: Les parenthèses johanniques; p. 1935–1942: Trocmé, E.: Jean et les Synoptiques: l'exemple de Jn **1,15–34**; p. 1943–1962: Freed, E. D.: Jn **1,19–27** in light of related passages in John, the Synoptics, and Acts; p. 1963–1984: Koch, D.-A.: Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferbild von Joh **1,19–34** auf dem Hintergrund von **Mk 1,2–11**; p. 1985–2000: Lindars, B.: Capernaum revisited. Jn **4,46–53** and the Synoptics; p. 2001–2020: Ruckstuhl, E.: Die Speisung des Volkes durch Jesus und die Seeüberfahrt der Jünger nach Joh **6,1–25** im Vergleich zu den synoptischen Parallelen; p. 2021–2050: Thyen, H.: Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh **11,1–12,19**) als „Palimpsest" über synoptischen Texten; p. 2051–2082: Sabbe, M.: The anointing of Jesus in Jn **12,1–8** and its Synoptic parallels; p. 2083–2100: Busse, U.: Die „Hellenen" Joh **12,20ff.** und der sogenannte „Anhang" Joh **21**; p. 2101–2118: Menken, M. J. J.: The Old Testament quotation in Jn **19,36**. Sources, redaction, background; p. 2119–2138: Zumstein, J.: L'interprétation johannisque de la mort du Christ; p. 2139–2152: Smit Sibinga, J.: Towards understanding the composition of John **20**; p. 2153–2182: Kremer, J.: „Nimm deine Hand und lege sie in meine Seite!" Exegetische, hermeneutische und bibeltheologische Überlegungen zu Joh **20,24–29**; p. 2183–2192: Judge, P. J.: A note on Jn **20,29**; p. 2193–2206: Fee, G. D.: On the text and meaning of Jn **20,30–31**; p. 2207–2224: Vorster, W. S.: The growth and making of John **21**; p. 2225–2238: Kieffer, R.: Les premiers indices d'une réception de l'évangile de saint Jean; p. 2239–2256: Lührmann, D.: Das neue Fragment des PEgerton 2 ‹PKöln 244›; p. 2257–2262: Dehandschutter, B.: Recent research on the Gospel of **Thomas**; p. 2263–2276: Carrez, M.: Quelques aspects christologiques de l'Évangile de Thomas; p. 2277–2320: Cangh, J. M. van: Miracles évangéliques – Miracles apocryphes; p. 2321–2342: Helderman, J.: Die Engel bei der Auferstehung und das lebendige Kreuz. Mk **16,3** in k, einem Vergleich unterzogen; p. 2343–2358: Klauck, H.-J.: Die dreifache Maria. Zur Rezeption von Joh **19,25** in **Ev-Phil 32**.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Koschorke, Klaus: Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte. – EvTh 52, 1992, 209–223.

Pierrard, Pierre: L'église et l'histoire. – P: Desclée de Brouwer 1991. 260 p.

Sperber, Jonathan: Kirchengeschichte als **Sozialgeschichte** – Sozialgeschichte als Kirchengeschichte – KZG 5, 1992, 11–17; S. 18–27: François, Étienne: Kirchengeschichte als Thema der Kultur- und Sozialgeschichte. Ein Blick aus Frankreich; S. 28–30: Hürten, Heinz: Alltagsgeschichte und Mentalitätsgeschichte als Methoden der Kirchlichen Zeitgeschichte; S. 31–40: Welker, Michael: Historik Kirchlicher Zeitgeschichte und systematisch-theologische Urteilsbildung; S. 41–48: Beintker, Michael: Kirchliche Zeitgeschichte und systematisch-theologische Urteilsbildung; S. 48–68: Feil, Ernst: Kirchliche Zeitgeschichte und systematisch-theologische Urteilsbildung; S. 69–93: Maser, Peter: Kirchliche Zeitgeschichte nach der Wende; S. 94–98: Ringshausen, Gerhard – Hans G. Ulrich: Zur Verständigung über Zeitgeschichte; S. 121–134: Steinbach, Peter: „Enttabuisierung" der Zeitgeschichte als Vergangenheitsbewältigung?

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kaufmann, Arthur: Vom Ungehorsam gegen die Obrigkeit. Aspekte des **Widerstandsrechts** von der antiken Tyrannis bis zum Unrechtsstaat unserer Zeit, vom leidenden Gehorsam bis zum zivilen Ungehorsam im modernen Rechtsstaat. – Hei: Decker & Müller 1991. 109 S. = Heidelberger Forum LXXII.

Brent, Allen: **Cultural episcopacy** and **ecumenism.** Representative ministry in church history from the age of Ignatius of Antioch to the Reformation. With special reference to contemporary ecumenism. – Lei [e. a.]: Brill 1992. 264 p. = Studies in Christian mission VI; hfl 110,–

Beck, Heinrich: Triadische Engel-Ordnungen. Frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz. – ThPh 67, 1992, 321–355.

3. Alte Kirchengeschichte

Florilegium patristicum. En festskrift til Per **Biskow**. – Delsbo: Sahlin & Dahlström 1991. 259 p., ill.

Lindemann, Andreas: Die **Clemensbriefe**. – Tü: Mohr 1992. VI, 277 S. = Handbuch zum Neuen Testament XVII = Die apostolischen Väter I.

Klijn, Albertus F.: Jewish-Christian gospel tradition. – Lei [e. a.]: Brill 1992. VII, 156 p. = Supplements to Vigiliae Christianae XVII; hfl 80,–.

Studer, Basil: Dominus Salvator. Studien zur **Christologie** und **Exegese** der Kirchenväter. – R: Benedictina/Edizioni Abbazia S. Paolo 1991. 551 S. = Studia Anselmiana CVII; Lire 82 000.

Saint-Roch, Patrick: La **pénitence** dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Gregoire le Grand. – CdV: Pont. Ist. di Archeologia Cristiana 1991. 182 p. = Studi di antichità Cristiana XLVI.

Lies, Lothar: **Origenes'** „Peri archon". Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung. – Darmst: Wiss. Buchges. 1992. XI, 218 S. = Werkinterpretationen; DM 39,80.

Mosetto, Francesco: Cristo ieri e oggi nella *Homiliae in Lucam* di **Origene**. – Sal 54, 1992, 283–307.

Garrigues, Jean-Miguel – Jean Legrez: Moines dans l'assemblée des fidèles: à l'époque des Pères, **IV**e – **VIII**e siècle. Préf. de Louis Leloir. – P: Beauchesne 1992. 229 p. = Théologie historique LXXXVII; F 120,–.

Pouchet, Jean-Robert: La date de l'élection épiscopale de Saint **Basile** et celle de sa mort. – RHE 87, 1992, 5–33.

Jackson, Pamela: **Cyril** of **Jerusalem**'s treatment of scriptural texts concerning the Holy Spirit. – Tr 46, 1991, 1–32.

Meissner, Henriette M.: Rhetorik und Theologie. Der Dialog **Gregors** von **Nyssa** De anima et resurrectione. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. XV, 474 S. = Patrologia I; DM 99,–. [Diss., Mainz]

Celtic fire. The passionate religious vision of ancient **Britain** and **Ireland**. – NY: Doubleday 1991. VI, 248 p.

Claussen, M. A.: Peregrinatio and peregrini in **Augustine**'s *City of God*. – Tr 46, 1991, 33–76.

Joest, Christoph: Gott und den Menschen dienen. Das Anliegen des **Pachomius** nach seinem Brief Nr. 3. – ZKG 103, 1992, 1–32.

Rees, B. R.: The letters of **Pelagius** and his followers. – Woodbridge: Boydell Pr. 1991. 355 p.; £ 35,–.

Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collab. con l'Ecole Française de Rome, Roma, 9–12 maggio 1990. Vol. I: Studi storici. II: Questioni letterarie e dottrinali. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1991. 314 p.; 326 p. = Studia ephemeridis "Augustinianum" XXXIII. XXXIV; Lire 125 000; [cont.]: p. 5–25: Clark, F.: The renewed controversy about the authorship of the **Dialogues**; p. 27–40: Vogüé, A. de: Le Dialogues, œuvre authentique et publiée par Grégoire lui-même; p. 41–57: Lizzi, R.: La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno: dalla *Regula pastoralis* ai *Dialogi*; p. 59–104: Massa, E.: Gregorio Magno e l'arte del linguaggio. Alcune osservazioni; p. 105–119: Weissengruber, F.: Zu Gregors des Grossen Verhalten gegenüber der antiken Profanbildung; p. 121–136: Pizzani, U.: S. Gregorio Magno, **Cassiodoro** e le arti liberali; p. 137–148: Petersmann, H.: Quid S. Gregorius Magnus Papa romanique eius aetatis de lingua sua senserint; p. 149–159: Opelt, Ilona: Etimologie ebraiche nei *Moralia* di Gregorio Magno; p. 161–168: Evans, G. R.: Gregory the Great on **faith** and **order**; p. 169–182: Leyser, C.: «Let me speak, let me speak»: Vulnerability and authority in Gregory's *Homilies on Ezekiel*; p. 183–197: Closa Farres, J.: San Gregorio Magno y la evocación de la Roma cristiana; p. 199–221: Gaudemet, Jean: L'héritage de Grégoire le Grand chez les canonistes médiévaux; p. 223–265: Gramaglia, P. A.: Linguaggio sacrificale ed eucarestia in Gregorio Magno; p. 267–283: Nardi, C.: Gregorio Magno interprete di *Apocalisse 20*; p. 285–300: Rapisarda, G.: I doni nell'epistolario di Gregorio Magno; p. 301–314: Micaelli, C.: Riflessioni su alcuni aspetti dell'**angelologia** di Gregorio Magno; Vol. II: p. 9–32: Pietri, Ch.: La **Rome** de Grégoire; p. 33–45: Dagens, C.: Saint Grégoire le Grand, consul Dei. *La mission prophétique d'un pasteur*; p. 47–63: Straw, C.: Gregory's **politics**: theory and practice; p. 65–76: Maraval, P.: Grégoire le Grand et les lieux **Saints** de l'**Orient**; p. 27–101: Gasparri, S.: Gregorio Magno e l'**Italia** meridionale; p. 103–108: Pergola, Ph.: Gli interventi di Gregorio Magno in **Corsica**: aspetti religiosi, socio-economici e politici; p. 109–128: Pietri, L.: Grégoire le Grand et la **Gaule**: le projet pour la réforme de l'Église Gauloise; p. 129–158: Duval, Y.: Grégoire et l'**Église** d'**Afrique**: les «hommes» du Pape; p. 159–166: Markus, R. A.: The problem of «**Donatism**» in the sixth century; p. 167–186: Vilella Masana, J.: Gregorio Magno e **Hispania**; p. 187–198: Ramos-Lissón, D.: Grégoire le Grand, **Léandre** et **Reccarède**; p. 199–212: Chadwick, H.: Gregory the Great and the mission to the **Anglo-Saxons**; p. 213–223: Kelly, J. F.: The letter of **Columbanus** to Gregory the Great; p. 225–249: Consolino, F. E.: Il Papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno; p. 251–281: Sanders, G.: L'**épitaphe** de Grégoire le Grand: banalité ou message?; p. 283–291: Bammel, E.: Gregor der Grosse und die **Juden**; p. 293–304: Godding, R.: Cento anni di ricerche su Gregorio Magno: a proposito di una **bibliografia**.

Vitas sanctorum patrum emeritensium. Ed. A. Maya Sánchez. – Turnhoult: Brepols 1992. C, 130 p. = Corpus Christianorum. Series latina CXVI.

4. Mittelalter und Neuzeit

Willaert, Frank – M. M. Kors – H. Vekeman: De betekenis van de Nederlandse en vooral **Brabantse** mystik voor de Europese spiritualiteit. – Trajecta 1, 1992, 5–32; p 33–48: Weiler, A. G.: De betekenis van de **modern devotie** voor de Europese cultuur.

Burger, Christoph: Gottesliebe, Erstes Gebot und menschliche Autonomie bei spätmittelalterlichen Theologen und bei Martin Luther. – ZThK 89, 1992, 280–301.

Rummel, Michael: Die **„clausula rebus sic stantibus"**. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung unter Berücksichtigung der Zeit von der Rezeption im 14. Jh. bis zum jüngeren Usus modernus in der 1. Hälfte des 18. Jh.s. – Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 1991. 208 S; DM 66,–.

5. Mittelalter

Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymund **Kottje** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hubert Mordek. – Ffm, Bern, NY, P: Lang. 1992. XI, 658 S., Ill. = Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte III; S. 617–630: Bibliographie R. Kottje; DM 129,–; [enth. u. a.]: S. 1–20: Hartmann, Wilfried: Rechtskenntnis und Rechtsverständnis bei den **Laien** des früheren Mittelalters; S. 21–32: Heidrich, Ingrid: **Syrische** Kirchengemeinden im **Frankenreich** des **6.** Jahrhunderts; S. 33–50: Angenendt, Arnold: Der „ganze" und „unverweste" Leib – eine Leitidee der Reliquienverehrung bei **Gregor** von **Tours** und **Beda Venerabilis**; S. 51–69: Ewig, Eugen: **Markulf**s Formular „De privilegio" und die merowingischen Bischofsprivilegien; S. 71–92: Mordek, Hubert – Roger E. Reynolds: Bischof **Leodegar** und das Konzil von **Autun**; S. 93–105: Böhringer, Letha: Zwei Fragmente der römischen Synode von **769** im Codex London, British Library, Add. 16413; S. 107–119: Schaller, Dieter: Briefgedichte als Zeitzeugen: **Theodulf**s Sturz 817/818; S. 121–135: Stratmann, Martina: De ministris ecclesiae. Eine Schrift **Ebos** von **Reims** zur Diözesanverwaltung; S. 137–147: Schieffer, Rudolf: Der Pittaciolus **Hinkmars** von **Laon** in einer Salzburger Handschrift aus Köln; S. 149–159: Haggenmüller, Reinhold: Zur Rezeption der **Beda** und **Egbert** zugeschriebenen Bußbücher; S. 161–188: Kerff, Franz: Das Paenitentiale **Pseudo-Gregorii**. Eine kritische Edition; S. 189–205: Körntgen, Ludger: Ein **italienisches Bußbuch** und seine fränkischen Quellen. Das anonyme Paenitentiale der Handschrift Vatikan, Arch. S. Pietro H 58; S. 207–222: Schmidt, Rolf: Legitimum ius totius familiae. Recht und Verwaltung bei Bischof **Ulrich** von **Augsburg**; S. 223–237: Fuhrmann, Horst: Beobachtungen zur Schrift **„De ordinando pontifice"**; S. 239–269: Benz, Karl Josef: Joh. 10,1–14 in der theologischen Argumentation **Gregors VII.** gegen Simonie und Laieninvestitur; S. 271–290: Deutz, Helmut: Die kanonikale „religio" in den Consuetudines „Nocturnis itaque horis" des Abtes **Richer** von **Klosterrath**; S. 311–326: Landau, Peter: **Gratian** und die Sententiae Magistri A.; S. 327–345: Engels, Odilo: **Gottfried** von **Viterbo** und seine Sicht des staufischen Kaiserhauses; S. 373–390: Roberg, Burkhard: „Omne schisma abiuro ..." Zur Eidesleistung der byzantinischen Delegation auf dem Lugdunense II von 1274; S. 391–411: Schimmelpfennig, Bernhard: Ein Bischof dem Papste gleich? Zu den Insignien und Vorrechten des **Erzbischofs** von **Benevent**; S. 429–441: Baer, Wolfram: Zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt in der ehemaligen Reichsstadt **Augsburg**; S. 459–476: Feldkamp, Michael F.: Die Amtsbezeichnung des bischöflichen Stellvertreters an der Kurie zu **Osnabrück**; S. 477–488: Mischlewski, Adalbert: Eine deutsche **Antoniterpredigt** aus dem **15.** Jahrhundert; S. 489–496: Hägele, Günter: Johannes **Pfeffer** von **Weidenbergs** Tractatus de paenitentia. Notizen zu Leben und Werk des ersten Theologen der Freiburger Universität; S. 497–521: Hörberg, Norbert: Die Bücherschenkung des Augsburger Kardinals **Peter** von **Schaumberg** an das Kloster St. **Mang** zu **Füssen** (1460); S. 523–545: Moeller, Bernd: **Luthers** Bücher auf dem Wormser Reichstag von 1521; S. 547–571: Busley, Hermann-Joseph: Das königliche Nominationsrecht für die Bischöfe in Bayern. Studien zum bayerischen Konkordat von 1817; S. 573–581: Fried, Pankraz: Oberin Katharina Scheyns ‹1857–1937› und die Gründung des weiblichen Zweiges der Missionsgesellschaft Reichenbach/St. Ottilien (1885–1895).

Goetz, Hans-Werner: Die Gegenwart der Vergangenheit im früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsbewußtsein. – HZ 255, 1992, 61–98.

Cavadini, John: The sources and theology of **Alcuin**'s *De fide sanctae et individuae trinitatis*. – Tr 46, 1991, 123–146.

Otten, Willemien: The anthropology of Johannes **Scottus Eriugena**. – Lei [e. a.]: Brill 1991. VIII, 242 p. = Brill's studies in intellectual history XX; hfl 90,– [Diss., Amsterdam]

Resnick, Irven Michael: Divine power and possibility in St. **Peter Damian**'s *De divina omnipotentia*. – Lei [e. a.]: Brill 1992. VIII, 128 p. = Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXXI; hfl 75,–.

Goering, Joseph: The invention of **transubstantiation**. – Tr 46, 1991, 147–170.

Horn, Michael: Studien zur Geschichte Papst **Eugens III.** ‹1145–1153›. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 486 S. = Europäische Hochschulschriften III, 508; DM 99,– [Diss., Mainz]

Iammarrone, Luigi – Livio Polionato: Trinità come amore. La dottrina trinitaria di **Riccardo** di S. **Vittore**. – MF 92, 1992, 33–83.

Mondin, Battista: Dizionario enciclopedico del pensiero di San **Tommaso** d'**Aquino**. – Bol: Ed. Studio Domenicano 1991. 688 p.; Lire 80 000.

Blanchette, Olivia: The perfection of the universe according to Aquinas. A theological cosmology. – University Park: The Pennsylvania State Univ. Pr. 1992. XVII, 334 p.; £ 28,–.

Burgard, Friedhelm: Familia archiepiscopi. Studien zu den geistlichen Funktionsträgern Erzbischof **Balduins** von **Luxemburg** ‹1307–1354›. – Tr: Verl. Trierer Hist. Forschungen 1991. XIV, 571 S., graph. Darst. = Trierer historische Forschungen XIX; DM 78,– [Diss., Trier]

6. Gesamte Neuzeit

Simon, Maurice: Un **catéchisme universel** pour l'église catholique. Du Concile de Trente à nos jours. – Lv: University Pr./Peeters 1992. 461 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum CIII; FB 2200.

Schäfer, Christoph: Staat, Kirche, Individuum. Studie zur **süddeutschen Publizistik** über religiöse Toleranz von **1648** bis **1819**. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 258 S. = Europ. Hochschulschriften III, 522; DM 74,– [Diss., Frb/B]

Dohms, Peter: Die Wallfahrt nach **Kevelaer** zum Gnadenbild der „Trösterin der Betrübten". Nachweis und Geschichte der Prozessionen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Mit Abbildung der Wappenschilder. – Kev: Butzon u. Bercker 1992. XIX, 430 S., Ill. = 350 Jahre Kevelaer-Wallfahrt II.

Consolatrix afflictorum. Das **Marienbild** zu **Kevelaer**. Botschaft, Geschichte, Gegenwart, hrsg. v. Josef Heckens [u. a.]: – Kevelaer: Butzon u. Bercker 1992. XX, 851 S., Ill. = 350 Jahre Kevelaer-Wallfahrt I; DM 75,–.

7. Reformation und Gegenreformation

Augustijn, Cornelis: **Erasmus**. His life, works, and influence. – Toronto [e. a.]: Univ. of Toronto Pr. 1991. X, 239 p., ill. = Erasmus studies X.

Luthers Wirkung. Festschrift für Martin **Brecht** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild. – Stu: Calwer-Verl. 1992. 302 S., Ill.; DM 128,– [enth.]: S. 9–45: Krodel, Gottfried G.: „Evangelische Bewegung" – Luther – Anfänge der lutherischen Landeskirche: Die ersten Jahre der Reformation im Schnittpunkt von Kirchengeschichte und Sozialgeschichte; S. 47–61: Neuser, Wilhelm H.: **Luther** und **Melanchthon** – Ein Herr, verschiedene Gaben; S. 63–82: Hauschild, Wolf-Dieter: Johannes **Bugenhagens** Entwicklung zum Reformator und der Einfluß Luthers; S. 83–95: Weigelt, Horst: Sebastian **Francks** Auseinandersetzung mit Luther in seinem Kriegbüchlein des Friedens; S. 97–109: Ehmer, Hermann: Johannes **Brenz** und Martin Luther; S. 111–133: Peters, Christian: Luthers Einfluß auf die frühreformatorische städtische Predigt. Das Beispiel des Ulmer Kaplans Johann **Diepold** (gest. vor 1539); S. 135–163: Kötter, Ralf: Luthers Einfluß auf die Rechtfertigungslehre des Dominikaners **Augustin** von **Getelen**; S. 165–178: Stupperich, Robert: Luthers Einfluß auf die Reformation in **Westfalen**; S. 179–192: Walton, Robert C.: Das Luthertum und der angebliche „Lutheran sacramentalism" in der Kirchengeschichte **Englands** des 16. und 17. Jahrhunderts; S. 193–208: Augustijn, Cornelis: **Hieronymus** in **Luthers** „De servo arbitrio". Eine Teiluntersuchung zu Luthers Väterverständnis; S. 209–232: Aland, Kurt: **Spener** und Luther – Zum Thema Rechtfertigung und Wiedergeburt; S. 233–244: Schäfer, Gerhard: Die Bedeutung des **Sensus communis** für das theologische System des „Lutheraners" Friedrich Christoph **Oetinger**; S. 245–256: Deetjen, Werner-Ulrich: „Die Welt kannte ihn nicht." Philipp Matthäus **Hahn** ‹1739–1790› – Schattenriß eines Jahrhundertgenies; S. 257–283: Martin-Brecht-Schriftenverzeichnis, erstellt von Chr. Peters.

Schwarz, Reinhard: Der hermeneutische Angelpunkt in Luthers Meßreform. – ZThK 89, 1992, 340–364.

Beutel, Albrecht: Erfahrene Bibel. Verständnis und Gebrauch des **verbum dei scriptum** bei Luther. – ZThK 89, 1992, 302–339.

Delius, Hans-Ulrich: Die Quellen von Martin Luthers Genesisvorlesung. – Mchn: Kaiser 1992. 96 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CXI; DM 70,–.

Hägler, Brigitte: Die Christen und die „Judenfrage". Am Beispiel der Schriften **Osianders** und **Ecks** zum Ritualmordvorwurf. – Erl: Palm u. Enke 1992. III, 274 S. = Erlanger Studien XCII; DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

Thompson, John L.: John **Calvin** and the daughters of Sarah. Women in regular and exceptional roles in the exegesis of Calvin, his predecessors, and his contemporaries. – Gen: Droz 1992. XIII, 308 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CCLIX; sfr 65,– [Diss., Durham]

Vos, Lambert: **Louis** de **Blois**, abbé de Liessies ‹1506–1566›. Recherches bibliographiques sur son œuvre. – Turnhout: Brepols 1992. 294 p. = Publications de l'Encyclopédie bénédictine I; FB 2700.

Jinkins, Michael: Theodore **Beza**. Continuity and regression in the reformed tradition. – EvQ 64, 1992, 131–154.

Reformierte Gemeinde. Die Kirchenratsprotokolle der Reformierten Gemeinde **Emden** 1557–1620. Teil II: **1575–1620**. – Köln [u. a.]: Böhlau 1992. XVI, 1200 S. = Städteforschung C, 3; DM 142,–.

8. Neuzeit

Spiertz, M. G.: **Jansenisme** in en rond de **Nederlanden 1640–1690**. – Trajecta 1, 1992, 144–167.

Crown, church and estates. Central European politics in the sixteenth and seventeenth centuries. – Lo: Macmillian in assoc. with the School of Slavonic and Eastern European Studies Univ. of London 1991. XXXI, 321 p. = Studies in Russia and East Europe.

Campbell, Ted A.: The religion of the heart. A study of European religious life in the seventeenth and eighteenth centuries. – Columbia, SC: Univ. of South Carolina Pr. 1991. X, 218 p.; $ 29,95.

Naglee, David Intersoll: From everlasting to everlasting. John **Wesley** on eternity and time. Vol. I–II. – NY [e. a.]: Lang 1992. VIII, 353 p; X, 651 p. = American university studies VII, 65; sfr 150,–.

Ceyssens, Lucien: **Innocent XII** et le jansénisme. – Ant 77, 1992, 39–66.

San José en il siglo **XVIII**. Actas del quinto simposion internacional, México, 17–24 septiembre 1989. – Valladolid: Centro Español de Investigaciones Josefinas 1991. 878 p., ill. = Estudios josefinos XLV = Núms 89/90.

Merrigan, Terrence: Clear heads and holy hearts. The religious and theological ideal of John Henry **Newman**. – Lv: Peeters 1991. XVI, 272 p. = Louvain theological and pastoral monographs VII.

Finch, Michael: Cardinal Newman. The second spring. – Lo: Weidenfeld and Nicolson 1991. X, 220 p., ill.

Magill, Gerard: Moral imagination in theologial method and church tradition. John Henry Newman. – ThSt 53, 1992, 451–475.

Piolanti, Antonio: L'immacolata, stella del pontificato di **Pio IX**. – CdV: Ed. la Postulazione 1992. 47 p. = Piccola Collezione Piana I; Lire 2000.

Snider, Carlo: Pio IX nella luce dei processi canonici. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1992. 240 p. = Studi piani VIII; Lire 30 000.

Klöcker, Michael: Das katholische Milieu. Grundüberlegungen in bes. Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich von **1871**. – ZRGG 44, 1992, 241–262.

Deutscher **Katholizismus** im Umbruch zur Moderne. Wilfried Loth (Hrsg.) – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 284 S. = Konfession und Gesellschaft III; DM 44,–; [enth.]: S. 20–45: Weber, Christoph: **Ultramontanismus** als katholischer Fundamentalismus; S. 46–75: Olenhusen, Irmtraud Götz von: Die Ultramontanisierung des Klerus. Das Beispiel der Erzdiözese Freiburg; S. 76–94: Mallmann, Klaus-Michael: Ultramontanismus und Arbeiterbewegung im Kaiserreich. Überlegungen am Beispiel des Saarreviers; S. 95–123: Blessing, Werner K.: Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm: Religiosität im katholischen **Bayern**; S. 124–142: Mooser, Josef: „Christlicher Beruf" und „bürgerliche Gesellschaft". Zur Auseinandersetzung über **Berufsethik** und wirtschaftliche Inferiorität im Katholizismus um 1900; S. 143–163: Scherzberg, Lucia: Die katholische **Frauenbewegung**; S. 164–198: Schloßmacher, Norbert: **Antiultramontanismus** im Wilhelminischen Deutschland. Ein Versuch; S. 199–218: Rivinius, Karl Josef: Integralismus und Reformkatholizismus. Die Kontroverse um Herman **Schell**; S. 219–235: Leugers-Scherzberg, August Hermann: Die Modernisierung des Katholizismus: Das Beispiel Felix **Porsch**; S. 236–265: Blaschke, Olaf: Wider die „Herrschaft des modernjüdischen Geistes": Der Katholizismus zwischen traditionellem Antijudaismus und modernem Antisemitismus; S. 266–281: Loth, Wilfried: Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus.

Murrmann-Kahl, Michael: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der **Historismus** erobert die **Theologie 1880–1920**. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 515 S.; DM 198,– [Diss., München]

9. Neueste Zeit

Lagrange, Marie-Joseph: Exégète à Jérusalem. Nouveaux mélanges d'histoire religieuse ‹1890–1939›. Présentation par Maurice Gilbert. – P: Gabalda 1991. 258 p. = Cahiers de la Revue biblique XXIX; F 370,–.

Die Evangelisch-Theologische Fakultät ‹**Münster**› **1914** bis **1989**, hrsg. v. Wilhelm H. Neuser. – Biel: Luther-Verl. 1991. 133 S. = Unio und confessio XV; DM 28,–.

Jacobs, J.Y.H.A.: Een beweging in verandering. De inzet van Belgische en Nederlandse katholieken voor de eenheid der kerken, 1921–1964. – Trajecta 1, 1992, 67–91; p. 187–205: Gevers, Lieve: Vaticanum II en de lage landen. Bronnen en historiografie.

Weisbord, Robert G. – Wallace P. Sillanpoa: The chief rabbi, the pope, and the holocaust. An era in Vatican-Jewish relations. – New Brunswick [e. a.]: Transaction Publ. 1992. IX, 231 p.

Salom Climent, Fernando: Una lectura teológica del Concilio Vaticano II en la frontera del protestantismo y mundo de hoy. Catolicidad y justificación. – Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer 1992. 195 p.

Friebel, Thomas: Kirche uhd politische Verantwortung in der sowjetischen Zone und der **DDR 1945–1969**. Eine Untersuchung zum Öffentlichkeitsauftrag der **ev. Kirchen** in Deutschland. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 560 S.; DM 128,– [Diss., Marburg]

Brändle, Werner: Immanente Trinität – ein „Denkmal der Kirchengeschichte"? Überlegungen zu K. **Rahners** Trinitätslehre. – KuD 38, 1992, 185–198.

Schreer, Werner: Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des **Glaubensaktes** in den Dokumenten des **Vatikanum II** und in den theol. Entwürfen Karl **Rahners** und Hans Urs von **Balthasars**. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. XVI, 712 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 448; DM 119,– [Diss., Tübingen]

Künkel, Christoph: Totus Christus. Die Theologie Georges V. **Florovskys**. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1991. 469 S. = Forschungen zur systemat. und ökumen. Theologie LXII; DM 98,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Nealen, Mary Kaye: The poor in the ecclesiology of Juan Luis **Segundo**. – NY [e. a.]: Lang 1991. 190 p. = American university studies VII, 113.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Ecclesiae memoria. Miscellanea in onore del P. Josef **Metzler**, OMI prefetto dell'Archivo Segreto Vaticano. A cura di Willi Henkel. – R, Frb/B, Wien: Herder 1991. 495 p.; Lire 66 000; [cont. e. a.]: p. 133–147: Di Berardino, Angelo: La cristianizzazione del tempo nel **IV** secolo: il caso della celebrazione della Pasqua; p. 149–163: Archiati, Paolo: La Buona Novella annunciata ai poveri: l'interpretazione di **Origine** ed **Agostino**; p. 165–177: Reuter, Amand: Il dicastero romano per le missioni e le sue riforme; p. 179–186: Gray, Richard: **Ingoli**, the Collector of Portugal, the "gran gusto" of Urban VIII and the Atlantic Slave trade; p. 187–204: Margiotti, Fortunato: La "Missa pro fidei propagazione". Dall'approvazione all'inserzione nel Messale Romano; p. 205–219: Hurtubise, Pierre: Un étrange affaire. Dominique-Marie **Varlet**, évêque de Babylone et la Congregation de la Propaganda; p. 221–232: Poggi, Vincenzo: René **Graffin** a Pietro **Gasparri**. Lettera del 15 novembre 1917 di Congregazione e Istituto Orientale; p. 233–241: Alonso, Carlos: Origen de las misiones teatinas en **Georgia ‹1626›**; p. 243–250: Hambye, E. R.: Le remplacement des Jésuites de la mission **Carnate**; p. 251–266: Lopez-Gay, Jesús: La consulta "ad modum synodi" di **Nagasaki, 1598**; p. 267–280: Boudens, R.: Bishop Edmund **Peiris**, OMI. Christianity and Sinhalese culture; p. 281–306: Willeke, Bernward H.: P. Alonso **Muñoz** OFM, (ca **1560–1622**), Gesandter Japans am spanischen Königshof; p. 307–318: Ruiz-de-Medina, Juan: "El trato de la sede" en Japón y los Jesuitas; p. 319–328: Rodríguez Rodríguez, Isacio: Misiones agustinianas de **Pantabangán** y **Caranglán ‹1702–1723›**; p. 329–332: Chiocchetta, Pietro: La biblioteca missionaria di Mons. Daniele **Comboni** ‹1831–1881› Vicario Apostolico dell'Africa Centrale; p. 333–359: Baumgartner, J.: Die Übernahme einer **Afrikamission** durch die Schweizerische Missionsgesellschaft **Bethlehem**. Eine Erkundungsreise von Johannes **Beckmann** 1938/39; p. 361–378: Nekkebrouck, Vaker: Culture traditionelle et christianisme in **Afrique Noire**: Qui a changé qui?; p. 379–392: Champagne, Claude: La formation des **Oblats**, missionnaires dans de Nord-Ouest **Canadien**; p. 393–406: O'Neill, Charles: **Tamaroa**: Mission microcosm of worldwide debate in **1700**; p. 407–429: González-Fernández: Fidel: La "Traditio" Guadalupana como clave de lectura de la historia de la evangelización en Latinoamérica; p. 431–441: Henkel, Willi: La missione dell'oriente ecuadoriano secondo il Concilio Provinciale II di **Quito (1869)**; p. 443–461: Müller, Karl: Von "Mortalium animos" (1928) zu Unitatis redintegratio (1964). Ein Irreweg oder Führung des Hl. Geistes?; p. 463–470: Baudoin, Yvon:

Missioni, missionari e santità; p. 471–481: Doppelfeld, Basilius: In der Spannung zwischen monastischer und missionarischer Berufung; p. 482–495: Dalla Torre, Giacomo: Bibliografia del P. J. Metzler 1954–1990.

Fujita, Neil S.: Japan's encounter with Christianity: The Catholic mission in pre-modern **Japan**. – NY: Paulist 1991. VIII, 294 p.; $ 13,95.

Muzorewa, Gwinyai H.: An African theology of mission. – Lewiston, NY [e. a.]: Mellen 1990. XVI, 204 p., ill. = Studies in the history of missions V.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Pandian, Jacob: Culture, religion, and the sacred self. A critical introduction to the anthropological study of religion. – Englewood Cliffs, NJ [e. a.]: Prentice Hall 1991. XIII, 226 p.

Hornung, Erik: Die Nachtfahrt der Sonne: eine altägyptische Beschreibung des **Jenseits**. – Zü, Mchn: Artemis und Winkler 1991. 238 S., Ill.

Campo, Juan Eduardo: The other sides of paradise. Explorations into the religious meanings of domestic space in **Islam**. – Columbia, SC: Univ. of South Carolina Pr. 1991. XVI, 246 p.; $ 49,95.

Ganesh: Studies of an Asian God / Robert L. Brown, ed. – Albany, NY: State Univ. of New York Pr. 1991. XI, 358 p., ill. = SUNY series in tantric studies; $ 19,95.

Burford, Grace G.: Desire, death and goodness. The conflict of ultimate values in **Theravāda Buddhism**. – NY [e. a.]: Lang 1991. XII, 213 p. = New perspectives in philosophical scholarship. Texts and issues I.

Sutherland, Gail H.: The disguises of the demon. The development of the **Yakṣa** in **Hinduism** and **Buddhism**. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1991. XVI, 233 p., ill. = SUNY series in Hindu studies.

Hiltebeitel, Alf: The cult of **Draupadī**. Vol. II: On Hindu ritual and the goddess. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. 1991. XXII, 533 p.; £ 21,95.

Gellner, David N.: Monk, householder, and Tantric priest: **Newar Buddhism** and its hierarchy of ritual. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XXIII, 428 p., ill. = Cambridge studies in social and cultural anthropology LXXXIV; £ 50,–.

Rüke, Jörg: You shall not kill. Hierarchies of norms in Ancient **Rome**. – Numen 39, 1992, 58–79.

Scheid, John: **Romulus** et frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs. – R: École française de Rome 1990. X, 806 p., tabl., graph. fig. = Bibliothèques des écoles françaises d'Athènes et de Rome CCLXXV; Lire 138 000.

Rudhart, J.: Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la **Grèce** classique. – P: Picard 1991. 344 p. = Antiquité Synthèses; F 180,–.

Balz-Cochois, Helgard: **Inanna**. Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1992. 239 S., Kt. = Studien zum Verstehen fremder Religionen IV; DM 78,–.

Claros-Arispe, Edwin: **Yllapa**: Gott und Kult des **Blitz**es in den **Anden**. – Rgb: Roderer 1991. 277 S., Ill. = Theorie und Forschung CLV = Religionswissenschaften II; kart. DM 58,– [Diss., Regensburg]

Olupona, J. K.: Kingship, religion, and rituals in an **Nigerian** community. A phenomenological study of **Ondo Yoruba** festivals. – Sto: Almqvist & Wiskell Intern. 1991. 195 p. = Stockholm Studies in comparative religion XXVIII; scr 44,–.

Fishwick, Duncan: The imperial cult in the Latin West. Studies in the ruler cult of the Western provinces of the Roman Empire. Vol. II, 1. With plates LXXIV–CXII. – Lei: Brill 1991. VII, p. 375–626. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CLXXX; hfl 125,–.

VI. Religionsphilosophie

Schönrich, Gerhard. Zähmung des Bösen? Überlegungen zu **Kant** vor dem Hintergrund der **Leibniz**schen Theodizee. – ZPhF 46, 1992, 205–223.

God and nature, **Spinoza**'s metaphysics. Papers presented at the 1st Jerusalem Conference (Ethica 1) / ed. by Yirmiyahu Yovel. – Lei [e. a.]: Brill 1991. XIII, 253 p. = Spinoza by 2000 I; hfl 125,–; [cont.]: p. 1–21: Donagan, Alan: Substance, essence and attribute in Spinoza, Ethics I; p. 23–34: Matheron, Alexandre: Essence, existence and power in Ethics I: The foundations of proposition 16; p. 35–51: Curley, Edwin: On Bennett's interpretation of Spinoza's monism; p. 53–59: Bennett, Jonathan: Spinoza's monism: A reply to Curley; p. 61–77: Marion, Jean-Luc: The coherence of Spinoza's definitions of God in Ethics I, proposition 11; p. 79–96: Yovel, Yirmiyahu: The infinite mode and natural laws in Spinoza; p. 97–118: Giancotti, Emilia: On the problem of infinite modes; p. 119–131: De Dijn, Herman: Metaphysics as ethics; p. 133–160: Wilson, Margaret D.: Spinoza's causal axiom ‹Ethics I, axiom 4›; p. 161–180: Macherey, Pierre: From action to production of effects: Observations on the ethical significance of Ethics I; p. 181–190: Lagrée, Jacqueline: From external compulsion to liberating cooperation: A reply to Macherey; p. 191–218: Garrett, Don: Spinoza's necessitarianism; p. 219–229: Ben-Shlomo, Yosef: Substance and attributes in the *Short Treatise* and in the *Ethics*: an attempt at an "Existentialist" interpretation; p. 231–241: Zac, S.: On the idea of creation in Spinoza's philosophy.

Matheron, Alexandre: Philosophie et religion chez Spinoza. – RSPhTh 76, 1992, 56–72.

Irion, Ulrich: Eros und Thanatos in der Moderne. **Nietzsche** u. **Freud** als Vollender eines anti-christl. Grundzugs im europ. Denken. – Wü: Königshausen & Neumann 1992. 284 S. = Epistemata. Reihe Philosophie CI; DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

Problems in the philosophy of religion. Critical studies of the work of John **Hick**. Ed. by Harold Hewitt. – Basingstoke [e. a.]: Macmillan 1991. XVI, 246 p. = Library of philosophy and religion.

Mesle, C. Robert: John Hick's theodicy. A process humanist critique. – NY: St. Martins Pr. 1991. 175 p.; $ 45,–.

Morris, Thomas V.: Our idea of God: An introduction to philosophical theology. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press 1991. 192 p. = Contours of christian philosophy.

Streminger, Gerhard: Gottes Güte und die Übel der Welt. Das **Theodizee**problem. – Tü: Mohr 1992. V, 442 S.; kart. DM 79,–.

Forgie, J. William: The modal ontological argument and the necessary a posteriori. – International Journal for philosophy of religion 29, 1991, 129–141; p. 143–157: Maitzen, Stephan: **Swinburne** on credal belief; p. 159–174: Smith, Quentin: An atheological argument from evil natural laws; p. 175–186: Walters, K. S.: **Hell**, this isn't necessary after all.

VII. Fundamentaltheologie

Duquoc, Christian: De l'actualité de saint **Thomas**. – Interpréter. Mélanges offerts à Claude **Geffré**, P 1992, 13–24; p. 25–47: Ricœr, Paul: Une herméneutique philosophique de la religion: **Kant**; p. 49–67: Tracy, David: L'herméneutique de la désignation de Dieu, hommage à Claude Geffré; p. 69–101: Richard, Jean: La théologie comme herméneutique chez Claude **Geffré** et Paul **Tillich**; p. 103–126: Latourelle, René: Spécificité de la théologie fondamentale; p. 127–140: Colette, Jacques: L'expérience religieuse du monde; p. 141–172: Greisch, Jean: Le «**poème** de l'**histoire**». Un modèle herméneutique de l'histoire de la philosophie et de la théologie; p. 173–189: Dupuy, Bernard: «Au commencement était le sens». L'herméneutique d'Edith **Stein**; p. 193–210: Gisel, Pierre: Faire face aux **pluralités religieuses**; p. 211–223: Arkoun, Mohammed: Le concept de sociétés du Livre-livre; p. 227–259: Doré, Joseph: Les courants de la **théologie française** depuis Vatican II; p. 261–275: Alberigo, Giuseppe: Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II; p. 277–287: Metz, Johann B.: Esprit de l'Europe, esprit du christianisme; p. 288–300: Jossua, Jean-Pierre: La théologie devant l'**incroyance**.

Michel de **Certeau** ou la différence chrétien. Actes du colloque «Michel de Certeau et le christianisme». Édités par Claude Geffré. – P: Éd. du Cerf 1991. 182 p. = Cogitatio fidei CLXV; F 115,–; [cont.]: p. 17–35: Roman, Joël: Le christianisme après la chrétienté; p. 37–59: Panier, Louis: Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau; p. 61–76: Duquoc, Christian: L'éthique de la parole. La dramatique de l'École freudienne et la critique du christianisme; p. 77–99: Gibert, Pierre: Michel de Certeau et la Bible; p. 101–127: Bertrand, Dominique: La théologie négative de Michel de Certeau; p. 129–156: Moingt, Joseph: Une théologie de l'exil; p. 157–180: Geffré, Claude: Le non-lieu de la théologie chez M. de Certeau; p. 181–192: Bibliographie.

Thiemann, Ronald F.: Constructing a public theology. The church in a pluralistic culture. – Louisville, Ky.: Westminster Pr. (1991). 176 p..

Thiel, John E.: Imagination & authority. Theological **authorship** in the modern tradition. – Minneapolis: Fortress 1991. XII, 228 p.; $ 24,95.

Nichols, Aidan: A grammar of consent. The existence of God in Christian tradition. – Notre Dame, Ind. [e. a.]: Univ. of Notre Dame Press 1991. XV, 214 p. = Library of religious philosophy VI.

Leftow, Brian: **Time** and eternity – Ithaca, NY [e. a.]: Cornell Univ. Pr. 1991. XII, 377 p. = Cornell studies in the philosophy of religion.

Kreiner, Armin: Ende der **Wahrheit**? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie. – Frb/B: Herder 1992. VIII, 608 S.; kart. DM 78,–.

Marburger Jahrbuch. Theologie. IV: **Glaube**. Hrsg. von Wilfried Härle u. Reiner Preul. – Marb: Elwert Verl. 1992. VIII, 137 S.; [enth.]: S. 1–11: Stock, Konrad: Einführung: Die Wirklichkeit des Glaubens als Gegenstand der Theologie; S. 13–36. Lührmann, Dieter: Glaube, Bekenntnis, Erfahrung; S. 37–77: Härle, Wilfried: Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin **Luthers**; S. 79–97: Herms, Eilert: Glaube; S. 99–137: Dalferth, Ingolf U.: Über Einheit und Vielfalt des christlichen Glaubens. Eine Problemskizze.

Kern, Walter: Geist und **Glaube**. Fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung. Hrsg. von Karl H. Neufeld. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1992. 456 S.; DM 58,–.

Interpreting the universe as **creation**. A dialogue of science and religion. Ed.: Vincent Brümmer. – Kampen: Kok 1991. 148 p. = Studies in philosophical theology IV; hfl 57,90.

VIII. Dogmatik

Peters, Ted: God – the world's future. Systematic theology for a postmodern era. – Minneapolis: Augsburg Fortress Pr. 1992. XII, 384 p.; $ 19,95.

Padgett, Alan G.: God, eternity and the nature of time. – Lo: Macmillan 1992. XI, 173 p.; £ 35,–.

Faber, Roland: Freiheit, Theologie und Lehramt. Trinitätstheologische Grundlegung und wissenschaftstheoretischer Ausblick. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1992. 126 S.; kart. DM 22,–.

Scharlemann, Robert P.: The reason of following. Christology and the ecstatic I. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1991. 214 p. = Religion and postmodernism; $ 32,50.

Schoonenberg, Piet: De Geest het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en drieëen heidsleer. – Altiora: Averbode 1991. 258 blz.

Galot, Jean: L'**Esprit Saint**, milieu de vie. – Greg 72, 1991, 671–688.

Bolewski, Jacek: Der reine Anfang. Dialektik der **Erbsünde** in marianischer Perspektive nach Karl **Rahner**. – Ffm [u. a.]: Knecht 1991. 296 S. = Frankfurter theologische Studien XL; kart. DM 58,– [Diss., Frankfurt/M – St. Georgen]

Kehl, Medard: Die **Kirche**. Eine katholische Ekklesiologie. – Wü: Echter 1992. 472 S.; kart. DM 48,–.

Bodem, Anton: Hierarchie der Wahrheiten. Festvortrag. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1991. 32 S., Ill. = Benediktbeurer Hochschulschriften I.

Meyer zu Schlochtern, Josef: Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1992. 416 S.; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Bourgeois, Daniel: L'un et l'autre sacerdoce: essai sur las structure sacramentelle de l'Église. – P: Desclée 1991. 243 p.

Cuschieri, Andrew J.: The sacrament of reconciliation. A theological and canonical treatise. – Lanham, NY: Univ. Pr. of America 1992. 353 p..

Commissio theologica internationalis. De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam. – Greg 73, 1992, 395–435.

Tornos, Andrés: **Escatologia**. II. – Madr: UPCO 1991. 263 p. = Publicationes de la Universidad Pont. Comillas III, 11; pes 2360,–.

Eschatologie und Jüngstes Gericht. Mit Beitr. von Nikolaus Walter . . . – Hannover: Luth. Verl.-Haus 1991. 103 S. = Bekenntnis XXXII; DM 19,80; [enth.:] S. 10–48: Walter, Nikolaus: Die Botschaft vom Jüngsten Gericht im Neuen Testament; S. 49–67: Wenz, Gunther: Forum internum. Zur Transformation eschatologischer Gerichtsvorstellungen in der Neuzeit; S. 68–99: Bayer, O.: Die Zukunft Jesu Christi zum Letzten Gericht.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Vischer, Lukas: Gottes Bund gemeinsam bezeugen. Aufsätze zu Themen der ökumen. Bewegung. Hrsg. von einem Freundeskreis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 309 S.; DM 48,–.

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. II: **1982–1990**. Herausgegeben und eingeleitet von Harding Meyer [u. a.]. – Pad: Bonifatius Dr.; Ffm: Lembeck 1992. 769 S.; DM 108,–.

Starkey, Edward D.: Judaism and Christianity. A guide to the reference literature. – Englewood: Libr. Unlimited 1991. XIV, 256 p. = Reference sources in the humanities series; $ 42,–.

Ruokanen, Miikka: The Catholic doctrine of non Christian religions. According to the Second Vatican Council. – Köln [e. a.]: Brill 1992. 169 p. = Studies in Christian mission VII; hfl 90,–.

Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. **Primat, Patriarchat, Papsttum**. Albert Rauch, Paul Imhof, Hrsg. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. 505 S. = Koinonia IX; Lw. DM 38,–; [enth. u. a.]: S. 45–61: Aydin, Hanna: Der hl. Apostel **Petrus** in **Antiochien** und dessen Nachfolger; S. 63–71: Adai, Jacob: Die Stellung der **Patriarchen** von **Antiochien** als Nachfolger des heiligen Petrus in der syrisch-orthodox-indischen Tradition; S. 73–84: Gamber, Klaus: Der **Bischof** von **Rom** in frühen Zeugnissen der lateinischen **Liturgie**; S. 85–98: Schulz, Hans-Joachim: Das fortlebende **Petrusamt** in der Kirche: Exklusiver Primat des Papstes oder sakramental begründetes Prinzip der Einheit im Rahmen der kirchlichen Koinonia?; S. 99–110: Schulz, Hans-Joachim: Die Entwicklung der kirchlichen **Regionalstrukturen** im Spiegel der ältesten Bischofsweiheordnungen; S. 111–129: Horn, Stephan Otto: Die Stellung des **Bischofs** von **Rom** auf dem Konzil von **Chalcedon**; S. 133–168: Suttner, Ernst Chr.: Hat die weltliche Macht für die Kircheneinheit zu sorgen?; S. 169–173: Mersha, Beide Mariam: Die Entwicklung der **äthiopischen Kirche**. Das Dienstamt der Einheit des Metropoliten in Äthiopien und des Patriarchen von Äthiopien in Geschichte und Gegenwart; S. 175–181: Ghattas, Michael: Der **Patriarch** von **Alexandrien** und sein Dienstamt der Einheit in der Koptischen Kirche; S. 183–217: Theodorou, Evangelos D.: Der päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition; S. 219–224: Krastev, Angel: Das Dienstamt der Einheit in der bulgarischen Kirchentradition; S. 225–242: Bischof Anatoly: Der Metropolit von der Rus' und der Patriarch von Moskau in ihrem Dienst an der Einheit der Kirche; S. 243–270: Metropolit Iriney: Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der Periode der Errichtung des **Patriarchats** in **Rußland**; S. 271–283: Kalezic, Dimitrije: Theologische Schulen des Moskauer Patriarchats; S. 285–317: Pawlow, Innokentij: Die Wiederherstellung des gesamtrussischen Patriarchats auf dem **Moskauer Konzil 1917–1918**; S. 321–331: Rauch, Albert: Orthodoxe Ekklesiologie in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum; S. 333–349: Turtschin, Michael: Die Einheit der Kirche Christi und die Probleme der Unio; S. 351–375: Bernhard, Ludger: Oberste einheitliche Kirchenleitung und Einheit der Kirche; S. 377–415: Gahbauer, Ferdinand R.: Die **Patriarchalstruktur** auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 417–447: Nikolaou, Theodor: Das **Bischofsamt** als das Dienstamt der Einheit in der Kirche; S. 449–505: Döring, Heinrich: Das Dienstamt der Einheit des Bischofs von Rom in der neueren ökumenischen Literatur.

Brinkman, Martien E.: Schepping en sacrament. Een oecumenische studie naar de reikwijdte van het sacrament als heilzaam symbool in een weerbarstige werkelijkheid. – Zoetermeer: Meinema 1991. 321 blz.

X. Moraltheologie

Moreno Rejon, Francisco: Bibliografía latinoamericana sobre moral. – Aachen: Inst. of Missiology Missio 1991. 104 p. = Theology in context. Supplements VI.

Spescha, Plasch: Mündiges Christsein: Grundlagen und Möglichkeiten einer christlichen Ethik heute. – Frb/S: Paulusverl. 1992. 240 S.

Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. III: Die Spannung zwischen objektiver und subjektiver Moral. – Frb/S: Univ. Verl.; Frb/B: Herder 1991. 139 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXVI; sfr 26,–.

Sánchez, Urbano: Moral conflictiva. Entre la creatividad, el riesgo y la comunión. – Salm: Ed. Sígueme 1991. 396 p. = Lux mundi LXVII.

Cessario, Romanus: The **moral virtues** and theological ethics. – Notre Dame [e. a.]: Univ. of Notre Dame Pr. 1991. X, 204 p.

Spohn, William C.: The return of **virtue ethics**. – ThSt 53, 1992, 60–75; p. 75–95: Hollenbach, David: Christian social ethics after the Cold War; p. 95–112: Langan, John P.: The **Just-War** theory after the Gulf War; p. 113–126: Paris, John J.: Active **euthanasia**.

Schlögel, Herbert: Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum **Gewissensverständnis** von Gerhard **Ebeling**. - Mz: Grünewald-Verl. 1992. XXIX, 240 S. = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theol. Reihe XV; DM 42,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

McCollough, Thomas E.: The moral imagination and public life. Raising the ethical question. – Chatham, NJ: Chatham House 1991. XV, 176 p..

Fuček, Ivan: Il peccato oggi. Riflessione teologico-morale. – Roma: Ed. Pontificia Univ. Gregoriana 1991. 290 p.; Lire 25 000.

Szostek, Andrzej: Natur – Vernunft – Freiheit: philosophische Analyse der Konzeption **„schöpferischer Vernunft"** in der zeitgenössischen Moraltheologie. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. VI, 296 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 447; kart. DM 89,– [Habil.-Schrift, Lublin]

Smith, Janet E.: **Humanae vitae**. A generation later. – Wash: Catholic Univ. of America Pr. 1991. XVI, 425 p.; $ 17,95.

Locht, Pierre de: **Morale sexuelle** et **magistère**. – P: Ed. du Cerf 1992. 250 p.

The catholic church and the politics of **abortion**. Ed. by Timothy A. Byrnes and M. C. Segers. – Boulder [e. a.]: Westview Pr. 1992. IX, 193 p.

Ethik der **Medienkommunikation**. Grundlagen. Hrsg. von Adrian Holderegger. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B: Herder 1992. 191 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXIII; sfr 32,–; [enth.]: S. 7–15: Holderegger; Adrian: Einführung. Ethik in einer Mediengesellschaft; S. 17–50: Pfürtner, Stephan H.: Zum Ethos öffentlicher Kommunikation. Sozialphilosophische und sozialtheologische Erwägungen zur Medienethik; S. 51–72: Meier, Urs: Die Gesellschaft im Netz. Mediatisierung und Informatisierung als Thema für Theologie und Kirche; S. 73–103: Lesch, Walter: Medienethik unter „postmodernen" Bedingungen; S. 105–119: Saxer, Ulrich: Journalistische Ethik im elektronischen Zeitalter – eine Chimäre?; S. 121–149: Mainberger, Gonsalv K.: Inflationäre Ethik – geschwächtes Ethos. Rhetorik und Kommunikationswissenschaft im Vergleich; S. 151–165: Mieth, Dietmar: Der Beitrag der Kirchen zur öffentlichen Kommunikation. Theologische Begründungsversuche; S. 167–191: Bondolfi, Alberto: Die Pflicht zur Wahrheitsaussage. Zum Ertrag klassischer theologisch-ethischer Fragestellungen für die Medienethik.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Les fonctions des **saints** dans le **monde occidental IIIe–XIIIe** siècle. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome, 27–29 octobre 1988. – R: Ecole Française de Rome 551 p. = Collection de l'École française de Rome CXLIX; F 525,–; [cont.]: p. 15–36: Pietri, Charles: L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur; p. 37–49: Monfrin, Françoise: Voir le monde dans la lumière de Dieu. À propos de **Grégoire** le **Grand**, Dialogues, II, 35; p. 51–80: Février, Paul-Albert: Martyre et sainteté; p. 81–89: Mandouze, André: De l'unicité d'une notion a un pluralisme de fonctions. Aspects d'une problématique «Ier–VIe siècle»; p. 91–107: Van Uytfanghe, Marc: L'essor du culte des saints et la question de l'eschatologie; p. 109–122: Boesch Gajano, Sofia: Uso e abuso del **miracolo** nella cultura altomedioevale; p. 123–142: Philippart, Guy: Le saint comme **parure** de **Dieu**, **héros séducteur** et **patron terrestre** d'après les hagiographes lotharingiens du **Xe** siècle; p. 143–160: Lobrichon, Guy: L'**engendrement** des saints. Le débat des savants et la revendication d'une sainteté exemplaire en France du Nord au XIe et au début du XIIe siècle; p. 161–172: Vauchez, André: Saints admirables et saints imitables. Les fonctions de l'**hagiographie** ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?; p. 175–191: Beaujard, Brigitte: Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine; p. 193–215: Dalarun, Jacques: La **mort** des saints fondateurs. De Martin à François; p. 217–224: Riché, Pierre: Les **carolingiens** en quête de sainteté; p. 225–240: Sot, Michel: La fonction du couple **saint évêque/saint moine** dans la mémoire de l'Église de **Reims** au **Xe** siècle; p. 241–257: Iogna-Prat, Dominique: Hagiographie, théologie et théocratie dans le **Cluny** de l'an Mil; p. 259–284: Golinelli, Paolo: *Negotiosus in causa ecclesiae*. Santi e santità nello scontro tra impero e papato da Gregorio VII ad Urbano II; p. 285–293: Le Goff, Jacques: La sainteté de saint **Louis**: sa place dans la typologie et l'évolution chronologique des rois saints; p. 295–316: Deremble-Manhes, Colette: Saint **Lubin**, mutation d'un thème du temps carolingien au vitrail de **Chartres**; p. 321–331: Saxer, Victor: Aspects de la **typologie martyriale**. Récits, portrait et personnages; p. 333–351: Duval, Yvette: «Sanctorum sepulcris sociari»; p. 353–369: Pietri, Luce: Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du **Ve** et du **VIe** siècle; p. 371–384: Picard, Jean-Charles: Le modèle épiscopal dans deux Vies du **Xe** siècle: S. **Innocentius** de **Tortona** et S. **Prosper** de **Reggio Emilia**; p. 385–434: Christiani, Marta: La **sainteté féminine** du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs; p. 435–446: Barone, Giulia: Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du **Xe** siècle; p. 447–465: Cracco, Giorgio: Santità straniera in terra veneta «secc. **XI–XII**»; p. 467–488: Benvenuti Papi, Anna: La santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna; p. 489–506: Dinzelbacher, Peter: Nascita e funzione della santità mistica alla fine del medioevo centrale; p. 507–515: Leonardi, Claudio: **Modelli agiografici** nel secolo **VIII**: da Beda a Ugeburga.

St. Dunstan: his life, times and cult. Edited by Nigel Ramsey [e. a.]. – Woodbridge: Boydell 1992. XV, 343 p., ill.; £ 65,–.

Nuth, Joan M.: Wisdom's daughter. The theology of **Julian** of **Norwich**. – NY: Crossroad Publ. 1991. 217 p.; $ 24,95.

Derda, Hans-Jürgen: **Vita communis**. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit. – Köln, Wien: Böhlau 1992. IX, 300 S.

Köster, Peter – Herman Andriessen: Sein Leben ordnen. Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von **Loyola**. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 245 S., graph. Darst.; DM 39,–.

Switek, Günter: Ignatianische Impulse für die katholische Frömmigkeit. – ThPh 67, 1992, 356–380.

Daiker, Angelika: Kontemplativ mitten in der Welt. Die **Kleinen Schwestern Jesu**. Frauen im Spannungsfeld von Mystik und Politik. – Frb/B: Herder 1992. 318 S.; kart. DM 48,–.

Ayo, Nicholas: The Lord's prayer. A survey theological and literary. – Lo: Univ. of Notre Dame Press 1991. XIV, 258 p.

Piccinelli, Aldo: L'esperienza spirituale di **Itala Mela**: una vita di incandescente immersione nella Trinità. – R: Benedictina Ed. 1991. 450 p. = Serie monografica di Benedictina. Sezione monastica VI; Lire 30 000.

Iammarrone, Giovanni: Contributo francescano all'elaborazione di una spiritualità cristiana contemporanea. – MiscFranc 92, 1992, 3–32.

Sudbrack, Josef: Mystik im Dialog. Christliche Tradition, ostasiatische Tradition, vergessene Traditionen. – Wü: Echter 1992, 192 S.; DM 29,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Schuck, Michael J.: That they be one: The social teaching of the Papal **encyclicals, 1740–1989**. – Wash: Georgetown Univ. Pr. 1991. XIII, 224 p.

Herrero, Zacarías: Encíclica «**Centesimus Annus**». Presentación de la encíclica. – Estudio Agustiniano 27, 1992, 325–364.

Mützenberg, Gabriel: L'**éthique sociale** dans l'histoire du mouvement œcuménique. – Genève: Éd. Labor et Fides, 1992. 139 p. = Histoire et société XXIII; sfr 32,–.

Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft. Tübinger Beiträge zur kathol. Soziallehre. Hrsg. von Dietmar Mieth. – Frb/S: Universitätsverlag; Frb/B: Herder 1992. 183 S. = Studien zur theologischen Ethik XLI; sfr 34,–; [enth.]: S. 7–11: Mieth, Dietmar: Statt einer Einleitung. Ist die Katholische Soziallehre christlich?; S. 12–38: Köhler, Joachim: Christliche **Politik** im Lichte der Sozialenzyklika **Quadragesimo anno** ‹1931›; S. 39–76: Hünermann, Peter: Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre; S. 77–90: Bayer, Oswald: Evangelische Sozialethik als Verantwortungsethik; S. 91–105: Groß, Walter: Sabbat am Sonntag? Der Streit um die **Sonntagsarbeit** aus bibeltheologischer Sicht; S. 107–127: Theobald; Michael: Die Arbeiter im Weinberg ‹Mt 20,1–16›. Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit und Rede von Gott; S. 129–153: Greinacher, Norbert: Katholische Soziallehre – Theologie der Befreiung. Vom Ende einer Ideologie und vom Beginn einer theologischen Neubesinnung; S. 155–173: Puza, Richard: **Menschenrechte** ad extra und ad intra?; S. 173–183: Mieth, Dietmar: Statt eines Schlußwortes: **Centesimus Annus**: Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft.

Valarché, Jean-Marie: Nos papes, ont-ils une doctrine économique? – Frb/S: Ed. Univ. 1991. 222 p. = Cahiers de l'Institut des Sciences Economiques et Sociales de l'Université de Fribourg Suisse XXXVI.

Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der katholischen Soziallehre in Europa. Emmerich András ... Hrsg. Walter Kerber ... – Frb [u. a.]: Herder (1991). 232 S. = Quaestiones disputatae CXXXV; kart. DM 38,–; [enth.]: S. 15–22: Kerber, Walter: Kirche und Wettbewerbsordnung; S. 23–36: Edenhofer, Ottmar: Wachstumskrise, Entwicklung und Umweltschutz; S. 37–50: Erbrich, Paul: Weltweite **Umweltproblematik**; S. 51–61: Langendörfer, Hans: **Friedenspolitik** zwischen Ost und West; S. 62–72: Büchele, Herwig: Für eine **Weltrepublik** frei verbündeter Staaten; S. 73–83: Lau, Ephrem: Zur gesellschaftlichen Rolle der **Frau**; S. 84–92: Kimman, Eduard: **Marktwirtschaft** und **Aufklärung** – Ideengeschichtliche Hintergründe; S. 93–102: Brieskorn, Norbert: **Menschenrechte** und Kirche; S. 107–117: Kuczera, Lothar: Erwartungen in der ehemaligen DDR an die katholische Soziallehre; S. 118–131: Pyszka, Stanislaw: Zur Rolle der katholischen Kirche beim Wandel in **Polen**; S. 132–143: András, Emmerich: Neue Herauforderungen in einem künftig pluralistischen **Osteuropa**; S. 144–155: Hengsbach, Friedhelm: Ein Europa der Arbeitnehmer? – Zur sozialen und demokratischen Dimension des **EG-Binnenmarkt**es; S. 156–169: Hainz, Michael: **Flüchtlinge** in Europa – Botschafter weltweiten Unrechts; S. 170–183: Müller, Johannes: „Gemeinsames Haus Europa" – Festung gegen die Dritte Welt?; S. 187–195: Bruhin, Josef: Konziliarer Prozeß und katholische Soziallehre; S. 196–203: Kristöfl, Josef – Alois Riedlsperger: Soziale Gewissensbildung in einer pluralen Gesellschaft – Zur Methode des österreichischen Sozialhirtenbriefes; S. 204–217: Hengsbach, Friedhelm: Ein neues Subjekt kirchlicher Soziallehre?; S. 218–230: Müller, Johannes: Methode einer „Theologie von unten" – Anstöße für eine **kontextuelle Sozialtheologie** in Europa.

Hart, Stephen: What does the Lord require? How American christians think about economie justice. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1992. XII, 253 p.; £ 22,50.

Tremmel, Hans: Grundrecht **Asyl**. Die Antwort der Sozialethik. Mit einem Geleitw. von Wilhelm Korff. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. XII, 324 S.

XIII. Kirchenrecht

Will, Johanna B.: Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischofs **Burchard** von **Worms**. Eine kanonistische Untersuchung. – Wü: Echter 1992. VIII; 209 S. = Forschung zur Kirchenrechtswissenschaft XII; kart. DM 38,–.

Wijlens, Myriam: Theology and Canon Law. The theories of Klaus **Mörsdorf** and Eugenio **Corecco**. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America 1992. XVII, 229 p.; $ 36,50 [Diss., Münster]

Bordonali, Salvatore: «Atto di scelta» e concorso di giurisdizioni. – DE 101, 1990, 365–385; p. 386–404: Botta, Raffaele: L'esegesi del silenzio. ‹Nuovo concordato e riserva di giurisdizione ecclesiastica sul matrimonio›; p. 405–422: Kaczyński, Grzegorz J.: La normalizzazione dei rapporti Stato-Chiesa in **Polonia**. ‹Note sul decreto legge n. 154 del 1989›; p. 423–434: Onida, Francesco: Appunti per una riflessione in tema di attuazione del quadro costituzionale in materia religiosa ‹a proposito di libertà e di uguaglianza›.

Cárcel Ortí, Vicente: Instrucciones del Cardenal **Gasparri** al Nuncio Tedeschini en 1921. – REDC 48, 1991, 455–482; p. 483–516: Fiol Chimelis, M. P.: Naturaleza y configuración pública o privada de las asociaciones de fieles; p. 517–544: Brogi, M.: Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium; p. 545–586: Ruano Espina, Lourdes: Eficacia civil de las resoluciones canónicas de nulidad fundadas en el 'error qualitatis personae'.

López-Illana, Francesco: Ecclesia unum et plura. Riflessione teologico-canonica sull'autonomia delle Chiese locali. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1991. XXXIX, 719 p.

Errázuriz M., Carlos J.: Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli. – Mil: Giuffrè Ed. 1991. VII, 279 p. = Ateneo Romano della Santa Croce. Monografie giuridiche IV; Lire 28 000.

Piacentini, Ernesto: L'infallibilità papale nella canonizzazione dei santi. – MiscFranc 91, 1991, 187–225.

Coccopalmerio, Francesco: De **paroecia**. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1991. X, 287 p.; Lire 28 000.

Dal Lago, Luigi: L'inamovibilità dei parroci: dal Concilio Vaticano I al codice di Diritto Canonico del 1983. – Padova: Ed. Messaggero 1991. 182 p.

Lama, Enrique de la: Vocación divina o vocación eclesiástica? Una dialéctica superada para explicar la naturaleza de la vocación sacerdotal. – Ius canonicum 31, 1991, 13–56. 431–507; p. 511–531: López Alarcón, Mariano: El Derecho Eclesiástico del estado; p. 533–566: Diego-Lora, Darmelo de: Nuevas consideraciones sobre la ejecución civil de la nulidad del matrimonio canónico y de la dispensa pontificia del matrimonio rato y no consumado; p. 567–573: Krukowski, Jozef: La nuova normativa sull'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche in **Polonia**; p. 575–619: Montanos, Emma: Antonio **Porlier** como regalista indiano; p. 627–656: Rincón-Pérez, Tomas: El Decreto de la Congregación para el Clero sobre **acumulación** de **estipendios** ‹22-II-1991›; p. 659–679: Burke, Cormac: El contenido del «**Bonum fidei**»; p. 683–707: Rojo, Carmen: Unidad y relevancia jurídica de los **fines** del **matrimonio** en el nuevo Código de Derecho Canónico; p. 709–733: Martí, José M.: La regulación canónica del **bautismo** de **niños** en peligro de muerte.

Aceba Luján, Juan – Federico R. Aznar Gil: Jurisprudencia matrimonial de los tribunales eclesiásticos españoles. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca 1991. 483 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios CXLII.

La simulazione del consenso matrimoniale canonico. – CdV: Libr. Ed. Vaticano 1990. XI, 236 p. = Studi giuridici XXII = Annali di dottrina e giurisprudenza canonica XIV; Lire 50 000.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Bopp, Karl: **Kirchenbild** und **pastorale Praxis** bei Don **Bosco**. Eine pastoralgeschichtl. Studie zum Problem des Theorie-Praxis-Bezugs innerhalb der Praktischen Theologie. – Mchn: Don Bosco Verl. 1992. 320 S. = Benediktbeurer Studien; DM 44,– [Diss., München]

Esquerda Bifet, Juan: Pastorale per una Chiesa missionaria. – R: Urbaniana Univ. Pr. 1991. 302 p. = Pontificia Universitas Urbaniana LXII.

Pastoral care and counselling in **Africa** today. African Association for Pastoral Studies and Counselling. Jean Masamba ma Mpolo; Daisy Nwachuku (eds.). – Ffm [e. a.]: Lang 1991. 186 p. = African pastoral studies I.

Eickhoff, Klaus: **Gemeinde** entwickeln für die Volkskirche der Zukunft. Anregungen zur Praxis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 364 S., graph. Darst.; DM 39,80.

Zerfaß, Rolf: Grundkurs Predigt. Bd. II: **Textpredigt**. – Düs: Patmos 1992. 264 S.; DM 38,80.

Wynn, J. C.: Family therapy in pastoral ministry. Counseling for the nineties. – San Francisco: Harper 1991. XII, 214 p.; $ 12,95.

Nocent, Adrien: La **confirmation**. Questions posées aux théologiens et aux pasteurs. – Greg 72, 1991, 689–704.

Halverstadt, Hugh F.: Managing Church conflict. – Louisville, KY: Westminster/John Knox 1992. IX, 223 p.; $ 14,95.

Southard, Samuel: **Death** and **dying**. A bibliographical survey. Foreword by Therese A. Rando. G. E. Gorman, advisory editor. – NY, Westport, Conn. [e. a.]: Greenwood Pr. (1991). XLIV, 514 p. = Bibliographies and indexes in religious studies XIX; $ 55,–.

Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze, Anregungen, Aufgaben. Hrsg. von Dietrich Zilleße ... – Rheinbach-Merzbach: CMZ-Verl. 1991. XIV, 574 S.; kart. DM 38,–; [enth. u. a.]: S. 3–22: Alkier, Stefan: Verstehen zwischen Rekonstruktion und Schöpfung. Der hermeneutische Ansatz Friedrich **Schleiermacher**s als Vorlage einer praktisch-theologischen Hermeneutik; S. 23–43: Wegenast, Klaus: Hermeneutik und **Didaktik**. Vorläufige Bemerkungen zu einem nach wie vor ungelösten Problem im Hause der Theologie; S. 45–57: Grözinger, Albrecht: **Sprache** und Bild. Auf dem Weg zu einer elementartheologischen Hermeneutik; S. 59–85: Zilleßen, Dietrich: Religionspädagogische Lernwege der Wahrnehmung; S. 87–98: Schweitzer, Friedrich: Theologische Lehre und das Subjekt des Lernens. Der Beitrag der **Allgemeinen Didaktik** zur praktisch-theologischen Hermeneutik; S. 99–108: Fritsch-Oppermann, Sybille: Frauengerechte Sprache in einer praktisch-theologischen Hermeneutik; S. 109–124: Heimbrock, Hans-Günter: Verstehen von Religion in pädagogischer Absicht. „Religous education as a second language"; S. 127–140: Maurer, Ernstpeter: Der Beitrag der analytischen Philosophie zur praktisch-theologischen Hermeneutik; S. 141–160: Biehl, Peter: Symbole geben zu verstehen: Zur praktisch-theologischen Bedeutung der Symbolhermeneutik Paul **Ricoeurs**; S. 161–179: Engemann, Wilfried: Vom Nutzen eines semiotischen Ritardando im Konzert hermeneutischer Plädoyers. Zur Bedeutung der **Semiotik** für eine praktisch-theologische Hermeneutik; S. 181–205: Bautz, Thomas: „Texte als Handlung begreifen lernen!" Linguistische Pragmatik, kommunikative Handlungstheorie und praktisch-theologische Hermeneutik. Eine Einführung; S. 207–232: Güttgemanns, Erhardt: Sigmund **Freud** und Jacques **Lacan** als Anfrage an die biblische Hermeneutik; S. 233–254: Luther, Henning: „Ich ist ein anderer." Die Bedeutung von **Subjekttheorien** (Habermas, Levinas) für die praktische Theologie; S. 255–264: Martin, Gerhard Marcel: Die Bedeutung der Tiefenpsychologie Carl Gustav **Jung**s für eine praktisch-theologische Hermeneutik; S. 265-275: Mette, Norbert: Soziologisch aufgeklärte (praktische) Theologie? Bemerkungen zur Bedeutung der **Soziologie** für die Erarbeitung einer praktisch-theologischen Hermeneutik; S. 277–294: Volp, Rainer: **Ästhetik** als Anfrage gegenüber einer Kirche in der Defensive. Beobachtungen zum Gestaltungsproblem der Religion; S. 297–306: Cornehl, Peter: Lieder – Lyrik – Liturgien. Spra-

che des Glaubens – Sprache des Zweifels; S. 327–337: Krieg, Gustav A.: Überlegungen zur Aufführung und Rezeption von Musik in der kirchlichen Praxis. Zur Frage der Problematik **hermeneutischer Modelle**; S. 339–352: Bastian, Hans-Dieter: Auge und Ohr, sehen und hören. Eine Revision theologischer **Mediendidaktik**; S. 353–362: Haas, Dieter – Hans Rave – Gerd Schmoll – Günther Schnurr: Kindern von Gott erzählen. Gesichtspunkte zu einem hermeneutischen Problem der praktischen Theologie; S. 363–370: Wintzer, Friedrich: Der Text und die Texte. Anmerkungen zur **homiletischen Hermeneutik**; S. 371–381: Theurich, Henning: „Die Kunst, das Zeitliche zu segnen." Überlegungen zur **Predigt** als **Sprachhandlung**; S. 383–400: Koerrenz, Ralf: Perspektiven **politischer Predigt**. Zur Theorie des Politischen in der Predigt; S. 401–410: Dienst, Karl: **Verstehen** und **Beten**; S. 411–422: Josuttis, Manfred: Zur Hermeneutik des **Abendmahls**; S. 423–432: Genest, Hartmut: Hermeneutische Implikate des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs; S. 433–444: Ruddat, Günter: (Wie) Können sich Behinderte und Nichtbehinderte verstehen? Annäherungsversuche im Umfeld liturgischer Didaktik; S. 445–456: Fritsche, Ulrich: Wer hört auf wen und auf was? Überlegungen zur Hermeneutik in „traditioneller" und in klientenzentrierter **Seelsorge**; S. 457–468: Krauß-Siemann, Jutta: Verstehen von **Freizeit** als Voraussetzung für adressenorientierte kirchliche Praxis; S. 469–481: Huber, Wolfgang: Der Kirchentag – fünf Versuche, ihn zu verstehen; S. 483–502: Schroeter, Harald: Massenliturgie – Medienliturgie. Hermeneutische Überlegungen zu den Schlußversammlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages; S. 503–512: Dembowski, Hermann: Frieden im Streit. Erwägungen zur hermeneutischen und praktischen Wahrnehmung des Evangeliums; S. 513–517: Hasselmann, Niels: Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit. Beobachtungen zu einem ökumenischen Phänomen.

XV. Liturgiewissenschaft

Wegman, H. A. J.: Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom. – Kampen: Kok 1991. 408 blz., ill.; hfl 65,–.

Bradshaw, Paul: The search for the origins of Christian worship. Sources and methods for the study of early liturgy. – Lo: SPCK 1992. XII, 217 p.

McDonnell, Kilian – George T. Montague: Christian **initiation** and **baptism** in the Holy Spirit. Evidence from the 1st 8 centuries. – Collegeville: Liturgical Pr. 1991. XIV, 354 p.

Duck, Ruth C.: Gender and the name of God. The trinitarian baptismal formula. – NY: Pilgrim Pr. 1991. X, 220 p.

La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXVIIIe semaine d'études liturgiques, Paris, 25–28 juin 1990. Ed. A. M. Triacca / A. Pistoia. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1992. 295 p. = Bibliotheca «Ephermerides liturgicae». Subsidia LXV; Lire 50 000; [cont.:] p. 15–26: Andronikof, C.: La liturgie comme prédication; p. 27–34: Cazelles, Henri: La prédication prophétique sur les sacrifices; p. 35–49: Cothenet, E.: Prédication et typologie sacramentaire en 1 Cor 10,1–13; p. 51–62: Dalmais, I.-H.: Commentaires liturgiques syriaques mésopotamiens; p. 65–76: Fauquet, Yves: La prédication comme «consolation». Un essai de théologie biblique; p. 77–90: Gagnebin, Laurent: La prédication comme liturgie?; p. 91–104: Kniazeff, Alexis: Prédication et confession; p. 105–130: Lodi, E.: Signification théologique des trois catéchèses homilétiques du Sacramentaire **Gélasien**; p. 131–151: Lossky, André: Le système des lectures patristiques prescrites au cours de l'Année liturgique par les Typica Byzantins: une réforme de prédication intégrée dans l'Office divin; p. 154–176: Mazza, Enrico: Les raisons et la méthode des catéchèses mystagogiques de la fin du **IVème** siècle; p. 177–191: Metzger, Marcel: Le ministère de la prédication dans les «Constitutions Apostoliques»; p. 193–203: Rose, André: La fête de Pâques selon les Lettres Festales de Saint **Athanase**; p. 215–219: Steffen, Elkes: Importance de l'anaphore dans les commentaires de la liturgie en **Orient**; p. 221–246: Triacca, A. M.: «Célébrer» la Parole de Dieu: lignes théologico-liturgiques; p. 247–258: Wagner, Georges: L'hymnographie byzantine comme prédication liturgique; p. 259–273: Westphal, Gaston: Homilétique cathédrale et Parole de Dieu prêchée; p. 275–295: Hruby, Kurt: Le peuple de Dieu dans la liturgie synagogale.

La celebrazione del triduo **pasquale. Anamnesis** e **mimesis**. Atti del III Congresso internazionale di liturgia. Roma, Pont. Ist. Liturgico, 3–13 maggio 1988. A cura di Ildebrando Scicolone. – R: Studia Anselmiana 1991. 308 p., 19 tav. = Studia Anselmiana CII = Analecta liturgica XIV; Lire 70 000; [cont.]: p. 13–54: Valenziano, Crispino: «Mimesis Anamnesis» spazio-temporale per il triduo pasquale; p. 55–69: Scicolone, Ildebrando: La memoria dell'istituzione dell'eucaristia; p. 71–97: Taft, Robert: In the Bridegroom's absence. The paschal triduum in the Byzantine Church; p. 99–177: Ramis, Gabriel: Cronología y dramatización de la Pasión en el triduo sacro de las liturgias occidentales; p. 179–207: Pinell, Jordi: Dramatismo humano y misterio litúrgico en la serie romana antigua de responsorios para el triduo sacro; p. 209–225: Cabié, Robert: La vénération du tombeau du Christ dans la liturgie et la piété populaire; p. 227–258: Thiele, Franz Wilhelm: Die Feier der **Osternacht**. Aufbau und Elemente im Vergleich; p. 259–271: Chupungco, Anscar J.: Anamensis and mimesis in the celebration of **Easter Sunday**; p. 273–286: Studer, Basil: Zum Triduum Sacrum bei **Augustinus** von Hippo; p. 287–294: Nocent, Adrien: Renouveau du Triduum pascal depuis 1955 à Vatican II. Aspects particuliers; p. 295–303: De Rosa, Giuseppe: La religione popolare nel triduo pasquale nel sud.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Dieter Back, Kelternstr. 22, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Winfried Becker, Max-Matheis-Str. 46, D-8390 Passau; Dr. Ludger Camp, Duissanstr. 18, D-4100 Duisburg 1; Dr. Giovanna della Croce, Via Marcantonio Colonna 30, I-20149 Milano; Prof. Dr. J. K. Elliott, The University of Leeds Department of Theology and Religious Studies, GB Leeds LS2 9JT; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen, Waldstr. 9, D-5202 Hennef 1; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-4403 Senden-Bösensell; Dr. Markus Hänsel-Hohenhausen, Morgensternstr. 3, D-6073 Egelsbach-Bayerseich; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Horacio E. Lona, Don-Bosco-Str. 1, D-8174 Benediktbeuern; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ugarit-Forschung, Schlaunstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, D-8700 Würzburg; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, 8000 München 60; Prof. Dr. Ursula Nilgen, Ledererstr. 10, D-8000 München 1; Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, Erbprinzenstr. 13 D-7800 Freiburg; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-8000 München 2; Mechthild Pörnbacher M.A., Holz 3, D-8121 Wildsteig/Obb.; Dr. Stefan Rau, Schumannstr. 42, D-4440 Rheine 1; Lic. theol. Franz Schneider, Arndtstr. 2, O-5071 Erfurt; Dr. Franz Schrader, Beethovenstr. 5, O-3000 Magdeburg; Prof. Dr. Raymund Schwager, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck; Dr. Wolfgang Schwaigert, Herrlinger Str. 11, D-7902 Blaubeuren-Asch; Prof. Dr. Horst Seebaß, Am Hasenkamp 16, D-4544 Ladbergen; P.D. Dr. Thomas Söding, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Clemens Sorgenfrey, Sophienstr. 8, D-4400 Münster; Prof. Dr. Manfred Spieker, Südstr. 4, D-4505 Georgsmarienhütte; DDr. Klaus Thomas †, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, D-4401 Roxel b. Münster; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. für Christl. Sozialwissenschaften, Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Dieter Zeller, Fachbereich Philologie III, Religionswissenschaft des Hellenismus, Saarstr. 21, Postfach 39 80, D-6500 Mainz.

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.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 28,– DM, jährlich 148,– DM, Studenten-Abonnement 118,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1992 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, 1992

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt ein Prospekt
des EOS-Verlages, St. Ottilien, bei.

Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 26. Mit Beiträgen von Bundesminister a. D. Prof. Dr. Rupert Scholz – Prof. Dr. Wolfgang Rüfner – Staatsminister Prof. Dr. Hans Joachim Meyer.
Brisante Diskussionsgegenstände waren z. B. die Neuregelung des Schutzes vorgeburtlichen Lebens sowie die Eigentumsproblematik nach dem Einigungsvertrag vom 31. August 1990, die „Kirche im Sozialismus", die Rolle der Kirchen bei der „friedlichen Revolution" im Herbst 1989 in der DDR und angesichts ihrer gegenwärtigen Minderheitensituation, die „Totalrevision des Grundgesetzes", die politische Forderung nach Einfügung sog. sozialer Grundrechte in die Verfassung, die Wiederherstellung einer freiheitlichen „bürgerlichen Gesellschaft" in den neuen Bundesländern und die Wiedergewinnung von Grundwerten mit Hilfe der Kirchen. Insgesamt überwog – auch angesichts praktischer Schwierigkeiten z. B. bei der Wiedereinführung des Religionsunterrichts und der Militärseelsorge – die Zuversicht, daß sich die Kirchenartikel unseres Grundgesetzes wie in den alten so auch in den neuen Bundesländern bewähren würden. – 1992, X und 171 Seiten, Paperback 48,– DM, ISBN 3-402-04357-2.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 25. Mit Beiträgen von Staatsminister a. D. Prof. Dr. Hans Maier – Prof. Dr. Martin Honecker – Prof. Dr. Josef Isensee.
Auf welche Weise und in welchem Umfang können Kirche und Christen heute im Rahmen staatlich gesicherter Freiheit der pluralistischen Gesellschaft Orientierungsgrößen, Grundwertungen geben, an der Bildung des sittlichen Grundkonsenses der Gesellschaft mitwirken und damit dem Staat in gemeinwohlförderlicher Weise einen Dienst leisten, ihm Kräfte zuführen, die er selbst nicht bilden kann, von denen er aber lebt? Wegen der fortschreitenden Säkularisierung und einer sich verschärfenden Sinn- und Wertekrise versuchte das 25. „Essener Gespräch", diese für das menschliche Zusammenleben in unserem Gemeinwesen entscheidenden Grundsatzfragen aus dem historisch-kulturtheoretischen, aus dem theologischen und aus dem verfassungstheoretisch - staatsphilosophischen Gesichtswinkel zu betrachten und zu beantworten. – 1991, XII und 179 Seiten, 7 Abbildungen, Paperback 44,– DM, ISBN 3-402-04355-6.
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Die Verantwortung der Kirche für den Staat



Ermäßigter Einführungspreis!

Medard Kehl: **Die Kirche**
Eine katholische Ekklesiologie. 1992. 472 Seiten.
Broschur. ***Einführungspreis*** bis 31.12.1992: DM 39,–.
Ab 1.1.1993: DM 48,–. ISBN 3-429-01454-9.
Gebunden. DM 58,–. ISBN 3-429-01455-7.
Daß die Kirche, insbesondere die katholische, sich heute in einer kritischen Situation befindet, ist offenkundig und Thema zahlreicher, auch öffentlicher Diskussionen. Anscheinend ist es der Kirche bisher nicht wirklich gelungen, ihre Position in der modernen Gesellschaft und der sich in ihr vollziehenden Wandlungen neu zu bestimmen. Daraus resultieren Unsicherheit und zahlreiche Konflikte. – In dieser Situation erscheint es unerläßlich, sich neu und umfassend auf die Grundlagen der Kirche und ihres Selbstverständnisses zu besinnen. Dieses Buch versteht sich als eine »theologische Phänomenologie« der Kirche und bietet eine solche umfassende Darlegung und Diskussion des katholischen Kirchenverständnisses auf dem Hintergrund der heute bedrängenden Fragen.

Von Medard Kehl liegt bereits in 2. Auflage vor:
Eschatologie. 370 Seiten. Zwei Ausgaben:
Broschur. DM 34,–. ISBN 3-429-01020-9.
Gebunden. DM 46,–. ISBN 3-429-01033-0.
»... entwirft seine Eschatologie konsequent vom Thema der christlichen Hoffnung her. Er ist sich auch bewußt, daß er diese Hoffnung in einem bestimmten Kontext, dem der ›bürgerlichen Religion‹ entfalten will und kann... Der Vf. hat die ›Sache‹ einer vertieften Reflexion unterzogen. Aufmerksame Lektüre und Meditation lohnen sich in jedem Fall.«
Herbert Vorgrimler, in: Theol. Revue

echter
„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!

NEU BEI MOHR: Über die Evangelien

Manfred Korn
Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit
Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk

Der Autor thematisiert das gesamte lukanische Doppelwerk und berücksichtigt dabei die aktuellen Forschungsergebnisse. Neben Einzeltextuntersuchungen (Lk 1,1–4; 1.2; 4,16–30; 10, 1–20; 24 und Apg 1,1–14) werden Themen behandelt, die auch unabhängig vom lukanischen Doppelwerk in der Kirche große Bedeutung haben. Es handelt sich dabei um das Verständnis von Ostern, Himmelfahrt, Passion, Ethik und Wundergeschichten Jesu, der Apostel- und Zeugenbegriff und die Bedeutung der Missionsreden. Manfred Korn setzt sich mit den Lukasinterpretationen von Conzelmann, Käsemann und Grässer auseinander. Er führt außerdem die Deutungsmodelle von Schürmann, van Unnik, Glöckner und Flender unter dem Aspekt des hermeneutischen Problems weiter, wie Jesu vergangene Geschichte heute aktuell werden kann.

1993. Ca. 320 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 51).
ISBN 3-16-145893-1 fadengeheftete Broschur
DM 99,– (Januar)

Jürgen Becker
Paulus
Der Apostel der Völker

Aus Rezensionen:
„Als niveauvolle, zuverlässige und gründliche, aber auch eigene Akzente setzende Gesamtdarstellung ist [das Buch] derzeit ‚konkurrenzlos'."
Dieter Zeller in *Theologische Revue,* 87. Jg. (1991), S. 18–21
„Originell – und m.E. richtungsweisend – ist Beckers integrative Darstellung von Leben und Werk des Apostels.... ein Markstein der Paulusforschung..."
J. Wehnert in *Lutherische Monatshefte* (1991), Heft 2, S. 92

2., durchgesehene Auflage 1992. VII, 524 Seiten.
ISBN 3-16-146013-8 Broschur DM 54,–;
ISBN 3-16-146014-6 Leinen DM 88,–

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Kirchengeschichte

Kirchliche Zeitgeschichte

Wolfgang Wischmeyer

Von Golgatha zum Ponte Molle

Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 49). 1992. 256 Seiten, kart. DM 68,–. ISBN 3-525-55157-6

Warum gab es das große Wachstum der Christenheit, als die Kirche in vorkonstantinischer Zeit noch verboten war, und was waren es für Leute, die Christen geworden sind? Dies sind die beiden Hauptfragen, die hinter diesen Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im 3. Jh. stehen.
Zu den überraschenden Ergebnissen dieser Studien gehört der Aufweis, wie groß die Konformität zwischen Kirche und römischer Gesellschaft war und welche entscheidende Bedeutung die städtischen Oberschichten für das Wachstum der Kirche hatten.

Rudolf Lorenz

Das vierte Jahrhundert (Der Osten)

(Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. C2). 1992. VI, 158 Seiten, kart. ca. DM 68,–. ISBN 3-525-52308-4; bei Subskription auf das Gesamtwerk ca. DM 61,20.ISBN 3-525-52309-2

Entscheidende Jahrzehnte der Kirchengeschichte werden geschildert – von Konstantin bis Theodosius, von Nicäa 325 bis Konstantinopel 381, von der Kirche der Märtyrer bis zur Staatskirche. Neben der Entwicklung der hohen Politik, der Kirchenverfassung und der Theologie kommen Kultus und Frömmigkeit zur Sprache sowie in einem besonderen Kapitel die Anfänge des Mönchtums. Jeweils liefert der Verfasser reichhaltige Mitteilungen über Quellen und Literatur und zeichnet ein zuverlässiges Bild vom gegenwärtigen Stand der Forschung.

Angelika Dörfler-Dierken

Die Verehrung der heiligen Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit

(Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 50). 1992. 387 Seiten, kart. DM 108,–. ISBN 3-525-55158-4

Die Evangelien erzählen von Jesu Mutter Maria, apokryphe Legenden nennen darüber hinaus Marias Mutter Anna. Diese Frau, die Großmutter Christi, erfuhr in den Jahrzehnten vor der Reformation breite Verehrung, was – nicht zuletzt wegen Martin Luthers Gelübde: *Hilf du, S. Anna, ich will ein monch werden* – weithin bekannt ist. Darstellungen der Matrone zusammen mit Tochter und Enkel ('Anna selbdritt') oder im Kreise ihrer drei Ehemänner, drei Töchter und einer großen Zahl von Enkeln ('hl. Sippe') sind zahlreich.
Die Untersuchung analysiert die theologisch-exegetischen und frömmigkeitsgeschichtlich-religionssoziologischen Hintergründe der vorreformatorischen Annenverehrung sowie ihre Erscheinungsformen.

Reinhard Frieling

Der Weg des ökumenischen Gedankens

Eine Ökumenekunde. (Zugänge zur Kirchengeschichte 10). (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1564). 1992. 376 Seiten, kart. DM 25,80. ISBN 3-525-33582-2

Diese Darstellung des neuesten Zeitraums der internationalen Kirchengeschichte ist zugleich eine übersichtliche und anschauliche Ökumenekunde.

Karl-Heinrich Melzer

Der Geistliche Vertrauensrat

Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg? (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Band 17). 1991. 390 Seiten mit vier Abbildungen, gebunden DM 96,–. ISBN 3-525-55717-5

Diese Arbeit befaßt sich mit der bislang nur unzulänglich erforschten Entwicklung der Deutschen Evangelischen Kirche während des Zweiten Weltkrieges. Im Mittelpunkt der Untersuchung, der reichhaltiges, z.T. noch nicht ausgewertetes Quellenmaterial zugrundeliegt, steht der Geistliche Vertrauensrat der Deutschen Evangelischen Kirche in den Jahren 1939 bis 1945.
Der Geistliche Vertrauensrat war in den letzten Jahren des "Kirchenkampfes" das einzige noch halbwegs funktionierende Gremium, das darum sowohl für die innerkirchlichen Kontroversen um die Leitungsstruktur der Kirche als auch für die Auseinandersetzungen zwischen dem NS-Staat und dem deutschen Protestantismus große Bedeutung hatte.

Peter Maser (Hg.)

Der Kirchenkampf im deutschen Osten und in den deutschsprachigen Kirchen Osteuropas

(Kirche im Osten, Band 22). 1992. 265 Seiten, kart. ca. DM 74,–. ISBN 3-525-56440-6

In der Erforschung des Kirchenkampfes spielen – nach respektablen Anfängen – die Kirchen des ostdeutschen Raumes heute kaum noch eine Rolle. Die hier gesammelten Aufsätze zum Kirchenkampf in Berlin-Brandenburg, Schlesien, dem Warthegau und Pommern, die von zumeist jüngeren Theologen und Osteuropahistorikern, aber auch von Zeitzeugen vorgelegt werden, wollen einen Beitrag dazu leisten, diese Stagnation zu überwinden. Darüber hinaus wird in weiteren Studien die Situation der deutschsprachigen Kirchen der Sowjetunion, des Baltikums, Rumäniens und Bessarabiens im Gegenüber zum Nationalsozialismus erörtert.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen / Zürich

ASCHENDORFF
VERLAG



Priester
aus dem Bistum Münster
im KZ

38 Biographien. Die im KZ Dachau inhaftierten Priester wurden weniger aufgrund konkreter Tatbestände, sondern vielmehr scheinbar planlos als Mitglieder eines Standes zu Opfern des NS-Terrors. Gerade die Unberechenbarkeit des Terrors dürfte in erster Linie darauf gerichtet gewesen sein, den gesamten Klerus zu disziplinieren, der aber dennoch nicht davon abließ, die ideologischen Grundlagen und das Meinungsmonopol der Diktatur öffentlich herauszufordern.

Christian FRIELING dokumentiert in 38 Biographien das Schicksal dieser KZ-Häftlinge und bewahrt es vor dem Vergessenwerden. Vorangestellt ist eine Geschichte des KZ Dachau 1933 bis 1945 und ein Überblick über die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im Bistum Münster. Ein erschütterndes und längst überfälliges Buch! 228 Seiten, 50 Abbildungen, Efalineinband, 48,– DM. ISBN 3-402-05427-2.
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 148,–

Nummer 6 — 1992 — 88. Jahrgang

Edmund Arens: Kommunikative Ethik und Theologie . . . . . Sp. 441

Geographia Religionum, Bd. 1: Grundfragen der Religionsgeographie, Bd. 2: Religion und Siedlungsraum (Reimund Haas) . Sp. 454

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 456
Gottwald, Norman K.: The Hebrew Bible (Ludger Schwienhorst-Schönberger)
Richter, Wolfgang: Biblia Hebraica transcripta BH[1] (Erich Zenger)
Berg, Horst Klaus: Ein Wort wie Feuer (Detlev Dormeyer)
Reumann, John: Variety and Unity in New Testament Thought (Otto B. Knoch)
Roloff, Jürgen: Exegetische Verantwortung in der Kirche (Thomas Söding)
Geddert, Timothy J.: Watchwords (Rudolf Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 463
Madec, Goulven / De Capitani, Franco / Tuninetti, Luca F. / Holte, Ragnar: „De Libero Arbitrio" di Agostino d'Ippona (Christof Müller)
Zimpel, Detlev: Die Bischöfe von Konstanz im 13. Jahrhundert (Remigius Bäumer)
Crathorn: Quästionen zum ersten Sentenzenbuch (Venicio Marcolino)
Palaver, Wolfgang: Politik und Religion bei Thomas Hobbes (Henning Graf Reventlow)
Metzger, Hans-Dieter: Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640–1660 (Henning Graf Reventlow)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 470
Anzinger, Herbert: Glaube und kommunikative Praxis (Edmund Arens)
Arens, Edmund / John, Ottmar / Rottländer, Peter: Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie (Gustav Schmiz)
Bokwa, Ignacy: Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie (Edward G. Farrugia)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 476
Handbuch der Ökumenik, Bd I–III/2 (Robert Jenson)
Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd I–II (Athanasios Basdekis)
Döpmann, Hans-Dieter: Die orthodoxen Kirchen (Thomas Bremer)
Felmy, Karl Christian: Orthodoxe Theologie der Gegenwart (Stylianos Harkianakis)
Nichols, Aidan: Theology in the Russian Diaspora (Thomas Bremer)
Das Dienstamt der Einheit in der Kirche: Primat – Patriarchat – Papsttum (Wladimir Ivanov)
Der Himmel im Herzen (Thomas Bremer)
Schlüter, Richard: Ökumenisches Lernen in den Kirchen – Schritte in die gemeinsame Zukunft (Karl Josef Lesch)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 491
Jungmann, Josef Andreas: Christliches Beten in Wandel und Bestand (Stefan Rau)
Heck, Erich: Segen des dreieinigen Gottes (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 493
Aymans, Winfried / (Mörsdorf, Klaus): Kanonisches Recht (Alexander Eichener)
Sebott, Reinhold: Das kirchliche Strafrecht (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 505
Aufbrüche in eine neue Verantwortung (Antonio Autiero)

Pastoraltheologie, Religionsdidaktik . Sp. 507
Siller, Hermann Pius: Handbuch der Religionsdidaktik (Johann Hofmeier)
Lämmermann, Godwin: Grundriß der Religionsdidaktik (Johann Hofmeier)
Orth, Gottfried: Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung (Norbert Mette)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 510
Muslims under Latin Rule (Ludwig Hagemann)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 510
„Entweder/Oder". Herausgefordert durch Kierkegaard (Lars Thunberg)
Kierkegaard – Poet of Existence (Lars Thunberg)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 513

Kommunikative Ethik und Theologie

von Edmund Arens, Frankfurt a. M.

In der gegenwärtigen deutschsprachigen Philosophie ist die von K.-O. Apel und J. Habermas entwickelte und vertretene kommunikative Ethik oder Diskursethik als derjenige Ansatz ethischer Theoriebildung auszumachen, der in Rezeption, Diskussion und Kritik die meiste Aufmerksamkeit erfährt. Auf Apel und Habermas bezieht sich zunehmend auch die theologische Forschung, um deren Positionen theologisch auszuwerten, zu befragen und fruchtbar zu machen.

Im folgenden werden, jeweils ausgehend von den beiden Protagonisten, neuere Beiträge zur Diskursethik sowie ihrer philosophischen und theologischen Diskussion vorgestellt, um schließlich Dimensionen und Desiderate theologischen Umgangs damit zu benennen.

1. Der Frankfurter Philosoph K.-O. Apel arbeitet seit den sechziger Jahren an einer Sprachpragmatik, die er als Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie versteht und der er den Namen Transzendentalpragmatik gegeben hat. Sie verfolgt das Ziel, die Erkenntniskritik Kants in eine Philosophie der Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sprachlich vermittelter Verständigung zu überführen. Apel ist bei diesem Unternehmen eine Verbindung von Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie und Ethik gelungen. Eine erste Ausarbeitung findet sich in seiner zweibändigen Aufsatzsammlung „Transformation der Philosophie"[1], in der er von der bei jedem Sprechen und Handeln als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzten Kommunikationsgemeinschaft aus die Grundlagen menschlichen Erkennens und Handelns reflektiert und im „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft"[2] die Möglichkeit einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft aufzeigt. Apels transzendentalpragmatischer Ansatz hat nicht zuletzt durch das von ihm mitverantwortete Funk-Kolleg „Praktische Philosophie/Ethik"[3] breite Beachtung erfahren. In den letzten Jahren konzentriert sich seine Arbeit auf das Projekt einer Diskursethik, die die Voraussetzungen und das Verfahren vernünftigen Argumentierens untersucht und auf diesem Weg die Fundamente argumentativer Verständigung herausarbeitet. Seine Konzeption der

[1] **Apel**, Karl-Otto: **Transformation der Philosophie**, 2 Bde, Frankfurt 1973.
[2] So der Untertitel von Bd 2 sowie dessen Hauptaufsatz.
[3] Vgl. K.O. Apel / D. Böhler / G. Kadelbach (Hg.), Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge, 2 Bde, Frankfurt 1980; ders. u. a. (Hg.), Praktische Philosophie / Ethik: Reader 1, Frankfurt 1980.

02. JUN. 1993

Diskursethik entwickelt Apel teils gleichlaufend mit J. Habermas, teils sich deutlich von diesem absetzend.[4]

Der Grundlegung und Entfaltung seiner Konzeption dient eine unter dem Titel „Diskurs und Verantwortung"[5] veröffentlichte Aufsatzsammlung. Die hier gesammelten Beiträge kreisen um die Fragen, wie Ethik begründet werden kann, was den Ansatz der Diskursethik ausmacht und wie diese in Auseinandersetzung mit anderen Positionen und im Blick auf Anwendungsprobleme zu verteidigen und zu explizieren ist.

In den 11 Aufsätzen sind m. E. sechs Argumentationsstränge zu unterscheiden.

In den ersten vier Texten (15–153) geht es v. a. um die Grundlegung der zweistufig konzipierten Diskursethik mittels philosophischer Letztbegründung. Dabei wird ein transzendentalpragmatisch argumentierender Begründungsteil A unterschieden von einem Begründungsteil B, der die Problematik der geschichtsbezogenen Anwendung der Prinzipien und Normen der Diskursethik betrifft. Apel zielt damit auf die rationale Begründung einer intersubjektiv gültigen, universalistischen Makroethik der Menschheit, die er als Ethik solidarischer Verantwortung begreift.

Der abstrakte Begründungsteil A liefert laut Apel die philosophische Letztbegründung der Ethik durch die mittels strikter Reflexion unter Inanspruchnahme des reflexiv einsehbaren Grundsatzes vom zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruch aufgewiesene ethische Grundnorm, derzufolge jeder, der in Argumentation eintritt, notwendigerweise normative Bedingungen der Argumentation anerkannt hat. Vom argumentativen Diskurs als der idealen Begründungs- und Rechtfertigungsinstanz für alle Normen aus zeigt Apel auf, daß jeder Argumentierende eine ideale Kommunikationsgemeinschaft aller Menschen als gleichberechtigter Partner voraussetzt, auf die die reale Kommunikationsgemeinschaft verweist, die darin kontrafaktisch antizipiert wird und insofern die regulative Idee moralischen Fortschritts darstellt. Die von jedem Argumentierenden immer schon anerkannte „Grundnorm der verallgemeinerten Gegenseitigkeit aller Geltungsansprüche" (99) ist Apel zufolge zugleich die „Metanorm der Konsensbildung über Normen . . . unter Diskursbedingungen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft" (ebd.). Sie hat ebenfalls den Charakter einer regulativen Idee. Als das durch reflexiven Rückgang auf das, was ohne performativen Selbstwiderspruch nicht bestritten werden kann, eruierte und philosophisch letztbegründete Grundprinzip der Diskursethik erkennt Apel das Universalisierungsprinzip. Ist es ein formales Verfahrensprinzip für praktische Diskurse, so ist es ihm zufolge gleichwohl nicht inhaltsleer; es verweist vielmehr auf das mögliche Ergebnis einer universalen Verständigung. Damit das auf konsensual-kommunikative Normenbegründung gerichtete Universalisierungsprinzip, das zugleich den idealen Beurteilungsmaßstab für Normen abgibt, in den gegenwärtigen geschichtlichen Situationen, in denen Menschen sich nicht allein an idealen Normen orientieren können, sondern zudem für eigene Selbstbehauptungssysteme einzustehen und abzuschätzen haben, welches Maß an Risiko sie verantworten können, zu einem Prinzip realistischen Handelns werden kann, bedarf es laut Apel eines Ergänzungsprinzips. Dieses begründet und entfaltet er in Teil B der Ethik als ein „doppeltes regulatives Prinzip für eine Verantwortungsethik" (141). Es besagt, daß bei der Lösung von Konflikten in der Lebenswelt das Universalisierungsprinzip angewendet werden sollte, soweit dies zumutbar und verantwortbar ist und, wo die Bedingungen seiner Anwendung (noch) nicht gegeben sind, auf die Beseitigung der Hindernisse dafür hinzuarbeiten ist im Sinne einer teleologisch orientierten Langzeitstrategie, die auf die geschichtliche und d. h. insbesondere auch institutionelle Realisierung solcher Kommunikations- und Diskursbedingungen einer postkonventionellen Moral zielt und diese approximativ anzielt.

In einem zweiten Diskussionsstrang beschäftigt sich Apel mit gegenwärtigen Infragestellungen des ethischen Universalismus, wobei er sich zum einen mit dem anarchistischen Postmodernismus M. Foucaults und J.-F. Lyotards, zum anderen mit dem neokonservativen Neoaristotelismus O. Marquards und H. Lübbes auseinandersetzt (154–174). Diesen zunächst konträr erscheinenden Positionen bescheinigt er eine paradoxe Konvergenz. Beide Ansätze ergäben sich aus den ungelösten Folgeproblemen der Kantschen Ethik, der „das Komplementaritätsverhältnis zwischen dem von ihm erstmals formulierten formal-universalen Maßstab der Moralität und jedem aufs Konkret-Allgemeine einer Lebenstotalität bezogenen Problem der persönlichen oder kollektiven ‚Sittlichkeit' nicht erkannt" (165) habe. Genau dem werde mit dem zweistufigen Verfahren der Diskursethik Rechnung getragen.

In einem dritten Schritt setzt Apel seine Konzeption der Verantwortungsethik der von H. Jonas vor dem Hintergrund der ökologischen Krise erarbeiteten entgegen. In Jonas' quasi-aristotelischem, metaphysisch begründetem Konzept einer Ethik der zukunftsbezogenen Seinsverantwortung erkennt er zwar eine universalistische Vernunftethik und eine planetar bezogene Makroethik, gleichwohl hält er dafür, daß die von Jonas zurecht geforderte Makroethik der Zukunftsverantwortung nicht durch metaphysische Herleitung des Sollens aus dem Sein begründet und nur im Sinne des Diskursprinzips „gegen den Einwand des Verantwortungsutopismus verteidigt und als zumutbar erwiesen werden kann" (206).

Viertens werden Anwendungsprobleme der Diskursethik diskutiert.[6] Dabei geht Apel auf so unterschiedliche Themen wie die ethische Verantwortung des Sports (217–246), Konfliktlösung im Atomzeitalter (247–269) sowie auf das Problem der ökonomischen Rationalität (270–305) ein. In bezug auf die letzte Thematik setzt er sich insbesondere mit P. Ulrichs diskursethisch instruierter Konzeption der kommunikativen Unternehmensethik auseinander, in der er ebenso ungeheuerliche wie unverantwortliche Idealisierungen erkennt, die ihm zufolge mit der Unterstellung einer Nullsituation der Geschichte, statt des Ausgehens von einem dialektischen Apriori zu tun haben.

Im fünften Argumentationsgang widmet sich Apel der von L. Kohlberg aufgezeigten Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins (306–369). Dabei geht es auf allgemeinerer Ebene um das Verhältnis zwischen philosophischer Begründung der Ethik einerseits und empirischer Beschreibung bzw. rekonstruktiver Erklärung der Entwicklung moralischer Urteilskompetenz andererseits, wobei Apel gegen Kohlbergs ursprüngliche Einheitslehre die von Habermas eingebrachte und später von Kohlberg akzeptierte Komplementaritätsthese verficht. Insbesondere interessiert ihn das Problem der höchsten Stufe des moralischen Bewußtseins, als die Kohlberg – wiederum auf Anregung von Habermas – eine zu seiner sechsten Stufe einer prinzipienorientierten postkonventionellen Moral hinzutretende Stufe 7 postuliert, die er als religiös-metaphysische Stufe begreift. Sie beschäftigt sich laut Kohlberg mit der Frage nach dem Sinn des Moralischseins. Ein religiös-metaphysisches Verständnis der Stufe 7 zurückweisend[7], hält Apel dafür, daß die Sinnfrage wenn auch nicht existentiell, so doch meta-ethisch immer schon entschieden ist. Ist ihm zufolge „nur die existentielle Frage auf eine im weiteren Sinne religiöse oder metaphysische Antwort angewiesen" (348), so gehe es dabei gerade nicht um philosophische Letztbegründung. Die Notwendigkeit einer siebten Stufe erkennt er hingegen als solche einer zwischen diskursethischem Prinzip und dessen gesellschaftlicher Anwendung vermittelnden, verantwortungsethischen Urteilskompetenz.

Im abschließenden Schritt geht Apel das Problem des (welt)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus lebensgeschichtlich-existentieller Perspektive an. In bisher nicht dagewesener Weise gibt er Einblick in seine philosophische Biographie, die durch den Historismus Heideggerscher Provenienz in der Nachkriegszeit hindurchgeht, dann die linguistisch-hermeneutische Wende mitinitiiert, die politische Dimension der Philosophie entdeckt und sich zunehmend mit dem dem Historismus-Relativismus entspringenden Postmodernismus, dem Neoaristotelismus sowie dem Neopragmatismus v. a. R. Rortys konfrontiert sieht. Alle drei begreift Apel als konventionelle Versuche der „Bewältigung der kollektiven Adoleszenzkrise der Menschheit" (429), die die Notwendigkeit einer universalistischen postkonventionellen Verantwortungsethik anzeige, wie sie in seinem Forschungsprogramm angezielt ist.

Eine von Apel inspirierte, an dessen Transzendentalpragmatik orientierte und sich dieser gegenüber noch einmal im Sinne eines objektiven Idealismus profilierende Untersuchung der gegenwärtigen Krise der Vernunft, ihres Hintergrunds sowie der Möglichkeiten ihrer Auflösung hat V. Hösle vorgelegt.[8] Er liefert eine pointierte Analyse der in der Gegenwartsphilosophie offenkundig werdenden Krise der Vernunft, die den Hintergrund für Apels Transzendentalpragmatik abgibt; er skizziert die transzendentalpragmatische Antwort auf die Herausforderung der Vernunftkrise und entwickelt aus einer scharfsinnigen Kritik der Transzendentalpragmatik seine Position einer diese endliche Transzendentalphilosophie überholende objektiv-idealistischen Metaphysik und Ethik.

Hösles Arbeit besitzt drei Teile.

Teil 1 führt ein Panorama der Gegenwartsphilosophie vor Augen, deren Mängel der Sektorierung, der Spezialisierung und v. a. des Relativismus er dezidiert herausstellt. Die Philosophie befinde sich heute nicht nur in einer Krise; sie sei zudem mitverantwortlich für die Zerstörung der Anlagen zu deren Erkenntnis und Überwindung. Hösle gibt sodann im Sinne einer wiederum von Apel inspirierten Spiraltheorie einen Abriß der Philosophiegeschichte, wobei er die durch die nachhegelsche Zerstörung der Vernunft mitsamt der Auflösung des Christentums aufgetretene Rationalitäts- und Wertkrise als Rückkehr einer kollektiven Adoleszenzkrise der Mensch-

[4] Vgl. **Apel**, Karl-Otto: **Normative Begründung der „Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?** Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken, in: A. Honneth u. a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt 1989, 15–65.

[5] **Apel**, Karl-Otto: **Diskurs und Verantwortung**. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. – Frankfurt: Suhrkamp 1988, 488 S., geb. DM 68,00; 1990 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 893), 488 S., kart., DM 26,00

[6] Vgl. dazu auch K.-O. Apel / M. Kettner (Hg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft (stw 999), Frankfurt 1992.

[7] Vgl. dazu H. Peukert, Intersubjektivität – Kommunikationsgemeinschaft – Religion. Bemerkungen zur Interpretation einer höchsten Stufe des moralischen Bewußtseins durch K.-O. Apel, in: Archivio di Filosofia LIV (1986) 167–178.

[8] **Hösle**, Vittorio: **Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie**. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. – München: C.H. Beck 1990, 273 S. (Ethik im technischen Zeitalter), kart. DM 39,80.

heit begreift, aus der sie das Christentum in der Spätantike bereits befreit hatte. Als Hauptströmungen der modernen Philosophie markiert er in Anlehnung an Apel den Marxismus, den Szientismus, kritischen Rationalismus und die Sprachanalyse sowie die Existenzphilosophie und Hermeneutik, die er allesamt durch dialektische Inkonsistenzen gekennzeichnet sieht. Demgegenüber biete die von Ch. Peirce und J. Royce mit ihrer Konzeption der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft antizipierte Transzendentalpragmatik eine Antwort auf die geistige Herausforderung der Vernunftkrise.

Apels Ansatz einer reflexiven Transzendentalphilosophie der Intersubjektivität wird in Teil 2 ebenso knapp wie präzise dargestellt, wobei Hösle dessen Denkweg nachzeichnet, das Verhältnis von Reflexivität und Sprache, seine Rationalitätstheorie, die von ihm geleistete Begründung der Ethik sowie deren Verhältnis zur Geschichte beleuchtet. In Apels Anspruch, eine Begründung der Ethik vorzulegen, erkennt er zurecht „seine philosophisch originellste und weltanschaulich wichtigste Leistung" (123).

Den breitesten Raum nimmt der mit der Kritik der Transzendentalpragmatik befaßte Teil 3 (142–264) ein. Hier thematisiert Hösle zum einen das im Zentrum von Apels Philosophie stehende Problem der Letztbegründung, bezieht darauf das der Intersubjektivität, stellt den Grundgedanken des objektiven Idealismus vor und skizziert abschließend im Gegenüber zur transzendentalpragmatischen seine eigene Konzeption von Ethik. Zunächst zeigt Hösle die philosophische Notwendigkeit reflexiver Letztbegründung, deren Beweis er bei Apel erbracht sieht. Komme in Apels Letztbegründungsformel das Wesentliche zur Sprache, so hielten weder er noch H. Albert mit seinem Fallibilismuseinwand die psychologische und die geltungstheoretische These zureichend auseinander. Laut Hösle ist dem in der Letztbegründung Bewiesenen ein ontologischer Stellenwert eigen, weshalb er gegen Apel behauptet, die dem Letztbegründungsbeweis zuzuordnende Struktur sei „eine reflexive, sich selbst begründende, sich als sich selbst begründend begründende Struktur, die sich in dem, der sie denkt, selbst denkt" (178), nämlich das Absolute.

Hösle stimmt Apels These bezüglich der einander ablösenden philosophischen Paradigmen der Objektivität, der Subjektivität und der Intersubjektivität im Prinzip zu, hält freilich über Apel hinaus einen objektiven Idealismus der Intersubjektivität für möglich und notwendig. Er hält ebenfalls dafür, daß die traditionelle Philosophie das Problem der Intersubjektivität nicht genügend reflektiert habe, was zentral bei Apel geschehe, dessen Verknüpfung von Letztbegründung und Intersubjektivitätsphilosophie allerdings nicht zwingend sei. Er weist sie denn auch mit einer eigenwilligen Rekonstruktion von L. Wittgensteins Privatsprachenargument und der Spekulation über die Möglichkeit der Existenz eines Privatus zurück. Wenngleich ein Privatus denkbar sei, so stünden soziale Vernunftwesen, die Intersubjektivität verkörpern, dennoch höher „in der Seinshierarchie" (203). Allerdings falle mit der Denkbarkeit des Privatus die Überzeugungskraft der Konsenstheorie der Wahrheit. Diese ist laut Hösle entweder tautologisch oder falsch, da der Konsens nie ein Wahrheitskriterium und ein Konsens nur rational sein könne, wenn er den Kriterien der Evidenz und der Kohärenz genüge. Für Hösle besteht die Pointe des objektiven Idealismus darin, daß objektive Vernunft „im vollsten Sinne des Wortes *ist*" (208) als der Inbegriff aller apriorischen Wahrheiten, die zugleich den Grund aller Geltungsansprüche ausmache. S. E. folgt der objektive Idealismus aus dem Letztbegründungsbeweis, und nur er vermag den von Apel verfehlten Übergang von der Moral zur Religion, die der objektive Idealismus allein auf den Begriff bringe, als notwendig aufzuzeigen. Bezieht sich Hösle mit dieser Pointe fundamental auf Hegel, so ist ihm zufolge die Hegelsche Triade von Idee, Natur und Geist intersubjektivitätstheoretisch zu differenzieren in die Tetrade: Idee, Natur, subjektiver und intersubjektiver Geist. Im Rahmen eines intersubjektivitätstheoretisch gedeuteten objektiven Idealismus seien „die intersubjektive Anerkennung des Absoluten und die Umsetzung seiner relevanten Bestimmungen in reale Intersubjektivität als das höchste Gut anzusehen" (218). Nach Hösle verfällt Apel dem Irrtum, die erste und vierte Seinssphäre zusammenzunehmen, wobei die ideale Kommunikationsgemeinschaft bei ihm ein Surrogat für Gott werde und er das Problem der Natur gänzlich ignoriere. Dagegen fordert er eine materiale apriorische Naturphilosophie, die Leibniz' Anliegen der Theodizee wiederaufnehme, die die philosophische Substanz des Christentums enthalte und sich als ontologischer Determinismus erweise.

Die Ethik der Transzendentalpragmatik krankt laut Hösle an ihrem Dualismus und sei zudem methodisch-solipsistisch, insofern als die Anderen nicht um ihrer selbst willen, also im Prinzip anzuerkennen seien. Ebensowenig kann Hösle die Zweistufigkeit von Apels Ethikkonzeption überzeugen, die entweder tautologisch oder falsch sei. Aus seiner Sicht fällt die Diskursethik mit ihrem Formalismus hinter das bei Kant erreichte Niveau materialer Intersubjektivität zurück, wobei ihn erstaunt, daß die Transzendentalpragmatiker nicht einsehen, „daß ohne materiale Prinzipien, ja ohne eine Wert- und Güterhierarchie kein rationaler Konsens über ethische Fragen zu erzielen ist" (251). Hösle macht in Apels zweistufiger Konzeption eine Ambivalenz aus, die darin liege, daß Apel einerseits völlig formal bleiben und das Konsensprinzip nicht transzendieren wolle, zum anderen aber die materiale Pflicht anerkenne, das menschliche Leben auf diesem Planeten zu erhalten. Er versucht sodann in knappen Strichen zu zeigen, daß eine auf das Sittengesetz ausgerichtete normative Ethik mit einer solchen des guten und glücklichen Lebens zu vermitteln ist, für deren emotionale Verankerung der Religion eine durch die Philosophie nicht aufzuhebende Bedeutung zukomme.

Apels transzendentalpragmatisch konzipierte Diskursethik steht ebenfalls seitens der Befreiungsethik unter Kritik. In einem 1989 begonnenen Gespräch zwischen Kommunikationsethikern und Befreiungsethikern[9] ist es vornehmlich E. Dussel, der befreiungsphilosophische Vorbehalte und Einsprüche gegen Apels Philosophie der Kommunikationsgemeinschaft, auf die er sich gleichzeitig immer deutlicher bezieht, geltend macht. Apels reale Kommunikationsgemeinschaft verbleibe in der herrschenden Totalität, in der der Andere keinen Ort habe, weshalb vom verstummten und ausgeschlossenen Anderen her die Kommunikationsgemeinschaft der Sprache durch die reale Lebensgemeinschaft abzulösen sei.

Dussel analysiert unter Zuhilfenahme des sprachpragmatischen Instrumentariums die „Interpellation des Armen in befreiender Absicht"[10]. Die Philosophie der Befreiung stellt aus seiner Sicht die Vernunft des Anderen heraus und begreift die Interpellation als Sprechakt der Opfer hegemonialer Kommunikationsgemeinschaften, die damit Gerechtigkeit fordern und einklagen.[11] Die Philosophie der Befreiung nehme ihren Ausgang von der partikularen regionalen Realität Lateinamerikas. Dabei hätten die Lateinamerikaner als Teilnehmer einer peripheren Kommunikationsgemeinschaft einen philosophischen Raum ihrer Erfahrung von Elend, Armut, Kommunikationslosigkeit und ihrer Exkommunikation aus der hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft zu finden. Um die Interpellation der Armen und Ausgeschlossenen philosophisch zu entfalten, ist laut Dussel der Übergang von der Pragmatik zur Ökonomie verlangt. Letztere begreift er analog zu Apels Transzendentalpragmatik als transzendentale Ökonomie, d. h. als Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Reproduktion menschlichen Lebens. Setzt diese im Arbeits-Handeln immer schon eine Produzentengemeinschaft voraus, so ist für Dussel darin zugleich eine Ethik impliziert, die auf eine Gemeinschaft in Gerechtigkeit zielt.[12]

2. Haben wir uns bisher mit Apels transzendentalpragmatischem Ansatz der Diskursethik befaßt, so geht es im folgenden um Habermas' universalpragmatische Konzeption. Dazu hat er einen neuen Bd vorgelegt, der sich unprätentiös als „Erläuterungen"[13] deklariert und damit auf das 1983 erschienene „Begründungsprogramm"[14] Bezug nimmt. Hatte Habermas dort die Diskursethik als eine gegen objektivistische wie subjektivistische Ansätze gerichtete kognitivistische Position entwickelt, die, in der Tradition Kants stehend, dessen kategorischen Imperativ argumentationstheoretisch rekonstruiert und in der Argumentationsregel des Universalisierungsgrundsatzes reformuliert, so präzisiert er nunmehr den kantischen Charakter der Diskursethik. Dies geschieht in zwei Artikeln, die im Ausgang von Hegels Kantkritik das Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit thematisieren. Zwei weitere Aufsätze befassen sich mit Kohlbergs Konzeption der Moralentwicklung, die letzten beiden Texte erörtern Strukturen und Gebrauchsweisen der praktischen Vernunft.

Als Moraltheorie kantischen Typs ist die Diskursethik laut Habermas durch vier Merkmale charakterisiert, die jeder kantischen Ethik eigen sind. Sie habe einen deontologischen, einen kognitivistischen, einen formalistischen sowie einen universalistischen Charakter, gebe dabei freilich Kants Zwei-Reiche-Lehre auf, überwinde seinen monologischen, innerlichen Ansatz und erhebe den Anspruch, Kants Begründungsproblem mit der Ableitung des Universalisierungsprinzips aus allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen gelöst zu haben. Die Hegelschen Einwände gegen Kant kommen laut Habermas in der Diskursethik insofern zur Geltung, als sie die Folgenorientierung von vornherein in ihre Prozedur einbezieht, ihre Anwendungsproblematik bedenkt und damit ihre Angewiesenheit auf sozialisatorisch befähigte Subjekte sowie ihr entgegenkommende Lebensformen und Institutionen im Blick hat.

[9] Vgl. R. Fornet-Betancourt (Hg.), Ethik und Befreiung, Aachen 1990; ders. (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik?, Aachen 1992.

[10] **Dussel**, Enrique: **Die „Lebensgemeinschaft" und die „Interpellation des Armen"**, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Ethik und Befreiung, 69–96, 85.

[11] Vgl. **Dussel**, Enrique: **Die Vernunft des Anderen. „Interpellation" als Sprechakt**, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik?, 96–121.

[12] Vgl. a.a.O. sowie **Dussel**, Enrique: **Theologie und Wirtschaft.** Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Verändert der Glaube die Wirtschaft?, Freiburg – Basel – Wien 1991, 39–57. Zu Apels Auseinandersetzung mit dieser Position vgl. K.-O. Apel, Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik?, 16–54; dort auf den S. 122–151 auch ein Beitrag von V. Hösle, The Third World as a Philosophical Problem.

[13] **Habermas**, Jürgen: **Erläuterungen zur Diskursethik**. – Frankfurt: Suhrkamp 1991, 229 S. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 975), kart. DM 18,00

[14] Vgl. **Habermas**, Jürgen: **Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm**, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (stw 422), Frankfurt 1983, 53–125.

Der zweite Beitrag verteidigt, auf Einwände R. Bubners eingehend, einen universalistischen Begriff der Moral gegen dessen kulturalistisch-neoaristotelischen Begriff des Sittlichen.

L. Kohlbergs Stufe 6 der Moralentwicklung steht im folgenden Text zur Diskussion. Habermas kritisiert Kohlbergs Konzeption dieser Stufe als einer natürlichen, setzt sich mit seiner Erklärung des moralischen Gesichtspunktes auseinander und stellt Kohlbergs Moralprinzipien der gleichen Achtung als Gleichbehandlung wie Benevolenz die diskursethische Alternative von Gerechtigkeit und Solidarität entgegen. Der „zur individuellen Gleichbehandlung komplementäre Gesichtspunkt" (70) ist ihm zufolge nicht Benevolenz, sondern Solidarität, welche sich auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen beziehe, freilich als Bestandteil einer universalistischen Moral nicht partikularistisch eingeengt werden dürfe, sondern zur nachmetaphysisch konzipierten, also in die Grenzen irdischer Gerechtigkeit gebannten „Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt" (72), geläutert werde.

Im nächsten Beitrag setzt Habermas Kohlbergs universalistisches Forschungsprogramm in Beziehung zum Neoaristotelismus und macht gegen neoaristotelische Einwände die für Kohlberg wie für die Diskursethik kennzeichnende Unterscheidung zwischen ethischen Fragen des guten Lebens und moralischen Fragen der Gerechtigkeit sowie die in diesen Ansätzen geschehende notwendige Abstraktion von gegebenen Situationen und konkreter Sittlichkeit deutlich.

Der fünfte Artikel nimmt eine wichtige Differenzierung des Begriffs der praktischen Vernunft vor, die Habermas, je nachdem, ob sie zur Lösung von durch die Ziele und Präferenzen des Handelnden bestimmten pragmatischen Fragen, von „auf das Telos je meines Lebens" (105) bezogenen ethischen Fragen oder von unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Befolgung verallgemeinerbarer Handlungsnormen stehenden moralischen Fragen erfolgt, als drei Sicht- und Gebrauchsweisen der praktischen Vernunft unterscheidet. Ihm zufolge ergänzen der pragmatische, der ethische und der moralische Gebrauch der praktischen Vernunft einander. Ihnen sind der pragmatische, der ethisch-existentielle sowie der moralisch-praktische Diskurs zugeordnet. Dabei hebt Habermas zugleich hervor, daß die Einheit der praktischen Vernunft sich nicht mehr nach Kantschem Vorbild in der Einheit der moralischen Argumentation begründen lasse; sie sei nurmehr im Netzwerk jener rechtsphilosophisch zu erhellenden „staatsbürgerlichen Kommunikationsformen und Praktiken" zur Geltung zu bringen, „in denen die Bedingungen vernünftiger kollektiver Willensbildung institutionelle Festigkeit gewonnen haben" (118).

Im abschließenden, breit angelegten Titelaufsatz „Erläuterungen zur Diskursethik" (119–226) setzt sich Habermas mit unterschiedlichsten Einwänden gegen seinen Ansatz der Diskursethik auseinander. Gegenüber B. Williams' empiristisch verkürztem Begriff theoretischer Vernunft stellt er den kognitiven Status praktischen Wissens und damit der Moraltheorie heraus; er befaßt sich mit Problemen des Rawlsschen Konstruktivismus einer Moral- und Gerechtigkeitstheorie, erläutert interne Beziehungen zwischen Moralität und Rationalität und legt mit Berufung auf K. Günther des Verhältnis von Normenbegründung und Normenanwendung dar, wobei beide in entsprechenden Begründungs- und Anwendungsdiskursen geschähen. Die Relation von Sollgeltung der Normen, damit verbundenen Sanktionen und der Zusammenhang von Selbstachtung und gegenseitiger Achtung werden sodann mit Blick auf Überlegungen E. Tugendhats erörtert. Gegen T. Nagels Bestimmung des moralischen Standpunkts als den eines externen Beobachters nimmt er eine diskurstheoretische Deutung des moralischen Gesichtspunkts vor, die von der Teilnehmerperspektive aus durch deren universelle Entschränkung und zugleich eine richtig verstandene Idealisierung konzipiert sei. Er distanziert sich von B. Gerts und Ch. Frieds von der Auszeichnung negativer Rechte und Pflichten her begründeten Moralbegriffen und macht darin ein individualistisch verkürztes Personenkonzept aus. Ch. Taylors Versuch, gegen die Vernunftmoral unter modernen Bedingungen erneut eine universalistische Güterethik zur Geltung zu bringen, gerät ihm zufolge in den Sog des ontologischen Denkens und stehe vor dem Dilemma, daß das moderne Selbstverständnis einer Ordnung konstitutiver Güter den Boden entzogen habe, den auch die welterschließende ästhetische Erfahrung nicht zu liefern vermöge. Nach Habermas ist Taylors Arbeitsteilung zwischen philosophischer Ethik, Kunst und Ästhetik eine Ausflucht; sie lasse „die epistemologische Ausweglosigkeit einer nachmetaphysischen Güterethik erkennen" (183). Habermas geht kritisch auch auf Apels Version der Diskursethik ein, dessen Idee der Letztbegründung er als fundamentalistisches Erbteil seiner Architektonik der Philosophie ansieht. Die fundamentalphilosophische Auszeichnung der Diskursethik ist ihm zufolge bei Apel mit der Gleichsetzung von kommunikativer und praktischer Vernunft erkauft, während in seiner Privilegierung eines Grundlagendiskurses ein architektonisches Erbe der Bewußtseinsphilosophie zum Zuge komme, das die Philosophie von den Wissenschaften absetze und ihnen gegenüber als fundamental ansetze. Habermas hält eine Letztbegründung der Ethik, weil wir über schwach transzendentale Argumente hinaus kein Äquivalent für Kants transzendentale Deduktion besitzen, für weder möglich noch nötig. Die zweistufige Konzeption Apels, die Teil A „als folgenneutrale Gesinnungsethik" Teil B „als folgensensible Verantwortungsethik gegenüberstellt" (198), sei falsch. Damit sei insbesondere eine falsche Hierarchisierung von Diskursen vorgenommen, wogegen er es für aussichtsreicher hält, die normativen Beziehungen zwischen Moral, Recht und Politik schrittweise durch die Zuordnung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen zu erklären. Schließlich verteidigt Habermas die moraltheoretische Priorität des Gerechten vor dem Guten, macht die lerntheoretischen Schwierigkeiten deutlich, in die A. MacIntyres Konzept traditionsabhängiger Rationalitäten gerät und beleuchtet skizzenartig die Herausforderungen, die eine ökologische Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende deontologische Moraltheorie bietet.

S. Benhabibs gegenüber der amerikanischen Ausgabe auf etwa die Hälfte komprimierte, gleichwohl in manchen Passagen ergänzte (neu hinzugekommen sind etwa die S. 206–216 sowie Anm. 47 auf S. 256) Untersuchung[15] beschäftigt sich mit den normativen Grundlagen der Kritischen Theorie. Sie tut dies in zwei Teilen, deren erster (15–73) die Hegelsche Kantkritik rekonstruiert und in ihrer heutigen ethisch-rechtsphilosophischen Bedeutung thematisiert, während der zweite (75–237) die verschiedenen Phasen der Kritischen Theorie in den Blick nimmt. Der Rückgang auf Hegel erfolgt nicht nur, um seine Kantkritik im Kontext zeitgenössischer Ethik-Diskussionen zu lesen, sondern auch, „um den Status einer normativ orientierten Ethik und Politik in der Gesellschaftstheorie zu erhellen" (9).

Benhabib setzt ein mit Hegels früher methodologischer Kritik der Naturrechtstheorien, die aufgrund der Anwendung kontrafaktischer Gedankenexperimente in eine petitio principii gerieten, womit sie keine Begründung, sondern lediglich eine Illustration ihrer eigenen Anthropologie lieferten. Sie skizziert Hegels in der „Phänomenologie des Geistes" entwickelte Konzeption, die sie als auf einem Werkmodell des Handelns sowie einem Entäußerungsmodell der Tätigkeit basierende „Philosophie des singulären Kollektivsubjekts" (30) charakterisiert. Sie kommt sodann auf die drei Hauptpunkte seiner Kritik an Kants Moralphilosophie zu sprechen und beleuchtet seine prozedurale Kritik am Kantischen Universalisierungsgrundsatz, am institutionellen Defizit von dessen Moraltheorie sowie an der Kantischen Moralpsychologie, die das Band zwischen Motivation und Handlung zerschneide. Gegenüber Kants Pflichtethik bestimmt sie die Hegelsche Konzeption als eine „Sozialethik der Freiheit unter dem leitenden Ideal der vernünftig integrierten Persönlichkeit" (53). Freilich verhinderten sein expressivistisches Handlungsmodell wie sein in der Rechtsphilosophie ausgeführtes transsubjektives Freiheitsideal, daß Hegel der Intersubjektivität menschlichen Handelns Rechnung trage und der intersubjektiven Basis des Selbst im Anderen gerecht werde. Hegels Transformation von Kants Autonomiebegriff in ein transsubjektives Ideal der Freiheit laufe auf die Administration des zu einem Modell der Integration und der Verwaltung von Krisen transformierten Ideals einer absoluten Sittlichkeit hinaus. Die Funktion dieser Transformation sieht Benhabib darin, „die Moderne gegen ihre eigenen revolutionären Exzesse zu schützen, indem sie die kommunikative Bewertung politischer Legitimität durch die betroffenen Bürger selbst einschränkt" (72).

Im zweiten Teil ihrer Arbeit zeigt Benhabib das Fortbestehen des Hegelschen Werkmodells des Handelns sowie seiner Philosophie des singulären Kollektivsubjekts in der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos auf, deren Wandel von einem interdisziplinären Materialismus zur selbstwidersprüchlichen Kritik der instrumentellen Vernunft, die sich genau des Instrumentariums der auf Herrschaft gerichteten Vernunft bediene, die sie denunziert, sie nachzeichnet. Dabei werde die Kritik zur Ideologiekritik als Kulturkritik und die Krisendiagnose gerate zur retrospektiven Geschichtsphilosophie, die, am deutlichsten bei Marcuse, auf eine utopische Vernunft weise, die normative Gültigkeit ihrer eigenen Kritik aber nicht mehr erweisen könne. Anschließend behandelt Benhabib Horkheimers Auseinandersetzung mit Kants von den gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung abstrahierenden Moralphilosophie sowie Adornos Kritik an Kants repressiver Moralpsychologie. Diese Kritik bleibe mit ihren Begriffen der Autonomie und der Mimesis gleichwohl dem Werkmodell des Handelns verhaftet und entwickle kein dazu alternatives Modell intersubjektiven Handelns. Eben dies geschehe mit Habermas' Wendung zur kommunikativen Intersubjektivität, der damit einen „epistemologischen Bruch" (145) in der Kritischen Theorie vollziehe. – Habermas' Reformulierung kritischer Theorie als Theorie des kommunikativen Handelns ist Gegenstand der folgenden beiden Kap. Zunächst wird sein in Auseinandersetzung mit M. Webers Theorie der Moderne als Rationalisierungsprozeß gewonnener, differenzierter Begriff der Rationalität dargestellt, wobei Benhabib darauf abhebt, daß auch mit einem Begriff der kommunikativen Rationalität „eine strenge Rechtfertigung und Begründung des Erbes der kulturellen Moderne nicht möglich ist" (163). Eine Argumentation zugunsten dieses Erbes hält sie vielmehr für unvermeidlich zirkulär. Mit Habermas' Behauptung, die Strukturen kommunikativer Vernunft seien unwiderruflich, kann ihr zufolge nur gemeint sein, daß dieses Erbe in sich ein Potential berge, „welches wir verwirklicht wissen möchten und für das wir uns einzusetzen bereit sind" (170). Bei der Skizzierung von Habermas' Projekt einer kommunikativen Ethik unterstreicht Benhabib deren letztbegründungskritische Deutung und stellt die Diskurstheorie der Ethik als eine rekonstruktive Wissenschaft vor. Hegels Kritik an der Kantschen Moralphilosophie wiederaufnehmend, bezeichnet sie den Status des Universalisierungsgrundsatzes in der kommunikativen Ethik als entweder

[15] **Benhabib**, Seyla: **Kritik, Norm und Utopie**. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie. – Frankfurt: Fischer 1992, 270 S. (Fischer Taschenbuch 10723), kart. DM 26,80; vgl. dies., Critique, Norm, and Utopia. A Study in the Foundations of Critical Theory, New York 1986.

tautologisch oder inkonsistent und macht auf die institutionellen Grundlagen der kommunikativen Ethik aufmerksam, die eine Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen als der Universalisierung vorausgehend erwiesen. Sie stellt ferner gegen deren kognitiv verengte Sicht den Zusammenhang von Erkennen, Motivation und Gefühlen heraus und plädiert gegenüber Habermas' Version für eine schwache, fallibilistische Begründung der kommunikativen Ethik, die statt des kantisch geprägten Universalisierungsgrundsatzes als Grundprinzipien einer Diskursethik die der Unparteilichkeit und der Fairneß sowie der gleichen, wechselseitigen Achtung formuliert. – In ihren Schlußbetrachtungen unter dem Titel „Autonomie, Kommunikation und Utopie" (218–237) bringt Benhabib Momente in Habermas' Denken zur Sprache, die der Philosophie des singulären Kollektivsubjekts verhaftet blieben. Eine solche Philosophie ist ihr zufolge nur dann zu überwinden, wenn die Orientierung auf universalen Konsens durch eine an reflexiver offener Kommunikation über Bedürfnisse und kulturelle Überlieferungen, richtiges und gutes Leben, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung ersetzt werde, wenn der auf eine Rechts- und Anspruchsgemeinschaft gerichtete Standpunkt des allgemeinen Anderen durch den auf eine Bedürfnis- und Solidargemeinschaft abzielende des konkreten Anderen konterkariert werde. Ein kommunikativer Autonomiebegriff hat laut Benhabib beide Perspektiven als komplementär aufzuweisen und gewinne darin eine „utopische und motivierende Kraft" (233).

3. Während Apels Werk von theologischer Seite bislang weniger rezipiert ist, erfährt der Habermassche Ansatz eine ständig wachsende theologische Rezeption.[16] Sie schlägt sich etwa in neueren Veröffentlichungen von P. Lakeland, Sh. Welch, W. Pauly und R. Mancini nieder.

Lakeland setzt sich zum Ziel, die Bedeutung der Kritischen Theorie für die (katholische) Theologie, insbesondere die Ekklesiologie und Sozialethik aufzuzeigen.[17]

Er erhellt zunächst den historischen Hintergrund der Frankfurter Schule, in der Hegelsche und Marxsche Traditionen zu einer reflexiven Gesellschaftstheorie zusammengekommen seien. Sodann diskutiert er detallierter zentrale Momente von Habermas' kritischer Theorie, wobei er unter wiederholter Bezugnahme auf Benhabib auf dessen Konzeption der erkenntnisleitenden Interessen, die Theorie des kommunikativen Handelns, die Diskursethik, das Verhältnis von Lebenswelt und System sowie seine Kritik der Moderne eingeht. Lakeland sucht dann seine These zu rechtfertigen, daß „Habermas's critical theory is an immensly valuable theological ressource" (70). Dazu spricht er zunächst problematische Elemente innerhalb der katholischen Soziallehre an, die sich s. E. in ihrer höchst kontroversen Interpretation, der performativen Inkonsistenz zwischen den vorgetragenen Prinzipien und der ekklesialen Praxis, im Ausfall einer Gesellschaftstheorie sowie in einem so unvermittelten wie unkritischen Rekurs auf religiöse Sprache und die Hl. Schrift manifestieren. Habermas könne der katholischen Soziallehre helfen, diese Defizite zu überwinden und zu einem kommunikativen Verständnis katholischer Soziallehre zu gelangen. Auf diesem Wege könne sie eine praktisch bestimmte kritische Korrelation zwischen der eigenen Praxis und ihrer Theorie vornehmen, eine für heutige Theologie notwendige Theorie der Moderne formulieren und von daher ihre eigene ekklesiale Tradition kritisch aneignen.

Die Kirche wird von Lakeland als Gemeinschaft kommunikativen Handelns verstanden und analysiert. Gegen den ekklesialen Fundamentalismus einer sich als unhinterfragbar behauptenden katholischen „ecclesiolatry" (103) begreift er sie als Interpretationsgemeinschaft und fordert für eine authentische Ekklesiologie, sie müsse „reflection on the fact of the praxis of the believing community" sein, statt „reflection on this or that idea of the church" (104). Von der kommunikativen Handlungstheorie her macht er im Sexismus und Klerikalismus Anzeichen systematisch verzerrter Kommunikation in der katholischen Kirche aus. Er stellt die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen vor Gott heraus und betont die Konzeption des pilgernden Volkes Gottes als das leitende Kirchenverständnis des II. Vatikanums. Wenngleich es ein notwendiges institutionelles Element nicht ausblende, sei dieses Kirchenverständnis „communitarian rather than institutional" (119). Lakeland geht sodann auf die kommunikative Praxis des Volkes Gottes ein und beschreibt mit Berufung auf L. Boff, J. B. Metz und R. Radford Ruether die kirchlichen Gemeinschaften wie die Basisgemeinden und die Frauenkirche als Praxisformen einer Ekklesiologie des Volkes Gottes.

Von Habermas' Konsenstheorie der Wahrheit her unternimmt er dann eine Reinterpretation des Begriffs und der Autorität der Tradition, wobei er erstere als durch die Jahrhunderte weitergehenden Diskurs der ekklesialen Gemeinschaft auslegt. Darin komme dem Lehramt die Aufgabe zu, die Regeln des Diskurses zu bewahren und ihre Beachtung sicherzustellen, um so die Glaubensgemeinschaft als Konsensgemeinschaft zu erhalten. Während auf die dogmatische Lehre der Kirche Habermas' Kategorie des praktischen Diskurses passe, korrespondiere die Sittenlehre seinem Schema des praktischen Diskurses. Die ethische Lehre der Kirche müsse sich den Fragen stellen, ob sie die Alltagserfahrung erschließe, argumentativ überzeuge und außer dem Geltungsanspruch der Richtigkeit auch dem der Wahrhaftigkeit genüge. Im Blick darauf fordert er, die kirchliche Lehre in Fragen der Ethik müsse erfahrungsnah, argumentativ, d. h. dem Dreischritt fundamentale Prinzipien, Mittelaxiome und konkrete Applikationen folgend, und authentisch, d. h. durch aufrichtige Praxis gedeckt sein. Der ethische Diskurs in der Kirche sei ein brückenbauendes Gespräch, das von der Expertise des Lehramtes zu beurteilen sei, dessen Rolle eben darin bestehe, darauf zu achten, daß bei der immer riskanten Formulierung von Mittelaxiomen den Prinzipien kommunikativen Handelns genüge getan werde.

Abschließend beleuchtet Lakeland das Verhältnis von Katholizismus und (Post)Moderne. Wiederum von Habermas' Theorie der Moderne ausgehend, kritisiert er dessen Auslassung der Religion und sucht im Anschluß an H. Peukert, der gezeigt habe, „that critical theory needs the dimension of transcendence for its completion" (226), J. L. Segundo, J. B. Metz und Ch. Davis eine „Habermasian ecclesiology" (229) anzudeuten, die ihrer Struktur nach kommunikativ und kommunitär, ihrem Auftrag nach emanzipatorisch und ihrem Wesen nach eschatologisch sei.

Sh. Welch entwirft eine feministische Ethik des Wagnisses, die sie einer Ethik der Kontrolle konfrontiert.[18] Letztere entspringt ihr zufolge aus einem von der amerikanischen Mittelklasse kultivierten Zynismus der Verzweiflung, einem auf absolute Sicherheit bedachten, individualistischen Verständnis moralischen Handelns, das Anderes und Andere völlig unter Kontrolle bringen wolle.

Gegen den damit einhergehenden Tod moralischer Imagination reklamiert W. die Tradition schwarzer Widerstandserfahrungen. Als Beispiel geht sie auf einen Roman von P. Marshall ein, die die fundamentale Immoralität der euro-amerikanischen Ethik anhand der verqueren westlichen Konstruktion der Tugend schildere. Dem setzt sie einen Typ gemeinschaftlichen Handelns in Verantwortung gegenüber einer konkreten Gemeinschaft entgegen, der zu langfristigen fundamentalen Gesellschaftsveränderungen führen könne. V. a. die afro-amerikanischen Autorinnen T. Morrison, M. Taylor und T. C. Bambara liefern W. die Elemente einer Ethik des Wagnisses, die strukturell Böses wahrnimmt, es anklagt und in der Arbeit für Gerechtigkeit einen „essential aspect of affirming the delight and wonder of being alive" (70) sieht. Verantwortliches Handeln als Teilnahme an einem gemeinschaftlichen Projekt kommt als Zusammenspiel von Beharrlichkeit, Widerstand und Solidarität zur Sprache. Gegen die ineinandergreifenden Strukturen der Unterdrükkung ruft W. die verändernde Macht des Schmerzes, der Liebe und des Wagnisses an. Nach diesen rhapsodischen Belegen für eine Ethik des Wagnisses in afro-amerikanischer feministischer Literatur macht sich W. im dritten Teil ihres Buches daran, die Grundlinien einer „Theology for the Bearers of Dangerous Memory" (101–180) zu zeichnen. Hier setzt sie sich mit der Ideologie der kultivierten Verzweiflung auseinander, die in der liberalen Theologie des Nordens gepflegt werde, aber auch in einer von der Erotik der Macht besessenen Theologie der Allmacht Gottes von Augustinus bis H. R. Niebuhr und K. Barth zum Ausdruck komme.

In der Pluralismus und Verantwortung verbindenden kommunikativen Ethik von Habermas erkennt W. mit Benhabib weiterführende Perspektiven, zumal deren Ziel nicht einfach der Konsens, sondern gegenseitige Kritik sei, „leading to more adequate understandings of what is just and how particular forms of justice may be achieved" (129). Doch während W. Habermas' Betonung des Dialogs, der Interaktion und des Konsenses zustimmt, verkennt er ihr zufolge die materielle Basis transformativer Kommunikation. Um das Ziel einer Kommunikation, in der nur der Zwang des besseren Arguments herrsche, zu erreichen, seien eine materielle Transformation und eine Umverteilung der Macht im Dialog zugunsten derer, die aus der Kommunikation ausgeschlossen sind, vonnöten. W. hält Solidarität für ein inklusiveres und transformativeres Ziel als Konsens und plädiert im Anschluß an Benhabib und S. Harding für eine Epistemologie der Solidarität, die von partikularen, parteilichen Positionen und Gemeinschaften aus Differenz und Universalität erkenne und anerkenne.

In den postmodernen Theorien M. Foucaults[19] und J.-F. Lyotards sieht sie ungeachtet verschiedener Einwände wichtige Unterstützer einer feministischen Kritik unberechtigter Universalitätsansprüche sowie Ansätze zu einer Epistemologie der Solidarität. Eine Theologie des Widerstandes und der Hoffnung, die v. a. narrativ artikulierte gefährliche Erinnerungen lebendig erhalte und in eine auf gesellschaftliche Transformation gerichtete euro-amerikanische Theologie der Befreiung einbringe, wird von W. abschließend umrissen. Eine solche Theologie des Lebens, die dessen natürliche Grenzen akzeptiere und gegen die unnatürlichen, wie sie das Unrecht darstellt, ankämpfe, zeigt sich ihr zufolge als Theologie der Beziehung, der Immanenz und des konstruktiven Relativismus. Für diese sei das Göttliche die Macht der Beziehung. „Divinity, or grace, is the resilient, fragile, healing power of finitude itself. The terms holy and divine denote a quality of being within the web of life, a process of healing relationship, and they denote the quality of being worthy of honor, love, respect, and affirmation" (178).

[16] Vgl. die bei E. Arens, Theologie nach Habermas (in: Habermas und die Theologie, hg.v. dems., Düsseldorf ²1989, 9–38) aufgeführten Titel und Positionen.

[17] **Lakeland**, Paul: **Theology and Critical Theory**. The Discourse of the Church. – Nashville: Abingdon Press 1990, 271 S., kart. US-$ 18.95.

[18] **Welch**, Sharon D.: **A Feminist Ethic of Risk**. – Minneapolis: Fortress Press 1990, 206 S., kart. US-$ 10.95.

[19] Vgl. das von einer weitgehend zustimmenden Aufnahme des Ansatzes von Foucault getragene Werk von Sh. Welch, Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz) 1988.

Habermas' philosophische Konzeption und insbesondere seine Konsensustheorie der Wahrheit werden auf ihre theologische Relevanz hin untersucht in der Saarbrücker Diss. von W. Pauly.[20]

Nachdem er den Problemhorizont einer kritischen Theorie an Horkheimers Entwurf, dessen erkenntnistheoretischen Neuansatz, Problematik und Position zur religiös-theologischen Frage er würdigt, dargelegt hat, erörtert er detailliert den erkenntnistheoretischen Rahmen von Habermas' Sozialphilosophie, wobei er insbesondere auf dessen Wahrheitstheorie eingeht.

In der Konsensustheorie erkennt Pauly einen lebensweltlich fundierten und prozedural bestimmten Wahrheitsbegriff, der s. E. die notwendigen und hinreichenden Bedingungen einer Wahrheitstheorie erfüllt. Er macht deutlich, daß Wahrheit als Prozeß „selbst eine kommunikative und veränderbare Größe" meint, die somit „nicht vor-, sondern aufgegeben" (151) sei. Insbesondere arbeitet er heraus, daß die mit der Konsenstheorie gegebene Realitätsauffassung jede Ontologisierung vermeidet und das menschliche Handeln als Referenzpunkt für die Wahrheitstheorie begreift. Pauly hebt auf die theologischen Implikationen des erkenntnistheoretischen Rahmens der Konsenstheorie, die s. E. zugleich für die Diskursethik gelten, ab. In der Wahrhaftigkeit, die er als eine „wahrheitsbedingende Entscheidung" (188) im Sinne eines auf die dialogische Wahrheitsfindung ausgerichteten existentiellen Engagements versteht, sieht er „einen Geltungsanspruch, der rein formal so angelegt ist, daß er das diskursive System sprengt" (196). Der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit treffe sich mit genuin theologischen und zentralen biblischen Aussagen und habe ebenso theologische Implikationen wie Habermas' Idee des gelungenen, wahren Lebens eine Sinn- und Glückserfahrung impliziere und damit „theologisch deutbare Konnotationen" (328) aufweise. Habermas selbst weise mit seiner von Pauly eingehend dargestellten Rezeption der kabbalistischen Mystik auf „neue ‚Orte' religiöser Erfahrung" (331).

Pauly macht in der Theorie des kommunikativen Handelns Angebote für den theologischen Diskurs aus, die er anspricht erstens von deren Zeitdiagnose und deren Bestimmung der Subjekte der Erfahrung her. Von ihrer Erkenntnis, daß beim kommunikativen Handeln Erfahrung „immer fundiert (ist) in interaktiven Vollzügen im Rahmen einer sozialen Lebenswelt" (339), ließen sich zweitens theologische Sätze selbst als Resultat kommunikativer Erfahrung begreifen, „Gott" als eine Erfahrung bekennen und prädizieren und Theologie als Erfahrungswissenschaft konzipieren. Drittens seien an das Konsensmodell Überlegungen anzuschließen, die die Kirche als eine konziliare universale Kommunikationsgemeinschaft verstehen.

Die anthropologische und theologische Bedeutung der kommunikativen Ethik von Habermas und Apel beschäftigt R. Mancini in seiner Studie über Kommunikation als Ökumene.[21] Der kommunikativen Ethik können ihm zufolge vier wesentliche Valenzen zugeordnet werden, die er als moralische, anthropologische, theologische und politische Valenz der Diskursethik differenziert und hinsichtlich ihrer konzeptionellen, gegenwartsdiagnostischen und kritisch-konstruktiven Reichweite und Problematik analysiert.

Mancinis Bd hat vier Kap., die sich aber nicht Schritt für Schritt der Untersuchung der vier Valenzen widmen. Das erste beleuchtet das Verhältnis von Sprache und Ethik aus der Perspektive der dialogischen Philosophie. Auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Krise der Ethik, die als eine Krise der Universalität und der Kommunikation verstanden wird, kommen M. Bubers dialogisches Prinzip und E. Lévinas' Ethik der Proximität zur Sprache. Sieht Mancini im ersten die anthropologische Evidenz der Konvivenz und damit die Basis für eine verantwortungsbezogene Ethik der gewaltfreien Mitmenschlichkeit gegeben, so erkennt er in Lévinas' Auffassung der Proximität den phänomenologisch aufgewiesenen ethischen Ursprung der Sprache. Demgegenüber repräsentieren Habermas' und Apels Universal- bzw. Transzendentalpragmatik eine neoaufklärerische Konzeption, die in Kantischer Tradition auf die planetarische Herausforderung antworten. Beide Traditionen will Mancini im Blick auf eine zukunftsfähige Ethik der Konvivenz zusammenbringen, wobei das Fundament dialogischer Ethik zu bestimmen sei, „oltre che nell'evidenza logica dell'appartenenza alla *Kommunikationsgemeinschaft*, nelle *evidenze antropologiche della convivenza e della trascendenca* degli esseri umani, coimplicando i tre *faits primitifs* della soggettività, dell'alterità e della socialità" (54).

Das zweite Kap. erhellt den ökumenischen Horizont einer postkonventionellen Ethik. Gegen eine auf der anthropologischen Annahme des monadischen Subjekts und des Kampfes aller gegen alle basierende konventionelle Ethik setze das postkonventionelle Bewußtsein die Entdeckung der paradigmatischen Evidenz der Konvivenz und der Zusammengehörigkeit als existentielle Bedingungen menschlicher Wesen voraus. Mancini erläutert Postkonventionalität als Ökumenizität. Die Grundlegung einer solchen postkonventionellen kommunikativen Ethik geschieht ihm zufolge im Zusammenspiel zwischen Selbstreflexion und phänomenologischem Aufweis. Gezielt wird darin auf eine Ethik der konfliktlösenden, auf Konsens gerichteten Verantwortung.

Im dritten Kap. konfrontiert Mancini die dialogische Vernunft der ökonomischen. Im Anschluß an J. P. Dupuy und P. Dumouchel qualifiziert er die Moderne als Epoche der sakrifiziellen Ökonomie, in der die ökonomische Herrschaft die vormoderne Herrschaft des Sakralen abgelöst habe. Sieht er in der Begierde sowohl eine solche mimetischer Aneignung als auch eine kommunikativen Erkennens, so entfalte die kommunikative Ethik letzteres im Gegenzug zur ersten und beziehe sich damit auf die anthropo-dialogische Dynamik einer Kultur der Befreiung.

Schließlich kommt das Verhältnis von kommunikativer Ethik und christlichem Glauben zur Sprache. Manifestiere sich in der biblisch bezeugten Selbstoffenbarung Gottes eine kommunikative Transzendenz, so komme die Logik des Glaubens zum Ausdruck in einer orthopraktisch bestimmten, auf Zukunft und Befreiung orientierten Ethik der Fürsorge. Die theologische Ethik hat sich nach Mancini der neoaufklärerischen Herausforderung zu stellen, was sie zum einen mittels einer Kritik der methodologischen Selbstbeschränkung der Diskursethik, zum anderen durch die Option für ein postkonventionelles Christentum tue, das er im Anschluß an Bonhoeffer und Girard als ebenso antisakral wie antisakrifiziell bestimmt. Für ein postkonventionelles Christentum sei zugleich der Begriff der kommunikativen Transzendenz im Sinne einer Radikalisierung des kommunikativen Prinzips der Diskursethik leitend, dessen Implikationen und Konsequenzen für eine Theologie des Wortes Gottes, der Erlösung und im Bereich der Ekklesiologie er umreißt. Am Schluß votiert Mancini für eine Politik des Exodus, die, weder schmittianisch noch technokratisch, auf die Konstruktion globaler Formen von Konvivenz und damit auf umfassende Befreiung aus sei.

Hingewiesen sei noch auf einen Sammelband, den D. Browning und F. Schüssler Fiorenza hg. haben.[22] Er geht auf eine Konferenz zum Thema „Critical Theory: Its Promises and Limitations for a Theology of the Public Realm" zurück, die im Oktober 1988 an der Divinity School der University of Chicago stattfand.

Der vorliegende Bd mit Beiträgen von D. Tracy, H. Peukert, F. Schüssler Fiorenza, M. Lamb, F. Dallmayr, Ch. Davis, G.M. Simpson, R. Wuthnow und J. Habermas dokumentiert indes nur einen Ausschnitt der Konferenz. 6 der 9 Artikel sind bereits anderweitig publiziert. Bislang unveröffentlicht sind außer dem philosophischen Aufsatz von F. Dallmayr über „Critical Theory and Reconciliation" (119–151) und R. Wuthnows „Rationality and the Limits of Rational Theory: A Sociological Critique" (206–225) D. Tracys Beitrag „Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm" (19–42).

Tracy widmet sich Habermas' Verständnis von Öffentlichkeit, zeigt die Relevanz seines Ansatzes für eine öffentliche Theologie und kritisiert dessen Fixierung auf die Argumentation, die die hermeneutische Priorität des Gesprächs verkenne. Vor allem moniert er den Ausfall der Geltungsansprüche des Ästhetischen und der Religion bei Habermas und hebt ihm gegenüber auf die ebenso welterschließende wie -verändernde Kraft von Religion und Kunst ab. In seiner den Bd beschließenden Replik macht Habermas unter dem Titel „Transcendence from Within, Transcendence in this World" (226–250) im Gegenzug mit Bezug auf die politische Theologie seine Vorbehalte gegen Tracys Angleichung von Religion und Ästhetik geltend. In diesem, zuvor auf deutsch herausgebrachten Text[23] setzt sich H. erstmals in einiger Ausführlichkeit mit theologischen Kritikern auseinander.

Bei dem Aufsatz von Ch. Davis handelt es sich um einen Auszug aus seinem 1980 veröffentlichten Buch[24], bei G.M. Simpsons Artikel um einen 1987 auf der Jahrestagung der American Academy of Religion vorgetragenen, in deren Zeitschrift weit verbreiteten Text.[25] Die Aufsätze von H. Peukert, M. Lamb und F. Schüssler Fiorenza sind in dem von mir herausgegebenen Buch „Habermas und die Theologie"[26] erschienen, das ebenfalls Beiträge von Davis und Simpson umfaßt. Schüssler Fiorenza behauptet in einer „Select Annotated Bibliography" (251–255), von deren zwölf Literaturangaben zu Habermas im übrigen drei fehlerhaft sind, „Habermas und die Theologie" enthalte eine deutsche Version u. a. seines Beitrags zur Chicagoer Konferenz. Dies trifft für Peukerts und Lambs Texte in der Tat zu, wogegen Schüssler Fiorenza seinen Aufsatz für meinen Bd verfaßt und nicht in Chicago vorgetragen hat.

[20] **Pauly**, Wolfgang: **Wahrheit und Konsens**. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz. – Frankfurt – Bern – New York – Paris: Peter Lang 1989, 385 S. (Saarbrücker Theologische Forschungen, Bd 1), kart.

[21] **Mancini**, Roberto: **Comunicazione come ecumene**. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa. – Brescia: Queriniana 1991, 152 S. (Giornale di teologia 202), kart. Lit. 15000.

[22] D.S. Browning / F. Schüssler Fiorenza (Hg.), **Habermas, Modernity, and Public Theology**. – New York: Crossroad 1992, 258 S., geb. US-$ 25.

[23] Vgl. J. Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: ders., Texte und Kontexte (stw 944), Frankfurt 1991, 127–156; dazu E. Arens, Kommunikative Rationalität und Religion, in: ders. / O. John / P. Rottländer, Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, Düsseldorf 1991, 145–200, 175ff; vgl. auch J. Habermas, Kommunikative Freiheit und negative Theologie, in: E. Angehrn u. a. (Hg.), Dialektischer Negativismus (FS M. Theunissen) (stw 1034), Frankfurt 1992, 15–34.

[24] Ch. Davis, Theology and Political Society, Cambridge / New York 1980.

[25] G.M. Simpson, Theologia Crucis and the Forensicly Fraught World: Engaging Helmut Peukert and Jürgen Habermas, in: JAAR 57 (1989) 509–541.

[26] Vgl. E. Arens (Hg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf ²1989, S. 39–64 (Peukert), 115–144 (Schüssler Fiorenza) und 241–270 (Lamb).

4. Die Diskursethik ist aus diversen Gründen von theologischem Interesse, so daß ihre theologische Rezeption angebracht ist. Bislang macht sich diese zumeist an Habermas' Ansatz fest, während Apel in der Regel in Verbindung mit jenem diskutiert wird. M. E. lassen sich zwei Stränge theologischen Umgangs mit der kommunikativen Ethik unterscheiden. Im einen Fall wird versucht, die Problematik der Diskursethik zu erweisen und über sie durch deren theologische Überbietung oder Überhöhung hinauszugelangen. Dies geschieht bei P. Hofmann[27] und H.-J. Höhn[28]. Ein solches Vorgehen könnte auch an Hösle anknüpfen. Die Rückkehr zu spekulativer Metaphysik verbietet sich indes einer theologischen Handlungstheorie, die sich nachmetaphysisch und also fundamental-praktisch den Aporien der Diskursethik stellt, ohne sie metaphysisch auszustechen. Im Angesicht der Grenzfragen und Aporien der Diskursethik reklamiert die theologische Handlungstheorie[29] die in der jüdisch-christlichen Tradition gesammelten Erinnerungen, Erfahrungen und Hoffnungen. Sie tut dies narrativ und praktisch, ohne den Anspruch, die Diskursethik noch einmal meta-theoretisch zu überbieten.

Aus meiner Sicht besteht eine der wichtigen Leistungen Apels darin, den reflexiven Charakter von Ethikbegründung aufgezeigt zu haben. Dies gelingt ihm durch die Reflexion auf den zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruch, weshalb ich diese Begründungsstrategie lieber reflexive Selbstbegründung als Letztbegründung nennen möchte, zumal der zweite Begriff zu zahlreichen, z.B. metaphysischen Mißverständnissen Anlaß gibt. Apels Insistieren auf dem philosophisch-reflexiven Charakter der Diskursethik betrachte ich gegen Habermas nicht als fundamentalistisches Erbteil; vielmehr wird in Habermas' Strategie m. E. der Unterschied zwischen Rekonstruktion und Reflexion verwischt und die Philosophie der rekonstruktiven Wissenschaft einverleibt. Trotzdem halte ich mit ihm und Hösle Apels zweistufige Begründung für verfehlt. Ist sie auch mit Habermas' Etikettierung als Verbindung von folgenneutraler Gesinnungs- und folgensensibler Verantwortungsethik nicht richtig erfaßt, so ist ein zweistufiges Begründungsverfahren, das auf dem philosophischen Olymp der Idealität ansetzt und dann erst die Konsequenzen für die Niederungen der gar nicht so idealen Realität bedenkt, architektonisch fragwürdig.

Den weitgehenden Ausfall der Religion bei Apel und Habermas, die, nachdem sie sie früher ganz ignoriert haben, ihr neuerdings allenfalls eine existentielle Funktion zubilligen, kritisiere ich mit Hösle, Lakeland, Tracy u. a. Doch stellt Religion m. E. weder eine vorbegriffliche, motivational unverzichtbare Gestalt des intersubjektiven Geistes (Hösle) noch einen zur theoretischen, praktischen und ästhetischen Vernunft komplementären eigenen Geltungsanspruch (Tracy) dar. Sie ist m. E. zuallererst eine gemeinschaftliche kommunikative Praxis von Subjekten. Gerade die theologische Reflexion auf die Gemeinschaftlichkeit und Sprachlichkeit der Religion kann von Apels Philosophie der Kommunikationsgemeinschaft eminent viel lernen. Dies trifft auch für die Überlegungen Benhabibs zu, deren Verbindung von Rechtsanspruchs- und Solidargemeinschaft, von allgemeinem und konkretem Anderen wie deren Insistieren auf der utopischen Dimension der kommunikativen Ethik fundamentaltheologisch und ekklesiologisch höchst fruchtbar und folgenreich sind. In die gleiche Richtung gehen auch die Anfragen und Einsprüche der Befreiungsethik. Bei Benhabib sehe ich allerdings das Problem, daß sie die Diskursethik (ganz im Gegensatz zum Vorgehen der Befreiungsethik Dussels) noch mehr als Habermas enttranszendentalisiert und damit hermeneutisiert, worin sie sich mit Tracy und Welch trifft. Eine solche hermeneutische Normalisierung und Einebnung vermag mich ebensowenig zu überzeugen wie Welchs auf gleicher Linie liegende Theologie der Immanenz, welche Grenzfragen kommunikativen Handelns hermeneutisch entschärft, die Theodizeefrage fröhlich verabschiedet und in postmoderner Manier Grenzen, Kontingenz und Ambiguität feiert. Ihre Kritik der Ethik der Kontrolle wie ihren Aufriß kommunikativer Ethik, die produktive Konfrontation von Habermas und Foucault sowie die literarisch eingebrachten Traditionen der Unterdrückten halte ich demgegenüber für weiterführend. Welch liefert das erste mir bekannte Beispiel feministisch-theologischer Habermasrezeption und -kritik, deren „nicht-theistische" Konzeption freilich auf eine post-modernisierte liberale Theologie hinausläuft.

Mancinis Plädoyer für ein postkonventionelles Christentum bietet gerade in dessen Apel, Habermas und Girard verbindende Deutung als eines ökumenischer Konvivenz, kommunikativer Transzendenz sowie antisakraler und antisakrifizieller Provenienz interessante Perspektiven, die systematisch weiterzuverfolgen wären.

Bei Lakeland habe ich das Problem, daß Habermas von ihm unkritisch als unbefragte Norm dessen genommen wird, was theologisch noch gesagt werden kann, dessen Ansatz allenfalls einer religiösen „Vollendung" bedarf, um daraus eine habermasische Ekklesiologie und Theologie überhaupt zu destillieren. Bei Lakeland wie bei Pauly spielt für die theologische Fruchtbarkeit der Diskursethik der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit ein wichtige Rolle. Lakeland und Pauly weisen zurecht auf die biblischen, theologischen und ekklesiologischen Bezüge hin, die sich von Habermas' Konzeption her ergeben. Diese beschränken sich gegen Pauly freilich nicht auf den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit, sondern beziehen zum einen alle Dimensionen des Wahrheitsbegriffs ein und müssen zum anderen auch noch einmal gegenüber Habermas expliziert werden. Indem Pauly theologisch an die kommunikative Handlungstheorie anzuschließen versucht, macht er Habermas eher zu einem impliziten oder anonymen Theologen als zu einem theologisch relevanten Gesprächspartner. Meines Erachtens aber sind Apel und Habermas Diskurspartner, mit denen sich die Theologie um ihres eigenen Wahrheitsanspruchs willen auseinanderzusetzen hat, deren wahrheits-, handlungs- und diskurstheoretisches Instrumentarium sie gebrauchen und deren Konzeption sie im Durchgang durch diese, im Aufzeigen ihrer Aporien und deren Bearbeitung im Sinne einer theologischen Handlungstheorie fruchtbar machen kann. Dabei läßt sich aus meiner Sicht die Reichweite der Diskursethik im Blick auf die fundamentaltheologische Grundlagenreflexion, auf die theologische Ethik[30], auf eine theologische Religionstheorie, die den Beitrag religiöser Traditionen zu heute anstehenden Diskursen bedenkt und eine Ekklesiologie, die die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft, als Ort von und als Teilnehmerin an Diskursen identifiziert, die zugleich vor der Herausforderung einer religiös-fundamentalistischen Diskursverweigerung steht[31], entfalten.

[27] Vgl. P. Hofmann, Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht (FTHST 36), Frankfurt 1988; dazu meine Rez. in ThRv 87 (1991) 46–48, sowie H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1990, 78–80, 174–184.

[28] Vgl. H.-J. Höhn, Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik, Paderborn 1990; dazu: E. Arens, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg – Basel – Wien 1992, 41ff.

[29] Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (stw 231), Frankfurt ²1988; E. Arens, Christopraxis.

[30] Vgl. P. Bühler, Habermas et l'éthique théologique, in: RThPh 123 (1991) 179–193; Kissling, C.: Habermas et la théologie, in: FZPhTh 38 (1991) 235–245; Lesch, W.: Theologische Ethik als Handlungstheorie, in: E. Arens (Hg.), Gottesrede, Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1993.

[31] Vgl. H. Zirker, Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft, in: E. Arens (Hg.), a.a.O.

Geographia Religionum. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie. Hg. von Manfred Büttner, Karl Hoheisel, Ulrich Köpf, Gisbert Rinschede, Angelika Sievers, in Zusammenarbeit mit der Katholischen Univ. Eichstätt.

Bd. 1: Grundfragen der Religionsgeographie. Mit Fallstudien zum Pilgertourismus / **Bd. 2: Religion und Siedlungsraum.** - Berlin: Dietrich Reimer 1985 / 1986. 286 S. / 268 S., kart. DM 48.– / DM 38.–

Da anscheinend bisher in der katholischen Theologie bzw. Kirchengeschichte zu Unrecht wenig beachtet, sind hier die ersten beiden Bände einer neuen interdisziplinär angelegten Veröffentlichungsreihe anzuzeigen.

Die im 1. Bd vereinten sechs Beiträge, die z. T. schon im Rahmen des 44. Deutschen Geographentages in Münster (1983) gehalten wurden, verteilen sich gleichmäßig auf die beiden Teile des Sammelbdes.

Von grundlegender und bleibender Bedeutung ist im ersten Teil, der „Grundfragen der Religionsgeographie" (= RG) behandelt, der Beitrag des deutschen ‚Chairmans' und Promotors M. Büttner (Bochum) „zur Geschichte und Systematik der RG" (13–121).

In den „Wandlungen im religionsgeographischen Denken" zeichnet er zunächst die „Emanzipation der Geographie aus der Theologie" von I. Kant bis ins 20. Jh. nach. Bei den Analysen von Religion/Umwelt-Beziehungen konnten einseitige Ansätze zugunsten differenzierter bzw. dialektischer Interpretationsmodelle („Bochumer Modell") fortentwickelt und beispielhaft (bei den

Herrnhutern und Waldensern) angewandt werden. Die dabei entwickelte Methodik und Terminologie ist im allgemeinen plausibel und verständlich, bedarf aber noch weiterer Entfaltung und Präzisierung. So wird in interdisziplinärer Begrifflichkeit „unter Religion das Denkgebäude einer ‚Denkgemeinschaft' verstanden. ... Das Medium, durch das die Religion in die Wirklichkeit tritt, ist der Religionskörper" (61).

Für den weiteren Horizont der Religionswissenschaft untersucht K. Hoheisel die Wechselbeziehungen von „geographischer Umwelt und Religion" (123–164).

Im Anschluß an eine geschichtliche Skizze der Modelle des „Umweltabhängigkeitsdenkens" werden „Perspektiven der Umwelt/Religion-Verknüpfung" bei Autoren der Religionswissenschaft und in benachbarten Fachrichtungen dargestellt, wozu auch „die historische Bibelforschung" gerechnet wird, deren einschlägige Ergebnisse allerdings unzureichend dargestellt werden. Die „Umweltabhängigkeit in der verstehenden Religionsbetrachtung" wird bei den Klassikern der religionsgeschichtlichen Forschung (z. B. R. Otto, M. Eliade) konzis herausgearbeitet. Die Grenzen des bisherigen Forschungsstandes werden beispielhaft sichtbar an den „Hinweisen auf die tiefgreifenden Änderungen, die eine hochtechnisierte Umwelt wie die heutige auf ausnahmslos alle Dimensionen der lebenden Religionen ausübt, ..." (152).

Der evangelische Kirchenhistoriker U. Köpf führt seine schon 1980 vorgelegten Überlegungen über „Möglichkeiten und Grenzen einer historischen Geographie des Christentums" in seinem grundlegenden Beitrag über „die geschichtliche Dimension der RG" für die Geschichte des Christentums weiter (165–181).

Zu der Frage, ob sich „eine Geschichte des Christentums nach religionsgeographischen Gesichtspunkten schreiben" läßt (172), muß K. einerseits ein weitgehendes Defizit bei übergreifenden Darstellungen feststellen, dem andererseits „von seiten der kirchengeschichtlichen Forschung ... unübersehbar viele" Einzelstudien gegenüberstehen, „die allerdings nicht mehr als *Vorarbeiten* sind, da sie die religionsgeographischen Aspekte nicht thematisieren" (175). K.s Fazit ist auch weiterhin zuzustimmen: „Die hochspezialisierte Detailarbeit ist unentbehrlich; aber sie versinkt im Material, wenn ihr die grundsätzliche Orientierung über Ziele und Aufgaben einer historischen RG fehlt" (179). – Dabei vermißt der Rezensent allerdings die besondere Erwähnung landesgeschichtlicher Atlaswerke (z. B. Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, Köln/Bonn 1982ff), die bereits in hohem Maße religionsgeographische Methoden mehr oder weniger reflektiert anwenden.

Den zweiten Teil mit „Fallstudien zum Pilgertourismus" beginnen G. Rinschede und A. Sievers zunächst mit fundierten methodischen Reflexionen zum „Pilgerphänomen in sozialgeographischen Untersuchungen" (sic!, 183–193).

Dabei „liegt die religionsgeographische Bedeutung in dem Beziehungsgeflecht zwischen Pilgern, ihrer Herkunft, ihren sozialen Gruppierungen und Motivationen einerseits und den heiligen Stätten als Pilgerziel, ihrer Ausstattung, Lage und Entwicklung anderseits" (183).

Zum zweitgrößten Pilgerort des christlichen Abendlandes, dem sich seit 1858 aus einem südfranzösischen Ackerstädtchen zu einem internationalen „Pilgerzentrum" entwickelnden „Lourdes", legt G. Rinschede anschließend eine mit 38 Kartenskizzen und vier Tabellen detaillierte und mustergültige Pilgerstudie vor (195–256).

Sie arbeitet nicht nur Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen „Pilgerraum" und „Fremdenverkehrsraum" heraus (250), sondern kommt u. a. auch zu folgenden Ergebnissen: „Ausgangspunkt der Untersuchung ... ist die *Sozialgruppe der Pilger*, die als auslösende und prägende Gruppe räumliche Erscheinungen, wie verschiedene Kultstätten, Hotels, Restaurants und Devotionalienläden verursacht. ... Insgesamt lassen sich *drei Aktionsräume* unterschiedlicher Aktionsweite und Gestaltungsintensität erkennen: 1. der Kernraum mit der religiösen Stadt (für organisierte Pilgergruppen), 2. die kommerziellen Stadtteile und städtischen Erholungsgebiete (zusätzlich für mobilere Pilger) und 3. die Umgebung von Lourdes bis zum Pyrenäenhauptkamm und zur Atlantikküste (für an Ausflügen teilnehmende Pilger)" (253f).

Die nicht näher beschriebenen „Ähnlichkeiten ... zwischen Lourdes und Mekka" (252) leiten über zum abschließenden Beitrag von A. Sievers „zur Bedeutung des Pilgertourismus in Sri Lanka" (= Ceylon) (257–286).

Trotz schwieriger Quellenlage kann sie den dortigen Pilgertourismus der vier Weltreligionen des Buddhismus, Hinduismus, Islam und Katholizismus in seinen religionsgeographischen Strukturelementen vergleichen und vom internationalen Tourismus abgrenzen.

Wenn auch nicht aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich, so verfügen alle Beiträge doch neben abschließenden Zusammenfassungen über ausführliche Anmerkungen bzw. reichhaltige Literaturangaben, dazu der Grundsatzbeitrag von Büttner sowie die beiden Fallstudien über Lourdes und Sri Lanka über englische Summaries, die im Nachfolgebd dann durchgängig zu finden sind.

Den analog konzipierten 2. Bd mit insgesamt neun Beiträgen eröffnet wiederum M. Büttner, indem er forschungsgeschichtlich und wissenschaftstheoretisch bei I. Kant nicht nur die Aufgaben der RG grundgelegt findet, sondern auch die heutigen Forschungsperspektiven der Makro- und Mikro-RG (11–29).

Aus einem breiten Baseler Forschungsprojekt stellen W. Gallusser und V. Meier „Ergebnisse und Perspektiven unterwegs zu einer ‚Geographie der Geisteshaltung'" vor. Bei der Konkretisierung der Mensch-Raum-Beziehung gehen die sieben Projektmitarbeiter von der Umsetzung von Geisteshaltung zur Raumgestaltung im Sinne eines ‚handlungswissenschaftlichen Ansatzes' aus. „Eine Geisteshaltung ordnet, gewichtet, und verknüpft Grundbedürfnisse und bestimmte konkrete Interessen. Im Licht dieser Interessen wird die räumliche Situtation und der Zugang zu deren Kontrolle evaluiert und die Umwelt direkt und indirekt verändert" (49). In der Methodenreflexion kommen die Autoren von einer Vertiefung im geisteswissenschaftlichen Bereich über eine interdisziplinäre Ausweitung des Fragehorizontes zur Offenheit für die Alltagsprobleme der Gegenwart, was die Leistungs- und Entwicklungsfähigkeit der traditionellen RG bestätigt (31–53).

Das religionsgeographisch besonders interessante Objekt des Judentums untersucht zunächst K. Hoheisel am Beispiel S. Passarges Studie über „das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem" (1929).

Trotz ihrer weiten theoretischen Perspektive und zahlreicher trefflicher Einzelbeobachtungen kann die Arbeit infolge ihres Antisemitismus und Sozialdarwinismus nur differenziert und eingeschränkt als „Paradigma einer zeitgemäßen RG" angesehen werden (55–82).

Zu Recht ist sich A. Ohler im letzten allgemeinen Beitrag bewußt, daß die Anwendung moderner religionsgeographischer Fragestellungen auf das AT nur zu hypothetischen Ergebnissen führen kann.

Am Beispiel der Familienbräuche der Sabbat- und Paschafeier zeigt sie jedoch plausibel, daß religiöse Traditionen der nomadischen und vorexilischen Zeit bei der Ansiedlung in Palästina nicht untergingen, „weil die Israeliten abseits vom Kulturland im Gebirge heimisch wurden. Nicht der Übergang zur Seßhaftigkeit verwandelte ihre Familienreligion zum Jahweglauben des Volkes Israel, sondern die Begegnung mit der Schar, die mit anderen geschichtlichen Erfahrungen aus Ägypten kam." Diese religionsgeographische Deutungsskizze der Geschichte Alt-Israels zeigt einerseits die Grenzen theoretischer Modelle und andererseits, daß es in den wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion und Umwelt nie zu einem beruhigten Gleichgewicht kam; „religiöse Entwicklungen werden immer wieder abgebrochen" (83–104).

Der spezielle Teil des zweiten Bds (105–267) bietet fünf interessante sowie mit Karten, Skizzen und Statistiken dokumentierte Spezialstudien zum Thema ‚Religion und Siedlungsraum' aus dem außereuropäischen Raum, deren vielfältige Einzelergebnisse hier nur angedeutet, aber nicht näher bewertet werden können.

H.-G. Bohle und P. Schöler befassen sich mit Entwicklung, Struktur und Funktion mittelalterlich-südindischer bzw. neuzeitlich-japanischer Tempelanlagen. Wie im multikulturellen Zusammenleben von Christen, Juden und Moslems, die seit Jh.en im Istanbuler Stadtteil Galatas auf 10 qkm nebeneinander leben, der jeweilige Glaube in geographisch relevante Aktivitäten umgesetzt wurde, stellt W. Leitner anschaulich dar. R. Henkel zeigt für Afrika südlich der Sahara die Korrelationen zwischen den Religionen und dem staatlichen Entwicklungsstand auf und R. H. Jackson die besondere Ausprägung der Mormonensiedlungen in den USA.

Schon diese globalen Beispiele zeigen, vor welch großem Forschungsfeld die RG noch steht, ganz abgesehen von den nun zugänglichen thematisch besonders reizvollen Untersuchungsräumen Ost- und Südosteuropas. Nachdem die ursprüngliche Reihe mit ihrem sympathischen lateinischen Titel nun doch nicht gespalten ist, bleibt der RG nur zu wünschen, daß ihre Methoden und Ergebnisse nicht nur wie immer wieder in den Beiträgen betont interdisziplinär weiterentwickelt, sondern auch von der Theologie und Kirchengeschichte konstruktiv rezipiert werden.

Münster/Köln Reimund Haas

Gottwald, Norman K.: **The Hebrew Bible.** A socio-literary introduction. – Philadelphia: Fortress Press 1985. XXX, 702 S., kart. $ 19.95; geb. $ 34.95

Das umfangreiche Werk verbindet eine traditionelle Einleitung in die Hebräische Bibel mit einer Geschichte Israels, die neben der politischen auch die Kultur-, Sozial- und Religionsgeschichte berücksichtigt. Der Vf. verfolgt das Ziel, die biblischen Texte aus ihrem umfassenden sozial-historischen Entstehungskontext heraus zu verstehen. In diesem Zusammenhang spricht G. von „sociological exegesis" (28f). Methodisch bewegt er sich dabei in einem – selbstverständlich nicht zu umgehenden – hermeneutischen Zirkel, oder besser: in einer hermeneutischen Spirale: Er befragt die überlieferten Texte auf ihren historischen Aussagegehalt, mit dessen Hilfe er seinerseits wiederum die Entstehung der Texte rekonstruiert und ihre Intention erhebt. Dabei kommt er nicht ohne Hypothesen und

idealtypische Vereinfachungen aus. Diese aber machen das Buch so attraktiv, denn hier liegt im Grunde eine kohärente Gesamtsicht der Hebräischen Bibel und der Geschichte Israels vor, wie sie heute kaum noch zu finden ist. Mit den Grundlinien der Forschung erweist sich G. bestens vertraut, und er versteht es, diese nicht zuletzt mit Hilfe von 26 Karten, 29 Tabellen und 12 Schaubildern didaktisch klug darzustellen. Die Fülle des hier zu behandelnden Stoffes freilich bringt es mit sich, daß eine Reihe von Thesen nicht mehr dem gegenwärtigen Diskussionsstand entspricht, so z. B. die Annahme eines Bundeserneuerungsfestes als ursprünglichem Sitz im Leben der gemeinsamen Quelle von J und E (141; vgl. 204), ferner die Vermutung, die Zehn Gebote reichten in einer ursprünglich durchgehend negativ gehaltenen Kurzform in die vorstaatliche Zeit zurück (209) und die Angabe, Jericho weise für die gesamte Eisenzeit keine archäologisch nachweisbaren Siedlungsspuren auf (61).

Der informative Gehalt des Buches kann hier nicht wiedergegeben werden. Erwähnt sei lediglich, daß G. für die Entstehungsgeschichte Israels das hier nicht zu diskutierende „Revolutionsmodell" vertritt: „Israel was composed in large part of native Canaanites who revolted against their overlords and joined forces with a nuclear group of invaders and/or infiltrators from the desert (the exodus Israelites)" (272). „In time, probably with the arrival of the exodus Israelites, the religion of Yahweh became the socioreligious ideology and organizational framework that won over these rebellious peoples and helped to forge them into an effective revolutionary movement that expelled the tributary mode of production from the highlands and substituted a system of free peasant agriculture within a loose tribal design" (273). Aus dieser Sicht heraus versteht er die Zeit der Monarchie als „Israel's counterrevolutionary establishment" (293–404). In der Pentateuchfrage vertritt G. die Neuere Urkundenhypothese (J / E / DH / P), wobei er aber im Hinblick auf die Abgrenzung von J meines Erachtens zu optimistisch ist (137).

Die Stärke des Werkes liegt in der Kraft der Synthese und der großen Kenntnis, mit denen G. eine Einleitung in die Hebräische Bibel unter dem Gesichtspunkt des wechselseitigen Zusammenwirkens von Text, Weltsicht („concept") und sozialgeschichtlicher Rahmenbedingung („sociohistoric setting") durchführt. Sie bedarf allerdings der Ergänzung durch andere Einleitungen, wenn es in Einzelfragen um den neuesten Stand der Forschung geht. – Ein ausführliches und thematisch differenziertes Literaturverzeichnis (612–675) und ein umfangreiches Sachregister (678–702) schließen das gehaltvolle Buch ab.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

Richter, Wolfgang: **Biblia Hebraica transcripta: BH**^{t}; das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet. – St. Ottilien: EOS 1991. 1. Genesis. VII, 485 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.1.), kart. DM 58.–. Exodus, Leviticus. 629 S. (33.2.), kart. DM 68.–. Numeri, Deuteronomium. 701 S. (33.3.), kart. DM 78.–

Wie der Hg. dieser Bde selbst einleitend anmerkt, hat „die in München entwickelte morphologische Transkription des Hebräisch . . . der tiberischen Masora . . . bei den Fachkollegen zwar noch keinen überwältigenden Anklang gefunden" (1), was – dies sei durchaus von einem „Nicht-Sympathisanten" zugegeben – *auch* mit der Trägheit zu tun hat, jahrelang eingefahrene und erprobte Gleise aufzugeben. So ist das nunmehr begonnene Vorhaben, die gesamte Biblia Hebraica nach diesem „Münchner Verfahren" zu transkribieren, einerseits gewiß mit der bisherigen Reserve, die nicht nur im deutschsprachigen Raum beheimatet ist, belastet. Andererseits bietet diese „Biblia Hebraica transcripta", unabhängig von der morphologischen Transkription, die aber unzweifelhaft eine hervorragende Grundlage für vielerlei sprachgeschichtliche Studien und Vergleiche darstellt, zugleich eine Gliederung des Textes nach Sätzen, die als Paralleltext dargeboten werden (linke Seite: transkribierter Text; rechte Seite, in synoptischer Anordnung: Text der Biblia Hebraica Stuttgartensia, 4. Auflage, 1990); dies ist eine lobenswerte Konzession an die „Schwachen", für die damit diese Ausgabe wertvollste Dienste tun kann, weil in dieser syntaktischen Aufgliederung des Textes wichtige Informationen und Entscheidungen der diesbezüglich hochkompetenten „Münchner Schule" vorliegen (auch wenn man natürlich über manche syntaktischen Probleme anderer Meinung sein kann; gespannt ist der Rez. hier natürlich auf die syntaktisch besonders schwierigen poetischen Bücher!). Da es sich um ein prozessuales Forschungsprojekt handelt, ist verstehbar, daß die Satzarten noch nicht klassifikatorisch verzeichnet sind (mit Ausnahme des Pendenssatzes) und daß auch die satzübergreifenden syntaktischen Einheiten und die textbezogenen Merkmale noch nicht markiert sind. Hier ist die Textausgabe gewiß der Ansatz für weiterführende Arbeiten.

Aus meiner eigenen Arbeit mit syntaktisch gegliederten Textbildern bedauere ich, daß nicht wenigstens die doch leicht herstellbare Unterscheidung von „Handlung" und „Rede", die für die narrative Analyse fundamental ist, zumindest im Druckbild der BHS durchgeführt wurde; so wäre die Ausgabe auch unmittelbar didaktisierbar.

Die Benutzerfreundlichkeit der künftigen Bde würde im übrigen gewiß erhöht, wenn in jedem Einzelbd zumindest das „Zeichen-Inventar" nochmals abgedruckt wäre (oder gar die programmatische Einleitung).

Als weitere Projektbeschreibung sagt der Hg.: „Nach Abschluß der Veröffentlichung wird die BH^{t} auch auf EDV-Datenträgern (Diskette, Band) zur Verfügung stehen. Es ist ferner vorgesehen, Hilfsmittel zur Analyse zugänglich zu machen . . . Die Modalitäten des Vertriebs sind noch in Planung" (VI).

Wolfgang Richter und den Mitarbeitern am Projekt ist für dieses Grundlagenwerk zu danken. Ich zweifle nicht, daß sich nun die Zahl der „Sympathisanten" der Transkriptionsmethode erhöhen wird; in jedem Fall ist das Werk aber für alle, die biblische Texte analysieren, eine hochwillkommene Hilfe. Dank gilt auch der DFG, die dieses Projekt mit unterstützt hat.

Münster Erich Zenger

Berg, Horst Klaus: **Ein Wort wie Feuer**. Wege lebendiger Bibelauslegung. – München: Kösel 1991. 487 S. (Handbuch des Biblischen Unterrichts: Band 1), kart. DM 49.80 – München/Stuttgart: Kösel/Calwer 1991, 488 S.

Das umfangreiche Handbuch hat eine klare Gliederung: „Vorwort" S. 7–11; „I. Fragen" S. 15–38; „II. Wege" S. 39–404; „III. Neue Lektüre" S. 405–454; „Anhang" S. 455–467.

Der Schwerpunkt liegt deutlich auf dem Teil „II. Wege", in dem 13 Auslegungskonzepte der Bibel in jeweils 13 Kap.n vorgestellt werden.

Bezeichnend für die Intention und den Stil des Vf.s ist der Einsatz des Vorwortes: „Ich habe den wissenschaftlichen Umgang mit biblischen Texten gelernt und bin beruflich damit beschäftigt, diese Kenntnisse Studenten zu vermitteln. Aber wenn ich mir anschaue, was eigentlich bei dieser wissenschaftlichen Anstrengung herauskam, werde ich oft unsicher" (7).

Es folgt nun nicht eine erbauliche Bekenntnisschrift oder eine Abqualifizierung und Ersetzung der historisch-kritischen Methode, sondern ein ständiges, reflektiertes Schwingen innerhalb des „Praxis-Theorie-Bezugs" (10), das sowohl den vielfältigen, praktizierten Alt- und Neu-Ansätzen der Bibelauslegung wie auch den dahinterstehenden Methoden- und Theoriekonzeptionen Rechnung trägt. B. versteht sich nicht als neutraler Richter vom Podest einer objektiven, wissenschaftlich höheren Metaebene herab, sondern als verstehender und kritischer Beteiligter an den vielfältigen Auslegungsprozessen der Gegenwart. D. h. nicht, daß B. die expliziten und impliziten Methoden- und Theorieanteile auf der Metaebene der Methodologie und Wissenschaftstheorie nicht analysiert, aber er zeichnet nachverstehend deren Kohäsionen und Widersprüchlichkeiten nach, um ihre begrenzte Reichweite zu bestimmen. B. verwirft nicht und legt auch nicht eine eigene, neue Auslegung als einzigen „Heilsweg" fest (449). Konsequent plädiert er daher in Teil „III. Neue Lektüre" für eine „Mehrdimensionale Bibelarbeit" (442–449).

Teil „I. Fragen" geht den heute weitverbreiteten und entsprechend häufig analysierten Anfragen an die Bibel nach: Sprachverfall, für ‚Kirchenferne' kein Thema aufgrund von Relevanzverlust, Evidenzverlust und Realitätsverlust, aber auch für Bibelleser problematisch aufgrund dieses Traditionsabbruchs (15–20). Ein „Paradigmen-Wechsel" bahnt sich an: „Nicht zuerst die Glaubenswahrheit ist gefragt, sondern die Lebens-Orientierung, nicht der Lehrsatz, sondern der Erfahrungsschatz" (21).

Eine sich anschließende Reflexion auf das Verhältnis von „Erfahrung und Glaube" geht den Ursachen und den Prinzipien für diesen Paradigmenwechsel nach. Erfahrung benennt nach der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie ein Doppeltes: „Vorgang" und „Resultat". Daher befindet sich Erfahrung in einer prozeßhaften Beziehung mit dem Subjekt und dem Objekt der Erfahrung: „Einerseits gibt Erfahrenheit als Summe von Erfahrungen das Material für einen Deutungs- und Referenzrahmen her, der andererseits dazu dient, die aktuellen Erfahrungen einzuordnen und zu interpretieren" (24).

Dieser spannungsvolle Erfahrungsbegriff wird dann für den Begriff „religiöse Erfahrung" so ausgewertet, daß Religion weniger im „ausgegrenzten Raum des Heiligen erfahren wird", sondern mehr in „dem oft diffusen und undurchschaubaren Geflecht banaler Alltagserfahrungen" (25). „Religiöse Erfahrungen" als Grund- und Grenzerfahrungen, „Christliche Erfahrung" als „bestimmte Deutungsperspektive" und „Alltagserfahrung" bilden die „drei Dimensionen" von Erfahrung (25–29).

Angesichts des Grundlagencharakters dieser Reflexionen auf den Wandel des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs und seiner Beziehung zur christlich-religiösen Erfahrung mögen die Ausführungen von B. zu knapp und zu thesenhaft erscheinen. Doch stellt Teil III in einem zweiten Durchgang die „Hermeneutische(n) Konzepte (der 13 Auslegungswege) als Erschließung von Erfahrung" vor (408–422).

Das breite, neuzeitliche Verständnis von Erfahrung läßt sich erst nach dem Durcharbeiten der 13 Auslegungswege gewinnen. So werden im zweiten Durchgang die einzelnen und zugleich notwendigen Leistungen sichtbar, die die einzelnen Auslegungskonzeptionen erbringen, bündeln und an nachfolgende Konzeptionen weiterreichen. Die historisch-kritische Exegese z. B. schützt den Text als fremdes „Objekt", kappt durch die Verobjektivierung aber den Praxisbezug und reicht dennoch diese Wahrung der Eigenständigkeit mit entsprechenden Transformationen an die anderen Konzeptionen weiter, insbesondere an die linguistische und interaktionale Auslegung (409).

Allerdings verzichtet B. auch hier auf eine weitergehende Diskussion mit den wissenschaftstheoretischen Grundlagen der einzelnen Konzeptionen. Diese Beschränkung ist weise, weil sonst im Praxis-Theorie-Konzept der Auslegungen die Theorie überbetont worden und die gegenseitige Kontrolle von Theorie und Praxis weitgehend aufgegeben wäre.

B. läßt es sich daher nicht entgehen, ständig nachzuprüfen, ob erhobene theoretische Ansprüche auch von der Auslegungspraxis eingelöst werden. So fragt er zu Recht bei der Materialistischen Hermeneutik an, ob ihre Proklamation der Autonomie und Gleichberechtigung der Leser von dem aufwendigen, differenzierten Methodenarsenal nicht weniger eingelöst wird als von der Historisch-Kritischen Methode (247). Denn methodisch aufwendig mit entsprechend komplexen expliziten und impliziten hermeneutischen Prinzipien sind sie alle, die hier vorgestellten Auslegungsmodelle. Der Nürnberger Trichter oder biblisch gesprochen die Erleuchtung durch den Geist wird von keiner ohne eigene Auslegungsarbeit verheißen.

Wer nach so vorgestelltem „(zu) reich gedeckte‹m› Tisch" (407) der hermeneutischen Modelle noch eine weitergehende hermeneutische Grundsatzdiskussion wünscht, wird an die angegebene Literatur weiterverwiesen.

Statt sich in diesen Höhen der wissenschaftstheoretischen Hermeneutikdiskussion zu verirren, sondiert B. lieber das Basis-Terrain der Rezeptionsbedingungen: „Kann man Erfahrung lernen?" B. begnügt sich mit einigen knappen Hinweisen zu zentralen religionspädagogischen Richtzielen wie „Sensibilität verstärken"; „Erfahrungsfähigkeit verstärken"; den Zusammenhang von Symbolik, Sprache und Erfahrung erkennen, „Erfahrung üben" (30–35).

Diese Richtziele gehen im Hauptteil II in das Raster ein, mit dem B. nach dem Vorstellen der einzelnen Auslegungskonzeptionen die „Chancen und Grenzen" der jeweiligen Konzeptionen würdigt.

Eingebettet zwischen dem knapp, aber prägnant formulierten Teil hermeneutische „Fragen" und einem zweiten hermeneutischen Durchgang „Neue Lektüre" werden die 13 Auslegungsmodelle vorgestellt. Es führt hier zu weit, die einzelnen Konzeptionen erneut vorzustellen. Es seien nur die programmatischen Titel genannt:

1. Historisch-kritische Auslegung – 2. Existentiale Auslegung – 3. Linguistische Auslegung – 4. Tiefenpsychologische Auslegung – 5. Interaktionale Auslegung – 6. Ursprungsgeschichtliche Auslegung – 7. Materialistische Auslegung – 8. Feministische Auslegung – 9. Lateinamerikanische Auslegung – 10. Intertextuelle Auslegung – 11. Wirkungsgeschichtliche Auslegung – 12. Auslegung durch Verfremdung – 13. Jüdische Auslegung.

Zu jeder Auslegung wird knapp die Entstehungsgeschichte geschildert. Es folgt eine geraffte Beschreibung der „Optionen", mit denen die hermeneutischen Prinzipien und Intentionen gemeint sind, und der Methoden. Anschließend wird je ein Text aus dem AT und NT nach dem einzelnen Auslegungsmodell analysiert. Dann folgt die Würdigung.

Riskant ist es, daß B. als Beispieltext sich auf zwei Perikopen festlegt: auf den Brudermord Gen 4,1–16 und auf die Besessenenheilung Mk 5,1–20. Mich hat es fasziniert, wie es B. gelingt, mit Hilfe von 13 Auslegungen ein und demselben Text immer wieder neue, überraschende Aspekte abzugewinnen. Der empirische Nachweis für die fruchtbare Divergenz der 13 Auslegungen ist mit diesem gleichbleibenden Kriterium überzeugend erbracht.

Selbstverständlich mußten in der gerafften Darstellung der einzelnen Methodenarsenale und hermeneutischen Prinzipien Auslassungen und akzentuierte Elementarisierungen erfolgen. Ich konnte aber weder Verzeichnungen noch polemische Entwertungen wahrnehmen.

Das Schaubild zur methodischen Polarität von Diachronie und Synchronie und zum Erfahrungsbezug im Bibeltext, im Überlieferungsprozeß, in der heutigen Situation, in der Auslegungsgruppe ist gut begründet und läßt jeder Auslegung ihren spezifischen Stellenwert (422).

Der hermeneutischen Auswertung in Teil III schließt B. noch ein kurzes Kap. zur „Frage nach Grundlinien der biblischen Überlieferung" an (423 – 442).

Es geht um den Zusammenhang von grundlegenden semantischen Kategorien der biblischen Theologie und deren Rezeption in der gegenwärtigen Traditionskrise. U. a. werden die Projekte des Comenius-Instituts Münster zur „Elementarisierung" der Bibel im Prozeß der Praxis und Baldermanns elementarisierte Bibeldidaktik vorgestellt. In elementaren, biblischen „Grundbescheiden", die als Kurzformeln im Unterschied zu Erzählungen Glaubenserfahrungen und -traditionen verdichten, sieht B. zu Recht ein Angebot, grundlegende Sinnzusammenhänge der biblischen Theologie heute weiterhin zu thematisieren. Allerdings vermisse ich hier einen Verweis auf die langjährige Diskussion um die „Kurzformeln des Glaubens" (Rahner).

So hat B. aufgrund eigener, langjähriger Forschungs-, Lehr- und Praxiserfahrung in fruchtbarer Zusammenarbeit mit seiner Frau Sigrid Berg, auf deren Veröffentlichungen er für die Auslegung durch Verfremdung, die Feministische Auslegung und die Interaktionale Auslegung zurückgreifen kann, ein grundlegendes Handbuch über die gegenwärtigen Möglichkeiten und Grenzen der Bibelauslegung verfaßt.

Als Adressaten nennt B. Leser, „die in irgendeiner Weise mit der Vermittlung biblischer Überlieferung beschäftigt sind" (8). Die anschließend genannten Gruppen bedeuten allerdings eine Tiefstapelei oder eine Ironie: die Rezeption wird es zeigen. Denn es fehlt die Gruppe der Forscher. Einem Forscher, dem die Reflexion auf die Bedingungen und Möglichkeiten der Vermittlung biblischer Überlieferung eine überflüssige Denkanstrengung zu sein scheint, sei in der Tat von diesem Kompendium abgeraten. Doch wo gibt es diese Forscher und wer möchte sich zu ihnen rechnen?

B. ist ein umfassendes, alle Register des gegenwärtigen Theorie-Praxis-Feldes ziehendes und komplexe Auslegungswege elementarisierendes Handbuch für den „Biblischen Unterricht" des Lebens gelungen.

Münster Detlev Dormeyer

Reumann, John: **Variety and Unity in New Testament Thought**. – Oxford: Oxford University Press 1991. XIV, 330 S. (The Oxford Bible Series), kart. 10.95 / geb. 37.50

In der beachtenswerten Reihe der Oxford Bible Series, die bedeutsame biblische Themen in verständlicher Sprache unter Berücksichtigung aller wichtigen Gesichtspunkte einem breiten Kreis von interessierten Nichtfachleuten erschließen will, so daß sie zu eigenem Urteil befähigt werden, ist die Problemdarstellung des angesehenen Professors für Neues Testament und Griechische Sprache am Lutherischen Theologischen Seminar, Philadelphia, USA, erschienen. Da R. in Deutschland Studienaufenthalte verbrachte und nachhaltig am ökumenischen Gespräch interessiert ist, kennt er auch die deutsche wissenschaftliche Diskussion über das im Titel genannte zentrale theologische und ökumenische Thema.

Das Buch enthält folgende Abschnitte:

I) Einheit und Vielfalt in heutigen Studien zum NT (mit einem problemgeschichtlichen Überblick). 1) Gibt es ein Zentrum im NT? 2) Der ntl. Kanon und moderne wissenschaftliche Methoden der Forschung. 3) Vorgeschlagene Wege zur Einheit im NT: Jesus Christus, das Reich Gottes (Liebe), die Verkündigung des Wortes (das Kerygma), die Eschatologie, der Glaube. Die Schwerpunkte der Darstellung dieses Buches: (a) Jesus; die Evangelien; Paulus (die sog. echten Briefe); die katholischen Briefe; die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief; die Offenbarung des Johannes; die deuteropaulinischen Briefe (Eph, Kol, die Past); (b) Die Grundzüge dieser Schriften (z. B. Lehre, Erfahrung, Situation) in Hinsicht auf Einheit und Verschiedenheit; (c) die verbindenden Elemente in diesen Schriften (z. B. Christologie, Eschatologie, Evangelium, Gemeinschaft und Ordnung der Kirche); (d) die Aussagen über den Glauben; (e) Einheit und Grenze des NT (dargestellt anhand der urchristlichen Schriften) und Folgerungen für heute (33f).

Die Einzeldarstellungen: II) Jesus, Paulus, die Evangelien: Hauptzüge des sich bildenden Glaubens; III) Die vielen anderen Stimmen des Glaubens im Chor des ntl Kanons: Die Schule des Paulus; Eph; Kol; 2 Thess; Past; 1 Petr; Hebr; Die joh. Linie: 1 Joh; Evgl; Die Offb; Jud; 2 Petr; die Apg des Lukas: Eigenart. IV) Die Einheit der vielfältigen Zeugnisse des Glaubens und über den Glauben im NT.

Dem klugen Aufbau der zusammenfassenden Studie entspricht die Weise der Darstellung. Die einzelnen Schriften werden nach den angegebenen Kriterien dargestellt, insbesondere die Hauptaussagen. Schließlich wird gefragt, was das einzelne Werk im Ganzen seiner

Gruppe und im Ganzen des NT für die Frage der Glaubensentfaltung und Kirchenentwicklung beiträgt, was es von anderen Zeugnissen unterscheidet, was es an Neuem bringt, worin Spannungen zu anderen ntl Zeugnissen sich zeigen. R. erweist in diesen Darstellungen seine Meisterschaft; er bietet fein differenzierte, dem jeweiligen Schriftzeugnis angemessene Analysen, weiterführende Fragen, zieht Urteile und Wertungen anderer Fachleute heran; weist auf offene Fragen hin und stellt das einzelne Werk übersteigende Züge (sog. trajectories) heraus.

Er enthält sich eigener Wertungen, ohne die eigene Meinung zu verschweigen, verzichtet auf die Herausarbeitung sog. grundlegender Gegensätze und Aporien, läßt die vielfältige und nicht ganz zu fassende Entwicklung des Glaubens der sehr verschieden gestalteten Kirche der ersten drei Generationen spürbar werden und ist vor allem interessiert, die verschlungene Entwicklung des apostolischen Glaubens an Jesus Christus, den Sohn Gottes, den Erlöser, Herrn und Vollender unter der Führung des Geistes Gottes sichtbar zu machen. Diese wissenschaftlich verantwortete, differenzierte, jeder vorschnellen theologischen Systematisierung von Einheitselementen aus dem Weg gehende Darstellung der urchristlichen Glaubens- und Kirchenentwicklung macht die Stärke dieser ausgewogenen, auch „typisch" lutherische Einseitigkeiten meidende, nach dem Ganzen des ntl Kerygmas fragenden Studie aus. Weil sie zur biblischen Grundlegung des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs im deutschen Bereich Wichtiges beizutragen vermag, verdiente dieser Band, bald ins Deutsche übersetzt zu werden.

Passau Otto Bernhard Knoch

Roloff, Jürgen: **Exegetische Verantwortung in der Kirche**. Aufsätze, hg. v. Martin Karrer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 399 S., kart DM 74,–

Der Sammelband präsentiert aus Anlaß des 60. Geburtstages von J. Roloff eine kleine Auswahl von durchweg gewichtigen Aufsätzen, die ebenso die theologische Verantwortung des Exegeten gegenüber der Schrift wie die ökumenische Verantwortung des Theologen gegenüber der Ekklesia dokumentieren. Das Vorwort des Hg.s, dem für seine Mühe Dank gebührt, liefert Stichworte zur Verbindung von Biographie und Theologie, die der Einordnung der Beiträge dienen.

Die Aufsätze finden sich in vier Abschnitten.

Der erste (Schriftauslegung und Kirche) versammelt methodologische und hermeneutische Studien, die von der Krise des reformatorischen *sola-scriptura*-Prinzips ausgehen und nach einem Ausweg suchen, der weder den Kontakt zu den grundlegenden reformatorischen Entdeckungen verliert noch die Augen vor einer ökumenisch aufgeschlossenen Neuorientierung verschließt.

Der erste Beitrag, der über „Die Geschichtlichkeit der Schrift und die Bezeugung des einen Evangeliums" handelt (11–43, zuerst 1974), sucht die Normativität des NT durch die Erinnerung an die theologische Relevanz der Geschichte zu begründen, die sich in den ntl. Schriften als Interpretationsgeschichte und als Wirkungsgeschichte des Evangeliums darstelle. Das mit dem Fortgang der Geschichte aufbrechende Problem der Weitergabe, Vermittlung und Neuinterpretation des Glaubens stellt der zweite Beitrag am Beispiel des Hebr dar (Kommunikation und Rezeption als Probleme eines urchristlichen Lehrers, 44–61, zuerst 1972). Die beiden folgenden Aufsätze behandelt paradigmatisch die Schriftauslegung reformatorischer Bekenntnisschriften (Die Confessio Augustana als Modell reformatorischer Schriftauslegung, 62–78, bisher unveröffentlicht; Apologie IV als Schriftauslegung, 79–96, zuerst 1961), um durch eine konstruktive Kritik, die auf der Schrift selbst gründet, zeitbedingte Einseitigkeiten aufzubrechen und eine Perspektive ekklesialer Schriftinterpretation zu öffnen, die nicht nur für Protestanten aufschlußreich ist. Der abschließende Beitrag, der auf einen 1984 gehaltenen Vortrag zurückgeht, formuliert eine ebenso ausgewogene wie konstruktive Kritik des Lima-Papieres, die vor allem daran interessiert ist, die positiven ökumenischen Impulse zu verstärken, die es enthält (Die Konvergenzerklärungen „Taufe, Eucharistie, Amt" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen ‚Lima-Dokument' aus bibelwissenschaftlicher Sicht, 97–144, bisher unveröffentlicht).

Die weitere hermeneutische Diskussion über die theologische Kompetenz und den theologischen Dienst der Exegese wird von den gesammelten Beiträgen R.s profitieren können, auch wenn sie die neueren Ansätze zur Kanonizität und zur Rezeptionsästhetik noch nicht im Blick auf ihre ökumenische Relevanz auswerten konnten.

Der zweite Teil des Sammelbds präsentiert zwei „Ausschnitte zur Christologie": die bekannten und in ihrer Qualität unumstrittenen Beiträge „Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (MK. X.45 und LK. XXII.27)" von 1972/73 (117–143) und „Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes" von 1975 (144–167).

Abschnitt III versammelt zwei Beiträge zum Themenkreis Herrenmahl und Gottesdienst. Der erste beschreibt die kommunikative, der zweite die diakonische Dimension des urchristlichen Gottesdienstes, insbesondere des Herrenmahls (Heil als Gemeinschaft. Kommunikative Faktoren im urchristlichen Herrenmahl, 171–200, zuerst 1970; Zur diakonischen Bedeutung von Gottesdienst und Herrenmahl, 201–218, zuerst 1990). Beide sind geeignet, eine kultische Verengung des christlichen Gottesdienstes aufzusprengen, zumal es R. nie versäumt, die christologisch-soteriologische Fundierung und Relevanz des gemeindlichen Miteinander zu betonen.

Der abschließende Teil, „Aspekte der Ekklesiologie", enthält sechs Aufsätze zu einem Thema, das seit der Diss. zu den Schwerpunkten der Arbeit R.s zählt. Das Verhältnis zu Israel, vor allem aber die Anfänge der Herausbildung eines kirchlichen Amtes stehen im Vordergrund des Interesses.

Der erste Schwerpunkt wird durch ein bisher unveröffentlichtes Referat über „Abraham im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem Aspekt Biblischer Theologie" gebildet (231–254), das nicht nur einen guten Überblick über den exegetischen Befund verschafft, sondern auch weiterführende Überlegungen zur Typologie und zum christologischen Schriftgebrauch des Paulus im Gegenüber zu den Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese anstellt.

Den zweiten Schwerpunkt markieren Beiträge zum lukanischen Paulusbild (Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel, 255–278, zuerst 1979), über die „Ansätze kirchlicher Rechtsbildungen im Neuen Testament" (279–336, zuerst 1987), die freilich die fundamentalen Beiträge von *H. Schürmann* unberücksichtigt lassen[1], über „Die ökumenische Diskussion um das Amt im Licht des Neuen Testaments" (337–362, zuerst 1982) und „Die Apostolizität der Kirche und das kirchliche Amt nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift" (363–379, zuerst 1984). Auch hier besticht die Ausgewogenheit des exegetischen Urteils ebenso wie die sorgfältige Beschreibung ökumenisch konstruktiver Positionen.

Vorgeschaltet ist als erster Beitrag des IV. Teils eine 1987 gehaltenen Bibelarbeit, die im Ausgang von Apg 20,7–12, des Matthäusevangeliums und von Apk 13 drei Bilder der Kirche im NT betrachtet, die allzu häufig im Schatten liegen (221–230).

Eine von M. Müller zusammengestellte Bibliographie des Vf.s (380–387), ein Nachweis der Erstveröffentlichungen (388) und ein ausführliches Stellenregister (389–399) runden den Bd ab.

Daß die zum Teil an – aus exegetischer Sicht – abgelegener Stelle publizierten Aufsätze nun gut erreichbar sind und im Zusammenhang studiert werden können, wird sich insbesondere für die Forschung zur ntl. Ekklesiologie und Hermeneutik als fruchtbar erweisen.

Hildesheim Thomas Söding

Geddert, Timothy J.: **Watchwords**. Mark 13 in Markan Eschatology. – Sheffield: JSOT Press 1989. 347 S. (Journal for the Study of the New Testament, Suppl. Series 26), geb. 25.– / US-$ 37.50

Die bei I. Howard Marshall in Sheffield erarbeitete Diss. möchte die Diskussion um Mk 13, die ihren bisherigen Gipfel zwischen 1966 und 1971 und einen Nebengipfel 1984 erklomm, neu in Bewegung bringen: durch einen neuen methodischen Zugang, der Mk 13 als integralen Bestandteil des Mk-Ev voraussetzt und vorsieht: „We do not look *at* texts, but *through* them. A text is a medium through which an author seeks to communicate with potential readers" (20). Mk kommuniziere mit seinen Lesern – so wie Jesus mit seinen Hörern – mit „mystifying features" (23), die in der bisherigen Forschung zu wenig Berücksichtigung gefunden hätten. Mk lege seinen Lesern eine „Verstehenslehre" des Evangeliums vor: „Mark is frequently more concerned to teach his reader *how* to know than *what* to know" (25). Der Evangelist „was trying to produce the very uncertainty which has troubled scholars" (257). Diese Grundthesen werden nach der „Introduction" (15–27), wo sie schon vorgestellt werden, in 8 Kap.n durchgespielt:

In Kap. 2–4 geht es um die mk Sicht der „Zeichen", der „Unterscheidung" und der „Jüngerschaft" (29–58, 59–87, 89–111). In Mk 13 gebe Jesus keine Zeichen: „Mark 13 (like much of the rest of the Bible) con-

[1] Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums? (1971); Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche (1972), jetzt in: H. Schürmann, Studien zur neutestamentlichen Ethik, hg. v. Th. Söding (SBAB 7), Stuttgart 1990, 197–245.247–268.

cerns itself more with understanding what is happening than with facilitating predictions about the future" (57). „Wachen" bedeute nicht „Auf-Zeichen-Achthaben", sondern die Unterscheidung Üben, die dem Jünger aufgetragen ist: „The main body of Mark 13 contains an insistent call to discern the significance of events which are predicted and to which allusion is made (13.5–23). There is no indication that discernement of an eschatological time-table or of the timing of the End is in view" (110f).

In Kap. 5–6 geht es um die mk Theologie des „Tempels" und von „Leiden und Verfolgung" (113–147, 149–176). Jesus nehme verhüllt gegen den Tempel und seine Führerschaft Stellung und erwarte vom neuen Tempel seiner Gemeinde die Früchte, die der alte versage; Leiden und Verfolgung – das zweite Thema in Mk 13 – sind für die Jüngerschaft Bewährungsprobe und Missionschance: „Mark has pushed ‚training in discipleship' right to the top of his priority list" (176).

Kap. 7–9 handeln von der literarischen Leistung des Mk, von der Bedeutung von Mk 13 für „the secret kingdom" und für „the timing of the end" (177–197, 199–221, 223–255). Die literarische Form des Evangeliums dient der Unterscheidungslehre für die Jünger, denen allein Verstehen geschenkt wird; sie können die verborgene Gottesherrschaft „sehen" und an ihrem machtvollen Kommen teilhaben.

Im letzten Abschnitt „Summary and Conclusion" (255–258) macht Vf. seine Position, die er mit vielen Detailanalysen zu belegen sucht, nochmals deutlich: Mk „has produced a literary masterpiece ... The challenge is for Jesus' disciples to learn to ‚see' and ‚hear that which goes beyond the data available to the senses" (255). „Jesus used parables and miracles alike to teach and to give glimpses of the kingdom he is proclaiming. Mark is similarly creative and subtle in the ways he gives his readers glimpses of the message he proclaims" (256). Mk werde nicht nur als Literat und Theologe, sondern als „Jünger" unterschätzt und bedürfe einer umfassenden neuen Würdigung. „Mark has a unique and pervasive, albeit subtle, way of making important theological points. Almost every topic we study in Mark eventually leads us back to an evaluation of Markan secrecy and the esoteric communication methods used because of it ... There are many ways to go wrong when one wates for subtleties. In the case of Mark, however, the greater danger ist to overlook the deeper points and examine only the surface of the texts" (139).

Der methodische Ansatz, der mit einer mystifizierenden Arbeitsweise des Evangelisten rechnet, ist naturgemäß schwer kontrollierbar, da dem Aufspüren geheimnisvoller Verbindungen und Be-Deutungen nur insofern Grenzen gesetzt sind, als eine kommunikable literarische Analyse sie aufscheinen läßt. Vf. sucht dem Rechnung zu tragen und spannt seine Untersuchung zur Erhellung von Mk 13 auf das ganze Mk-Ev, so daß viele „Ergebnisse" seiner Analyse und Kombinationen aufzulisten wären. Als Endtext-Exegese, die sich von der Traditionsgeschichte (und von Überlieferungskritik) unabhängig macht und sich auf die Kommunikation des Evangelisten – durch den Text hindurch – mit den Lesern oder Hörern in den Gemeinden konzentriert, bezieht die Untersuchung einen eigenen Standpunkt; daß er als theologischer Standpunkt markiert wird, ist angesichts des Textes kein Nachteil, sondern angemessen. Andere Sichten auf Markus werden so nicht ausgeschlossen, bleiben integrierbar. Daß eine neue, umfassendere Sicht versucht wurde, ist dem Vf. zu danken, der noch einmal Bewegung in die Diskussion um Mk 13 bringt.

München Rudolf Pesch

Madec, Goulven / **De Capitani**, Franco / **Tuninetti**, Luca F. / **Holte**, Ragnar: **„De Libero Arbitrio" di Agostino d'Ippona**. – Palermo: Edizioni Augustinus 1990. 85 S. (Lectio Augustini, Settimana Agostina Pavese, Bd. 6), kart. Lit 15.000

Die Reihe ‚Lectio Augustini' hat sich zum Programm gesetzt, die zentralen Beiträge und Ergebnisse der in regelmäßigen Abständen veranstalteten Augustinus-Studienwoche in Pavia, die sich in den letzten Jahren mit wichtigen Schriften des jüngeren Augustin auseinandergesetzt hat, in Buchform vorzulegen; nach den ‚Confessiones' (Bd 1–4) und ‚De musica' (Bd 5) vereint der vorliegende Band 6 erläuternde und interpretierende Kommentare zum Werk ‚De libero arbitrio'.

G. Madec präsentiert Buch 1 der zwischen 388 und 395 entstandenen augustinischen Schrift und stellt es unter den Leitgedanken der Frage nach dem Bösen in der Welt: „Unde malum?" (13–34). Er erhellt – u. a. im Rückgriff auf die ‚Retractationes' und auf weitere diesbezügliche Äußerungen Augustins, aber ebenso in Auseinandersetzung mit der aktuellen Forschungsliteratur – den historischen, hermeneutischen und systematischen Ort und Kontext dieser der leibnizschen Theodizee verwandten Problemstellung und -lösung: Gegen die manichäische Hypostasierung des Bösen zum metaphysischen Prinzip unterstreiche Augustin die zuvörderst in menschlicher Verfehlung gründende Herkunft des Übels. Diesen grundsätzlichen Impetus weiß M. auch im Detaildurchgang durch die einzelnen Passagen des Textes zu belegen und zu exemplifizieren (30–34).

F. de Capitani macht daraufhin einsichtig, wie Augustin in Buch 2 seiner Schrift die Theodizeethematik auf die elementare Frage nach dem Wesen sowie der Erkenn- und Erfahrbarkeit Gottes hin ausweitet: „Quomodo sit manifestum Deum esse" (35–57). Zunächst erhellt er den biographischen und spirituellen Horizont der Argumentation Augustins (35–41), paraphrasiert sodann textnah dessen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft (41–43; auf das Thema ‚credere/intellegere' bezieht sich gleichermaßen der ergänzende Exkurs von L. F. Tuninetti, 59–65), demonstriert weiterhin Augustins praktische Indienstnahme dieser einander zu arbeitenden Prinzipien für eine Art ‚Gottesbeweis' – der Weg führt von ‚außen' und ‚unten„ vom ‚mundus sensibilis', nach ‚innen' und ‚oben', zur Sphäre des Intellegiblen und Göttlichen – (43–53), um schließlich aufzuzeigen, wie der Duktus von ‚De libero arbitrio' sich von dort aus erneut seinem Leitmotiv zuwendet und den menschlichen freien Willen als herausragenden Teil der guten Schöpfung des guten Gottes prononciert (53–57).

R. Holte analysiert zu guter Letzt Buch 3 als das eigentliche Kernstück der augustinischen Lehre vom freien Willen („St. Augustine on Free Will", 67–84): Nach einer kurzen Einführung erfolgt zunächst die Lokalisierung sowohl der Freiheitsthematik im Denken Augustins als auch des freien Willens selbst im Kontinuum der augustinischen Stufenontologie (69–71), daran schließen sich Reflexionen über Augustins Zusammenschau von geschöpflicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit und Allmacht (71–73) sowie von menschlicher Verfehlung und göttlicher Vorsehung und Gerechtigkeit an (73–77). H. interpretiert schließlich auf den S. 77–82 die heilsgeschichtliche Einordnung und hamartologische Einschränkung der postlapsarischen Freiheit in den spätesten Teilen von ‚De libero arbitrio', in denen sich bereits der wachsende Stellenwert der Gnadenlehre geltend mache: Entsprechend umreißt eine Schlußbesinnung H.s nochmals den Spannungsreichtum der gesamten Freiheitslehre Augustins in ihrer Gratwanderung zwischen Manichäismus und Pelagianismus (82–84).

Alles in allem stellt die vorliegende Kommentarsammlung zu ‚Über den freien Willen' ein solides und anregendes Hilfsinstrument für das Lesen und Verstehen von ‚De libero arbitrio' dar – vereint sie doch Beiträge namhafter und ausgewiesener Augustinuskenner –, ist jedoch in erster Linie auf eine italienischsprachige Leserschaft zugeschnitten: Dem französischen bzw. englischen Kommentar von Madec bzw. Holte wird S. für S. eine Übertragung ins Italienische beigefügt. Inhaltlich fällt besonders die Verschiedenartigkeit der Zugriffsweisen der Autoren auf ihre Aufgabe ins Auge: Während Tuninetti ausschließlich textimmanent vorgeht und Holte seine Thematik vor allem systematisch entwickelt, legen Madec und de Capitani jeweils eine sinnvoller erscheinende Mischung aus textorientiertem Kommentar, weitergehender Interpretation und Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur vor. Es handelt sich bei vorliegendem Buch eben unübersehbar um eine situativ entstandene Kommentarsammlung, von der man denn auch kein strenges und stringentes Konzept erwarten sollte.

Gießen Christoph Müller

Zimpel, Detlev: **Die Bischöfe von Konstanz im 13. Jahrhundert (1206–1274)**. – Bern: P. Lang AG 1990. 444 S. (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte. Studien und Texte, Bd 1), kart. sfr 94,–

Die Geschichte der Konstanzer Bischöfe ist in den letzten Jahren wieder stärker in das Blickfeld der Forschung getreten. Ursula-Renate Weiss veröffentlichte 1975 ihre Untersuchung über die Konstanzer Bischöfe im 12. Jh. 1988 erschien das von E. Kuhn u.a. herausgegebene Sammelwerk „Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur", das über Bistum, Hochstift, Domkapitel, die Territorien des Hochstifts und einzelne Bischöfe berichtete. Jetzt legt D. Zimpel seine Freiburger Diss. über die Bischöfe von Konstanz im 13. Jh. (in erweiterter Form) vor. Ausgehend von der These von U. R. Weiss, die sich gegen die Auffassung wandte, die reichsgeschichtliche Bedeutung des Bistums Konstanz sei nach dem Investiturstreit zurückgegangen und einen vor allem mit Beginn der Staufischen Zeit wesentlichen Bedeutungsanstieg des größten deutschen Bistums Konstanz herausstellte, beantwortet Z. die Frage, wie es sich mit dieser Bedeutung des Bistums in der endenden Stauferzeit und während des Interregnums verhält, nicht zuletzt, welche Rolle die Konstanzer Bischöfe dabei spielten. Z. untersucht ihr Wirken als Hirten des Bistums, ihre Funktion als Stadtherren von Konstanz und ihre Stellung im Umfeld von Kaiser, König und Reich. Er legt Nachdruck auf die persönliche Beteiligung des jeweiligen Bischofs am Geschehen. Auch rechtsgeschichtliche Probleme, die Konstanzer Stadtgeschichte und die Geschichte der Verwaltung werden von Z. insoweit behandelt, als die Konstanzer Bischöfe davon betroffen waren.

Überraschenderweise gab es bisher noch keine Untersuchung, die sich mit den Konstanzer Bischöfen im 13. Jh., ihrem Leben und

ihrem Wirken im Reich und in der Stadt Konstanz im Zusammenhang beschäftigt hätte. Z. schließt mit seiner Diss. dort an, wo die Studie von Weiss aufhört und behandelt Leben und Wirken der Konstanzer Bischöfe in der Zeit von 1206–1274.

Nach einer kurzen Würdigung von Bischof Wernher von Staufen, der von 1206–1208 regierte, untersucht er eingehend Bischof Konrad II. von Tegerfelden (1208–1233). Er berichtet über Herkunft und Bedeutung der Familie, seine Geburt, Jugend und Laufbahn bis zur Wahl zum Bischof. Die politische Situation während des Pontifikates von Konrad, sein Verhältnis zur Kurie und zu König bzw. Kaiser findet eine sachgerechte Darstellung. Auch sein geistliches Wirken, die Verwaltung der Diözese, sein Verhältnis zum Domkapitel werden eingehend beschrieben.

Der zweite Teil ist Bischof Heinrich I. von Tanne (1233–1248) gewidmet. Auch hier berichtet Z. über Herkunft und Bedeutung der Familie, Geburt, Jugend und Laufbahn bis zu seinem Amtsantritt. Die politische Situation und die historischen Voraussetzungen für sein Pontifikat werden sorgfältig untersucht und sein Verhältnis zum König bzw. Kaiser und zur Kurie dargelegt. Auch bei ihm wird sein geistliches Wirken, die Verwaltung der Diözese, nicht zuletzt die Rechtspflege knapp aber fundiert aufgezeigt. Von besonderem Interesse ist das Kap. „Bischof und Bischofsstadt", in dem die Auseinandersetzungen von Bischof und Stadt erörtert werden.

Der dritte Teil behandelt Bischof Eberhard II. von Waldburg (1248–1274). Wiederum wird die politische Situation während seines Pontifikates, sein geistliches Wirken, das Rechtswesen, die Territorialpolitik und das Verhältnis von Bischof und Stadt aufgezeigt.

In einem Rückblick gibt Z. eine Charakterisierung der von ihm untersuchten Konstanzer Bischöfe. Hingewiesen sei auf seine Beurteilung von Bischof Konrad von Tegerfelden. Mit Recht stellt er m. E. die Frage, ob sein Zaudern, den Staufern die Stadt Konstanz zu öffnen, nur als Verzagtheit und damit zu seinen Ungunsten ausgelegt werden kann. An vielen Stellen ist Z. in der Lage, die bisherige Forschung zu korrigieren.

Zusammenfassend darf man sagen: Z. ist den Konstanzer Bischöfen des 13. Jh.s mit seiner Würdigung ihres Lebens und Wirkens gerecht geworden. Seine Diss. ist eine fundierte Untersuchung, die bisher unbekannte Archivalien verarbeitet und unser Wissen über die Konstanzer Bischöfe des 13. Jh.s beträchtlich erweitert. Hingewiesen sei noch auf die angefügten Urkunden und Ergänzungen zu den Konstanzer Bischofsregesten. Ein Personen-, Orts- und Sachregister schließt die Studie ab. Sie ist übrigens der erste Bd einer neuen Reihe „Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte", die von H. Mordek herausgegeben wird.

Freiburg Remigius Bäumer

Crathorn: Quästionen zum ersten Sentenzenbuch. Einführung und Text, hg. v. Fritz Hoffmann. – Münster: Aschendorff 1988. XVI, 532 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Bd 29), kart. DM 168.–

Die Quästionen, die der Dominikaner W. Crathorn bei seiner Sentenzenlesung 1330–1331 in Oxford vortrug, sind in einer längeren und in einer kürzeren Fassung erhalten. Die erste wird von mehreren Handschriften bezeugt: In Erfurt, Wissenschaftl. Allgemeinbibl. Q 395A, fol. 2ra–56va (= A) umfaßt der Kommentar 20 Quästionen. In Basel, Universitätsbibl. B V 30, pag. 1–166 (= B) fehlt die 20. Quästio. In Kraków, Jagellonische Bibl. 748, fol. 48ra–50rb (= J) findet sich nur die 3. Quästio. Das Ms. Münster, Universitätsbibl. 175 (= M), das im zweiten Weltkrieg durch Brand vernichtet wurde, enthielt (fol. 1r–25r und 26v–28r) die Q. 2–12 und Q. 1 in der gleichen Textfassung. Eine straffere Redaktion, die sich durch verkürzende Umformulierungen, häufige Auslassungen und große Umstellungen von Textpartien auszeichnet, bietet das Ms. Wien, Österr. Nationalbibl. 5460, fol. 32ra–74va (= W). Von den unter der Überschrift ‚Quodlibet Johannis Crafton ordinis fratrum praedicatorum' dort gesammelten 42 Quästionen stimmen nur die Q. 10–20 mit den Quästionen von AB, und zwar mit den Q. 1–3, 11, 13–18, überein. Dieses Mittelstück ist in der Handschrift deutlich abgegrenzt: Fol. 40rb am Rand zeigt das Wort ‚initium' unter ‚finis' den Anfang und am Ende der Q. 20 (fol. 54rb) steht folgende Bemerkung: ‚quae dicitur et quaestiones Crathorn vel Chrafthorn secundum alios'. Bezüglich der übrigen Quästionen stellt Hoffmann „manche thematische, teilweise auch wörtliche Übereinstimmung mit dem Text von A und B" (7) fest, aber er erörtert nicht näher die Verfasserfrage. Nach seiner Meinung handelt es sich im Fall der Q. 10–20 in W vermutlich um ein Reportatum, da der Stil oft an eine aus dem Gedächtnis angefertigte Nachschrift erinnere (8). Meines Erachtens zeigt die Redaktion jedoch die typischen Züge einer abbreviierenden Bearbeitung.

Der Edition liegt der Text von A und B zugrunde, aber auch der Codex W wurde herangezogen, vor allem, um offenbare Fehler zu korrigieren und um die wichtigsten Abweichungen festzuhalten. Wünschenswert wäre es gewesen, beide Redaktionen getrennt zu edieren statt einen Mischtext herzustellen, der vielleicht dem Original entfernter ist, als der Text der einzelnen Handschrift. Außerdem hätte die Frage nach dem Vf. der 11 bzw. 42 Quästionen von W eine eingehendere Beschäftigung verdient. Der künftigen Forschung bleibt so unter anderem vorbehalten zu eruieren, ob es sich um eine Bearbeitung von Crathorn selbst handelt, der einige Quästionen seines Sentenzenkommentars auch in sein Quodlibet einbaute, oder ob der Dominikaner Johannes Grafton, Sententiarius 1331–1332 in Oxford, die Quästionen Crathorns in sein eigenes Quodlibet einarbeitete.

In der vorliegenden Ausgabe wird dem Text (67–524) eine Einleitung (1–66) vorausgeschickt, in der alles Wissenwerte zur Person des Autors sowie zur Art und zur literarhistorischen Einordnung der Schrift zusammengefaßt ist. Von großer Bedeutung für die geistige Durchdringung des Textes sind dabei vor allem die Hinweise auf besondere Eigenheiten in der Argumentationsmethode und im Textinhalt der einzelnen Quästionen. Dadurch wird der Leser in die eigene Denkart Crathorns und in die Grundzüge seiner Lehre vorzüglich eingeführt.

In dieser Hinsicht sind auch die am Ende des Bds beigefügten Indices sehr aufschlußreich: Verzeichnis der Bibelstellen (525: nur 8 Zitate bzw. 7 Schriftbücher!), Namen- und Autorenverzeichnis (525–526) und vor allem das Sachregister (527–532), das die Hauptbegriffe anführt und somit die Suche nach einer bestimmten Lehraussage im ganzen Kommentar erleichtert.

Bei der Identifizierung der anonymen Autoren sind dem Hg. einige Fehler unterlaufen. Offensichtlich wird aus der ausdrücklichen Erwähnung von ‚Chatton minor in der Q. 3 (261, 265) geschlossen, daß der ‚minor' in der Q. 1 (83–85, 87, 90–92) mit dem Magister Walter Chatton identisch sei (vgl. S. 16 und 525). In der Tat aber meint ‚minor' in der Q. 1 einfach den Socius der Franziskaner. Zu klären wäre, ob die Zitate eine Identifizierung des ‚minor' mit Adam Wodeham begründen können. Die negative Antwort W. Courtenays hierzu (Adam Wodeham, Leiden 1978, 107) bedarf einer Überprüfung. Die in der gleichen Quästio vorkommende Bezeichnung ‚Augustiniarius' (92) bezieht sich wiederum auf den Mitsententiarius der Augustiner; darunter die Vorstellung eines Unbekannten als ‚Augustinist' zu vermuten, wie es der Hg. tut (16; vgl. S. 525), verrät wiederum eine gewisse Unkenntnis des mittelalterlichen Lehrbetriebes.

Auch im Zusammenhang mit der Gattungsbestimmung der Schrift fallen einige Unstimmigkeiten auf. Diese wird als ein ‚Auszug aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars' (3) oder als eine ‚Kurzfassung des Sentenzenkommentars' (3, 10) angesehen. Solches deutet an, daß der Kommentar Crathorns mehrere Sentenzenbücher betraf und daß der ursprüngliche Kommentar zum ersten Buch eine längere Fassung aufwies. Für beides vermissen wir aber eine Begründung. Hierzu ist zu bemerken, daß die Quästionen nur einen Teil der Sentenzenerklärung wiedergeben, da sich damals die Sentenzenlesung nicht auf die Behandlung von Quästionen beschränkte, sondern gemäß den Vorschriften und Gepflogenheiten die *expositio litteralis*, d. h. die Gliederung und Erläuterung des Textes der Sentenzen, darzubieten hatte. Wie R. Holkot berichtet (siehe Text bei W. Courtenay, Adam Wodeham, S. 98), las Crathorn die Sentenzen nur ein Jahr und begnügte sich mit dem ersten Buch. Somit ist seine Sentenzenlesung genauer 1330–1331 und nicht 1330–1332 (4–5) zu datieren. Daraus ergibt sich auch, daß sich sein Sentenzenkommentar auf das erste Buch beschränkte. Ungewiß ist dann nur, ob es jemals eine längere Fassung als die von AB gegeben und wieviele Quästionen sie gezählt hat. Für eine solche Textredaktion fehlt jeder Anhaltspunkt. Was die Zahl der Quästionen angeht, wird vielleicht niemals eine definitive Feststellung gelingen, weil es sich kaum nachweisen lassen wird, ob Crathorn die Fragen überhaupt behandelt oder konzipiert hat, auf die er in den bekannten Quästionen verweist und von denen bisher kein Textzeuge ans Licht gekommen ist. Leider wurden die Binnenverweise vom Editor weder an der betreffenden Stelle belegt noch in der Einleitung ausgewertet. Bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung sprechen die Gegebenheiten eher für weniger als für mehr als 20 Quästionen. Denn Hoffmann selbst (15 und 64) zweifelt an der Echtheit der Q. 20, da sie einerseits nur im A enthalten sei und andererseits sich im Aufbau und im Still von den übrigen unterscheide.

Die in mehr als zehn Jahre fachkundig vorbereitete Edition bietet eine zuverlässige Grundlage für die Erforschung der Lehre Crathorns und ermöglicht es, sich anhand der Quellen sicherer ein eige-

nes Urteil zu bilden, die bisherigen Untersuchungen kritischer zu lesen, neue Lehrpunkte leichter zu beleuchten und den Standort und Stellenwert der Theologie Crathorns besser zu bestimmen. Dabei kann als wertvolle Unterstützung die Darstellung des Hg.s über die Struktur und den Hauptinhalt der einzelnen Quästionen (12–66) dienen, auch wenn man hier und dort zu anderen Interpretationsergebnissen kommen wird.

Insgesamt stellt die Leistung Hoffmanns einen entscheidenden Beitrag zur Geschichte der Spätscholastik im allgemeinen und des Einflusses Ockhams um 1330 in Oxford im besonderen dar.

Tübingen Venicio Marcolino

Palaver, Wolfgang: **Politik und Religion bei Thomas Hobbes**. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards. – Innsbruck: Tyrolia 1991. 390 S., kart. DM 56.–

Das Interesse an der Theorie des französischen Literaturwissenschaftlers und Ethnologen René Girard ist auch im deutschen Sprachraum in den letzten Jahren erheblich gestiegen. Dies erkennt man an dem vermehrten Erscheinen deutscher Übersetzungen seiner Werke.[1] Seit der Veröffentlichung seiner grundlegenden Schrift „La violence et le sacré" (Paris 1972)[2] hat Girard mit einer originellen These über die Entstehung der Religion und der menschlichen Kultur und Gesellschaft viel Beachtung gefunden.

Am Ursprung menschlichen Zusammenlebens sieht Girard die *Mimesis*, die Fähigkeit zur Nachahmung, die, wo sie sich auf die Aneignung von Objekten richtet, Rivalität hervorruft. Daraus entstehen zahlreiche Einzelkonflikte, die schließlich zu einer tödlichen Krise führen, in welcher der Bestand der Gemeinschaft selbst gefährdet ist. In diesem Moment tritt jedoch die rettende Wende ein: Der Antagonismus aller richtet sich auf einmal gegen einen einzigen, den „Sündenbock". Durch dessen Vernichtung oder Vertreibung wird die Solidarität aller wiederhergestellt; das Opfer stiftet Versöhnung. Hier liegt für Girard der Ursprung der Religion: das Opfer wird, weil es Heil brachte, sakralisiert. Durch die Wiederholung der mimetischen Krise in der regelmäßigen Darbringung von Menschen- oder Tieropfern wird ihre Wirkung prolongiert, der Mythos erinnert an das Uropfer.

Mit seiner Hypothese glaubt Girard eine umfassende Deutung für Ursprung und Wesen menschlicher Kultur überhaupt gefunden zu haben; es gibt nichts, was sich nicht auf diesen Sündenbockmechanismus zurückführen läßt.

Girards Theorie ist auch von einigen Theologen beachtet worden, weil sie einen auf die Bibel bezogenen Aspekt einschließt: Bereits in Teilen des AT, dann aber vor allem in Jesu Botschaft vom Gottesreich, die exemplarisch in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, sieht Girard den Sündenbockmechanismus überwunden. Indem Jesus Gewaltlosigkeit als Prinzip des Reiches Gottes verkündet, durchbricht er den Mythos der Gewalt („entmythologisiert" ihn) und stellt damit die auf dem Opferkult beruhende Kultur radikal in Frage. Der Vater Jesu Christi tritt als der liebende Gott hervor und löst das Gottesbild ab, in dem Gott der Richter ist und ein sühnendes Opfer fordert. Die Verantwortung für den Tod Jesu wird damit ganz auf die Gewalttätigkeit der Menschen zurückverlagert – im Gegensatz zu der Opfertheorie, die erst durch den Hebräerbrief begründet wurde und dann im nachbiblischen Christentum dominierte.

Besonders der Innsbrucker Moraltheologe Raymund Schwager hat sich für Girards Thesen eingesetzt und sie als theologisches Denkmodell übernommen.[3] Die vorliegende Untersuchung ist eine bei Schwager geschriebene Untersuchung, die ganz der Linie ihres Mentors folgt.

Es lag nahe, Hobbes' Theorie über den Naturzustand, den Gesellschaftsvertrag und den Ursprung des „sterblichen Gottes", des Leviathan, mit Girards Hypothese zu vergleichen. Dies geschieht zunächst im Ersten Teil der Arbeit (23–141) in einer ausführlichen Gegenüberstellung beider Ansätze. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Entfaltung der Gedanken Hobbes', dessen bekanntes System mit Girards Thesen konfrontiert wird. Grundvoraussetzung ist dabei, wie immer wieder angedeutet wird, daß Girard vollkommen im Recht ist und seine Theorie eine hundertprozentig zutreffende Erklärung aller Phänomene liefern kann. Demgegenüber weist Hobbes' Denken entscheidende Mängel auf, die bei dem Vergleich deutlich hervortreten.

Durch diesen wertenden Ausgangspunkt unterscheidet sich die Arbeit grundlegend von einer rein geistes- oder theologiegeschichtlich orientierten Untersuchung. Schon der Untertitel charakterisiert sie treffend. Der Vf. macht in der Einleitung auch sogleich deutlich, daß ihn ein gegenwärtiges Interesse zu seinen sonst oft leicht anachronistisch wirkenden Werturteilen motiviert,[4] welche der gesamten Darstellung eine spürbare Tendenz aufdrücken.

Im Ersten Teil folgt auf eine kurze Darstellung der bekannten politischen Theorie Hobbes' (I.1,24–34) eine Gegenüberstellung von „Mimesis" bei Girard, Nachahmung und Begehren bei Hobbes (I.2,1–3), abgeschlossen mit einem ersten kurzen Ausblick (I.2,4) auf die ntl Ethik (34–47). Die englische Revolution und Hobbes' Naturzustand erscheinen als „sakrifizielle Krise" (I.2,3, 47–58). Der Abschnitt I.2,4 (59–98) vergleicht Sündenbockmechanismus bei Girard und Gesellschaftsvertrag bei Hobbes. Bei manchen Entsprechungen – „die strukturelle Verwandtschaft" beider zeigt sich u. a. in dem auslösenden Konfliktpotential, in der Rolle des Souveräns als Sündenbock, in der gleichen Wirkung – liegen entscheidende Unterschiede in Hobbes' „Verkennung des Religiösen" (I.4.3.1) und seinem Glauben an die Vernunft als Konfliktlösung, was nach Girard nicht funktionieren kann (I.4.3.5).

Der folgende Abschnitt (I.5,98–141) behandelt das Thema „Mythos" und „Entmythologisierung". Die Terminologie ist hier von vornherein bestimmt durch den sehr speziellen Mythosbegriff bei Girard, der unter Mythos eine die Verfolgung aus der Sicht der Verfolger transzendentalisierende Darstellung sieht, welche das Opfer zugleich als das absolut Böse wie – wegen seiner Heilswirkung – absolut Gute verklärt (I.5.1). Nach P. überwindet Hobbes den Mythos teilweise (im Hinblick auf den Dämonen-, Hexen- und Teufelsglauben) (I.5.3), wenn auch nicht konsequent wie Girard (I.5.4.5). Vor allem aber verwische er den Unterschied zwischen Christentum und anderen Religionen (5.4.1), indem er heidnischen und christlichen Souveränen die gleiche Rolle zuweist, und erkenne nicht die Bergpredigt in ihrer eigentlichen Aussage (5.4.2), die nach Girard durch Verzicht auf Rache und Gewalttätigkeit das sakrifizielle Denken überwindet und dadurch an die Stelle des Opferkultes die Versöhnung setzt. Durch die Formalisierung des Staatsrechtes privatisiert er die (christliche) Religion und beraubt sie ihrer politischen Relevanz (5.4.3).

Im Zweiten Teil seiner Arbeit (142–337) behandelt P. ausführlich Hobbes' Sicht der Bibel und stellt überall ein Defizit fest gegenüber dem, was die Bibel (nach modernen Erkenntnissen und vor dem Hintergrund der Sicht Girards) wirklich sage.

Hier geht es um Mose (II.1), Propheten und Königtum (II.2), das Gottesbild (II.3) und die Reich-Gottes-Interpretation (II.4). Der Grundvorwurf lautet überall: „Verkürzung der Schrift" (vgl. II.1.3.1). Mose wird einseitig als Typos des bürgerlichen Souveräns gesehen, der Prophetismus – eine Gefahr durch politisch-prophetische Ansprüche in seiner Zeit – durch Beschränkung wahrer nachbiblischer Prophetie auf die Übereinstimmung mit der etablierten Religion entschärft, die biblische Königskritik übergangen. In seiner Gotteslehre (einschließlich Trinitätslehre und Christologie, II.3.1.3) betont Hobbes Gottes despotische Allmacht und verfälscht damit den ntl. Gott der Liebe. Im Staat wird dieser Gott als „säkularisierter Mythos" nachkonstruiert (II.3.4). Im Hinblick auf die Gottesherrschaft unterscheidet Hobbes das natürliche Reich Gottes, (II.4.1.1), in dem es keinen Konflikt zwischen Staat und Religion geben kann, da für die öffentliche Religionsausübung der Staat zuständig ist, das prophetische (das alte Israel) und das eschatologische, das eine unmittelbare Königsherrschaft Gottes (und Christi) erst am Ende der Zeiten bringen wird. Der Glaube wird dadurch – unbiblisch – Privatsache (II.4.3.2).

Im ganzen erscheint Hobbes' System so – mit Girard – als „sakrifizielle politische Philosophie" (Schluß, 338), denn im Hintergrund seines Denkens stehe das „sakrifizielle Christentum" (345).

Die Bedeutung des Buches liegt nicht so sehr in der Ermittlung neuer Erkenntnisse über Hobbes' System – durch zahlreiche Untersuchungen der letzten Jahrzehnte war dieses bereits hinreichend bekannt. Allenfalls Einzelheiten werden ergänzt und im Hinblick auf die Bibel Hobbes' Deutung dem gegenübergestellt, was er nicht erkannt hat, verfälscht oder übergeht. An einigen Stellen betont der Vf. immerhin, daß dies ein etwas unfaires Verfahren ist, da Hobbes von den Denkvoraussetzungen und Kenntnissen seiner Zeit her oft kaum anders urteilen konnte.

Andererseits: Was ist denn nun die wirkliche Botschaft der Bibel? Das AT bezeichnet der Vf. öfter als „mythologischen Mischtext" und urteilt, mit Girard, daß nur einige Texte dem „entmythologisierten" Gottesbild entsprächen. Im NT wird dieses vor allem in der Bergpredigt als „Sicht aus der Perspektive der Opfer" und als

[1] Ende der Gewalt. Freiburg i. Br. 1983; Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987; Der Sündenbock. Zürich 1988; Hiob – ein Weg aus der Gewalt. Zürich 1990.

[2] Das Heilige und die Gewalt, s. o. Anm. 1.

[3] Bes.: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978; Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. München 1986; Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck 1990.

[4] 21: „Wenn trotzdem an vielen Stellen dieser Arbeit Kritik an Hobbes aus der Sicht Girards geübt wird, so bezieht sich diese nicht so sehr auf Hobbes selbst, sondern auf seine Theorie, insofern sie für Fragen der Gegenwart von Bedeutung ist."

Aufforderung zur Nachfolge im Sinne des „Gottes der Liebe" gefunden. Nachweise über biblische Aussagen schöpft der Vf. häufig aus allgemein-zusammenfassenden Darstellungen;[5] nicht immer geben sie den aktuellen, differenzierten Kenntnisstand der Fachwissenschaft wieder.

Doch das ist nicht entscheidend. Wichtiger ist, ob das System Girards überhaupt als theologischer Generalschlüssel für die Bibel taugt. Manchmal greift der Vf. direkt auf Girard zurück, wie zum Hiobbuch (II.3.3.2), dort in Verbindung mit einer Äußerung D. Sölles (II.3.3.1).[6] Aber deren Unterscheidung von vier Gottesbildern im Hiobbuch, insbesondere des „Naturdämons" in den Gottesreden (Hi 38–41), der die bedingungslose Unterwerfung des Menschen fordere, und des Anwalts und Erlösers Hiobs in Hi 16,18f; 19,25–27, entsprechend bei Girard zwischen dem Gott der Opfer und dem, dem Sündenbockmechanismus verhafteten, Gott der Verfolger, verfehlt die Dialektik, die Gottes Offenbarung durch die ganze Bibel hindurch charakterisiert. Im Hiobbuch dürfen Dialog und Gottesreden nicht getrennt werden, sondern es fordert gegenüber weisheitlichen Problemlösungen gerade zum Aushalten der Spannung in Gott selbst auf.

Hinter Girards biblischer Theologie blickt unverkennbar die Sicht der liberalen Theologie hindurch, welche die Schuldverhaftung des Menschen in ihrer ganzen Tiefe nicht ernst nimmt und so auch den Sinn des Kreuzesgeschehens nicht versteht. Dieses ist bei ihm nur Schuldaufweis für die Verfolger, moralischer Appell zur Gewaltlosigkeit, nicht stellvertretende Sühne und Hingabe, wie es Mk 10,45 ausspricht.[7] P. erkennt diese Spannung selbst und sucht sie mit Verweis auf einige Gedanken seines Lehrers Schwager[8] zu lösen (322–325). Ob sie zureichen, muß gefragt werden. Auch der Begriff „Mythos" wird heute nicht mehr abwertend gebraucht wie noch bei Girard (unter dem Einfluß Bultmanns? Vgl. den Begriff „Entmythologisierung"). Vielmehr handelt es sich um eine Grundweise menschlichen Redens von menschlicher Existenz in der Welt und vor Gott. Auch die Bibel spricht mythologisch, nicht nur partiell, weil diese Alternative schief ist.

Zur Grundtendenz des Buches bleiben also erhebliche Fragen. Dennoch ist es in vieler Hinsicht lehrreich, da es (trotz mancher Wiederholungen im einzelnen) die Aussage Hobbes' besonders zur Bibel mit zahlreichen auch weniger beachteten Aussagen gründlich analysiert und dadurch für das Verständnis dieses rationalistischen Anglikaners des 17. Jh.s hilfreich ist.

Bochum Henning Graf Reventlow

Metzger, Hans-Dieter: **Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640–1660**. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991. 323 S. (Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie, Bd 1), geb. DM 105.–

Der zweite Bd, über den zu berichten ist, die Diss. von H.-D. Metzger, ist wesentlich positiver zu beurteilen. Es handelt sich um eine in jeder Hinsicht beachtliche Arbeit, welche die Hobbes-Forschung auf mehreren Gebieten voranzubringen imstande ist. Der wesentliche Vorzug im methodischen Vorgehen M.s liegt darin, daß er die politischen und theologischen Theorien Hobbes, besonders im *Leviathan*, im engsten Zusammenhang mit den politischen Ereignissen und Diskussionen der von ihm behandelten Periode untersucht. Besonders interessant sind die ersten vier Kap., in denen dieser Zusammenhang in engem Entlanggehen an der Entwicklung und unter genauer Berücksichtigung der zur Verfügung stehenden Quellen im Vergleich mit den von den politischen Protagonisten vertretenen Positionen beleuchtet wird.

Kap. I (13–53) stellt die Debatten im sog. *Kurzen Parlament* (1640) und das sich in ihnen spiegelnde ständische Selbstverständnis der Parlamentarier, das von einem Loyalitätskonflikt zwischen der traditionellen Treue zum Monarchen und der Verpflichtung zur ehrenvollen Vertretung der Interessen ihres jeweiligen Wahlbezirks geprägt war – der von Karl I. verkannt wurde – Hobbes Auffassungen in dessen „Elements of Law" (1640) gegenüber. Hier vertritt Hobbes erstmals seine absolutistische Grundauffassung. M. zeigt, wie er dies durch eine Umwertung der im kurzen Parlament gebräuchlichen Begrifflichkeit (Freiheit, Recht, Eigentum) und Abwertung des Parlaments als Vertretung des Volkes (nach Hobbes konstituiert sich dieses erst durch den Gesellschaftsvertrag) argumentativ zu untermauern sucht. Er wendet dabei die mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkkategorien der französischen Savants (wie Gassendi) als erster auf ein politisches Modell an.

Kap. II (54–88) setzt sich mit der Ansicht auseinander, die „Great-Tew"-Autoren seien frühe Anhänger von Hobbes gewesen, und zeigt an den Reden und Schriften Falklands dessen weit von Hobbes Standpunkt entfernte (tragisch endende) politische Haltung.

Ähnlich Kap. III (89–130), wo die aristokratischen Ideale, die der royalistische Politiker Edward Hyde, Earl of Clarendon (1609–1674) im französischen Exil vertrat, mit der materialistisch-funktionalen Staatsauffassung Hobbes verglichen werden und der grundlegende Unterschied zwischen beider Haltungen herausgearbeitet wird.

Kap. IV beschäftigt sich mit Hobbes Position in der Zeit des Commonwealth (1649–1659), insbesondere im Zusammenhang mit der „Engagement"-Kontroverse (Streit um die Verpflichtungserklärung für die Republik).

Für die Leser dieser Zeitschrift wird der Hinweis von besonderem Interesse sein, daß M. in diesem Zusammenhang auf die theologisch begründete Legitimierung des absoluten Königtums aus dem Alten Testament durch Hobbes hinweist (151f), wobei allerdings verschwiegen wird, daß Hobbes damit ein traditionelles Modell aufgreift (Königstypologie war bereits unter Elisabeth I. weit verbreitet). Eine rein funktionale Auffassung seiner Verwendung durch Hobbes dürfte also nicht das Richtige treffen.

Kap. V (172–214) leuchtet in die Verhältnisse von Klerus und Universitäten hinein.

Kap. VI (215–258), unter der Überschrift „Strafe und Moral" beschäftigt sich mit der Rolle der Theologie im Werk Hobbes. Daß eine historische Arbeit diesen Gesichtspunkt in relativ so ausführlicher Weise berücksichtigt, kann als wesentlicher Fortschritt gegenüber früheren Hobbes-Darstellungen gewertet werden. Die auf diesem Gebiet in der neueren Forschung gewonnenen Erkenntnisse lassen eine rein säkulare Auffassung der Hobbesschen Philosophie nicht mehr zu. Man muß dem Vf. auch zugute halten, daß er sich nicht auf eine einseitige Deutung der Motive Hobbes bei dessen Verwendung theologischer Argumente festlegt. Programmatisch sind seine Äußerungen am Anfang dieses Kap.s (218), wonach er „Hobbes' Theologie als ein Teil seiner *philosophia practica*" auffassen wolle. Theoretische Stützung der Monarchie durch theologische Argumente, Kampf gegen die Macht der Geistlichkeit, zentrales Interesse an der Begründung einer christlichen Ethik – das sind nun freilich typische Motive des rationalen Anglikanismus, die sich trotz aller auch zu beobachtenden Entwicklung (216, Anm. 6) durch Hobbes gesamtes Werk hindurchziehen. Nicht einmal der Arianismus (vgl. 218ff) ist dort ein ganz isoliertes Phänomen (vgl. u. a. Newton). So sehr Hobbes anstrebte, ein konsequentes anthropologisches, ethisches und Herrschaftsmodell „more geometrico" zu entwickeln, blieb er doch nicht von widersprüchlichen Gedankengängen frei – was vermutlich ein abschließendes Urteil über seine Theologie ausschließen dürfte. Jedenfalls finden sich hier anregende Beobachtungen.

Außer dem üblichen Quellen- und Literaturverzeichnis (259–289) finden sich Kurzbiographien einiger wichtiger Persönlichkeiten (290–295), Zeittafel (296–311), Personenverzeichnis (313–317) und Sachregister (318–323). Leider sucht man nicht wenige in den Anmerkungen zitierte Literatur im Literaturverzeichnis vergebens.

Bochum Henning Graf Reventlow

Anzinger, Herbert: **Glaube und kommunikative Praxis**. Eine Studie zur vordialektischen Theologie Karl Barths. – München: Chr. Kaiser 1991. IX, 291 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 110), geb DM 78,00

Von der Ausgangshypothese, daß christlicher Glaube und christliches Handeln eine kommunikative Struktur besitzen, geht A. der Frage nach der Konstitution von christlicher Subjektivität und kommunikativer Praxis anhand einer Rekonstruktion von Barths früher Theologie nach. Die Arbeit behandelt den Zeitraum bis zur ersten Aufl. des Römerbriefkommentars von 1919 und zeichnet seinen Weg vom Schüler „moderner" Theologie vor dem Ersten Weltkrieg über deren Infragestellung im Krieg bis zu deren radikalen Kritik im Ersten „Römerbrief" am Leitfaden der Zuordnung von Glaube und Handeln nach.

Der Band hat fünf Teile.

Nach der einleitenden Explikation von Fragestellung, Forschungsstand, Methodik und Vorgehensweise (Teil 1) untersucht A. in Teil 2 (16–97) Barths Rezeption der „modernen" Marburger Theologie insbesondere W. Herrmanns in der Vorkriegszeit. Die geschieht mit Blick auf das von Barth geteilte erlebnistheologische Verständnis von Religion, seine neukantianisch-

[5] Dem Taschenbuch von A. H. J. Gunneweg / W. Schmithals, Herrschaft. Stuttgart 1980 (Reihe: Biblische Konfrontationen); K. Baltzer, Die Biographie der Propheten. Neukirchen-Vluyn 1975; K. Koch, Die Profeten. Bd. I–II. Stuttgart 1978–1980 (1. Aufl.!).

[6] Sölle, Leiden. Stuttgart 1973, 136–148. Vgl. Palaver, 174.

[7] Von Palaver S. 324 zitiert (fehlt im Register!).

[8] Oben Anm. 3.

gesinnungsethische Begründung moralischen Handelns als Dimension religiöser Individualität sowie im Rahmen einer kulturidealistisch konzipierten Reichgottesethik als eschatologisch orientierter Sozial-, Güter- und Wertethik. Das Verhältnis von Religion und Moral stelle sich in Barths Vorkriegstheologie „als Sonderfall des Verhältnisses von Religion und Kulturbewußtsein" (93) dar, wobei die Religion als diejenige Kraft erscheine, die zur Verwirklichung des Kulturideals befähige und beitrage.

Die „Nötigung zur Grundlagenrevision" (98–127) behandelt Teil 3. Im Ausgang von der historischen Situation zu Beginn des Ersten Weltkriegs thematisiert er Barths schrittweise Infragestellung von Erlebnistheologie und ethisch-kulturellem Idealismus und zeigt die Konsequenzen seiner Wende von einer liberalen zu einer apokalyptisch-theozentrischen Theologie für sein Verständnis von Religion und Moral auf, wobei sich nicht mehr Idealität und Realität gegenüberstehen, „sondern zwei gegensätzlich gefaßte Wirklichkeiten: die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt" (126).

Der zentrale vierte Teil (128–236) bietet eine eingehende Analyse der ersten Aufl. des Römerbriefkommentars. Er arbeitet dessen eschatologische Denkform sowie dessen theologische Religions- und Moralkritik in Auseinandersetzung u. a. mit den „religiös-sozialen" Barthdeutungen F. W. Marquardts und U. Dannemanns (227ff; vgl. 253ff) heraus. Die Intention des „Römerbriefs" geht laut A. faktisch dahin, für den Glaubenden einen dem neuzeitlichen Verständnis von Subjektivität entgegengesetzten, auf Intersubjektivität zielenden Begriff von Subjektivität zu reklamieren. Der Glaube komme dabei als Konstituens und das christliche Handeln als Folge sowie Ausdruck kommunikativer Freiheit in den Blick. A. legt einleuchtend dar, daß Barth „christliches Handeln im Sinne einer kommunikativen Praxis versteht, die auf der im Christusorganismus eröffneten kommunikativen Freiheit basiert" (209), womit er ein individualistisches Verständnis christlicher Subjektivität, Freiheit und Ethik im Ansatz überwindet.

Im fünften Teil zieht A. Konsequenzen für die Barth-Interpretation, v. a. für die häufig falsch verstandene Zuordnung der beiden Römerbriefe und skizziert einige weiterführende Perspektiven mit Blick auf die gegenwärtige Ethikdiskussion in (allzu) knapper Auseinandersetzung mit Habermas (269f), Peukert (272f) und dem Postmodernismus (275f).

Barths Weg und Wende von der idealistisch-neukantianischen Gesinnungsethik im Horizont individualistischer Religiosität zu einer theologisch fundierten und theozentrisch konzipierten Verantwortungsethik wird von A. überzeugend dargelegt. Er erweist die Relevanz und Reichweite der Konzepte kommunikativer Freiheit und Praxis für seine theologiegeschichtliche Rekonstruktion, wie er umgekehrt Impulse Barthscher Theologie für die aktuelle theologisch-ethische Diskussion erhellt. Ob Barths Kritik am idealistischen Moralismus seiner Lehrer freilich auch die Theorie des kommunikativen Handelns trifft, ist m. E. fraglich; daß seine – kommunikationstheoretisch rekonstruierten – Anfragen für die derzeitige, nicht nur von der Barth-Forschung nicht eben forcierte Diskussion zwischen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaften fruchtbar sind, ist keine Frage.

Am Rande sei noch vermerkt: die Transkription griech. Begriffe ist uneinheitlich und z. T. (44, 49, 84) mangelhaft.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Arens, Edmund / **John**, Ottmar / **Rottländer**, Peter: **Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie**. – Düsseldorf: Patmos 1991. 200 S., kart. DM 29.80

1. Nach dem praktischen Kollaps des „real existierenden Sozialismus" im östlichen Europa scheint auch die marxistische Analyse und Theoriebildung eo ipso desavouiert. In diesem aktuellen Kontext bedarf es besonderer theologischer Courage, um den Gesprächsfaden zwischen Politischer Theologie (pTh.) und Kritischer Theorie (kT.) weiterzuspinnen. Warum ist dieses Unterfangen also nicht längst verlorene Zeit, sondern ein fruchtbares theologisches Arbeitsfeld? Drei Gründe sind hier anzuführen:

Zum ersten war und ist kT. kein pragmatischer Vulgärmarxismus und -materialismus, der als solcher schon vor und spätestens nach dem „Archipel Gulag" entlarvt war, sondern kT. war stets ein selbstkritischer Impetus inne, für den der Zweck nie die Mittel heiligte. Weiterhin ist inhaltlich zu sagen, daß die kT. prägende Denker zentrale genuin theologische Kategorien – die Vf. stellen hier „Erinnerung, Befreiung, Solidarität" völlig richtig in den Vordergrund – aus ihrer Position bearbeiteten und sich von daher ein klärender Austausch über Identität und Differenz bezüglich dieser Motive geradezu anbietet. Und schließlich gibt die pTh. selbst explizit die kT. als konstitutiven Gesprächspartner an – jede Theologie hat ja (nach K. Rahner) ihre legitime typische „Zeitsignatur".

Im Blick auf diese theologiegeschichtliche Genese wollen die Vf. einerseits die Rezeption, aber auch zugleich die Kritik an der kT. durch die pTh. aufzeigen; der Rez. war besonders darauf gespannt, ob letzterer Anspruch von den Vf.n tatsächlich eingelöst werden würde.

2. Der Dialogpartner W. Benjamin (W. B.): Mit den Leitmotiven „Fortschrittskritik und Erinnerung" kommt W. Benjamin im ersten Großkap. (13–80) des Buches durch O. John zu Wort.

Erhellend wirkt der prägnante Überblick über die Benjamin-Rezeption: Die linke Studentenbewegung verdrängt die theologischen Motive und vermeinte, nur so den „fortschrittlichen" Gehalt retten zu können, umgekehrt sah die philologisch-philosophische Rezeption in Benjamins Marxismus in der Regel ein Skandalon. Dagegen setzt J.: Beide Parteien verkennen, daß das bloße „Vorkommen" jüdisch-christlicher Theologumena noch nichts über die tragende Tiefendimension des Benjaminschen Denkens entscheidet. Bei W. B. scheint für die Theologie weniger das oberflächlich Identische als vielmehr das Spannungsvolle, ja Widersprüchliche zu ihr interessant und produktiv zu sein.

Mit dieser hermeneutischen Klärung wird der intendierte Dialog in den Augen des Rez. in der Tat ehrlicher. In dieser Perspektive sind zwei Problemkreise im geschichtsphilosophischen Denken W. B.s von zentraler Bedeutung: Fortschrittskritik (31–58) und der Erinnerungsbegriff (58–76).

Auslösepunkt der Reflexion ist die epochale und lebensgeschichtliche Erfahrung der Katastrophe durch die nationalsozialistische Terrorherrschaft, konkreter noch, daß das leibhaftige Wahrnehmungssubjekt des Geschichtsprozesses vernichtet zu werden droht. W. B. entlarvt – in großer Nähe zur „Dialektik der Aufklärung" – aufklärerisches Weltverständnis als zerstörerisches Herrschaftsdenken, das in irrationaler Weise einem unhinterfragten Fortschrittsglauben verfallen ist. Die Nazis – und tragischerweise ebenso ihre sozialdemokratischen und kommunistischen Gegner – glaubten – je auf ihre Weise – zugleich an einen unabschließbaren Fortschritt zur Perfektibilität und Prosperierung der Menschheit. Demgegenüber entwickelt die Ideologiekritik W. B.s die menschliche Geschichte als endliche und katastrophische – Katastrophe nicht nur als Telos, sondern vor allem als Verlaufsform der Geschichte: daß es „so weitergeht", darin liegt bereits die Katastrophe. Ist die Zukunft somit als apokalyptisch-düstere möglich, ja wahrscheinlich, kommt die Vergangenheit neu als Erkenntnisquelle und Orientierungsrahmen in den Blick.

Diesen Implikationen gilt das Werk von Peukert – eine der wenigen Ausnahmen angesichts der sonst eher billigen Überbietungsstrategien in der theologischen Benjamin-Rezeption. Am Abgrund blitzt die Hoffnung auf den einzig-rettenden Messias auf – und hiermit ist genau der Berührungs- und Differenzpunkt zugleich zwischen W. B. und christlichem Glauben markiert: Für jenen ist der Messias ein Ausstehender – für diesen reales Fundament der Hoffnung, von dem her die pTh. ihre „tröstende und provozierende Kraft" (Metz) entwickeln muß. Zugleich ist die Situation des Schreies nach Errettung der Punkt, an dem – dies zeigt W. B. – Erschütterung und Ungewißheit (Theodizee-Frage!) am größten sind. W. B. ist für die Theologie also kein wohlfeiler Stichwortgeber, sondern ein herausfordernder Zeuge der Gefahr.

3. Der Dialogpartner H. Marcuse (H. M.): Um es vorweg zu sagen: Explizit hat H. M. (zweites Großkap., S. 81–144) in der Theologie nur wenige Spuren hinterlassen. Dies liegt u.a. allein schon daran, daß er sich kaum mit Religion auseinandergesetzt hat. Das verwundert, denn im Kontrast zu W. B. ist er ungleich optimistischer bezüglich der Utopie, „daß auf der Grundlage zivilisatorischer Errungenschaften das Paradies wiederhergestellt werde" (Zitat H. M., S. 87).

H. M. vermag seine Geschichtsvorstellung stärker dialektisch offen zu halten, der Grund hierfür liegt in seiner triebtheoretisch-memorialen Fundierung kritischer Vernunft (127ff): Gegenüber der repressiven Überformung durch instrumentelle Vernunft hat sich eine erotisch-lebensbejahende Triebdynamik retten können, so daß noch begründete Aussicht besteht, daß der Lebens- gegenüber dem Destruktionstrieb im Blick auf eine Aufhebung der Entfremdung zu obsiegen vermöge. Die durch diese hoffnungsvolle Geschichtsvision mögliche Nähe zur Theologie nimmt H. M. jedoch nicht wahr; im Gegenteil – er sieht hier in der Denktradition des dogmatischen Marxismus in religiösen Phänomenen ein eigentlich längst überwundenes Stadium der Menschheitsgeschichte, sie ist gleichbedeutend mit Regression, Illusion usw., usw. Anders das Wesen der Kunst, denn hier komme zur Sprache, „was an Tragödie noch übrigbleibt, wenn die Klassengesellschaft abgeschafft ist" (Zitat H. M., S. 102).

Rottländer versucht nun, die Permanenz der Religion „in Analogie zur Kunst" gegen die explizite Auffassung Marcuses, aber aus seiner „eigenen Logik" (d. h. aus der werkimmanenten Logik Marcuses) heraus zu behaupten, quasi eine Korrektur an H. M. mit H. M. Für den Rez. ein fragwürdiges Unternehmen, wie alle Versuche, einen Vf. post mortem entgegen klaren Äußerungen noch einmal in dessen wohlverstandenem Interesse umdeuten zu wollen; hier hätte der Vf. die eigene Warnung, nicht – wie in der theologischen Marcuse-Rezeption geschehen – einer Übertrumpfungs-Strategie (85) zu verfallen, selbst ernster nehmen müssen. Was kann also

die Theologie von H. M. noch lernen? Nach R. liegt eine „methodologisch explosive Herausforderung" (112) in der Überwindung der Trennung von Philosophie und Gesellschaftswissenschaft bei Marcuse, die Theologie soll analog dazu den synthetisierenden Blick angesichts der traditionellen Trennung von theologischer Reflexion und kritischer Gesellschaftstheorie stärker einüben. Weitere konkretisierende methodische Fingerzeige für dieses Programm werden jedoch nicht gegeben.

4. Der Dialogpartner J. Habermas (J. H.): Die eben gestellte Aufgabe für das theologische Denken nimmt E. Arens im dritten Großkap. (145–197) auf, indem er nach einer prägnanten Skizze der pTh. (145–148) fragt: „Könnte die Theorie des kommunikativen Handelns die von seiten der pTh. benötigte Gesellschaftstheorie liefern?" (149) Um die Frage nach Fruchtbarkeit und Grenzen von Habermas' Theorie für die pTh. zu beantworten, stellt A. nun jene in dankenswerter Klarheit entlang den zentralen Kategorien „gesellschaftliche Rationalisierung", „zweistufige Gesellschaftstheorie", „kommunikatives Handeln" und „kommunikative Rationalität" dar (151–169).

Aus der Analyse der „gesellschaftlichen Rationalität" insbesondere kommt J. H. konsequent zu einer religionskritischen Position (169ff), die sich – neben klassischen Theoremen der marxistischen Tradition – zentral auf Durkheims These von der „Versprachlichung des Sakralen" stützt: Religion gehört einer obsolet gewordenen Phase gesellschaftlicher Rationalität an, verliert ihren kognitiven Gehalt, ihre expressive Aura und ihren originären ethischen Impuls – letzterer habe sich in säkulares Recht und in eine „von der erlösungsreligiösen Grundlage entkoppelte Ethik" (Zitat J. H., S. 169) ausdifferenziert. Soweit der exoterische Habermas.

A. bringt jedoch darüber hinaus neuere essayistische Arbeiten und Interviewprotokolle von J. H. ins Spiel, die den bisher explizierten Rahmen der metatheoretischen Auflösung und restlosen Beerbung von Religion sprengt (173–179): Zum einen sei Glaube – laut J. H. – vielleicht nicht ersetzbar im Bereich individueller Tröstung, und darüber hinaus behalte religiöse Rede ihr Recht „solange wir für die von ihr konservierten Erfahrungen und Innovationen eine überzeugendere Sprache nicht gefunden haben" (Zitat J. H., S. 175). Ob J. H. Religion mit diesem Zugeständnis, daß sie vielleicht doch nicht ganz ohne Rest säkular beerbt werden kann, dem Glauben sein Heimatrecht im Bereich nicht-unvernünftiger Rede zubilligen will oder ob er die endgültige Eliminierung von Religion qua Richterspruch rationaler Vernunft nur bis auf weiteres stundet, ist offen. Zumindest ist aber hier Bewegung ins Gespräch gekommen. Ganz in diesem Sinne entwickelt A. abschließend folgende kritische Fragen von seiten pTh. an die Theorie von J. H. (185ff):

Zunächst ist zu fragen, ob sein formaler, prozeduraler und zeitloser Begriff von Rationalität nicht theologisch hinterfragt werden müßte. Wäre solch hochabstrakt-rationalisierte Lebenswelt nicht trost-, erinnerungs- und zukunftslos, wenn sie nicht durch substantielle inhaltliche – z. B. utopisch-religiöse – Visionen und Erinnerungen gelungenen Lebens in Bewegung gehalten würde? Und noch konkreter stellt sich die Frage nach existentiell getragenen Widerstandspotentialen und motivierten handlungs- und leidensfähigen Subjekten und Gemeinschaften, die sich der Entfremdung der kommunikativen Lebenswelt entgegenstemmen. In diesem Sinne ist grundsätzlich festzuhalten, daß der realpolitisch-orientierte, evolutionär-prozedurale Gradualismus von J. H. keine innovatorische Utopie mehr entwirft – eine Position, mit der sich eine pTh., die sich „anamnetischer Solidarität" (Peukert) und Eschatologie zugleich verpflichtet weiß, nicht zufrieden geben kann. Und schließlich stellen sich systematisch-methodologisch noch zwei kritische Fragen an J. H.: Zum einen verbleibt Habermas' Erklärungsmodell von „Religion" in der Außenperspektive funktionaler Analyse, gleichzeitig wendet er sich selbst grundsätzlich gegen jegliche „funktionalistische Vernunft". Zudem kann – nach seinen eigenen Maximen kommunikativer Vernunft – nicht ein Gesprächspartner des kommunikativen Prozesses, hier die Theologie, vorschnell ausgeschlossen werden; wie die neuesten Reflexionen von J. H. zeigen, ist ja über Religion das letzte Wort noch nicht gesprochen. In den beiden letztgenannten Problembereichen müßte J. H. seine eigenen methodischen Ansprüche im Fall Religion also konsequenter auf sich selbst anwenden.

5. Abschließende Bewertung: Zunächst ist herauszustellen: Mit diesem Buch liegt eine systematisch anspruchsvolle und zugleich gut lesbare Darstellung des Gesprächs zwischen pTh. und kT. vor. Von den drei Hauptkap.n ist besonders der Abschnitt von Arens über J. H. herauszuheben: Er geht mit weiterführenden Fragen wohl am stärksten in die Tiefe und löst damit den Grundanspruch des Werkes, auch kritische Fragen an die kT. zu stellen, am deutlichsten ein. Die W. B.-Darstellung von John vermag anschaulich zu zeigen, daß Benjamins Geschichtsphilosophie immer noch unabgegoltenes Potential für die pTh. als einer „memoria passionis" bereithält. Rottländers Marcuse-Kap. jedoch vermag die Andringlichkeit des Erbes von H. M. für die Theologie nicht so recht zu vermitteln. Sicherlich ist die Überwindung des garstigen Grabens zwischen Theologie und Gesellschaftswissenschaft nach wie vor eine sinnvolle heuristische Forderung, Befreiungstheologie etwa oder feministische oder ökologische Theologien haben doch aber schon wichtige und auch folgenreiche Schritte in diese Richtung getan. Schließlich ist die von Arens dargestellte Weitung des Horizonts im Blick auf Religion bei J. H. etwas, was man in nächster Zukunft mit Spannung verfolgen wird. Hier zeigt sich wohl am augenfälligsten, daß die Kontinuität des Dialogs zwischen pTh. und kT. nicht nur von (ana)chronistischem, sondern auch von aktuellem Interesse ist.

6. Aktueller Ausblick: Ganz in diesem Sinne des Interesses an einer Fortführung des Dialogs kam es in diesem Jahr (zuvor schon 1989 in Freiburg) in Mexiko-City zu einer Begegnung zwischen Diskursethik und Befreiungstheologie (Hauptvertreter: K.O. Apel und E. Dussel; Bericht darüber in „Orientierung" 19/91 von E. Arens). Apel entwickelte seine Transzendentalpragmatik als Ethik im planetarischen Maßstab. Dussel stellt an diese kommunikative Makroethik die kritische Anfrage, ob tatsächlich in der realen (Welt-)Kommunikationsgemeinschaft der andere – der ethnisch, kulturell und wirtschaftlich an den Rand Gedrängte – überhaupt einen Ort habe. Es gelte hier, aus der Perspektive der Befreiungstheologie eine „Interpellation des Armen in befreiender Absicht" anzumelden, um ihm reale Teilhabe zu ermöglichen. Weitere Treffen zwischen Diskurs- und Befreiungsethikern sind für 1992 in Wiesbaden und für 1993 in Moskau geplant. Es stimmt optimistisch, daß Bewegung – mit hoffentlich nicht nur akademischen Folgen – von diesem Gespräch zwischen pTh. und kT. ausgeht.

Eppstein/Ts. Gustav Schmiz

Bokwa, Ignacy: **Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie**. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner. – Bern: Lang 1990. 367 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, Bd 381), kart. sfr 93.–

Die vorliegende Diss. wurde 1989 an der Gregoriana durch Ignacy Bokwa, einen Priester aus der Diözese Koprzywnica (Polen), verteidigt.

Auf das Vorwort (1) folgen eine Einleitung und fünf Kap. mitsamt dem wissenschaftlichen Apparat: Abkürzungen (3–6) und Literaturverzeichnis (7–35).

In der Einleitung (36–46) werden Fragen der Quellen und der Methode aufgeworfen. Dann wird im 1. Kap. (47–120) das Thema erörtert: „Hörer des Wortes als Frage: Anthropologie ausgerichtet auf ein Verhältnis zur Christologie." Während das 2. Kap. die Christologie als Anfang der Anthropologie behandelt (121–199), setzt sich das 3. Kap. mit der Christologie als Ende auseinander (200–282). „Möglichkeiten, Grenzen und Bedeutung des gegenseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen Christologie und Anthropologie" ist das Thema des 4. Kap.s (283–351). Im 5. Kap. wird der Ertrag der Arbeit gesichtet (352–361). Den Abschluß bildet das Inhaltsverzeichnis (362–367).

Das Thema der Arbeit ist gut gewählt. Zu J. Wongs guter Arbeit über *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Rome 1984) bemerkte Karl Rahner (bei aller Anerkennung) hinsichtlich der Zusammensetzung von Logos und Symbol: „Diese Verbindung der beiden Begriffe ist auf das Konto von Wong zu setzen" (Vorwort, 7). Diesen Vorwurf kann man B. nicht machen. Das sieht man schon am Titel des Artikels Rahners, „Chalkedon – Ende oder Anfang?", wo es heißt, „daß Christologie Ende und Anfang der Anthropologie zugleich ist und daß in alle Ewigkeit solche Anthropologie wirklich Theo-logie ist" (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1954, 205; vgl. dazu B., 39–40). Allerdings ist der Untertitel B.s wenig glücklich geraten, da es sich ja nach Rahner nicht um ein bloß reziprokes Verhältnis zwischen Anthropologie und Christologie handelt. Zwar folgt Christus dem Menschen nach, indem er unseren Tod stirbt, aber es ist eher so, daß wir Christus nachfolgen, weil er den Tod wesentlich geändert hat (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XIII, Einsiedeln 1978, 198–199). Die Gegenseitigkeit des Verhältnisses ist somit im Wesentlichen einbahnig. Gerade wegen dieser Umkehrung wäre es wohl auch besser, die Arbeit so zu betiteln: *Christologie als Ende und Anfang der Anthropologie.*

Das Problem, das sich B. präsentierte, war kein leichtes. Nicht nur wegen des Umfangs und Tiefgangs von K. Rahners Werk selbst, sondern auch deshalb, weil bei einem so profilierten Vf. viele ihre eigene Vorstellung wiederfinden möchten. Obwohl B. zunächst nur

auf I. Sanna und J. Wong als seine eigenen Vorgänger explizit eingeht (40–43), kennt er die Sekundärliteratur gut und vermag manchen Einseitigkeiten in ihr auf die Spur zu kommen (103, 328–329). Es wundert einen nur, warum der Beitrag von T. Mannermaa („Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners ‚Hörer des Wortes'?, ZKTh 92 [1970], 204–209"), der in vieler Hinsicht Wongs These *in nuce* enthält, nicht einmal erwähnt wird. Alles in allem zeichnet B. ein Bild Rahnerscher Anthropologie in ihrem Verhältnis zur Christologie, das kohärent und weitgehend frei von noch gängigen Vorurteilen ist. So z. B. entkräftet er das Vorurteil, daß Rahner kaum eine *theologia crucis* hat, u. a. durch den Hinweis auf die Verbindung Rahnerscher Anthropologie mit dem fundamentalen Rahnerschen Thema von Sünde als Gnadenverlust (255–257).

Um B.s Beitrag richtig erfassen zu können, muß man dort anfangen, wo er über seine Vorgänger hinauszugehen versucht. Auf S. 252 sagt B.: „Die *formalen* Strukturen, die Rahner für die Beschreibung und Darstellung des wechselseitigen Verhältnisses zwischen Christologie und Anthropologie benutzt, sind die Begriffspaare: Anfang–Ende, Aussage–Zusage, Frage–Antwort." Er meint auch, daß, während sich die Kategorien Anfang–Ende eher auf Ursprung und Ziel der Anthropologie beziehen, wohl also auf Protologie und Eschatologie hinweisen, die anderen zwei Begriffspaare das immer noch so offene wechselseitige Verhältnis selbst bezeichnen. Man wird weiterhin bemerken, daß sich Kap. 1 und 3 zueinander wie Frage („Hörer des Wortes als Frage") und Antwort („Die absolute Antwort Gottes") verhalten. Interessant ist also das, was B. zum zweiten Begriffspaar, A u s s a g e u n d Z u s a g e, zu bemerken hat, zumal es allzu wenig in der Rahner-Forschung aufgegriffen worden ist.

Da B. das unter häufiger Bezugnahme auf meine Arbeit: *Aussage und Zusage*, Rom 1985, tut (vgl. 43, 240), und da diese Arbeit noch nicht richtig rezipiert worden ist, wäre ein kurzer Hinweis auf sie durchaus in Ordnung.

„Aussage und Zusage" sind die Hauptkategorien, die Rahner benutzt, um zu zeigen, wie Christus Antwort auf die Frage ist, die der Mensch ist, und wie die Christologie Ende und Anfang der Anthropologie ist. Wie der Wortteil „-sage" schon darauf hinweist, fungieren Aussage und Zusage innerhalb einer Wort-Gottes-Theologie. Sie sind die zwei untrennbaren aber zugleich unterscheidbaren Dimensionen der Selbstmitteilung Gottes, die nicht nur Information über sich selbst mitteilt („Aussage"), sondern diese Mitteilung zugleich zum Ausdruck der angebotenen, in Christi Tod schon sich durchsetzenden Gnade („Zusage") werden läßt. Diese Hauptkategorien bewegen sich also im Rahmen von *Hörer des Wortes*. Sollte es eine Selbsterschließung Gottes geben, so argumentiert Rahner dort, dann würde sich das göttliche Wort im menschlichen Wort ausdrücken. Dabei erscheint hier das menschliche Wort als das erste Analogatum der kategorialen Mittel, derer sich der selbstmitteilende Gott bedient, so daß seine Selbst-Offenbarung bei den Menschen ankommen kann. *Aussage und Zusage* hatte als Hauptthema nicht die Christologie, sondern die Christologie diente als Veranschaulichungsgegenstand für die Art und Weise, wie Rahner Christologie treibt, und näherhin für die *Indirektheit* (wie Rahner selbst an entscheidenden Stellen sagt, wo er sich über seine Methode äußert) seiner Methode.

So blieb B. geräumiger Platz, die konkrete Christologie Rahners zu untersuchen und die Selbstaussage und Selbstzusage Gottes in Jesus Christus mit den menschlichen Aussagen und Zusagen zu vergleichen.

B. kommt das Verdienst zu, dieses Begriffspaar sehr ernst genommen zu haben (vgl. 150–153, 250–252, 295). Daß er richtig verstanden hat, daß Aussage und Zusage Offenbarungs- und Gnadenwort bedeuten, ist B.s Verdienst (252–253). Das ist aber kein geringer Vorzug, wenn man denkt, daß W. Kern den Unterschied zwischen Aussage und Zusage undifferenziert als Überinterpretation hingestellt hatte (ZkTh 1987/3 333–336). In diesem Sinne ist B. über das hinausgegangen, was in so vielen Erörterungen zu Rahners Christologie gewöhnlich angeboten wird.

Allerdings scheint B. die Wichtigkeit dieses Begriffspaares, das ihm auch leicht hätte erlauben können, die anderen Paare Frage–Antwort und Anfang–Ende einzuordnen, relativ spät in seiner Untersuchung entdeckt und sie nur teilweise für sein Thema ausgewertet zu haben. Denn B. hat versäumt, in dieser Anthropologie K. Rahners das Angebot für eine Vertiefung des allgemein Christlichen zu erblicken. Insofern Aussage und Zusage eine quasi-sakramentale Struktur haben, schlägt die Anthropologie Rahners eine Brücke zu dem Realsymbol (lies: Ikonenhaften) in den verschiedenen orientalischen Traditionen, wozu ihm T. Mannermaa / J. Wong mit ihrem Ansatz beim Symbol K. Rahners hätten helfen können (vgl. bei B. selbst auf S. 77–81, 322–323). Dabei schätzt B. die Wichtigkeit der Vergöttlichung (auch Filiation genannt) bei Rahner, die so unentbehrlich für östliche Theologie ist, richtig ein (270–272, 293), scheint jedoch mit ihr nicht ganz vertraut zu sein. Und insofern Aussage und Zusage Aspekte der Wort-Gottes-Theologie sind, hält Rahner die Tür für den Dialog mit der Tradition der Reformation offen.

Dennoch bleibt B. einer der ersten, der Aussage–Zusage in der Darlegung von Rahners inhaltlicher Christologie aufzugreifen versucht hat. Das ist um so beachtenswerter, wenn man bedenkt, wie wenig dieses Begriffspaar bisher in der Rahner-Forschung beachtet wurde.

B. bezieht sich auch auf die Indirektheit (21, 102, 244, 295). Wenn Rahner mit Aussage und Zusage als existentiellen Kategorien seine Christologie konstruieren will, dann nicht so, daß er mit ihnen eine historisch völlig dokumentierte Christologie erreichen will, sondern eher, den wissenschaftlichen Apparat umgehend, um die Heilsbotschaft der Kirche an den Mann zu bringen. Wenn Rahner die konkreten Bedürfnisse der Kirche im Auge hat, so nennt er das eine auf einer ersten Reflexionsstufe liegende indirekte Methode, weil sie die wissenschaftlichen Aspekte nur indirekt berücksichtigt. Freilich muß das auf einer zweiten Reflexionsstufe wissenschaftlich eingeholt werden. Nun aber ist die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Reflexionsstufe so wesentlich, daß Rahner eben von da aus seine Methode bestimmt. Eine solche Unterscheidung besagt aber, daß ein Autor, der eine wissenschaftliche Abhandlung über Rahner schreibt, die Rahnerschen Kategorien auf einer zweiten Reflexionsstufe zu analysieren hat, solange er versteht, warum Rahner selbst sich gezwungen sah, der Sache der Theologie selbst wegen auf eine derartige Analyse weitgehend verzichten zu müssen: d. h., im Verhältnis zu einem vollständigen wissenschaftlichen Apparat eben indirekt vorzugehen. Es ist hervorzuheben, daß B. sich das durchaus zu eigen machen will, aber hinsichtlich seiner Ausführungen läßt er manches zu wünschen übrig.

Trotz der vorliegenden kritischen Bemerkungen überwiegt das Positive an dieser Arbeit. Sie ist klar formuliert und gut gegliedert und kann Forscher auf manche nicht selten übersehene Aspekte des Rahnerschen Denkens und der Sekundärliteratur aufmerksam machen. Hier findet sich der Versuch, die Christologie Rahners nicht bloß auf die altvertrauten Kategorien aufzubauen, die manchmal nicht einmal Rahner-spezifisch ausgeführt werden, sondern auch zum Ureigentlichen bei Rahner zu gelangen. Allein – die Einsichten, die er Rahner entnommen hat, werden nicht bis zum Ende gedacht. Dennoch ist die Arbeit sehr zu empfehlen, da die künftige Rahner-Forschung wichtige Anstöße daraus entnehmen kann.

Rom Edward G. Farrugia SJ

Handbuch der Ökumenik, i.A. des J.-A.-Möhler-Instituts hg. v. Hans Jörg U r b a n und Harald W a g n e r. Bd I/II/III,1/III,2. – Paderborn: Bonifatius 1985. 352 S., geb. DM 48,–, 1986. 272 S., geb. DM 36,–, 1987. 267 S., geb. DM 36,–, 1987. 344 S., geb. DM 48,–

I

This review comes some time after its subject's publication, and its subject is a work of reference. Therefore the review scarcely needs to describe the work's contents in detail. A freer mode is surely demanded. It is then the more urgent that readers know from the beginning the viewpoint of the reviewer. I am an outsider to the present work in double fashion. The viewpoint from which the *Handbuch der Ökumenik* is conceived and written is very inner-Catholic and very German. I am denominationally Lutheran and an American.

Some general evaluation of the work is nevertheless a first assignment. The *Handbuch der Ökumenik* partakes of the virtue and problem of its genre. A handbook promises reliable information about the history, present situation and major problems of the field it covers, principally for the purposes of non-specialists in one or more of the disciplines involved and in a format which can be kept "to hand." So far as I am able to judge, the present work mostly fulfills the promise. Those who need compendious information or refreshment about, for random examples, the development of the East-West schism, or the developments leading to the formation of the World Council of Churches, or the state of bilateral dialogue about Eucharistic sacrifice, will find usually reliable and often insightful presentations. The problem of the genre is, of course, that possession of what seems just enough knowledge can lull the unwary into deceptive security.

Two respects in which these volumes may thus betray the reader no doubt especially strike this reviewer because of my own view-

point. First, volume II, devoted to the history of the contemporary ecumenical movement, brings reports on the "contributions" of Roman Catholicism, Orthodoxy, Anglicanism, the Old Catholic communion and the free churches. The omission of parallel treatments of Lutheranism or the Reformed communion is the more surprising in view of the H a n d b u c h's general *over*-concentration on Luther and L u t h e r t u m, and the way in which the initial article on "Der ökumenische Aufbruch im 20. Jh." correctly emphasizes the decisive contribution of churchmen from these communions.

Second, although the articles on institutional history make clear the largely Anglo-American, Scandinavian and third-world character of the ecumenical movement, so soon as writers turn to *theological* history or analysis, work done in other languages than German nearly disappears from view. The rest of us are more or less resigned to this odd German habit, but if it ever had some justification that was a century or so ago, and with respect to the theology which carries ecumenical conversation it is disastrously misleading.

II

As it – lamentably! – happens, one such problem of incompleteness, to which the present work *should* have been liable, does not occur. Volume III/2 brings careful and insightful reports of the achievements and remaining tasks of the main bilateral and multilateral dialogues, and of the theological developments which enabled them. Since the dialogues have been continuing, these reports should quickly have gone out of date. But as it happens, the reports bring the reader to the very point where the dialogues stuck fast. To the question, "What have the dialogues achieved since this was written?" the answer has to be "Not much." This comfort to users of the *Handbuch* can be no comfort to the churches.

The most advanced dialogues have been those between the Roman Catholic Church and Protestantism: the international and North American dialogues with Lutherans, the international dialogue with the Anglican communion, and the unofficial French Catholic-Protestant dialogue of the Groupe des Dombes. All have followed a remarkably similar course.

All began by ascertaining that the great Reformation disagreement about "justification by faith" had been reduced to manageable proportions. As the "Malta-Report" of international Catholic-Lutheran dialogue put it, "At this point the traditional polemical disagreements were especially sharply defined. Today, however, a far-reaching consensus is developing in the interpretation of justification." (Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission, *The Gospel and the Church* (1972), 26.) If the separation once produced by differing understandings of justification has produced still-effective occasions of division, these must, it appeared, be located in other doctrines; and such were suspected in the doctrines of Christ's presence in the Eucharist and of the Eucharist's sacrificial character. Therefore the dialogues turned to these questions, and achieved remarkable agreements also about them, only to discover that just these agreements made disagreements about the doctrine of ministry newly menacing. And as traditional differences also on this matter were amazingly diminished, the struggle about "justification" was rekindled at a new, ecclesiological level – as what, it now appears, remaining differences really contain. And there the dialogues, having made full circle, have come to a halt. Harald Wagner's summation in the article on justification remains in force: "Die offenen Fragen laufen samt und sonders in einer *Grundfrage* zusammen: Wie verhalten sich 'Kirche' und 'Rechtfertigung' zueinander?" (II,26)

A Catholic (French-writing and Canadian!) whose theology has carried much ecumenical work, summed up the situation: "The problem is no longer the *sola fide* . . . but rather the role of the church in the act of justification. . . Is the church external to justification?" In deliberately provocative formulation: "Does the *opus gratiae* (justification) proceed from God by himself or from God together with the church?" (J.M.R. Tillard, "Vers une nouvelle problématique de la 'Justification'?" *Irenikon* 55, 82, 1856–187. One may, as I do, think this a rather easily answered question. But the dialogues' and the sending churches' helplessness before it is undeniable.

III

The dialogues' stasis has doubtless many causes. One may be suggested by noting a rather remarkable phenomenon in the work under review. The volumes contain two sets of articles that as a whole or in part intend to explicate Reformation positions for Catholic readers. The one is in vol. I, comprising the articles "Das Mittelalter – Von der Einheit zur Spaltung" and "Die Kirchenspaltung im Westen." The other is in vol. III/2, where the achievements and problems of the dialogues are described. The presentations in vol. III/2 are in supple and creative fashion open to the possible truth of Reformation concerns. Those in vol. I are in decisive matters closed to such possibility; indeed the interpretations contained in these articles are at some points decidedly *in malam partem*.

Presumably, this difference partly results from material differences of opinion between the two sets of authors. But one may perhaps see also a methodological difference, that reflects differing commitments.

Those actively dedicated to the actual success of ecumenical endeavor, that is, to the restoration of broken churchly fellowship, will tend to follow two rules in the interpretation of the several churches' teaching. 1) They will take the public teaching of the churches for their object. If they are, for example, Lutherans or dealing with Lutherans, they will not take Luther's own theology as the touchstone of "what real Lutherans think". They will to some extent indeed practice "Ökumenismus an Luther vorbei." 2) They will remember that at any one time the actual teaching of the church or of some one of the churches cannot represent a single systematically thinking mind. The perfectly coherent inner system of the faith will be transparent to us only in the Kingdom; it is the *scientia Dei et beatorum*.

Such interpreters will thus know themselves free to treat items of churchly teaching, from their own church or from other churches, as subject to a certain amount of disjunctive handling, as individual propositions available for direct comparison and mutual new interpretation. They will be able to take points of existing difference as precisely *negotiable*, in pursuit of *new* – and perhaps also more coherent – consensual theology.

There is of course another method, which is in itself entirely legitimate. It is possible and sometimes greatly illuminating to interpret the teaching of one's own or another church in a much more holistic way, to seek a "Morphologie des Luthertums" or a "katholisches Prinzip" – even if every actual such proposal must be more or less Procrustean. we should note that in several places the H a n d b u c h helpfully reports such attempts, both Catholic and Protestant.

This sort of interpretation can sometimes be fruitful also for ecumenical work. But as a method of that work itself the procedure may prohibit movement – as it would in the H a n d b u c h if subsequent authors abided by some of the strictures laid down in vol. I. For it can lead us to suppose that beneath every verbal statement of consensus must lurk a continuing difference between different "basic" positions. On this assumption, honesty will seem to require us always to undercut achieved or proposed propositional agreement by probing for supposed underlying dissensus and "getting it out on the table;" moreover, again on the assumption, such dissensus will always be discoverable.

In the present volumes, I find the first and ecumenically hopeful method in the essays of vol. III/2 and the second in those of vol. I – both sets of essays, of course, by Catholics. But I have pointed out this difference mostly to suggest a cause of the dialogues' frustration. And in the dialogues, at least those within my purview, it is much more the Protestant side that is addicted to the inappropriately profound method and that has thereby brought consensus to standstill. There *must*, Lutheran and reformed authorities and dialogue participants too often suppose, be some "different vision of the church" behind verbally acceptable Catholic proposals, and if this vision is truly different it *must* clash with the Reformation "principle" of justification. Thus Lutheran or Reformed participants probe with m o d i upon m o d i, until finally they do indeed devise one unacceptable to their Catholic counterparts – if often to some Lutheran or Reformed theologians as well.

IV

We are to the question, recently much discussed and researched, whether there is a "Grunddifferenz" between each of the major separated confessions. In the **Handbuch**, the matter appears pervasively and variously, and especially in the essays of vol. III/1. These essays, all in one way or another aimed at a Catholic theology of ecumenical goals and means, offer abundant opportunities for reflection. I will pursue only this one matter.

There is undoubtedly *something* down there in the "basis", that sustains division even where consensus is achieved at the level of public teaching. But it need not be a "*Grunddifferenz.*" The "basic" flaw can just as well be a disastrous consensus, a shared deficit before some urgent spiritual-theological task, that generates false alternative positions each of which clearly and correctly perceives the inadequacy of the other. One Handbuch essay, "Die gemeinsame Problematik christlicher Theologie heute und der ökumenische Austausch", suggests that the common unfulfilled task lies in the doctrine of God. The suggestion is, in my judgment, more than plausible – indeed, a forthcoming book of mine will explore it at some length.

Is there then no such thing as a Catholic or Lutheran or Orthodox or free-church "Grundform" or "Grundprinzip?" That need not follow. There may well be a specifically "Catholic" "vision of the church" or a "Lutheran" way of using "justification by faith" as a creative and not merely critical principle of ecclesial life – however Procrustean every attempt to state or enforce such a principle must be. But these may not be what finally frustrates our unity, and need not be themselves divisive.

The final essay of the Handbuch, "Die konfessionellen Prinzipien: Grundübereinstimmung – Grunddissens," makes the decisive point with great clarity: "... so gilt es, eine (konfessionelle) Identität zu finden, die sich nicht mehr aus der konfessionellen Abgrenzung konstituiert." (IV/1, 258) "Catholicism" *as* an "ism", or "Lutheranism" as an "ism", must be recognized for what they truly are, "Erfahrungsgestalten" of one faith, (ibid., 251–254). Differing experiences of one faith have, after all, always appeared within the one catholic church, and through most centuries been accommodated within a unity of public teaching and hierarchy.

V

I anticipate keeping this handbook indeed "to hand," and referring to it with some regularity. I anticipate also profiting from occasional further conversation, and even dispute, with some of its essays. I must, for example, again try to think through *why* the kind of Catholic Reformation-interpretation exemplified by "Die Kirchenspaltung im Westen" seems to me so wrong-headed; or whether "Der ökumenische Dialog als Einübung in die Klärung theologischer Differenzen" captures the heart of the matter. I commend the Handbuch to others for similar use and enjoyment.

Northfield (MN) Robert W. Jenson

Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd I/II , hg. v. Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz. – Düsseldorf: Patmos 1989. XXXIV, 392 / XX, 273 S., kart. DM 49.80 / DM 38.–

Der vorliegende, zweite Bd des auf drei Bde konzipierten Handbuchs der Ostkirchenkunde enthält Beiträge von ausgewiesenen Orthodoxie-Kennern aus der römisch-katholischen Kirche zu Themen aus den Bereichen Gottesdienst, Sakramente, Kirchenmusik und Ikonographie. Zum Inhalt der Ostkirchenkunde im einzelnen:

H.-J. Schulz beschäftigt sich in den zwei ersten Beiträgen a) mit den ältesten liturgischen Überlieferungen des Ostens, ihrer theologischen Bedeutsamkeit und ihrem Fortwirken in der Orthodoxie und in den altorientalischen orthodoxen Kirchen (3–29) und b) mit Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus (30–100).

Die diesen folgenden zwei weiteren Beiträge von Irénée-Henry Dalmais über die nicht-byzantinischen orientalischen Liturgien (101–140) und die Sakramente im Orthodoxen und Altorientalischen Christentum (141–181) sind von H.-J. Schulz auf der Basis der Erstausgabe von 1971 überarbeitet und mit zusätzlichen Anmerkungen versehen (101, 141 Anmerkungen).

Sodann folgen die Beiträge von Peter Plank über das Kalenderproblem, „Zeitrechnung und Festdatierung als ökumenisches Problem" (182–191) und von Irenäus Totzke über die Musik der altorientalischen (192–210) und der orthodoxen Kirchen (211–235).

Den Schluß bilden zwei weitere Beiträge von W. Nyssen zur Theologie der Ikone und über das Bildprogramm des byzantinischen Kirchenraumes (246–273).

Den Beiträgen ist ein ausgedehntes „Verzeichnis der Abkürzungen" vorangestellt (XII–XX), das bei der Benutzung von Handbüchern und der umfangreichen Bibliographie zum Thema unerläßlich ist.

Das „Handbuch" wendet sich von der Materie und der Art der Darstellung her in erster Linie an Theologen, Theologiestudenten und Wissenschaftler, kann aber, wenn nicht in allen, doch in einigen Beiträgen (so z. B. von Plank, Totzke und Nyssen) auch über den fachwissenschaftlichen Kreis hinaus von Bedeutung sein.

Was den Inhalt der Beiträge im einzelnen betrifft, so muß hier gesagt werden, daß selbst bei einer eingehenden Lektüre des ganzen Buches es nicht einfach ist, diese hier nicht einmal andeutungsweise zu präsentieren, geschweige denn im Detail zu würdigen. Deshalb wird der Leser auf aufmerksame Lektüre hingewiesen. Aus diesem Grunde sollen nur einige allgemeine, die einzelnen Beiträge aus der Sicht eines orthodoxen Theologen charakterisierende Anmerkungen gemacht werden:

Der Bedeutung der Liturgie und des Gottesdienstes in den orthodoxen Kirchen entsprechend, sind die zwei ersten Beiträge von H.-J. Schulz diesen Themenbereichen gewidmet. Diese zielen darauf ab, die theologische Neuorientierung „an dem auszurichten, was die eine Kirche vom Innersten her aufbaut und ihr größtes Einheitspotential über die Konfessionen hinweg darstellt: ihr Leben aus Gottes Wort und Sakrament, gipfelnd in der Eucharistie" (3). Die Ausführungen von Sch. mit ihrem Schwerpunkt auf liturgiegeschichtlichen Problemen, auf Problemen, die mit Entstehungsgeschichte und Struktur der Liturgien und liturgischen Abläufe der orthodoxen und altorientalischen Christenheit zu tun haben, liefern zwar ein reichhaltiges Wissen und Material über die behandelten Themen, vermögen aber insgesamt nicht, dem Leser einen Einblick über das zu vermitteln, was Liturgie, Gottesdienst, Eucharistie und Tagzeiten sind. Somit werden Liturgie und Gottesdienst zum Opfer der Liturgiewissenschaft und -geschichte. Man verliert sich in Details und verliert selbst den Blick für das Ganze der Liturgie und des Gottesdienstes. Der Art der Darstellung entsprechend wird schwerpunktmäßig die eucharistische Anaphora des Basileus des Großen, des Johannes Chrysostomos und des Jakobus ausführlich behandelt, während die Beschreibung der „Eucharistiefeier" und die „Liturgieordnung" auf das nächste Kap. über Tagzeiten und Kirchenjahr verwiesen und verdrängt werden. Ist es legitim, aus rein wissenschaftstheoretischen Gründen eucharistische Anaphora und Eucharistiefeier bzw. Liturgieordnung auseinanderzunehmen? So wichtig und zentral die eucharistische Anaphora ist, die orthodoxe Liturgie macht sie alleine nicht aus. Sehr wichtig scheinen mir in den Ausführungen von Sch. die Herausstellung des *trinitarischen* Aufbaus der Anaphora zu sein sowie die ökumenisch bedeutsame Feststellung, daß Epiklese und Wandlung/Konsekration nicht auf ein bestimmtes Moment der Eucharistie beschränkt bleibt, sondern das ganze eucharistische Gebet, die ganze eucharistische Handlung meint (15/17). Es fällt weiterhin auf, daß obwohl in dem Beitrag über Tagzeiten, Kirchenjahr und liturgische Ordnung auf die Hymnen und Gesänge der orthodoxen Kirche hingewiesen wird, daß dennoch das Ganze weitgehend aus dem Blickwinkel des *eucharistischen* Gebets gesehen wird, während die Theologie der Hymnen deutlich in den Hintergrund tritt. Dies kann zur Folge haben, daß eben auch die Theologie der orthodoxen Liturgie, die wesentlich auch in den Hymnen zum Ausdruck kommt, nicht gebührend gewürdigt wird. Die Gefahr der Vermittlung einer nur von Klerikern bestimmten Liturgie muß auf jeden Fall vermieden werden. Alles in allem die beiden Beiträge von Sch. zeichnen sich durch eine Fülle von Informationen im Detail aus, die für die liturgiegeschichtliche Entwicklung der orthodoxen und altorientalischen Liturgien von größter Wichtigkeit sind.

Im nächsten Beitrag von Irénée-Henry Dalmais, so Vf., „kann (es) nicht darum gehen, die Entstehung jeder dieser (nicht-byzantinischen orientalischen) Liturgieordnungen nachzuzeichnen" (101), sondern sich mit kurzen Bemerkungen über jeden der gegenwärtigen existierenden Riten aus dieser Kirchenfamilie zu begnügen. Es sind dies: der syro-mesopotamische und der chaldäische, der antiochenische oder syrische, der maronitische, der armenische, der koptische und der äthiopische Ritus.

Die Lektüre dieses Beitrags, der sich ebenfalls durch eine Fülle von Informationen auszeichnet, macht zum einen die enge Verwandtschaft zwischen dem Ritus der byzantinischen Orthodoxen und der altorientalischen orthodoxen Kirchen deutlich, zum anderen aber auch die gegenseitige Beeinflussung zwischen der westlichen und östlichen Liturgie bzw. liturgischen Riten. Gleichwohl muß aber kritisch angemerkt werden, daß in diesem Abschnitt auch die mit Rom unierten katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus behandelt werden, was die Frage nach dem Selbstverständnis der Ostkirchenkunde aufwirft.

Auch der Beitrag über die Sakramente vom selben Vf. macht sehr deutlich, daß die „Ostkirchenkunde" „westlich" konzipiert ist. Bezeichnend dafür sind die Ausführungen S. 141–145, wo es darum geht, krampfhaft die Zahl der Sakramente (sieben oder mehr) zu be-

stimmen. Dieser Sachverhalt wird m. E. auch darin deutlich, daß die Eucharistiefeier als Sakrament an dieser Stelle völlig ausgeblendet und nur auf den Teil über die Eucharistie als Kommunion beschränkt bleibt. Der Hinweis allein auf die Behandlung der liturgiegeschichtlichen Aspekte der Eucharistie in den Beiträgen von H.-J. Schulz genügt indes nicht. Geht man in Details über, so wird man auch hier feststellen, daß der Beitrag nicht deutlich genug macht, daß z. B. das Amt des Diakons (Diakonenweihe) in den orthodoxen und altorientalischen Kirchen in erster Linie ein *liturgisches* Amt im engeren Sinne ist, wiewohl natürlich der Diakon in den diakonischen Aufgaben der Kirche insgesamt einbezogen ist. Auch dieser Beitrag zeichnet sich durch eine Fülle von Informationen im Detail aus, die allerdings die Gefahr in sich bergen, Lokalpraxis und Bräuche einer Kirche zur Regel zu erheben und somit in Einseitigkeiten zu verfallen (Beispiel: Gold- und Silberringe [176], das ist nicht überall so üblich, oder die Beschreibung der Verlöbnis- und Krönungsfeier auf den S. 171/72 mit dem Brauttanz um das Analogion, was ebenfalls nicht überall Praxis ist, oder auch das Trinken vom gemeinsamen Kelch etc.).

Deutlich anders fallen die nächsten Beiträge von Peter Plank über die Kalenderfrage und Irenäus Totzke über die Kirchenmusik der orthodoxen und altorientalischen Kirchen aus.

Peter Plank gelingt es mit seiner auch für Nichttheologen verständlichen Sprache die Probleme und Sachzusammenhänge in der Kalenderfrage darzustellen. Erwähnenswert ist dabei die Tatsache, daß seine Ausführungen bisherige irrige Annahmen bezüglich des orthodoxen Kalenders richtigstellen, so z. B. daß nur wenige orthodoxe Kirchen das Weihnachtsfest am 6. Januar feiern (189/90), um nur ein Beispiel herauszugreifen. Zu wünschen wäre lediglich eine stärkere Einbeziehung und Hervorhebung der Arbeiten und Ergebnisse der Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz von 1982, die einen ausdrücklichen Beschluß über die Kalenderfrage faßte.

Zwei Beiträge von Irenäus Totzke sind der Musik der altorientalischen und der orthodoxen Kirchen gewidmet. Da mir nur die Musik der griechisch-sprachigen byzantinischen Orthodoxie bekannt ist, bleibt nur der allgemeine Hinweis darauf, daß die Ausführungen von T. dem Leser genügend Informationen bieten, um sich ein Bild von der Musik der übrigen orthodoxen Kirchen zu machen. Sehr informativ und gelungen ist der „vergleichende Überblick über die Musikgeschichte der Ostkirche und der Westkirche" (193–198). Was den Beitrag über die Musik der „griechischen Kirche" (212–215) betrifft, sei hier die verdeutlichende Korrektur erlaubt, daß es hier nicht um die Musik der griechischen Kirche alleine (das auch) geht, sondern der griechischsprachigen Kirche insgesamt, also von Griechenland über Zypern, Alexandrien, Jerusalem und Antiochien und natürlich allen voran des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel. Überhaupt fehlt jeglicher Hinweis auf den Beitrag der Großkirche von Konstantinopel, wie auch die Nennung von großen Komponisten dieser und anderer griechischsprachigen orthodoxen Kirchen zur Entstehung und Gestaltung der ursprünglichen, d. h. authentischen byzantinischen Musik. Hingegen sind jene Anmerkungen des Vf. zu begrüßen, die manche auch hierzulande herrschende irrige Annahmen richtigstellen, so z. B. daß die byzantinische Musik nicht aus der türkischen oder arabischen, sondern aus der byzantinischen Volksmusik stammt und daß diese womöglich antiker Herkunft ist (213/14).

Den Abschluß des zweiten Bds des Handbuches der Ostkirchenkunde bilden zwei kurze Beiträge von Wilhelm Nyssen über die Theologie der Ikonen in der orthodoxen Kirche und über das Bildprogramm in diesen. Was den ersten Beitrag betrifft, so findet man in ihm in einer leicht verständlichen Form und Sprache die orthodoxe Lehre über die Theologie der Ikonen wieder. Die Bedeutung des Beitrages soll durch die kritische Anmerkung nicht geschmälert werden, daß Vf. nirgends den für die orthodoxe Theologie und Kirche so wichtigen Begriff des „Symbols" für diesen Sachverhalt, sondern statt dessen den Begriff „Zeichen" (236, 241, 241) benutzt. Ist dies Zufall oder verbirgt sich dahinter ein unterschiedlicher, römisch-katholischer Verstehenshorizont? Auch hätte man eine Würdigung des für die Ikonenfrage so wichtigen Konzils von 843 (Sonntag der Orthodoxie) erwartet, obwohl beide Beiträge von N. mit einem Hinweis auf dieses Konzil beginnen (236/46). Hingegen läßt der zweite Beitrag von N. über das Bildprogramm in den orthodoxen Kirchen einiges zu wünschen übrig. Der Grund dafür liegt m. E. darin, daß bei aller Gemeinsamkeit in der grundsätzlichen Zuordnung bezüglich des Bildprogramms in den orthodoxen Kirchen die lokalen Gestaltungsformen einer Kirche eine sehr wichtige Rolle spielen. So gelingt es dem Vf. nur bedingt, einheitliche Linien aufzuzeigen; liegt das Bildprogramm der russisch-orthodoxen Kirche als Modell vor? Diesen Eindruck verstärkt jedenfalls die Tatsache, daß das Angebot an Ikonen auf den S. 257–289 ausschließlich aus der russischen Ikonographie stammt. Deshalb sei die Frage erlaubt, warum Vf. gerade bei der Auswahl seiner Bilder nicht auch auf weitaus ältere Ikonendarstellungen aus anderen orthodoxen Kirchen (z. B. Sinai und Konstantinopel) zurückgreift.

Für die Zuordnung bzw. das Verständnis der im zweiten Bd der Ostkirchenkunde behandelten Themen ist es wichtig, auch die Beiträge des ersten Bds (Düsseldorf 1984), auf die hier ausdrücklich verwiesen wird, zu berücksichtigen. Zur Charakteristik der beiden ersten Bde sei angemerkt, daß trotz der angeführten Begründung der Hg. keine *orthodoxen* Autoren zur Mitarbeit auch an diesem zweiten Bd herangezogen wurden, was zu bedauern ist. Daß im dritten Bd zwei orthodoxe Theologen zu Wort kommen sollen – hoffentlich –, Metropolit Damaskinos von der Schweiz und Prof. Galitis von der Theologischen Fakultät der Univ. Athen, zu ökumenischen Themen ist ein kleiner Trost, der dem erreichten Stand des Dialogs und der Beziehungen zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche in gar keiner Weise gerecht wird. Schließlich ist dies die erklärte Absicht der Hg., mit der zweiten Auflage des 1971 erstmals erschienenen „Handbuchs der Ostkirchenkunde", den katholisch-orthodoxen Dialog zu würdigen (Bd I, XIII).

Es wäre zu begrüßen gewesen, wenn diese Würdigung aus orthodoxer und katholischer Sicht konvergierend durch katholische *und* orthodoxe Autoren möglich geworden wäre. Einen gelungenen Versuch in dieser Richtung der konvergierenden Darstellung, Betrachtung und Würdigung von theologischen und ökumenischen Vorgängen und Themen stellt m. E. das „Ökumene-Lexikon" dar. Die Konzeption des Handbuches bleibt somit eine römisch-katholische Konzeption, die sich auf Präsentation, Methodik und Darstellung der zu behandelnden Materie auswirkt. Dies fängt bereits an im Begriff „Ostkirchenkunde", der nach Auffassung der Autoren als „Theologie und Kirchengeschichte des christlichen Ostens" (Bd I, XVII) zu verstehen ist. Dieses Verständnis von „Ostkirchen" macht es den Autoren möglich, daß orthodoxe Kirchen des byzantinischen Ritus, altorientalisch-orthodoxe und mit Rom unierte katholische Kirchen des Ostens in einem behandelt werden. Doch diese Sicht der „Kirchen des Ostens" kann nicht mit der Sicht eines orthodoxen theologen identisch sein. (Zu diesem Sachverhalt siehe meinen Aufsatz: Die Darstellung der orthodoxen Theologie und Kirche in den deutschsprachigen Konfessionkunden in der Gegenwart, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim Nr. 3/1979, 46–54.)

Das Handbuch macht also überaus deutlich, wie einerseits dankbar Orthodoxe dafür sein müssen, daß römisch-katholische Theologen ein solches Handbuch vorlegen, andererseits aber wie schmerzlich ein von Orthodoxen selbst verfaßtes „Handbuch über die orthodoxen Kirchen" vermißt wird. Es ist zu hoffen, daß diese Lücke alsbald geschlossen wird.

Frankfurt/Main Athanasios Basdekis

Döpmann, Hans-Dieter: **Die orthodoxen Kirchen**. – Berlin: Union Verlag (VOB) 1991. 384 S., davon 32 S. Fototeil, Abb. im Text, kart. DM 48.–

Der vorliegende Bd schließt eine Lücke in der deutschsprachigen konfessionskundlichen Literatur: es handelt sich um eine knappe, prägnante Darstellung der orthodoxen Kirchen in ihrer historischen Entwicklung und in ihrer Glaubenslehre, ihrem gottesdienstlichen Leben und ihrer Beziehung zur Welt. Der Vf. ist Kirchenhistoriker an der Theol. Fak. der Humboldt-Univ. in Berlin und ausgewiesener Kenner der Orthodoxie, der besonders mit Arbeiten zur russischen und zur bulgarischen Kirche hervorgetreten ist.

Der Vf. beginnt die Darstellung mit einer knappen kirchenhistorischen Übersicht über die östlichen Kirchen bis zur Kirchenspaltung von 1054 (13–54).

Hierzu zwei Anmerkungen: die Aussage, Irenäus von Lyon habe das Prinzip einer „Buntheit der Bräuche" gegen römische Ansprüche vertreten (13), scheint mir nur schwer haltbar. Auch läßt sich das Symbolum von Konstantinopel nicht einfach als Erweiterung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa bezeichnen (16).

Im 2. Kap. stellt der Vf. die einzelnen autokephalen und autonomen Kirchen der Orthodoxie dar (55–104). Er beschreibt kurz die historische Entwicklung und den heutigen Stand einer jeden Kirche.

Dabei hält er sich grundsätzlich an die übliche kanonische Reihenfolge der orthodoxen Kirche, wobei die russischen Altgläubigen in einem sehr umfangreichen und die bis heute nicht anerkannte Makedonische Orthodoxe Kirche in einem kurzen Exkurs behandelt werden. Zuweilen wird jedoch von der kanonischen Reihenfolge abgewichen: die Orthodoxe Kirche in Amerika wird unter den Autokephalkirchen aufgeführt, obwohl sie bisher einzig von ihrer Mutterkirche, der Russischen Orthodoxen Kirche, anerkannt wurde (102). Die Orthodoxe Kirche in Japan wird als autonome Kirche angeführt, obwohl es sich hier um das gleiche Problem handelt (104). Ebenso wird die Orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei als autokephal bezeichnet, obwohl ihr allgemein nur die Autonomie zuerkannt wird (101). Es ist deutlich, daß sich der Vf. an der Rechtsauffassung der Russischen Orthodoxen Kirche orientiert, obgleich dieser Standpunkt von der Gesamtorthodoxie nicht anerkannt wird. Entsprechend wird auch die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland unter dem Titel der Orthodoxen Kirche von Amerika behandelt (auch dort nur sehr knapp), statt im Abschnitt über die Russische Kirche, wo sie eigentlich hingehörte.

Ein kurzes Kap. über die Struktur der orthodoxen Kirchen schließt sich an (105–110).

Das Selbstverständnis der Orthodoxie wird hier sehr deutlich wiedergegeben, auch wenn eine Reihe orthodoxer Theologen die von dem russischen Theologen A. Chomjakov (1804–1860) geprägte These, Konzilsbeschlüsse seien erst nach Rezeption durch die ganze Kirche gültig, nicht als „vorherrschende Meinung" (105) bezeichnen würden. Des weiteren läßt sich wohl auch die These, wonach „das allgemeine Priestertum (. . .) die Voraussetzung für das hierarchische Priestertum" bildet, nicht als in der Orthodoxie allgemein anerkannt betrachten.

Die nächsten Kap. beschäftigen sich mit dem liturgischen Leben der Orthodoxie: „Die äußeren Voraussetzungen für den Gottesdienst" (111–147) stellen Kirchenbau, liturgische Gewänder und Bücher dar, es folgen Kap. über die Gottesdienste im Tages- und Wochenzyklus (148–175) und über das Kirchenjahr (176–215). Zwei Kap. über die Sakramente (216–243) und über „Weiheriten und Amtshandlungen" (244–249) schließen den liturgischen Teil ab.

Der Vf. scheint hier die Auffassung zu teilen, daß die Dreigliederung des Amtes in Bischof, Presbyter und Diakon auf das NT zurückgeht (237).

Mit „Die Glaubensgrundlagen der orthodoxen Kirche" ist der nächste Abschnitt überschrieben (250–273), in dem auch Themen wie das kanonische Recht oder Ikonen besprochen werden.

Schrift, Tradition und Glaubensurkunden (ein Ausdruck, der glücklich gewählt ist und eher als das oft anzutreffende „Bekenntnisschriften" das orthodoxe Selbstverständnis wiedergibt) werden als Glaubensquellen dargestellt. Hier (252) wie bei der Darstellung der Predigt (176) hätte darauf hingewiesen werden können, daß für die Orthodoxie die LXX den verbindlichen Text für das AT darstellt.

Im Kap. „Gelebter Glaube" (274–287) beschäftigt sich der Vf. mit dem Mönchtum, den Heiligen und der „Weltverantwortung". Zwei Kap. über die „orientalischen Nationalkirchen (Orientalische Orthodoxie)" (288–309) und über die unierten Ostkirchen (310–320) folgen.

Bei der Darstellung der altorientalischen Kirchen (diese Bezeichnung ist im Deutschen wohl verbreiteter als die Übersetzung von „Oriental Orthodox Churches") wäre es m. E. sinnvoller gewesen, zuerst die Assyrische Kirche zu behandeln und dann erst die Kirchen alexandrinischer und westsyrischer Tradition.

Ein kurzes Kap. über die Rolle der Orthodoxie in der Ökumene beschließt den Textteil (353–355). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, ein kurzes Glossar und ein Personenregister finden sich im Anhang des Bds, der einen Bildteil mit 41 Reproduktionen von Photographien aus dem Leben der orthodoxen Kirche (321–352; zumeist aus der russischen Kirche) sowie eine Reihe von Zeichnungen enthält.

Der vorliegende Bd bietet eine Reihe von Informationen über die orthodoxen Kirchen. Es ist besonders erfreulich, daß der Vf. in großer Zahl orthodoxe Autoren zu Wort kommen läßt, wobei es allerdings sehr wertvoll gewesen wäre, wenn die Fundorte der Zitate angegeben worden wären. Der Aufbau des Bds entspricht insofern dem orthodoxen Selbstverständnis, als dem gottesdienstlichen Leben der östlichen Kirchen große Aufmerksamkeit geschenkt wird, und auch zentrale Glaubensinhalte der Orthodoxie aus den gottesdienstlichen Texten entnommen werden.

Hier ist eine methodische Bemerkung zu machen. Der Vf. führt in seiner Darstellung immer wieder die symbolischen Deutungen an, die gottesdienstliche Handlungen und auch Gegenstände besonders in der byzantinischen Theologie erhalten haben (vor allem 128ff und 159ff). Es ist zu betonen, daß es sich hier um spätere Erklärungen handelt, mit denen diese Handlungen interpretiert worden sind. Ihre liturgiehistorische Genese ist zumeist ganz anders. Der Vf. erklärt die liturgischen Vorgänge also zumeist nicht diachron, sondern aus ihrer heute vorliegenden Gestalt. In der orthodoxen Theologie sind jedoch die Deutungen, die der Vf. jeweils anführt, allgemein verbreitet, so daß dieses Verfahren durchaus berechtigt und angemessen ist.

Einige kleinere formale Bemerkungen ließen sich noch anfügen: Das Inhaltsverzeichnis ist in der vorliegenden Form sehr unübersichtlich und schlecht lesbar. Der Fachausdruck „Epimanikien" wäre wohl angemessener als „liturgische Manschetten" (134–136 passim, vgl. 239: „Ärmelhalter"), zumal auch sonst die Fachausdrücke verwendet werden. Der „‚verbesserte' Julianische Kalender" (182) wird nach seinem Initiator auch „meletianischer" Kalender genannt. Die Literaturhinweise sind nach Kap.n gegliedert, dann jedoch nochmals nach Abschnitten, ohne daß das gekennzeichnet wäre, so daß sie etwas unübersichtlich sind. In bezug auf die unierte Kirche in der Tschechoslowakei entsteht der Eindruck, als sei der Übertritt zur Orthodoxie 1946 freiwillig erfolgt (101). M. E. hätte die Spiritualität des christlichen Ostens mit einem eigenen Kap. gewürdigt werden sollen.

Schließlich wäre der Vollständigkeit halber anzumerken, daß sich in der kurzen Zeit seit dem Erscheinen des Buches aufgrund der rasanten Veränderungen in Ost- und Südosteuropa bereits einige Dinge geklärt haben, die hier noch als ungelöst angeführt werden mußten. So hat etwa das Ökumenische Patriarchat inzwischen die Autokephalie des Katholikats von Georgien anerkannt und ihm den Rang nach der Bulgarischen Orthodoxen Kirche zuerkannt (90). In Albanien konsolidiert sich das kirchliche Leben, die orthodoxe Kirche hat einen aus Griechenland stammenden Erzbischof, und man ist bemüht, eine einheimische orthodoxe Hierarchie einzusetzen (100f). Auf die komplizierte kirchliche Situation in der Ukraine, wo inzwischen drei orthodoxe Kirchenorganisationen (neben der unierten Kirche) bestehen, würde man heute sicher ausführlicher eingehen, zumal das Moskauer Patriarchat dem bisherigen Exarchat die Autonomie gewährt hat (73). Die politischen Entwicklungen gehen weiter, und es ist zu erwarten, daß im Bereich der östlichen Kirchen in der nächsten Zeit noch weitere Veränderungen eintreten werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es sich bei dem vorliegenden Bd um eine sehr gute, in dieser Form bisher in der deutschsprachigen Literatur fehlende Darstellung der wichtigsten Themen und Ereignisse aus dem Leben der östlichen Kirchen handelt. Die angeführten kritischen Bemerkungen schränken dieses Urteil nicht ein. Der Vf. hat einen wertvollen Beitrag dazu geleistet, daß ein Zugang zum östlichen Christentum erleichtert worden ist.

Münster Thomas Bremer

Felmy, Karl Christian: **Orthodoxe Theologie der Gegenwart**. Eine Einführung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, geb. DM 59,–

Die Lektüre dieses systematischen Werkes darf man orthodoxerseits ohne weiteres mit einem aufrichtigen „Gott sei Dank" abschließen, und dies ist – wie noch gezeigt wird – keine wohlwollende Übertreibung.

Allein von einigen äußerlich-strukturellen Merkmalen des Buches her ist es schon ganz eindeutig, daß der Vf. auf eine fast unglaubliche Weise in den verborgenen Geist der orthodoxen Theologie so eingedrungen ist, wie man es einem nicht Orthodoxen vielleicht kaum zugemutet hätte.

Schon die Überschriften der einzelnen Kap. und Paragraphen haben offensichtlich nichts mit der „nüchternen" Sprache der gewöhnlichen theologischen Lehrbücher zu tun. Vielmehr schöpfen sie unmittelbar, ja wortwörtlich, aus dem liturgischen Gesang der betenden Kirche, was schon im Voraus die charakteristisch orthodoxe Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß nämlich Theologie eher epikletisches Gebet als intellektuelles Verfahren darstellt.

Die eigentliche Aufteilung des Gesamtmaterials in neun Kap. (abgesehen von den sekundären Unterteilungen) ist ein weiteres Zeichen dafür, daß man sich hier vielleicht sogar unbewußt eher mit dem orthodoxen Gottesdienst als mit einer scholastischen Gottesbegrifflichkeit befaßt. Es ist ja weitgehend bekannt, daß die Zahl neun für den Gottesdienst der Kirche eine tief symbolische Bedeutung hat, was man zunächst daran sehen kann, daß die gesamte liturgische Zeit im Grunde in neun „Stunden" aufgeteilt wird. Dazu kommt, daß auch inhaltlich in der Hymnologie ein „Kanon" nur dann als vollständig betrachtet wird, wenn er aus neun „Oden" besteht. Aber es gibt auch eine sozusagen ontologische Wurzel dieses Neunzahl-Symbolismus, die dadurch gegeben ist, daß

die von Pseudo-Dionysius Areopagita erwähnte himmlische Hierarchie, welche übrigens für die Struktur auch der irdischen Hierarchie der Kirche einen maßgebenden Charakter hat, ebenso aus neun Orden besteht.

Doch was den geistvollen Charakter dieser systematisch-theologischen Studie viel überzeugender zum Ausdruck bringt, ist die Reihenfolge der verschiedenen dogmatischen Themen als solche, welche nicht einfach eine beliebig charakteristische Akzentverschiebung aufweist, sondern vielmehr auf die eigentlichen Prioritäten unter den theologischen Werten selbst aufmerksam machen will. Darin besteht m. E. die tief durchdachte und vor allem die tief empfundene Eigenart der vorliegenden „Einführung" in die orthodoxe Theologie, die man gerade deswegen sogar eine „Einweihung" in die orthodoxe Geisteswelt überhaupt nennen dürfte, um ihren sozusagen „mystagogischen" Charakter zu würdigen.

Das 1. Kap. stellt zunächst sehr richtig die Frage nach dem Wesen der (orthodoxen) Theologie, welches grundsätzlich daran zu erkennen ist, daß diese Theologie nicht auf Wissen und Erkenntnis, sondern vielmehr auf Licht, und zwar auf „das wahre Licht" angewiesen ist, ein Licht nämlich, welches nicht erst zu erfinden, sondern als schon vorgegebenes nur zu erleben ist.

Auf Grund dieser prinzipiellen Feststellung wird die orthodoxe Theologie ganz folgerichtig als „Theologie der Erfahrung" bezeichnet, obwohl man gleich sagen muß, daß der Begriff „Erfahrung" irreführend sein kann. Vielleicht hat der Vf. selbst irgendwie instinktiv die Gefährlichkeit dieses Begriffes empfunden, wenn er diesen mit dem Begriff „Erlebnis" ersetzen will (5). Es ist aber schade, daß F. in einem so neuralgischen Punkt seiner angesprochenen „instinktiven" Empfindsamkeit nicht bis zum Ende – d. h. mehr reflektiert – gefolgt ist, was ihm ohne weiteres gewisse Fehldeutungen im Bereich des Terminologischen erspart hätte. Hätte er nämlich unabhängiger über den Begriff „Erfahrung" in Zusammenhang mit der Theologie reflektiert, so wäre er nie auf den Gedanken gekommen, den „erlebnishaften" Charakter der orthodoxen Theologie erst in einer Reihe von zeitgenössischen Theologen – die übrigens nur von ihren Gegnern als „neuorthodox" pejorativ bezeichnet werden – entdeckt zu haben, weil „Theologie" mindestens seit Evagrios Pontikos über Maximos Confessor bis auf Symeon den neuen Theologen, Gregorios Palamas, Nikolaos Kavassilas, ja bis auf die maßgeblichen zeitgenössischen Kirchenväter auf dem Athos immer als „τά θεῖα παθεῖν" verstanden wird. Deswegen sollte hier zunächst die Bezeichnung „neuorthodox" in ihrem pejorativen Charakter erkannt und vermieden werden, was Chr. Yannaras selbst, einer der genannten Gruppe und von F. so oft zitiert, besonders in seinen neueren Veröffentlichungen verlangt hat (siehe z.B. Ἐρωτικῶν ἀμφιλογία ἤ περί λιβελλοπράγμονας μοναχοῦ, Athen 1989, 44f). Eine angemessenere Berücksichtigung bzw. Würdigung der Theologie als „τά θεῖα παθεῖν" hätte dann dem Vf. tatkräftiger geholfen, jegliche Parallelisierung zu weltlichen Erscheinungen der „Erfahrung" – zumal aus dem Bereich der Naturwissenschaft! – abzulehnen, selbst wenn dies auch nur im Sinne eines „geistesgeschichtlichen Zusammenhangs" gemeint sein sollte (5). Wie unangemessen, ja unerhört, die Parallelisierung z. B. von theologischer und naturwissenschaftlicher „Erfahrung" ist, kann man einfach daran sehen, daß im ersten Falle, wobei Theologie als „τά θεῖα παθεῖν" verstanden wird, die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Subjekt-Objekt prinzipiell ausgeschlossen ist, während ausgerechnet diese Unterscheidung für letzteren Fall gerade die conditio sine qua non ausmacht! Im selben Zusammenhang ist es nicht ohne tiefere Bedeutung, daß das „Experiment", welches die naturwissenschaftliche Erfahrung ermöglicht, sehr bezeichnenderweise in der absoluten Isolierung des Laboratoriums stattfindet, während die theologische Erfahrung eine fast „übernatürliche" Gabe der communio ausmacht, was sonst auch F. mehrfach und wiederholt durch sein ganzes Buch hindurch betont hat.

Abgesehen von diesen Einzelheiten, die wir hier nur deswegen etwas ausführlicher besprechen, weil sie sich auf das tiefste Wesen der Theologie beziehen, ist das ganze erste Kap. eine nicht nur sachgemäße, sondern auch eine sehr ausflußreiche Beschreibung der Entwicklung der orthodoxen Theologie bis auf den heutigen Tag, wobei die sogenannte „Liturgieanalyse" mit Recht als das Herz ihrer Erneuerung begrüßt wird.

Das 2. Kap. über den „apophatischen" Charakter der Theologie ist dann auf eine noch glücklichere Weise behandelt. Die charakteristisch orthodoxen Lehren über Wesen und Energien Gottes, die Erfahrung des Taborlichtes u.ä. könnten wirklich keinen besseren Kommentator und Vermittler zu den westlichen Theologen finden. Wenn es sich jedoch um die Bewertung der Arbeit einzelner orthodoxer Theologen handelt, findet man in einigen Fällen auffallende Übertreibungen, die das Gesamtbild etwas ändern könnten.

Von enormer Bedeutung ist die Tatsache, daß hier die Gotteslehre, die mit dem 3. Kap. beginnt, von Anfang an als Trinitätslehre dargestellt wird. Dadurch wird diese differentia specifica des Christlichen überhaupt auch programmatisch zum zentralen Thema aller Dogmatik. Diese Vorrangstellung, die ja in der inneren Logik der Dinge sowieso liegt, ist um so mehr zu begrüßen, als selbst die meisten Handbücher orthodoxer Dogmatik diese Wertordnung nicht hinreichend zum Ausdruck bringen. Die Wichtigkeit dieser Reihenfolge hat F. sehr richtig erkannt, wenn er dazu bemerkt: „Diese Vorrangstellung des Trinitätsdogmas, der Lehraussagen über die immanente Trinität, ist neben der Christologie meines Erachtens der Punkt, an dem sich östlich-orthodoxes am tiefsten vom westlichen Verständnis unterscheidet" (44). Bei der Beschreibung, wie das trinitarische Dogma in Ost und West an Hand von verschiedenen Ansatzpunkten entfaltet wurde, erweist sich F. als sehr gut informiert und zugleich ist er im Stande, den spezifisch theologischen Wert der genannten Unterschiede einzuschätzen.

Doch muß man auch hier auf einige sekundäre Stellen aufmerksam machen, die beim ersten Blick vielleicht als Kleinigkeiten erscheinen würden, meines Erachtens aber von großer Wichtigkeit sind.

Wenn z. B. auf S. 46 der Vf. zwischen κήρυγμα und δόγμα bei Basilius dem Großen unterscheidet und das letztere, etwas zurückhaltend, mit dem Terminus θεολογούμενον der heutigen orthodoxen Theologie wiedergeben zu dürfen glaubt, so macht er damit einen Kardinalfehler. Denn δόγμα besitzt ja schon bei Basilius den Wert einer verbindlichsten Lehr*überzeugung* der Kirche – selbst wenn sie manchmal auch eine zeitlang allein aus pädagogischen Gründen verschwiegen werden mußte – während doch θεολογούμενον in der Sprache der heutigen orthodoxen Theologie nur die vorläufige, ja noch unentschiedene theologische Privat*meinung* bedeutet.

Ebenso findet man an den Haaren herbeigezogen, was auf S. 51 über das Verhältnis der orthodoxen Kirche zu dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis [„*Quicumque*"] gesagt wird: „Die orthodoxe Kirche hat bei der Rezeption des *Quicumque* aber stets das getan, was sie dem Westen in bezug auf das Nizäno-Konstantinapolitanum vorwirft: sie hat den Text verändert und das ‚*et filio*' eliminiert". Zu dieser leider äußerst provozierenden Gleichsetzung von zwei diametral entgegengesetzten Wirklichkeiten muß man orthodoxerseits ganz kategorisch bemerken: Erstens, von einer „Rezeption" des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses darf man doch nicht allein aus dem so späten und merkwürdigen Auftauchen dieses Symbols „etwa seit 1780 im griechischen Horologion" schließen, zweitens, der Text eines westlichen Symbols, dessen Ursprung selbst im Westen heute noch unbekannt bleibt und jedenfalls keinem ökumenischen Konzil zugeschrieben werden kann, darf keineswegs auf die gleiche Ebene mit dem Text des Nizäno-Konstantinopolitanums gesetzt werden, welches so früh in Ost und West als das ökumenische Glaubensbekenntnis der ganzen Kirche anerkannt wurde, und zwar in seiner ursprünglichen Form.

Wir können leider nicht alle einzelnen Kap. ausführlicher besprechen, denn dies würde uns zu weit führen. Damit jedoch die inneren Beziehungen berücksichtigt werden, welche zwischen den verschiedenen Bestandteilen und Paragraphen des Buches bestehen, müssen wir ganz flüchtig bemerken, daß Kap. IV und V in organischer Kontinuität aus Kap. III herauswachsen. Dabei muß wiederum die Tatsache besonders hervorgehoben werden, daß die als Theotokologie verstandene Mariologie nicht bloß im engen Zusammenhang, sondern in ihrer tiefen soteriologischen Zusammengehörigkeit mit der Christologie gesehen wird. Dann liegt es auf der Hand, daß aus diesem breiteren Zusammenhang der Communio von Schöpfer und Geschöpf die Kirche als Kreatur der Gnade schlechthin hervorgeht, wobei die Gestalt und Person der Gottesmutter einen äußerst vorbildhaften Charakter besitzt.

Auf diese Weise ist der Übergang von Schöpfung zur Erlösung gesichert, und so kann dann in Kap. VI die Erlösung als Vergöttlichung dargestellt werden, was wiederum einen charakteristischen locus theologicus der Orthodoxie ausmacht. Gerade in diesem Zusammenhang wird, wie erwartet, die besondere Bedeutung, welche der Pneumatologie in der orthodoxen Theologie zukommt, hervorgehoben.

Kap. VII schildert die Entwicklung der orthodoxen Ekklesiologie als Deutung der von der Eucharistie her begründeten Ordnung, wobei leider eine gewisse Einseitigkeit nicht zu vermeiden war, nachdem F. nur Repräsentanten der genannten Richtung in Betracht genommen hatte. Der Vf. scheint nämlich nicht von der Erweiterung bzw. Korrektur gehört zu haben, welche die sogenannte Eucharistische Ekklesiologie von N. Athanasiev innerhalb der neueren orthodoxen Theologie erfahren hat. Hätte aber F. die Arbeit eines breiteren Kreises orthodoxer Ekklesiologen der Gegenwart gekannt, so hätte er sicherlich noch tiefere Einsichten und Perspektiven des Mysteriums der Kirche gewonnen. Leider sehe ich mich verpflichtet z. B. darauf hinzuweisen, daß F. meinen trinitarischen ekklesiologischen Versuch völlig ignoriert, obwohl ich ihn nicht nur in meinen größeren Werken (Diss. und Habil.) ausführlicher entwickelt habe, sondern auch in verschiedenen Aufsätzen sogar in deutscher Sprache seit mindestens zwei Jahrzehnten skizzenhaft darstellte. Dazu muß vielleicht noch bemerkt werden, daß die Wichtigkeit der trinitarischen Ekklesiologie schon daran zu sehen ist, daß sie die gemeinsam anerkannte Basis des ersten und ausschlaggebendsten Dokumentes bildete, das die Gemischte Internationale Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche als Münchener Dokument im Jahre 1982 verabschiedete. Der Titel dieses Dokumentes allein spricht selbst darüber. Er lautet sehr charakteristisch: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit".

Wie dem auch sei, selbst die beiden letzten Kap. des Buches über die Sakramente (VIII) und über die Eschatologie (IX) wären meines Erachtens besser gestaltet und vervollständigt, wenn der Vf. ein eigenes Kap. hinzugefügt hätte über das orthodoxe Mönchtum, das zweifellos den bewegendsten Kristallisationspunkt aller eschatologischen Erfahrung in der Kirche darstellt. Dies hätte man von F. um so mehr erwartet, als er die orthodoxe Ikone, die doch mit dem Mönchtum so tief zusammenhängt, auf eine lobenswerte Weise theologisch zu schätzen wußte.

Eine letzte Bemerkung als Zeichen ehrlicher Wertschätzung des Buches wäre der freundliche Hinweis auf die vielen Druckfehler in den griechischen Wörtern, besonders in der Betonung, was vielleicht in einer neuen Auflage berücksichtigt werden könnte.

Abschließend mein Gesamturteil: Obwohl ich den Eindruck habe, daß F. in der russischen Orthodoxie viel mehr zu Hause ist als in der griechischen, was manchmal – selbst in der Bibliographie der einzelnen Kap. – zu einer unerträglichen Einseitigkeit führt, muß ich unumwunden zugeben, daß dieses Buch tatsächlich einen unermeßlichen Dienst erweist für den Theologen wie auch für den theologisch interessierten Laien in Ost und West, und dafür müssen wir alle dem unermüdlichen Vf. äußerst dankbar sein.

Sydney Stylianos Harkianakis

Nichols, Aidan: **Theology in the Russian Diaspora**. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966). – Cambridge: Cambridge University Press 1989. XV, 295 S., geb. 32.50

Der russische Theologe Nikolaj Afanas'ev, der im Pariser Exil lebte und lehrte, und seine ekklesiologischen Anschauungen sind Thema dieser Untersuchung. Afanas'ev ist der geistige Vater der „eucharistischen Ekklesiologie", die sowohl in der orthodoxen als auch in der katholischen Theologie in den letzten Jahren und Jahrzehnten immer größere Bedeutung erlangt hat. Bekanntlich werden Afanas'ev und sein ekklesiologischer Ansatz auch in den Dokumenten des II. Vatikanums explizit genannt, als Erläuterung zum ersten Schema „De Ecclesia". In deutscher Sprache sind Afanas'ev und sein Werk durch die wichtige Untersuchung von Peter Plank „Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966)" (Würzburg 1980 [Das östliche Christentum, N.F. Bd 31]) erschlossen worden.

Das vorliegende Buch bemüht sich, das Werk von Afanas'ev unter verschiedenen Aspekten zu erfassen. Der Vf. untersucht dazu zunächst den theologischen Hintergrund, nämlich die verschiedenen Strömungen der russischen Theologie vor Afanas'ev und ihre ekklesiologischen Vorstellungen (1–33). Der russische Scholastizismus, die Ekklesiologie der Slawophilen und die Renaissance zum Ende des 19. Jh.s sind die Stichwörter, unter denen der Vf. diese Strömungen zusammenfaßt.

Ein zweites Kap. gibt einen Überblick über das Leben Afanas'evs (34–61). In zwei weiteren Kap.n werden die Hauptschriften Afanas'evs zur Ekklesiologie zwischen den Kriegen (62–93) und seit dem Zweiten Weltkrieg (94–134) analysiert. Ein ausführlicher Vergleich mit den ekklesiologischen Konzeptionen der Zeitgenossen Afanas'evs Berdjaev, Bulgakov und Florovskij (135–162) folgt.

Das letzte Kap. ist der Versuch einer ökumenischen Bewertung der Ekklesiologie Afanas'evs (163–221). Eine Schlußbemerkung, Indices – wichtig: ein Inventorium der Werke Afanas'evs, vor allem der unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripte – und eine Auswahlbibliographie runden das Werk ab.

Der Vf. arbeitet vor allem in den Kap.n 3 und 4 die wichtigsten Momente der Ekklesiologie Afanas'evs heraus, indem er sein Werk in der chronologischen Reihenfolge der Entstehung untersucht. Im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen zur Frühgeschichte der konziliaren Strukturen und des Kirchenrechtes kam Afanas'ev zur Überzeugung, daß die Struktur der Kirche – auch der orthodoxen Kirche – seit Cyprian eine entscheidende Wende vollzogen hat. Auch das Eingreifen staatlicher Autorität spielte für Afanas'ev hier eine wichtige Rolle. Durch falsches Verständnis von Begriffen wie „Katholizität" und „Ökumenizität" sei eine Struktur der Universalkirche entstanden, die nicht dem Zustand der ersten Jh.e entspricht. Die eucharistische Ekklesiologie versucht dem entgegenzuwirken, indem sie die unter dem Vorsitz des Bischofs eucharistiefeiernde Gemeinde als die Kirche schlechthin betrachtet. Erst durch die Gemeinschaft dieser Kirchen entsteht die Gesamtkirche; der Akzent bleibt jedoch auf der einzelnen Gemeinde.

Im Zusammenhang mit der eucharistischen Ekklesiologie, deren Anlage sich bei Afanas'ev schon seit den 30er Jahren nachweisen läßt, erhält der Begriff „Rezeption" (der ja auch Thema einiger neuerer katholischer Publikationen ist) eine besondere Bedeutung. Für Afanas'ev ist die Rezeption von Beschlüssen ökumenischer und lokaler Synoden kein juridischer Akt. Vielmehr entscheidet die Wahrheit, die einem Konzilsbeschluß zugrunde liegt (oder eben nicht), daß ein lokales Konzil von der Kirche als ökumenisch anerkannt oder eine als ökumenisch zusammengetretene Synode nicht angenommen wird. Afanas'ev setzt einer solchen Sicht der Wahrheit, die sich „von innen" durchsetzt, die Autorität vom Papst bestätigter ökumenischer Konzilien gegenüber, die eine Wahrheit „von außen" beanspruchten.

Der Vf. versucht, die Hauptgedanken Afanas'evs sowohl bei seinen Vorgängern als auch bei seinen Zeitgenossen einzuordnen. Die Parallelen, die sich zwischen Afanas'ev und den obengenannten Autoren nachweisen lassen, zeigen die Verbreitung gewisser Gedanken – stellvertretend: die Beschreibung der Kirche als *sobornost'*, die der Vf. besonders betont (144) – im russischen theologischen Denken unseres Jh.s überhaupt. Aus solchen Ähnlichkeiten lassen sich wohl keine direkten Beeinflussungen nachweisen. Wie Plank (a.a.O., 113) schon gezeigt hat, steht Afanas'ev in der Tradition der neueren russischen Ekklesiologie, in der er eigene Akzente gesetzt hat.

Wichtig ist das letzte, ökumenisch orientiert Kap. der Arbeit. Der Vf. entwickelt hier eine Perspektive, wie die Gedanken von Afanas'ev im ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus eine fruchtbare Rolle spielen können. Die Grundlinien einer solchen „evaluation" von Afanas'evs Ekklesiologie faßt der Vf. in vier Punkten zusammen: Eucharistie und Kirche, also der Ansatz der eucharistischen Ekklesiologie (man beachte, welch wichtige Rolle dieser Ansatz bisher in den Dokumenten der orthodox/römisch-katholischen Dialogkommission gespielt hat, vgl. 175f!); Die eine Kirche und die vielen Kirchen, ein Problemfeld, das aus der Betonung der eucharistischen Ekklesiologie erwächst und in dem die Frage nach dem Verhältnis von lokaler und universaler Kirche thematisiert wird; Konzil und Rezeption, die Frage nach der Findung der Wahrheit in der Kirche; Die Kirche, die „den Vorsitz in der Liebe hat", die Integration der besonderen Rolle Roms in ein solches ekklesiologisches Modell. Damit sind auch die wichtigsten Problemfelder umrissen, die für den aktuellen theologischen Dialog zwischen beiden Kirchen eine Rolle spielen. Vielleicht hätte der Vf. auf die Dokumente dieses Dialoges und ihre Beziehung zu Afanas'ev ein wenig ausführlicher eingehen können.

Insgesamt handelt es sich um eine sehr tiefgehende und sorgsame Studie, die die Ekklesiologie dieses wichtigen Theologen in den Punkten würdigt, die für die Beziehungen zwischen Orthodoxie und Katholizismus eine zentrale Rolle spielen. Das Buch kann auf diese Art ein Beitrag zur Annäherung zwischen beiden Kirchen und ihren ekklesiologischen Vorstellungen sein.

Münster Thomas Bremer

Das Dienstamt der Einheit in der Kirche: Primat – Patriarchat – Papsttum, hg. v. Albert Rauch / Paul Imhof – St. Ottilien: EOS 1991. 505 S., geb. DM 38.–

Der Gang der jüngsten Ereignisse in Europa, die so jäh das Angesicht des Kontinents verändert haben, mußte sich auch auf die zwischenkirchlichen Beziehungen auswirken. Mit geradezu elementarer Gewalt haben Kräfte, von denen Spaltungen und Spannungen in allen Bereichen des europäischen Lebens ausgehen, das zerbrechliche ökumenische Gleichgewicht erschüttert, welches sich in den letzten Jahrzehnten eingependelt hatte. Von daher verdienen Bemühungen unsere Aufmerksamkeit, die dem begonnenen unheilvollen Prozeß Einhalt zu gebieten suchen.

Ein Beispiel für dieses ökumenische Denken ist das Regensburger Symposium „Das Dienstamt der Einheit in der Kirche" vom Juli 1989. Die dort gehaltenen Vorträge sind inzwischen als Sammelbd im EOS-Verlag der Erzabtei St. Ottilien erschienen. Dabei dürften die wissenschaftlich-theologischen Ergebnisse des Symposiums weniger relevant sein als der Versuch zur Schaffung „einer Atmosphäre des gegenseitigen Vertrauens". Sie allein könnte durch radikale Erneuerung des ekklesiologischen Denkens einen Dialog zwischen den nun schon viele Jh.e getrennten Konfessionen auf einer qualitativ neuen Ebene möglich machen (12).

Geurteilt aus dem Blickwinkel des Jahres 1992 erkennen wir, wie schwierig gerade eine solche Atmosphäre in einer Situation ist, in der unverhohlen kirchenpolitische Motive die rein theologischen Themen verdrängen wollen. Es ist schließlich kein Geheimnis, daß die tragische, mit dogmatischen Schlagworten verbrämte Trennung von Konstantinopel und Rom im Jahre 1054 im Ringen um die Macht ihren eigentlichen Grund hatte.

Das große Verdienst des Regensburger Symposiums besteht im Durchbruch jenes verhängnisvollen Kreises, den jahrhundertelange Vorurteile und Gruppeninteressen gezogen haben; gab es doch den Vertretern der orthodoxen, katholischen und protestantischen Kirchen Gelegenheit zur Erörterung eines Problems, aus dem ganz wesentlich die Spaltung der christlichen Kirchen herrührt.

Eine Reihe von Vorträgen, in denen sich die eigentliche Aussage des Symposiums abzeichnet, läßt offenbar werden, wie sehr sich die Grundtendenz theologischen Suchens an einem neuen Überdenken des päpstlichen Dienstes und seines Charakters zu orientieren hat.

Der griechische Theologe Evangelos D. Theodorou unterstreicht in seinem Vortrag zu recht, daß die Neuinterpretation des Papsttums nicht nur durch katholische Theologen, sondern auch durch die Päpste selbst, eine „erfreuliche Tatsache" ist. Dabei kann er sich auf die Worte von Papst Paul VI. berufen: „Wie bei meiner jüngsten Begegnung mit dem ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel möchte ich auch hier den Heiligen Geist inständig bitten, ‚er möge uns, alle Hirten und die Theologen unserer Kirche, erleuchten, damit wir gemeinsam nach Formen suchen, in denen dieses Hirtenamt einen Dienst der Liebe verwirklichen kann, der von den einen und den anderen anerkannt wird'" (213).

Ein gewichtiger Beitrag zu dieser Fragestellung ist eine Äußerung Kardinal Ratzingers aus dem Jahre 1976, die er in Graz gemacht hat: „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde" (214).

Bei der Grundsteinlegung eines neuen theologischen Fundamentes wird sich eine Position wie diese, die für die kirchliche Einheit von Orient und Okzident so notwendig ist, nur günstig auswirken können. Reflektiert man diese Äußerungen im Kontext des Jahres 1992 so wird erkennbar, daß es gegenwärtig nicht sosehr um die Entdeckung neuer Wahrheiten als vielmehr um die Bewahrung des bereits Erreichten geht. „Was ihr habt, das haltet, bis Ich komme" (Apk. 2,25).

Keinen geringen Einfluß auf den kirchlichen Einheitsprozeß und die Abkühlung zwischen Katholizismus und Orthodoxie hat das Uniatsproblem. Nachdrücklich zeichnen sich hier die rein politischen und nationalistischen Faktoren ab, die für die entstandene Situation verantwortlich sind. Freilich sollten wir auch nicht vergessen, was Prälat Dr. Albert Rauch in einem beeindruckend informativen Vortrag formuliert hat: „Ohne auf Einzelheiten einzugehen, muß man sagen, daß diese Ekklesiologie der Unionen letztlich nicht zu dem von beiden Seiten gewünschten Ergebnis einer Einheit der Kirche geführt hat, sondern zum Teil noch größere Spaltungen und gegenseitige Aggressionen hervorgerufen hat" (323).

Äußerungen wie diese lassen die Möglichkeit einer sachlich-ruhigen theologischen Analyse zu, die das Jahrhunderteproblem auf der Suche nach Wahrheit und kirchlichen Frieden sehr wohl bewältigen könnte.

Insgesamt läßt sich festhalten: Wer sich die Mühe macht, den 500seitigen Sammelbd kennenzulernen, wird eine gründliche Zuarbeit für das Verständnis des „Dienstes der Einheit" im gegenwärtigen Nachdenken der Kirche vorfinden. Natürlich gibt es in einer solchen Dokumentation auch anlaßgebundene Vorträge kompilativen Charakters. Unter der Fülle des vorgelegten Stoffes wird indes der Leser sicherlich Körnchen eines neuen, schöpferischen Denkens aufnehmen. Selbständige Arbeit, die ihren Lohn in der Teilhabe an einer Bewegung hat, der es um die Wiederherstellung der christlichen Einheit von Orient und Okzident geht, wird ihm nicht erspart bleiben. Ohne diese Einheit freilich wäre die weitere Entfaltung der europäischen Zivilisation undenkbar.

Berlin Wladimir Ivanov

Der Himmel im Herzen. Altrussische Heiligenlegenden, ausgewählt, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Fairy von Lilienfeld. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990, 238 S., geb. DM 48.–

Der vorliegende Bd enthält eine Auswahl von Heiligenlegenden aus der russischen Frühzeit (10.–12. Jh.). Die Texte sind einschlägigen Viten sowie verschiedenen altrussischen Chroniken entnommen. Die Übersetzerin und Hg.in, durch ihre zahlreichen Arbeiten zur russischen Spiritualität und zur Liturgie einschlägig bekannt, will mit dieser Sammlung zwei Gruppen von Lesern ansprechen: den interessierten Laien, der die „geistig-geistliche Welt des frühen altrussischen Christentums" (19) näher kennenlernen will, und den Fachmann, für den vor allem die Erläuterungen zu einzelnen Varianten der Übersetzung gedacht sind.

Einer ausführlichen und informativen Einleitung (7–23) folgt eine detaillierte tabellarische Übersicht über die altrussischen Heiligen (24–36). Den Hauptteil bilden die Legenden und Berichte über einzelne Heilige, über Ereignisse und über Gruppen von Heiligen. Manche der Texte sind bei uns gut bekannt und mehrfach übersetzt, andere machen den Leser mit bisher verborgenen Heiligen der alten russischen Kirche bekannt. Ein sehr ausführlicher Anmerkungsteil (48 kleingedruckte S. Anmerkungen zu 178 Text-S.!) beschließt den Bd, der auch zahlreiche Abbildungen enthält.

Das Verdienst dieses Buches liegt in zwei Bereichen: Zum einen ist es die zuverlässige, genaue und erschöpfende Information, die sich in den Anmerkungen findet.

Die Wiederholungen, die dort zuweilen vorkommen, sind deswegen sinnvoll, weil so dem Leser auch bei der Lektüre einzelner Legenden Informationen zugänglich werden, die eben für mehrere der Texte gelten. Die Querverweise in den Anmerkungen tun ein übriges dazu. Kleine Ungenauigkeiten fallen dabei kaum ins Gewicht (etwa: 218, Anm. 9: das Werk von Miller liegt seit 1980 in 2., leicht verbesserter Auflage vor; 145: gemeint ist wohl „Trancezustände").

Das zweite Verdienst des Werkes liegt darin, die Grundlinien der russischen Spiritualität aufzuzeigen. Durch die Lektüre ergibt sich ein Gesamtbild dieser Gedankenwelt, die durch die asketische Hingabe der Heiligen (viele von ihnen waren Mönche!), durch die ihnen zugeschriebenen Wunder und Bekehrungen und nicht zuletzt durch die Christozentrik ihrer Spiritualität geprägt ist.

Ein Werk, das beide Aspekte – wissenschaftlich exakte Information und Vermittlung des spirituellen Gehaltes – in so vorbildlicher Weise bieten kann, lag bisher in deutscher Sprache noch nicht vor.

Münster Thomas Bremer

Schlüter, Richard: **Ökumenisches Lernen in den Kirchen – Schritte in die gemeinsame Zukunft**. Eine praktisch-theologische Grundlegung. – Essen: Verlag Die Blaue Eule 1992. 143 S. (Religionspädagogische Perspektiven, 15), kart. DM 32.–

Solange Ökumene als Bemühen der Konfessionen um die Einheit der Kirche verstanden wurde, war sie weitgehend eine Domäne der systematischen Theologie. Mit der Erweiterung des Ökumenebegriffs im Sinne eines Bemühens um die Eine Menschheit interessierte sich auch die praktische Theologie mehr und mehr dafür. Das Stichwort „ökumenisches Lernen" ist zu einem wichtigen Begriff der Gemeindepädagogik geworden. Die vorliegende Studie des praktischen Theologen an der Univ.–Gesamthochschule Siegen untersucht das Verständnis von ökumenischem Lernen, wie es sich in römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Dokumenten niederschlägt, und hinterfragt seine Bedeutung für Gemeinde heute. Dabei geht Vf. in drei Schritten vor.

Im 1. Kap. der Studie analysiert Vf. konziliare und nachkonziliare kirchliche Verlautbarungen aus dem katholischen Raum, die sich mit Fragen der Ökumene befassen, sowie mit Dokumenten der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission. Obwohl die Dokumente kein ausformuliertes Konzept ökumenischen Lernens liefern, enthalten sie dennoch Aussagen darüber, wie ökumenisches Lernen nach römisch-katholischer Auffassung zu verstehen ist. Die Studie konstatiert eine Entwicklung des Verständnisses von Ökumene bzw. ökumenischem Lernen. Anfänglich wird ökumenisches Lernen rein binnenkirchlich verstanden. In den Konzilstexten ist die Determinante Kirche/Theologie noch bestimmend, während in den nachkonziliaren Dokumenten daneben die Determinante Welt/Gesellschaft an Bedeutung gewinnt.

Neben das ekklesiologische Motiv für das ökumenische Handeln treten auch das sozial-ethische und missionarische. Nicht nur Kirche, sondern auch Welt wird zu einem Ort ökumenischen Lernens. Dienst an der Einheit der Menschheit und am Frieden der Welt wird auch als ökumenisches Handeln, als Dienst an der Einheit der Kirche gewertet.

Im 2. Kap. werden das Konzept „Ökumenischen Lernens" der EKD und das römisch-katholische Modell der „Evangelisatorischen Erziehung" vorgestellt und auf ihre Konvergenz hin überprüft. Das Verständnis der EKD von ökumenischem Lernen basiert auf einem weiten Ökumenebegriff. Zentrale Inhalte der christlichen Botschaft wie Umkehr, Befreiung und Gerechtigkeit werden in Beziehung gesetzt zur Verantwortung für die Schöpfung und für die menschliche Gesellschaft. Kennzeichnend für dieses Modell ökumenischen Lernens ist die Einbeziehung der Lernenden als Träger des ökumenischen Lernprozesses. Kirche wird hier verstanden als Gemeinschaft, als Lerngemeinschaft, als „Kommunikationsgemeinschaft" (64). Das Modell der „Evangelisatorischen Erziehung" stützt sich auf das Zweite Vatikanum, auf „Evangelii nuntiandi" Papst Pauls VI., sowie auf die Dokumente von Medellin und Puebla. Der grundlegende Begriff der Evangelisierung wird zu einem Inbegriff der Tätigkeit der Kirche und umfaßt nicht nur die Verkündigung im engeren Sinne, sondern ebenso das Zeugnis des Lebens der Kirche, die Feier der Sakramente und das Apostolat. Evangelisatorische Erziehung ist ein ganzheitlicher Prozeß, bei dem religiöses und soziales Lernen unzertrennlich miteinander verbunden sind; sie verwirklicht sich „im Prozeß des solidarischen und befreienden Lernens" (77). Vf. wertet sie als ein Modell ökumenischen Lernens mit der Begründung, daß die Sorge um das Wohlergehen von Gesellschaft/Welt/Schöpfung nicht zu trennen ist von der Sorge um die Eine Kirche. Die Eine Kirche versteht sich als Sakrament, als Heilszeichen für die Eine Welt. Vf. stellt eine weitgehende Konvergenz zwischen den Konzepten „Ökumenisches Lernen" und „Evangelisatorische Erziehung" fest. In beiden Modellen versteht sich Kirche als lernende Gemeinschaft; in beiden hat das Lernziel „Solidarität" eine Vorrangstellung inne; beide unterstreichen die Einheit von Glauben und Leben, von sozialem und religiösem Lernen.

Im 3. Kap. zeigt Vf. den Zusammenhang von Gemeindeerneuerung und ökumenischem Lernen auf. Ökumenische Praxis in der Gemeinde darf hier jedoch nicht als reiner Anwendungsfall für ökumenische Theologie verstanden werden; vielmehr hat die ökumenische Praxis selbst Norm- und Orientierungscharakter für christliches Handeln und Denken. Der Glaubenssinn der Gläubigen wird so zu einem wichtigen Bestandteil christlicher Orthopraxie und Orthodoxie. Ökumenisches Lernen und evangelisatorische Erziehung setzen voraus, daß Gemeinde sich als Subjekt des ökumenischen Lernprozesses, als Tradent des Glaubens, als Vermittler unterschiedlicher Formen von Lebens- und Glaubenspraxis versteht.

Die heute postulierten gemeindepädagogischen Lernprozesse decken sich weitgehend mit den Konzepten „Ökumenisches Lernen" und „Evangelisatorische Erziehung". Die nach diesen Modellen sich vollziehenden Lernprozesse dienen nicht nur der religiösen Erziehung und Bildung in der Gemeinde, sondern gleichzeitig auch der Gemeindeerneuerung. In dem Maße, wie ökumenisches Lernen in den Gemeinden realisiert wird, gelingt eine Neugestaltung der Gemeinden und wird der Zusammenhang zwischen Glaubenlernen und Lebenlernen evident.

Die Studie vermittelt wertvolle Denkanstöße auf der Suche nach Wegen aus der derzeitigen Stagnation der ökumenischen Bewegung; sie legt überzeugend dar, daß Ökumene nicht ein Teilbereich der Gemeindepastoral ist, sondern daß der ökumenische Lernprozeß kongruent ist mit dem Prozeß des Glauben- und Lebenlernens, der sich an der befreienden Botschaft Jesu und seinem heilenden Wirken orientiert. Dadurch wird der zentrale Stellenwert ökumenischen Lernens und evangelisatorischer Erziehung für die Gemeindepastoral und -erneuerung deutlich.

Leider geht Vf. nicht näher auf Realisierungmöglichkeiten eines so verstandenen ökumenischen Lernens ein, sondern begnügt sich mit dem Verweis auf bereits vorliegende Anregungen (121).

Lohne Karl Josef Lesch

Jungmann, Josef Andreas: **Christliches Beten in Wandel und Bestand**. Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Klemens Richter. – Freiburg: Herder 1991. XIX, 199 S. (Gemeinde und Gottesdienst), kart. DM 24.80

Es ist hier die Neuauflage eines Werkes anzuzeigen, daß einer der Nestoren der deutschen Liturgiewissenschaft, Josef Andreas Jungmann, im Jahr 1969 publiziert hat, damals ohne große Resonanz, „wohl deshalb, weil die Zeitumstände Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre denkbar ungünstig waren . . .; für die alles andere als revolutionären Erwägungen eines Achtzigjährigen über die Geschichte christlichen Betens bestand kein Bedarf" (H. B. Meyer). Das Urteil des damaligen Rez. aber ist nach wie vor gültig: „Auf dem soliden Grund eines weitausgreifenden Wissens und ernsthafter Forschung wird die Geschichte des außerliturgischen Betens, dem die Untersuchung in erster Linie gilt, zu mustergültiger, klarer Form und wohltuender Ausgewogenheit . . . dargeboten . . ." (E. v. Severus). Man darf sicher Hg. und Verlag dankbar sein, daß sie dieses Kleinod durch eine Neuausgabe all denen wieder leicht zugänglich gemacht haben, „die die nachkonziliare Gebets- und Glaubenspraxis von ihren ursprünglichen Grundlagen und ihrem Werdegang her neu verstehen wollen" (K. Richter, X).

Das kleine Werk präsentiert auf nur 180 S. einen Längsschnitt durch die Frömmigkeitsgeschichte und bietet damit schon vor über 20 Jahren einen Blick auf die Gebetspraxis der Gläubigen außer, neben und „unter" der nach den amtlichen Büchern gefeierten Hochliturgie. Im Register finden sich zahlreiche Verweise auf Stichwörter wie Ave Maria, Chorgebet, Gebet- und Gesangbücher, Heiligenverehrung, Herz-Jesu-Verehrung, Litaneien, Rosenkranz, Wallfahrten. Jeder an Frömmigkeit, Spiritualität und Brauchtum Interessierte wird hier eine Fundgrube vorfinden.

Noch aktueller als 1969 dürfte das Buch im Hinblick auf die Fragestellung geworden sein, wie amtlich geordnetes Gebet der Kirche/Liturgie und „privates" Gebet der Gläubigen, sei es in Gemeinschaft, sei es zu Hause, voneinander abhängen bzw. miteinander verzahnt sein sollten. J. schildert eindrucksvoll, wie wechselhaft diese Beziehung im Laufe der Jh.e sich gestaltete; am Schluß erhofft er sich von der Liturgiereform des II. Vatikanums die Weiterführung der Bewegung unseres Jh.s, die Gläubigen zu einem „kirchlich geordneten Beten . . . auch außerhalb der Eucharistie" (164) zu führen. Ein Blick in die Praxis der Gemeinden und Haushalte macht in dieser Hinsicht heute skeptisch: jede und jeder kann heute die Liturgie in seiner Wort- und Zeichensprache mitvollziehen, aber ist der innerliche Mitvollzug damit einhergegangen? In welcher Familie wird heute – ob liturgisch geprägt oder nicht – überhaupt noch gebetet? Gehört nicht das Gebet zu den wenigen Tabus unserer Gesellschaft? Wie kann die so sinnvoll und überlegt reformierte und in den meisten Gemeinden sorgfältig gestaltete Liturgie zum innerlich fruchtbaren Geschehen werden, daß die Menschen über die Feier hinaus prägt?

Eine Antwort gibt J. A. Jungmann, die Rez. sehr beherzigenswert findet: Vf. klagt nicht einfach darüber, daß Laudes und Vesper nicht mehr wirkliche „Volkshoren" sind – keine Laiengemeinde wird sich auf Dauer für das selbst Klerikern schwierige spröde Stundengebet begeistern –, sondern er ruft dazu auf, ihnen „wieder eine volksnähere Form zu geben" (164). Die Geschichte der Frömmigkeit hat einen bunten Strauß hervorgebracht und dabei, theologisch gesehen, auch manch seltsame Blüten getrieben; aber eines lehrt uns Menschen vor der Jahrtausendwende diese Geschichte sicher: innere Fruchtbarkeit hat ihren Sitz im Herzen, nicht im Kopf des Menschen, nur wenn wir das Herz erreichen, wird Liturgie das Leben wirklich tief und dauerhaft prägen.

Münster Stefan Rau

Heck, Erich: **Segen des dreieinigen Gottes.** Heilige Schrift – Liturgie – Frömmigkeitsgeschichte. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 160 S. mit 8 Schwarzweißabb. (Reihe Grundgebete der Christen), geb. DM 24.80

Kreuzzeichen und Doxologie sind Elemente christlicher Liturgie und Frömmigkeit, die in Kurzform Grundaussagen des christlichen Glaubens an den dreieinigen Gott enthalten. Ihre Interpretation ist deshalb theologisch ebenso wichtig wie reizvoll.

Eine Bündelung der Exegesen zu den entsprechenden biblischen Versen und der „weiträumigen Untersuchungen zur frömmigkeits- und liturgiegeschichtlichen Überlieferung" (10) verspricht die Einführung des Buches. Die Kap.-überschriften (u. a. ‚Der Segen im Alten Testament', ‚Der Segen im Neuen Testament', ‚Der Lobpreis zur Ehre des dreieinigen Gottes', ‚Die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes', ‚Segnen und Segen in Liturgie und Leben') lassen Entsprechendes erwarten. Die exegetische Vertiefung und die historische Information sollen dem Betenden Gewinn bringen.

Rez. hat vieles in diesem Buch mit Interesse gelesen, so etwa die verschiedenen Einzelexegesen oder die interessanten Aussagen zur Zahlensymbolik der Doxologie (vgl. 76ff). Die Ausführungen sind geeignet, Ergebnisse der wissenschaftlichen Analyse einem breiten Publikum zu vermitteln. Der umfangreiche Apparat mit Anmerkun-

gen und Abkürzungsverzeichnis ist jedoch für eine ‚Hinführung zu Gebet und Betrachtung' eher ungewöhnlich.

Vf. bearbeitet ungleich stärker die exegetischen Aspekte seines Themas, so daß für den Liturgiewissenschaftler der gottesdienstliche Bereich zu kurz kommt.

Eine stärkere Berücksichtigung hätte man sich für die liturgischen Bücher bzw. liturgiewissenschaftlichen Erörterungen gewünscht. Das Buch der kirchlichen Segnung, das Benediktionale, findet in diesem Werk, das sich auch der Liturgie des Segens widmen will, leider ebensowenig Erwähnung wie das von A. Heinz und H. Rennings hg. Werkbuch ‚Heute segnen' (Freiburg 1987) oder der Handbuchartikel von R. Kaczynski (Die Benediktionen, in: B. Kleinheyer u. a., Sakramentliche Feiern II [GdK 8] Regensburg 1984, 233ff), die u. a. die Theologie des Segens und Segnens erörtern.

An manchen Stellen würde der Liturgiewissenschaftler anders akzentuieren. So ist man überrascht, daß Vf. offenbar zwischen Liturgie (= Eucharistie [vgl. 124f]) und Sakramenten (vgl. 125ff) unterscheidet. Dieses ‚Modell' ist nicht mehr tragfähig. Geschichte ist auch die Rede vom sog. Kanon-T, das nicht, wie Vf. 121 nahelegt, der erste Buchstabe des Hochgebets ist. Anfang des Gebets ist die Präfation, dies aus eucharistietheologischen Gründen.

Leider wird vom Gebrauch des Kreuzzeichens bei der Sakramentenspendung auf nur 5 S. gehandelt. Für die Feier der Trauung wird auf das Anstekken der Eheringe und das Umwinden der Hände mit der Stola hingewiesen, die theologisch bedeutsameren Segensgebete über die Neuvermählten aber werden nicht erwähnt. Hier ließe sich über das vom Vf. Gebotene hinaus noch manches über den Segen des dreieinen Gottes entdecken.

Das Buch von E. Heck bietet, so das Fazit, den exegetisch interessierten Lesern eine Fülle von exegetischen Informationen und von Anstößen zum Weiterdenken. Für die Frage nach der Bedeutung des Segens in der Liturgie hätte man sich ähnlich anregende Kap. gewünscht.

Münster Benedikt Kranemann

Aymans, Winfried: **Kanonisches Recht**. Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf. Bd I: Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen – Paderborn u. a.: Schöningh, 13. Aufl., 1991. XIX, 527 S., kart. DM 78.– Lw. DM 128.– (Subskriptionspreis: DM 108.– bei Gesamtabnahme)

Seit der Promulgation des neuen CIC 1983 sind zwar in deutscher Sprache schon etliche Bücher dazu erschienen; doch handelte es sich, abgesehen von Monographien und Festschriften, entweder um Teilbearbeitungen[1] oder um kurze, speziell auf die Bedürfnisse des (Theologie-)Studenten abgestimmte Grundrisse.[2] Das umfassend angelegte Handbuch des katholischen Kirchenrechts[3] erfüllte als gleichzeitig mit dem CIC auf den Markt gebrachtes Nachschlagewerk für den schnellen Zugriff ebenfalls eine wichtige Funktion in den ersten Jahren; mittlerweile ist eine Neuaufl. unabweisbares Desiderat.

Schmerzlich empfunden wurde bisher das Fehlen eines ausgreifenderen Lehr- und Handbuchs in der Nachfolge des auf das Jahr 1923 zurückgehenden „(Eichmann/)Mörsdorf". Eine gewisse Abhilfe und zugleich einen gewaltigen qualitativen Schritt nach vorne bot lediglich der 1986 begonnene Münsterische (Loseblatt-)Kommentar zum CIC, der mittlerweile drei Ordner umfaßt und zügig fortschreitet, aber noch lange nicht vollständig bearbeitet ist.

Nun hat Winfried Aymans, Vorstand des Kanonistischen Instituts in München und seit 1978 Mörsdorfs Lehrstuhlnachfolger, eine umfassende Neubearbeitung des bejahrten Klassikers vorgelegt, wie sie schon seit Jahren mit Spannung erwartet worden ist. Der Zeitraum zwischen Manuskriptabschluß und Druck war indes zu lang, ärgerlich auch die sich über Monate hinschleppende desinteressierte Auslieferung des Verlages. Seinem Genre nach steht das Buch in der Tradition der klassischen Großlehrbücher des Schöningh-Verlages, wie des Pohle-Gierens für die Dogmatik oder des Mausbach-Ermecke für die Moraltheologie. Das bürgt für gewisse formale Vorzüge: griffiges Papier, durch breit genug geschnittene Drucktype gut lesbarer Satz mit abwechslungsreichem Einsatz von Petit, Fettdruck und Kursiv. Das gebundene Buch ist freilich mit DM 128.– gegenüber der DM 78.– kostenden kartonierten – und ebenfalls fadengehefteten – Ausgabe massiv überteuert, besonders da die Bindequalität den Ansprüchen eines vielbenutzten Lehrbuchs weniger gerecht wird als die Voraufl.[4] Bibliotheken sollten daher die kartonierte Ausführung erwerben und solide neu binden lassen.

Um dem Werk gerecht zu werden, muß die Rezension zweispurig fahren: einerseits in steter Vergleichung zur Voraufl., wodurch insbesondere die Vorzüge und die Arbeitsleistung des Neubearbeiters gewürdigt werden können. Zum anderen hat sie die Neuaufl. tel quel zu beurteilen wie jedes neue Werk.

Zunächst: im Vergleich zur Voraufl. handelt es sich nicht um ein bloßes à-jour-Bringen des Lehrbuches (das wäre angesichts der völlig veränderten Legalordnung und der vielen neuen Inhalte auch gar nicht möglich), sondern um eine vollständige Neubearbeitung. Freilich wollte der neue Vf. soviel als möglich vom alten Text in Duktus und Aussage beibehalten, um die Lehrkontinuität zu wahren. Wenn daher auch weite Partien noch „Mörsdorf" geblieben sind, so ist doch ersichtlich, daß Aymans auch die belassenen Alt-Textteile genau durchgesehen und in sorgfältiger Arbeit immer wieder kleine – oft nur stilistische – Verbesserungen und Umstellungen vorgenommen hat. Leicht hat sich der Bearbeiter seine Aufgabe also nicht gemacht. Im Stil ergeben sich keine Brüche, alte und neue Partien fügen sich in der Regel harmonisch ineinander.

Aus den drei Bdn der Voraufl.n mit zusammen 1603 S. sollen (laut Verlagsprospekt) vier etwa in Jahresabstand aufeinander folgende Bde mit ca. 2000 S. werden. Bd II wird indes frühestens 1993 erscheinen. Bereits an dem vorliegenden ersten Bd läßt sich das inhaltliche Wachstum deutlich ablesen: aus den 58 S. Einleitung sind nun 101 geworden, aus den ca. 252 anteiligen S. Stoffbehandlung (der erste Bd der 11. [= Vor-]Aufl. umfaßte mehr Materien als der jetzige erste Bd der 13. Aufl., so daß in jenem die entsprechenden Passagen ausgezählt werden müssen) wurden nun ca. 425 S. Partiell ist diese Vergrößerung zurückzuführen auf neuen Satz und neues Schriftbild; zum größeren Teil jedoch auf inhaltliche Ergänzungen, Vertiefungen, Vermehrungen. Einige Abschnitte sind ganz neu hinzugekommen: beispielsweise genannt seien der § 11: Systematische Ordnung (132–140) und das gesamte 3. Kap. über Formalstruktur von Gesetzes- und Gewohnheitsrecht als Ausdruck der Kirchenstruktur, S. 205–212 (mit § 19: Strukturelle Korrelation von Gesetzes- und Gewohnheitsrecht, und § 20: Gesetzes- und Gewohnheitsrecht in der Communio-Struktur) – der Leser wird der Struktur langsam überdrüssig! –, sowie der § 35: Kollegialer Akt (sehr ausführlich ausgefallen: S. 352–369). Auch das 9. Kap. über die Kirchengewalt, insbesondere die Hirtengewalt, ist durch Aymans – in den von Klaus Mörsdorf vorgezeichneten Linien – weitgehend neu ausgeformt worden.

Schon der äußere Umfang zeigt also, daß eine großangelegte Gesamtdarstellung beabsichtigt ist. In den mit Mühe und Umsicht vielfach in den Text eingeflochtenen Heranziehungen und Verweisungen wird die systematische Vernetztheit der kanonischen Rechtsordnung deutlich; besonders klar zeigt diesen Vorzug des Werkes ein Blick ins Canonesregister, wo auf 13 S. fast alle Canones des gesamten CIC auftauchen. Das spricht entschieden für das Buch und zeigt gerade dem theologischen Leser die von Nichtjuristen gern

[1] Etwa zum Ordensrecht: Bruno Primetshofer, Ordensrecht, Freiburg 1988 und Reinhold Sebott, Das neue Ordensrecht, Kevelaer 1988 (vgl. dazu den Rezensionsaufsatz in Ordenskorrespondenz 4 [1990], 477–482) – zum Eherecht: Hartmut Zapp, Kanonisches Eherecht, 7. Aufl., Freiburg 1988; Reinhold Sebott, Das neue kirchliche Eherecht, 2. Aufl., Frankfurt 1990; Josef Prader, Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis, Bozen, Würzburg, Innsbruck, Wien 1983; und Hans Heimerl / Helmuth Pree, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht, Wien, New York 1983, mit Allgemeinem Teil und zu letzterem bislang das beste deutschsprachige Werk). – Zur Zeit in Bearbeitung ist von Helmuth Pree und Hans Heimerl: Handbuch des kirchlichen Vermögensrechts.

[2] Richard Puza, Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg 1986; vor allem an weltliche Juristen wenden sich innerhalb der Repetitoriumsreihe „Schaeffers Grundrisse, Bd. 33" bikonfessionell Oskar Kühn / Josef Weier, Kirchenrecht, Stuttgart, Düsseldorf 1986; Norbert Ruf, Das Recht der katholischen Kirche. Nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert, 5. Aufl., Freiburg 1989, ist im wesentlichen eine Textparaphrase, ähnliches gilt trotz des Umfangs für Hugo Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung, 2. Aufl., Graz, Wien, Köln 1983 (indes wertvoll durch seine inhaltsreichen Fußnoten); kein Lehrbuch, sondern eine betont theologische, bewußt auf die Erwartungen der zumeist rechtsfernen Studierenden abgestimmte Einführung anhand ausgewählter Themenkomplexe ist Peter Krämer, Kirchenrecht Bd. I, Wort – Sakrament – Charisma, Stuttgart 1992; vorzügliche Kurzinformation bietet Ilona Riedel-Spangenberger, Grundbegriffe des Kirchenrechts, Paderborn 1992. Leider veraltet (1981) und auch durch ein schmalbrüstiges Nachtragsheft (1984) nicht wirklich auf den Stand des neuen CIC gebracht ist Johannes Neumanns vorzügliches und scharfsinniges Lehrbuch Grundriß des katholischen Kirchenrechts (Darmstadt 1981), das immer noch sehr zu empfehlen ist. Betont progressiv und übertrieben kirchenkritisch der in Nimwegen lehrende Deutsche Knut Walf in merkwürdiger Doppelung: Einführung in das neue katholische Kirchenrecht (Zürich Einsiedeln Köln: Benziger 1984, 270 S.); Kirchenrecht. Leitfaden Theologie 13 (Düsseldorf: Patmos 1984, 186 S.). Aymans erwähnt beide Werke in seiner Bibliographie gar nicht.

[3] Ed. Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz, Regensburg 1983, 1211 S., 46 Mitarbeiter.

[4] Das hellgraue Leinen ist schmutzempfindlich und der Einband im ganzen weniger solide verarbeitet.

vernachlässigte Komplexität und Ineinanderverwobenheit einer Normenordnung auf – auch der kanonischen des CIC, wo sie nicht selten als Unübersichtlichkeit zutage tritt. Die Gliederung des Buches entspricht im wesentlichen der Mörsdorfschen Ordnung in Sachgruppen nach der ungefähren Canonesabfolge, folgt aber keineswegs dem überholten und inadäquaten System einer strikten *schola textus*, sondern reflektiert die systematisch im großen und ganzen gelungene Legalordnung der Kodifikation.

Ausgerichtet ist das Werk weniger juridisch als etwa Heimerl/Pree und weniger theologisch als Corecco oder Gerosa. Beides wird der Vf. als Kompliment verstehen, wobei er von der ersteren Partei weiter entfernt stehen dürfte als von der zweiten. Sicherlich war es die Intention des Neubearbeiters, kanonistische Sorgfalt und juristisches Klarheitsstreben nicht einer falsch verstandenen Theologisierung zu opfern, dafür der Theologie zu ihrem eigenen – und bestimmenden – Recht in der Disziplin zu verhelfen; wie dieser Vorsatz umgesetzt worden ist, soll im folgenden näher untersucht werden, so, als ob es sich um ein neues Werk handelte.

Für welche Bereiche ist das Werk also gedacht und geeignet?

I.) Für das Studium? Für Theologiestudent(inn)en, für die Kanonistik nur ein Fach unter vielen und zudem fast regelmäßig eine ungeliebte Muß-Materie darstellt, ist das umfängliche Werk überdimensioniert: sein Erwerb bliebe vermutlich auch außerhalb ihrer finanziellen Reichweite. Allenfalls die wenigen, die Kirchenrecht als Schwerpunktstudium wählen, werden hier den einen oder anderen ausgewählten Abschnitt vertiefen mögen.

An Kanonistikstudent(inn)en hingegen wendet sich das Werk ohne Zweifel. Aber gerade die Eignung für diese Gruppe wird durch erhebliche – didaktische, aber auch inhaltliche – Defizite beeinträchtigt, auf die im folgenden noch einzugehen ist. Eine Rolle wird es hier vor allem als Ergänzung und Kontrast zu anderen Lehrbüchern spielen können. Wer sich als deutschsprachiger Anfänger in die Methodik des kanonistischen Studiums und der kirchenrechtlichen Wissenschaft einarbeiten will, wird dazu freilich wenig finden und kommt wie vordem nicht umhin, bspw. aus Fritjof Hafts *Einführung in das juristische Lernen*, 5. Aufl., Bielefeld 1991, und Peter J. Tettingers *Einführung in die juristische Arbeitstechnik*, 2. Aufl., München 1992, sein Wissen zu schöpfen und die Besonderheiten der „theologischen Disziplin" Kirchenrecht anhand allgemeiner Einführungen in die Ekklesiologie zu erlernen; trotz der breiten Verteidigung des theologischen Charakters der Disziplin sucht man entsprechende Hinweise nämlich bei Ay. vergebens. Ebenso vermisse ich für den an weiterer Vertiefung interessierten Theologen wie Juristen jede Information über das Studium der Kanonistik, die über 1½ S. (74f) mit dem Hinweis auf das eigene Institut des Autors hinausginge. Angesichts des völligen Fehlens jeder, aber auch jeder sonstigen brauchbaren[5] Information in deutscher Sprache[6] für an einem Aufbaustudium Interessierte ist diese Lücke nicht zu rechtfertigen; hier zeigt sich eine Verkennung der realen Bedürfnisse nicht weniger Leser. Vorschlag: als nachträglicher Behelf ließen sich vielleicht noch einige Sachinformationen bei der Behandlung der cc. 815–821 einfügen.

II.) Für die Praxis? Ein Urteil über die praktische Brauchbarkeit beschränkt sich natürlich auf den bisher vorliegenden Teil I. Ein Kirchenjurist benötigt Literatur, die auf konkrete, präzise Fragen eine präzise und möglichst weiterführende Auskunft zu geben vermag und ihm dabei mühsame eigene Sucharbeit abnimmt (im Hinblick auf Literatur, Fundstellen von amtlichen Interpretationen, Judikatur etc.). Eine eingehende Auswertung der Signatur- und der Rota-Rechtsprechung ist hierfür – wie von jedem juristischen Lehrbuch – als conditio sine qua non zu erwarten; dazu bot der Stoff des ersten Bds nun aber wenig Gelegenheit. Die noch ausstehenden Bde, die das Ehe- und das Verwaltungsrecht, vor allem auch das Prozeßrecht behandeln (also diejenigen Materien, die in nennenswertem Umfang gerichtliche Erkenntnis finden), werden dies besser beurteilen lassen.

Soweit sich dennoch jetzt schon eine Aussage treffen läßt, scheint zumindest der praktische „Biß" noch zu fehlen. Das zeigen u. a. die zu theoretisch angelegten Passagen zum Gesetzesbegriff (142–159), wo die angesichts der notorischen Begriffsschludrigkeit kirchlicher Normsetzung praktisch viel wichtigeren Schwierigkeiten im Umgang mit „Erlassen", „Richtlinien", „Anweisungen" kaum aufscheinen. Eine stärkere Auswertung (und Zitierung) der Diss. von Aymans' Schüler Lothar Waechter[7] – statt eines summarischen Verweises in der Fn. 4 auf S. 142 – hätte hier dem Praktiker viel Hilfe bieten können. So bleibt er allein gelassen. Inhaltlich dazu gehört eine spätere Behandlung in § 21 Satzungsrecht, § 22 Ordnungen und § 23 Ausführungsverordnungen und Verwaltungsvorschriften; die bei dieser Materie unangebrachte Gliederung nach der Canonesabfolge steht dem richtigen Verständnis des sachlichen Gesamtzusammenhangs sehr entgegen. § 23 ist unbrauchbar: zudem verwirrt seine Terminologie völlig, da sie weder dem kanonischen noch dem weltlichen Recht angemessen ist. Zwar stimmen auch in §§ 21f die Wörter nicht („statuta" i. S. des c. 94 übersetzt der deutsche Codex nicht als „Satzungen", sondern richtig als „Statuten"; „ordines" i. S. des c. 95 sind – nur – Geschäftsordnungen und allenfalls liturgische Ordnungen, sofern letztere nicht Gesetzescharakter tragen). Dadurch kann beim Leser eine falsche Assoziation zu diözesanem Gesetzesrecht entstehen, das sich ja hinter den ausgefallensten Begriffen zu verstecken pflegt.[8] Die schwierige Frage nach dem Verpflichtungscharakter und der Außenwirkung löst Ay. pragmatisch, indem er – m. E. zu Recht – dafür plädiert, alle „hoheitlich" erlassenen Statuten, also nach c. 94 § 3 *vi potestatis legislativae* produzierte Bestimmungen, den Regeln über die Gesetze zu unterwerfen (216, wo auch das Problem petrifizierten autonomen Statutenrechts kurz aufscheint). Eine Bemerkung über die Normenkontrolle von Statuten jenseits von approbatio und recognitio vermisse ich; mit dem schlichten Wunsch, es gebe „kein Satzungsrecht ‚contra legem'", läßt sich eine fehlerhafte Rechtsaufsicht nicht überspielen (217). Hierfür gilt vielmehr Art. 158 CA Pastor Bonus (abstrakte Normenkontrolle im Popularklageverfahren).

Von Bedeutung für die Praxiseignung des Buchs ist ein weiterer Punkt: die Erläuterung des problematischen Konjunktivs des CIC. Als vorzüglicher Übersetzer[9] des CIC kennt der Vf. diese Schwierigkeit genau und hat sich auch im Vorwort der lateinisch-deutschen Ausgabe dazu geäußert (dort S. III). Während es dem Kommentar obliegt, die in den einzelnen Canones auftauchenden Konjunktive jeweils zu interpretieren, müßte ein Lehrbuch es sich zur Aufgabe stellen, dem Gesetzesanwender und -ausleger Regeln und Entscheidungshilfen an die Hand zu geben, um die oft unsichere Verpflichtungskraft/Bindungswirkung der einzelnen Rechtssätze beurteilen zu können. Vielleicht kann man diese Frage sogar die Crux des CIC schlechthin nennen. Welche Hilfe bietet dazu Aymans? So gut wie keine! Nämlich auf S. 131 den (zutreffenden) Gemeinplatz, durch den Konjunktiv würden „echte Rechtspflichten statuiert bzw. rechtsverbindliche Aussagen gemacht" – aber gibt es nicht verschiedene Stufen der rechtlichen Verbindlichkeit? Gerade da liegt ja das Problem. Auf S. 132 erfährt der Leser, der es nicht wußte, dann, daß der Codex auch „bloße Empfehlungen und Ermahnungen" enthalte. Statt nun zu erwartender tiefergehender methodischer Überlegungen und Auslegungshilfen im Buchtext gibt es aber nur einige zufällig gegriffene Beispiele in den Fußnoten 22f. Der spätere Abschnitt über „Arten der [sc. gesetzlichen] Verpflichtung", S. 163–168, bringt dazu auch nicht mehr: er unterscheidet in fünf Zeilen Muß- und Sollvorschriften, ohne beide näher zu erklären. Solche Abbreviatur verwirrt eher, als daß sie hülfe. Übrigens sollte bei diesem Thema das Standardwerk der rechtlichen Interpretationswissenschaft, Karl Larenz' „Juristische Methodenlehre", wenn es inhaltlich schon

[5] Das HdbKathKR bringt nichts; aber auch die Ausführungen bei Georg May / Anna Egler, Einführung in die kirchenrechtliche Methode, Regensburg 1986, sind hinsichtlich aller Fragen zu Studienablauf, Anforderungen, Titeln, überhaupt Studienmöglichkeiten durchaus substanzlos und beschränken sich in insgesamt 1½ S. auf den praktisch kaum nützenden Hinweis auf Sapientia Christiana 1979 und deren Ordinationes (S. 92f, 100f).

[6] Dagegen ist in Spanisch immerhin eine passable Einstiegsbroschüre erschienen (Los estudios de derecho canónico, 1988 = Monografías profesionales N° 77), von der freilich nur 80 S. das Studium des kanonischen Rechts behandeln; der Rest sind allgemeine Studieninformationen für alle Fächer, die in sämtlichen in dieser Berufsinformationsserie erschienenen Bändchen gleich bleiben.

[7] Lothar Waechter, Gesetz im kanonischen Recht, St. Ottilien 1989. Vgl. dazu jetzt den umfänglichen und tief eindringenden Rezensionsaufsatz von Helmuth Pree in der ThRv 4/1991, Sp. 315–321; dessen grundsätzliche – und berechtigte – Kritik an einigen Grundannahmen und Voraussetzungen Waechters mindert dabei nicht den großen Wert der von bewunderungswürdigem Fleiß zeugenden Arbeit.

[8] Siehe dazu die in vorstehender Fn. genannte Arbeit, S. 55–108, sowie S. 298–304 mit genügend Beispielen.

[9] Einige wenige, bei einer so großen Arbeit unvermeidbare Schiefheiten und kleinere Mängel haben die Autoren des Münsterischen Kommentars regelmäßig angemerkt; manche davon sind auch in der 3. Auflage nicht verbessert worden (e.g. c. 1428 s.v. „auditor").

nicht verwertet wird, wenigstens nicht gerade nach der 2. Aufl. von 1969 (so 132, Fn. 20), sondern nach der jeweils aktuellen (soeben erschien die 6. Aufl., Berlin 1991; die angezogene Stelle dort auf S. 257ff) zitiert werden. Bei der Erörterung der Auslegungsregeln (182–187), wo man eine Auseinandersetzung erwarten würde, fehlt es dafür ganz.

Zu den im kirchlichen Recht nicht eben seltenen *leges imperfectae* vermißt der Praktiker jede Reflexion, die über die reine Begriffserklärung hinausginge. Gerade der Charakter des CIC 1983 als einer Rechtsordnung mit vielen theologischen (dogmatisch-lehrhaften, pastoralen, exhortativen) Elementen stellt den Anwender oft vor erhebliche Probleme, denen ein Lehrbuch nicht ausweichen darf.

Schließlich fehlt auch eine längst fällige und in einer großen Darstellung des Allgemeinen Teils mit Recht zu erwartende Behandlung der kanonistischen Ermessenslehre. Das Ermessen und seine Ausübung (it. *discrezionalità*) ist ein im kirchlichen Verwaltungsrecht nicht minder wichtiges Institut als im weltlichen – aber in jenem noch viel weniger rechtlich ausgeformt. Die Chance, hier einen Schwerpunkt zu setzen, bleibt also weiteren Autoren offen.

III.) F ü r d i e W i s s e n s c h a f t? An sie – an die Kanonistik wie allgemein an die theologische Wissenschaft – wendet sich das Werk vor allem, nach Anlage, Umfang und selbstgestecktem Anspruch. Wird der Anfangsbd des großen Unternehmens dem letzterem gerecht? Diese Frage zielt beispielsweise auf Umfang und Tiefe der Literaturverarbeitung; und damit auf Qualitäten wie Internationalität, Auseinandersetzung mit anderen Meinungen, dogmatische Schärfe und begriffliche Sauberkeit. – Die Antwort ist ein deutliches Nein.

Diese grundsätzliche Bewertung erfordert nähere Untermauerung. Dabei geht es nicht um Ausstellung von kleinen Einzelheiten oder den Nachtrag hier und da als fehlend empfundener Spezialliteratur (so sollten auf S. 16 in Fn. 22 als Literatur zu dem grundsätzlichen Kirchenrechtskritiker Josef Klein neben Peter Krämer auch erwähnt werden die – m. W. sonst einzige – Monographie von Claudianus Kemmeren OFM, Ecclesia et Jus. Analysis critica operum Josephi Klein, Rom 1963 [Studia Antoniana 20] und die verschiedenen Aufsätze Hans Barions).

Nicht als Kleinigkeit abzuschreiben ist dagegen etwa das Fehlen von Johannes Neumann unter den deutschen Autoren. Über mögliche Gründe läßt sich nur spekulieren. Der brillante frühere Tübinger Kanonist, jetzt Kirchenrecht als Honorarprofessor an der Juristischen Fakultät Mannheim lehrend, gehört nicht zu denen, deren Einlassungen man am besten mit einer *damnatio memoriae* würdigt; sondern ihnen wäre ggf. kritisch zu begegnen (etwa zum *ius divinum* oder zur Funktion des Rechts in der Kirche). Ganz gravierend aber ist die große Lücke anstelle einer unbedingt zu erwartenden Berücksichtigung und Auseinandersetzung mit der wohl nicht nur von der Produktivität und Vielseitigkeit her, sondern auch qualitativ weltweit führenden spanischen Kanonistik, dort insbesondere der Schule von Navarra. Nur etwas besser sieht es mit der Verarbeitung der italienischen Kirchenrechtswissenschaft aus, die i. d. R. als „Schule der italienischen Laienkanonistik" abgewertet wird – eine Pauschalisierung, die der Komplexität der italienischen Kirchenrechtslandschaft nicht Rechnung trägt.

Es entsteht so – und je länger man liest, desto mehr – der Eindruck nicht eines flüchtigen Übersehens, sondern eines bewußten Übergehens wichtiger, ja zentraler kanonistischer Strömungen und Schulen (en gros und en détail): eine „Polemik durch Verschweigen".

Von einem Großlehrbuch wird der Leser dogmatischen Tiefgang erwarten. Gewiß findet die rechtsdogmatische Auseinandersetzung ihren Platz auch in den Kommentaren. Aber eben nicht nur dort; Vertiefung und Fortführung sind vornehme Aufgaben auch einer umfassenden Gesamtdarstellung, deren insgesamt wohl über 2000 S. dafür genug Raum böten.

Nun ist es einerseits offensichtlich, daß diejenigen Partien besonders gelungen wirken, die des Vf.s eigene Gebiete behandeln; herausragend ist etwa der ebenso ausführliche wie tiefschürfende Abschnitt § 35 über den kollegialen Akt, wo Ay. auf 18 S. seine eigenen Forschungen differenziert ausbreitet. Ebenfalls sind hervorzuheben die § 38–44 des 9. Kap.s über die Kirchengewalt, wo Ay. seine fundamentalen Thesen zur kirchlichen Verfassungsstruktur darlegt. Auch wer die Meinungen des Autors (schon angesichts des Textes des CIC) nicht teilen kann – wie der Rez. –, wird anerkennen, daß hier ein mit Engagement durchgearbeiteter Schwerpunkt des Buches liegt. Recht umfangreich ausgefallen ist auch der Abschnitt zum Gewohnheitsrecht (2. und 3. Kap. § 17–19, S. 193–207, auch an anderen Orten noch öfters auftauchend), der freilich nur schwer verständlich ist.[10] Zu Recht wird die Bedeutung der Rezeption durch die Rechtsanwender[11] von Ay. herausgestellt; zustimmen läßt sich seiner vorsichtigen Kritik an manchen Reprobationsklauseln (196f). Der mutigen These, der Diözesanbischof könne (auf dem Umgehungsschleichweg über die von ihm gebilligte – und vielleicht überhaupt erst initiierte – Gewohnheit) einfach für seine Diözese das allgemeine Kirchenrecht nach Belieben derogieren (199), möchte ich nicht zustimmen. Weder c. 381 § 1 noch c. 87 § 1 reichen als Grundlage für eine solche die Einheit der Kirche untergrabende Praxis aus; der Rechtsgedanke der c. 135 und c. 392 § 1 verwehrt dies im Gegenteil.

Den genannten Positiva stehen andererseits gewichtige Monita gegenüber. Der überwiegende Teil des Textes ist zu referierend abgehandelt – nicht nur in Randbereichen wie Zeitberechnung und Verjährung, sondern auch in Kernstücken. Darüber hinaus inhaltlich problematisch erscheint dem Rez. etwa des Vf.s Definition des Charakters des kanonischen Rechts, die über eine Ergänzung der früheren Formel seines Lehrers auch nicht wesentlich hinauskommt. Die von Ay. dezidiert vertretene Auffassung „Das Kirchenrecht ist eine theologische Disziplin, die gemäß den Bedingungen ihrer theologische Erkenntnisse mit juristischer Methode arbeitet" (71) ist eine analytische Entfaltung (keine materielle Weiterentwicklung) der Mörsdorfschen Definition der Kanonistik als einer theologischen Disziplin mit juristischer Methode (63) (deren – freilich bloß scheinbare – Abgewogenheit sich ernsthafter Kritik zunächst entziehen zu können schien). Hiergegen ist einzuwenden (wie auch Myriam Wijlens in ihrer Rezension zu Klaus Mörsdorfs gesammelten „Schriften zum kanonischen Recht" in den Studia Canonica 1990, S. 266f, dezent andeutet), daß die Begriffsbestimmung eine Leerformel (freilich mit sehr realen Ansprüchen und Konsequenzen in der Hinterhand) bleibt, solange nicht gesagt wird, was denn „die" juristische Methode in der einschränkenden Sicht des Kanonisten Ay.[12] eigentlich sei. Diese letztere in einem Lehrbuch sicherlich notwendige Aussage läßt auch die Neuaufl. vermissen: Ay. gelingt es, die Frage auf etwas über 4 S. (67–71), also in durchaus angemessenem Umfang, zu behandeln und doch nichts Substantielles dazu auszusagen. Was der Vf. etwa konkret mit der lavierenden Formulierung meint, „Die Modifizierung der juristischen Methode durch die theologische in der Kanonistik bedeutet, daß die juristische Methode in ihr nach den Bedingungen ihrer theologischen Erkenntnisse – und nur so – Verwendung findet, dies freilich in aller Strenge", wird weder auf der zitierten S. 71 noch anderswo deutlich.[13] Um eine klassische Formulierung abzuwandeln: ‚ein dissimulierender Formelkompromiß'. Oder ist damit nur die – m. E. auch theologisch nicht vertretbare – Ablehnung der ratio als Erkenntnisprinzip zugunsten eines kurzschlüssigen Fideismus gemeint?

Gegenübergestellt sei die Sicht des Rez.: Die Kanonistik ist eine zunächst und vor allem praktische Wissenschaft. Sie hat mit handfesten Lebensinhalten umzugehen und real existierende Konflikte zu lösen. Ohne Interessenkonflikte[14] bräuchte man kein Recht. Kanonistik ist also keine erbauliche Ekklesiologie in juristischem Stil;

[10] Hier seien noch zwei grundlegende – und wesentlich klarere – neue deutschsprachige Aufsätze nachgetragen: Richard Puza, Kirchenrecht als Zeitgeschichte. Das Gewohnheitsrecht in der Entstehungsphase des CIC 1917, in: ThQ 1989, 81–98; Peter Landau, Die Theorie des Gewohnheitsrechts im katholischen und evangelischen Kirchenrecht des 19. und 20. Jahrhunderts, in: ZRG.KA 77 (1991), 156–196.

[11] Ebenso prägnant und anschaulich werden die damit verbundenen Fragen vorzüglich erörtert von Winfried Schulz, Probleme der Rezeption des neuen Codex Iuris Canonici in der Bundesrepublik Deutschland, in: ders. (Hg.), Recht als Heilsdienst. Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag gewidmet, Paderborn 1989, S. 144–159; im Kontrast dazu ausgesprochen unjuristisch und m. E. auch kanonistisch verfehlt Frank Ochmann, Kirchliches Recht in und aus dem Leben der Communio – Zur „Rezeption" aus kanonistischer Sicht, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, Freiburg 1991 (Quaestiones disputatae 131), S. 123–163.

[12] Daß eine inhaltliche Vollübernahme der juristischen Methodenlehre für ihn nicht in Betracht komme, betont Ay. ausdrücklich: S. 70f.

[13] Jüngst hat der Autor die Möglichkeit gehabt, seine Thesen umfänglicher in einem Beitrag über „Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik", in: Winfried Aymans, Anna Egler, Joseph Listl (Hg.), Fides et Ius. FS Georg May zum 65. Geb., Regensburg 1991, S. 59–74 zu entfalten, ohne aber an irgendeinem Punkt wesentlich über das im Lehrbuch Gesagte hinauszuführen.

[14] Was theoretisch auch vom Autor agnosziert wird (S. 150); die auf der Hand liegenden Folgerungen werden allerdings dissimuliert, indem das Nachdenken nach dieser Feststellung einfach abgeschnitten wird.

sie ist keine Erforschung der Seinsordnung der Kirche, sondern ihr Mittel zur Streitschlichtung. Dieser Wesenscharakter des kirchlichen Rechtes wird durch das ganze Werk hindurch zuwenig anschaulich, bleibt durch eine statische Darstellung unterbelichtet. Zwar gilt das nicht für alle Teile des Kirchenrechts in gleichem Maße; so ist das ganze Sakramentenrecht kein „eigentliches" Recht, sondern Theologie in anderem Gewande, wo eine falsche Juridifizierung theologisch verhängnisvoll wäre. Dieser (notwendige) relativierende Einwand darf indes nicht zu einem falschen Gesamtverständnis des Kirchenrechts führen; es steht zu hoffen, daß in den folgenden Bdn diese Ausrichtung – die bei einem allgemeinen Teil ja auch besonders naheliegt – korrigiert wird.

Als ein weiterer wesentlicher inhaltlicher Aspekt genannt sei die oben bereits angesprochene, scheinbar abgewogene Stellungnahme zum Charakter der Kirchengewalt. Scheinbar, weil die Positionen verzeichnet werden (das war schon eine Schwäche des Vorgängerwerkes), so daß nach Mitte aussieht, was nicht Mitte ist. Im 9. Kap., das die Kirchengewalt behandelt, vertritt Ay. in klarer Weise, ausführlich und historisch fundiert (384–406) die in der Nachfolge Mörsdorfs entscheidend von ihm geprägte und entwickelte Lehre der Münchener Schule von der „einen sacra potestas". Das ist richtig und legitim, auch gar nicht anders zu erwarten; doch dürfen dann die vielen Gegenstimmen nicht verzerrt werden.[15] Eine ungenügende Berücksichtigung und Darstellung der Position der Kritiker (am breitesten noch in der Fußnote 36 auf S. 400 in Frontstellung gegen Sochas MünstK-Kommentierung zur Jurisdiktionsbefugnis von Laien, die Ay. entgegen dem Gesetz rundweg verwirft), statt einer eingehenden Auseinandersetzung mit ihnen, sind dazu angetan, dem Leser ein schiefes Bild vom Meinungsstand zu vermitteln. Das Ius Publicum Ecclesiasticum (IPE) wird dabei zu einem Buhmann aufgeblasen (durchaus in der Tradition – nicht nur – der Münchner Schule), den man dann nach Herzenslust attackieren kann. Nicht nachgegangen wird statt dessen der wichtigen Frage, in welchem Umfang naturrechtliche Begründungen heute – nun in verändertem Kontext und mit anderer Wertigkeit – weiterhin Bedeutung für eine „postkonziliare" Kirchenrechtstheorie haben können oder sollten.[16] Daß der Codex im Gegenteil das Konzept der *societas* bewußt rezipiert und weitergeführt hat,[17] wird im ganzen Buch an keiner Stelle zugegeben, obwohl die betreffende Aussage an zentraler Stelle der Legalordnung steht: c. 204 § 2 „Haec ecclesia, in hoc mundo ut *societas* constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica . . ." (Hervorhebung vom Rez.).

Als drittes Beispiel der Stoffbehandlung: epikeia, oikonomia, aequitas canonica. Auch dieser Komplex stellt ein Kernstück – noch dazu ein besonders attraktives – jeder Behandlung der Grundzüge und des Allgemeinen Teils des Kanonischen Rechts dar;[18] in ihm zeigt sich auch ein entscheidendes Specificum des kirchlichen Rechts (beider Konfessionen): »aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata« (Hostiensis, Summa Aurea, liber V, tit. de dispensationibus, n. I). Daß eine solche Grundfrage des Kirchenrechts in beschämender Kürze und Dürftigkeit auseinandergerissen auf 2 und 2 S. (176–178, 187–189) lustlos abgehakt worden ist: dieses Versagen spricht für sich selbst. Es sei ins Gedächtnis gerufen: der kollegiale Akt nimmt den vierfachen Umfang ein.

Ein wichtiges Kriterium für ein Lehrbuch ist ferner seine definitorische Qualität; die Regel „Omnis definitio in iure civili periculosa est" (D.50.17.202) gilt für Gesetze, aber nicht für deren Auslegung.

Als ein Beispiel dafür sei die Erörterung des Begriffs der „Habilität" herangezogen; die Lehre vom Rechtssubjekt, in deren Rahmen dieser Begriff steht, gehört zum Zentralbereich jeder Rechtsordnung. Er wird behandelt im § 29 auf den S. 285–289, und wird ergänzt auf S. 336 zur Rechtsfähigkeit und Geschäftsfähigkeit. Die deutsche CIC-Übersetzung spricht schlicht nur von „Befähigung", wogegen das von Ay. gebrauchte Begriffspaar „absolute und relative Habilität" abwegig und irreführend wirkt. Gemeint ist damit allgemeine und besondere rechtliche Handlungsfähigkeit (letztere im Sinne von Wirksamkeitsvoraussetzungen: weihen kann nur ein Bischof); doch einem Leser, der kein juristisches Studium absolviert hat (und daher die Frage nicht nach anfänglicher Verwirrung dogmatisch einordnen und rückübersetzen kann) dürfte der ganze Passus unverständlich bleiben. Von begrifflicher Verwirrung (oder tautologischer Ausdrucksweise) zeugt etwa der Satz „Bei der Habilität geht es nicht um die tatsächliche, sondern um die rechtliche Befähigung zur Setzung einer Rechtshandlung" (286). Soweit sich der Sinn richtig erfassen läßt, will Ay. damit nur verklausuliert sagen, daß auch juristische Personen rechtlich handeln können („habilis" seien). An Beispielen dafür läßt er es allerdings fehlen (288f); der ganze diffuse Begriff paßt eben nicht auf die juristische Person (verstiegen etwa die Formulierung: „Die Habilität eines idealen Rechtsubjektes kann nur im Rahmen ihrer [sic] Rechtsfähigkeit gegeben sein."). Erst am Schluß zeigt sich, worauf diese Ausführungen vermutlich hinauswollen: postuliert wird ein dezidierter – und vom Codex nicht gedeckter – Klerikalismus hinsichtlich jeder Ausübung von Leitungsgewalt (289), wie er an anderer Stelle noch klarer vertreten wird (etwa in den Passagen über Laien als kirchliche Richter: vgl. Fn. 15 dieser Rezension).

Man fragt sich, ob es die Habilität als grundlegenden Rechtsbegriff wirklich gibt (wenn ja, so wäre es eine Neuerung gegenüber dem CIC 1917, die außer Ay. noch kein anderer Vf. wahrgenommen hätte), oder ob es sich nur um einen anderen Sprachausdruck für capacitas (habilis = capax) handelt. Eine Heranziehung der Stichwortverzeichnisse zum Codex (für den CIC 1983: u. a. auch Hartmut Zapp / Peter Ullrich, Lemmata, Freiburg 1986 – dieses wichtige Werk fehlt in der Literaturübersicht S. 80) und der Entstehungsgeschichte der Bestimmung zeigt, daß eher letzteres der Fall sein dürfte. Die theoretisierende Erfindung des Begriffes, die nichts juristisch Nützliches bietet, scheint dem Rez. überflüssig.

Positiv zu vermerken sind andererseits der sachliche (wenngleich trockene) Stil und das – mit den erwähnten Einschränkungen – gepflegte, oft gute Deutsch; auch gibt es wohl ein gewisses Maß an Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen, aber keine Polemik, keinerlei Gezänk. Dies kann sowohl einen Vorzug wie einen entscheidenden Mangel darstellen: hier eher letzteres, weil die dogmatische Auseinandersetzung mit Gegenpositionen meist zu schwach und oberflächlich ausfällt (wie gesagt: besonders auffällig in so zentralen Punkten wie der sacra-potestas-Lehre und bei der Frage nach der Teilhabe von Nicht-Klerikern an Jurisdiktionsbefugnissen, aber auch bei der Darstellung der Communio-Ekklesiologie). Es gibt gewiß Stimmen, die man mit Übergehen am besten behandelt – aber es sind sehr wenige. Läßt sich hierin nicht eher eine gewisse Abkapselung der Münchener Schule sehen? Ferner wird generell bei der Lektüre der Fußnoten eine deutliche Beschränkung auf den deutschsprachigen Raum sichtbar. Konkret: Durchgängig wird in den Fußnoten die eigene Meinung mit Socha und Heimerl-

[15] Für eine ausgewogenere und vorurteilsfreiere Behandlung siehe jetzt die beiden nach Fertigstellung des Lehrbuchs erschienenen vorzüglichen Aufsätze von Günter Assenmacher, Laien als kirchliche Eherichter. Die Situation in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland. Zur Diskussion einer Grundsatzfrage, in: Klaus Lüdicke, Heinrich Mussinghoff, Hugo Schwendenwein (Hg.), Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern, Essen: Ludgerus-Verlag 1990, S. 349–361, und Ernst Pucher, Una Sacra Potestas in Ecclesia, in: Walter Kaluza (u.a.) (Hg.), Pax et Iustitia. Festschrift für Alfred Kostelecky zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 1990, S. 267–284. – Wie man auch bei Verteidigung der These der una sacra potestas überzeugend arbeiten kann, hat jetzt Matthäus Kaiser demonstriert, dem es auch gelingt, sauber de lege lata et lege ferenda zu unterscheiden und nicht in den CIC hineinzulesen, was dort nach des Autors Konzilsverständnis stehen sollte, aber nun einmal bewußt nicht dort steht: „Potestas Iurisdictionis?", in: Fides et Ius. FS Georg May zum 65. Geb., S. 81–107.

[16] Rez. vertritt letztere Meinung. Das Konzept der „societas perfecta" ist nicht „überholt" – als ob es ein alter Schnittmusterbogen wäre –, sondern in einer neuen und größeren Erkenntnis aufgehoben; also zugleich in einen umfassenderen Kontext aufgenommen und in seiner früheren Engführung überwunden. Für eine glänzende Darstellung der notwendigen Gegenposition vgl. jetzt Joseph Listl, Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des Ius Publicum Ecclesiasticum. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Fides et Ius (wie vorstehende Fn.), S. 455–490.

[17] Dazu außer Listl (vorige Fn.) jüngst Werner Böckenförde, Neuere Tendenzen im katholischen Kirchenrecht. Divergenzen zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung, in: Theologia Practica 27, 1992, 110–130, insbes. S. 110, 118f, sowie S. 127 Fn. 36 (zu Aymans).

[18] Das mit 424 Taschenbuchseiten umfänglich weit gedrängtere Kurzlehrbuch von Puza (Fn. 2) zeigt dagegen Gespür für das Wichtige und Grundlegende und behandelt aequitas, oikonomia und epikeia auf den S. 63–70, 112f. Die neuesten, umfassenden Untersuchungen darüber von Bernd-Rolf Wichert: Die Epikie bei Platon und Aristoteles, die Äquitas im Römischen Recht und die christliche Misericordia – Zu den Grundlagen der „Aequitas Canonica" des Decretum Gratiani – Eine rechtsphilosophisch-historische Untersuchung, 1991 Roma, Diss. iur. can. Pontificia Universitas Gregoriana (LVI u. 513 pp., Excerpta ex dissertatione 137 S.) und Thomas Schüller: Die Barmherzigkeit als Prizip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum, Würzburg 1993, XLVIII u. 464 S.

Pree verglichen und gegenübergestellt, nicht selten auch deutlich davon abgesetzt. Doch ist es unverständlich, daß sich der Vf. weitgehend auf diese beiden beschränkt: ist denn die Kanonistik eine deutsche Nationalwissenschaft?

Was bei einem Kurzlehrbuch sich noch als sinnvolle Beschränkung verteidigen ließe, wird hier zum Mangel: als Verlust der Internationalität. Dabei könnte und sollte dem zu beobachtenden Auseinanderbrechen der an sich weltweiten Disziplin Kanonistik in voneinander immer weniger Kenntnis nehmende Nationalschulen ein solches Großlehrbuch gerade entgegenwirken. Die Möglichkeiten dazu standen dem Vf. zur Verfügung: die beste kanonistische Bibliothek Deutschlands in seinem Münchener Institut, wo eine vorzügliche internationale Bibliographie im AfkKR unter Verantwortung des Autors Jahr für Jahr erstellt wird. Es ist schade, daß sie nicht in dem gebotenen Umfang genutzt wurden. Wer sich auf Stichproben beschränkte, könnte zwar zuweilen den gegenteiligen Eindruck gewinnen; etwa angesichts der sich über 3 S. erstreckenden Mammutfußnote S. 225–227, einer veritablen Bibliographie zum kanonischen Verwaltungsrecht. Gerade sie bestätigt freilich wieder die Regel, indem in ihr zwar eine Masse teils relevanter, teils weniger bedeutsamer Aufsätze angehäuft ist, ausgerechnet die beiden wichtigsten neueren Monographien des Gebiets aber einfach fehlen: Eduardo Labandeiras *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Pamplona 1988, und Patrick Valdrinis *Conflits et recours dans l'Eglise*, Strasbourg 1985. So sollte es nicht sein. – Ob das Buch bei dieser Haltung auch von der Kanonistik außerhalb des deutschen Sprachraumes rezipiert werden wird, erscheint nach dem ersten Bd ungesichert.

Noch gravierender sind die Schwächen der rechtsgeschichtlichen und der staatskirchenrechtlichen Abschnitte.

Dem Rechtshistoriker sagt die veraltete Literatur der Fußnote 34 (auf S. 73) schon vieles. Gewiß hat Ay. kein Lehrbuch der kirchlichen Rechtsgeschichte, sondern des geltenden positiven Rechts vorgelegt; indes kann das geltende Kirchenrecht sehr oft nur aus seiner Historie (analog wie kontrastiv) recht verstanden werden.[19] Man merkt, daß dem Vf. diese fremd ist. Das wäre für die mittelalterliche und frühneuzeitliche Kanonistik noch zu verstehen, ohne es sogleich zu rechtfertigen;[20] ganz und gar unverständlich ist jedoch die oberflächliche und selbst die wichtigste Literatur nicht verwertende Abhandlung der bei der Interpretation des geltenden Rechtes immer wieder heranzuziehenden Entstehungsgeschichte des CIC (49ff).[21] Auch fehlen Hinweise auf die große Bedeutung des kirchlichen Rechts für die Entwicklung der weltlichen Rechtskultur, die jenem heute noch so vieles verdankt (einmal an versteckter Stelle angedeutet, S. 5). – Daß der gegenwärtige Stand der Kanonistik deutlich hinter seiner einmal erreichten juristischen Blüte zurückbleibt, hat vielfältige Gründe (und ist auch nicht von vornherein negativ zu bewerten), macht aber einen überlegten und kritischen Rückgriff auf die Argumentationsschätze seiner Vergangenheit um so wichtiger. Es sind ja die Canones 6 § 2 und 27 nicht als fromme Sentenzen konzipiert, sondern heben grundlegende Interpretationsmaximen der kanonistischen Wissenschaft hervor. Die Schwächen in diesem Bereich sind bei den sonst angelegten hohen Anforderungen an Münchner kirchenrechtshistorische Diss.en (und deren entsprechend hohem Niveau) bedauerlich.

Auch die das Staatskirchenrecht behandelnden Partien des Bds (82–101, 326–329) sind sehr dürftig; wenngleich bereits die entsprechenden Abschnitte bei Mörsdorf mit die schlechtesten des Vorgängerwerkes waren, so hätte doch die Neuaufl. dem abhelfen können und sollen. Nun wäre es angesichts der enormen Arbeitsleistung, die in diesem stattlichen Bd steckt, gewiß nicht angebracht (und unfair), vom Vf. die gleiche Versiertheit und Tiefe im hier mehr am Rande behandelten Staatskirchenrecht zu verlangen wie in seinen Spezialgebieten: in den allgemeinen Grundfragen und der Begründung des Kirchenrechts und im kirchlichen Verfassungsrecht. Ein gewisses Maß an Präzision und Solidität erfordert aber auch die Darstellung der Staat-Kirche-Beziehungen, um sich dann inhaltlich gedrängt auf das Notwendige beschränken zu dürfen. Stattdessen aber: Oberflächlichkeit, Unkenntnis, insuffiziente Literaturnachweise. Trotz wiederholter Suche habe ich in den Fußnoten nicht einmal Axel von Campenhausens Lehrbuch des Staatskirchenrechts, 2. Aufl., München 1983, gefunden – um nur einen Titel der Eisernen Ration zu nennen. Weiter: daß der Autor – aus seinem ekklesiologischen Verständnis heraus konsequent – die Schule des Ius Ecclesiasticum Publicum ablehnt, berechtigt ihn nicht dazu, die wichtige Rechtsmaterie der Konkordate (die ja gem. c. 6 als Partikularrecht dem allgemeinen Recht des CIC – salvo iure divino – stets derogieren) so zu übergehen, daß ein bedeutender Autor wie Heribert Franz Köck in keiner Fußnote auftaucht und die wichtigen neueren Veröffentlichungen Alexander Hollerbachs (etwa im Handbuch des Staatsrechts) unter den Tisch fallen.

So ungenügend ausgefallen sind freilich nur die die Rechtsgeschichte und das Staatskirchenrecht berührenden Passagen; daß manch andere Partien – bei allen Mängeln im ganzen und im einzelnen – doch gelungener und solider erscheinen, ist oben schon ausgeführt worden. Diese Differenz könnte für die noch erscheinenden Bde zu der Befürchtung Anlaß geben, daß dort ebenfalls diejenigen Themenbereiche gefährdet sein mögen, die die Berücksichtigung anderer Disziplinen verlangen.[22] Ein solcher – auch praktisch hochwichtiger – Prüfstein könnte etwa bei der Darstellung des Eherechts die intrikate Überlagerungssituation von geistlichem und weltlichen Eherecht bei Auslandsberührung (also IPR) sein. Denn in der Tat wirft der vorliegende Bd leise Zweifel auf, ob ein einzelner Bearbeiter ein solches Unterfangen noch zu bewältigen vermag. Die bisher erschienenen Kommentare[23] ebenso wie die Sammelwerke HdbKathKR, Manual de Derecho Canónico,[24] Précis Dalloz[25] und das Nuevo Derecho Parroquial[26] haben jeweils für sich diese Frage ver-

[19] Exponenten einer Theologisierung, wie z. B. Eugenio Corecco und Libero Gerosa, stellen das gerne in Abrede.

[20] So sei nur kurz darauf hingewiesen: daß die gegenwärtige Forschung Alexander III. nicht mehr für den Dekretisten Magister Rolandus hält (58); daß ein Abriß der kirchlichen Rechtsentwicklung selbst auf 3 S. *ad usum parvulorum* nicht den Eindruck erwecken sollte, als ob das Kirchenrecht mit Gratian begönne und vorher nur die Leere des ersten Schöpfungstages obwaltete; daß das präzise Datum „um 1142" für die Entstehung der Concordantia discordantium canonum geheimnisvolle Präzision suggeriert, die die kirchenrechtshistorische Fachwissenschaft bisher vergeblich angestrebt hat; daß die aleatorische Auswahl von vier Beichtsummenautoren den bedeutendsten und verbreitetsten, Angelus Carletus (de Clavasio) nicht nennt; daß es die Zweite Scholastik (früher auch spanische Spätscholastik genannt) für Ay. nicht gibt; daß von den vier deutschen auctores probati Schmalzgrueber abhanden gekommen ist; daß jede Erklärung des immerhin durch zehn Namen vertretenen Begriffes *Ius publicum ecclesiasticum* an dieser Stelle fehlt . . . sat est.

[21] Zunächst Franceso d'Ostilio, La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico. Revisione, promulgazione, presentazione, Città del Vaticano 1983. Ein für die letzte Phase der Entstehungsgeschichte des CIC schlechthin zentraler Aufsatz ist Umberto Betti, In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico, in: Antonianum 58, 1983, 628–647. Seine Nichtheranziehung schränkt die Brauchbarkeit der Passagen zur Genese des CIC entscheidend ein. – Erst nach Abschluß des Manuskripts sind erschienen Julián Herranz, Studi sulla nuova legislazione della Chiesa, 1990, 346 S., und Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis: Congregatio Plenaria, diebus 20–29 octobris 1981 habita, 1991, X u. 640 S.

[22] So zeigt etwa auch die gerade erschienene kirchenrechtliche Habilitationsschrift (Fribourg i.Ue.) von René Pahud de Mortanges, Zwischen Vergebung und Vergeltung. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts, Baden-Baden 1992 (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft, 3. Folge, Bd 23), glänzend, daß eine adäquate Darstellung des kanonischen Strafrechts ohne gute weltlich-strafrechtliche Kenntnisse gar nicht möglich ist (dies gegen eine in Fn. 34 auf S. 152 des bespr. Werkes anklingende Auffassung), unter deren Heranziehung und Nutzung aber brillante Ergebnisse erzielen kann.

[23] Código de derecho canónico. Edición bilingüe e anotada (Comento Navarro) 4. Aufl., Pamplona 1987; Código de derecho canónico. Edición bilingüe comentada (Comento Salmanticense = BAC 442) 10. Aufl., Madrid 1991; Pio Vito Pinto (Hg.), Commento al codice di diritto canonico (Commento Urbaniano), Rom 1985 (Studia Urbaniana 21); James Coriden / Thomas Green / Donald Heintschel (Hg.), The Code of Canon Law, 1985; Klaus Lüdicke (Hg.), Münsterischer Kommentar, 3 Loseblatt-Bde, Essen 1986ff. – Eine Ausnahme bildet als Einzelautor Luigi Chiappetta, Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale, 2 Bde, Napoli 1988.

[24] Ed. Instituto Martín de Azpilcueta (Universidad de Navarra), Pamplona 1988, 803 S., 14 Mitarbeiter.

[25] Patrick Valdrini, Jacques Vernay, Jean-Paul Durand, Olivier Échappé (Hg.), Droit canonique, Paris 1989, 749 S.

[26] Julio Manzanares, Antonio Mostaza, José Luis Santos (Hg.), Nuevo Derecho Parroquial, 2. Aufl., Madrid 1990, 639 S. (Biblioteca de Autores Cristianos N" 501) – keine Darstellung des Pfarreirechtes, sondern um eine vermutlich als Konkurrenz zum Manual de Derecho Canónico auf den Markt gebrachte und unter angeblicher Rücksicht auf die Bedürfnisse des Pfarrers gekürzte Gesamtschau des geltenden kanonischen Rechtes.

neint. Ob ein einzelner Vf. bei allem guten Willen und Fleiß mit seiner Aufgabe nicht überfordert ist, wird nun der Fortgang zeigen müssen.

Ist insgesamt die Art der Darstellung noch zeitgemäß? Ich meine eher nein. Typisch für das Buch ist ein starkes Haften am Gesetzestext; das führt zu breiter Anlage und geringer Tiefe. Auf das auflokkernde und belebende Element der Falltechnik dagegen, heute selbst in klassischen juristischen Großlehrbüchern unentbehrlich, ist völlig verzichtet; auch rechtsvergleichende Hinweise, für die sich ein Allgemeiner Teil in besonderem Maße anbietet, fehlen ganz. Die Lektüre wird so etwas trocken und eher langweilig. Darf oder muß gar ein juristisches Werk langweilig sein? Nein! Es läßt sich selbst ein (auch für Juristen) so trockenes Gebiet wie das Notarkostenrecht brillant und geradezu spannend behandeln.[27] Das gilt um so mehr für ein so vielschichtiges Gebiet wie das Kirchenrecht mit den ihm eigenen vielfältigen Bezügen zur Ekklesiologie, Dogmatik, Moraltheologie, zur (Kirchen- wie Profan-)Geschichte und zur weltlichen Rechtsentwicklung. Daß die Kanonistik eine faszinierende, spannende, streitbare Sache ist: das vermag dieses breit angelegte Werk seinem unglücklichen Leser nicht zu vermitteln. Gerade angesichts der – immer noch bestehenden – Abneigung oder, noch über die Abneigung hinaus (die ja immerhin ein gewisses Maß an Interesse und Engagement, wenn auch in negativer Absicht, erfordert), angesichts weitgehender Rechtsfremdheit und Desinteresses der Mehrzahl der Theologiestudent(inn)en – die meisten angehenden Juristen nehmen das vielfach aus dem Lehrplan ihrer Fakultäten verschwundene Kirchenrecht leider ohnehin nicht mehr wahr – müßte ein so großes und wichtiges Lehrbuch wie der Aymans-Mörsdorf besonderes Gewicht auf eine attraktive und anschauliche Darstellung legen.

Durch besondere juridische Gedankenschärfe, argumentative Brillanz, durch präzise Subsumtion und dogmatische Auseinandersetzung zeichnet sich dieses Lehrbuch sosehr und sowenig wie sein Vorgänger aus. Was bei einem Grundriß und Lernbuch für Anfänger ein Vorzug sein könnte, wird hier zur Schwäche: als ungenügende Literaturverarbeitung und als zu stark referierende, häufig nicht in die Tiefe dringende Darstellungsweise. Dafür finden sich nicht selten in Fußnoten verpackt zum weiteren Nachdenken anregende Thesen: so auf Seite 103, Fn. 2 eine originelle liturgierechtliche Deutung des überkommenen Papsttitels „Patriarch des Abendlandes". Derartige Funde erfreuen einen Leser, auch dort, wo sie eher in den Text gehörten. Beispiele für solche Verlagerungen wichtiger Aussagen unter den Strich finden sich häufig: etwa die Fußnoten 17^{23}, 22^{28}, 68^{23}, 91^{31}, 116^{2} (inhaltlich irrig wegen c. 221 § 3: ad normam *legis*), 119^{7}, $120f^{11}$, 139^{24}, 140^{26} (wäre ein eigenes Kap. wert gewesen), 148^{20}, 162^{14} usw. usf.

Schließlich: ein Kompendium kann man schnell einmal durchblättern, wenn man etwas sucht, doch ein Großlehrbuch steht und fällt mit seinen Registern. Dieses schwankt zumindest. Zwar ist das Canonesregister sehr umfassend und sorgfältig gearbeitet (13 S.!) und kann so den ganzen Bd erschließen; möglicherweise ist dafür auch den im Vorwort allgemein genannten Assistenten Ludger Müller, Georg Gänswein und Dominica Menges zu danken, was hiermit geschehen soll. Anstelle eines unbedingt erforderlichen Sach(zwischen)registers – das am Ende ja doch erstellt werden muß und dann problemlos zu kompilieren wäre; zusätzlich zu einem solchen wäre es sehr erwünscht – kann es aber nur ein schlechter Notbehelf sein.

Vorläufiges Fazit: Insgesamt kann der erste Bd nicht befriedigen. Trotz mancher Qualitäten überwiegen strukturelle, formelle und inhaltliche Schwächen. Die Mängel und Schwächen des Vorläufers sind nicht behoben worden, der Anschluß an die gegenwärtige Forschung erscheint auch nicht recht geglückt. So ersetzt das Buch weder die Kommentare noch die bisher erschienenen Sammelwerke. Der Fachwissenschaftler wird es als eines unter mehreren und das bisher umfangreichste deutschsprachige stets ergänzend zu anderen heranziehen; der Nichtfachmann und der Student dagegen werden gut beraten sein, für den ersten Zugriff ein anderes Werk zu wählen (als Einstieg Riedel-Spangenberger, sodann Heimerl-Pree und etwa den soliden Précis Dalloz) und sich die weitere Literatur zu Sachfragen selbständig aus den kanonistischen Bibliographien zu erschließen. Weder als weiterführendes wissenschaftliches Handbuch noch als grundlegendes Lehrbuch vermag das umfangreiche Opus zu überzeugen.

Heidelberg Alexander Eichener

[27] Wolfram Waldner, Die Kostenordnung für Anfänger. Eine Einführung in das Notarkostenrecht, 2. Aufl., München 1990.

Sebott, Reinhold: **Das kirchliche Strafrecht**. Kommentar zu den Kanones 1311–1399 des Codex Iuris Canonici. – Frankfurt a. M.: J. Knecht 1992. 248 S. kart.

Völlig zu Recht bemerkt S. zu Beginn des Vorwortes, daß neun Jahre nach der Promulgation des geltenden Codex Iuris Canonici noch immer kein Kommentar zum kirchlichen Strafrecht im deutschen Sprachraum erschienen sei. Das ist zu bedauern, weil das Strafrecht trotz eines Schattendaseins einerseits ein gefährliches, andererseits ein sensibles und signifikantes Rechtsgebiet ist. Gefährlich ist es, weil die unsachgemäße Normierung und Handhabung in die Rechte des Christen, die nach can. 221 § 2 Anspruch darauf haben, daß Strafen über sie nur nach Maßgabe des Gesetzes verhängt werden, empfindlich und ungerecht eingreifen kann; sensibel und signifikant ist es, weil sich in der Theorie des kirchlichen Strafanspruches und in der Art, wie er in die Tat umgesetzt wird, das Selbstverständnis der Kirche spiegelt – positiv und negativ.

Nun hat sich S. nicht das Ziel gesetzt, diese Aspekte herauszuarbeiten und das Strafrecht auf seine ekklesiologischen Fundamente hin zu befragen; er stellt auch ausdrücklich klar, daß es ihm nicht darum ging, das Strafrecht zu problematisieren und zu kritisieren. Ziel war vielmehr, eine Erläuterung der Strafbestimmungen zu schaffen, die eine Art Lehrbuch darstellen für Studenten, „die sich in ihrem Studium mit dem Strafrecht ‚abplagen' müssen" (7). In diesem Horizont ist das Buch als gelungen zu bezeichnen.

Es geht die Canones 1311 bis 1399 der Reihe nach durch, schafft durch einige Querverweise Transparenz, bietet aus dem CIC selbst nicht zu entnehmende Informationen, erhellt besonders den Hintergrund, das Strafrecht des CIC/1917, aus dem das geltende durch Kürzung herausgeschrumpft wurde.

Wer das Buch heranziehen will, um im konkreten Anwendungsfall, also im kirchlichen Strafdekretverfahren oder im Strafprozeß, exakte Auskünfte zu bekommen, wie etwa der Vorsatz zu einer Straftat zu fassen ist oder welche Merkmale zur Erfüllung des Tatbestandes erforderlich sind, welche Qualifikationen der Täter und eventuelle Mittäter aufweisen müssen, unter welchen Voraussetzungen die Tat vollendet ist oder nur einen Versuch darstellt – wer hier präzise Auskünfte braucht, um die „horrenden Unkenntnisse vieler Priester im Kirchenrecht (insonderheit im Strafrecht)" (193 Anm. 23) zu überwinden, wird auf eine ausführlichere und tiefergreifende Darstellung warten müssen. Im Extremfall zeigt sich das noch bestehende Defizit, wenn anstelle einer Erläuterung schlicht der Text des Gesetzes wiederholt wird, z. B. can. 1333 §§ 2 und 3 (88–89) oder can. 1340 § 3 (107). Zu wünschen wäre, daß die Trennlinie zwischen den Inhalten des Textes und denen der Anmerkungen klarer gezogen wäre. Immer wieder finden sich unmittelbare Erläuterungen zu den Canones in den Fußnoten (z. B. 92 Anm. 52, 119 Anm. 22, 132 Anm. 20, 156 Anm. 3), so daß man sich genötigt fühlt, die Anmerkungen stets mitzulesen. Dem vom Vf. selbstgesetzten Ziel, ein Lehrbuch für Studenten zu schaffen, wäre er noch näher gekommen, wenn er den des Lateinischen immer weniger kundigen Endverbrauchern wichtige Quellentexte übersetzt hätte: Canones des CIC/1917 und Zitate aus den Arbeiten der Codex-Reform-Kommission.

Das Buch verarbeitet die wichtigsten Autoren der bisherigen Strafrechtsdiskussion, soweit es um Gesamtdarstellungen oder wenigstens die Behandlung der Hauptteile des Strafrechts geht: Borras, Calabrese, De Paolis, Green, Nigro, Paarhammer, Strigl. Die Spanier (Arias und Aznar) fehlen leider.

Inhaltlich ist die Darstellung zuverlässig; der sauberen typographischen Realisierung entspricht die Solidität des Inhaltes. Ich habe nur sieben Satzfehler gefunden, davon zwei im Namenregister; entsprechend selten sind die Punkte, in denen Widerspruch anzumelden ist.

In der Übersetzung von can. 1318 bedeutet dolosus nicht arglistig; warum umfaßt sacerdos in can. 1387 auch den Bischof, in 1378 dagegen nicht (189 Anm. 4 und 205 Anm. 72)?

Der Fundamentalfrage kritischer nachzugehen, ob Sünde und Strafe tatsächlich so zueinander stehen, daß letztere nicht ohne erstere sein kann – das ist herrschende Meinung, der S. sich anschließt –, war hier nicht der Platz. Ein Hinweis darauf, daß bei dieser These offenbar kein theologischer Sündenbegriff verwendet wird, sondern ein disziplinär-objektivistischer, wäre aber doch wünschenswert gewesen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Das Buch füllt in gelungener Weise den Teil der Lücke in der Behandlung des kirchlichen Strafrechts, den zu füllen es sich vorgenommen hat. Es läßt noch Platz für weitere und anders pointierte Untersuchungen.

Münster Klaus Lüdicke

Aufbrüche in eine neue Verantwortung. Eine annotierte Bibliographie katholischer Beiträge für die interdisziplinäre Diskussion ethischer Fragen der Humangenetik und Embryonenforschung. Ergebnisse aus einem Forschungsprojekt der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland (AKSB), hg. v. Gerfried W. Hunold / Clemens Kappes. – Freiburg: Herder 1991. 430 S., kart. DM 48.–

Die katholische Moraltheologie versteht sich explizit als „Integrationswissenschaft" (W. Schöllgen). Als solche weiß sie sich gleicherweise der Interkommunikabilität normtheoretischer Aussagen wie der Interdisziplinarität des Diskurses verpflichtet. Dies zumal dann, wenn sich der ethische Diskurs auf ein Feld wie das der Bioethik erstreckt, welches ethische, rechtlich-politische und naturwissenschaftliche Aussagen zu bündeln sucht. Hier ist von den Teilnehmern des Diskurses ein Höchstmaß an Transparenz der Argumentation, wie an Information sowohl über den eigenen gewonnenen Erkenntnisstandard wie auch den der anderen Diskursteilnehmer gefordert.

Diesem anspruchsvollen Ziel dient die vorliegende Veröffentlichung. Schon die Entstehungsgeschichte verspricht die Einlösung der gesetzten Erwartung: Das Buch ist aus einem interdisziplinären Forschungsprojekt „Humangenetik, Embryonenforschung und Ethik" der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland (AKSB) erwachsen. Das leitende Anliegen der Hg. ist es, „im Dialog vorurteilsfrei die mit der Gentechnologie verbundenen Probleme zu erörtern und ihnen im Sinne einer Vernetzung eine Perspektive auf die gesellschaftlichen und politischen Konstellationen zu geben" (8). Angestrebt wird somit eine Bestandsaufnahme und kritische Analyse des kirchlichen, theologischen und philosophischen Reflexionsstandes zur naturwissenschaftlichen Forschung und medizinischen Anwendung, um auf dieser Grundlage in einen vorurteilsfreien und entemotionalisierten offenen Diskurs einzutreten und so zu gesellschaftlich wie politisch konsensfähigen Lösungen beizutragen. Bewußt werden naturwissenschaftliche Fakten als Ausgangspunkt für eine ethische Bewertung genommen, ohne daß deshalb Normativität in der Faktizität einfachhin suspendiert würde. Vielmehr steht im Hintergrund das Leitbild einer „Strukturethik" als „offenes System menschlichen Sinnwissens" (9), die Interdisziplinarität im Zeichen einer Konvergenzargumentation aufschlüsselt.

Damit ist bereits ein Schlüsselwort angesprochen, das wie ein roter Faden das gesamte Buch latent durchzieht: „Vernetzung" wird gleichermaßen verstanden als intradisziplinäre Transparenz wie interdisziplinäre Kommunikationshilfe. Näherhin versteht sich das Buch dann als bibliographische Vernetzung unter genuin praktischer Zielvorgabe: Es wird eine Kenntnisnahme der diversen Argumentationsstrukturen und eine Informationsmöglichkeit über den aktuellen ethischen Stand des Diskurses beabsichtigt.

Die Bibliographie gibt sich freilich nicht der Illusion hin, den gesamten Bereich der Bioethik umfassend abdecken zu können, sie grenzt vielmehr ihr Objekt zweifach ein.

Auf *materialer* Ebene erfolgt eine Beschränkung auf den Bereich der Humangenetik, und dies unter ausdrücklicher Aussparung der Problematik der Reproduktionsmedizin. Dies mag mancher angesichts der drängenden Problemlage gerade dieses Diskurses bedauern. Zu begrüßen ist diese Selbstbeschränkung in jedem Fall jedoch im Hinblick auf die Fülle neuer und neuester Veröffentlichungen. Der Redlichkeit von Interdisziplinarität kommt dies ohne Zweifel zugute. Die Themenfelder Embryonenforschung, Genomanalyse, Gentechnologie im Humanbereich und Neurobiologie stehen somit im Mittelpunkt der Bibliographie.

Daneben beschränkt sich das Buch unter *formalem* Gesichtspunkt auf den katholischen Raum, was ausdrücklich im Untertitel „Ethische Beiträge aus der katholischen Kirche in ihrer Bedeutung für die wissenschaftliche, gesellschaftliche und politische Bewertung der Gentechnologie und Embryonenforschung" herausgestellt wird. Zu Recht verwahren sich die Vf. gegen den allzu leichtfertig erhobenen Vorwurf einer innerkirchlichen Binnenmoral. Interdisziplinärer Diskurs setzt zunächst eine redliche Inventur der eigenen gewonnenen Standards voraus, sonst zerfasert der angestrebte Dialog unter der Hand zu einem bloßen Austausch von mehr oder weniger kompatiblen Aussagen. Zudem wird auf ein ähnliches Forschungsprojekt im protestantischen Bereich verwiesen.

Die Bibliographie sichtete weltweit im Zeitraum von 1975 bis Ende 1990 mehr als 3000 Titel und sonderte unter der doppelten thematischen wie konfessionellen Prämisse daraus 463 Titel aus, die im vorliegenden Bd erfaßt sind.

Der Aufbau des Buches gliedert sich in drei große Abschnitte, die wiederum das leitende Anliegen der Vernetzung, die im Dienst des interdisziplinären Diskurses steht, widerspiegeln.

In einem einleitenden Teil werden zunächst vorgreifend die essentiellen Ergebnisse der Analysen sowie die daraus erwachsenden Desiderate benannt. Positiv herauszustreichen ist insbesonders, daß mehr als nur einleitende Bemerkungen notiert werden. Vielmehr wird konzis eine kurze fundamentalmoralische Grundlegung der speziellen theologischen Ethik mit dem Thema der Humangenetik gegeben.

Leitend ist hierbei die Erkenntnis, daß die spezielle Ethik nicht bloß als „Anwendungsfall der Fundamentalethik" oder als „deduktible Applikation ethischer Prinzipien" (15) aufgefaßt werden kann. Sehr präzis wird die Binnenstruktur der speziellen Ethik charakterisiert als „Trias von Sachanalyse, gelebtem Ethos und Grundaxiomen der fundamentalen Ethik" (15). Diese selbstgestellte Forderung wird kurz auf das Verhältnis der Ethik zu den Naturwissenschaften, zur Medizin, zum Recht und zur Politik hin beleuchtet. Die Einleitung schließt mit oftmals bereits bekannten, dennoch durchweg hilfreichen Hinweisen auf fundamentalmoralische Schlüsselkategorien wie Teleologie und Deontologie, Utilitarismus, Freiheit und Geschichte, Tugend- und Wertethik, Natur und Person, die wichtige Vorentscheidungen festlegen, die sich aber im Feld der Humangenetik noch einmal den Erkenntnissen nichttheologischer Provenienz zu stellen haben.

Im zweiten Hauptteil des Buches erfolgt sodann die bibliographische Erfassung und Annotierung der Literatur.

Dies erfolgt nach einem festen Schema, indem nach der Nennung des Titels bei vielen Erscheinungen zusätzlich die „Deskriptoren", also die strukturierenden Oberbegriffe genannt werden, und sodann in einem „abstract" eine kurze Rezension des Inhalts erfolgt, auch dies wiederum in einem Dreierschritt: Zunächst werden die zentralen Kernaussagen zusammengefaßt, dann die Gedankengänge des Autors entfaltet, schließlich der Beitrag kritisch kommentiert und in den Sinnzusammenhang der angesprochenen Problematik eingeordnet.

Der dritte Teil, der Registerteil, vollendet die Vernetzung der Bibliographie in meisterlicher Weise. Er bildet daher auch den unbestrittenen Glanzpunkt der Veröffentlichung, ermöglicht er doch dem Leser in fünffach gebrochener Perspektive Zugang zu unterschiedlichsten Themen der annotierten Problematik zu gewinnen. Neben einem ausführlichen Glossar wird die Literatur nach vier Kriterien aufgeschlüsselt.

Zunächst werden die „subject headings", die Leitgedanken eines Textes aufgelistet, und dies vorwiegend anhand naturwissenschaftlicher Sachverhalte. Sodann bietet das Register der Deskriptoren die Möglichkeit, die strukturierenden Oberbegriffe aufzufinden. Schließlich hilft auf einer noch detaillierteren Ebene das Schlagwortverzeichnis den Feinnuancierungen der Texte auf die Spur zu kommen, zumal hier auch die nichtannotierten, bloß aufgeführten Titel erfaßt sind. Ein Autoren- und Körperschaftsregister rundet diesen dritten Teil in aller wünschenswerten Präzision ab.

Der Anspruch des Buches, als praktisches Arbeitsbuch Nachschlagewerk wie Materialsammlung zu sein, wird mit diesem Register eingelöst. Dem Leser wird ermöglicht, den gesamten Inhalt des Buches wie in einer Datenbankanfrage nach fünf verschiedenen Kriterien zu erschließen und untereinander zu vernetzen. Damit ist einer monodimensionalen Argumentation, die gerade im Feld der Humangenetik verhängnisvolle Folgen zeitigt, eindrucksvoll das Handwerk gelegt.

Ebenso aber ist das Buch ein begrüßenswerter Beitrag zu einem sachlichen Diskurs, der versucht, Theologie und Naturwissenschaften innerhalb eines emotionsfreien Raumes einander begegnen zu lassen.

Bei einer wünschenswerten zweiten Auflage könnten einige ärgerliche Druckfehler (u. a. 23, 29, 85) beseitigt und einzelne fehlende Titel nachnotiert werden (etwa H. T. Engelhardt, Gentherapie an menschlichen Keimbahnzellen, in: V. Braun / D. Mieth / K. Steigleder, Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin, München 1987, 255–262). Daß die gerade für den katholischen Bereich wichtige wie verdienstvolle Arbeit von A. Knapp („Soziobiologie und Moraltheologie", Weinheim 1989) keine Erwähnung findet, ist durchaus irritierend und könnte ebenfalls korrigiert werden.

Nicht unerwähnt bleibe die positive Tatsache, daß die vorliegende Bibliographie keine schlaglichtartige Momentaufnahme beabsichtigt, sondern eine aktualisierende Fortschreibung anzielt, die in Form von Supplementen auf Anfrage zur Verfügung steht, so daß

die diskursive Vernetzung zuletzt sogar prospektive Dimensionen annimmt – für ein so schnellebiges Gebiet wie die Gentechnologie eine besonders begrüßenswerte Perspektive.

Münster Antonio Autiero

Siller, Hermann Pius: **Handbuch der Religionsdidaktik**. – Freiburg: Herder 1991. 359 S., kart. DM 58.–

Unter den religionsdidaktischen Gesamtentwürfen stellt das Werk von Siller eine Ausnahme dar, weil die Religionsdidaktik ohne jegliche Einschränkung der Theologie zugeordnet ist. Didaktik ist nach S.s Verständnis eine Dimension der Theologie, ein eigenständiger Vorgang zur Erschließung theologischer Sachverhalte, insofern Lernen und Erlernen nicht nur die kognitive Aneignung von Lernsätzen und das affektive Betroffenwerden ist, sondern auch – und vor allem – ein waches, aufmerksames Durchbuchstabieren von Wirklichkeit, ein Suchen des Glaubens nach Einsicht in die Wirklichkeit (fides quaerens intellectum). Theologische Didaktik hat demnach dafür zu sorgen, daß der Schüler lernt, als Glaubender Wirklichkeit zu durchschauen, zu verstehen und durch Handeln zu gestalten.

Im 1. Kap. umreißt S. den allgemein-didaktischen Aspekt des Religionsunterrichts. Er begründet theologische Fachdidaktik bildungstheoretisch, weil der bildungstheoretische Ansatz dem theologischen Verständnis von Verstehen von Wirklichkeit entgegenkommt: Erschließung von Wirklichkeit im Blick auf den Schüler und Erschließen des Schülers für Wirklichkeit. Wirklichkeit wird dabei als ein umgreifendes, dem Menschen zugängliches Allgemeines gesehen, das unabhängig von den Verstehensbedingungen des Subjektes ist. „Wirklichkeit ist das, womit der Mensch Zeit seines Lebens in allem zu tun hat. Einerseits erfährt er Wirklichkeit als harten Widerstand, nach dem er sich zu richten hat ... andererseits ist Wirklichkeit für ihn die Ermöglichung und Herausforderung seines Lebens: Das, was ihn trägt und sich ihm als Aufgabe stellt" (26), und daher auch das Produkt menschlicher Freiheit.

Die Erklärung des Verständnisses von Bildung und Wirklichkeit leitet über zur zentralen Frage des 2. Kap.s nach den Verstehensbedingungen des Schülers der gymnasialen Oberstufe: Ist der Schüler der gymnasialen Oberstufe in der Lage, in Freiheit, die verwoben ist mit der Freiheit anderer, Möglichkeiten zu realisieren, Chancen zu ergreifen, seine Lebenssituation zu gestalten, so daß Wirklichkeit entsteht?

Das 3. Kap. gibt die Antwort. Allgemeine Bildungsintention ist es, den Schüler in der gymnasialen Oberstufe zur Entscheidung bezüglich der Wirklichkeitsperspektive des christlichen Glaubens zu befähigen, d. h. ihn in die Lage zu versetzen, sich selbst für Wirklichkeit zu öffnen, sich für sie aufzuschließen oder sich ihr zu verschließen. Möglich ist dies aber nur, wenn er über argumentativ vertretbares Wissen darüber verfügt, aus welchem Grund sich christliches Leben im Glauben vollzieht, christliche Hoffnung geschöpft und christliche Liebe gelebt werden kann, und wenn er fähig wird, unterschiedliche biographische und gesellschaftliche Situationen im Horizont christlichen Glaubens, christlicher Hoffnung und christlicher Liebe zu beurteilen. Es geht also darum, den Schüler in der Beziehung zu Jesus fähig zu machen, seine Lebenssituation als eschatologisch bestimmt zu erkennen. Erst die Begegnung mit Jesus schafft Wirklichkeit und wird zum Handeln, das in Wirklichkeit eingreift. So wird die Begegnung mit Jesus Christus zu verantwortlichem, freiem, ethischem Handeln, für das es keine feste Dramaturgie, keine bleibend gültigen Muster gibt. Allerdings ist der Schüler in seinem Suchen nach Handlungswegen darauf angewiesen, daß ihm Handlungswege aufgezeigt und interpretiert werden, damit er seine eigenen Handlungsmöglichkeiten finden kann. D. h. der Schüler braucht den Lehrer, mehr noch, er braucht den Zeugen. Um Schülern in der Schule, wo es primär um Wissensstoff geht, das spezifisch-theologische Wirklichkeitsverständnis erschließen zu können, bedarf es eines theologischen Weges. Es ist nach S. der Weg einer „Christologie von unten" mit den zentralen theologischen Themen, die von besonderer Lebensrelevanz in der Schule sind: Soteriologie, Kirche und Christsein, Gott und Mensch, Aspekte personaler und sozialer Ethik.

Im Schlußkap. exemplifiziert S. die von ihm vorgeschlagenen theologischen Inhalte an bestimmten Themenfeldern für den RU.

S. gelingt es, in seiner bildungstheoretisch konzipierten theologischen Didaktik sowohl lerntheoretische Positionen zu berücksichtigen, als auch Aspekte der kommunikativen Didaktik einzubeziehen. Darüber hinaus nimmt er kritisch konstruktiv Bezug zu religionskritischen und sozialisationstheoretischen Positionen. Von daher wird verständlich, daß sich seine Theorie einer theologischen Didaktik auf die gymnasiale Oberstufe beschränkt, eine Beschränkung übrigens, die auch von der allgemeinen obersten Bildungsabsicht für den RU gefordert werden muß, weil solche Entscheidungen dem Schüler frühestens auf der gymnasialen Oberstufe möglich sind.

Hier setzen die Rückfragen ein. Das vorliegende Werk wird als Handbuch der Religionsdidaktik vorgestellt. Von einem Handbuch aber darf erwartet werden, daß die erarbeiteten Prinzipien in ihrer Gültigkeit auch für die übrigen Schulstufen wenigstens skizzenhaft ausgewiesen werden. Auch darf in einem Handbuch das Methodenkapitel nicht fehlen, damit nicht das Mißverständnis entsteht, es handle sich beim Methodischen um das rein Handwerkliche des Unterrichts. Zu bedenken ist schließlich, ob inhaltlich die stark gewichtete christologisch-eschatologische Perspektive nicht durch inkarnatorische und ekklesiologische Aspekte ergänzt werden muß, wenn Christsein in der Welt von heute – trotz aller betonten wirklichkeitsgestaltenden Kraft christlichen Glaubens – nicht doch den Bezug zum Anruf der Gegenwart verlieren soll.

Regensburg Johann Hofmeier

Lämmermann, Godwin: **Grundriß der Religionsdidaktik**. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 235 S. (Praktische Theologie heute, Bd 1), kart. DM 34.–

Technischer, wirtschaftlicher und kultureller Fortschritt verlangen nach immer höheren beruflichen Qualifikationen und führen in der 2. Hälfte dieses Jh.s zur Akademisierung der Lehrerbildung und der innerdisziplinären Ausdifferenzierung der Pädagogik. Neben den erziehungswissenschaftlichen Teildisziplinen etablieren sich pädagogische Psychologie und Erziehungssoziologie, gewinnen Schulpädagogik und allgemeine Didaktik an Gewicht. Es entstehen die Fachdidaktiken, und es kommt zu eigenständiger fachdidaktischer Forschung. Allerdings ist bis heute die wissenschaftsorganisatorische Zuordnung der Fachdidaktiken zu den Erziehungswissenschaften bzw. zu den Fachwissenschaften nicht voll geklärt. Nicht ausgestanden ist auch die wissenschaftstheoretische Diskussion, ob es sich bei den Fachdidaktiken primär um eine pädagogische oder um eine fachwissenschaftliche Disziplin handelt.

Der vorliegende „Grundriß der Religionsdidaktik", vom Vf. als Lehrbuch gedacht, ist im Zusammenhang mit diesem Diskussionsstand zu verstehen. Religionsdidaktik wird als fachwissenschaftliche Disziplin bestimmt, deren Aufgabe es ist, unterrichtsbezogene Strategien zur Bestimmung theologischer Gehalte im kommunikativen Geschehen des schulischen RU zu entwerfen. Sie stellt innerhalb der Theologie einen eigenen Weg der Erkenntnisgewinnung dar mit eigenem methodischen Zugang zu den theologischen Elementaria, deren systematischer Ausdifferenzierung und deren Vermittelbarkeit. Allerdings geht es dem Vf. nicht um die Grundlegung einer eigenen religionsdidaktischen Theorie, sondern um eine referierende konstruktiv-kritische Darstellung bisheriger Theorieansätze. Er selbst favorisiert die „konvergenztheoretische Zuordnung" von pädagogischen und theologischen Begründungs- und Deutungszusammenhängen.

Im 1. Kap. skizziert der Vf. das komplexe soziale und anthropologische Bedingungsfeld des RU in der Schule.

Im 2. Kap. befaßt er sich mit dem interdisziplinären Wechselverhältnis von didaktischen und theologischen Theorien, das davon abhängt, ob die Verbindung von Theologie und Pädagogik nach dem Autarkie-Modell (Religionsdidaktik eine ausschließlich theologische Disziplin), nach dem Dominanz-Modell (Primat der Theologie vor der Pädagogik), nach dem Konvergenz-Modell (Theologie und Pädagogik verstehen sich als gleichberechtigte Verbundwissenschaften) oder nach dem Exodus-Modell (tendenzielle Auswanderung der Religionsdidaktik aus der Theologie) bestimmt wird.

Dem Konvergenzmodell folgend, behandelt der Vf. im 3. Kap. die Grundpositionen der allgemeinen Didaktik, die bei der Entwicklung einer eigenständigen Religionsdidaktik beachtet werden müssen (bildungstheoretische, lerntheoretische, kybernetische oder informationstheoretische, curriculare oder lernzielorientierte, kommunikative oder kritisch-kommunikative und kritisch-konstruktive Didaktik).

Im 4. Kap. werden sodann die religionsdidaktischen Theorieentwürfe vorgestellt. Auf die primär inhaltlich orientierten Konzeptionen (liberale, dialektische, hermeneutische Religionsdidaktik) folgen die schüler- und gesellschaftsorientierten Ansätze (thematisch-problemorientiert, therapeutisch, ideologiekritisch); neuere Theorieansätze (elementare Bibeldidaktik, narrative Religionsdidaktik, Symboldidaktik) rücken zumeist einen Teilaspekt aus dem komplexen Sachzusammenhang in den Vordergrund.

Der Vf. selbst entscheidet sich für eine konstruktiv-kritische Religionsdidaktik und betont dabei den Bildungsgedanken, weil sich der Bildungsbegriff als eine religionspädagogische Grundkategorie erweist, aus deren Perspektive am ehesten eine theologische Fachdidaktik entwickelt werden kann.

Die beiden abschließenden Kap. enthalten alles Wesentliche zu Planung, Vorbereitung und Durchführung des Religionsunterrichtes.

Als referierender Leitfaden zu Studium und Examensvorbereitung erfüllt das vorliegende Werk seinen Zweck. Es bietet darüber hinaus wertvolle Ansätze für ein vertiefendes Weiterstudium und für die Theoriediskussion. Trotz der für ein Lehrbuch gebotenen

Kürze hätte nach meinem Ermessen differenzierter auf die Ziel- und Inhaltsproblematik des RU und auf die Strukturprinzipien für die Lehrplangestaltung eingegangen werden sollen.

Regensburg Johann Hofmeier

Orth, Gottfried: **Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung**. Zur Theorie theologischer Erwachsenenbildung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 266 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, Bd 6), kart. DM 68.–

„Theologische Bildung im Kontext evangelischer Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland und im Horizont ökumenischer Herausforderungen ist Thema dieser Arbeit. Der Horizont mahnt zur Parteilichkeit, die eingelöst sein will im Kontext und hier auf Verständigung zielt" (11). Diese die Arbeit – eine vom Fachbereich Evangelische Theologie der Univ. Frankfurt/M. angenommene Habil.-Schrift – einleitenden Sätze charakterisieren treffend die Spannung, in der sie sich bewegt: gewissermaßen zwischen der „Kirche des Volkes", wie sie zum Selbstverständnis und zur Praxis der Kirchen in weiten Teilen der Ökumene geworden ist, und der „Kirche für das Volk", wie sie überwiegend (noch) die hiesige volkskirchliche Situation ausmacht. Wie ist die von Christen und Christinnen geforderte Parteilichkeit, zu der die „Kirche der Armen" weltweit herausfordert, bei uns zu lernen, ohne damit die gegebenen Kommunikationszusammenhänge einfach zu zerbrechen? Die Arbeit beansprucht nicht, für diese Problemstellung bereits ein konsistentes Theoriekonzept anbieten zu können; wohl aber möchte sie den Rahmen angeben, innerhalb dessen dieses zu entfalten wäre.

Dieser Rahmen wird von verschiedenen Aspekten her zu umreißen versucht. Kap. 2 und 3 markieren die ökumenischen Herausforderungen für die hiesige Erwachsenenbildungsarbeit: In einem ersten Schritt (2. Kap.) wird der Verlauf der Diskussion über das Verständnis von Erziehung und Bildung innerhalb des Weltrates für christliche Erziehung und des ÖRK nachgezeichnet und in ihrem Ertrag für ein Konzept ökumenischen Lernens ausgewertet. Dabei ergibt sich u. a.: „Bildung muß der Befreiung von Menschen und Völkern dienen und nicht deren Domestizierung. Lernen geschieht also in Praxiszusammenhängen und zielt auf verändernde Praxis in Richtung auf Partizipation, Gerechtigkeit und so auf Befreiung" (57).

In dieser Hinsicht ist zu fragen, ob und inwiefern die gesamte ökumenische Bewegung als Lernbewegung zu qualifizieren ist. Daß in der Tat ein solcher Rekonstruktionsversuch ergiebig ist, arbeitet der Vf. im 3. Kap. heraus, in dem er „den ökumenischen Weg zu einer mit den Armen solidarischen Kirche und die Entwicklung ökumenischer Konsensus zur Frage der Macht" (17) nachzeichnet.

In beide Kap. sind Exkurse eingeflochten, die den Rezeptionsprozeß dieses Lernweges innerhalb der bundesrepublikanischen Kirche darstellen und dabei deutlich machen, wie halbherzig dieser bislang insgesamt verlaufen ist.

Im 4. Kap. wechselt der Vf. in den bundesdeutschen Kontext: Das Verständnis evangelischer Erwachsenenbildung wird nicht unerheblich dadurch geprägt, daß sie Teil der öffentlichen Weiterbildung ist und damit entsprechenden Regelungen unterliegt; sie bewegt sich damit gewissermaßen zwischen Kirche und Staat. Je nachdem wohin stärker der Schwerpunkt gelegt wird, fällt auch ihr Selbstverständnis unterschiedlich aus.

Das 5. Kap. befaßt sich dann näherhin mit den verschiedenen Konzeptionen zu einer theologischen Bildungsarbeit, wie sie innerhalb der Evangelischen Erwachsenenbildung betrieben wird. Als kritische Folie für die Beurteilung geht der Vf. dabei von dem Konzept aus, wie es dem peruanischen Glaubensbuch „Vamos caminando" zugrundeliegt.

Angeregt durch die ökumenischen Herausforderungen, wie sie sich für die Arbeit mit Erwachsenen vorbildlich in „Vamos caminando" konkretisieren, geht der Vf. in den weiteren drei Kap. daran, ein Neuverständnis von theologischer Erwachsenenbildung im hiesigen Kontext zu umreißen, und zwar

– als lebensweltliche Bildung, die dem Prinzip folgt, daß Menschen zu Subjekten ihres Lebens werden und in den Bildungsprozessen entsprechend mit ihnen umgegangen wird, was erhebliche Auswirkungen für die Didaktik hat (6. Kap.),

– als Bildung im Horizont biblischer Verheißungsgeschichte, womit für das Verständnis der Realität und ihre Gestaltung eine bestimmte Perspektive einhergeht, die in kritischer Absetzung von anderen Konzepten (Verheißungslernen versus Zukunftslernen) entfaltet wird (7. Kap.),

– als Bildung, deren Begriff von Bildung auf dem Hintergrund seiner europäischen Tradition und im Kontext der ökumenischen Herausforderungen theologisch verantwortet sein muß (8. Kap.).

Die Arbeit enthält eine ganze Reihe von wertvollen und anregenden Einzelstudien, wie z. B. zur Theorie und Didaktik von lebensweltlicher Bildung oder zu einem theologisch reflektierten Bildungsbegriff von der Kategorie des „Verheißungslernens" aus. Sehr informationsreich sind auch die umfassende und zugleich zusammenfassende Darstellung und Auswertung der ökumenischen Diskussion über Erziehung und Bildung.

Hervorzuheben ist aber vor allem das Anliegen des Vf.s, die Neubestimmung des Subjekts theologischer Reflexion, wie sie in weiten Teilen der Ökumene vorgenommen worden ist, als Herausforderung für die hiesige theologische Arbeit mit Erwachsenen ernstzunehmen und aufzugreifen. Das so gewonnene Konzept kann programmatisch umrissen werden als erfahrungsbezogen, d. h. die Wirklichkeit auslegend, authentisch, d. h. von konkreten Subjekten verantwortet, und produktiv-transformativ, d. h. auf die Veränderung eigenen Lebens und gesellschaftlicher Strukturen zielend. Die Frage ist allerdings, ob und inwiefern sich solche Lern- und Bildungsprozesse institutionell organisieren lassen oder ob sie ihre Orte nicht vielmehr dort haben, wo Menschen sich zu Initiativen und Bewegungen zusammenschließen, um Formen eines weniger entfremdeten Zusammenlebens zu erproben und sich dabei für die Schaffung einer humaneren und gerechteren Welt zu engagieren. Wären also nicht verstärkt solche Orte, die es auch bei uns gibt, allerdings eher am Rande der institutionellen Kirchen (z. B. Frauengruppen, Friedensbewegung, Eine-Welt-Gruppen) aufzusuchen und zu unterstützen?

Paderborn Norbert Mette

Muslims under Latin Rule, 1100–1300. Ed. by James M. Powell. – Princeton: Princetown Univ. Press 1990. 221 S., geb. US-$ 29.95

Die in diesem Buch enthaltenen Beiträge gehen zurück auf eine Tagung der „American Historical Association" im Dezember 1985. Neben Einführung (3–9) und Nachwort (205–208) von James M. Powell handelt es sich um folgende Artikel:

Joseph F. O'Callaghan: *The Mudejars of Castile and Portugal in the Twelfth and Thirteenth Centuries (11–56)*:

Robert I. Burns: *Muslims in the Thirteenth-Century Realms of Aragon: Interaction and Reaction (57–102)*;

David S.H. Abulafia: *The End of Muslim Sicily (103–133)*; Benjamin Z. Kedar: *The Subjected Muslims of the Frankish Levant (135–174)*:

James M. Powell: *The Papacy and the Muslim Frontier (175–203)*

Ein breites Themenspektrum wird in diesem Sammelbd angegangen: Geographisch gesehen erstrecken sich die Themenfelder von Portugal und Kastilien im Westen bis hin zum lateinischen Königreich Jerusalem im Osten. Dabei stehen jeweils die unter christlicher Herrschaft lebenden muslimischen Minderheiten im Mittelpunkt des Interesses: Ihre Stellung und ihr Einfluß in einem mehrheitlich christlichen Umfeld, daraus resultierende Rückwirkungen auf die sozialen Beziehungen zwischen Christen und Muslimen und Auswirkungen auf das politische Verhältnis zwischen Siegern und Besiegten. Daß sich das Aufeinandertreffen zweier religiöser Kulturen vom 11.–13. Jh. weitgehend anders dargestellt hat, als es mittelalterliche Polemiker glauben machen wollen, darin sehen die Autoren – allesamt Historiker – ihr Hauptanliegen.

Mannheim Ludwig Hagemann

„Entweder/Oder". Herausgefordert durch Kierkegaard, hg. v. Jörg Splett / Herbert Frohnhofen. – Frankfurt: J. Knecht 1988. 154 S., kart. DM 24,–

Kierkegaard – Poet of Existence. Ed. by Birgit Bertung. – Kopenhagen: C.A. Reitzel 1989. 146 S. (Kierkegaard Conferences I), kart. dkr 175,–

Die Anziehungskraft des dänischen Philosophen und Theologen Sören Kierkegaard ist ungebrochen, wie die hier besprochenen Büchern gut bezeugen. Die sehr präzise Ausdruckskunst, zusammen mit der dialektischen Paradoxalität dieser Kunst, bietet die ständige Versuchung, K. nur zu zitieren oder zu paraphrasieren. Das kann wahrscheinlich nicht vermieden werden. Diese Versuchung zeigt aber auch, daß die Vorstellungswelt K.s nie voll interpretiert werden kann. Bestehende Probleme sind: die Strategie der umfassenden Pseudonymität, die Rolle der romantischen Ironie, die Bedeutung der Stadienlehre (ästhetisch, ethisch, religiös A und B) für die Interpretation seiner eigenen Entwicklung, der abschließende Kirchenstreit als logische Konsequenz seiner Haltung oder als Abweg davon usw.

Die beiden hier besprochenen Bücher sind sehr verschieden. Das deutsche Buch ist eine gute Einführung in wichtige Aspekte der Denk- und Erlebniswelt K.s. Die Kath. Akademie Hrabanus Maurus der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz veranstaltete im Januar 1988 zusammen mit dem Philosophischen Seminar der Hochschule St. Georgen eine Tagung über K. Die Beiträge werden hier veröffentlicht, erweitert durch ein Kap. über die „Tagebücher". Das Buch in englischer Sprache beruht ebenfalls auf einer Tagung, allerdings von spezialwissenschaftlicher Art, nämlich der Tagung der interna-

tionalen Sören Kierkegaard Konferenz, die in Hilleröd, Dänemark 1988 abgehalten wurde, organisiert von der Sören Kierkegaard Gesellschaft, Kopenhagen. Hier hat man sich auf ein bestimmtes Thema konzentriert: „Kierkegaard – Poet of Existence", ein Thema, das die Aufmerksamkeit natürlich besonders auf die Ästhetik K.s lenkt. Trotz dieses Unterschieds beleuchten beide Bücher ein weites Spektrum.

Alle Beiträge können hier nicht behandelt werden. Im folgenden werde ich eine allgemeine Charakteristik der beiden Veröffentlichungen versuchen, um danach einige gemeinsame Themen zu behandeln.

Wenn das deutsche Buch den Titel „Entweder/Oder" trägt, bedeutet dies natürlich nicht, daß die schwierige und ambivalente Schrift mit diesem Namen – „Enten-Eller" – die Grundperspektive des Ganzen angeben soll. Vielmehr sollen die Herausforderung zur existentiellen Wahl und die radikale Subjektivität K.s, die trotzdem kein einfacher Individualismus ist, angedeutet werden. Aber dann darf man auch nicht vergessen, daß der schriftstellerische Plan immer mit einem christlichen Vorverständnis arbeitet und ihn pädagogisch entwickelt. Wenn die Hg. im Vorwort K. als „de(n) Begründer der Existentialphilosophie" bezeichnen, ist es aber eben darum keine glückliche Formulierung. K. ist niemals Gründer einer Philosophie gewesen, obwohl er ein Philosoph war, und er wollte es auch nicht sein.

Helmuth Vetter, Wien, schreibt den einleitenden Art. über K.s Leben und Werk. Er beginnt mit einem Zitat K.s aus seinem letzten Lebensjahr: „Ich will Redlichkeit". Das ist ein zutreffender Ansatz. In der Beschreibung seines Lebens legt der Vf. doch möglicherweise zu großes Gewicht auf die Schwermut K.s. Dieser Sinneszustand der Melancholie erweist sich im Falle K.s als sehr fruchtbar, und darüber ist sich der Vf. auch ganz klar. Die Aufgabe des Selbstwerdens und Selbstseins ist im hohen Maße verbunden mit der im Evangelium gegebenen Möglichkeit, die Schwermut durchzuarbeiten, sie als Sünde (persönlich und als Menschheitsbedingung) zu erkennen, um sich das Heil durch „Resignation" und Bejahung anzueignen. Gut ist es, daß Vetter die Einheit des Werkes in seiner Verschiedenartigkeit betont.

Der Artikel von Wilfried Greve ist direkt „Entweder-Oder" gewidmet. Die komplizierte Komposition des Werkes und die damit verbundenen hermeneutischen Schwierigkeiten überspringt der Vf. nicht, aber er schließt seine Arbeit mit drei Thesen ab. Wichtig ist, daß er das Werk dialektisch versteht: die ethische und die ästhetische Haltung ist, wie sie von A und B gestaltet werden, einander wechselseitig unterlegen/überlegen. Das weist schon auf das Stadium des Religiösen hin – aber man muß wohl auch zufügen, daß es die Möglichkeit öffnet, das Ästhetische und das Ethische, recht verstanden, in das letztere zu integrieren.

Mit Recht unterstreicht Friedrich Hauschildt, Hannover, in seinem Artikel über die „Unwissenschaftliche Nachschrift" als Wendepunkt und über das Thema „Christ werden", daß der entscheidende Ausdruck der hier beschriebenen Existenz das Eingeständnis der Schuld ist (in klarer Anknüpfung an lutherische Tradition, kann hinzugefügt werden). In diesem radikalen Sinne geschah dies nicht bei dem guten Christen Gerichtsrat Wilhelm (in „Entweder-Oder"). Und daraus folgt weiter, daß das Christwerden von Kierkegaard als Neuschöpfung verstanden wird. Diese Linie verfolgt Jörg Splett in seiner Analyse von „Krankheit zum Tode". Die ambivalente Funktion der „Verzweiflung" wird gut hervorgehoben, genauso wie der Zusammenhang von „Verzweiflung" und „Ärgernis".

Hermann Deuser, Wuppertal, bringt dieselben Gedanken in seinem Artikel über die Schrift „Einübung ins Christentum" in eine andere Perspektive. Seine Ausführungen über Christentum in Geschichte und Gesellschaft und Ärgernis und Gesellschaft werfen ein wichtiges Licht auf den abschließenden Kirchenstreit K.s.

Als ganzes hebt das deutsche Buch die Konsistenz des Werkes K.s und seine durchgehende christliche Perspektive hervor. Das ist in der Forschung zuletzt immer wichtiger geworden. Im abschließenden Art. über die „Tagebücher", in dem Herbert Frohnhofen, Wiesbaden, wohl ein negativeres Bild des Ganzen gibt, zitiert er doch folgendes: „Ich habe das Christentum darstellen wollen und will es weiterhin darstellen, dem ist jede Stunde meines Tages geweiht und immer geweiht gewesen".

Das englische Buch werde ich nur versuchen, kurz zu charakterisieren, um danach einige wenige thematische Einzelfragen aufzunehmen und sie im Zusammenhang mit dem ersten Buch betrachten, ohne jedoch Vollständigkeit anzustreben.

„Kierkegaard – Poet of Existence" ist eine bereit gefächerte Sammlung von Einzelbeiträgen, deren verbindende Problemstellung K.s ästhetische Anschauungen sind. In diesem Zusammenhang sind die Art. von F.J. Billeskov Jensen, Kopenhagen, über K. als Erzähler, von Anton Hügli, Basel, über die Frage der Pseudonymität, von Poul Lübcke, Roskilde, über Ästhetik und Metaphysik, von Paul Müller über Geschichtsverständnis und „Gottesdichtung" und von Nelly Viallaneix, Clermont-Ferrant, über das Gesetz der Wiederholung („Gjentagelse") von Interesse.

Sie beleuchten alle das dialektische Verhältnis von Poetik und Existenz bei K. In diesem Sinne trägt das Buch zu einem Gesamtbild bei. Die besonderen Qualitäten des Buches liegen aber anderswo: in den einzelnen Beobachtungen, die die klassischen Grundthemen beleuchten. Nur einige von diesen können hier erwähnt werden.

In ihrem Vorwort stellt die Hg.in Birgit Bertung – die übrigens im ersten Beitrag des Buches die Frage stellt und positiv beantwortet, ob eine Frau gemäß K. „existieren" kann – eine durchgehende Problemstellung zur Diskussion: ob K.s dichterische Produktion eine Flucht vor den Forderungen der Existenz ist oder vielmehr seine einzige Möglichkeit, das Drama der Existenz zu gestalten. In seinem oben erwähnten Art. – „The God's Poem – the God's History" – behandelt Paul Müller eben dieses Problem. Scheinbar beantwortet er die zweite Frage Bertungs mit Nein, denn er sagt, daß alle Dichtung zur Kategorie des Möglichen gehört und eben darum nicht Verwirklichung sein kann. Aber auch Bertung spricht von Möglichkeit. Die Verwirklichung der Existenz ist ja immer subjektiv und kann nicht objektiviert und pädagogisch in eine Lehre überführt werden. Müller geht aber tiefer und gibt den eigentlichen Grund dieser Begrenztheit aller Dichtung an. Er findet ihn schon in den philosophischen Fragmenten („Philosophiske Smuler") angedeutet. Dort sagt nämlich K. (wahrscheinlich in Polemik gegen Strauß und Feuerbach), daß ein Mensch sich als gleichwertig mit Gott dichten kann oder Gott als gleichwertig mit ihm, aber nicht, daß Gott sich selbst als gleich dem Menschen dichtet. Dies ist nämlich das reine Wunder. Hier ist die ganze inkarnationstheologische Haltung K.s schon gegeben. Das Wunder *ist* eingetroffen, und der inkarnierte Gott in Christus kann sich als gleichzeitig mit uns zeigen, so daß auch wir, in der Nachfolge, gleichzeitig mit ihm werden dürfen, aber das ist Dichtung Gottes, nicht unsere. Das Existenzdrama mit seinen menschlichen Bedingungen läßt sich also dichterisch gestalten, aber den glücklichen Erfolg kann nur Gottes eigenes Gedicht mitbringen, ein Gedicht, dem wir zu gehorchen haben.

Das bedeutet also nicht, daß die Dichtung keine Funktion hat. Das hängt nun mit der Frage der Stadien zusammen. Das deutsche Buch betont die Stadienlehre ziemlich stark. Man sollte sie jedoch pädagogisch verstehen. Ein jüngerer dänischer K.-Forscher, Anders Kingo, wendet sich heftig dagegen, die Stadienlehre psychologisch-historisch auf K. selbst anzuwenden. Das sei ein in der Forschung wiederholter aber unzulässiger Mythos. Manche hätten zuviel vom pädagogischen Plan der literarischen Tätigkeit K.s abgesehen. Aber wenn das so ist, bedeutet es, daß die ästhetischen und ethischen Stadien nicht einfach zurückgelassen werden sollen. Sie werden – als erfahrene Qualitäten – in das Religiöse (auch in der B-Form) integriert.

K.s Schema ist aber nicht fertig und kann es nicht sein. Das zeigt der letzte Art. des englischen Buches, wo Julia Watkin, Kopenhagen, K. mit Bunyan vergleicht. Bunyan ist dichterisch sehr kreativ, und es gibt sehr interessante Vergleichspunkte zwischen ihm und K., die ja denselben pädagogischen Plan haben, aber Bunyan zieht ein Fazit, das K. nur existentiell empfangen kann.

Wichtiger ist aber zuletzt in diesem Zusammenhang der reizende, schon erwähnte Art. von Nelly Viallaneix. Sie diskutiert den schwierig zu übersetzenden Begriff „Gjentagelse" bei K. („Wiederholung" ist wahrscheinlich die beste Übersetzung). „Gjentagelse" kann sowohl negativ als auch positiv verstanden werden. Das menschliche Leben kann ohne Wiederholung nicht funktionieren. Das sprachliche Ereignis ist teilweise eine Wiederholung des Gegebenen aber auch die Möglichkeit das Gegebene zu durchbrechen. Positiv bedeutet „Gjentagelse" ein Wiederfinden. In der theologischen Anthropologie meint „Gjentagelse", daß der Mensch, der sowohl nach dem Bild Gottes geschaffen als auch ein Sünder ist, sich selbst wiederfinden kann. Dieses Wiederfinden ist eine Gabe *und* eine existentielle Wahl. „Gjentagelse" ist darum aber auch eine Frage nach dem Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit. „Gjentagelse" besteht darin, das Ewige in zeitlichen Formen auszudrücken. Der Begriff wird von K. inkarnatorisch verstanden. Bei K. kommt die Dichtung zurück als ein Element des ästhetischen Stadiums. Die Vf.in kann sich eine „zweite Art von Dichtung" vorstellen, die eine Dichtung der Existenz sei. Die kontinuierliche Aufmerksamkeit auf „Klangfigur", „Rhythmus", „Resonanz" und „Echo" in der eigenen Sprache bei K. ist für sie ein Beweis für die Möglichkeit einer solchen „zweiten Dichtung". Ihr Art. ist ein wesentlicher Beitrag zu der Lösung der Stadienfrage.

Diese beiden Bücher bieten also reichlich Material für eine interessante „Relecture" von Kierkegaard.

Aarhus Lars Thunberg

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster

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

I. Allgemeines

Beckmann, Jan P.: **Ockham**-Bibliographie **1900–1990**. – Hbg: Meiner 1992. 167 S.; DM 120,–.

Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Begr. und hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgef. von Traugott Bautz. Bd. III: Jedin, Hubert – Kleinschmidt, Beda. – Herzberg: Bautz 1992. XXXVIII S., 1598 Sp.

Melton, J. Gordon: Religious information sources. A worldwide guide. – NY: Garland 1992 XXIII, 569 p. = Religions information systems II = Garland reference library of the humanities 1598; $ 75,–.

Das Vertrauen, das Worte findet. Friedrich Wilhelm **Kantzenbach** zum 60. Geburtstag. Gerd W. Grauvogel; Andreas Heieck (Hrsg.). – Saarbr-Scheidt: Dadder 1992. 260 S., Ill.; DM 36,–.

Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio. Festschrift der Theolog. Fakultät der Univ. Freiburg/B für Erzbischof Oskar **Saier**, hrsg. von Günter Biemer . . . – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1992. 443 S.

Homo imago et amicus Dei . . . Miscellanea in honorem Joannis **Golub** curavit Ratko Peric'. – R: Pont. Collegium Croaticum Sancti Hieronymi 1992. XIV, 710 p. = Collectanea Croatico – Hieronymiana de Urbe IV.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Neue Formen der Schriftauslegung? Christoph Dohmen [u. a.]. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. 168 S. = Quaestiones disputatae CXL; kart. DM 39,80; [enth.]: S. 13–74: Dohmen, Christoph: Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten; S. 75–130: Söding, Thomas: Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese; S. 131–163: Jacob, Christoph: Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie.

Derrida, Jacques: Des tours de Babel. – Poststructuralism as exegesis = Semeia 54, 1992, 3–34; p. 35–55: Schwartz, Regina M.: **Adultery** in the house of **David**: The metanarrative of biblical scholarship and the narratives of the Bible; p. 57–76: Jobling, David: "Forced Labor": **Solomon**'s golden age and the question of literary representation; p. 77–102: Bal, Mieke: **Lots** of writing; p. 103–121: Miscall, Peter D.: **Isaiah**: The labyrinth of images; p. 123–144: Burnett, Fred W.: The undecidability of the proper name "**Jesus**" in **Matthew**; p. 145–158: Lochrie Graham, Susan: Silent voices: **Women** in the Gospel of **Mark**; p. 159–196: Moore, Stephen D.: The gospel of the look; p. 197–222: Castelli, E. A.: Interpretations of power in 1 **Corinthians**; p. 223–238: Hughes, K. T.: Framing Judas.

Klein, Hans: Leben neu entdecken. Entwurf einer Biblischen Theologie. – Stu: Calwer 1991. 246 S. = Calwer Taschenbibliothek XXIII.

Justice and righteousness. Biblical themes and their influence. Edited by Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 258 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series CXXXVII; £ 45,–.

Sanders, James A.: From sacred story to sacred text. Canon as paradigm. – Phil: Fortress Pr. 1992. XX, 220 p.; $ 19.95.

Hanson, Paul D.: War das Alte Israel einmalig? – Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft = Jahrbuch für Biblische Theologie VII, 1992, 3–20; S. 21–50: Hossfeld, Fr.-L. – Erich Zenger: „Selig, wer auf die Armen achtet" (Ps 41,2). Beobachtungen zur **Gottesvolk-Theologie** des ersten Davidpsalters; S. 51–75: Steck, O. H.: Gottesvolk und Gottesknecht in **Jes 40–66**; S. 77–100: Sacchi, Paolo: Das Problem des **„wahren Israel"** im Lichte der universalistischen Auffassungen des Alten Orients; S. 101–123: Theißen, Gerd: Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der **Kirche** im **Jüngerkreis** Jesu; S. 125–144: Klaiber, Walter: Proexistenz und Kontrastverhalten: Beobachtungen zu einer Grundstruktur **neutestamentl. Ekklesiologie**; S. 145–164: Hainz, Josef: Vom „Volk Gottes" zum „Leib Christi". Biblisch-theolog. Perspektiven **paulin. Theologie**; S. 165–185: Fander, M.: **Frauen** im Urchristentum am Beispiel Palästinas.

2. Altes Testament

Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich **Preuss** zum 65. Geb. Hrsg. von Jutta Hausmann und Hans-Jürgen Zobel. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1992. 376 S.; DM 120,–; [enth.]: S. 11–19: Seebass, Horst: Dialog über Israels Anfänge. Zum Evolutionsmodell von N.P. Lemche, Early Israel, VTS 37, Leiden (1985); S. 20–34: Schreiner, Josef: Zur Theologie der Patriarchenerzählungen in **Gen 12–36**; S. 35–45: Boecker, H. J.: Überlegungen zur **Josephsgeschichte**; S. 46–55: Herrmann, Wolfram: **Ex 17,7**bß und die Frage nach der Gegenwart JHWHs in Israel; S. 56–58: Herrmann, Siegfried: Weisheit im Bundesbuch. Eine Miszelle zu **Ex 23,1–9**; S. 59–68: Otto, Eckart: Der **Dekalog** als Brennspiegel israelitischer Rechtsgeschichte; S. 69–79: Crüsemann, Frank: Das **Gericht** im **Tor** – eine staatliche Rechtsinstanz; S. 80–92: Koch, Klaus: Gefüge und Herkunft des Berichts über die Kultreformen des Königs **Josia**; S. 93–103: Thiel, Winfried: Jahwe und Prophet in der **Elisa-Tradition**; S. 104–113: Steck, Odil Hannes: „. . . ein kleiner Knabe kann sie leiten." Beobachtungen zum Tierfrieden in **Jesaja 11,6–8** und **65,25**; S. 114–119: Baltzer, Klaus: Stadt-Tyche oder Zion-Jerusalem; S. 120–131: Schmitt, H. Chr.: Erlösung und Gericht. **Jes 43,1–7** und sein literarischer und theologischer Kontext; S. 132–144: Wanke, Gunther: Jeremias Berufung (**Jer 1,4–10**). Exegetisch-theol. Überlegungen zum Verhältnis von individueller Äußerung und geprägtem Gut anhand eines Einzeltextes; S. 145–154: Köckert, Matthias: Das Gesetz und die Propheten in **Amos 1–2**; S. 155–165: Schmidt, Ludwig: Bemerkungen zu **Hosea 1,2–9** und **3,1–5**; S. 166–173: Stahl, Rainer: „Deshalb trocknet die Erde aus und verschmachten alle, die auf ihr wohnen . . ." Der Versuch einer theologiegeschichtlichen Einordnung von **Hos 4,3**; S. 174–179: Schunck, Kl.-D.: **Juda** in der Verkündigung des Propheten **Zephanja**; S. 180–190: Reventlow, Henning Graf: Tradition und Aktualisierung in Sacharjas siebentem Nachtgesicht, **Sach 6,1–8**; S. 191–200: Zobel, H.-J.: Das Schöpfungshandeln Jahwes im Zeugnis der Propheten; S. 201–215: Mosis, Rudolf: Die Mauern Jerusalems. Beobachtungen zu **Ps 51,20**f; S. 216–224: Wagner, Siegfried: Theologischer Versuch über **Ijob 42,7–9(10a)**; S. 225–232: Seidel, Hans: **Hiob**, der Patron der Musiker; S. 233–243: Michel, Diethelm: **Proverbia 2** – ein Dokument der Geschichte der Weisheit; S. 244–252: Meinhold, Arndt: Der Umgang mit dem Feind nach **Spr 25,21**f als Maßstab für das Menschsein; S. 253–260: Gunneweg, Antonius H. J.: Weisheit, Prophetie und Kanonformel. Erwägungen zu **Proverbia 30,1–9**; S. 261–266: Hausmann, Jutta: Beobachtungen zu **Spr 31,10–31**; S. 267–278: Lux, Rüdiger: Der „Lebenskompromiß" – ein Wesenszug im Denken Kohelets? Zur Auslegung von **Koh 7,15–18**; S. 279–286: Kutsch, Ernst: „Du sollst dir kein Gottesbild machen." Zur Weisheit **Salomo 14,15**; S. 287–297: Schmidt, Werner H.: „Wie kann der Mensch seinen Weg verstehen?" Weisheitliche Lebenserfahrung – ein Gespräch mit H. D. Preuß; S. 298–308: Gese, Hartmut: Das medische Reich im Geschichtsbild des **Daniel**buches – eine hermeneutische Frage; S. 309–320: Jeremias, Jörg: Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament; S. 321–330: Sæbø, Magne: **Eschaton** und Eschatologia im Alten Testament – in traditionsgeschichtlicher Sicht; S. 331–341: Waschke, E.-J.: Die Einheit der Theologie heute als Anfrage an das Alte Testament – ein Plädoyer für die **Vielfalt**; S. 342–351: Müller, H.-P.: Bedarf die Alttestamentliche Theologie einer philosophischen Grundlegung?; S. 362–372: Fabry, H.-J.: Der Makarismus – mehr als nur eine weisheitliche Lehrform. Gedanken zu dem neu-edierten Text 4Q525; S. 373–376: Bibliographie H. D. Preuß.

Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto **Soggin**. – Brescia: Paideia Ed. (1991). XLVI 310 p.; Lire 80 000; [cont.]: p. XIX–XLVI: Bibliografia scelta degli scritti di J. Alberto Soggin dal 1951 al 1988; p. 1–13: Auld, A. Graeme: **Amos** and apocalyptic: Vision, prophecy, revelation; p. 15–30: Caquot, André: Un point difficile du discours de la Téqoïte «**II Samuel 14,13–15**»; p. 31–48: Cazelles, Henri: La guerre syro-ephraïmite dans le contexte de la politique internationale; p. 49–64: Clements, Ronald E.: **Amos** and the politics of Israel; p. 65–76: Corsani, Bruno: Le citazioni dai cosiddetti «libri storici» negli scritti del Nuovo Testamento; p. 77–87: Fensham, Frank Ch.: Literary observations on historical narratives in sections of **Judges**; p. 89–98: Garbini, Giovanni: La «deportazione di Salomone» «**Amos 1,6–11**»; p. 99–119: Gilbert, Maurice: Le discours menaçant de sagesse en **Proverbes 1,20–33**; p. 121–126: Greenfield, Jonas C.: Doves' dung and the price of food: The topoi of **II Kings 6:24–7:2**; p. 127–142: Gunneweg, Antonius H. J.: Das alte und das neue Israel. Zur Frage nach der historischen Kontinuität; p. 143–169: Lemaire, André: La stèle de Mésha et l'histoire de l'ancien Israël; p. 171–176: Lipiński, Edward: Jéroboam 11 et la Syrie; p. 177–183: Liverani, Mario: Kilamuwa 7–8 e **II Re 7**; p. 185–190: Malamat, Abraham: New light from Mari (ARM XXVI) on biblical prophecy «III–IV»; p. 191–203: Nicholson, Ernest: Deuteronomy's vision of Israel; p. 205–216: Rendtorff, Rolf: Die Geburt des **Retters**; p. 217–220: Ringgren, Helmer: Early Israel; p. 221–235: Rofé, Al.: Ephraimite versus Deuteronomistic history; p. 237–253: Sacchi, Paolo: **Giosuè 1,1–9**: dalla critica a quella letteraria; p. 255–265: Segert, St.: History and poetry: Poetic patterns in **Nehemiah 9:5–37**; p. 267–279: Talmon, Sh.: Prophetic rhetoric and agricultural metaphora; p. 281–292: Wallis, Gerhard: **Israel**: Namen, Land und Volk; p. 293–298: Weinfeld, Moshe: The **census** in Mari, in ancient Israel and in ancient Rome; p. 299–308: Woude, A. S. van der: Bemerkungen zum histor. Hintergrund von **Hosea 5:8–6:6**.

Priests, prophets and scribes. Essays on the formation and heritage of Second Temple Judaism in honour of Joseph **Blenkinsopp**. Edited by Eugene Ulrich . . . – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 274 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXLIX; £ 35,–.

Text as pretext: Essays in honour of Robert **Davidson**. Edited by Robert P. Carroll. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 307 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXXVIII; £ 40,–.

Messiah and Christus. Studies in the Jewish origins of Christianity. Presented to David **Flusser** on the occasion of his seventy-fifth birthday. Ed. by Ithamar Gruenwald . . . – Tü: Mohr 1992. VIII, 240 p. = Texte und Studien zum antiken Judentum XXXII; DM 216,–.

Gunneweg, Antonius H. J.: Sola scriptura. Bd. II: Aufsätze zu alttestamentlichen Texten und Themen, hrsg. von Peter Höffken. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 202 S.; kart. DM 48,–

Ruppert, Lothar: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. Teilbd. I: **Gen 1,1–11,26**. – Wü: Echter 1992. X, 536 S. = Forschung zur Bibel LXX; DM 64,–.

Boecker, Hans-Jochen: **1. Mose 25,12–37,1**, **Isaak** und **Jakob**. – Zü: Theol. Verl. 1992. 152 S. = Zürcher Bibelkommentare: AT I, 3; DM 36,–.

Hentschel, Georg: Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu **2 Sam 7,1–17**. – Leipzig: Benno-Verl. 1992. XII, 99 S. = Erfurter theologische Schriften XXII; DM 32,–.

Mulzer, Martin: Jehu schlägt Joram. Text-, literar- und strukturkritische Untersuchung zu **2 Kön 8,25–10,36**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1992. XI, 414 S. = Münchener Theologische Studien. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXXVII; DM 48,– [Diss., Bamberg]

Werlitz, Jürgen: Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in **Jesaja 7,1–17** und **29,1–8**. – B, NY: de Gruyter 1992. X, 351 S. = ZAW. Beih. CCIV; DM 138,– [Diss., Augsburg. Kurzfassung]

Seters, John van: Prologue to history. The **Yahwist** as historian in Genesis. – Zü: Theol. Verl. 1992. XVIII, 354 p.; kart. DM 75,–.

Boorer, Suzanne: The promise of the land as oath. A key to the formation of the **Pentateuch**. – B, NY: de Gruyter 1992. XV, 470 p. = ZAW. Beih. CCV.

Zobel, Konstantin: Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das **Deuteronomium**. – B, NY: de Gruyter 1992. IX, 267 S. = ZAW. Beih. CXCIX; DM 108,– [Diss., Halle]

Fechter, Friedrich: Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im **Ezechiel**buch. – B, NY: de Gruyter 1992. X, 350 S., Ill. = ZAW. Beih. CCVIII; Lw. DM 144,– [Diss., Erlangen]

Steck, Odil Hannes: Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu **Deuterojesaja**. – Tü: Mohr, 1992. XI, 230 S. = Forschungen zum Alten Testament IV; DM 148,–; S. 209–216: Bibliographie O. Steck.

Farfán Navarro, Enrique: El desierto transformado. Una imagen deuteroisaiana de regeneración. – R: Pont. Istituto Biblioco 1992. 304 p. = Analecta biblica CXXX; Lire 35 000.

Grünwaldt, Klaus: Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift. – Ffm: Hain 1992, X, 254 S. = Athenäums Monografien. Theologie LXXXV; DM 86,– [Diss., Bonn]

Butterworth, Mike: Structure and the Book of **Zechariah**. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 328 p. Index. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXX; £ 45,–.

The voice from the whirlwind. Interpreting the book of **Job**. Ed. by Leo G. Perdue. – Nashv: Abingdon 1992. 264 p.; $ 16,95.

Ruffing, Andreas: Jahwekrieg als Weltmetapher. Studien zu Jahwekriegstexten des **chronistischen** Sondergutes. – Stu: Kathol. Bibelwerk 1992. 402 S. = Suttgarter Biblische Beiträge XXIV; DM 49,– [Diss., Regensburg]

"No one spoke ill of her." Essays on **Judith**. Edited by James C. VanderKam. – Atlanta: Scholars Pr. (1992). VI, 98 p.

Berger, Klaus, unter Mitarb. von Gabriele Faßbeck – Heiner Reinhard: Synopse des Vierten Buches **Esra** und der Syrischen **Baruch-Apokalypse**. – Tü: Francke 1992. VIII, 287 S. = Texte u. Arbeiten z. neutestamentl. Zeitalter VIII; kart. DM 68,–.

Woude, A. S. van der: Fünfzehn Jahre **Qumran**forschung ‹1974–1988›. Fortsetzung. – ThRu 57, 1992, 1–57. 225–253.

The Dead Sea scrolls. Fourty years of research. Ed. by Devora Dimant and Uriel Rappaport. – Lei: Brill 1992. VIII, 370 p. = Studies on the texts of the desert of Judah X; hfl 110,–.

The Scriptures and the scrolls. Studies in honour of A.S. van der **Woude** on the occasion of his 65th birthday. Ed. by F. García Martínez [e. a.]. – Lei: Brill 1992. XIII, 285 p., 9 pl. = Supplements to Vetus Testamentum XLIX; [cont.]: p. 1–5: Tov, E.: 4QLev (4Q26); p. 6–17: Labuschagne, C. J.: You shall not boil a kid in its mother's milk.' A new proposal for the origin of the prohibition; p. 18–30: Emerton, J. A.: The translation of **Isaiah 5,1**; p. 31–42: Ruiten, J. T. A. G. M. van: The intertextual relationship between **Isa 11,6–9** and **Isa 65,25**; p. 43–64: Beuken, W. A. M.: **Isa 29,15–24**: Perversion reverted; p. 65–73: McKane, W.: **Jeremiah 30,1–3**, especially 'Israel'; p. 74–84: Carroll, R. P.: Night without vision. **Micah** and the prophets; p. 85–99: Leeuwen, C. van: The 'Northern One' in the composition of **Joel 2,19–27**; p. 100–103: Wallis, G.: A note on **Ps 45,7aα**; p. 104–113: Mulder, M. J.: Does **Canticles 6,12** make sense?; p. 114–124: Otzen, B.: **Michael** and **Gabriel**. Angelological problems in the Book of **Daniel**; p. 125–134: Ploeg, J. P. M. van der: Some remarks on a newly found. **Syriac** text of the Book of **Judith**; p. 135–151: Hilhorst, A.: The speech on truth in **1 Esdras 4,34–41**; p. 152–163: Davies, P. R.: Redaction and sectarianism in the Qumran scrolls; p. 164–177: Knibb, M. A.: A note on 4Q372 and 4Q390; p. 178–192: García Martínez, F.: The last surviving columns of 11QNJ; p. 193–203: Stemberger, G.: The **Maccabees** in Rabbinic tradition; p. 204–216: Neusner, J.: How the Bavli shaped Rabbinic discourse: The case of Sifra; p. 228–268: García Martínez, F.: A bibliography of A. S. van der Woude.

Christen und Christliches in Qumran? Hrsg. von Bernhard Mayer. – Rgb: Pustet (1992). 268 S., Ill. = Eichstätter Studien. N.F. XXXII; DM 88,–; [enth.]: p. 11–25: Focant, Camille: 7Q5 = Mk 6,52–53: A questionable and questioning identification?; p. 27–31: Pickering, Stuart R.: Palaeographical details of the Qumran fragment 7Q5; S. 33–39: Hunger, H.: 7Q5: Markus 6,52–53 – oder? Die Meinung des Papyrologen; p. 41–56: 23 Abb.; p. 57–72: Thiede, Carsten P.: Papyrologische Anfragen an 7Q5 im Umfeld antiker Handschriften; p. 73–82: Rohrhirsch, F.: Kleine Fragmente im Lichte des Popperschen Fallibilismusprinzips. Ein Vergleich von 7Q5 und p^{73} unter dem Aspekt der recto verso Beschriftung; p. 83–88: Slaby, W. A.: Computer-unterstützte Fragment-Identifizierung; p. 89–114: Pixner, Bargil: Archäologische Beobachtungen zum Jerusalemer Essener-Viertel und zur Urgemeinde (7 Abb.); p. 115–130: Schwank, B.: Gab es zur Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu Qumran-Essener in Jerusalem? (8 Abb.); p. 131–137: Ruckstuhl, Eugen: Zur Frage einer Essenergemeinde in Jerusalem und zum Fundort von 7Q5; p. 139–155: Riesner, R.: Essener und Urkirche in Jerusalem; p. 157–175: Betz, Otto: Kontakte zwischen Christen und Essenern; p. 177–194: Riesenfeld, Harald: Neues Licht auf die Entstehung der Evangelien. Handschriften vom Toten Meer und andere Indizien; p. 195–212: Earle Ellis, E.: Entstehungszeit und Herkunft des Markus-Evangeliums; p. 213–225: Charlesworth, James H.: Has the name "Peter" been found among the Dead Sea scrolls; p. 227–236: Burgmann, Hans: Die Höhle „7" war kein Einzelfall!; p. 239–245: Thiede, Carsten P.: Bericht über die kriminaltechnische Untersuchung des Fragments 7Q5 in Jerusalem (4 Abb.).

García Martínez, Florentio: Qumran and apocalyptic. Studies on the Aramaic texts from Qumran. – Lei: Brill 1992. XV, 240 p. = Studies on the texts of the desert of Judah IX; hfl 115,–.

Crüsemann, Frank: Die **Tora**: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. – (Mchn): Kaiser 1992. 496 S.; kart. DM 98,–.

Brett, Mark G.: Biblical criticism in crisis? The impact of the canonical approach on Old Tastament studies. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. 237 p.; $ 49,95.

Tov, Emanuel: Textual criticism of the Hebrew Bible. – Assen: van Gorcum 1992. XL, 456 p., fig.; hfl 89.50.

Siegert, Folker: Drei hellenistisch-jüdische Predigten: Ps.-Philon, „Über Jona", „Über Jona" (Fragment) und „Über Simson". II: Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistichen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik. – Tü: Mohr 1992. IX, 416 S. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament LXI; DM 248,–.

Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Harald Schweizer [Hrsg.]. Teil I: Argumentation. II: Textband. – Tü: Francke 1991. X, 358 S.; V, 203 S. = Textwissenschaft: Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik IV; DM 178,–.

Lescow, Theodor: Das **Stufenschema**: Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte. – B, NY: de Gruyter 1992. X, 282 S. = ZAW. Beih. CXI; DM 128,–.

Rösel, Hartmut N.: **Israel** in Kanaan. Zum Problem der Entstehung Israels. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 150 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XI; DM 49,–.

Davies, Philip R.: In search of 'Ancient Israel'. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 172 p. = Journal for the study of the OT. Suppl. series CXLVII; £ 22,50.

Kessler, Rainer: Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil. – Lei: Brill 1992. XII, 246 S. = Supplements to Vetus Testamentum XLVII; hfl 140,–.

Mach, Michael: Entwicklungsstadien des jüdischen **Engel**glaubens in vorrabinischer Zeit. – Tü: Mohr 1992. XVII, 457 S. = Texte und Studien zum antiken Judentum XXXIV; DM 168,–.

Bultmann, Christoph: Der **Fremde** im antiken Juda. Eine Unters. zum soz. Typenbegriff „ger" und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentl. Gesetzgebung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 235 S. = Forschungen zur Religion u. Literatur des AT u. NT CLIII; DM 118,– [Diss., Göttingen]

Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament. Hrsg. von Adrian Schenker. – Tü: Mohr 1992. VIII, 162 S. = Forschungen zum Alten Testament III; DM 120,–; [enth.]: S. 1–12: Marx, Alfred: Familiarité et transcendance. La fonction du **sacrifice** d'après l'Ancien Testament; S. 15–43: Lohfink, Norbert: Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium; S. 45–66: Schenker, Adrian: Die Anlässe zum Schuldopfer **Ascham**; S. 67–76: Péter-Contesse, René: Quels animaux Israël offrait-il en sacrifice? Etude de lexicographie hébraïque; S. 79–91: Keller, Carl-A.: Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu **Maleachis** Kritik an der Opferpraxis seiner Zeit; S. 93–105: Delcor, Mathias: Le récit de la célébration de la Pâque au temps d'Ezéchias d'après 2 Chr 30 et ses problèmes; S. 107–151: Rosset, V.: Bibliographie **1969–1991** zum Opfer in der Bibel.

Hogan, Larry Paul: **Healing** in the Second Temple period. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 337 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus XXI; sfr 88,– [Diss., Jerusalem]

Dietrich, Manfred – Oswald Loretz: „Jahwe und seine Aschera." Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot. – Mstr: Ugarit-Verl. 1992. XI, 206 S. = Ugaritisch-biblische Literatur IX; DM 74,–.

3. Neues Testament

Weder, Hans: Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentl. Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1992). 493 S.; DM 64,–.

Betz, Hans-Dieter: Synoptische Studien. Gesammelte Aufsätze. – Tü: Mohr (1992). IX, 322 S.; DM 178,–.

Elliott, J. K.: Essays and studies in NT textual criticism. – Cordoba: Ed. el Almendro 1992. 172 p. = Estudios de filología neotestamentaria III.

The future of early christianity. Essays in honor of Helmut **Koester**. Ed. by Birger A. Pearson . . . – Minneapolis: Fortress 1991. XX, 509 p.; $ 39,95.

Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament. In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München hrsg. von Josef Hainz. – Pad: Schöningh (1992). 463 S.; kart. DM 38,–; [enth.]: S. 21–56: Ernst, Josef: Das sog. Messiasgeheimnis – kein „Hauptschlüssel" zum **Markus**evangelium; S. 57–82: Sand, Al.: „Schule des Lebens." Zur Theologie des **Matthäus**evangeliums; S. 83–103: Ernst, Josef: Das evangelisch Katholische und das kathol. Evangelische im **Lukas**evangelium. Ein ökumenisches Modell?; S. 105–124: Ernst, Josef: Lukas und das kirchliche Glaubensbekenntnis; S. 125–141: Sand, Al.: Die **Logia Jesu**, die vier **Evangelien** und der **Kanon** der ntl Schriften; S. 143–155: Hofrichter, Peter: Von der zweifachen Speisung des Markus zur zweifachen Aussendung des Lukas. Die Auseinandersetzung um die Heidenmission in der **Redaktions**geschichte der Evangelien; S. 157–176: Hainz, Josef: Neuere Auffassungen zur Redaktionsgeschichte des **Johannes**evangeliums; S. 177–197: Lütgehetmann, Walter: Die Hochzeit von **Kana** – Der Anfang der Zeichen Jesu; S. 199–217: Wagner, Josef: Die Erweckung des **Lazarus** – Ein Paradigma johanneischer Theologiegeschichte; S. 219–246: Hofrichter, Peter: Das Johannesevangelium in der religionsgeschichtlichen Forschung und die Literarkritik des Prologs; S. 247–278: Link, Andrea: Botschafterinnen des Messias. Die **Frauen** des vierten Evangeliums im Spiegel johanneischer Redaktionsgeschichte; S. 279–299: Eckert, Jost: Zur Erstverkündigung des **Paulus**; S. 301–328: Eckert, Jost: Das paulinische Evangelium im Widerstreit; S. 329–349: Hainz, Josef: Kirche des Gekreuzigten; S. 351–376: Sand, Al.: „Am Bewährten festhalten." Zur Theologie der **Pastoralbriefe**; S. 377–396: Laub, Franz: Glaubenskrise und neu auszulegendes Bekenntnis. Zur Intention der Hohepriesterchristologie des **Hebräerbriefes**; S. 397–415: Fay, Siegfried C. A.: Weisheit – Glaube – Praxis. Zur Diskussion um den **Jakobusbrief**; S. 417–431: Schröger, Fr.: Wegweisung für Christen in Leiden, Diskriminierung und Verfolgung nach dem ersten **Petrusbrief**; S. 433–448: Sand, Al.: Mahnung, Trost und Verheißung. Die Prophetenrede der Joh-Apokalypse.

Morris, Leon: The Gospel according to **Matthew**. – Nottingham: Inter-Varsity Pr. 1992. XVII, 781 p.; £ 24,95.

Stanton, Graham Norman: A gospel for a new people. Studies in Matthew. – Ed: Clark 1992. XIV, 424 p.; £ 14,95.

Krämer, Michael: Die Überlieferungsgeschichte der **Bergpredigt**. Eine synoptische Studie zu **Mt 4,23–7,29** und **Lk 6,17–49**. – Engelsbach, Köln, NY: Hänsel-Hohenhausen 1992. XXIV, 246 S.; DM 48,–.

The Gospel of **Mark**. A cumulative bibliography **1950–1990**. Ed. by F. Neirynck [e. a.]. – Lv: Univ. Pr.; Peeters 1992. XII, 717 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CII; FB 2700,–.

Lücking, Wolfgang: Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von **Mk 14,1–11**. – Stu: Kath. Bibelwerk 1992. 128 S. = Stuttgarter Bibelstudien CLII; DM 35,80.

Link, Andrea: „Was redest du mit ihr?": Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von **Joh 4,1–42**. – Rgb: Pustet 1992. VI, 437 S. = Biblische Untersuchungen XXIV; DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

Külling, Heinz: Geoffenbartes Geheimnis. Eine Auslegung von **Apostelgeschichte 17,16–34**. – Zü: Theol. Verl., 1992. 190 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXXIX; sfr 40,–.

Bindemann, Walther: Theologie im Dialog. Ein traditionsgeschichtlicher Kommentar zu **Römer 1–11**. – Lpzg: Evang. Verl.-Anst. 1992. 300 S., graph. Darst.; DM 120,– [Habil.-Schrift, Rostock]

Campbell, Douglas A.: The rhetoric of righteousness in Romans **3.21–26**. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 272 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXV; £ 35,–.

Zeilinger, Franz: Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum **2. Korintherbrief** des Apostels Paulus. Teil 1: Der Kampfbrief, der Versöhnungsbrief, der Bettelbrief. – Köln, Wien: Böhlau 1992. 339 S.; kart. DM 98,–.

Rebell, Walter: Christologie und Existenz bei Paulus. Eine Auslegung von **2. Kor 5,14–21**. – Stu: Calwer Verl. 1992. 107 S. = Arbeiten zur Theologie LXXIII; DM 34,–.

Betz, Hans Dieter: **2 Korinther 8** und **9**. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus. Aus dem amerikan. Englisch übers. und für die dt. Ausg. red. bearb. von Sibylle Ann. – Mchn: Kaiser 1992. 280 S. = Hermeneia-Kommentar; DM 98,–.

Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in **Gal 2,15ff**. – Tü: Mohr 1992. XI, 200 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LIX; DM 148,– [Habil.-Schrift, Basel]

Pokorný, Peter: Der Brief des Paulus an die **Epheser**. – Lpzg: Evang. Verl.-Anst. 1992. XXIV, 265 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament X,2; DM 45,–.

FrancoMartínez, César A.: Jesucristo, su persona y su obra, en la carta a los Hebreos. Lengua y cristología en **Heb 2,9–10; 5,1–10; 4,14** y **9,27–28**. – Madr: Ciudad Nueva – Fundación San Justino 1992. 421 p. = Studia semitica Novi Testamenti I.

Paulsen, Hennig: Der zweite **Petrus**brief und der **Juda**sbrief übersetzt und erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 188 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XII,2; DM 72,–.

Wouters, Armin: „... wer den Willen meines Vaters tut." Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im **Matthäus**evangelium. – Rgb: Pustet 1992. 458 S. = Biblische Untersuchungen XXIII; DM 48,–

Wong, Kun-Chun: Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium. Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristen im ersten Evangelium. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 223 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus XXII; sfr 56,–.

Kampling, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien z. **Israel**thematik im **Markus**evangelium. – Stu: Kathol. Bibelwerk 1992. X, 259 S. = Stuttgarter Biblische Beiträge XXV; DM 49,– [Habil.-Schrift, Münster]

Scholtissek, Klaus: Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer **Christologie**. – Mstr: Aschendorff 1992. XII, 340 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. XXV; DM 98,– [Diss., Münster]

Herron, Robert W.: Mark's account of Peter's denial of Jesus. A history of its interpretation. With a foreword by William L. Lane. – Lanham [e. a.]: Univ. Pr. of America 1991. 194 p.; $ 24,50.

Richter-Reimer, Ivoni: **Frauen** in der Apostelgeschichte des **Lukas**. Eine feministisch-theologische Exegese. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 272 S.; DM 98,– [Diss., Kassel]

Lindars, Barnabas: Essays on **John**. Ed. by C. M. Tuckett. – Lv-La-Neuve: Peeters 1992. XVII, 233 p. = Studiorum Novi Testamenti auxilia XVII.

John and the synoptics. Ed. by Adelbert Denaux. – Lv: Peeters 1992. XXII, 696 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CI.

Stibbe, Mark W. G.: John as storyteller. Narrative criticism and the Fourth Gospel. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XIII, 214 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXXIII; £ 30,–.

Trumbower, Jeffrey A.: Born from above. The **anthropology** of the Gospel of **John**. – Tü: Mohr 1992. 170 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXIX; kart. DM 138,– [Diss., Chicago. Überarb.]

Davies, Margaret: Rhetoric and reference in the Fourth Gospel. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 412 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXIX; £ 45,–.

Bull, Klaus-Michael: Gemeinde zwischen Integration und Abgrenzung. Ein Beitrag zur Frage nach dem Ort der **Joh-Gemeinde**(n) in der Geschichte des Urchristentums. – Ffm [u. a.]: Lang (1992). XI, 257 S. = Beiträge zur Biblischen Exegese und Theologie XXIV; DM 67,– [Diss., Rostock]

Segovia, Fernando F.: The farewell of the word. The Johannine call to abide. – Minneapolis: Fortress 1991. XVI, 341 p.; $ 27,95.

Stowasser, Martin: **Johannes** der **Täufer** im Vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde. – Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk 1992. 271 S. = Österreich. biblische Studien XII; DM 37,– [Diss., Wien]

Scott, Martin: **Sophia** and the Johannine Jesus. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 276 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXXI

Sterling, Gregory E.: **Historiography** and self-definition. Josephos, Luke-acts and apologetic historiography. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XIV, 500 p. = Supplements to Novum Testamentum LXIV; hfl 220,–.

Crump, David: **Jesus** the intercessor. Prayer and Christology in **Luke-acts**. – Tü: Mohr 1992. XIV, 295 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 49; kart. DM 110,–.

Sheeley, Steven M.: Narrative asides in Luke-acts. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 204 p. = Journal for the study of the NT. Suppl. series LXXII.

Spencer, F. Scott: The portrait of **Philip** in **Acts**. A study of roles and relations. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 320 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXVII; £ 35,–.

Pitta, Antonio: Disposizione e messaggio della **Lettera** ai **Galati**. Analisi retorico-letteraria. – R: Ed. Pont. Istituto Biblico 1992. 270 p. = Analecta biblica CXXXI; Lire 30 000.

Grässer, Erich: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum **Hebräer**brief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers. Hrsg. von Martin Evang und Otto Merk. – B, NY: de Gruyter 1992. VIII, 367 S. = Beihefte zur ZNW LXV; DM 158,–.

Isaacs, Marie E.: Sacred space. An approach to the theology of the Epistle to the **Hebrews**. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 253 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXXIII; £ 35,–.

Newman, Carey C.: Paul's glory christology. Tradition and rhetoric. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XVI, 305 p. = Suppl. to Novum Testamentum LXIX.

Scott, James M.: **Adoption** as sons of God. An exegetical investigation into the background of 'ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus. – Tü: Mohr 1992. XV, 353 p. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum NT II, 48; DM 79,–.

Niebuhr, Karl-Wilhelm: Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des **Paulus** nach ihrer Darstellung in seinen Briefen. – Tü: Mohr 1992. XI, 234 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT LXII; DM 188,– [Diss., Halle]

Baumert, Norbert: **Frau** und **Mann** bei **Paulus**. Überwindung eines Mißverständnisses. – Wü: Echter 1992. 448 S.; DM 39,–.

Klauck, Hans-Josef: Gemeinde zwischen Haus und Stadt. **Kirche** bei **Paulus**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1992. 129 S.; DM 22,80.

Park, Heon-Wook: Die Kirche als **„Leib Christi"** bei Paulus. – Giessen, Bas.: Brunnen-Verl. 1992. 359 S. = Monographien und Studienbücher; DM 49,– [Diss., Tübingen]

Baumert, Norbert: **Antifeminismus** bei Paulus? Einzelstudien. – Wü: Echter 1992. 484 S. = Forschungen zur Bibel LXVIII; DM 56,–.

Söding, Thomas: Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1992. 232 S. = Stuttgarter Bibelstudien CL DM 37,80.

Feldmeier, Reinhard: Die **Christen** als Fremde. die Metapher der **Fremde** in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief.– Tü: Mohr 1992. XIII, 264 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LXIV; DM 148,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Heiligenthal, Roman: Zwischen Henoch und Paulus. Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des **Judasbrief**es. – Tü: Francke 1992. 196 S. = Texte und Arbeiten zum neutestamentl. Zeitalter VI; DM 68,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Stoldt, Hans-Herbert: Aenigma fundamentale evangeliorum. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 297 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 416; DM 89,–.

Burridge, Richard A.: What are the **Gospels**? A comparison with Graeco-Roman biography. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XIII, 292 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXX; £ 35,–.

Vaage, Leif E. – John S. Kloppenborg: Early Christianity, Q and Jesus. The sayings Gospel and method in the study of Christian origins. – Early Christianity, Q and Jesus = Semeia 55, 1992, 1–14; p. 15–39: Mack, Burton L.: Q and the Gospel of Mark: Revising Christian origins; p. 41–76: Guenther, Heinz O.: The sayings Gospel Q and the quest for Aramaic sources: Rethinking Christian origins; p. 77–102: Kloppenborg, John S.: Literary convention, self-evidence and the social history of the Q people; p. 103–129: Vaage, Leif E.: The Son of Man sayings in Q: Stratigraphical location and significance; p. 131–146: Seeley, David: Blessings and boundaries: Interpretations of Jesus' death in Q; p. 147–174: Catchpole, David R.: The mission charge in Q; p. 175–209: Horsley, Richard A.: Q and Jesus: Assumptions, approaches, and analyses.

Schneider, Gerhard: Jesusüberlieferung und **Christologie**. Neutestamentliche Aufsätze 1970–1990. – Lei [u. a.]: Brill 1992. IX, 391 S. = Supplements to Novum Testamentum LXVII; hfl 182,–.

Dahl, Nils Alstrup: **Jesus** the **Christ**. The historical origins of christological doctrine. Ed. by Donald H. Juel. – Minneapolis: Fortress 1991. 249 p.

Barth, Gerhard: Der **Tod Jesu** Christi im Verständnis des Neuen Testaments. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1992. VIII, 176 S.; DM 38,–.

Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum; [für Karl **Kertelge** zum 65. Geb.]. Joachim Gnilka ... Hrsg. von Hans-Josef Klauck. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1992. 230 S. = Quaestiones disputatae CXXXVIII; DM 48,–.

Hartman, Lars: „Auf den Namen des Herrn Jesus." Die **Taufe** in den neutestamentlichen Schriften. – Stuttgart: Verl. Kathol. Bibelwerk 1992. 164 S. = Suttgarter Bibelstudien CXLVIII; DM 39,80.

Fischbach, Stephanie M.: **Totenerweckungen**. Zur Geschichte einer Gattung. – Wü: Echter 1992. XIV, 345 S. = Forschung zur Bibel LXIX; DM 48,– [Diss., Würzburg]

Atwood, Richard: **Mary Magdalene** in the New Testament gospels and early tradition. – Bern [e. a.]: Lang 1992. 246 p. = European University studies XXIII, 457; DM 56,–.

Studien und Texte zur **Formgeschichte**. – Klaus Berger [u. a.] – Tü: Francke Verl. (1992). VI, 233 S. = Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter VII; DM 78,–; [enth.]: S. 7–58: Vouga, François: Der **Brief** als Form der apostolischen Autorität; S. 59–134: Zeller, Dieter: Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung. Formgeschichtliche Untersuchung im Blick auf Mt 1f, Lk 1f; S. 135–175: Wolter, Michael: Inschriftliche **Heilungsberichte** und neutestamentliche **Wundererzählungen**. Überlieferungs- und formgeschichtliche Betrachtungen; S. 177–225: Berger, Klaus: **Visionsberichte**. Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texte und ihre frühchristlichen Analogien.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographie Karl **Barth**. Bd. II: Veröffentlichungen über Karl Barth. Teil I: A–Z. Teil II: Register. Erarb. v. Hans M. Wildi, hrsg. v. Matthias Osthof. – Zü: Theol. Verl. 1992. XXII, 1778 S.; VI, 382 S.; DM 1500,–.

Tesserae. Festschrift für Josef **Engemann**. – Mstr: Aschendorff 1991. X, 419 S., 64 Taf., Falttaf. u. Abb., Ill. = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband XVIII; kart. DM 148,–.

Bayer, Oswald: Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt. – Tü: Mohr 1992. XII, 372 S.; kart. DM 69,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Brent, Allen: Cultural episcopacy and ecumenism. Representative ministry in church history from the age of Ignatius of Antioch to the Reformation, with special reference to contemporary ecumenism. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XIV, 250 p. = Studies in Christian mission VI; hfl 110,–.

Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Mons. Victor **Saxer**. A cura dei docenti del Pont. Ist. di Archeologia Cristiana. – CdV: Pont. Ist. di Archeol. Cristiana 1992. XLIV, 798 p. = Studi di antichità cristiana XLVIII; p. XIII–XLIV: Bibliografia V. Saxer.

Regesta pontificum Romanorum iubente Academia Gottingensi congerenda cur. Rodulfus Hiestand. Vol. X: Provincia Treverensis. Ps. 1: Archidioecesis **Treverensis** congessit Egon Boshof. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. XXXV, 415 p.; DM 174,–.

Concilio III de **Toledo**. XIV centenario **589–1989**. Con la colaboración de CAJA Toledo. – Toledo: Arzobispado de Toledo 1991. 885 p.; pes 8100.

Ferreiro, Alberto: A reconsideration of **Celtic tonsures** and the Ecclesia Britoniensis in the Hispanio Roman-Visigothic councils. – AHC 23, 1991, 1–10; S. 11–115: Bauer, Thomas: Kontinuität und Wandel synodaler Praxis nach der Reichsteilung von Verdun. Versuch einer Typisierung und Einordnung der karolingischen Synoden und *concilia mixta* von **870**; S. 116–359: Eckert, Thomas: Nichthäretische **Papstkritik** in **England** vom Beginn des **14.** bis zur zweiten Hälfte des **15.** Jahrhunderts; S. 360–372: Miele, Michele: Religiosi e monache nei concili post-tridentini del Regno di **Napoli** ‹1565–1729›.

Bat Ye'or: Les chrétientés d'**Orient** entre Jihâd et Dhimmitude: **VII.–XX.** siècle. – P: Éd. du Cerf 1991. VI, 529 p. = L'histoire à vif.

3. Alte Kirchengeschichte

Worship, theology and ministry in the early church. Essays in honor of Ralph P. **Martin**. Edited by Michael J. Wilkins and Terence Paige. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 335 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXXXVII; £ 45,–.

Grappe, Christian: D'un temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem. – P: Pr. Univ. de France 1992. 371 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LXXI; F 380,–.

Droge, Arthur J. – James D. Tabor: A noble death. **Suicide** and **martyrdom** among Christians and Jews in antiquity. – San Francisco: Harper 1992. 203 p.; $ 25,–.

Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico, Roma, 9–13 ottobre 1989. A cura di Michele Maccarrone. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1991. IX, 782 p. = Pontificio comitato di scienze storiche. Atti e documenti IV; Lire 95 000; [cont.:] p. 1–52: Knock, Otto: **Petrus** im Neuen Testament; p. 53–138: Javierre Ortas, A. M.: **Successione** apostolica e Successione primaziale; p. 139–171: Minnerath, R.: La position de l'**Eglise** de **Rome** aux trois premiers siècles; p. 173–217: Saxer, V.: **Autonomie Africaine** et **primauté romaine** de Tertullien a Augustin; p. 219–243: Pietri, Ch.: La conversion de Rome et la primauté du Pape ‹**IV–VIe** S.›; p. 245–259: Troianos, S. N.: Der **Apostolische Stuhl** im Früh- und Mittelbyzantinischen Kanonischen Recht; p. 261–274: Horn, St. O.: Die Stellung des **Bischofs** von **Rom** auf dem Konzil von **Chalcedon**; p. 275–362: Maccarrone, M.: «Sedes Apostolica – Vicarius Pietri». La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (Secoli III–VIII); p. 363–431: Conte, P.: Il «Consortium Fidei Apostolicae» tra Vescovo di Roma e Vescovi nel secolo VII. ‹Con appendice filologica e canonica›; p. 433–451: Schieffer, Rudolf: Der **Papst** als **Patriarch** von Rom; p. 453–472: Orlandis, José: El primado romano en la **España Visigoda**; p. 473–491: Nichols, Aidan: The Roman primacy in the ancient **Irish** and **Anglo-Celtic** Church; p. 493–521: Esbroeck, M. van: Primauté, patriarcats, catholicossats, autocéphalies en **Orient**; p. 523–566: Mordek, H.: Der römische Primat in den Kirchenrechtssammlungen des **Westens** vom **IV.** bis **VIII.** Jh.; p. 567–642: Peri, V.: La Chiesa di roma e le missioni «**Ad Gentes**» ‹sec. **VIII–IX**›; p. 643–660: Zimmermann, H.: Der Bischof von Rom im saeculum obscurum; p. 661–705: Stiernon, Daniel: Interprétations, résistances et oppositions en **Orient**; p. 707–736: Fuhrmann, Horst: **Widerstände** gegen den päpstlichen Primat im Abendland.

Hill, Charles E.: Regnum caelorum. Patterns of future **hope** in early Christianity. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. XVII, 236 p. = Oxford early Christian studies; £ 27,50.

Hall, Stuart G.: Doctrine and practice in the early church. – GrR, Mich.: Eerdmans 1992. X, 262 p.; $ 16,95.

Both literal and allegorical. Studies in **Philo** of **Alexandria**'s "Questions and answers on Genesis and Exodus." Edited by David M. Hay. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XIII, 256 p. = Brown Judaic studies CCXXXII; $ 39,35.

Thrams, Peter: Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand. – Hei: Winter 1992. 225 S.; kart. DM 110,–.

Felber, Anneliese: Ecclesia ex gentibus congregata. Die Deutung der **Rahabepisode** ‹**Jos 2**› in der Patristik. – Graz: dbv-Verlag für die Techn. Univ. Graz 1992. 10*, 197 S. = Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz LXXXV; DM 25,–.

Lindemann, Andreas: Die **Clemensbrief**e. – Tü: Mohr 1992. VI, 277 S. = Handbuch zum NT XVII = Die Apostolischen Väter I; kart. DM 59,–.

Trevett, Christine. A study of **Ignatius** of **Antioch** in Syria and Asia. – Lewiston: Mellen Pr. 1992. 248 p. = Studies in the Bible and early Christianity XXIX; $ 69,95.

Recherches et tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri **Crouzel**. Sous la direction d'André Dupleix. – P: Beauchesne (1992). XVI, 339 p. = Théologie historique LXXXVIII; F 240,–; [cont.]: p. 7–19: Bernardi, Jean: La lettre 104 de saint **Basile**. Le préfet du prétoire Domitius Modestus et le statut des clercs; p. 21–46: Bresard, Luc: **Aelred** de **Rievaulx** et **Origène**; p. 47–60: Cabié, Robert: Le dimanche et le temps pascal au temps d'Origène; p. 61–76: Cattenoz, J.-P.: La philanthropie divine dans l'œuvre de **Jean Chrysostome**; p. 77–101: Dartigues, André: Chair phénomènologique et chair spirituelle; p. 103–117: Durand, Matthieu de: Les trois fêtes; p. 119–139: Dupleix, André: Jean Chrysostome. Un évêque social face à l'Empire; p. 141–151: Fauconnet, J.-J.: Pour une morale de la signification; p. 153–163: Jourjon, Maurice: De trois banalités origéennes; p. 165–179: Junod, Eric: L'auteur de l'*Apologie pour Origène* traduite par Rufin; p. 181–188: Legasse, Simon: **Firmicus Maternus**, les mystères et la sotériologie paulinienne; p. 189–198: Pelland, Gilles: A propos d'une page d'Origène. In Jn 2,16–18; p. 199–210: Pietras, Henryk: Il fondamento ecclesiologico della posizione di **Dionigi** di **Alessandria** nella controversia battesimale; p. 211–227: Pouchet, J. R.: Le combat pour la paix des Eglises. Un leitmotiv epistolaire de saint **Basile**; p. 229–238: Quacquarelli, A.: Riflessioni sul gesto (actio) di alcune scene della iconografia evangelica dei primi secoli; p. 239–249: Renoux, Charles: L'Assomption de Moïse. D'Origène à la chaîne arménienne sur les Epîtres Catholiques; p. 251–257: Rius-Camps, Josep: El *Peri Archon* segun el codice 8 de la Biblioteca de Focio; p. 259–269: Rutz, G.: «Ma puissance se déploie dans la faiblesse» (II Cor, 12,9). Une interprétation d'**Irénée** de **Lyon**; p. 285–313: Vigne, Daniel: Enquête sur **Basilide**; p. 315–336: Bibliographie d'Henri Crouzel.

Christen und **Heiden** in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis. Hrsg. von Gunther Gottlieb und Pedro Barceló. – Mchn: Vögel 1992. 210 S., Ill. = Schriften der Philos. Fakultäten der Univ. Augsburg XLIV; DM 48,–.

Boismard, Marie-Émile: Le **Diatessaron**: de Tatien à Justin. Avec la collaboration de A. Lamouille. – P: Lecoffre 1992. 171 p. = Études bibliques. N. S. XV; F 156,–.

Markschies, Christoph: **Valentinus Gnosticus**? Untersuchungen zur valentinischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. – Tü: Mohr 1992. XII, 516 S. = Wissenschaftl. Untersuchungen z. NT LXV; DM 178,– [Diss., Tübingen]

Wischmeyer, Wolfgang: Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur **Sozialgeschichte** der Kirche im **dritten** Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 256 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLIX; DM 68,–.

Díaz Sánchez-Cid, José Ramón: Justicia, pecado y filiación. Sobre el Comentario de **Orígenes** a los Romanos. – Toledo: Est. Teológico de San Ildefonso 1991. 354 p.

Eusebius, christianity, and judaism. Ed. by Harold W. Attridge and Gohei Hata. – Lei: [e. a.]: Brill 1992, 802 p. = Studia postbiblica XLII; hfl 165,–.

Stewart, Columba: "Working the earth of the heart." The **Messalian** controversy in history texts and language to a d 431. – Oxf: Clarendon Pr. 1991. XI, 340 p. = Oxford theological monographs; £ 40,–.

Harrison, Verna E. F.: Grace and human freedom according to St. **Gregory** of **Nyssa**. – Lewiston: Edwin Mellen Pr. 1992. 286 p. = Studies in the Bible and early Christianity XXX; $ 69,95.

Garrigues, Jean-Miguel – Jean Legrez: Moines dans l'assemblée des fidèles: à l'époque des Pères, **IV**e**–VIII**e siècle. Préf. de Louis Leloir. – P: Beauchesne 1992. 229 p. = Théologie historique LXXXVII; F 120,–.

Lorenz, Rudolf: Das vierte Jahrhundert ‹der **Osten**›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. VI, 158 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte C II; DM 68,–.

Leeb, Rudolf: **Konstantin** und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser. – B, NY: de Gruyter 1992. XIV, 223 S., 46 Abb. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LVIII; Lw. DM 144,– [Diss., Wien]

Drijvers, J. W.: **Helena Augusta.** The mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the true cross. – Lei: Brill 1992. XIII, 228 p. = Brill's studies in intellectual history XXVII; hfl 115,–.

Fitschen, Klaus: **Serapion** von **Thmuis**, echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des **Athanasius** und anderer. – B, NY: de Gruyter 1992. XI, 226 S. = Patristische Texte und Studien XXXVI; DM 108,– [Diss., Kiel]

Wetzel, James: **Augustine** and the limits of virtue. – Cambr: Univ. Pr. 1992. XV, 246 p.; $ 35,– [Diss., Columbia Univ. Überarb.]

Harrison, Carol: Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. XI, 289 p. = Oxford theological monographs.

Rebenich, Stefan: **Hieronymus** und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. – Stu: Steiner 1992. 328 S. = Historia. Einzelschriften LXXII; DM 98,– [Diss., Mannheim]

Apponius. Die Auslegung zum Lied der Lieder. Die einführenden Bücher I–III und das christologisch bedeutsame Buch IX eingeleitet, übers. und kommentiert von Hildegard König. – Frb/B: Herder 199. 302 S. = Vetus latina XXI. [Diss., Tübingen]

Bausenhart, Guido: In allem uns gleich außer der Sünde. Studien zum Beitrag **Maximos'** des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übers. der „Disputatio cum Pyrrho". – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1992. 364 S. = Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie V; DM 56,–.

Blowers, Paul M.: Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor. An investigation of the "Quaestiones ad Thalassium". – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1992. XIV, 288 p. = Christianity and Judaism in antiquity VII; $ 29,95.

Concilium **Constantinopolitanum** ‹03, 680–681›: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium ed. Rudolf Riedinger. Pars II: Concilii actiones XII–XVIII, epistulae, indices. – B: de Gruyter 1992. XXXIV p., p. 514–962 = Acta conciliorum oecumenicorum II, 2; brosch. DM 495,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Series episcoporum Ecclesiae Catholicae occidentalis. Ab initio usque ad annum MCXCVIII comitibus Quintin Aldea ... Ed. Odilo Engels et Stefan Weinfurter. T. I: Ecclesia **Scoticana** / cooperante H. Kluger. Partem operi adiciente B. E. Crawford. Curavit ediditque D. E. R. Watt. – Stu: Hiersemann 1991. XII, 91 p.; kart. DM 140,–.

Das Bistum Konstanz. III: Das Zisterzienserinnenkloster **Wald**, bearb. von Maren Kuhn-Rehfus. – B, NY: de Gruyter 1992. XIV, 715 S. = Germania sacra N.F. XXX: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz; DM 304,–.

Wisplinghoff, Erich: Die Benediktinerabtei **Brauweiler**. Im Auftr. des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearb. – B, NY: de Gruyter 1992. XII, 358 S., graph. Darst. Kt. = Das Erzbistum Köln V = Germania sacra. N. F. XXIX: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln; DM 188,–.

Christian unity. The Council of **Ferrara-Florence 1438/39–1989**. Edited by Giuseppe Alberigo. – Lv: University Pr., Peeters 1991. XII, 685 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XCVII; FB 3000,–.

Mertens, Dieter: Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11, 1992, 11–28; S. 29–40: Kreuzer, Georg: Die konziliare Idee; S. 41–70: Helmrath, J.: Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter; S. 71–83: Smolinsky, H.: Papstgewalt ohne Grenzen? Papalistische Theorie im Zeitalter der Renaissancepäpste und des römisch-italienischen Humanismus; S. 85–116: Feld, H.: Konrad Summenhart. Theologe der kirchlichen Reform vor der Reformation; S. 117–135: Köpf, Ulrich: Monastische Theologie im 15. Jh.; S. 137–148: Walter, Peter: Kirche und Kirchenreform nach **Erasmus** von **Rotterdam**; S. 149–160: Stievermann, Dieter: Klosterreform und Territorialstaat in Süddeutschland im 15. Jh.; S. 161–174: Becker, Petrus: Benediktinische Reformbewegung und klösterliches Bildungsstreben. Die rheinischen Abteien der Bursfelder Kongregation; S. 175–196: Neidiger, B.: Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland; S. 197–207: Schöntag, W.: Die Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg; S. 209–221: Sydow, Jürgen: Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jh.s. Beobachtungen an historischen Quellen südwestdeutscher Klöster; S. 223–240: Löther, A.: Grenzen und Möglichkeiten weiblichen Handelns im 13. Jh. Die Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge der Bettelorden.

5. Mittelalter

Scholz, Sebastian: Transmigration und Translation. Studien zum **Bistumswechsel** der Bischöfe von der Spätantike bis zum Hohen Mittelalter.– Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1992. VI, 285 S. = Kölner historische Abhandlungen XXXVII; DM 88,– [Diss., Köln]

Religionsgespräche im Mittelalter. Hrsg. von Bernard Lewis/Friedrich Niewöhner. – Wiesb: Harrassowitz 1992. 388 S. = Wolfenbütteler Mittelalter-Studien IV; kart. DM 148,–.

Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter. Hrsg. von Kaspar Elm u. Michel Parisse. – B: Duncker & Humblot 1992. 256 S. = Berliner historische Studien XVIII = Ordensstudien VIII; kart. DM 156,–; [enth.]: S. 9–11: Parisse, Michel: Recherches sur les formes de **symbiose** des religieux et religieuses au Moyen Age. Introduction; S. 13–24: Elm, S.: Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Asketen im **östlichen Mittelmeerraum** während des **vierten** Jahrhunderts nach Christus; S. 25–55: Jenal, Georg: Doppelklöster und monastische Gesetzgebung im **Italien** des frühen und hohen Mittelalters; S. 57–79: Baltrusch-Schneider, D. B.: Die **angelsächsisch**en Doppelklöster; S. 81–95: **Linage:** Conde, Antonio: La tardía supervivencia de los monasterios dobles en la Península **Ibérica**; S. 97–113: Wollasch, J.: **Frauen** in der **Cluniacensis** ecclesia; S. 115–133: Gilomen-Schenkel, E.: **Engelberg, Interlaken** und andere autonome Doppelklöster im Südwesten des Reiches ‹**11.–13.** Jh.›. Zur Quellenproblematik und zur historiographischen Tradition; S. 135–148: Parisse, Michel: **Fontevraud**, monastère double; S. 149–163: L'Hermite-Leclercq, P.: La **Celle-les-Brignoles**: Un monastère double?; S. 165–176: Mischlewski, A.: Männer und Frauen in hochmittelalterlichen Hospitälern. Das Beispiel der Antoniusbruderschaft; S. 177–202: Tommasi, Fr.: Uomini e donne negli ordini militari di Terrasanta. Per il problema delle case doppie e miste negli ordini giovannita, templare e teutonico (secc. XII–XIV); S. 203–211: Bériac, Fr.: Les fraternités de lépreux et lépreuses; S. 213–238: Conrad, Anne: **Ursulinen** u. **Jeusiten**. Formen der Symbiose von weibl. u. männl. Religiosentum in der frühen Neuzeit.

Flasch, Kurt: **Freiheit** des Willens: 850–1150. – Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert . . ., Sigmaringen 1991, 17–47; S. 49–66: Schieffer, Rudolf: Freiheit der Kirche: Vom 9. zum 11. Jahrhundert; S. 107–145: Kerner, Max: Freiheit im Verständnis des Johannes von Salisbury; S. 147–175: Szabó-Bechstein: Brigitte: **„Libertas ecclesiae"** vom **12.** bis zur Mitte des **13.** Jahrhunderts. Verbreitung und Wandel des Begriffs seit seiner Prägung durch Gregor VII.; S. 177–196: Landau, Peter: **Frei** und **unfrei** in der **Kanonistik** des **12.** und **13.** Jh.s am Beispiel der Ordination der Unfreien; S. 205–219: Ehlers, Joachim: Freiheit des Handelns und göttliche Fügung im Geschichtsverständnis mittelalterlicher Autoren; S. 265–286: Patschovsky, Alexander: Freiheit der Ketzer.

Anonymi **glosa psalmorum** ex traditione seniorum. Anonymus. Hrsg. von Helmut Boese. T. I: Praefatio und Psalmen 1–100. – Frb/B: Herder 1992. 32*, 471 p., [3] tav. = Vetus latina XX.

Church and **city, 1000–1500**. Essays in honour of Christopher **Brooke**. Ed. by David Abulafia . . . – Cambr: Univ. Pr. 1992. XXIV, 354 p., 9 pl.

Geary, Patrick J.: Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1991. XVI, 219 p.; $ 12,95.

Die deutsche **Predigt** im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.–6. Oktober 1989. Hrsg. von Volker Mertens und Hans-Jochen Schiewer. – Tü: Niemeyer 1992. IX, 382 S.; DM 158,–; [enth.]: S. 1–17: Neuendorff, Dagmar: Predigt als Gebrauchstext. Überlegungen zu einer deutschen **Berthold** von **Regensburg** zugeschriebenen Predigt; S. 18–30: Seidel, K. O.: Die **St. Georgener Predigten** und ihre Mitüberlieferung; S. 31–54: Schiewer, H.-J.: *Et non sit tibi cura quis dicat sed dicatur*. Entstehung und Rezeption der Predigtcorpora des sog. **Schwarzwälder Predigers**; S. 55–91: Schmid, H. U.: Eine **bairische Predigtsammlung** des späten **13.** Jh.s; S. 92–124: Schmidtke, Dietrich: **Glossen** zu den Sonntagsevangelien; S. 125–149: Löser, Freimut: Nachlese. Unbekannte Texte Meister **Eckharts** in bekannten Handschriften; S. 150–168: Hasebrink, B.: Das Predigtverfahren Meister Eckharts. Beobachtungen zur thematischen und pragmatischen Kohärenz der Predigt Q 12; S. 169–193: Rüther, Andreas – H.-J. Schiewer: Die Predigthandschriften des **Straßburger** Dominikanerinnenklosters St. **Nikolaus** in **Undis**. Historischer Bestand, Geschichte, Vergleich; S. 194–222: Costard, Monika: Predigthandschriften der Schwestern vom gemeinsamen Leben. Spätmittelalterl. Predigtüberlieferung in der Bibliothek des Klosters **Nazareth** in **Geldern**; S. 223–255: Zieleman, Gerrit C.: Der Verfasser der sog. **Zwoller Predigten** des späten **14.** Jh.s; S. 256–267: Cigman, Gloria: 'The keyes of kunnynge': unlocking the texts; S. 268–284: Bériou, Nicole: Latin and the vernacular. Some remarks about sermons delivered on Good Friday during the thirteenth century; S. 285–300: Schinagl-Peitz, E.: Naturkundliches Wissen in lateinischen und deutschen Predigten des Spätmittelalters; S. 301–332: Schmidt, H.-J.: **Allegorie** und **Empirie**. Interpretation und Normung sozialer Realität in Predigten des **13.** Jh.s; S. 333–351: Störmer, Uta: Möglichkeiten der Gattungsabgrenzung bei auslegenden katechetischen Texten; S. 352–360: Williams-Krapp, W.: Mittelalterl. deutsche **Heiligenpredigtsamlungen** und ihr Verhältnis zur homiletischen Praxis.

Wünsch, Thomas: Spiritalis intellegentia. Zur allegorischen Bibelinterpretation des **Petrus Damiani**. – Rgb: Roderer 1992. 196 S. = Theorie und Forschung CXC. Philosophie und Theologie XIV; DM 46,– [Diss., Regensb.]

Histoire de **Clairvaux**. Actes du colloque de Bar-sur-Aube/Clairvaux, 22 et 23 Juin 1990. – Bar-sur-Aube: Némont 1991. XXXIII, 323 p., ill.

Holter, Bernard: „Zum besonderen Dienst bestellt". Die Sicht des Priesteramtes bei **Franz** von **Assisi** und Spuren seines Diakonats in den „Opuscula". – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1992. 365 S. = Franziskanische Forschungen XXXVI; DM 62,– [Diss., Rom. Antonianum]

Entrich, Manfred: Die Bergpredigt als Ausbildungsordnung. Der katechetische Entwurf einer „ratio formationis" bei **Albert** dem **Großen**. – Wü: Seelsorge Echter 1992. XXIV, 347 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge X; DM 48,–.

Blanchette, Oliva: The perfection of the universe according to **Aquinas**. A theological cosmology. – University Park: The Pennsylvania State Univ. Pr. 1992. XVII, 334 p.; $ 35,–.

Schulze, Markus: Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des hl. Thomas von Aquin. – Frb/S: Univ.-Verl. 1992. 186 S. = Studia Friburgensia N.F. LXXVI; sfr 34,–.

Hasebrink, Burkhard: Formen inzitativer Rede bei Meister **Eckhart**. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt. – Tü: Niemeyer 1992. IX, 297 S. = Texte und Textgeschichten XXXII; DM 162,–.

Henricus **de Frimaria**: Tractatus ascetico-mystici. T. II complectens: Tractatum de septem gradibus amoris et tractatum de occultatione vitorum sub specie virtutum, ed. Adolar Zumkeller. – R: Augustinianum 1992. 164 p. = Corpus Scriptorum Augustinianorum III, 2.

Hugolin von Orvieto: Ein spätmittelalterlicher Augustinertheologe in seiner Zeit. Hrsg. von Willigis Eckermann und B. U. Hucker. – Cloppenburg: Runge 1992. 260 S. = Vechtaer Universitätsschriften IX.

Conradus ‹de Megenberg›: Werke. IV: Monastik hrsg. von Sabine Krüger. – Stu: Hiersemann 1992. XVIII, 292 p. = Monumenta Germaniae Historica. Staatschriften des späteren Mittelalters II, 4; DM 98,–.

Taylor, Larissa: Soldiers of Christ. **Preaching** in late medieval and reformation **France**. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1992. XIV, 352 p.; $ 45,–.

6. Gesamte Neuzeit

Gründer, Horst: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1992. 751 S.

Lelivre religieux et ses pratiques. Études sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne . . . Hrsg. von Hans Erich Bödeker . . . – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 415 p. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte CI; DM 86,–.

Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried **Hornig** zum 65. Geb. Hrsg. v. Wolfgang Erich Müller und Harmut H. R. Schulz. – (Wü:) Königshausen u. Neumann 1992. 438 S.; DM 138,–.

Handbuch der **bayerischen Kirchengeschichte**. In Verb. mit Winfried Bekker . . . hrsg. von Walter Brandmüller. Bd. III: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum zweiten Vatikanischen Konzil. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. LXIV, 1036 S.; DM 198,–.

7. Reformation und Gegenreformation

Anticlericalism in late medieval and early modern Europe. Ed. by Peter A. Dykema and Heiko A. Oberman. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XI, 704 p. = Studies in medieval and Reformation thought LI; hfl 345,–.

Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation. Unter Mitarb. von Hildegard Eilert hrsg. von Italo Michele Battafarano. – Bern [u. a.]: Lang 1992. 241 S. = IRIS V; DM 57,–.

Seidel Menchi, Silvana: **Erasmus** als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts. – Lei [u. a.]: Brill 1992. X, 505 S. = Studies in medieval and Reformation thought XLIX; hfl 230,–.

Caponetto, Salvatore: La riforma protestante nell'Italia del cinquecento. – To: Claudiana 1992. 526 p., ill, cart. = Studi storia; Lire 54 000.

Bibliotheca dissidentium. Repertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècle. T. XIII: Antitrinitaires **polonais**. 2: Szymon Budny (Budnaeus), Pierre Statorius (l'Ancien), Christian Franken. – T. XIV: Antitrinitaires polonais. 3: Marcin Czechowic, Jan Niemojewski, Christoph Ostorodt / par Henryk Gmiterek. – Baden-Baden, Bouxwiller: Ed. Koerner 1991. 204 p.; 1992. 143 p. = Bibliotheca bibliographica Aureliana CXXIX; CXXXI; je DM 120,–.

Hillerbrand, Hans Joachim: **Anabaptist** bibliography **1520–1630**. – St. Louis, Mo.: Center for Reformation Research 1991. XXII, 590 p.; $ 75,–.

Müller, Gerhard: Ein Vierteljahrhundert **Luther**-Forschung. – ThRu 57, 1992, 337–391.

Engammare, Max: Der *sensus litteralis* des Hohen Liedes im Reformationszeitalter: interessante Indizien am Rande der Exegese. – ARG 83, 1992, 5–30; S. 31–48: Haye, Thomas: Der *Catalogus testium veritatis* des Matthias **Flacius Illyricus** – eine Einführung in die Literatur des Mittelalters?; S. 49–72: Estes, James M.: *Officium principis christiani*. Erasmus and the origins of the Protestant State Church; S. 73–90: Wawrykow, Joseph: John **Calvin** and condign **merit**; S. 91–111: Oberman, Heiko A.: *Europa afflicta*. The Reformation of the refugees; S. 112–129: Guggisberg, Hans R.: **Castellio** auf dem Index ‹1551–1596›; S. 130–153: Pauselli, M. C.: Note sugli *Scholia* di Gasparo **Contarini** ad Efesini e Galati; S. 154–179: Nelson Burnett, Amy: Simon **Sulzer** and the consequences of the 1563 Strasbourg consensus in Switzerland; S. 180–208: James, Frank A., III: **Juan de Valdés** before and after Peter Martyr Vermigli: The reception

of *Gemina Praedestinatio* in Valdés later thought; S. 209–239: Waite, Gary K.: Reformers on stage: Rhetorician drama and Reformation propaganda in the **Netherlands** of Charles V, **1519–1556**; S. 240–257: Horie, Hirofumi: The origin and the historical context of Archbishop **Whitgift**'s "Orders" of 1586; S. 258–301: Asch, R. G.: Antipopery and ecclesiastical policy in early seventeenth century **Ireland**.

Burger, Christoph: Gottesliebe, Erstes Gebot und menschliche Autonomie bei spätmittelalterlichen Theologen und bei Martin **Luther**. – ZThK 89, 1992, 280–301; S. 302–339: Beutel, Albrecht: Erfahrene Bibel. Verständnis und Gebrauch des verbum dei scriptum bei Luther.

Hagen, Kenneth: Luther's approach to scripture as seen in his "Commentaries" on Galatians: 1519–1538. – Tü: Mohr 1992. XIII, 210 p.; DM 148,–.

Hell, Silvia: Die Dialektik des Wortes bei Martin Luther. Die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. – Innsbr, Wien: Tyrolia 1992. 195 S. = Innsbrucker theologische Studien XXXV; DM 44,– [Diss., Innsbruck]

Bell, Theo: Divus Bernhardus: **Bernhard von Clairvaux** in Martin Luthers Schriften. – Mz: von Zabern 1992. XI, 418 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXLVIII.

Oelke, Harry: Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter. – B, NY: de Gruyter 1992. X, 474, 52 S., Ill. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LVII; DM 178,– [Diss., Kiel]

Scavizzi, Giuseppe: The controversy on images from **Calvin** to **Baronius**. – NY [e. a.]: Lang 1992. 300 p. = Toronto studies in religion XIV; DM 70,–.

Baumgartner, Mira: Die **Täufer** und **Zwingli**. Eine Dokumentation. – Zü: Theolog. Verl. 1992. XXVII, 355 S.; DM 48,–.

Klötzer, Ralf: Die **Täufer**herrschaft von **Münster**. Stadtreformation und Welterneuerung. – Mstr: Aschendorff 1992. 230 S., Ill. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXXI; kart. DM 78,– [Diss., Hamburg]

Garstein, Oskar: **Rome** and the counter-reformation in **Scandinavia**. The age of Gustavus Adolphus and queen Christina of Sweden **1622–1656**. – Lei: Brill 1992. XVIII, 833 p. = Studies of christian thought XLVII.

8. Neuzeit

White, Peter: Predestination, policy and polemic. Conflict and consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XIV, 336 p.; £ 35,–.

Ketzerverfolgung im **16.** und frühen **17.** Jh. In Gemeinschaft mit Hans Rudolf Guggisberg u. Bernd Moeller hrsg. von Silvana Seidel Menchi. – Wiesb: Harrassowitz in Komm. 1992. XI, 271 S. = Wolffenbütteler Forschungen LI; DM 128,–; [enth.]: S. 1–20: Trusen, Winfried: Rechtliche Grundlagen des **Häresie**begriffs und des **Ketzer**verfahrens; S. 21–48: Moeller, Bernd: Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland; S. 49–64: Augustijn, Cornelis: Die Ketzerverfolgungen in den **Niederlanden** von **1520** bis **1545**; S. 65–86: Del Col, Andrea: Shifting attitudes in the social environment toward heretics: The inquisition in **Friuli** in the sixteenth century; S. 87–102: Tellechea Idígoras, J. Ignacio: Der Prozeß gegen Bartolomé **Carranza**, Erzbischof von Toledo; S. 103–118: Bethencourt, Francisco: Les hérétiques et l'Inquisition **portugaise**: représentations et pratiques de persécution; S. 119–124: Bennassar, Bartolomé: Le procès de Guillaume **Bedos** devant l'inquisition de Palerme ‹1619–1625›; S. 125–146: Tedeschi, John: The status of the defendant before the Roman Inquisition; S. 147–158: Dedieu, J. P.: La procédure inquisitoriale. Les droits de la défense. Le cas espagnol; S. 159–174: Prosperi, A.: La mort de l'hérétique: normes juridiques et pratique concrète au temps de l'inquisition romaine; S. 175–192: Gilmont, J.-Fr.: Les martyrologes du **XVI**e siècle; S. 193–212: Seidel Menchi, Silvana: Theorie und Wirklichkeit der Verfolgung in norditalienischen evangel. Kreisen **1540–1570**; S. 213–231: Seebaß, G.: Der Prozeß gegen den Täuferführer Hans **Hut** in Augsburg 1527; S. 249–265: Guggisberg, H. R.: „Ich hasse die Ketzer." Der Ketzerbrief Sebastian **Castellio**s u. seine Definition im Basler Konzil.

Griffin, Martin I.J.: Latitudinarianism in the seventeenth-century Church of **England**. Annotated by Richard H. Popkin. Edited by Lila Freedman. – Lei: Brill 1992. X, 216 p. = Brill's studies in intellectual history XXXII.

Wake, William: [Gallican correspondence and related documents] William Wake's Gallican correspondence and related documents: 1716–1731. Ed. by Leonard Adams. Vol. V: 10 April 1724–30? December 1726. VI: 1 January 1727 – 14 Dec. 1731. – NY [e. a.]: Lang 1991. 1992. 384 p.; 439 p. = American university studies VII, 57. 58.

Braun, Bettina: **Friedrich** der **Große** und seine Politik gegenüber der katholischen Kirche in Schlesien. – ZSavRGKan 109, 1992, 210–311; S. 401–516: Heckel, M.: Die Wiedervereinigung der deutschen evangel. Kirchen.

Baur, Wolfgang-Dieter: Johann Georg **Hamann** als Publizist. Zum Verhältnis von Verkündigung und Öffentlichkeit. – NY: de Gruyter 1991. XI, 393 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLIX; DM 128,– [Diss., Tübingen]

Besier, Gerhard: Religion, Nation, Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1992. VIII, 280 S.; kart. DM 38,–.

Wheeler, Miachael: Death and the future life in Victorian literature and theology. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. X, 264 p.; £ 30,–.

Meyer, Matthias: **Feuerbach** und **Zinzendorf**. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik. – Hild, Zü, NY: Olms 1992. XX, 242 S. = Theologische Texte und Studien I; kart. DM 49,80 [Diss., Tübingen]

Meding, Wichmann von: Bibliographie der Schriften **Schleiermachers**. Nebst einer Zusammenstellung und Datierung seiner gedruckten Predigten. – B, NY: de Gruyter 1992. 367 S. = Schleiermacher-Archiv IX; DM 148,–.

Fischer, Konrad: Gegenwart Christi und Gottesbewußtsein. Drei Studien zur Theologie Schleiermachers. – B, NY: de Gruyter 1992. VIII, 116 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann LV; DM 48,–.

Wolf, Hubert: Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von **Kuhn** ‹1806–1887› in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1992). LVII, 395 S. = Veröffentl. der Kommission für Zeitgeschichte B, 58; DM 86,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Schatz, Klaus: **Vaticanum I: 1869–1870**. Bd. I: Vor der Eröffnung. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. XVIII, 300 S. = Konziliengeschichte A, 13,1.

Hinchliff, Peter: God and history. Aspects of **British theology, 1875–1914**. – Oxford: Clarendon Pr. 1992. 267 p.; £ 32,–.

Peter, Willi: Sünde und Bekehrung in den Predigten und Tagebüchern John Henry **Newmans**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1992. 362 S. = Dissertationen: Theologische Reihe LII; kart. DM 38,– [Diss., Innsbruck]

Geissler, Hermann: Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 253 S. = Theologie im Übergang XII; DM 75,– [Diss., Rom. Lateranum]

Peter, Niklaus: Im Schatten der Modernität: Franz **Overbecks** Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie". – Stu, Weimar: Metzler 1992. VI, 272 S.; DM 48,– [Diss., Basel]

Mettnitzer, Arnold: Wesen und Lehre der Kirche. Ernst **Commer** ‹1847–1928›. Ein Beitrag zur Geschichte der Ekklesiologie. – Altenberge: Oros Verl. 1992. XV, 415 S. = Münsteraner Theologische Abhandlungen XIX; DM 69,80 [Diss., Rom. Gregoriana]

9. Neueste Zeit

Adriányi, Gabriel: Geschichte der Kirche **Osteuropas** im **20.** Jahrhundert. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 207 S.; Lw. DM 38,–.

Christentum und **Demokratie** im 20. Jahrhundert. Martin Greschat; Jochen-Christoph Kaiser [Hrsg.]. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1992. 240 S. = Konfession und Gesellschaft IV; kart. DM 46,–.

Hürten, Heinz: Deutsche Katholiken **1918–1945**. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 748 S.; Lw. DM 68,–.

Pfleiderer, Georg: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg **Wobbermin**, Rudolf **Otto**, Heinrich **Scholz** und Max **Scheler**. – Tü: Mohr 1992. VII, 268 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXXII; DM 158,– [Diss., München]

Görtz, Heinz-Jürgen: Franz **Rosenzweig**s neues Denken. Eine Einführung aus der Perspektive christl. Theologie. – Wü: Echter 1992. 151 S. = Bonner dogmatische Studien XII; kart. DM 39,–.

Reichhold, Anselm: Die deutsche katholische Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus ‹**1933–1945**› unter bes. Berücks. der Hirtenbriefe, Denkschriften, Predigten und sonstigen Kundgebungen der deutschen katholischen Bischöfe. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1992. XXI, 286 S.; kart. DM 38,–.

Altgeld, Wolfgang: Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und national religiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalsozialismus. – Mz: Matthias-Grünewald (1992). LXXX, 227 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 59; DM 72,– [Habil.-Schrift, Karlsruhe]

Wilmer, Heiner: Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice **Blondel**s. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. IX, 277 S. = Freiburger theologische Studien CL; DM 56,– [Diss., Freiburg/B]

Heller, Edith: Macht, Kirche, Politik. Der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen im Jahre **1965**. – Köln: Treff-Punkt-Verl. 1992. 264 S.; DM 34,–.

Schmitz, Rudolf Michael: Dogma und Praxis. Der Dogmenbegriff des Modernisten Edouard **Le Roy** kritisch dargestellt. – CdV: Pont. Accademia di S. Tommaso, Libr. Ed. Vaticana 1992. 130 p. = Studi tomistici LI.

Pleitner, Henning: Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert **Schweitzer**s. – Tü: Francke 1992. XI, 281 S. = Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter V; DM 76,–.

Kim, Jare Jin: Die Universalität der Versöhnung im Gottesbund. Zur biblischen Begründung der Bundestheologie in der kirchlichen Dogmatik Karl **Barths**. – Mstr: Lit 1992. 220 S. = Studien zur systematischen Theologie und Ethik II; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Hempelmann, Heinzpeter: Unaufhebbare Subjektivität Gottes? Probleme einer Lehre vom concursus divinus dargestellt an Hand von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. – Wup, Zü: Brockhaus (1992). XII, 413 S. = Monographien und Studienbücher 376; DM 48,80 [Diss., Mainz]

Baasland, Ernst: Theologie und Methode: eine historiographische Analyse der Frühschriften Rudolf **Bultmanns**. – Wup, Zü: Brockhaus 1992. XVI, 532 S. = Monographien und Studienbücher; DM 88,– [Habil.-Schrift, Oslo]

Ein Blick zurück - nach vorn: **Johannes XXIII.** Spiritualität, Theologie, Wirken. Giuseppe Alberigo, Klaus Wittstadt (Hrsg.). – Wü: Echter 1992. 212 S. = Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit II; kart. DM 39,–.

Paul VI et la vie internationale. Journées d'études. – Brescia: Istituto Paolo VI 1992. 221 p. = Pubbl. dell'Istituto Paolo VI. XII; Lire 35 000.

Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel **Hirsch**s, hrsg. von Joachim Ringleben. – B, NY: de Gruyter 1991. VI, 254 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann L; DM 112,–.

Un maître en théologie, le Père Marie-Michel **Labourdette** OP. – Toulouse: Revue Thomiste 1992. 428 p. = RThom 92, 1992.

Hans Urs von **Balthasar**. His life and work. Ed. by David L. Schindler. – San Franciso: Ignatius Pr. 1991. XIII, 305 p.; $ 16,95.

Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar. – Innsbr [u. a.]: Tyrolia-Verl. 1992. 516 S.; kart. DM 86,– [Diss., Wien]

Mooney, Hilary A.: The liberation of consciousness. Bernard **Lonergan**'s theological foundations in dialogue with the theological aesthetics of Hans Urs von **Balthasar**. – Ffm: Knecht 1992. XI, 284 p. = Frankfurter theologische Studien XLI; kart. DM 58,– [Diss., Frankfurt. St. Georgen]

Kollmannsberger, Peter: Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personensein des Menschen in den Dogmatiken von Michael **Schmaus** und Johann **Auer**. – Weiden: Schuch 1992. 329 S. [Diss., Passau]

Gelder, Katrin: Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard **Ebelings** „Dogmatik des christlichen Glaubens" im Kontext der gegenwärtigen evangel.-theol. Diskussion. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992. XI, 209 S. = Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie XI; kart. DM 54,– [Diss., Erlangen]

Joha, Ždenko: Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter **Kaspers**. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. XVI, 399 S. = Freiburger theologische Studien CXLVIII; DM 68,– [Diss., Rom]

Martínez Camino, Juan A.: Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. **Pannenberg** y E. **Jüngel**. – Madr: Public. de la Univ. Pont. Comillas 1992. 392 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Rzepkowski, Horst: Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie. – Graz [u. a.]: Verl. Styria 1992. 470 S.; DM 140,–.

Pentecost, mission and ecumenism's essays on intercultural theology. Festschrift in honour of Professor Walter J. **Hollenweger**. Jan A. B. Jongeneel (ed.). – Ffm [e. a.]: Lang 1992. X, 376 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LXXV; DM 98,–.

Trends in mission. Toward the third millennium. Essays in celebration of twenty-five years of SEDOS. Edited by William Jenkinson and Helene O'Sullivan. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1991. XX, 419 p.; $ 26,95.

Memorias del COMLA-4. Actas del IV Congreso Misionero Latinoamericano. Lima, 3–8 de febrero de 1991. – Lima: Obras Misionales Pontificias [e. a.] 1991. 287 p.

Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika. – Mz: Matthias-Grünewald 1992. 486 S.; kart. DM 42,–.

Braun, Thomas: Die Rheinische Missionsgesellschaft und der Missionshandel im 19. Jh. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1992. 220 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene XVII; DM 35,– [Diss., Kiel]

Grundmann, Christoffer H.: Gesandt zu heilen! Aufkommen und Entwicklung der **ärztlichen Mission** im neunzehnten Jahrhundert. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 395 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXVI; DM 54,– [Diss., Hamburg]

Blaser, Klauspeter: Neuere Missionstheologien **1975–1990**. – Verkündigung und Forschung 37, 1992, 1–22; S. 22–45: Lienemann-Perrin, Christine: Theologie in Afrika und Asien; S. 67–91: Ahrens, Theodor: Die theologische Szene in Ozeanien.

Sundermeier, Theo: Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung. – EvTh 52, 1992, 192–209; S. 262–276: Rzepkowski, Horst: „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube" und „Redemptoris Missio". Ein Vergleich.

Schlegelberger, Bruno: Unsere Erde lebt. Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden **Perus**. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswiss. 1992. 350 S. = NZM. Suppl. XLI.

Petit-Monsieur, Lamartine: La coexistence de types religieux différents dans l'**Haïtien** contemporain. – Immensee: NZM 1992. XXXVI, 395 p., 10 cartes = NZM. Suppl. XXXIX; sfr 59,– [Diss., Paris. Sorbonne]

Hehrlein, Yacin: Mission und Macht. Die politisch-religiöse Konfrontation zwischen dem Dominikanerorden in **Peru** und dem Vizekönig **Francisco de Toledo** (1569–1581). – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1992. 168 S. = Walberberger-Studien. Theol. Reihe XVI; DM 29,80 [Diss., Heidelberg]

Arles, Siga: Theological education for the mission of the church in **India: 1947–1987.** With special reference to the church of South India. – Ffm [e. a.]: Lang 1991. XX, 558 p. = Studies in the intercultural history of Christianity LXXVI; DM 118,– [Diss., Aberdeen]

Park, Chung-Jin: **Minjung** und Mission. Eine Untersuchung über die Minjungtheologie in **Korea** aus der Perspektive der Mission. – Ammersbek bei Hbg: Verl. an der Lottbek Jensen 1992. 173 S. = Perspektiven der Weltmission XVI; kart. DM 53,– [Diss., Hamburg]

Wambutda, Daniel N.: A study of **conversion** among the Angas of Plateau State of **Nigeria** with emphasis on Christianity. – Ffm [e. a.]: Lang 1991. 238 p., ill. = European university studies XXIII, 389; sfr 57,– [Diss., Ilfe]

Faces of Jesus in Africa. Ed. by Robert J. Schreiter. – Lo: SCM Pr. 1992. XIII, 181 p.; £ 12,50.

Oosthuizen, Gerhardus C.: The healer prophet in Afro-Christian churches. – Lei [e. a.]: Brill 1992. 200 p. = Studies in Christian mission III.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Rudolph, Kurt: Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. – Lei: Brill 1992. XIV, 446 S. = Studies in the history of religions LIII; hfl 220,–.

Baird, Robert D.: Essays in the history of religions. – NY [e. a.]: Lang 1991. VIII, 393 p. = Toronto studies in religion II; sfr 77,65.

Innovation in religous traditions. Essays in the interpretation of religious change. Ed. by Michael A. Williams . . . – B, NY: Mouton de Gruyter 1992. VIII, 373 p., ill. = Religion and society XXXI; DM 178,–; p. 19–34: Stark, Rodney: How sane people talk to the Gods: A rational theory of **revelations**; p. 35–71: Levinson, Bernard M.: The human voice in divine revelation. The problem of **authority** in Biblical law; p. 73–107: Williams, Michael A.: The demonizing of the demiurge. The innovation of **Gnostic myth**; p. 109–142: Jaffee, Martin S.: **Halakhah** in early rabbinic Judaism. Innovation beyond exegesis, tradition before Oral Torah; p. 143–199: Cox, Collett: The unbroken treatise. **Scripture** and **argument** in early **Buddhist** scholasticism; p. 191–213: Webb, Eugene: **Augustine**'s new **Trinity**: The anxious circle of metaphor; p. 215–239: Hardacre, Helen: Gender and the millennium in **Ōmoto Kyōdan**: The limits of religious innovation; p. 241–284: Waldman, Marilyn – Robert M. Baum: Innovation as renovation: The "**prophet**" as an agent of change; p. 285–317: Smith, Bardwell: The social contexts of **healing**: Research on abortion and grieving in **Japan**; p. 319–350: Keyes, Charles F.: Buddhist politics and their revolutionary origins in **Thailand**.

Death and afterlife. Perspectives of world religions. Ed. by Hiroshi Obayashi. – NY [e. a.]: Greenwood Pr. 1992. XXII, 209 p. = Contributions to the study of religion XXXIII; $ 49,95.

Religion in ancient **Egypt**. Gods, myths, and personal practice. Ed. by Byron E. Shafer. – Lo: Routledge 1991. XIV, 217 p., ill.; £ 9,99.

Hermsen, Edmund: Die zwei Wege des **Jenseits**. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. – Frb/S. Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. XII, 282 S., Ill. = Orbis biblicus et orientalis CXII; sfr 78,–.

Firro, Kais M.: A history of the **Druzes**. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XIV, 395 p. = Handbuch der Orientalistik. Abt. I: Der Nahe und Mittlere Osten . . . Ergänzungsband IX; hfl 195,–.

Studia Manichaica. 2. Intern. Kongreß zum **Manichäismus**, 6.–10. August 1989 St. Augustin/Bonn. Hrsg. von Gernot Wiessner und H.-J. Klimkeit. – Wiesb: Harrassowitz 1992. XIV, 400 S. = Studies in oriental religions XXIII; DM 90,–.

VanLindt, Paul: The names of Manichaean mythological figures. A comparative study on terminology in the Coptic sources. – Wiesb: Harrassowitz 1992. XXVII, 247 p. = Studies in oriental religions XXVI; DM 138,– [Diss., Aarhus]

Boyce, Mary – Fr. Grenet: A history of **Zoroastrianism**. With a contribution by Roger Beck. Vol. III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule. – Lei [e. a.]: Brill 1991. XIV, 596 p., graph. fig. = Religionsgeschichte des alten Orients II, 2 = Handbuch der Orientalistik Abt. I, 8.1; hfl 380,–.

Ess, Josef van: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd. II. – B, NY: de Gruyter (1992). XI, 742 S.; DM 400,–.

Ahn, Gregor: Religiöse Herrscherlegitimation im Achämenidischen **Iran**. Die Voraussetzung und die Struktur ihrer Argumentation. – Lei: Brill 1992. XIV, 366 p. = Acta Iranica CXXXI = Textes et mémoires XVII; hfl 150,–.

Hutter, Manfred: **Manis** kosmogonische Sâbuhragân-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtl. Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–7984. – Wiesb: Harrassowitz 1992. IX, 175 S., 20 Tafeln = Studies in oriental religions XXI; DM 98,–.

Colbow, Gudrun: Die kriegerische **Ištar**. Zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends. – Mchn, Wien: Profil-Verl. 1991. 526 S., 8 Tab. Ill., Kt. = Münchener vorderasiatische Studien VIII; DM 148,– [Diss., München]

Ritual, state and history in **South Asia**. Essays in honour of J. C. **Heesterman**. Ed. by A. W. Van den Hoek . . . – Lei, NY: Brill 1992. XI, 843 p., ill., graph. fig. = Memoirs of the Kern Institute V; hfl 220,–.

Readings in **African** traditional religion: structure, meaning, relevance, future. Ed. by E. M. Uka. – Bern [e. a.]: Lang 1991. 391 p.; sfr 79,80.

Haar, B. J. ter: The **White Lotus** teachings in Chinese religious history. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XIV, 346 p., 7 maps = Sinica Leidensia XXVI; hfl 170,–.

Nehring, Andreas: **Rissho-Kosei-kai**. Eine neubuddhistische Religion in **Japan**. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1992. 368 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene XVI; DM 45,– [Diss., Erlangen]

Heissig, Walther: **Schamanen** und Geisterbeschwörer in der östlichen Mongolei. Gesammelte Aufsätze. – Wiesb: Harrassowitz 1992. XI, 214 S.; Ill. = Studies in oriental religions XXIV; DM 128,–.

Dorcey, Peter F.: The cult of **Silvanus**. A study in Roman folk religion. – Lei: Brill 1992. XIII, 193, [26] p., ill. = Columbia studies in the classical tradition XX; hfl 110,–.

Green, Tamara M.: The city of the moon god. Religious traditions of **Harran**. – Lei: Brill 1992. VIII, 232 p. = Religions in the Graeco-Roman world CXIV; hfl 110,–.

Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme. Hrsg. von Heinrich Beck . . . – B, NY: de Gruyter 1992. VIII, 751 S., Ill. = Reallexikon der germanischen Altertumskunde: Ergänzungsbände V; DM 358,–.

VI. Religionsphilosophie

On **Proclus** and his influence in medieval philosophy. Ed. by E. P. Bos . . . – Lei [e. a.]: Brill 1992. VI, 206 p. = Philosophia antiqua LIII; hfl 100,–.

Röd, Wolfgang: Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den **ontologischen Gottesbeweis** von Anselm bis Hegel. – Mchn: Beck 1992. 239 S.; Lw. DM 48,–.

L'argomento ontologico. A cura di Marco M. Olivetti. – Padova: CEDAM 1990. 762 p. = Biblioteca dell'Archivio di filosofia V; Lire 85 000.

Sweeney, Leo: **Divine infinity** in Greek and medieval thought. Foreword by Denis O'Brien. – NY [e. a.]: Lang 1992. XX, 576 p.; DM 80,–.

Settanni, Harry: The probabilist **theism** of John Stuart **Mill**. – NY [e. a.]: Lang 1991. VIII, 236 p. = American university studies V, 118; sfr 65,–.

Kant's philosophy of religion reconsidered. Ed. by Philip J. Rossi . . . – Bloomington [e. a.]: Indiana Univ. Pr. 1991. XXIII, 214 p. = The Indiana series in the philosophy of religion; $ 25,–.

Geisler, Ralf: Kants moralischer Gottesbeweis im protestantischen Positivismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 279 S. = Göttinger theologische Arbeiten LI; DM 68,– [Diss., Göttingen]

Kant über Religion. Mit Beiträgen von H. M. Baumgartner [u. a.]. Hrsg. v. Friedo Ricken u. Fançois Marty. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1992. 240 S. = Münchener philosophische Studien. N.F. VII; kart. DM 49,80.

Sutton, Robert Chester: Human existence and theodicy. A comparison of Jesus and Albert **Camus**. – NY [e. a.]: Lang 1992. 250 p. = Contemporary existentialism IV; DM 63,–.

Albert, Karl: Philosophische Studien. Bd. III: Philosophie der Religion. – St. Augustin: Academia-Verlag 1991. 432 S.; Lw DM 68,–.

Miller, Barry: From existence to God. A contemporary philosophical argument. – Lo: Routledge 1992. X, 206 p.; £ 30,–.

Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur **Theodizee**frage. Hrsg. von Willi Oelmüller. Mit Beitr. von H. J. Adriaanse . . . – Mchn: Fink 1992. 320 S.; DM 78,–; S. 15–54: Spaemann, Robert: Transformationen des Sündenfallmythos; Marquard, Odo: Exkulpationsarrangements. Bemerkungen im Anschluß an René Girards soziologische Theologie des Sündenbocks; Diskussion; S. 55–105: Schrijver, Georges de: Spät- und postmoderne Einwände gegen die Theodizee; Oelmüller, Willi: Philosophische Fragen und Antwortversuche angesichts der Widerfahrnisse von Leiden; Dikussion; S. 107–159: Adriaanse, H. J.: Theodizee zwischen Nein und Ja; Metz, J. B.: Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie; Diskussion; S. 161–199: Schlußdiskussion; S. 203–208: Brändle, Werner: Thesen zu einer ‚Theologischen Theodizee'; S. 209–242: Geyer, C.-F.: Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jh.; S. 243–261: Geyer, C.-F.:

Zur Kritik der Allmacht. Einheit, Andersheit und Vielheit diesseits neuzeitlicher Theodizee; S. 263–307: Koslowski, Peter: Theodizee als spekulative Onto-Theologie. Die tragische Theodizee des Gnostizismus.

Geyer, Carl-Friedrich: Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation. – Stu: Steiner 1992. 332 S.; kart. DM 124,–.

Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung. Hrsg. von Enno Rudolph. – Stu: Klett-Cotta 1992. 147 S. = Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft XLVI.

Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. (Klaus **Kremer** zum 65. Geburtstag.) Hrsg. von Ludger Honnefelder, Werner Schüßler. – Pad: Schöningh 1992. 317 S.; DM 98,–; [enth. u. a.]: S. 65–73: Seidl, Horst: Zum Verständnis des Transzendenten bei **Aristoteles** und **Thomas** von **Aquin**; S. 75–92: Ricken, Friedo: **Origenes** über Sprache und Transzendenz; S. 93–114: Kobusch, Theo: Metaphysik als Einswerdung. Zu **Plotins** Begründung einer neuen Metaphysik; S. 115–136: Fischer, N.: Transzendieren und Transzendenz in **Augustins** Confessiones ‚tu autem eras interior intimo meo et superio summo meo"; S. 137–161: Honnefelder, L.: Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes **Duns Scotus** im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury; S. 163–181: Schüßler, W.: Gott – Sein oder Denken? Zur Problematik der Bestimmung göttlicher Wirklichkeit in den *Quaestiones parisienses* Meister **Eckharts** von 1302/03; S. 183–192: Stallmach, Josef: Immanenz und Transzendenz im Denken des **Cusanus**; S. 193–221: Winter, A.: Transzendenz bei **Kant**. Über ein verborgenes Grundmotiv seines Denkens; S. 223–246: Schmidig, D.: Transzendenz des Absoluten in J. G. **Fichtes** Wissenschaftslehre von 1805; S. 247–263: Franz, Albert: Der Mensch als Wesen der Transzendenz. Zum religiös-metaphysischen Ansatz der Spätphilosophie F. W. J. **Schellings**; S. 265–277: Möller, Joseph: **Transzendenz** als **Freiheit**. Eine Grundfrage des sogenannten ‚Deutschen Idealismus'; S. 297–301: Bibliographie K. Kremer.

VII. Fundamentaltheologie

Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Beitr. von Hendrik J. Adriaanse ... Hrsg. von Bernh. Casper und Walter Sparn. – Frb/B, Mchn: Alber 1992. 434 S.; DM 118,–

Religiöse **Erfahrung**. Historische Modelle in christlicher Tradition. Walter Haug u. Dietmar Mieth (Hrgs.). – Mchn: Fink 1992. VI, 469 S.; DM 120,–

Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Hrsg. von Michael Kessler [u. a.] (Max **Seckler** zum 65. Geb.). – (Tü): Francke 1992. XVI, 639 S.; DM 78,–; [enth. u. a.]: S. 3–16: Reikerstorfer, Johann: Zur Ursprünglichkeit der **Religion**; S. 17–39: Döring, Heinrich: Disput um die Erfahrbarkeit Gottes. Sondierungen zum fundamentaltheologischen Stellenwert der **religiösen Erfahrung**; S. 49–62: Waldenfels, Hans: Zwischen Nützlichkeit und Wahrheit. Anmerkungen zum heutigen **Religionsverständnis**; S. 63–74: Figl, Johann: Universalistische neureligiöse Bewegungen. Prolegomena zu einem angemessenen **Religionsbegriff**; S. 75–92: Kessler, Michael: Wahrheit im Profanen? Beobachtungen zum Problemfeld **Religion** im Umkreis **Kritischer Theorie**; S. 97–110: Schaeffler, Richard: Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff und seine mögliche Bedeutung für die Theologie; S. 113–124: Simon, Josef: Das absolute Zeigen; S. 125–135: Möller, Joseph: „Und er gehorcht, indem er überschreitet"; S. 137–148: Mußner, Franz: NOOYMENA. Bemerkungen zum **„Offenbarungsbegriff"** in **Röm 1,20**; S. 149–158: Verweyen, Hansjürgen: Anthropologische Vermittlung der **Offenbarung**: **Anselms** ‚Monologion'; S. 159–179: Torres Queiruga, Andrés: Die biblische Offenbarung als geschichtliche Maieutik; S. 181–189: Leuba, J. L.: Evangelium und Fortschritt; S. 193–209: Alberigo, G.: Cristianesimo, storia, teologia; S. 210–221: Klinger, Elmar: Der **Dissens** – ein Prinzip der Evangelisierung; S. 223–236: Ruggieri, Giuseppe: Analogia e Cattolica; S. 237–249: Neufeld, Karl H.: Der Sinn des Katholischen. Ernst **Troeltsch** und der **Modernismus**; S. 251–267: Wiederkehr, Dietrich: Ekklesiologie und Kirchen-Innenpolitik. Protokoll einer Re-lecture der Kirchenkonstitution von Vaticanum II; S. 268–285: Kasper, Walter: „Die Kirche in der Welt von heute." Über die Möglichkeiten **kirchlicher Weisung** in einer pluralen Welt; S. 286–292: Wagenhammer, Hans: Alles steht in Frage ... Bedenken zum Problem der **„Glaubensweitergabe"**; S. 293–309: Ratzinger, Joseph: **Gewissen** und **Wahrheit**; S. 393–404: Fries, Heinrich: Der **Glaube** als Anwalt der Vernunft; S. 405–413: Dulles, Avery: Models of faith; S. 414–426: Fisichella, Rino: Fides quaerens caritatem. Per una circolarità dell'atto di fede; S. 427–441: Gisel, Pierre: Une vie selon l'Esprit. Perspective théologique; S. 442–456: Neuner, Peter: Die Diskussion um die **fides implicita** als ökumenisches Problem; S. 457–466: Schlette, H. R.: **Implicatio**. Versuch, einen theologischen Begriff zu kreieren; S. 495–507: Wiedenhofer, Siegfried: Der abendländische theologische **Tradition**sbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive. Eine methodologische Vorüberlegung; S. 508–520: Zorzi, Giuseppe: Der Wirklichkeit begegnen, um sie zu verändern. Anmerkungen über die Suche nach einer **via media** von der Aufklärung bis zum Historismus; S. 521–532: Bayer, Oswald: Theologie als **Weisheit**; S. 533–544: Pannenberg, Wolfhart: Die **Rationalität** der Theologie; S. 545–556: Pottmeyer, H. J.: Das **Subjekt** der Theologie; S. 557–567: Anawati, Georges C.: Théologie musulmane et théologie de S. Thomas d'Aquin: quelques thèmes comparés; S. 568–576: Habichler, A.: Heil in Gott. Zum **kantischen Reich-Gottes**-Verständnis im Sinne einer essentiellen **Theosoterik**; S. 577–592: Hünermann, Peter: **Dogmatik** – Topische Dialektik des Glaubens.

Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen. Hans-Joachim Höhn (Hrsg.) – Pad, Mchn, Wien: Schöningh (1992). 233 S.; kart. DM 38,–; [enth.]: S. 17–34: Höhn, H.-J.: Das Erbe der Aufklärung: Beiträge zur Theorie der Moderne; S. 35–57: Bucher, R. M.: Die Theologie in Moderne und Postmoderne: Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des **theologischen Diskurses**; S. 59–80: Bucher, R. M.: Gott, Mensch, Zeit: Theologische Hinweise aus **Nietzsches** Spätwerk; S. 81–111: Jung, M.: Fundamentalontologie und Glaubenswissenschaft: Schwierigkeiten einer theologischen **Heidegger**-Rezeption; S. 113–137: Schmidt, Thomas M.: Funktionalisierung des Absoluten: **Handlungstheoretische Fundamentaltheologie** im Lichte der **Hegelschen** Religionsphilosophie; S. 139–173: Höhn, H.-J.: Die Vernunft, der Glaube und das Nichts: Zur Rationalität **christlicher Existenzhermeneutik**; S. 175–229: Scobel, Gert: Postmoderne für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und Bildende Theologie.

Stoevesandt, Hinrich: Gottes Freiheit und die Grenze der Theologie. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. v. G. Sauter u. E. Stoevesandt. – Zü: Theol. Verl. 1992. 280 S.; DM 45,–.

Salmann, Elmar: Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1992. 511 S. = Studia Anselmiana CI; Lire 80 000.

Nethöfel, Wolfgang: Theologische **Hermeneutik**. Vom Mythos zu den Medien. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992. X, 346 S. = Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie IX; kart. DM 79,–.

Dalfarth, Ingolf U.: Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche. – Tü: Mohr (1992). VII, 269 S.; DM 59,–.

Gabriel, Karl: **Christentum** zwischen Tradition und Postmoderne. – Frb/B [u. a.]: Herder (1992). 220 S. = Quaestiones disputatae CXLI; DM 48,–.

Frei, Hans W.: **Types** of Christian theology. – NH, Conn. [e. a.]: Yale Univ. Pr. 1992. XI, 180 p.; $ 26,50.

Kern, Bruno: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der **Marxismusrezeption** in der lateinamerik. **Theologie der Befreiung**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1992. 396 S.; DM 56,– [Diss., Freiburg/S]

Herms, Eilert: **Offenbarung** und **Glaube**. Zur Bildung des christlichen Lebens. – Tü: Mohr 1992. XXVIII, 542 S.; kart. DM 74,–.

Schoberth, Ingrid: **Erinnerung** als Praxis des Glaubens. – Mchn: Kaiser 1992. 312 S. = Öffentliche Theologie III; DM 68,– [Diss., Erlangen]

Arens, Edmund: **Christopraxis**. Grundzüge theologischer Handlungstheorie. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. 174 S. = Quaestiones disputatae CXXXIX; DM 39,80.

VIII. Dogmatik

Handbuch der Dogmatik. Hrsg. von Theodor Schneider. Erarb. von Bernd Jochen Hilberath ... Bd. I-II. – Düs: Patmos-Verl. 1992. XXIV, 584 S.; 560 S.

Werbick, Jürgen: Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre. – Mchn: Kösel 1992. 359 S.

Manzke, Karl Hinrich: Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der **Zeit**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 541 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LXIII; DM 148,– [Diss., München]

Kaiser, Alfred: Möglichkeiten und Grenzen einer **Christologie „von unten"**. – Mstr: Aschendorff 1992. XVI, 334 S. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XI; DM 58,–.

Dramatische **Erlösungslehre**. Ein Symposion. Hrsg. von Józef Niewiadomski / W. Palaver. – Innsbr, Wien: Tyrolia 1992. 386 S. = Innsbrucker theologische Studien XXXVIII; kart. DM 56,–; [enth. u. a.]: S. 13–18: Schwager, Raymund: Thesen zur Erlösungslehre; S. 19–36: Fiedler, Peter: **Jesus** – kein Sündenbock; S. 37–48: Oberlinner, Lorenz: „Wer kann sich in Wahrheit auf Gott berufen?" Ein Plädoyer für die Gegner Jesu; S. 49–70: Hamerton-Kelly, R.: Die „Menschenmenge" und die Poetik des Sündenbocks im Markusevangelium; S. 71–81: Williams, James G.: Die Wahrheit des **Opfers**; S. 85–95: North, Robert: Lohfinks Empfehlung für Girard; S. 97–117: Otto, Eckart: Gewaltvermeidung und -überwindung in Recht und Religion Israels. Rechtshistorische und theologische Anmerkungen eines Alttestamentlers zu R. Schwagers Entwurf einer biblischen Erlösungslehre; S. 119–134: Koch, Klaus: Der **„Märtyrertod"** als **Sühne** in der aramäische Fassung des Asarja-Gebetes Dan 3.38–40; S. 137–146: Verweyen, H.: Offene Fragen im **Sühnebegriff** auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung R. Schwagers mit Hans Urs von Balthasar; S. 147–156: Pesch, O. H.: **Erlösung** durch stellvertretende Sühne – oder Erlösung durch das Wort? Thesen und einige Kurzkommentare; S. 157–164: Galvin, John P.: zur dramatischen Erlösungslehre R. Schwagers: Fragen aus der Sicht Karl Rahners; S. 165–177: Arens, E.: Dramatische Erlösungslehre aus der Perspektive einer theologischen Handlungstheorie; S. 179–199: Reuter, H.-R.: **Stellvertretung**. Erwägungen zu einer dogmatischen Kategorie im Gespräch mit René Girard und R. Schwager; S. 201–212: Knauer, Peter: Rivalität und Nächstenliebe; S. 213–226: Lascaris, André: Die Einmaligkeit Jesu; S. 227–242: Dieckmann, B.: **Judas** als Doppelgänger Jesu? Elemente und Probleme der Judastradition; S. 243–249: Sesboüé, Bernard: Erzählung von der Erlösung. Vorschläge einer **narrativen Soteriologie**.

Rigal, Jean: Le mystère de l'**Eglise**. Fondements théologiques et perspectives pastorales. – P: Ed. du Cerf 1992. 275 p.; F 140,–.

Scharr, Peter: **Consensus fidelium**. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsenstheorie der Wahrheit. – (Wü): Echter (1992). XI, 257 S. = Studien zur systemat. und spirituellen Theologie VI; DM 42,– [Diss., Freiburg/B]

D'Onorio, Joël-Benoît: Le **Pape** et le gouvernement de l'Église. Préface du Joseph Ratzinger. – P: Fleurus-Tardy 1992. 616 p.; F 175,–.

Zitnik, Maksimilijan: **Sacramenta**. Bibliographia internationalis. Vol. I–IV. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1992. XXXII, 1172 p.; IV, 1048 p.; IV, 1040 p.; 452 p.

Roo, William A. van: The Christian sacrament. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1992. VIII, 196 p. = Analecta Gregoriana CCLXII; Lire 25 000.

Koch, Kurt: Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt. Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft. – Zü: Benziger 1992. 370 S.; kart. DM 39,80.

Haas, Hanns-Stephan: „Bekannte Sünde." Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der **Sünde** in der Gegenwart. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1992. IX, 285 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie X; DM 58,– [Diss., Bonn]

Pokorný, Petr: Die Zukunft des Glaubens. Sechs Kapitel über **Eschatologie**. – Stu: Calwer Verl. 1992. 105 S. = Arbeiten zur Theologie LXXII; DM 34,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Geisen, Richard: **Anthroposophie** und **Gnostizismus.** Darstellung, Vergleich und theologische Kritik. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 584 S. = Paderborner theologische Studien XXII; DM 68,– [Diss., Paderborn]

Flegg, Columba Gr.: "Gathered under Apostles." A study of the **Catholic Apostolic Church**. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. XVI, 524 p.; £ 50,–.

Protestantische Identität heute. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Tanner. – Gü: Gütersl. Verl.-Haus Mohn 1992. 304 S.; kart. DM 58,–.

Jung, Friedhelm: Die deutsche **evangelikale Bewegung**. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 430 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 461; DM 98,– [Diss., Marburg]

Coakley, J. F.: The **Church** of the **East** and the **Church** of **England**. A history of the Archbishop of Canterbury's Assyrian mission. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. X, 422 p., ill.; £ 45,–.

Kröger, Wolfgang: Die Befreiung des **Minjung**. Das Profil einer protestantischen Befreiungstheologie für Asien in ökumenischer Perspektive. – Mchn: Kaiser 1992. 193 S. = Ökumenische Existenz heute X; DM 32,–.

Moos, Alois: Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen kathol. Theologie des 20. Jahrhunderts. – Pad: Bonifatius 1992. 416 S. = Konfessionskundl. und kontroverstheologische Studien LIX; DM 78,– [Diss., Mainz]

Hempelmann, Reinhard: **Sakrament** als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evang.-kath. Dialog. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 246 S. = Kirche und Konfession XXXII; kart. DM 74,– [Diss., Heidelberg]

The one mediator, the saints, and Mary. Ed. H. George Anderson [e. a.]. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1992. 397 p. = Lutherans and Catholics dialogue VIII; $ 11,95.

On sharing religious experience. Possibilities of interfaith mutuality. Ed. by Jerald D. Gort . . . – Amst [e. a.]: Rodopi [e. a.] 1992. XI, 304 p. = Currents of encounter V; hfl 56,–.

Verbindliches Zeugnis. I: Kanon, Schrift, Tradition. K. S. Frank [u. a.], hrsg. von Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider. – Frb/B: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 399 S. = Dialog der Kirchen VII; kart. DM 49,80; [enth.]: S. 11–33: Steck, O. H.: Der **Kanon** des hebräischen Alten Testamentes. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive; S. 34–127: Hengel, Martin: Die **Septuaginta** als „christliche Schriftensammlung" und das Problem ihres Kanons; S. 128–155: Frank, K. S.: Zur altkirchlichen Kanongeschichte; S. 156–168: Walter, Peter: **Erasmus** von **Rotterdam** und die Kanonfrage; S. 169–194: Lohse, Bernhard: Die Entscheidung der lutherischen **Reformation** über den Umfang des alttestamentlichen Kanons; S. 195–231: Hauschild, W.-D.: Die Bewertung der **Tradition** in der lutherischen Reformation; S. 232–288: Wenz, Gunther: Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie; S. 289–313: Fries, H.: Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie; S. 314–334: Slenczka, Reinhard: **Schriftautorität** und **Schriftkritik**; S. 335–370: Kasper, Walter: Das Verhältnis von **Schrift** und **Tradition**. Eine pneumatologische Perspektive; S. 371–397: Ökumenischer Arbeitskreis evangel. und kathol. Theologen. Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung.

Frieling, Reinhard: Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumeniekunde. – Gö: Vandenhoeck & Rupprecht (1992). 376 S. = Zugänge zur Kirchengeschichte X = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1564; kart. DM 25,80.

Aus zweier Zeugen Mund. Festschrift für Nathan Peter **Levinson** und Pnina Navè Levinson, hrsg. von Julius H. Schoeps. – Gerlingen: Bleicher 1992. 272 S.; DM 48,–.

Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Hrsg. von Karl Christian Felmy . . . Redaktion: Wolfgang Heller. Aleksandr **Meń** in memoriam (1935–1990). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 1031 S., Ill.; kart. DM 340,–; S. 35–36: Auswahlbibliographie Aleksandr Meń.

Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich **Kühn**. Mit einem bibliographischen Anhang. Hrsg. von Heiko Franke . . . Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 377 S.; kart. DM 98,–; [enth. u. a.]: S. 19–39: Kähler, Chr.: Therapeutische **Wahrheit**. Zur kommunikationstheoretischen Interpretation der Gleichnisse Jesu; S. 40–64: Krobath, Th.: Zum Toleranzprinzip im ökumenischen Streit um die Wahrheit; S. 65–78: Link, Chr.: Die Gestaltwerdung der Wahrheit. Christlicher Glaube im Horizont der Religion; S. 157–172: Meyer, H.: **Verbindlichkeit** als Gehalt und Gestalt christlicher Zeugnisse; S. 187–202: Pesch, O. H.: **Scholastik** – Gottesdienst des Denkens. Ein Versuch über Größe und Gefährdung aller Theologie; S. 203–215: Pfüller, W.: Ecclesia vera sive communicativa? **Kirchliche Identität** im ökumenischen Basiskonsens; S. 241–255: Birmelé, A.: Die Wahrheit und die „Hierarchie der Wahrheiten"; S. 256–270: Gassmann, G.: Schrift, Tradition und Kirche. Die Diskussion über **Kriterien christlicher Lehre** und Praxis in „Glaube und Kirchenverfassung"; S. 271–283: Link, H.-G.: Mit Gemeinschaft beschenkt – zur Gemeinschaft berufen. Bemerkungen zur **Koinonia-Erklärung** von **Canberra**; S. 284–300: Lüthi, K.: **Versöhnte Verschiedenheit**. Das Gegenüber von Reformierten und Lutheranern in Österreich als Beispiel; S. 301–309: Niederwimmer, K.: Ecclesia sponsa Christi. Erwägungen zu 2. Kor 11,2f und Eph 5,31f; S. 310–320: Pannenberg, W.: Leben in Gerechtigkeit; S. 321–331: Stahl, R.: Gottesgericht oder Selbstzerstörung? Wie ist ein verbindliches Zeugnis ökumenischer Theologie angesichts der ökologischen Herausforderung zu begründen? Eine Reflexion an Hand von Hosea 4,1–3; S. 332–351: Wenz, G.: Evangelische **Heiligenverehrung**. Notizen zum XXI. Artikel der Confessio Augustana u. zu seinem themat. Kontext; S. 365–375: Möller, M. F.: Bibliographie U. Kühn.

X. Moraltheologie

Moraltheologie im Dienst der Kirche. Festschrift für Wilhelm **Ernst** zum 65. Geb. Hrsg. von Klaus Demmer u. K.-H. Ducke. – (Lpzg): Benno Verl. 1992. 341 S. = Erfurter theologische Studien LXIV; DM 64,–; [enth.]: S. 22–36: Fuchs, Josef: Was ist absolut in der Moral?; S. 37–51: Mieth, Dietmar: Begündungsversuche von **Ethik**; S. 52–56: Fritzsche, Andreas: Was ist Ethik?; S. 57–67: Schlögel, Herbert: In medio ecclesiae. Ekklesiologische Aspekte der Moraltheologie; S. 68–86: Juros, Helmut: **Logos** und **Ethos** in der europäischen Kultur; S. 87–101: Kramer, Hans: Der moralische Gott. Wege und Gefahren einer Verzeichnung; S. 102–113: Demmer, Klaus: Die sittliche Persönlichkeit; S. 114–128: Cooper, Eugen J.: Grundentscheidungstheorie und theologische Sündenlehre; S. 136–146: Böckle, Franz: Kirchliche **Autorität** und **Gewissen**. Zu einer innerkirchlichen Auseinandersetzung; S. 147–155: Rotter, Hans: Gewissen und kirchliches Lehramt; S. 156–170: Fraling, Bernhard: Ethos der **Menschenrechte**? Überlegungen zum Menschenrechtsethos; S. 171–181: Schürmann, Heinz: Zur Problematik der Menschenrechte. Diverse Aspekte; S. 182–195: Giers, Joachim: Das **theologische Ethos** in der Sozialbotschaft **Johannes Pauls II.**; S. 196–211: Ducke, K.-H.: **Wertvermittlung** durch kirchlichen Dienst. Zur Position der katholischen Kirche im gesellschaftlichen Aufbruch 1989/1990; S. 226–236: Golser, Karl: Die Tugend der **Gastfreundschaft** in einem Zeitalter der Migrationen und des Tourismus; S. 237–252: Furger, Franz: **Behinderung** und Leistungsgesellschaft; S. 253–270: Virt, Günther: Unterscheidung der Geister in einer massenmedialen Kultur; S. 271–283: Wolbert, Werner: Die **Ehe** als Vertrag und als Bund; S. 284–300: Gründel, Joh.: **Ehescheidung** und **Wiederheirat**. Moraltheologische Überlegungen zu einem notvollen Problem der Seelsorge; S. 301–308: Eid, Volker: Die moralische Herausforderung christlichen Glaubens als Begründung und Gegenstand Theologischer Ethik. Ein Konzept-Relief; S. 309–329: Friemel, Franz G.: Erwägungen zur **Pastoral** an **Kranken** und **Sterbenden**; S. 330–341: Ullrich, Lothar: Sind die **Lehrverurteilungen** des **16.** Jh.s wirklich nicht mehr kirchentrennend? Ein Werkstattbericht zur Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangel. und kathol. Theologen.

In Christus zum Leben befreit. Für Bernhard **Häring**. Hrsg. von Josef Römelt und Bruno Hidber. – Frb/B [u. a.]: Heder 1992. 372 S.; Lw. DM 68,–; [enth. u. a.]: S. 14–32: Vereecke, Louis: Die Sünde bei Wilhelm von **Ockham** † 1350›; S. 33–51: Decot, Rolf: Die Entwicklung des **Ablasses** und seine Kritik in der Reformationszeit; S. 54–65: Hunold, G. W.: „**Moraltheologie** im Umbruch." Feststellungen zu den geschichtlichen Verwerfungen einer theologischen Disziplin; S. 66–83: Tremblay, Réal: Was ist christliche Moral? Versuch einer Definition auf dem Hintergrund der Fußwaschung von Joh 13,1–20; S. 84–111: Hidber, Bruno: **Freiheit** und **Sünde**. Zur theologischen Verhältnisbestimmung; S. 112–130: Kennedy, T.: Epistemologie und Humanwissenschaften. Michael **Polanyis** Beitrag zur Moral; S. 131–137: Böckenförde; E.-W.: **Autorität, Gewissen, Normfindung**. Thesen zur weiteren Diskussion; S. 138–153: Römelt, Josef: Vom Subjektivismus zur personalen Verantwortung. **Existentialethik** als moraltheologische Antwort auf eine subjektive Kultur; S. 156–180: Vidal, M.: Eine ethische Beurteilung des **Kapitalismus**. Ausgehend von der Enzyklika „Centesimus annus"; S. 181–189: Furger, Franz: **Eigentum** in Gemeinwidmung; S. 190–204: Virt, Günter: Christliche Optionen für eine „**Medienethik**"; S. 205–224: Johnstone, Brian: Verzicht auf die Theorie vom ‚gerechten Krieg'? Zur Entwicklung des **Friedensgedankens** bei B. Häring †1954–1989; S. 225–247: Auer, Alfons: Steht das menschliche Leben heute neu zur Disposition? Theologisch-ethische Überlegungen zur neuen **Behinderten-Feindlichkeit**.

Rotter, Hans: Glaube und Handeln. Christliche Existenz unter dem Anruf Gottes. Hrsg. v. J. Römelt. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. (1992). 478 S.

Winiger, Bénédict: Das rationale Pflichtenrecht Christian **Wolffs**. Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen **Naturrecht** Wolffs. – B: Duncker und Humblot (1992). 352 S. = Schriften zur Rechtstheorie CLII; DM 98,– [Diss., Genf]

Tafferner, Andrea: **Gottes-** und **Nächstenliebe** in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1992. 336 S. = Innsbrucker theologische Studien XXXVII; DM 48,– [Diss., Münster]

Hirschi, Hans: Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons **Auers** moraltheolog. Konzept. – Frb/S: Univ.-Verl.; Frb/B: Herder 1992. 230 S. = Studien zur theolog. Ethik XLV; DM 39,–.

Spescha, Plasch: Mündiges Christsein. Grundlagen und Möglichkeiten einer christlichen Ethik heute. – Frb/S: Paulusverl. 1992. 240 S.; DM 40,–.

Lange, Dietz: Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 551 S.; DM 68,–.

Droesser, Gerhard: Freiheitspraxis im Prozeß. Zur geschichtsanthropolog. Grundlegung einer Theologie des Ethischen. T. I–III. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 1396 S. = Forum interdisziplinäre Ethik IV; DM 238,– [Diss., Tübingen]

Steigleder, Klaus: Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik. – Tü: Attempto 1992. 332 S. = Ethik in den Wissenschaften III; DM 49,80.

Marschütz, Gerhard: Die verlorene Ehrfurcht. Über das Wesen der **Ehrfurcht** und ihre Bedeutung für unsere Zeit. – Wü: Echter 1992. XI, 340 S. = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie VIII; DM 52,–.

Sittliche Lebensform und praktische Vernunft. Ludger Honnefelder (Hrsg.). – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 223 S.; DM 28,–.

Schlitt, Michael: **Umweltethik**. Philosoph.-ethische Reflexionen, theolog. Grundlagen, Kriterien. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 302 S.; DM 48,– [Diss., Mainz]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Leiden und Weisheit in der **Mystik**, hrsg. von Bernd Jaspert. – Pad: Bonifatius 1992. 294 S.; kart. DM 34,–; [enth.]: S. 9–28: Flasche, Rainer: Leiden, Weisheit und Mystik in der Religionengeschichte; S. 29–73: Maier, Johann: Leiden und Weisheit in der jüdischen Mystik; S. 75–90: Jaspert, Bernd: Mystik – eine unentbehrliche Bestimmung des christlichen Glaubens?; S. 91–112: Schenk, W.: Christusleiden – Christusmystik bei **Paulus**. Problemklärender Rückblick auf eine Forschungsepoche; S. 113–148:

Blum, G. G.: Leiden mit Christus, Schau des göttlichen Lichtes, Erfahrung der dunklen Nacht – Mystologische Motive des **östlichen Christentums**; S. 149–165: Schmidt, Margot: Leiden und Weisheit in der christlichen Mystik des **Mittelalters**; S. 167–205: Jaspert, Bernd: Leid und Trost bei Heinrich **Seuse** und Dag **Hammarskjöld**; S. 207–233: Bauer, G.: „Auch einer" – Leiden, Weisheit, Mystik und Mystiker bei Johannes **Geiler** von **Kayserberg**; S. 235–242: Otto, E.: Kreuzeswissenschaft als Anteilhaben am Leiden Christi. Die Mystik Edith **Steins**; S. 243–270: Mohr, Rudolf: Leiden und Weisheit in der **protestantischen Mystik**; S. 271–280: Böhme, W.: „Selig sind die Leidtragenden" – Überlegungen zur Bedeutung der christlichen Mystik für eine moderne Spiritualität.

Discursive formation, ascetic piety and the interpretation of early Christian literature. Part I–II. – I: Semeia 57, 1992; p. 13–23: Newsom, Carol A.: The case of the blinking I: Discourse of the self at Qumran; p. 25–39: Vaage, Leif E.: Like dogs barking: Cynic parrēsia and Shameless asceticism; p. 41–64: Torjesen, Karen Jo: In praise of noble women: Asceticism, patronage and honor; p. 65–74: Corrington, Gail Paterson: The defense of the body and the discourse of appetite: Continence and control in the Greco-Roman world; p. 77–94: Brown, L. A.: Asceticism and ideology: The language of power in the Pastoral Epistles; p. 95–111: Hunter, David G.: The language of desire: **Clement** of **Alexandria**'s transformation of ascetic discourse; p. 113–130: Harrison, Verna E. F.: Allegory and asceticism in **Gregory** of **Nyssa**; p. 131–151: Kelsey, Neal: The body as desert in *The Life of St. Anthony*. – II: Semeia 58, 1992: p. 3–23: Nagy, Marilyn: Translocation of parental images in fourth-century ascetic texts: Motifs and techniques of identity; p. 25–45: Goehring, James E.: Through a glass darkly: Diverse images of the APOTAKTIKOI(AI) of early Egyptian monasticism; p. 47–79: Valantasis, R.: Demons and the perfection of the monk's body: Monastic anthropology, daemonology and asceticism; p. 81–92: Wimbush, Vincent L.: Ascetic behavior and colorful language: Stories about Ethiopian Moses; p. 95-108: Burrus, V.: Ascesis, authority and text: *The Acts of the Council of Saragossa*; p. 109–124: BeDuhn, Jason: Regimen for salvation: Medical models in Manichaean asceticism; p. 135–148: Galt Harpham, G.: Response: Old water in new bottles: The contemporary prospects for the study of asceticism.

Siepen, Wolfgang: Weg der Erkenntnis – Weg der Liebe. Grundzüge eines Vergleichs des spirituellen Meister-Schüler-Verhältnisses beim **Buddha** und bei **Pachomius**. – Mz: Matthias-Grünewald 1992. 532 S.; kart. DM 52,–.

McGinn, G.: The foundations of mysticism. Origins to the fifth century. – Lo: SCM Pr. 1992. XII, 494 p.; £ 25,–.

Summa, Gerd: Geistliche Unterscheidung bei Johannes **Cassian**. – Wü: Echter 1992. XI, 266 S. = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie VII; DM 42,– [Diss., Freiburg]

Eder, Manfred: Die **„Deggendorfer Gnad"**. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte. – Passau: Passavia-Verl. 1992. 775 S.; Ill. = Deggendorf – Archäologie und Stadtgeschichte III; DM 48,– [Diss., Regensburg]

Geyer, Iris: **Maria** von **Oignies**. Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 252 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 454; DM 74,– [Diss., Heidelberg]

Palliser, Margaret Ann: Christ, our mother of mercy. Divine mercy and compassion in the theology of the Shewings of **Julian** of **Norwich**. – B, NY: de Gruyter 1992. XIV, 262 p.; DM 168,–

Schmidtberger, Helga Susanne: Die Verehrung der Heiligen **Elisabeth** in **Böhmen** und Mähren bis zum Ende des Mittelalters. – Marburg: Elwert 1992. 252 S. = Kultur- und geistesgeschichtliche Studien IV; DM 52,–.

Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. Hrsg. von Klaus Schreiner unter Mitarb. v. Elisabeth Müller-Luckner. – Mchn: Oldenbourg 1992. XI, 412 S., Ill. = Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien XX; DM 108,–.

Dörfler-Dierken, Angelika: Die Verehrung der heiligen **Anna** in Spätmittelalter und früher Neuzeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 387 S. = Forschungen zur Kirchen u. Dogmengeschichte L; DM 108,– [Diss., Heidelberg]

Malpan, Varghese: A comparative study of the **Bhagavad-Gītā** and the spiritual exercises of saint **Ignatius** of **Loyola** on the process of spiritual liberation. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1992. 444 p. = Documenta missionalia XXII; Lire 48 500.

Herzig, Anneliese: „Ordens-Christen": Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem zweiten Vatikan. Konzil. – Wü: Echter 1991. 461 S. = Stu dien zur systemat. u. spirituellen Theologie III; DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

Lipsett, Peter Richard: Wege zur **Transzendenzerfahrung**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1992. 363 S., graph. Darst. = Schriften zur Kontemplation VII; DM 29,80.

Barth, Hans-Martin: Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität. – Stu: Quell Verl. 1992. 167 S.; DM 19,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Der Mensch ist der Weg der Kirche. Festschrift für Johannes **Schasching**. Hrsg. von Herbert Schambeck u. Rudolf Weiler. – B: Duncker & Humblot 1992. XIII, 456 S.; DM 228,–; [enth. u. a.]: S. 9–16: Dyk, Irene: Worte und Taten. Gedanken zur Transformation der Kirchl. Soziallehre; S. 17–34: Gabriel, Ing.: Eigentum im Dienste des Menschen. Die Lehre zum Eigentum in den päpstlichen Enzykliken von Rerum novarum bis Centesimus annus und die Entwicklung in Österreich im Überblick; S. 35–44: Kerber, W.: Welcher Marktwirtschaft gehört die Zukunft? Überlegungen im Anschluß an Centesimus annus; S. 45–53: Kohlmaier, H.: Sozialhirtenbrief als Prüfstein kirchlicher Autorität; S. 63–68: Rossi, Opilio: Von der Freiheit und Würde des Menschen in der Enzyklika „Centesimus annus" Papst Johannes Paul II.; S. 69–76: Schambeck, H.: Zum staatsrechtl. Gehalt der Enzyklika „Centesimus annus" Papst Johannes Paul II.; S. 77–117: Streissler, Erich W.: Hundert Jahre Sozialenzykliken. Eine wirtschaftswissenschaftl. Analyse; S. 119–136: Weiler, Rudolf: Zur Frage der Richtungen in der kathol. Soziallehre Österreichs; S. 139–150: Demmer, Klaus: Katholische Rechtstheologie – ein Desiderat; S. 151–160: Kirchschläger, Rudolf: Die **Demut** – Eine Tugend des Gemeinschaftslebens; S. 161–176: Klaus, Josef: Die Verantwortung der Macht; S. 177–187: Müller, G.: Interessenverfolgung und Gemeinschaftsbildung; S. 189–203: Nawroth, Edgar: Industriekultur zwischen Technik und Ethik; S. 205–219: Reisinger, F.: Fragmentarisches über „Haben und Sein". Anmerkungen zu „Sollicitudo rei socialis" Nr. 28; S. 221–239: Schmitz, W.: Mittelpunkt der Wirtschaft: Der Mensch als Konsument. Und der Beitrag der Kirchen zu einer menschenwürdigen Gesellschaft; S. 241–266: Stegmann, F. J.: Soziale Marktwirtschaft – Neoliberalismus – Christliche Gesellschaftslehre. Historische und grundsätzl. Anmerkungen zu einer aktuellen Problematik; S. 269–280: Casaroli, Ag.: Der neue Aufbruch; S. 281–293: Carrier, Hervé: Zur Frage nach dem heutigen Verständnis kultureller Rechte; S. 295–304: Klose, Alfred: Das Flüchtlingsproblem als Herausforderung für die Katholische Soziallehre; S. 305–320: Köck, H. F.: Das Selbstbestimmungsrecht der Völker; S. 321–338: Prantner, R.: Menschenrechte in der Ethik und Theologie des Islam im Spannungsfeld zur naturrechtl.-christl. Anthropologie. Wien-Helsinki 1991.

Theologie und Ökonomie. Zu einem spannungsvollen Verhältnis. Symposium zum 100. Geburtstag von Emil **Brunner**. Hans Ruh (Hrsg.). – Zü: Theol. Verl. 1992. 224 S.; DM 32,–.

Ethik, Wirtschaft, Kirche. Verantwortung in der Industriegesellschaft. (Festschrift für Karl-Wilhelm **Dahm** zum 60. Geburtstag.) Hrsg. von Wolfgang Marhold ... – Düsseldorf: Patmos (1991). VII, 432 S., graph. Darst.; kart. DM 46,80; [enth. u. a.]: S. 21–38: Marhold, Wolfgang: Verantwortungsehtik – Gesinnungsethik. Typen ethischer Argumentation auf dem Wege zu Grundzügen einer Verantwortungsethik; S. 39–44: Brakelmann, Günter: Reformistische Ethik; S. 45–54: Furger, Franz: Sozialethik – Soziallehre; S. 55–70: Drehsen, Volker: Christliche Sozialethik und moderne Gesellschaftsanalyse am Beispiel Ernst **Troeltschs** (1865–1923); S. 141–160: Spiegel, Yorick: Wirtschaftsethische Leitlinien – ein Vergleich; S. 245–276: Hartmann, Gert – H. Steinkamp: Pro und contra Volkskirche; S. 277–293: Schibilsky, M.: Ekklesiologie und Kirche; S. 317–325: Lessing, E.: **Kirchengemeinschaft**. Zur Verdeutlichung eines Begriffs; S. 327–343: Stoodt, Dieter: Kirche und Wertevermittlung. Eine empirische Perspektive; S. 357–374: Linnemann, H.-M.: Kirche in der Industriegesellschaft. Eine Skizze von Problem- und Aufgabenstellungen; S. 375–384: Kratz, W.: „Wenn Friede wird auf Erden ..." Kirchliche Verkündigung und gesellschaftlicher Wandel; S. 385–406: Riess, R.: Die empirisch-kritische Perspektive. Ein Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Praktischen Theologie.

Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont. Mit Beitr. von Wilhelm Ernst ... Hrsg. von Franz Furger und Joachim Wiemeyer. – Mstr: Aschendorff 1992. VI, 101 S. = Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfäl. Wilhelms-Universität Münster XXV; DM 28,–.

Soosten, Joachim von: Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich **Bonhoeffers** „Sanctorum Communio". – Mchn: Kaiser 1992. 301 S. = Öffentliche Theologie II; DM 68,– [Diss., Heidelberg]

Atherton, John: Christianity and the market. Christian social thought for our times. – Lo: SPCK Pr. 1992. VIII, 294 p.; £ 15,–.

Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Anton Rauscher (Hrsg.). Beitr. von Anton Rauscher ... – Donauwörth: Auer 1992. 254 S. = Theologie interdisziplinär; DM 16,80.

L'enseignement social chrétien. Les nouveaux défis. Actes du colloque de Fribourg Suisse = Die christliche Soziallehre. Éd. par Nicolas Michel. – Frb/S.: Ed. Univ. 1992. 388 p.; sfr 58,–.

Fortin, Ernest L.: Sacred and inviolable: *Rerum Novarum* and natural rights. – ThSt 53, 1992, 203–233.

Religion in **Australia**. Sociological perspectives. Ed. by Alan W. Black. – Sydney: Allen & Unwin 1991. IX, 222 p. = Studies in society.

Schambeck, Herbert: Kirche, Staat und Demokratie. Ein Grundthema der katholischen Soziallehre. – B: Duncker und Humblot 1992. XI, 248 S.

Rainer, Michael J.: **Religion** und **Politik**. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter bes. Berücks. der **Luhmann**schen Systemtheorie. – Mstr, Hbg: Lit 1992. VII, 522 S. = Politikwissenschaft XI; kart. DM 68,80 [Diss., Münster]

Dölken, Clemens: Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik. Das Verhältnis von kathol. Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik. – Tübingen: Mohr 1992. XV, 328 S. = Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften LXVII; DM 98,– [Diss., Münster]

Theologische Konzeptionen und ökonomische Realität. Neuere Überlegungen zur katholischen Soziallehre. Von Henry W. Briefs. Mit e. Einf. von Chr. Watrin. (Aus d. Amerikan. übers. von M. Vauberg.) – Stu [u. a.]: Fischer 1992. XV, 132 S. = Schriften zur Wirtschaftspolitik N.F. IV; DM 58,–.

Kleinhappl, Johannes: Christentum und Kapitalismus. Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß, hrsg. und eingel. von Ernst von Loen. – Innsbr, Wien: Tyrolia 1992. 384 S.; kart. DM 70,–.

Im Dienst der **Armen**. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. Mit Beitr. von Herbert Kötter ... Hrsg. von Thomas Fliethmann ... – Mstr: Aschendorff 1992. XIV, 116 S. = Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften XXVI; DM 24,–.

Ockenfels, Wolfgang: **Kolonialethik**. Von der Kolonial- zur Entwicklungspolitik. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 151 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXXII; DM 32,–.

XIII. Kirchenrecht

Hedwig, Andreas: Die **Eigenkirche** in den urbarialen Quellen zur fränkischen Grundherrschaft zwischen Loire und Rhein. – ZSavRGKan 109 1992, 1-64; S. 65–120: Weigand, Rudolf: Zusätzliche **„Paleae"** in fünf Dekrethandschriften; S. 121–158: Pahud de Mortanges, René: Strafzwecke bei **Gratian** und den Dekretisten; S. 159–182: Kalb, Herbert: Das Recht der Herrscherabsetzung bei **Johannes Faventinus**. Ein Beitrag zum Verhältnis von regnum – imperium – sacerdotium in der frühen Dekretistik; S. 183–209: Nörr, Knut W.: Prozeßzweck und Prozeßtypus: der

kirchliche Prozeß des Mittelalters im Spannungsfeld zwischen objektiver Ordnung und subjektiven Interessen.

Studia in honorem ... Alphonsi M. **Stickler**. Curante Rosalio I. Castillo Lara. – R: LAS (1992). XXVIII, 627 p. = Studia et textus historiae iuris canonici VII; Lire 70 000; [cont.] p. 13–24: Blumenthal, U.-R.: An episcopal handbook from twelfth-century southern Italy: Codex Rome, Bibl. Vallicelliana F. 54/III; p. 25–35: Boyle, Leonard E.: A committee stage at the **Council** of **Vienne**; p. 37–50: Cantarella, Gl. M.: Dalla necessitas alla dispensatio: un'indagine sul lessico in **Bernardo** di **Clairvaux**; p. 51–76: Carlen, Louis: Krönungskirchen; p. 79–96: Fornasari, G.: Dispensatio e dissimulatio *nell'epistolario di* **Gregorio VII**; p. 97–111: Fraher, R. M.: **IV Lateran**'s revolution in criminal procedure: The birth of inquisitio, the end of **ordeals**, and **Innocent III**'s vision of ecclesiastical politics; p. 113–136: Fransen, Gérard: Questiones Vindobonenses; p. 137–156: Gaudemet, Jean: La **primauté pontificale** dans le Décret de Gratien; p. 157–169: Gouron, A.: La diffusion des premiers recueils de Questions Disputées: des civilistes aux canonistes; p. 171–205: Herde, Peter: Ein Consilium Benedikt Caetanis über die Frage der Behandlung des Erbes verstorbener Häretiker; p. 207–213: Kedar, B. Z.: De Iudeis et Sarracenis. On the categorization of Muslim in medieval canon law; p. 215–224: Kuttner, S.: Auctor noster beatus Petrus Apostolus: Pope **Agatho** on the papal office; p. 225–240: Landau, Peter: Das Verbot der Wiederholung einer **Kirchweihe** in der Geschichte des kanonischen Rechts. Ein Beitrag zur Entwicklung des Sakramentenrechts; p. 241–268: Leisching, Peter: Veritas und ratio als Geltungsgrund des Rechts. Die **consuetudo**-Lehre des Apologeten **Tertullian**; p. 269–298: Marchetto, A.: In partem sollicitudinis ... non in plenitudinem potestatis. Evoluzione di una formula di rapporto **Primato-Episcopato**; p. 299–316: Mayali, L.: The concept of discretionary punishment in medieval jurisprudence; p. 317–342: Metz, René: La dissolution des mariages et leur déclaration en nullité dans l'Église catholique du **XVI**e siècle à la fin du **XX**e. Un exemple d'évolution d'une institution due aux soucis pastoraux de l'Église; p. 343–358: Metzler, Josef: Das „**Missionssynodalrecht**" der Kongregation „De Propaganda Fide" (1893); p. 359–374: Mordek, Hubert: **Karthago** oder **Rom**? Zu den Anfängen der kirchlichen **Rechtsquellen** im Abendland; p. 375–450: Motta, G.: La redazione A „**Aucta**" della Collectio Anselmi Episcopi Lucensis; p. 451–462: Munier, Charles: Les ministères de direction d'après les Lettres d'**Ignace d'Antioche**; p. 463–482: Nörr, K. W.: Ein Baustein der mittelalterlichen Rechtskirche: die **appellation extraiudicialis**; p. 483–505: Pennington, K.: The authority of the prince in a consilium of **Baldus** de **Ubaldis**; p. 517–528: Schieffer, R.: Papsttum und Bistumsgründung im Frankenreich; p. 529–534: Schmugge, Ludwig: Der Streit um die Grablege des Heiligen **Nikolaus** von **Flüe**; p. 535–548: Somerville, R.: Edmund **Bishop** and his transcription of the Collectio Britannica; p. 549–558: Tierney, Brian: Ius and metonymy in **Rufinus**; p. 559–580: Turley, Thomas: Ab apostolorum temporibus: The primitive Church in the ecclesiology of three medieval Carmelites; p. 581–598: Vodola, E.: Sovereignty and tabu: Evolution of the sanction against communication with excommunicates. Part II: Canonical collections; p. 599–616: Weigang, Rudolf: Unbekannte (Überlieferungen von) **Dekretalen** zum **Kardinalskollegium**.

Unico ecclesiae servitio. Etudes de droit canonique offerts à Germain **Lesage** O.M.I. ... Ed. by Michel Thériault et Jean Thorn. – Ottawa: Fac. of Canon Law. Saint Paul Univ. 1991. 355 p.; $ 40,–; [cont.]: p. 15–28: Bibliographie G. Lesage; p. 29–51: Gaudemet, Jean: Sagesse biblique et droit canonique; p. 53–67: Gauthier, Albert-M.: On the use of Roman law in canon law; p. 69–89: Lynch, John E.: The medieval canon law on sanctuary with particular reference to England; p. 93–114: Bernhard, Jean: À propos de la nature du lien conjugal; p. 115–131: Brown, Ralph: Canonical grounds in civil law!; p. 133–146: Matthews, Kevin: Validations or retroactive validations: That is the question; p. 147–180: Mendonça, A.: Recent jurisprudence on the effects of mood disorders and neuroses non matrimonial consent; p. 181–195: Örsy, L.: The dignity of marriage, and family. The council, the code, and the future; p. 197–212: Pagé, Roch: Juges laïcs et exercice du pouvoir judiciaire; p. 213–238: Vernay, J.: Mariage et foi: à propos de deux thèses; p. 241–266: Beyer, Jean: La vie consacrée: perspecitve d'avenir; p. 267–285: Morrisey, Francis G.: The directory for the administration of temporal goods in religious institutes; p. 287–303: O'Reilly, M. A.: The proper law of institutes of religious life and of societies of apostolic life.

Fürst, Carl Gerold: Canones Synopse zum Codex iuris canonici und Codex canonum ecclesiarum orientalium. – Frb/B: Herder 1992. XII, 214 S.

Kriewitz, Jörg: Die Errichtung theol. Hochschuleinrichtungen durch den Staat. – Tü: Mohr (1992). XIX, 199 S. = Ius ecclesiasticum XLI; DM 58,–.

Schmitz, Heribert: Katholische Theologie und Kirchl. Hochschulrecht. Kommentar zu den Akkomodationsdekreten zur Apostol. Konstitution „Sapientia Christiana". Dokumentation der kirchl. Rechtsnormen. Hrsg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. – (Mchn: Kanonistisches Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München) 1992. 435 S.

Redaelli, Carlo R. M.: Il concetto di diritto della Chiesa. Nella riflessione canonistica tra concilio é codice. – R: Pubbl. del Pont. Seminario Lombardo 1991. 325 p. = Dissertatio. Series romana I; Lire 48 000.

Fuentes, José A. (dir.): Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1991. 384 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 3300.

Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum **Sakramentenrecht**. Reinhild Ahlers ... Mit Beitr. von Eugenio Correcco und Christian Huber. – Pad: Bonifatius 1992. 141 S.; DM 26,80.

Canon law in Protestant lands. Ed. by Richard H. Helmholz. – B: Duncker & Humblot 1992. 272 p. = Comparative studies in continental and Anglo-American legal history XI; kart. DM 128,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Gib mir ein Zeichen. Zur Bedeutung der **Semiotik** für theologische Praxis und Denkmodelle. Hrsg. von Wilfried Engemann und Rainer Volp. – B, NY: de Gruyter 1992. XI, 264 S. = Arbeiten zur praktischen Theologie I; Lw. DM 148,–; [enth.]: S. 3–28: Engemann, W.: Semiotik und Theologie – Szenen einer Ehe; S. 31–43: Deuser, Hermann: Christliche Religion – Zeichen unter Zeichen?; S. 45–60: Koch, Walter A.: Gott und die Welt. Theogenese als Semiogenese der Kultur; S. 63–71: Bieritz, K.-H.: Umberto Eco: Umrisse einer atheistischen Theologie; S. 73–94: Hiddemann, Frank: Geheimnis und Rätsel. Studie zum Gebrauch zweier Begriffe in Theologie und Ästhetik; S. 95–112: Roosen, Rudolf: Simplicissimus und Don Quixote. Mosaiksteine aus der Geschichte der religiösen Zeichendeutung; S. 113–122: Thomé, H.-E.: Am Bildschirm: Die Botschaften der Christusreproduktion; S. 123–132: Micskey, K. N.: Zeichenräume des Geistes. Ecos Rosenroman als Zeichen der kairologischen Bestimmtheit geistiger und historischer Räume und der offenen Semiose; S. 133–146: Heider, Martin: Die Unendlichkeit Gottes – ein fraktales Bild; S. 147–157: Magaß, Walter: Substitutionen am Himmel. Neun semiotische Bagatellen; S. 161–173: Engemann, W.: Wie beerbt man die Dialektische Theologie? Kleine homiletische Studie; S. 175–186: Volp, R.: Grenzmarkierung und Grenzüberschreitung. Gottesdienst als semiotische Aufgabe; S. 187–206: Lukken, Gerard: Die Bedeutung der Semiotik Greimas' und der Pariser Schule für die Liturgiewissenschaft; S. 207–231: Sequeira, Ronald: Liturgische Körper- und Gebärdensprache als Thema der Semiotik – Möglichkeiten und Grenzen; S. 233–245: Muck, H.: Umwertungen im Raumgefüge „Kirche". Eine semiotische Darstellung der wechselvollen Raumbeziehungen; S. 247–254: Scharfenberg; J.: Gib mir ein Symbol. Identitätsfindung durch religiöse Symbole; S. 255–262: Röller, Dirk: Wie offen wird die Botschaft sein? Zum Bildungsdilemma der Kirchen.

Luther, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. – Stu: Radius-Verl. 1992. 328 S.; DM 58,–.

Kirche in der Gesellschaft. Dimensionen der **Seelsorge**. Adalbero-Festschrift Raphael Schneider, Ludwig Brandl Hrsg. – Passau: Wiss.-Verl. Rothe 1992. 227 S., Ill.; kart. DM 36,–.

Der pastorale Notstand. Notwendige Reformen für eine zukunftsfähige Kirche. Ottmar Fuchs [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. 1992. 160 S.; DM 29,80 [enth.:] S. 9–27: Mette, Norbert: Kooperative Seelsorge – ein zukunftsfähiges pastorales Konzept?; S. 28–49: Greinacher, N.: Das Heil der Menschen ist das oberste Gesetz in der Kirche; S. 50–66: Karrer, Leo: Dialogische Strukturen in einer synodalen Kirche; S. 67–96: Fuchs, Ottmar: Das kirchliche Amt; S. 97–111: Steinkamp, H.: Stichwort: Beratungsbedarf; S. 112–160: Anhang.

Hermelink, Jan: Die homiletische Situation. Zur jüngeren Geschichte eines **Predigt**problems. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 311 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XXIV; kart. DM 52,– [Diss., Heidelberg]

Düwel, Bernd: Bilder für den Prediger. Ein Beitrag zur Spiritualität des Predigtdienstes. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1992. VIII, 603 S. = Dissertationen. Theologische Reihe LIII; brosch. DM 68,– [Diss., Würzburg]

Reschke, Thomas – Michael Thiele: Predigt und Rhetorik. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1992. 392 S. = Studien zur praktischen Theologie XXXIX; DM 48,–.

Eickhoff, Klaus: **Gemeinde** entwickeln für die Volkskirche der Zukunft. Anregungen zur Praxis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 364 S.

Blohm, Johannes: „Die dritte Weise." Zur Zellenbildung in der Gemeinde. Betrachtungen und Überlegungen zur Hauskreisarbeit unter Zugrundelegung einer empirischen Erhebung. – Stu: Calwer Verl. 1992. 250 S., graph. Darst. = Calwer theolog. Monographien C; 18; DM 64,– [Diss., Erlangen]

Jünnemann, Elisabeth: Gemeinde und Weltverantwortung. Eine historisch-system. Studie zur Wahrnehmung sozialer Verantwortung durch die christl. Gemeinde. – Wü: Seelsorge Echter 1992. 375 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge VII; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Wagner-Rau, Ulrike: Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von **Frauen**. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 222 S.; DM 68,– [Diss., Kiel]

Eibach, Ulrich: Theologie in Seelsorge, Beratung und Diakonie. III: Seelische Krankheit und christl. Glaube: theologische, humanwissenschaftl. und seelsorgerl. Aspekte. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1992. 296 S.

Lemke, Helga: Seelsorgerliche Gesprächsführung. Gespräche über Glauben, Schuld und Leiden. – Stu [u. a.] Kohlhammer 1992. 247 S.; DM 39,80.

Sattler, Dorothea: Gelebte **Buße**. Das menschliche Bußwerk ‹satisfactio› im ökumenischen Gespräch. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1992. XVIII, 453 S.; kart. DM 48,– [Diss., Mainz]

Schreiner, Martin: Gemütsbildung und Religiosität. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 235 S. = Arbeiten zur Religionspädagogik VIII; DM 54,–.

Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung / Michael Böhnke ... (Hrsg.) von Michael Böhnke. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1992. 207 S., graph. Darst.; DM 49,80.

Blasberg-Kuhnke, Martina: Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1992. VIII, 535 S. = Studien zur praktischen Theologie XLII; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Englert, Rudolf: Religiöse **Erwachsenenbildung**. Situation, Probleme, Handlungsorientierung. – Stu [u. a.]: Kohlhammer (1992). 416 S. = Praktische Theologie heute VII; kart. DM 49,80 [Habil.-Schrift, Bonn]

Foitzik, Karl: **Gemeindepädagogik**. Problemgeschichte eines umstrittenen Begriffs. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 448 S.; kart. DM 78,– [Diss., München]

Schlüter, Richard: Ökumenisches Lernen in den Kirchen. Schritte in die gemeinsame Zukunft. Eine praktisch-theologische Grundlegung. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1992. 143 S. = Religionspädagogische Perspektiven XV; DM 32,–.

Schritte der Hoffnung gehen. Ökumenisches Lernen zwischen Basisgruppen und Kirchengemeinden. Hrsg. von Klaus Goßmann ... – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 171 S. = Gemeindepädagogik VIII; DM 12,80.

Schweitzer, Friedrich: Die **Religion** des **Kind**es. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 458 S.; kart. DM 98,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Schöll, Albrecht: Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der **Religion** in der **Adoleszenzkrise**. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 319 S.; DM 68,–.

Bukowski, Wolfgang – Michael Forysch: Theologie im Unterricht. Schwierige Themen für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe I. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1992. 205 S., Ill.; DM 38,–.

Spölgen, Johannes: Zu unserem Heil. **Sakramentenkatechese** in kirchenferner Zeit. – Mchn: Pfeiffer 1992. 192 S.; kart. DM 26,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Volp, Rainer: Liturgik: die Kunst, Gott zu feiern. Bd. I: Einführung und Geschichte. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 682, XX S.; DM 88,–.

Gratias agamus. Studien zum eucharistischen **Hochgebet**. Für Balthasar **Fischer**. Hrsg. von Andreas Hinz u. Heinrich Rennings. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. XIX, 545 S.; Lw. DM 78,–.

Lohfink, Norbert: Psalmengebet und Psalterredaktion. – ALW 34, 1992, 1–22; S. 23–83: Franz, Ansgar: Die **Tagzeitenliturgie** der Mailänder Kirche im 4. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des **Kathedraloffiziums** im Westen; S. 84–101: Klöckener, Martin: die **„Orationes Sollemnes"** am Mittwoch der Heiligen Woche (OR XXIV, 1–4): eine Neuerung aus der Karonlingerzeit; S. 102–120: Palazzo, Eric: Iconographie et liturgie. La mosaïque du baptistère de Kélibia (Tunisie); S. 121–153: Breen, Aidan: The liturgical materials in MS Oxford, Bodleian Library, Auct. F.4/32.

Anonimo **Veronese**. Omelie mistagogiche e catechetiche. Ed. critica e studio a cura di Giuseppe Sobrero. – R: Ed. Liturgiche 1992. 382 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia LXVI = Monumenta Italiae liturgica I; Lire 70 000.

Mazza, Enrico: L'**anafora** eucaristica. Studi sulle origini. – R: Ed. Liturgiche 1992. 397 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia LXII = Studi di liturgia. N.S. XXIII; Lire 50 000.

Russo, Roberto: El «Proprio» de la Misa Crismal en el Misal Romano de Pablo VI. Estudio histórico-litúrgico-teológico. – R: Pont. Athenaeum S. Anselmi de Urbe 1992. XLII, 394 p. = Pont. Ahtenaeum S. Anselmi de Urbe. Pont. Institutum Liturgicum CLXXIX.

Metzger, M.: Enquetes autor de la prétendue «Tradition apostolique». – Ecclesia orans 9, 1992, 7–36; p. 37–59: Thönnes, D.: „Euchologie-Ästhetik" im „Marianischen Meßbuch"?; p. 61–68: Baroffio, B. G.: Le differentiæ nei codici italiani; p. 69–95: Kok, F.: L'**office pachômien**: psallere, orare, legere; p. 97–113: Thibodeau, T. M.: William **Durand**: «Compilator Rationalis»; p. 120–140: Valenziano, C.: «Vedere la parola.» Liturgia e ineffabile; p. 141–171: Lurz, F.: **Jeremia** in der Liturgie der Alten Kirche; p. 173–199: Poirot, E.: La **fête** du saint prophète **Elie** dans la liturgie byzantine; p. 201–216: Fossas, I. M.: «Manu dextera ... ad panem et ad calicem extensa.» Historia de una controversia.

Müller-Geib, Werner: Das **allgemeine Gebet** der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit. – Altenberge: Oros Verlag 1992. 504 S. = Münsteraner theologische Abhandlungen XIV; DM 65,80 [Diss., Münster]

Fischer, Balthasar: Redemptionis mysterium. Studie zur **Osterfeier** und zur christlichen **Initiation**. Hrsg. von Albert Gerhards und Andreas Heinz. – Pad [u. a.]: Schöningh (1992). 299 S.; DM 48,–. S. 277–298. Bibliographie Balthasar Fischer.

The study of liturgy. Edited by Cheslyn Jones ... Revised ed. – Lo: SPCK Pr. 1992. XXVIII, 601 p.; £ 20,–.

Sakramentliche Feiern. I, 2: Reinhard Meßner: Feiern der **Umkehr** und **Versöhnung**. Mit e. Betir. von Robert Oberforscher. Reiner Kaczynski: Feier der **Krankensalbung**. – Rgb: Pustet 1992. 375 S.; Abkürzungsverzeichnis (31) S. = Gottesdienst der Kirche VII, 2; DM 58,–.

Croce, Vittorio: Cristo nel tempo della Chiesa. Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali. – Leumann (To): Elle Di Ci 1992. 552 p. = Corso di studi teologici; Lire 42 000.

Puchner, Walter: Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. **Lazarus** und **Judas** als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas. Bd. I–II. – Wien: Verl. d. Österreich. Akad. der Wiss. 1991. 397 S., graph. Darst. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Denkschriften CCXVI; DM 132,–.

Leijssen, L.: Introduction: Liturgy and **language**. – QuaestLit 73, 1992, 5–14; p. 15–35: Clerck, P. de: Le langage liturgique: sa nécessité et ses traits spécifiques; p. 36–52: Lukken, G.: Liturgy and language: An approach from semiotics; p. 53–65: Henau, E.: L'homélie comme forme de communication. Ses limites, ses possibilités; p. 66–81: Roll, S.: Language and justice in the liturgy; p. 82–90: Jongerius, H.: I'd rather keep silence; p. 97–111: D'Haese, P.: Traduction et version après Vatican II. À la recherche d'une langue maternelle liturgique; p. 112–123: Smet, S. de: Souvenirs d'une collaboration à l'introduction de la langue vernaculaire dans la liturgie après le concile Vatican II.

Jörns, Klaus Peter: Liturgy: Cradle of Scripture? – Studia liturgica 22, 1992, 17–34; p. 35–52: Bradshaw, Paul F.: The use of the **Bible** in liturgy. Some historical perspectives; p. 53–67: Josuttis, Manfred: The authority of the **word** in the liturgy. The legacy of the Reformation; p. 68–83: Allen, Horace T.: **Lectionaries** – Principles and problems. A comparative analysis; p. 84–89: Procter-Smith, Marjorie: Lectionaries – Principles and porblems. Alternative perspectives; p. 100–118: Baldovin, John F.: Biblical **preaching** in the liturgy.

Anschriften der Mitarbeiter

PD. Dr. habil. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Dr. Antonio Autiero, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Dr. Athanasios Basdekis, Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22-24, D-6000 Frankfurt/M 1; Dr. Thomas Bremer, Kath.-Ökumen. Institut, Bogenstr. 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Fachbereich 21, Scharnhorststr. 103–109, D-4400 Münster; Alexander Eichener, Inst. f. gesch. Rechtswissenschaft, Friedrich-Ebert-Platz 2, D-6900 Heidelberg; Prof. Dr. Edward G. Farrugia, Pontificio Istituto Orientale Piazza S. Maria Maggiore 7, I-00185 Roma; Dr. Reimund Haas, Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Gereonstr. 2, D-5000 Köln 1; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Würzburg, Kath.-Theol. Fakultät, Missionswissenschaft, Sanderring 2, D-8700 Würzburg; Erzbischof von Australien Stylianos Harkianakis, 242 Cleveland-Street, Redfern, Sydney N.S.W 2016, Australien; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, D-8411 Lappersdorf; Erzpriester Prof. Dr. Wladimir Ivanov, Wildensteiner Str. 10, D-1157 Berlin; The Rev. Prof. Dr. Robert Jenson, St. Olaf College, USA Northfield, MN 55057; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Dr. Benedikt Kranemann, Taubenstr. 6, D-4400 Münster; Dr. Karl Josef Lesch, An der Unlandsbäke 7, D-2842 Lohne; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Dr. Venicio Marcolino, Beckmannweg 19, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Postfach 16 21, D-4790 Paderborn; Dr. Christof Müller, Anneröderweg 58, D-6300 Gießen; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-8000 München 2; Dr. Stefan Rau, Marienstr. 5, D-4222 Ahaus; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-4630 Bochum 1; Dr. Gustav Schmiz, Am Weidenbusch 1, D-6239 Eppstein-Bremthal; PD. Dr. habil. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Hoppengarten 4a, D-4400 Münster; PD. Dr. habil. Thomas Söding, Am Thie 7, D-3208 Giesen; Prof. Dr. Lars Thunberg, Jasminvej 2, DK-8400 Ebeltoft; 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.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 28,— DM, jährlich 148,— DM, Studenten-Abonnement 118,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1992 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, 1992

ISSN 0040-568X