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 **Karibische**n 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 IV^e^ 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)