Theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — 1992 — 88. Jahrgang

Horst Seebaß: Vor einer neuen Pentateuchkritik? . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 185

Ha, John: Genesis 15 (Klaus Grünwaldt)
Loretz, Oswald: Ugarit und die Bibel (Dirk Kinet)
Worschech, Udo: Das Land jenseits des Jordan: Biblische Archäologie in Jordanien (Robert Wenning)
Zwickel, Wolfgang: Eisenzeitliche Ortslagen im Ostjordanland (Robert Wenning)
Floß, Johannes: David und Jerusalem (Georg Hentschel)
Deselaers, Paul: Das Buch Tobit (Christoph Dohmen)
Bruce, F. F.: A Mind for What Matters (Jürgen Roloff)
Gielen, Marlis: Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik (Eduard Lohse)
Prostmeier, Ferdinand-Rupert: Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief (Hubert Frankemölle)
Dieckmann, Bernhard: Judas als Sündenbock (Hans-Josef Klauck)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 199

Bienert, Wolfgang A. / Koch, Guntram: Kirchengeschichte I (Wilhelm M. Gessel)
Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik (Josef Sudbrack)
López-Gonzáles, Pedro: Penitencia y reconciliación (Herbert Vorgrimler)
Rizzi, Marco: La questione dell'unità dell' «Ad Diognetum» (Horacio E. Lona)
Saint Ephrem the Syrian, Hymns on Paradise (Peter Bruns)
Kasper, Clemens M.: Theologie und Askese (Hubertus Lutterbach)
L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta (Hansjürgen Verweyen)
Die Gegenwart Ockhams (Werner Dettloff)
Müller, Heribert: Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449) (Remigius Bäumer)
Meckenstock, Günter: Deterministische Ethik und kritische Theologie (Maureen Junker-Kenny)
Meier-Dörken, Christoph: Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers (Maureen Junker-Kenny)
Meier, Bertram: Die Kirche der wahren Christen (Manfred Probst)
Klöcker, Michael: Katholisch von der Wiege bis zur Bahre (Wilhelm Damberg)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Oekumenische Theologie . . . . Sp. 217

Malherbe, Jean-François: Le langage théologique a l'âge de la science (Kossi-Joseph Tossou)
Léthel, François-Marie: Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance (Josef Sudbrack)
L'Évangile de Jésus (Josef Sudbrack)
Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? (Teresa Berger)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 221

Neuheuser, Hanns Peter: Internationale Bibliographie „Liturgische Bücher" (Benedikt Kranemann)
Adam, Adolf: Die Eucharistiefeier (Klemens Richter)
Emminghaus, Johannes: Die Messe (Klemens Richter)
Rau, Stefan: Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche (Reiner Kaczynski)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 225

Heckel, Martin: Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat (Joseph Listl)
Eltz, Johannes zu: Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz (Karl-Josef Rivinius)
Lee, Stephen Bun Sang: Relaciones Iglesia-Estado en la Republica Popular China (Werner Promper)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 231

Rohls, Jan: Geschichte der Ethik (Karl-Heinz Kleber)
Schlögel, Herbert: Nicht moralisch, sondern theologisch (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Homiletik . . . Sp. 234

Emeis, Dieter: Was will Gott heute mit uns? (Egon Spiegel)
Priester heute (Hans Werners)
Jaide, Walter / Veen, Hans-Joachim: Bilanz der Jugendforschung (Hermann Steinkamp)
Fengler, Jörg: Helfen macht müde (Klaus Thomas †)
Meditation und Gottesdienst (Ferdinand Schumacher)

Missions-, Religionswissenschaft . Sp. 242

Cracknell, Kenneth: Mission und Dialog (Basilius Doppelfeld)
Monchanin, Jules: Théologie et spiritualité missionnaires (Kossi-Joseph Tossou)
Antes, Peter / Durán, Khalil / Nagel, Tilman / Walther, Wiebke: Der Islam (Peter Heine)
Qadir, C. A.: Philosophy and Science in the Islamic World (Adel-Theodor Khoury)
Mooren, Thomas: Macht und Einsamkeit Gottes (Peter Heine)

Christliche Kunst . . . . . Sp. 246

Dehio, Georg: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Bayern IV: München und Oberbayern (Hans Pörnbacher)
Klasen, Franz Josef: Über das Bild des Auferstandenen und seinen Verlust in der Geschichte der deutschen Kunst (Alex Stock)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Vor einer neuen Pentateuchkritik?

von Horst Seebaß, Bonn

I

Vor zehn Jahren verfaßte E. Zenger in dieser Zeitschrift einen Beitrag mit dem Thema „Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise" (ThRv 78, 1982, 353–362). Zenger meinte, einen Weg empfehlen zu sollen, der sich im Rückgang zu J. Wellhausen neben der weitgehend verläßlichen Abhebung einer P-Schicht an die Hypothese des Jehowisten hält. Zehn Jahre später behaupten einige Forscher, daß es bereits eine „neue Pentateuchkritik" gebe.

Zu sammeln sucht sie A. de Pury mit der Proklamation, daß sich soeben ein revolutionärer Wechsel des Erklärungsmodells für den Pentateuch vollziehe, vergleichbar dem revolutionären Wechsel des Erklärungsmodells in der Physik zu Beginn dieses Jh.s (ähnlich R. Rendtorff). In Auseinandersetzung mit verwandten, aber auch mit ablehnenden Meinungen stellt dies ein Sammelbd, hg. von A. de Pury, zur Diskussion: Le Pentateuque en Question.[1]

[1] **Le Pentateuque en Question**, hg. v. A. de Pury. – Genève: Labor et Fides 1989. 421 S. (Le Monde de la Bible, 19).

In ihm findet man Beiträge von S. Amsler, E. Blum, F. Crüsemann, R. Rendtorff, Th. Römer, M. Rose, H. H. Schmid, H. Seebaß, J.-L. Ska, J. Vermeylen, E. Zenger und A. de Pury. Eine Besonderheit der Publikation ergibt sich aus dem Umstand, daß die Beiträge ursprünglich im Rahmen eines Diskussionszyklus standen, so daß z. T. auch Debatten in Kurzform wiedergegeben sind.

Man könnte der Versuchung nachgeben, die Beiträge in einen globaleren Rahmen der Diskussion um den Pentateuch zu stellen, so wie das etwa die sehr umfangreiche Positionsbeschreibung von A. de Pury und Th. Römer (9–80) tut. Damit würde man jedoch den Beiträgen nicht gerecht, die nur z. T. auf die allgemeine Diskussion eingehen. So überrascht z. B. R. Rendtorff, L'Histoire Biblique des Origines (Gen 1–11) dans le Contexte de la Rédaction ‚Sacerdotale' du Pentateuque (83–94) mit einer Nachzeichnung der Synthese von Gen 1–11, die von seinen spezifischen Thesen wenig abhängig ist. Ebenso kann man von ganz anderen Voraussetzungen als denen Rendtorffs den etwa auch von R. Smend jun. und vor allem von B. S. Childs eingebrachten Appell gut hören, sich energisch der Endfassung der Texte zuzuwenden und sie theologisch zu Gehör zu

0 SEP 1992

bringen. S. Amsler, Les Documents de la Loi et la Formation du Pentateuque (235–257) entfaltet sachkundig (wenn auch nicht ohne eigene Thesen) das Bild, das die Forschung zu den schwierigen literarischen Verhältnissen und Schichtungen entwickelt hat, ohne daß sich ein zwingender Schluß für ein bestimmtes Pentateuchmodell ergäbe.

Vor allem sind die beiden letzten, gewiß weiterführenden Beiträge (Essais de Synthèse) nicht auf ein bestimmtes Pentateuchmodell angewiesen.

Crüsemann, Le Pentateuque, une Tora. Prolegomènes à l'interprétation de sa forme finale (339–360) trägt ansprechende Erwägungen zu den historischen Bedingungen der Pentateuchentstehung im persischen Großreich vor (sie sind in deutscher Sprache auch in der EvTh erschienen). Ausgangspunkt bildet das Buch von P. Frei / K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, OBO 55 (1984), nach dem die Perser wahrscheinlich einheimische Rechtssysteme, soweit sie mit dem übergreifenden Reichsinteresse kompatibel waren, für den jeweiligen Geltungsbereich ausdrücklich in Kraft setzten. Ein solches Interesse der Perser kann erklären, daß Jerusalem/Juda mit seiner höchst einflußreichen Diaspora Rechtstraditionen zum Schutz der unteren Schichten (wie im dtr beeinflußten Traditionsbereich) mit denen seiner Priesterschaft zu einem Konvolut unter der Idee der Tora kombinierte, wobei Tora noch nicht dasselbe bedeuten muß wie in den späteren Entwicklungen des Frühjudentums. – Man mag hier mit einzelnen soziologischen, historischen und theologischen Aufstellungen nicht ganz konform gehen. Unzweifelhaft aber hat Crüsemann die Sachfrage dadurch weitergebracht, daß er nicht (wie etwa E. Blum) seine Erwägungen von einem bestimmten Pentateuchmodell abhängig machte.

Übergreifend, ja zusammenbindend ist auch der Beitrag von H. H. Schmid, Vers une Théologie du Pentateuque (361–386). Nachdem er mehr als ein Jahrzehnt für eigene Thesen gesorgt hat, könnte seine neue Rolle als Rektor einer großen Univ. den Blick für das Gemeinsame geschärft haben. M. R. hebt er hervor, daß die Forschung bisher wegen ihrer Fixierung auf J, E, D und P (o. ä.) eher die Theologie der Schichten als die des Pentateuch bedacht hat. Unbestreitbar entstamme mit dem Dtn ein Anteil dem Dtr-G, dessen Theologie das Scheitern des Gottesvolkes an dem von ihm selbst gewollten Ethos bezeugt. Ergänzt sei dies um den Jehowisten (Gen-Num) unter dem Gesichtspunkt der übergreifenden Verheißung Gottes (D. J. A. Clines) bei rückhaltloser Einsicht in die Schuldhaftigkeit der Menschen und damit auch Abrahams samt seiner Nachfahren. P sei nicht Bearbeitung, sondern eigenständige Schicht gerade wegen ihrer Theologie. In einer Welt der Gewalt und auch des eigenen Versagens lebt „Israel" durch den Kult des Weltschöpfers aufgrund der von diesem bereitgestellten Sühnemöglichkeiten. Aus dieser Synthese ergibt sich, daß die Auffassung des Pentateuch als Tora im Sinne des späteren Judentums erst zur Nachwirkung des Pentateuch gehört und der Einspruch des NT mit dem Verweis auf die Verheißung berechtigt ist, auch wenn die ntl Auffassung ebenfalls erst zu den Nachwirkungen zählen kann.

Nun erst zu Pentateuchmodellen!

Seebass präsentiert die klassische Quellenscheidung mitsamt der theologischen Perspektive, die sie erlaubt und die der von H. H. Schmid und F. Crüsemann nicht fern steht (199–230). Zwei Schwerpunkte seien hervorgehoben: a) In Ankündigung eines Gen-Kommentars (dessen MS in Gütersloh liegt) soll das Eigengewicht der E zugeschriebenen Erzählungen deutlicher als bisher profiliert werden. b) Seebaß meint, daß, wenn man die Existenz eines E leugnet, die des J bald folgen wird (s. auch „Jahwist", TRE).

Argumente zugunsten der Quellenscheidung bietet auch J. Vermeylen, Les premières Etapes littéraires de la Formation du Pentateuque (149–197), obwohl er nicht deren klassische Form anstrebt. Auf dem Weg einer Motivanalyse präpariert er Texte des Typs E, des Typs J-salomonisch und des Typs J-davidisch. Während man im Methodischen Zweifel bekommt, ob Anspielungen an die David-Tradition, wenn sie nicht zeitgeschichtlich fixierbar sind, zur Annahme eines J-davidisch führen (analog zu J-salomonisch und zu E), sind Vermeylens Bemühungen insofern nicht nutzlos, als sie unabhängig von einer verfestigten Theorie nach Argumenten für eine frühe Datierung bestimmter Pentateuchmotive suchen.

Wegen ihrer Beziehung zur Quellenkritik bei Modifikation im einzelnen gehören zwei weitere Autoren hierher.

E. Zenger, La Thème de la ‚Sortie d'Egypte' et la Naissance du Pentateuque (301–332) widerlegt durch subtile Untersuchungen zu den im Buch Ex belegten Wortfeldern der Herausführung die z. T. vertretene These, daß sie als grundlegendes Glaubenszeugnis erst der dtn-dtr Bewegung zu verdanken sei. Zenger setzt sich für einen (stark reduzierten) J und einen umfangreichen Jehowisten ein, lehnt die Existenz von E ab und hält P für selbständig. Typisch für Zenger und seine bemerkenswerte akademische Wirkung ist wohl eher seine Vorstellung, einzelne Schichten in größter Plastizität bestimmten Zeitkonflikten zuordnen zu können (z. B. J zu Salomo, Ex 32–34 zu Manasse usw.). Nützlich sind Z.s Beobachtungen freilich allemal, besonders angesichts eines in der Tat wuchernden Deuteronomismus-Klischees.

Als Schüler N. Lohfinks trennt sich auch J.-L. Ska, Quelques Remarques sur pG et la dernière Rédaction du Pentateuque (95–126) nicht von der Quellenscheidung, möchte aber nachweisen, daß P^G als Bearbeitung zu verstehen sei. Er bietet ein Feuerwerk an Beobachtungen zu Ex 6,2–8 (97–107), während das zu Gen 17; 35,9–12; Ex 2,23–35; 7,1–5; 29,43–45 Gesagte über Bekanntes kaum hinausgehen dürfte. – M. E. wird der Gewinn der Arbeit Skas in einer weiteren Verfeinerung der Exegese von Ex 6,2–8 bestehen.

Damit bleiben die Träger der Annahme eines neuen Pentateuchmodells, also E. Blum, M. Rose, A. de Pury und Th. Römer (zu Rendtorff s. o.). Man beginnt am besten mit dem Forschungsbericht von de Pury und Römer (9–80). Wie bei den beiden Autoren nicht anders zu erwarten, fällt der Bericht kenntnisreich aus (befremdlich in ihm Nationalitätentöne: sind die Deutschen erneut an allem schuld?). Das kann nicht verdecken, wie parteiisch er gehalten ist, so wie ein Anwalt nur die Interessen seiner Partei vertritt. Am deutlichsten kann man dies daran ablesen, daß die bei weitem häufigste Kritik an der Quellenscheidung gar keine Berücksichtigung findet, obwohl vermutlich etwa ein Drittel der gegenwärtigen ATler hinter dieser Kritik steht. Es ist die der Konservativen, die die biblische Botschaft angesichts der literarischen Zertrennung nicht gewahrt sehen und zwar längst auch durch J. van Seters, R. Rendtorff, E. Blum u. a. nicht. Es wäre auch wegen ihres eigenen Gebrauchs von Überlieferungsgeschichte erwähnenswert gewesen, wie umstritten M. Noths großartiger Entwurf „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch" (1948) von vornherein wegen seiner Überlieferungsanalysen gewesen ist. Beide Autoren bemerken gar nicht mehr, was für ein Geschichtsverlust in ihren Attacken gegen das Modell der Quellenscheidung steckt. Man muß nicht einer fides historica anhängen, um zu bemängeln, daß der innige atl Bezug zur Geschichte in einem Maße aufgegeben wird, wie das die kritische Forschung beim Quellenmodell nicht nötig hat. Daran hängt m. E. auch ein Stück Glaubwürdigkeit einer Interpretation der Urkunde „Altes Testament".[2] Bleibt man nur bei den Absichten der Autoren, so ist immer noch Parteilichkeit zu bemängeln. Da sie nämlich nur Meinungen und nicht Argumente zitieren, bekommen die Meinungen der Opponenten gegen die Quellenscheidung breiten Raum, den sie bei Abwägen der Argumente so nicht haben dürften. Nicht um eine Apologie der Quellenscheidung kann es hier gehen, sondern nur umgekehrt um die Gründe für ein neues Modell. Ein Beispiel möge das Gemeinte verdeutlichen.

Wenn man mit B. S. Childs, R. Smend und nun auch R. Rendtorff von der Endfassung ausgeht, dann kann man nicht übergehen, daß die fünf Bücher des Pentateuch sich voneinander abheben und je stark voneinander unterscheiden. Beim Dtn darf dies inzwischen als anerkannt gelten. Die Sonderrolle des Buches Lev ist ebenfalls unverkennbar, wobei auffällt, daß zumindest das Heiligkeitsgesetz eher eine Beziehung zu dtr Gedankengut hat als Gesetze und Ordnungen des Buches Num (so auch Amsler, s. o.). Selbst bei neuer Bewertung der Frage nach dtr Anteilen am Pentateuch bleibt die Tatsache bestehen, daß (Gen und) Num nur wenige sicher dtr Partien oder Notizen enthalten. Da die Gen von den Autoren nicht ausdrücklich diskutiert wird, sei hier auf Num verwiesen.

Um eine Komposition K^D nachzuweisen (E. Blum, Israël à la Montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19–24; 32–34 et sur le Contexte littéraire et historique de sa Composition: 271–295), braucht man dringend mehr als die wenigen bisher anerkannten dtr Einschläge. Dazu soll die nichtpriesterliche Zelttradition herhalten (281f), obwohl als sicher dtr nur Dt 31,23 geortet werden könnte. Aber Dt 31,23 sieht Josua (wie Ex 33,7–11 Mose) als Anführer des Volkes und nicht als Prophet. Um Num 11,4–35 (wegen 11,25b–29) für K^D reklamieren zu können, würde man jedoch Mose als Propheten benötigen wie in Dt 34,10 dtr. Dort fehlt nun wieder das Zelt (L. Perlitt wird nicht müde zu betonen, wie zitathaft bereits Dt 34,10 ist; erst recht 34,11f). Schließlich nennt Num 12,6–8, der letzte Beleg Blums, Mose nicht einen Propheten (das suggeriert erst eine leider üblich gewordene Konjektur in Num 12,6a). Vielmehr war Mose über Jahwes ganzes Haus, also über Propheten, Priester, Anführer und sonstige Ämter, bestellt worden! Was also wird aus K^D, wenn es außer wenigen dtr Notizen nun nichts mehr gibt, was sie im Num vertreten könnte? (vgl. auch ThRv 88, 1992, 17–21: Rez. zu Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, 1990).

Noch weniger kann man dem Vorschlag von M. Rose, La Croissance du Corpus historiographique de la Bible – une proposition, RThPh 118, 1986, 217–236) folgen, den er im Rahmen des Diskussionszyklus mündlich einbrachte und um Thesen aus „Deuteronomist und Jahwist", AThANT 67 (1981) ergänzte. Zwar entsteht ein wunderbar einfaches Modell durch die Annahme, erst sei das Dtr-G entstanden, dann von ihm ausgehend eine Art Vorwort oder Einführung durch das, was man den Jehowisten nannte und bei Rose jünger ist als Dtr, und das Ganze habe eine P-Ergänzung (sei es selbständig oder durch Bearbeitung) erfahren. Das überlieferte Material sperrt sich aber gegen eine solche Vereinnahmung, das Modell ist zu einfach. Wie wenig etwa die Thesen aus AThANT 67 (trotz unbestreitbaren Scharfsinns) akzeptabel sind, zeigte jüngst wieder L. Perlitt, BK V, in seiner Kommentierung von Dt 1. Ähnliches gilt für den schriftlichen Beitrag „Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'Investiture de Josué et la Mort de Moïse" (129–147). Weder schildern Ex

[2] Mit S. Herrmann, Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle. Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem, in: H. H. Schmid / J. Mehlhausen (Hgg.), Sola Scriptura (1991), 156–165.

33,7–11; Num 12,6–8 Mose noch Dt 31,14f.23 Josua *prophetisch* (s. o., zu S. 142 u. ö.). Dt 34,10 hat da keine Vorbereitung. Gewiß aber wird Rose den Blick für Josuas Investitur nach Num 27,12–23 und Dt 32,48–52 geschärft haben.

Am Ende stehe A. DE PURY, La Tradition patriarcale en Genèse 12–35 (259–270). In der allgemeinen Spätdatierung atl Traditionen, die de Pury für bewiesen hält, sollen zwei unterschiedliche Traditionen zu Israels Ursprüngen erkennbar werden: eine solche mit Mose und seiner Zeit, die vor allem im Deuteronomismus ihre Ausformung fand, und eine ältere im Jakob-Zyklus. Deren Alter ergebe sich daraus, daß Hos 12 bereits einen Zyklus erkennen lasse, der freilich auch auf mündlicher Tradition beruhen könne. Dessen Ursprung soll vormonarchisch sein. Das Letztere wird stimmen, so gibt es immerhin einen Anknüpfungspunkt für Gemeinsames. Aber die S. 259–264 wiederholten Voraussetzungen für de Purys Hypothesenbildung (s. o.), zu denen inzwischen auch die von Th. Römer, Israels Väter, OBO 99, 1990 (vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 102–105) vorgetragenen Thesen gekommen sind, sind zuwenig gesichert, um Schlußfolgerungen zu vertragen. Einstweilen bleibt nur, das Gemeinsame hervorzukehren.

Insgesamt stellt der Bd fünf unterschiedliche Modelle zur Debatte: I) Die klassische Quellenscheidung. II) Der Jehowist wichtiger als J. III) H. H. Schmids Jahwist. IV) Das von E. Blum ausgearbeitete Modell Rendtorffs von zwei großen Kompositionen K^D und K^P. V) Das im Deuteronomismus noch radikalere, mit B. J. Diebners Vorstellungen (DBAT) harmonierende Modell von Rose, de Pury und Römer. Daß der Pentateuch in Frage steht, wird man zwar behaupten dürfen. Aber es bleibt zu kritisieren, daß die Infragestellung, die hier beschrieben wird, nur von einem ganz kleinen Kreis an Forschern ausgeht, die für sich, als eine Basis „neuer" Kritik, viel Bewiesenes in Anspruch nehmen, was nicht als bewiesen gelten kann. Die Verunsicherung der atl Wissenschaft geht aber viel weiter und so auch die der Infragestellung von Pentateuchmodellen, die die angeblich schon konstituierte „neue" Kritik nachdrücklich mit erfassen würde. Für die gemeinsame Sache kommt als Ergebnis derzeit nur der Ansatz bei der Endfassung heraus. Denn für die große Menge derer, die gegen die Quellenscheidung sind, besteht der (offenbar zweifelhafte) Wert solch neuer Kritik lediglich darin, daß hier ehemalige Kritiker Haare in der Suppe fanden, während deren Lösungen auf wenig Verständnis stoßen.

II

Es trifft sich, daß zugleich mit dem eben besprochenen Bd der Genesiskommentar von V. P. Hamilton[3] zur Besprechung ansteht.

H. gehört zu den von A. de Pury und Th. Römer unbeachtet gebliebenen Oppositionellen konservativer Richtung. Die Reihe „The International Commentary on the Old Testament" (Hg. R. K. Harrison) läßt Sorge um die Bibel als Buch der Gemeinden und Menschen erkennen. Dabei wird man H. gern zugestehen, daß er sein Handwerk versteht und darin ein Könner ist.

Nach 74 S. „Introduction" folgen 26 S. Bibliographie, 383 S. Kommentierung und 38 S. Register (Sachen, Autoren, Schriftzitate, hebr. Wörter: wertvoll).

Vorbild des Autors ist der Kommentar von U. Cassuto. Daher liest man viele gute Worterklärungen im jeweiligen Kontext und zwar auf dem Stand von THAT und ThWAT. Ferner findet man unter dem Titel „Composition" eine recht beachtliche Besprechung der neueren Diskussion zu Pentateuchmodellen. H. weist die radikalen Vorschläge von J. van Seters gut begründet zurück und erkennt in denen von Rendtorff (Blum noch unbekannt, erst recht Römer, de Pury) keine sachliche Besserung gegenüber der klassischen Quellentheorie (die vor allem katholische Bemühung um den Jehowisten scheint unbekannt, für H. wohl eher noch komplizierter).

Die Quellenscheidung wird weder in der „Introduction" noch im Kommentar direkt attackiert, ist aber insgeheim der eigentliche Gegner, dem eine möglichst anstoßlose Kommentierung begegnen soll. Um literarkritischen Fragen zu entgehen, werden klar erkennbare Einheiten in kleine Teile zerschlagen und so kommentiert. Z. B. unterteilt H. 2,4b–3,24 in zwei große und elf kleine Einheiten, so daß der Gesamtzusammenhang verloren geht. 6,5–9,17 erscheint in zehn Teilen, Kap. 14 und Kap. 17 in drei, Kap. 16 in zwei Einheiten. Z. T. dient dies zwar auch der Lesbarkeit des Buches, aber die apologetische Nebenabsicht tritt allenthalben hervor. Es gibt auch das Umgekehrte. So wird z. B. 9,17–29 nicht von der Fluterzählung abgehoben und 4,1–16 nicht als selbständige Einheit in 4,1–26 gelten gelassen. Insgesamt begegnet hier eine erhebliche Schwäche der Kommentierung, die auch der Forschungsrichtung literaturwissenschaftlicher Betrachtung zuwiderläuft (s. z. B. u. H. C. White).

Ein Problem konservativer Geisteshaltung ist häufig ein merkwürdiger Moralismus, der nicht an der Bibel lernt. So erkennt H. zu 6,1–4 ganz richtig, daß V. 2 regelrechte Ehen und nicht Seitensprünge (wie in griechischer Mythologie) meint. Trotzdem wirft er den „Gottessöhnen" (die wegen konservativer Meinungen anscheinend nicht Gottes Umgebung bilden dürfen, sondern Sethiten sein müssen) ungezügelte Wollust vor, weil sich nur so eine Strafe Gottes an Menschen begründen lasse. Aber wo steht etwas von Strafe? M. E. ist besonders schlimm, was H. hier Gott zutraut, um nicht mit den Lebenslängen in Kap. 5 Schwierigkeiten zu bekommen. Ihretwegen bezieht er die 120 Jahre von 6,3 nicht auf die Lebensdauer, sondern auf die Zeit bis zur Sintflut, nimmt aber nun in Kauf, daß Gott wegen der Versündigung von ein paar Sethiten die ganze Menschheit samt der Tierwelt vernichtet. – Unter dem Abschnitt „Theology" der „Introduction" trennt H. (48) nicht zwischen einer gewissen Schlitzohrigkeit Jakobs im Umgang mit Laben oder Esau und seinen auch nach Meinung der Bibel außerordentlich schlimmen Vergehen wie dem Betrug am Vater und am Bruder (27,1–40) bis hin zum Mißbrauch des Gottesnamens durch Rebekka (27,13). Bei Gen 16 bemerkt er nicht, daß der Erzähler selbst nirgendwo Saras und Abrahams Tat als Sünde erklärt, wohl weil mehr als eine Frau im Spiele ist (43).

Die Mängel der Erklärung sind m. E. offenkundig und wegen der so häufigen Verwechslung von Moral und Religion, die nicht nur bei Konservativen, sondern auch bei manchen ihrer Gegner vorkommt, nicht leichtzunehmen. Positiv aber kann man sagen, daß die Kommentierung wegen ihrer gründlichen Worterklärungen eine gute Einführung in biblisch-atl Denken leistet und in verständlicher Form nicht wenig Wissenswertes unterbringt. Auch ist die von H. gefühlte Herausforderung richtig, Erkenntnisse der Bibelwissenschaft verständlich und zeitgemäß zu vermitteln. Die Antwort scheint noch auszustehen.

In der Linie der vorgebrachten Kritik liegt u. a. das anspruchsvolle, ebenfalls der Endfassung gewidmete Werk von H. C. White,[4] Narration and Discourse in the Book of Genesis.

Neu an diesem in seinem Ansatz nicht mehr neuen Buch (W. erwähnt nirgendwo B. S. Childs) ist eine methodische Grundlegung nach der Roland Barthes verpflichteten funktionalen Erzähltheorie. Die ausführlichen Erläuterungen zur Erzähl- und Sprechakttheorie führen in Bearbeitungen von Gen 2–4; 12,1–3.10–20; 22; 25,19–34; 27,1–28,8 und 37–50 zu einer strikt holistischen Verfahrensweise, die zwar in einer „typological analysis" einen Einblick jeweils in die Forschungslage bietet (meist nach Gunkel, v. Rad, Westermann, Coats), aber kaum auf die von der Literarkritik angemerkten Probleme zu sprechen kommt (Ausnahme bei Jakob-Esau: S. 105f.214). Dieser Arbeitsgang (113–231) zeitigt keine spürbar neuen Ergebnisse, sondern wirkt wie eine Beschäftigung eher mit der Theorie als mit der Bibel. Wäre es nicht im Sinne von S. 68 angemessen gewesen, über die Anwendbarkeit dieser (und anderer) literaturwissenschaftlicher Methoden auf Texte des AT Rechenschaft abzulegen? Wie klar und ohne Umweg ist seinerzeit Jan P. Fokkelman, Narrative Art in the Book of Genesis (1975) zu einem Wurf gelangt. Immerhin scheint mir erwähnenswert, daß man bei W. 272–275 die wohl überzeugendste Auslegung von Gen 50,22–26 findet. Ist für sie aber die vorher entfaltete Theorie Geburtshelfer gewesen?

III

Eine Infragestellung des klassischen Modells betreibt auch die von T. N. D. Mettinger betreute (und von H. Spieckermann sprachlich überarbeitete) Diss. von E. Aurelius.[5] Ihr Ziel ist es, einen Zug des atl Mosebildes, nämlich den des Fürbitters, aufzuarbeiten.

[3] **Hamilton**, Victor P.: **The Book of Genesis**, Chapters 1–17. – Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1990. xxvii, 522 S. (The New International Commentary on the Old Testament), geb. US-$ 27.95.

[4] **White**, Hugh C.: **Narration and Discourse in the Book of Genesis**. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. XIII, 312 S., geb. 35.– / US-$ 49.50.

[5] **Aurelius**, Erik: **Der Fürbitter Israels**. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988. 224 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 27), kart. sKr 172.–.

A. (8–56) setzt da ein, wo das Phänomen am deutlichsten auftritt: in Dt 9f. Deren Grundschicht hält A. nicht für vorexilisch (38f) und abhängig von der Grundschicht in Ex 32 (1–6.*15a.*19f.*30–34, vielleicht auch 17f.21–29: so S. 68). Diese Schicht gehöre nicht zu einem durchlaufenden Erzählfaden (74), sondern beziehe sich auf das Gericht am Nordreich und sei während des 7. Jh.s in Juda verfaßt worden. Der älteste Text also, der Mose als Fürbitter zeichne, sei Ex 32,*30–34 (87–90). Ex 33,12–17 sei zwar eine Fortschreibung von 32,*30–34, aber älter als 32,7f.10–14. Die Situation sei die des Landverlustes, nicht der Landnahme (102.109). In Ex 34,1–9 komme *sâlah* als Terminus der Vergebung neu hinzu. Die Komposition Ex 32–34 schließlich sei dem Kerygma der Flutgeschichte parallel: die Menschen bleiben Sünder, aber Gott ändert sich, indem er die Menschen anzunehmen vermag (91–126).

Unter der Überschrift „Der angeklagte Fürbitter" behandelt A. (127–202) die Wüstenüberlieferungen Num 14; Ex 15,22–26; Num 11,1–3; 21,4–9; Ex 5,22f; 17,1–7; Num 11,4–35; 16. Sie seien sämtlich jünger als Ex *32 (exilisch-nachexilisch).

Man könnte auch hier wie oben Einzelheiten nennen. Aber man kommt in diesem Abschnitt noch massiver als in den vorhergehenden, die sehr Umstrittenes behandeln, zum Grundproblem des Buches. Es besteht nicht darin, daß A. nicht mit J oder E rechnet (P behält er bei: S. 127 A.1), sondern in den Begründungen. Man gerät hier ins Bodenlose, weil man sich fast jede Seite vornehmen müßte (und könnte). Beispiele müssen genügen.

Gegen den Konsens rechnet A. (186ff) die Datan-Abiram-Episode in Num 16 zu Dtr, obwohl er einen entsprechenden Nachweis nicht führen kann. Den theologischen Sinn von Num 14,11–25 verfehlt A. (130–141) völlig, indem er behauptet, Gottes Vergebung bewirke „nichts" (138), obwohl es im Kontext um die Abwendung der Vernichtung, d. h. die Wahrung der Chäsäd Gottes für spätere Generationen geht. Die Grundschicht von Ex 17,1–7 hält A. (167–176) für abhängig von Dt 8,15f. Dies wird mit dem determinierten Felsen in Ex 17,6 begründet, den der Leser des Ex aus Dt 8 kennen müsse!

Die fast nie nachvollziehbaren Begründungen und die selten abgesicherten Spätdatierungen machen auch manche schönen theologischen Aussagen des Buches zum Spiel der Beliebigkeit. Die Überlieferung ist zum Freiwild für jede Art von Hypothese geworden. Und zu allem kommt die Frage, ob man (zahlreiche) Perlittismen nicht lieber dem Original überlassen sollte.

IV

Am Schluß stehen drei Interpretationen der Josephserzählung, die ich wegen der zweiten Zentralfigur lieber die Israel-Josephs-Erzählung (IJG) genannt wissen möchte. Das Wichtigste scheint mir immer noch ein verstehendes Nachvollziehen der tatsächlichen Überlieferung und eine literarische Analyse, die die tatsächliche Überlieferung zu Glanz und Ehren bringt.[6] Die Quellenkritik wird wohl nicht das Wichtigste zu ihrem Verständnis beitragen. Welche Modelle helfen dann?

Die Arbeit von H. Schweizer[7] möchte die Forschung revolutionieren (I 1–7), weswegen er in die Analyse keine quellenkritischen Fragen einfließen läßt. Sch. strotzt vor Selbstbewußtsein und hat deswegen zu anderen Meinungen (außer zu denen von L. Ruppert) nur Abfälliges zu sagen. M. E. spricht es nicht für diese Arbeit, daß sie ohne spezielles Abkürzungsverzeichnis (II 195f) nicht zu lesen ist. Auch ist ihr Wert dadurch eingeschränkt, daß Vf. allein ca. 560 S. für die Textherstellung (s. Untertitel) verwendet und einen Sonderbd der Interpretation erst ankündigt.

Den Anspruch der Arbeit formuliert I S. 3f. Vf. möchte einen Text ohne Lücken, Kommunikations- oder Verstehensstörungen rekonstruieren. Er schilt besonders Seebaß und Dietrich, daß ihre Rekonstruktionen Musterbeispiele für das Gegenteil seien. Hier zeigt sich ein m. E. entscheidender Dissens: weder Seebaß noch Dietrich noch andere Forscher sind der Meinung, daß es ein sinnvolles Ziel sein könnte, einen vollkommen lückenlosen Ursprungstext zu rekonstruieren, der dann der eigentliche Gegenstand theologischer Interpretation sein müßte. Alle Hypothesen können nur das Ziel haben, die tatsächliche Überlieferung soweit als möglich zu erhellen, aber nicht, die Überlieferung zu ersetzen. Dies sehr viel bescheidenere Ziel scheint Sch. für ausgemachten Hochmut zu halten.

Prinzipien der Arbeit sind, durch Gliederung des Textes in kleinste Äußerungseinheiten (ÄEen!, gemeint: Nominal- oder Verbalsätze bis zu Exklamationen) eine grammatische und durch eine solche in minimale Leseeinheiten (mLEen!) eine störungsfreie Analyse zu leisten. Vf. rühmt sich, eine so vollständige Liste von Kohärenzstörungen wie noch nie in der Forschung zu liefern.

Das mag zutreffen. Aber schon das Kriterium der Kohärenzstörungen ist kein allgemein für die Literarkritik anerkanntes und m. E. auch nicht anerkennenswertes, wenn man Willkür nicht Tür und Tor öffnen will. In der Kriteriologie führt Sch. denn auch im wesentlichen Selbstgespräche (I 1–7).

Was herauskommt, ist ein Rekonstruktionsversuch unter vielen. Wenn man das Ergebnis liest (II 156–182), sieht man sogleich, daß abgesehen von weitgehend akzeptierten Ausscheidungen (z. B. Kap. 38.49) viel kostbares Erzählgut gestrichen wird (z. B. 37,29ff; ganz Kap. 44; 48; 50,22–26). Die Endfassung erhält, soweit ich sehe, nirgendwo eine Würdigung, obwohl sie wohlgestaltet und des Nachdenkens wert ist, trotz aller Brüche. Ob der Interpretationsband einiges wiedergutmacht? Ein Fortschritt der Forschung ist jedenfalls nur bei Bindung an allgemein anerkannte Prinzipien der Literarkritik zu erwarten.

Die Arbeit von N. Kebekus[8] stammt unverkennbar aus der Schule P. Weimars.

Entsprechend widmet Vf. den Analysen breiten Raum (6–230). Der Untertitel verrät etwas vom Ergebnis der Literarkritik: Vf. möchte ein redaktionsgeschichtliches Modell zur Erklärung konstituieren, das der Nomenklatur nach das von D. B. Redford weiterführt. Statt einer Rubenschicht meint er, zwei Ruben-Schichten finden zu können, die abschließend von einer Juda-Schicht bearbeitet seien. Das Ergebnis ist auf S. 344f in Zahlenform abgedruckt. Demnach sollen zur Grundschicht nur 37,*5–30; *40; *41; 42,*1–11; 45,1–8 gehören. Einer zweiten Rubenschicht sollen (abgesehen von Einzelversen) 37,*31–36; 42,*12–37; 45,*9–26; 47,*5–11.*29–31; 48,1f.*8–21; 50,*1–14.*22–26 zuzurechnen sein. Der Juda-Schicht sollen, abgesehen von Bearbeitungsspuren in Kap. 37; 39–42; 45,1–8; 46,1–27; 48,7–22; 49,29–50,14, vor allem Kap. 43; 44; 45,*10–26; 47,1–4.*13–26; 50,15–21 zufallen. Mehr noch: sie soll nicht nur für die Einarbeitung der P-Elemente, sondern auch für die gemeinsame(!) Einfügung von Kap. *38 und *39 zuständig sein.

Gern attestiere ich K., daß er mit einer reichen Literatur sachlich und völlig unpolemisch umgegangen ist. Richtig ist gewiß auch, daß man mit einer sehr späten, nachpriesterlichen Redaktion rechnen muß. Es bleibt aber schon des Vf.s Geheimnis, inwiefern eine solche Redaktion nun Kap. 38 und Kap. 39 *gemeinsam* eingefügt haben soll. Vor allem ist die Argumentationsfigur stets gleichbleibend: bei den analytischen Schritten erklärt Vf., daß die Argumente für sich nie weitergehende Schlüsse erlauben könnten, in ihrer Summe aber die je gewünschten Schlüsse begründeten. Auf ein solches Verfahren darf eine seriöse Literarkritik sich m. E. nicht einlassen. Zudem gibt K. der tatsächlichen Überlieferung ebenfalls keine Chance, und wenn man sich das Ergebnis zur Grundschicht ansieht, kann man sich leider des Eindrucks nicht erwehren, daß eine vorgefaßte Meinung zum Ganzen Pate gestanden hat. Das Können des Vf.s möchte ich damit nicht bestreiten!

So bleibt schließlich Westermanns Büchlein[9] zu bedenken, das naturgemäß dessen Erklärung im Kommentar voraussetzt. Die Bibelarbeiten wenden sich mit der Erklärung hebräischer Wörter offenbar an Leser/innen, die sich mit dem Original immerhin vertraut machen können.

Nach einer ganz knappen Einführung (9–14) folgen Auslegungen zu Kap. 37; 39; 40; 41,1–32; 41,33–57; 42; 43; 44; 45; 47,7–10; 50,15–21.

Auch wenn hier kein Modell zum Verstehen der Erzählung in ihrer Gesamtheit vorliegt, bekommt der Leser zweifellos biblische Botschaft an die Hand. Die Auslegungen entstammen einer frühen Phase der Arbeiten W.s (Erstabdruck in den Calwer Predigthilfen, s. Umschlagseite). Daher ist eine Besprechung im einzelnen nicht erforderlich. Das Büchlein kann man gewiß empfehlen.

V

Am Schluß bleibt m. E. zu sagen, daß es eine „neue" Pentateuchkritik im Sinne eines arbeitsfähigen neuen Modells kaum schon gibt. Dazu liegen die Versuche von Blum/Rendtorff, Rose/van

[6] Vgl. H. Seebaß, Joseph, sein Vater Israel und das pharaonische Ägypten, in: FS K. D. Schunck, 1992.

[7] **Schweizer**, Harald: **Die Josefsgeschichte**. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation / Teil II: Textbd. – Tübingen: A. Francke 1991. X, 358 / V, 203 S. (THLI 4), kart. DM 178.–.

[8] **Kebekus**, Norbert: **Die Joseferzählung**. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37–50. – Münster, New York: Waxmann 1990. 357 S. (Internationale Hochschulschriften), kart. DM 59.–.

[9] **Westermann**, Claus: **Die Joseph-Erzählung**. Elf Bibelarbeiten zu Genesis 37–50. – Stuttgart: Calwer 1990. 106 S. (Calwer Taschenbibliothek 1), kart. DM 16.80.

Seters und Römer/de Pury viel zu weit auseinander. Ferner muß man von einer viel globaleren Kritik an allen herrschenden Hypothesen ausgehen und nicht einem kleinen Kreis von Forschern den Rang besonderer Signifikanz gewähren. Ein Gewinn der globalen Kritik könnte sein, in der Exegese literarisch, formkritisch und theologisch von der Endfassung ausgehen zu sollen. Im Pentateuch wird man zusätzlich in der Hypothesenbildung bei den gut identifizierbaren späten Schichten P (samt Ergänzungen) und Dtr-G (Dtn samt Hinführungen im Tetrateuch) einsetzen müssen. Der Kampf um den Deuteronomismus aber ist nicht ausgestanden, und Ansätze zu einer Einigung sehe ich z. Z. nicht. Wieviel weniger gilt das dann für den verbleibenden Befund! Warum soll man dann nicht lieber Bewährtes verbessern und weiterführen? Daß aber auch Gemeinsames bleibt, war oben hinreichend erwähnt.

Ha, John: **Genesis 15**. A Theological Compendium of Pentateuchal History. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. XII, 244 S. (BZAW 181), Ln DM 82,00

Das anzuzeigende Buch[1], dessen Untertitel bereits die These enthält, lag 1986 dem Päpstlichen Bibelinstitut Rom als Diss. vor.

„Es gibt Stücke, deren überlieferter Zustand so ist, daß wohl niemals irgendeine literarkritische Analyse ihr literarisches Zustandekommen wirklich enträtseln wird. . . . Solche Stücke sind beispielsweise Gen 15 . . ." Daß dieses vor mehr als 40 Jahren aufgestellte Diktum Martin Noths (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, 6) heute überholt sei, dürften wohl nicht einmal die optimistischsten Exegeten behaupten. Und – um es vorweg zu sagen – daran ändert auch H.s Analyse nichts.

Der erste Teil der Arbeit (13–89) enthält im wesentlichen zwei Thesen: Gen 15 ist eine literarische Einheit, und es findet sich spürbarer prophetischer Einfluß – vor allem sind Jes 7,1–17 und Jer 34,18–20 vorausgesetzt. Von hier ausgehend entfaltet der zweite Teil (91–214) die im Untertitel formulierte These, Gen 15 sei ein „theological compendium of Pentateuchal history". Dies zeige sich vor allem daran, daß sich sowohl deuteronomistische als auch priesterschriftliche Sprache finde, so besonders in V. 7.18–21, und daß die Kennzeichnung Jahwes als *mgn* (Schild) ihre treffendste Parallele in Dtn 33,29 habe und damit eine Klammer um den Pentateuch bilde (94–103). Die *theologische* Beziehung von Gen 15 zum restlichen Pentateuch sieht H. gegeben durch Jahwes Eid für die Patriarchen – umfassend verstanden als „all our part of His promises of blessing, guidance, son, descendants and land" (9) – und den darauf antwortenden „faith supported by signs" (ebd.). Folgerichtig untersucht H. (105–196) diese Theologumena in der Vätergeschichte, der Josefsgeschichte, der Exodustradition, der Sinaitradition, auf der Schwelle nach Kanaan sowie in Dtn. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich die im Pentateuch insgesamt zeigende Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung (sic!) auch in Gen 15 findet. Eine Kontextanalyse (197–212) versucht hiernach zu zeigen, daß Gen 15 „the smooth sequence" von Gen 12f zu Gen 16 unterbricht – Gen 14 ist erst nach Gen 15 zugesetzt worden. Während Gen 12f einen geographischen und historischen Überblick über den Pentateuch gibt, ist Kap. 15 dessen theologische Einleitung (Gen 17 leitet danach den Abraham-Zyklus ein).

Gen 15 ist laut H. das Werk *eines* Autors, der etwa in spätexilischer Zeit dieses Kap. geschrieben hat, um den Glauben der Exilierten zu stärken und sie mit der Hoffnung auf Heimkehr ins Land auszustatten.

Da die Grundlegung der These im ersten Teil geschieht, hat auch hier die Kritik einzusetzen (zum folgenden vgl. demnächst die Auslegung von Horst Seebass, Genesis, KAT zur Stelle, auf den ich mich im wesentlichen stütze).

H. kann seine These nur aufstellen, da er von der literarischen Einheitlichkeit des Textes ausgeht. Zwar vermag er zu zeigen, daß das Kap. eine gewisse kompositorische Geschlossenheit aufweise, der Nachweis der literarischen Einheitlichkeit kann jedoch kaum als gelungen bezeichnet werden.

Von hinten beginnend ist zunächst V. 19–21 als Zusatz erkennbar: „in ihm ist alles, war irgend an alten Namen bekannt war, zusammengetragen" (von Rad zur Stelle). V. 13–16 unterbricht erkennbar das syntaktisch feinsinnige und inhaltlich kohärente Gefüge V. 12.17. Nachdem schon Gunkel V. 7f als Zusatz erkannt hatte, hat Zimmerli zur Stelle darauf hingewiesen, daß diese Verse den Vorgang V.9–12.17f „in die Funktion eines Beweiszeichens für die göttliche Landzusage an Abraham" rücken. Dies in Verbindung mit dem Aufweis geprägter Sprache in den Versen – treffend bei H. 100–103 – lassen kaum einen anderen Schluß zu, als auch V.7f als Zusatz anzusprechen. So bleiben V.1–6.9–12.17f als älterer Bestand, V. 7f.13–16.19–21 als wohl nachexilische Bearbeitungsschicht (ob V.1–6, was möglich ist, ebenfalls eine Bearbeitung erfahren hat, sei dahingestellt). Daß H. seine Argumentation in der Hauptsache auf diese Verse stützt, verwundert nicht; besonders im zweiten Teil der Arbeit wird das „Kabinettstück alttestamentlicher Geschichtstheologie" (von Rad zur Stelle) V. 13–16 häufig als Parallele zu den übrigen Pentateuchthemen herangezogen.

[1] Der Vergleich mit H. Mölle, Genesis 15 (Würzburg 1988) unterblieb leider, da kein Rezensionsex. zur Verfügung stand.

Wie steht es mit dem prophetischen Einfluß auf Gen 15? Ist das Kap. zum einen von Jes. 7,1–17 (vor allem Gen 15,6), zum anderen von Jer 34,18–20 (der Ritus V.9ff) abhängig? Beide Fragen sind zu verneinen. Viel wahrscheinlicher ist es, in beiden Fällen den Einfluß gemeinsamer jerusalemer Tradition anzunehmen.

Rein sprachstatistisch zu Gen 15,6 beobachtet, weisen die Wurzeln צדק und אמן in den Psalmen, Jes und Prv (im Pentateuch Dtn) die höchste Belegfrequenz auf, in Büchern also, deren Verbindung zu jerusalemer Tradition kaum ernsthaft in Abrede zu stellen ist. Ebenso wurzelt der Ritus V.9–12.17f. in jerusalemer Überlieferung: Der Backofen V.17 hat in Mal 3,19; Ps 21,10 sowie Jes 31,9 seine Äquivalente, zu den Fackeln vgl. Ez 1,13. Der Ritus selbst ist in Jer 34,18–20 (Jerusalem!) in ähnlicher Form belegt, wurzelt aber vermutlich im hethitischen Bereich (was H. viel zu schnell übergeht) und hat wohl apotropäischen Sinn.

Die Überlieferungsgeschichte von Gen 15, so darf man zusammenfassen, ist doch viel komplizierter, als H.s einliniger Entwurf es nahelegt.

Der zweite Teil des Buches leidet vor allem an mangelnder begrifflicher Präzision. An keiner Stelle sagt H., was er genau unter „divine oath to the patriarchs" und „faith supported by signs" versteht (vgl. o. das Zitat aus S. 9). Wenn er nun diese unpräzise formulierten Theologumena in den von ihm flächenhaft konturierten Pentateuchthemen untersucht, ist das Ergebnis vorprogrammiert. Abgesehen davon, daß die zentrale Bedeutung dieser Theologumena für Gen 15 gar nicht eigens begründet wird (was auch schwer fallen dürfte), sondern schlicht vorausgesetzt wird. So sind die Parallelen, die H. zu Gen 15 (außer V.13–16) im restlichen Pentateuch aufweist, zumeist eher gesucht als gefunden. Am Schluß bleibt Ratlosigkeit.

Da das Buch dem „New Pentateuchal criticism" (2), repräsentiert durch Namen wie R. Rendtorff und J. van Seters (ebd.), verpflichtet ist, dürfte ihm wachsende Beachtung zukommen. Ob dies einer auf solides Handwerk und reduzierte Hypothetik bedachten exegetischen Wissenschaft zuträglich ist, sei am Ende wenigstens gefragt.

Bonn Klaus Grünwaldt

Loretz, Oswald: **Ugarit und die Bibel**. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. IX, 272 S.

In den letzten Jahren gab es verschiedene Monographien, die den Ertrag der ugaritischen Literatur für die Interpretation des AT zu umreißen und vorzustellen versuchten. Die Texte aus Ugarit stehen der Fachwelt seit nunmehr fünfzig Jahren zur Verfügung und schafften damit erstmals die Möglichkeit, das Werden der Bibel als eines literarischen und religiösen Dokumentes in ihrer unmittelbaren Umgebung zu studieren. L. versteht seine Arbeit ausdrücklich als Einführung in die Probleme der Parallelisierung biblischer Texte mit ugaritischen. Daher verzichtet er weitgehend auf die Darstellung der archäologischen, philologischen und historischen Fragen. Das Grundverständnis des Vf.s über die biblische Literatur drückt sich in dem Satz aus, daß *„das biblische Geschichtsbild erst in der exilisch-nachexilischen Zeit mit dem sich formierenden Judentum entsteht"*. Die nachexilische Zeit mit ihren Anschauungen wurde zum Maßstab der vorangegangenen Jh.e. Hatte die israelitische Literatur bis dahin eine Monopolstellung als Gewährsmann über die Kultur der Kanaanäer, so verlor sie diese mit der Auffindung der ugaritischen Texte. Ugarit verhalf zu einem besseren Verständnis des Prozesses der Umbildung von Symbolen und Sprache der Kanaanäer in Israel.

In seinem Forschungsbericht zeigt L. auf, wie in einer ersten Phase die ugaritischen Texte als Bestätigung traditioneller bibelwissenschaftlicher Anschauungen herangezogen wurden, während sie später einer eher philologischen und historischen Betrachtungs-

weise wich. An exemplarischen Beispielen zeigt der Vf. auf, wie ugaritische Texte tatsächlich einige alte und unverstandene Wörter aus dem AT deuten helfen können.

Im Zusammenhang mit *Spr 9,1–18* weist L. darauf hin, daß die nachexilische Weisheitslehre nicht nur mit älterem Material gearbeitet habe, sondern daß in den vv. 1–3a.5 direkt auf kanaanäische Überlieferung zurückgegriffen wurde. Bei der Frage nach der Anerkennung weiblicher Gottheiten neben Jahwe in der Bibel geht der Vf. auf *Hos 14,9* ein. In Anlehnung an J. Wellhausen bewertet er die Stelle als einen von der theologischen Zensur verstümmelten Vers.

Bedeutsam sind die Hinweise auf die Poesie als ursprüngliche Literaturform in Ugarit:

Kunstprosa war dort noch nicht bekannt, sondern es gab differenzierte poetische Ausdrucksformen (Bikola, Trikola, Tetrakola, usw.). Im AT wird somit eine Verarmung der poetischen Ausdrucksformen sichtbar, indem die hebräische Poesie in der Mehrzahl vom Bikolon bestimmt wird. L. hält die Gliederung eines atl Textes in Trikola als sicheres Zeichen hohen Alters (z. B. in *Ps 77,17*; *Ps 93*).

Den Gottesvorstellungen im AT liegt eine Geschichtsdarstellung zugrunde, die den Vorstellungen des nachexilischen Judentums entspricht. Dennoch sind überall Kennzeichen für die enge Verbindung der Bibel mit der altsyrischen-kanaanäischen Literatur erkennbar.

Nacheinander beschreibt der Vf. die Entwicklungslinien von Ugarit zur Bibel hin im Bereich des Kultes, der Zukunftsbewältigung, im Natur- und Weltverständnis, Recht und Handel, Geschichte und Politik im Rahmen der altorientalischen Königsideologie, Kunst, Lebensweisheit, Körpererfahrung und Technik.

Eine ausgewählte Literaturliste samt Register (Sach- und Bibelstellenregister sowie ein Verzeichnis der ugaritischen Texte) rundet die Monographie ab und macht sie zu einem brauchbaren Nachschlagewerk.

Ein deutlicher und ausführlicher Hinweis auf das eigentümliche Phänomen der atl Prophetie und ihr Verhältnis zur Zukunftsbewältigung und Gegenwartsdeutung in Ugarit wäre sehr hilfreich gewesen. Weiter hätte der Vf. die unterschiedlichen kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Bedingungen der Blütezeit Ugarits und der exilisch-nachexilischen Zeit in Israel etwas stärker herausziehen können.

Augsburg Dirk Kinet

Worschech, Udo: **Das Land jenseits des Jordan.** Biblische Archäologie in Jordanien. – Wuppertal, Zürich / Hamburg: Brockhaus / Saatkorn 1991. 240 S., 149 Abb., 24 Farbtaf. (Studien zur biblischen Archäologie und Zeitgeschichte Bd 1), kart. DM 29.80

Zwickel, Wolfgang: **Eisenzeitliche Ortslagen im Ostjordanland.** – Wiesbaden: Reichert 1990. 416 S., 8 Faltkarten (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B [Geisteswissenschaften] Nr. 81), Lw. DM 74.–

Die beiden vorzustellenden Publikationen haben jeweils den eisenzeitlichen [hier ez.] archäologischen Befund im Ostjordanland als Basis. Damit enden fast auch schon die Gemeinsamkeiten. Für den Bibelleser bleiben gleichwohl beide Veröffentlichungen von Interesse, die eine als Interpretation des archäologischen Befunds unter biblischem Aspekt, die andere als nüchterne Befunderhebung, an der der Leser sehen mag, was es alles außer den biblischen Orten noch gibt.

1. Die in den letzten 15 Jahren vermehrten Kenntnisse erlauben, erstmals eine „Biblische Archäologie" für Jordanien aufzuzeigen, während derartige Darstellungen sonst stets das Westjordanland in den Blick nehmen. Dieser Aufgabe nachgekommen zu sein, ist das große Verdienst von Worschech. Er wendet sich mit seinem handlichen Bändchen an den interessierten Laien, dem er landeskundliche, geschichtliche, kulturgeschichtliche und archäologische Aspekte nahebringt und dem er mit nützlichen Tips auch ein Führer zu den Ausgrabungsstätten ist. Dem entspricht das Layout des Bandes mit vielen Karten, Plänen und Fundabb., eingestreut im Text (und Farbtafeln im Anhang).

Angefügt sind eine Zeittafel, der Bildnachweis als Literaturhinweis, der allerdings keine Bibliographie ersetzt, weil etliche für das Thema zentrale Publikationen unerwähnt bleiben, und ein Personen- und Ortsregister (das angezeigte Sachregister vermag der Rez. nicht zu finden).

Im ersten Kap. weist W. Landschaftsformen und Lebensräume (bes. der israelitischen Stämme) auf und betont für sozio-ökonomische Aspekte die Bedeutung des Wassers und die Relation von Nomaden zum Kulturland. In Feuchtperioden sieht er Expansion und Blüte in heute z. T. ariden Gebieten begründet.

Die weiteren Kap. geben einen geschichtlichen Durchgang von der Vorgeschichte bis zur ntl Zeit, wobei stets der Bezug zur Bibel gewahrt ist und die Thematik absteckt. Eingeschoben sind archäologische Blöcke, die entweder Perioden oder einzelne Stätten betreffen. In der Form ist das gut lesbar, teilweise publizistisch aufgelockert (vgl. z. B. die Überschriften), aber informativ. W. bringt auch eigene Feldarbeit ein.

Ausgehend von Überlieferungen über Nomaden im 3./2. Jt. v. Chr. und unter Beobachtung neuzeitlicher Nomaden sieht W. einen sehr realistischen Hintergrund für die Patriarchengeschichten, die er gegen die literarkritische Forschung und historisch-kritische Methoden zugunsten der biblischen Chronologie (Abb. 47) weitgehend für historisch hält (78f)! Er datiert die Patriarchen in die nichturbane Zwischenzeit (MB I), wobei er eine friedliche amoritische Infiltration annimmt (80). Die Herkunft Abrahams aus Haran ist ihm ebenso historisch wie Lot in Sodom (81–89). Gen 14 verbindet er mit den frühbronzezeitlichen Städten im Südosten des Toten Meeres, wonach Sodom *Bāb eḏ-Ḏrāʿ* gewesen sein könnte. W. verschweigt nicht, daß diese These Probleme mit sich bringt. Nicht zur Sprache kommt aber u. a., daß die Geschichte von fünf Städten erst eine späte Stufe der Erzählung darstellt, die ursprünglich von einer Stadt ausging. *Bāb eḏ-Ḏrāʿ*, könnte als riesige Ruine mit elf Meter breiter Stadtmauer in dieser als bedrohlich empfundenen Region durchaus verifizierbarer Anknüpfungspunkt für die Geschichte einer verderblichen und darum von Gott bestraften Stadt gewesen sein, aber eben nur als Ruine.

Auch Joseph in Ägypten glaubt W. durch ägyptische Hinweise des 20. Jh.s v. Chr. auf Dürren historisch fixieren zu können (24). Insgesamt stellt er sich, wenn auch unausgesprochen, in die Nachfolge von W. F. Albright, dessen Thesen dem Rez. gut widerlegt zu sein scheinen (vgl. diese Ztschr 80, 1984, 289–292), ohne daß W. gewichtigere neue Argumente anführen kann. Mit der problematischen Entscheidung von W. für die biblische Chronologie wird die Archäologie zum Instrumentarium, um historisierende atl Texte „historisch" zu machen. Biblische Archäologie wird hier nicht von der Archäologie her aufgebaut, sondern von der Bibel. Rez. hält das für sehr bedenklich.

MBZ II und SBZ werden durch die Abschnitte Jakob in Gilead (Karte Abb. 52), Ächtungstexte (Abb. 54), Thutmose III. im Ostjordanland (Abb. 60, mit neuen Lokalisierungen), die Wege Israels durch das Ostjordanland (Abb. 61; vgl. W. Zwickel, UF 22, 1990, 475ff) und das Ostjordanland in den Amarnabriefen (Abb. 62) untergliedert. Die Staatengründung von Moab und Edom datiert W. ins 14. Jh. (119), die Sedentarisation von Ammon um 1400 v. Chr., für die er den sog. Quadrattempel bei Amman anführt (120f).

Die Landnahme wird dem biblischen Bericht gemäß akzeptiert. Der (spätere) Siedlungsraum der Israeliten in Gilead bleibt dabei negiert, dessen archäologischer Befund aufgrund des Surveys von S. Mittmann noch am ehesten beurteilt werden kann (vgl. I. Finkelstein, The Archaeology of the Israelite Settlement, Jerusalem 1988, 114–17). Statt dessen kommt es zur Suche nach passenden Daten für die biblische Chronologie, die auch dann beibehalten wird, wenn die archäologisch vorgebenen Daten nicht der Erwartung entsprechen (z. B. 83f, 122f).

W. sieht durchaus die Probleme seiner historischen Umsetzung literarischer Texte, hält aber die Überlieferungen für im Kern historisch und folgt deshalb den atl Angaben (126). Hätte sich nicht angeboten, angesichts der Unsicherheiten der atl Überlieferungen in bezug auf ihre Historizität doch stärker vom archäologischen Befund auszugehen oder diesen wenigstens als Korrelat wahrzunehmen statt Archäologie selektiv als Erfüllungsgehilfen einer biblischen Überlieferung („Und die Bibel hat doch Recht") einzusetzen? So werden Fiktionen geschaffen und dem Laien als Forschungsstand offeriert. Dieser Biblische Archäologismus könnte sich als Danaergeschenk erweisen. Die Bibel muß gerade bei der Übertragung auf archäologische Befunde in ihren funktionalen und genetischen Besonderheiten beachtet bleiben. Die Verbindung von Archäologie und Exegese ohne kritischen Ansatz wird keiner der beiden Disziplinen gerecht.

Es sei zugunsten von W. angeführt, daß er abgesehen von seiner Vorentscheidung für die biblische Überlieferung äußerst informative und anregende Einblicke und Analysen bietet und sehr geschickt am roten Faden biblischer Geschichte alle wichtigen regionalen archäologischen Befunde einzubinden weiß, die dieses Bändchen trotz allem empfehlenswert sein lassen, wenn man sich des genannten Problems bewußt bleibt.

Episoden der Richter Ehud und Jeftah und das Verhältnis von Saul, David und Salomo zu den ostjordanischen Reichen werden angesprochen (127ff), um dann das ez. Ammon, Moab und Edom vornehmlich aufgrund archäologischer Befunde und Inschriften darzustellen (136ff). Für Jes 15 schlägt W. (183f, 189–91 Abb. 116) einige neue Ortsidentifikationen vor.

Nach 400 v. Chr. stellt man eine Auflösung der Stadtkulturen im Ostjordanland fest. In die Leerräume dringen u.a. seit dem 4. Jh. v. Chr. die Nabatäer vor. Die klassischen Perioden stellt W. nur kurz dar, weil hier in der Tat

eine bessere Publikationslage gegeben ist. So geht er nur auf *'Iraq el-Emīr*, Petra und Gerasa ein (209–29).

Einige Einzelkritiken: Siegel Abb. 73 erlaubt keine Identifizierung des 500 Jahre älteren Heiligtums (124), sondern ist im zeitgenössischen Kontext und zusammen mit weiteren Siegeln des Typs zu sehen. – Die Bileam-Inschrift von *Tell Dēr 'Allā'* erweist den Ort nicht als Heimat (Petor) des Bileam (126; 91 dagegen: Sukkot). – Die Barfüßigkeit ist kein Kriterium gegen Götter (141). – Statt von Kopf- und Breitseitentypus beim Mauerbau (142) spricht man von Läufer-Binder-Technik. – Datierung und Deutung des nabatäischen Felsreliefs Abb. 137 (216) treffen nicht zu. – Beim Plan Abb. 146 des *Qaṣr el-Bint* fehlen ausgerechnet Stufen und Podium des zentralen Adytons, während die seitlichen Räume kaum als Adyta zu bezeichnen sind (Fehler der Vorlage).

2. Ganz anders das Konzept von Z w i c k e l. Er legt als Begleitheft zu den TAVO-Karten „B IV 6 Palästina. Juda und Israel in der Königszeit" einen K a t a l o g von 1335 ez. Ortslagen im Ostjordanland (statt Jordanien, weil auch Golan und Südsyrien umfassend) vor.

In seinem Vorwort verweist Z. auf den Wandel der archäologischen Zielsetzung von der Untersuchung biblisch oder archäologisch bedeutender Orte zu intensiven Regionalsurveys, die viele zuvor wenig beachtete kleinere Stätten und Fundgruppen nachweisen. Das hat dazu geführt, daß sich die Zahl bekannter ez. Ortslagen gegenüber einer Liste von 1973 nahezu verzehnfacht hat; Z. konnte auch manche unpublizierten Befunde einfügen. Probleme für die Kartierung ergaben sich durch die unterschiedlich intensiv untersuchten Räume, durch die nicht immer eindeutige Schreibweise der Ortsnamen, durch die teilweise nur grobe Lagebestimmung in den Quellen – beides beeinträchtigt die Identifizierung – und durch eine veränderte Keramikdatierung gegenüber älteren Berichten – was nicht nur die frühe Eisenzeit, sondern auch ihr Ende und die Abgrenzung zur Perserzeit betrifft –, ohne daß in den meisten Fällen eine Neubeurteilung möglich gewesen wäre.

Der Katalog (11–355) enthält jeweils den Ortsnamen, die Lage (Koordinaten des Palestine Grid), eine Kurzbeschreibung und Literaturhinweise (aufgeschlüsselt 379–416; zugleich Basisliteratur für die Eisenzeit des Ostjordanlandes). Durch ein Ortsregister (359–376) lassen sich gesuchte Stätten bequem auffinden. Die Faltkarten im Anhang lokalisieren in acht Streifen (TAVO-Prinzip: 10 x 10 km Quadranten von Westen nach Osten und von Süden nach Norden; entsprechend die Katalogfolge) die aufgelisteten ez. Orte und geben an, welche Perioden an den jeweiligen Orten aufgefunden sind. Ein Sachregister zu den Denkmalgattungen und Siedlungstypen etc. vermißt man allerdings.

Orte mit Ausgrabungen sind namentlich aufgeführt, andere nur mit Sigeln. Hier hätte man sich eine Durchnumerierung gewünscht. Außerdem wäre eine Karte des Gesamtraumes hilfreich gewesen. Dies und die notwendige Differenzierung nach Siedlungsart und -größe bieten erst die TAVO-Karten. Ansätze z. B. für einen siedlungsgeographischen Zugang sind durch den Katalog geboten, doch sind in dieser Publikation bewußt alle Auswertungen und Interpretationen des Befunds fortgelassen. Auch die Diskussion der Identifikation mit antiken Ortsnamen (z. B. *Tall al-Ḥuleifī*: Ezjon-Geber) wird nicht geführt.

Da der Rez. derzeit über ez. Gräber in Palästina arbeitet, lag es nahe, den Katalog daraufhin zu prüfen. Ohne daß die gemachten Beobachtungen repräsentativ sein müssen, verdienen sie der Beachtung zur Beurteilung des Katalogs. Durch die in der Kurzdarstellung begründete Zusammenfassung des Befunds treten Unschärfen auf. So heißt es z. B. bei *Is' ara* (323) „Auf der flachen Kuppe, an deren Südrand sich Zisternen und verfallene Gräber finden, wurde ez. Keramik (12.–9. Jh.) aufgelesen." Das erweckt den Eindruck von ez. Gräbern am Ort. Nach der zugrunde gelegten Quelle (Mittmann, Beitr. 31f Nr. 67) wird jedoch nur eins der Gräber näher mit Bogennischen und Büsten beschrieben und kann somit nur aus römischer Zeit stammen. Der Rez. muß auch bei weiteren elf Orten mit „ez." Gräbern ähnliche Vorbehalte machen; ez. Keramik in der Umgebung von Gräbern, definiert die Gräber noch nicht als gesicherten ez. Befund. Hier wäre eine deutlichere und ggf. vorsichtigere Befunddarlegung notwendig (auch bei *Tall Dēr 'Allā* S. 247 ist die Ansprache eines „Heiligtums" keineswegs unumstritten [vgl. Rez.-E. Zenger, ZAH 4, 1991, 171–193]. Von mindestens sechs Orten sind ez. Gräber nachzutragen. Im übrigen scheinen die Kurzdarstellungen sachlich korrekt und prägnant, teilweise sogar eher zu knapp oder zu pauschal (z.B. S. 148, *Ḏībān*: „Aus der Eisenzeit II stammen auch zahlreiche Gräber." statt der möglichen präzisen Angabe: neun Kammergräber). Gerade die größeren Ausgrabungsorte sind zu summarisch aufgeführt (z. B. nur fünf Zeilen für *Tall Dēr 'Allā*), auch wenn die Literaturhinweise den Befund erschließen mögen. Von einem derartigen Katalog erwartet man aber, daß er auflistet, was alles vorliegt.

Diese Anmerkungen sollen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Z. einen sehr verdienstvollen und nützlichen Katalog vorgelegt hat, der für die Beurteilung der Eisenzeit des Ostjordanlands, d. h. biblisch gesehen, des Siedlungsgebiets israelitischer Gruppen und Stämme und anderer Nachbarn Israels eine Grundlage und Informationsquelle bildet.

Münster/Osnabrück Robert Wenning

Floß, Johannes: **David und Jerusalem**. Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichts 2 Sam 5,6–9 literaturwissenschaftlich betrachtet. – St. Ottilien: EOS 1987. XI, 72 S. (Münchener Universitätsschriften. Arbeiten zu Text und Sprache, Bd 30), kart. DM 19.–

A. A l t (Jerusalems Aufstieg: Kleine Schriften III 243–257) hat die These aufgestellt, daß David den Stadtstaat der Jebusiter mit seinen Leuten erobert und zu seiner Residenz erwählt habe, weil dieser „w e d e r j u d ä i s c h n o c h i s r a e l i t i s c h" war. F. möchte erfahren, ob sich diese weitverbreitete Ansicht heute noch halten läßt.

Dabei klärt F. zunächst die Frage, welcher Wert der abweichenden Schilderung in 1 Chr 11,4–8 zukommt. Er gelangt zu dem Ergebnis, daß sich die Abweichungen von 2 Sam 5,6–9 „sämtlich aus typisch chronistischen literarischen (stilistischen) und inhaltlichen Tendenzen erklären lassen" (17).

F. wendet sich danach den unvollständigen Informationen zu. Auf der Satzebene hält er 2 Sam 5,8b nicht für vollständig. Der Satz *kul[l] makkē(h) YBS-ī w'=yigga^{c} b'=[h]a=ṣinnôr* könne „nur an der Oberfläche der Ausdrucksseite als Pendenskonstruktion gewertet werden" (25). Auf der Textebene bleiben die Informationen über die Lahmen und Blinden (VV 6d.8c.e) ungenügend.

In Anlehnung und Abgrenzung gegenüber C. S c h ä f e r - L i c h t e n b e r g e r (Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament: BZAW 156, 385–390) trägt F. seine Lösung der unleugbaren Probleme vor: Der unvollständige Satz *kul[l] makkē(h) YBS-ī* sei durch *mōt yūmat* zu ergänzen. David sichere mit einem Schwur den Jebusitern ihr Lebensrecht zu. Die Bemerkungen über die Lahmen und Blinden seien Ergänzungen „durch eine einzige Hand" (40).

Den heute vorliegenden Bericht über die Eroberung der Stadt Jerusalem hat nach Ansicht F.s erst ein jüngerer dtr Redaktor „geschaffen und an die jetzige Stelle gerückt, weil er ihn nach der Erwählung von Jerusalem in 5,5 für unbedingt erforderlich hielt" (47). Er konnte sich dabei auf eine alte Tradition stützen, die allerdings nur von einer Einnahme der „Bergfeste Sion" sprach (2 Sam 5,7a). Dabei setzt F. voraus: „Jerusalem war bereits vor David eine von Israeliten und Jebusitern gemeinsam bewohnte Stadt" (53). Aus der Angabe, daß die Israeliten die Jebusiter nicht vertrieben haben (Jos 15,63 und Ri 1,21), lasse sich keineswegs folgern, daß erst David die Stadt erobert habe. Irrig ist nach Meinung F.s auch die These, Jerusalem sei erst durch David zu einer Residenz geworden, die die Nordstämme akzeptiert hätten (vgl. 1 Kön 12,1). „Jerusalem als neutrale Hauptstadt über dem Dualismus Juda-Israel entdeckt sich als Konstrukt moderner Historiographie" (58).

Die Kritik an der These A. Alts aus dem Jahr 1925 dürfte berechtigt sein. Aber es bleiben Fragen offen.

Läßt sich aus der Deponierung des Hauptes Goliats in Jerusalem (1 Sam 17,54) wirklich folgern, daß die Jebusiterstadt zu dieser Zeit den Judäern bereits offen stand? Meint *m^{e}ṣudat ṣijjōn* (2 Sam 5,7a) nur die Festung innerhalb der Stadt Jerusalem? Können wir nicht mehr ermitteln, was *ṣinnôr* bedeutet? Immerhin hat G. B r u n e t (David et le ṣinnôr: VT. S XXX, 80f) vorgeschlagen, in *ṣinnôr* den Überlauf (trop-plein) der Gihonquelle zu sehen, der außerhalb der Mauern lag und es den Angreifern ermöglichte, den Jebusitern buchstäblich das Wasser abzugraben. Warum setzt sich F. mit dem Beitrag von G. Brunet nicht auseinander? Warum erwähnt er die Aufsätze von G. Brunet (vgl. Les aveugles et boiteux Jébusites: VT. S XXX, 65–72) nicht einmal? Ist es berechtigt, alle Aussagen über die Lahmen und Blinden über einen Leisten zu schlagen, obwohl sich F. der Differenzen im einzelnen sehr wohl bewußt ist (37–40)?

Angesichts der besonderen Schwierigkeiten des Textes ist es freilich nicht verwunderlich, wenn auch nach der Untersuchung F.s manches ungeklärt bleibt. Wer sich mit dem dunklen Wortlaut in 2 Sam 5,6–9 sowie mit dessen Implikationen für die Geschichte Davids und Jerusalems vertraut machen will, der kann zu dieser Studie greifen, die zu Widerspruch reizt, aber vielleicht gerade dadurch weiterführt.

Erfurt Georg Hentschel

Das Buch Tobit, erläutert von Paul **Deselaers**. – Düsseldorf: Patmos 1990. 247 S. (Geistliche Schriftlesung, Altes Testament, Band 11), Ln. DM 39.80/46.80

Das Buch Tobit des Alten Testamentes lebt heute im Christentum recht zurückgezogen und still; vielen Christen ist vielleicht gerade noch die Handlung des Tobitbuches bekannt, die aber auch nur, weil das Buch tiefe Spuren in der bildenden Kunst, Musik und Literatur hinterlassen hat. Die heutige Unkenntnis verwundert, weil das Buch sich wohl lange Zeit über größter Beliebtheit in der Christenheit erfreuen konnte, wie D. zu Beginn seiner Kommentierung des Buches mit einem Zitat des Kirchenvaters Origenes aus dem 1./2. Jh. belegt: „Die Kirchen lesen Tobit." In der Kirche wurde das Buch Tobit lange in der Katechese „benutzt", weil es in roman-

hafter, spannender und eben lehrhafter Form den Weg zum und im Glauben erfaßt.

Von diesem kirchlichen Gebrauch des Buches leitet D. (ohne darauf direkt einzugehen) im Sinne moderner Inspirationstheologie die Kanonisierung des Buches ab (8). Aber der Kanon ist der Stolperstein des Tobitbuches, der es zugleich heute zum Edelstein werden läßt. Da das Buch im Kreis der sogenannten deuterokanonischen Bücher steht, ist ihm die volle kanonische Gültigkeit im Judentum, das sich auf den Masoretischen Kanon stützt und in der darauf zurückgreifenden protestantischen Tradition versagt geblieben, aber die Kanondiskussion der letzten Jahrzehnte, die alle Konfessionsgrenzen durchbricht, hat unter anderem auch gezeigt, daß mit der jüdischen (!) Übersetzung der Septuaginta mehr gegeben ist als eine Übersetzungsproblematik. Folglich geht es auch der neueren Septuagintaforschung weniger um detaillierte Textvarianten, als vielmehr um das theologische Milieu dieser Übersetzung und der darin gründenden jüdisch-christlichen Beziehungsproblematik. Die „romanhafte Lehrerzählung", die das Tobitbuch in der instruktiven Auslegung von D. darstellt, thematisiert geradezu wie kein anderes biblisches Buch das soziokulturelle Umfeld des Diasporajudentums in Ägypten im 3.–2. Jh. v. Chr. und ist insofern ein gewichtiges und beredtes Zeugnis im Blick auf die Septuaginta. Insofern hätte man sich von D. vielleicht etwas mehr zur Kanonisierungsthematik des Tobitbuches gewünscht, was aber wohl auch mehr den Fachwissenschaftler als den angezielten Leserkreis der „Geistlichen Schriftlesung" interessiert.

Aber auch der Fachwissenschaftler, der den Namen Paul Deselaers schon mit dem Tobitbuch aufgrund von dessen großer Untersuchung[1] verbindet, wird schnell erkennen, daß D. hier keine Kurzfassung dieser Studie vorlegt, sondern wahrlich eine inspirierende „Geistliche Schriftlesung"; denn sehr einfühlsam und mit theologischem Tiefgang führt D. den Leser in die Geschichte des Tobitbuches ein, und läßt so dessen in der alten Kirche gerühmte katechetische Funktion wieder lebendig werden:

„Wer das Buch liest oder hört, soll in seine Geschichte verwickelt werden und sich eingeladen wissen, den Weg der Erzählung mitzugehen und darin seinen eigenen Weg zu gehen. Das Buch will helfen, das Leben mit all seinen aus Leid und Bösem entstehenden Wunden realistisch sehen zu lernen, um die in ihm liegenden heilsamen Möglichkeiten entdecken und ausschöpfen zu können" (29).

Diese Profilbeschreibung des Tobitbuches ist auch uneingeschränkt auf den Tobitkommentar D. anzuwenden und hierin erweist D. sich gerade als exzellenter Exeget, da er es versteht, den Text selbstsprechend auf neue Leser/Hörer hin auszulegen und darin lebendig werden zu lassen. Vor allem überzeugt bei dieser Auslegung, daß die analytisch eruierten Bearbeitungsschichten des Buches nicht isoliert stehen bleiben, um allein die Kunst des Exegeten vorzuführen, sondern in die Synthese der Auslegung voll und ganz integriert werden und so in den Bearbeitungsstufen ein wirklich lebendiger Umgang mit dem Buch in seiner Entstehungsgeschichte sichtbar und verständlich werden kann. Der Weg des Lebens im Glauben, den das Buch Tobit romanhaft nachzeichnet, ist auch ein Weg des Buches selbst, wie ihn D. nachzeichnet.

Vielleicht kann das katholische Bemühen um einen reicher gedeckten Tisch des Wortes heute wieder bei der alten kirchlichen Tradition ansetzen, den Anfang beim Tobitbuch zu nehmen, um so wieder vor allen Dingen zu den verborgenen Schätzen des AT zu gelangen. Die Auslegung von D. bietet sämtliche geistliche Nahrung, die dazu nötig ist, so daß man D. viele Leser, und nicht nur Theologen, sondern vor allem Christen wünscht, die einen Neuanfang von der Heiligen Schrift her suchen und versuchen wollen.

Osnabrück Christoph Dohmen

[1] Vgl. P. Deselaers, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (OBO 43) Freiburg/Göttingen 1982.

Bruce, F. F.: **A Mind for What Matters**. Collected Essays. – Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1990. X, 335 S., kart. US-$ 19.95

Dieser Aufsatzbd ist die Nachlese des umfangreichen Lebenswerkes des bekannten britischen Neutestamentlers. Wenige Wochen vor seinem Tode im September 1990 konnte F. F. Bruce noch letzte Hand an die von ihm mit gewohnter Sorgfalt editierte und hinsichtlich der Literaturangaben an den heutigen Forschungsstand herangeführte Sammlung legen, die die Spanne eines halben Jh.s umfaßt. Es handelt sich dabei, wenigstens im vordergründigen Sinn, um Gelegenheitsarbeiten, zumeist um Vorlesungen und Vorträge, die vor den verschiedenartigsten Hörerkreisen gehalten worden sind. Wenn diese sich dennoch zu einem den Leser unmittelbar berührenden, ungemein lebendigen Gesamtbild von Person und Werk eines großen Gelehrten zusammenfügen, so liegt das vorab an zwei Gründen: Zum einen befassen sich die meisten der Beiträge mit der Apg und dem Corpus Paulinum, also jenen Schwerpunkten, auf die sich die Forschungsarbeit von B. konzentriert hatte. Zum anderen aber ermöglicht der vorherrschende Stil des mündlichen Vortrags ein großes Maß an Spontaneität und Anschaulichkeit. B. verfügte über die leider selten gewordene Fähigkeit, Probleme und Ergebnisse strenger wissenschaftlicher Forschung auch vor fachfremden Zuhörern ebenso fesselnd wie sprachlich elegant darzustellen. So gibt es hier wahre Meisterstücke wissenschaftlicher Prosa zu bewundern.

Thematisch gliedert sich der Bd in mehrere Teile.

Teil I („Prologue") enthält die Präsidentenrede des Neutestamentlerkongresses in Aberdeen 1975: „The New Testament and Classical Studies." Dies ist ein für B. charakteristisches Thema; hatte ihn doch sein wissenschaftlicher Weg von der klassischen Altertumswissenschaft zur Exegese geführt.

Teil II enthält fünf Beiträge zum Frühjudentum.

Als besonders gewichtig erweist sich hier der Vortrag „Josephus and Daniel", der sich mit der Darbietung der Danielgeschichte im 10. Buch der Antiquitates befaßt.

Die übrigen Beiträge dieses Teils geben zusammenfassende Auswertungen der ersten Phase der Erforschung der Qumran-Schriften. Dabei fällt der Blick auf deren Bedeutung sowohl für das Alte Testament („Qumran and the Old Testament") wie auch für das Urchristentum („The Dead Sea Scrolls and Early Christianity"). Besondere Würdigung erfährt der Aspekt der persönlichen Frömmigkeit in Qumran („Preparation in the Wilderness"), in der Vf. – wohl mit Recht – die besten Traditionen Israels repräsentiert findet.

Dem Neuen Testament ist Teil III gewidmet.

Die beiden beherrschenden Themenkomplexe sind hier Röm („The Romans Debate – Continued"; „Paul and ‚the Powers that Be'") sowie Apg („Chronological Questions in the Acts of the Apostles"; „Paul's Apologetic and the Purpose of Acts"). Es gelingt dem Vf., ohne jeden Rückgriff auf vordergründige historische Apologetik, die Nähe der theologischen Intention des Lukas zu der des Paulus des Römerbriefs wahrscheinlich zu machen: beiden geht es darum, den Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom als im Willen Gottes begründete heilsgeschichtliche Notwendigkeit darzustellen. Ein weiterer Beitrag („Christ and Spirit in Paul") befaßt sich mit der paulinischen Pneumatologie.

Der der Alten Kirche gewidmete Teil IV weist B. als kompetenten Patristiker aus.

Die hier behandelten Themen sind: der „Antichrist" in der Alten Kirche, der Apokalypse-Kommentar Victorins von Pettau sowie die Werke des Marius Victorinus.

Teil V zeigt uns B. im Gespräch mit seinem spezifischen kirchlichen Hintergrund: er war Mitglied der Darbyistischen Brüderkirche.

In den drei hier versammelten Beiträgen versucht er, in dieser Kirche Raum zu schaffen für die Rezeption der Ergebnisse einer in theologischer Verantwortung betriebenen maßvoll kritischen Exegese. Diese vermag die Kirche an das zu erinnern, worauf es allein ankommt („what matters" [247]: von daher das titelgebende Motto!): daß der Herr der Kirche der Mensch für andere war, und daß darum diese Kirche die Gemeinschaft für andere sein muß, und zugleich die Gemeinschaft der Versöhnten, die die empfangene Gnade an die Welt weitergeben. Welcher souveränen Weite der als „evangelikal" geltende Vf. fähig war, zeigt der Beitrag „Women in the Church: A Biblical Survey".

Der als Ausblick gedachte Schlußteil (V) enthält ein leidenschaftliches Plädoyer dafür, daß die Kirchen der Ökumene, allen gegenläufigen Tendenzen mit größerer Entschiedenheit als bisher widerstehend, an der Schrift als der Grundlage ihres Glaubens und Lebens festhalten möchten („The Bible and Faith"). Das letzte Wort ist ein Zitat von A. Deissmann, das B. als Summe seiner eigenen Lebenserfahrung rezipiert: Das Neue Testament gehört „nicht zu den lähmenden und knechtenden Mächten der Vergangenheit", „sondern es ist ewiger und gegenwärtiger Kräfte voll, die stark machen und die frei machen".

Erlangen Jürgen Roloff

Gielen, Marlis: **Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik.** Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen. – Frankfurt/M.: Athenäum 1990, 600 S. (Athenäum Monographien Theologie. Bonner Biblische Beiträge Bd 75), geb. DM 138.–

Die umfangreiche Studie, die unter Anleitung von H. Merklein entstanden ist, wurde im SS 1988 von der Kath.-Theol. Fak. der

Univ. Bonn als Diss. angenommen. Mit großer Umsicht und Sorgfalt untersucht die Vf.in die ntl Überlieferungen der sog. Haustafeln, um die Frage zu beantworten, was aus diesen Texten für die Begründung urchristlicher Ethik in der spätantiken Welt zu lernen ist. Dabei werden die Abschnitte in den Pastoralbriefen ausgeklammert, weil sie nicht wie Kolosser-, Epheser- und 1. Petrusbrief das gegenseitige Verhalten bestimmter Adressatengruppen in ihren Mahnungen beschreiben. Durch die Konzentration auf Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9 und 1. Petr 2,11–3,7 gewinnt die untersuchte Problemstellung an Schärfe und Aussagekraft, wenngleich sich darüber reden ließe, ob nicht auch die einschlägigen Stücke in den Pastoralbriefen als ein etwas später gestaltetes Beispiel urchristlicher „Gemeindetafeln" (6) das entworfene Bild noch hätten ergänzen können.

Hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Einordnung folgt die Vf.in der neuesten wissenschaftlichen Diskussion und sieht in den sog. Oikonomiktraktaten der hellenistischen Umwelt das nächstliegende, zum Vergleich einladende Vorbild, an das die ntl Haustafelethik anknüpfen konnte. Da die Hausgemeinden für die früheste Kirche von großer Bedeutung waren, wird begreiflich, „daß die neubekehrten Christen zwar unter theologischer Rücksicht ein ganz neues Leben begannen, daß sie aber soziologisch in die bestehenden Strukturen eingebunden blieben" (71). Im Unterschied zur spätantiken Oikonomik wird jedoch in den urchristlichen Haustafeln nicht nur der Hausherr angeredet, sondern „werden die untergeordneten Adressatengruppen direkt angesprochen" und wird den Herren vor Augen gehalten, daß sie „selbst einen Herrn über sich haben" (118). Indem die urchristliche Ethik an vorgegebene Verhaltensmuster anknüpfte, trug sie der nüchternen Wirklichkeit des Alltags Rechnung, gestaltete jedoch zugleich unter Aufnahme paulinischer Tradition die vorgegebenen Muster in behutsamer Weise neu, so daß sie einem partnerschaftlichen Zusammenleben „in dem Herrn" Ausdruck zu geben vermochten.

In eingehender Betrachtung der drei Textzusammenhänge, die zunächst einer strukturellen Analyse und dann einer ausführlichen Exegese unterzogen werden, wird dargelegt, wie Übernahme und Neuformung der in den Haustafeln ausgeführten Mahnungen vor sich gegangen sind. Dem Abschnitt im Kolosserbrief wird als dem ältesten Beispiel für eine urchristliche Haustafel besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Die Vf.in nimmt mit guten Gründen an, daß der Kolosserbrief sich nicht an eine schriftlich vorgeformte Vorlage anlehnt, sondern sich auf mündlich überkommene Tradition stützt, die nur geringe redaktionelle Einfügungen erfuhr, „ohne dadurch die Spuren mündlicher Tradierung zu verwischen" (201). Wird man diesem Urteil durchaus zustimmen, so ist doch entgegen der von der Vf.in entworfenen Sicht die Frage zu stellen, ob nicht in der vorausgegangenen Überlieferung ein Zwischenstadium im Bereich der hellenistischen Synagoge anzunehmen ist. Denn bekanntlich läßt sich in den paarweise angeordneten Mahnungen der Haustafel im Kolosserbrief – abgesehen von der stärker akzentuierten Sklavenparänese – eine christliche Redaktion ohne größere Schwierigkeiten abheben, so daß dann ein Gedankengang hervortritt, der sich durchaus in hellenistisch-jüdischer Ethik vorstellen läßt. Gewiß können Vermutungen dieser Art nicht zwingend bewiesen werden. Da die Vf.in sich jedoch fast ein wenig zu strikt auf die Texte der sog. Oikonomik bezieht, ist ihr Blick nicht auch auf vergleichbare Texte des hellenistischen Judentums gerichtet, wie sie sich insbesondere in ethischen Ausführungen bei Josephus und Philo finden.

Mit Recht wird ausgeführt, daß die Begründungsstruktur innerhalb der Haustafel des Kolosserbriefs „sachlich eng der paulinischen Theologie verpflichtet ist" (201 u. ö.). Wird weiterhin an vorgegebenen patriarchalischen Herrschaftsstrukturen festgehalten, so ist doch sowohl in der Betonung der Gegenseitigkeit wie vor allem in der christologischen Begründung der Ansatz „für eine Durchbrechung und Relativierung der Strukturen von Unter- und Überordnung" gegeben (202). Diese wichtigen Beobachtungen, die von der Vf.in gemacht werden, hätten in ihrer prinzipiellen Bedeutung stärkere Auswertung verdient, um sich nicht für die Bildung des eigenen Urteils immer wieder auf die patriarchalische Ordnung der antiken Welt fixieren zu lassen. Denn kritische Norm, an der urchristliche Ethik gemessen sein will, ist und bleibt die christologische Begründung, von der her auch darüber befunden wird, was einerseits aus Überlieferungen der Umwelt für eine Übernahme grundsätzlich nicht in Betracht gezogen werden konnte und wie andererseits die aufgegriffenen Traditionen vom Christusbekenntnis her eine grundsätzlich neue Ausrichtung gewinnen.

Ist in der Interpretation des Abschnittes im Kolosserbrief der prägende Anteil paulinischer Tradition überzeugend aufgezeigt worden, so kann dieses Ergebnis in der Exegese des Textes im Epheserbrief Bestätigung finden. Zutreffend wird dabei darauf aufmerksam gemacht, daß die im Epheserbrief entfaltete Verbindung von Ekklesiologie und Kreuzestheologie in paulinischer Tradition wurzelt (271). Schließt sich der Epheserbrief an das Vorbild des Kolosserbriefes an, so betont er doch stärker als dieser, daß alle Glieder des Hauses – unbeschadet ihrer jeweiligen Gruppenzugehörigkeit – zu gegenseitiger Unterordnung anzuhalten sind (312). Der Aufruf zur Unterordnung darf nicht dahin mißverstanden werden, als würde einem zeitlos gültigen Sozialgefüge das Wort geredet. Vielmehr geht es darum, bestehende Ordnung anzuerkennen und sich in sie als den von Gott gesetzten Rahmen des Lebens einzufügen. Innerhalb der Haustafel des Epheserbriefes wird besonderer Nachdruck auf die Eheparänese gelegt und diese mit einer ausführlichen christologischen Begründung versehen. Was die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen betrifft, auf die sich der Epheserbrief dabei stützt, bewährt die Vf.in auch hier ihr besonnenes Urteil und rechnet im Blick auf die ekklesiologische Gegenüberstellung von Haupt und Leib nicht mit gnostischen Vorbildern, sondern mit Vorstellungen, wie sie in der synkretistischen Umwelt über die Gegenüberstellung der Welt als Riesenleib und des sie beherrschenden Allgotts entwickelt worden waren (245). Diese Gedanken sind im Epheserbrief auf die Verbindung von Christus und Kirche bezogen worden (ebd.), um mit ihrer Hilfe den an die Ehemänner gerichteten Mahnungen besonderen Nachdruck zu verleihen.

Die „Loyalitätsparänese" des 1. Petrusbriefes ist von deuteropaulinischen Texten stärker unterschieden. Denn nun geht es nicht mehr ausschließlich um das Verhalten innerhalb des christlichen Hauses, sondern ist davon die Rede, wie die Christen ihr Leben in einer heidnischen Umwelt gestalten sollen. Daher wird hier auch das Verhalten gegenüber den staatlichen Behörden in den Blick genommen. Ist dieses Thema ursprünglich nicht in den Haustafeln verhandelt worden, so rückt es nun in deren Zusammenhang, wie auch ein Vergleich mit den Pastoralbriefen zeigt. In ausführlicher Erörterung weist die Vf.in Querverbindungen auf, die zu der gleichfalls von Tradition bestimmten Paränese in Röm 13,1–7 bestehen (316–474). Doch im Unterschied zu der im Römerbrief vorausgesetzten Situation stehen die Gemeinden, an die sich der 1. Petrusbrief wendet, in stärkerer Bedrängnis, da in der Zwischenzeit die göttliche Verehrung des Herrschers, namentlich in Kleinasien, an verpflichtender Bedeutung gewonnen hat (zum Herrscherkult vgl. S. 421–435).

Ist die Reihe der Mahnungen im 1. Petrusbrief darauf ausgerichtet, den Christen Anleitung zu geben, wie sie sich in einer ihnen fremden Umgebung zurechtfinden sollen, so fällt die an die Männer gerichtete Aufforderung, sich gegenüber ihren Frauen recht zu verhalten (1. Petr 3,7), aus diesem Rahmen heraus. Die Vf.in vermutet daher, in diesem Vers könnte eine spätere Interpolation vorliegen (541f.) – schwerlich zu Recht; denn eher muß hingenommen werden, daß der thematische Rahmen nicht konsequent durchgehalten wurde und daher keine ganz einheitliche Struktur vorliegt.

In einem kurzen Schlußteil (546–569) wird zusammenfassend bedacht, wie die ntl Haustafelethik urchristliche Gemeindewirklichkeit mit den damals gegebenen sozialen Verhältnissen so weit als möglich in Einklang zu bringen suchte. Indem die Christen „die ihrer Zeit und ihren gesellschaftlichen Formen gemäße Gemeindeorganisation schufen, zeigt sich diese Organisation verflochten mit den bestehenden geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen" (556). Daher können die in den Haustafeln dargebotenen Mahnungen nicht unverändert als auch heute gültig betrachtet werden. Am Beispiel der Eheparänese wird dann dargestellt, wie in unserer Zeit der Hinweis auf die hingebende Liebe Christi „zu einem auf Gegenseitigkeit angelegten, analogen Verhalten der Partner" – und nicht nur des Mannes gegenüber seiner Frau – in Beziehung gesetzt sein will (566). Mit den Erwägungen, die einer kritisch begründeten Neuaussage der urchristlichen Haustafelethik gelten, dürfte grundsätzlich zutreffend aufgezeigt worden sein, auf welche Weise die ntl Texte auszulegen und anzuwenden sind. Doch sollte die christologische Orientierung, wie sie bereits in den ntl Haustafeln vorliegt, noch stärker in Ansatz gebracht werden, um die Inhalte christlicher Ethik nicht zu sehr von Ansichten bestimmt sein zu lassen, die in der jeweiligen Situation vorgegeben waren, sondern die normgebende Kraft des Christusbekenntnisses auch für eine kritische Neuinterpretation zur Wirkung gelangen zu lassen.

Nach gründlichem Studium dieser gelehrten Diss. kann bei allem gebotenen Respekt vor der vorgelegten Leistung der Rez. einen leisen Seufzer nicht unterdrücken. Denn es wird nicht viele Leser geben, die sich der – durchaus lohnenden – Mühe unterziehen werden, sich durch 600 S. exegetischer Ausführungen hindurchzuarbeiten. Es wäre zu beklagen, wenn der Umfang des Buches geneigte Leser davon abhalten würde, die gründlichen Informationen, die diese Studie bietet, und das durchweg abgewogene Urteil, das darin entfaltet wird, mit gebührender Aufmerksamkeit zur Kenntnis zu nehmen.

Göttingen Eduard Lohse

Prostmeier, Ferdinand-Rupert: **Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief**. – Würzburg: Echter Verlag 1990. 590 S. (Forschung zur Bibel Bd 63), kart. DM 64.–

Die Regensburger Diss. von 1989, von N. Brox betreut, bearbeitet auf breitestem Raum eine begrenzte Textauswahl aus 1 Petr, näherhin fünf „tafel"-artige Texte (2,11–12.13–17.18–25; 3,1–7; 5,1–7).

Ein grober Überblick über die Arbeit vermag bereits Vorgehen und Intention des Autors verdeutlichen.

In Kap. 1 (15–140) werden „exegetische Vorfragen zum ersten Petrusbrief" dargestellt, wobei alle üblichen Einleitungsfragen zusammenfassend angesprochen werden, ohne daß die Funktion dieses Kap.s für das Thema der Arbeit klar ist. Im großen und ganzen werden die Thesen des „Doktorvaters", die zwischenzeitlich hier

und da partiell in Frage gestellt wurden, bekräftigt, was als Voraussetzung bzw. Abrundung der Grundthese der Arbeit (s. u.) verstanden werden kann. Lediglich die Ausführungen zu den paränetischen Formen im 1 Petr (114–119) führen im eigentlichen Sinn auf das Thema hin, zumal hier (116f) die Textauswahl genannt wird.

Vf. unterscheidet „Mahnungen, die sich auf die Gemeinde als Einheit und auf ihre Binnenrelationen beziehen" (1,22; 2,17b; 3,8; 4,8–11b; 5,5b.14) von „Mahnungen, die die Beziehung der Gemeinde zur staatlichen Wirklichkeit im Bewußtsein der eigenen soteriologisch-eschatologischen Befindlichkeit beschreiben" (1,13–17; 3,14b.15b.16a; 4,7b.12.16.19a; 5,6.8a.9a) und von „Mahnungen, die sich an die Gemeinde in ihrer Relation zur sozialen Umwelt oder an bestimmte Personengruppen richten und ein Alltagsverhalten propagieren" (2,11–3,7; 5,1–7). Als Grund, nur die letzten Texte zu behandeln, gilt für den Vf. das Stichwort „Handlungsmodelle". Ohne daß dies näher erläutert wird, gilt: „Den Weisungen der beiden ersten der drei ‚paränetischen Felder' fehlt fast durchwegs die handlungsmäßige Valenz." Schon nach formalen Kriterien „ist die Funktionalität des Modells zentraler Parameter" (116f). Demgegenüber meinen die Texte der beiden ersten Gruppen „primär eine Lebensorientierung. Aber diese Haltungen und Gesinnungen sind noch keine Handlungen, und sie sind auch nicht monokausal in solche einzugrenzen, sondern sie sind das Verbindende der Handlungen zwischen den entsprechenden Bezugssystemen" (117). Sätze dieser Art kennzeichnen nicht nur den Sprachstil des Vf., sondern auch seinen methodischen Ansatz (s. u.).

In Kap. 2 (141–180) bietet Vf. eine „Analyse der ‚tafel'-artigen Weisungen des 1 Petr", ohne daß die Gänsefüßchen-Differenzierung im Adjektiv im Kontext der üblichen Bezeichnungen Haustafel, Ständetafel, Pflichtentafel u. a. näher erklärt wird. Der Hinweis auf S. 118, daß die Frage, ob in 1 Petr 2,13–3,7 und 5,1–5a eine Ständetafel bzw. Gemeindeordnung überliefert sei, in der Literatur im einzelnen – was Umfang und Tradition betrifft – umstritten sei, reicht wohl als Begründung nicht aus, da alle ebd. in der Anm. 302 angegebenen Autoren sie in der einen oder anderen Weise voraussetzen. Die Analysen selbst sind traditionell angelegt, obwohl man gemäß dem Haupttitel eine rhetorische und pragmatische Untersuchung erwartet hätte.

In Kap. 3 (181–326) entwirft Vf. in einer berechtigten, ja sogar notwendigen Verschränkung „die Sozial- und Traditionsgeschichte zu den frühchristlichen ‚tafel'-artigen Weisungen", was faktisch jedoch nicht zutreffen kann, wenn die Textsorte in 1 Petr so offen ist, wie Vf. sie bestimmt. Der ständige Rückgriff auf Kol 3,18–4,1 als der ältesten ntl Haustafel bestätigt die Problematik. Anstatt zunächst sonstige ntl Haustafeln wie Eph 5,22–6,9; 1 Tim 2,8–15; Tit 2,1–10 form-, gattungs- und traditionskritisch einzubeziehen, skizziert Vf. als Vorgeschichte den soziokulturellen Kontext zwischen dem 5. vorchristlichen Jh. und dem Ende der flavischen Dynastie 96 n. Chr. (197–212), im textlichen Bereich den Beitrag der Philosophen bis Aristoteles, den der späthellenistischen Schriften zur Oikonomik, der Stoa und die jeweilige Einwirkung dieser Traditionen in der außerbiblischen frühjüdischen Literatur (213–318). Anknüpfend an Arbeiten von Lührmann, Müller, Thraede, Laub u. a. gelingt Vf. in diesem Teil eine wirklich zusammenfassende und weiterführende Darstellung, während der Teil zur soziokulturellen Entwicklung nicht nur aufgrund der Knappheit notwendig Fragment bleiben muß. Daher wird im Postulat der Verschränkung eher ein methodisches Programm aufgestellt, denn eingelöst (in der Regel kommt Vf. über eine Zusammenfassung bestimmter Sekundärliteratur – vor allem von Rostovtzeff – nicht hinaus).

Kap. 4 (327–384) behandelt „Rezeption und Transformation oder Originalität? Der Beitrag soziologischer Verstehensweisen."

Während die alternativ formulierte Hauptfrage mit einem et-et beantwortet wird (die Schriften „Über die Oikonomik" dienten dem Vf. von 1 Petr „als inspirierende Vorgaben für die Bildung der ‚appell'-artigen Mahnungen" unter veränderten Bedingungen, so daß „unmöglich von einer grundsätzlich christlichen Bildung" gesprochen werden kann: 329), so behandelt der umfangreichste Teil dieses Kap.s zum soziologischen Fragen und Verstehen innerhalb historisch-kritischer Exegese (345–365) und zum ethnomethodologischen Verstehenshorizont (365–372) Probleme der Auslegung überhaupt.

Der Ertrag für das Gesamtthema wie auch für die folgende Auslegung der einzelnen Texte bleibt unklar.

Das 5. Kap. (385–475) enthält die „Auslegung der ‚tafel'-artigen Handlungsmodelle" der ausgewählten Texte aus 1 Petr. Die Auslegung kann man als übliche historisch-kritische bezeichnen, die von den methodisch-hermeneutischen Kap.n frei ist. Dies erstaunt. Bei aller Knappheit (immerhin ist dies das eigentliche Thema der Arbeit) sind die Auslegungen akzeptabel. Lediglich bei der Auslegung von 2,21–25 unter dem Titel „Das ‚Christus-Muster'" (417–432) bleibt zu fragen, ob im Hinblick auf den Stellvertretungsgedanken im Leiden Jesu „für" uns (2,21.24) und auf seine Sündlosigkeit (2,22) deutlich genug gesehen wird, daß die Christologie nur partiell Handlungsorientierungen bieten kann. Vf. betont, „wie sehr die Christologie und Soteriologie im Dienst der Pragmatik stehen" (420), wobei die Einschränkungen (427f) vom Rezensenten durchaus beachtet sind.

Das 6. Kap. (477–536) behandelt „Folgerungen aus dem exegetischen Befund für die Verbindlichkeit der Handlungsmodelle". Hier finden sich „Skizzen der Wirkungsgeschichte" (477–499), die es – auch nach Meinung des Vf. – aufgrund des „gemeinantiken Charakters dieser Mahnungen" (481) nicht gibt (zur semantischen Unsinnigkeit des Begriffs „Wirkungsgeschichte" vgl. vom Rezensenten den Beitrag „Evangelium und Wirkungsgeschichte", in: FS A. Vögtle, Stuttgart 1991, 31–89). Wie soll man auch Fürstenspiegel (487) und Hausväterliteratur (490) mit 1 Petr verbinden? Die erst hier am Ende des Buches eingeführten Begriffe normative Ethik, Paränese, Paraklese (502ff) und Ethos (525ff) – eine solche Begriffsklärung hätte an den Anfang der Untersuchung gehört – bleiben entweder ungeklärt (525ff) oder können als Alternative formuliert nicht durchgehalten werden (vgl. 518).

Das abschließende 7. Kap. (537–545) „Über die Verträglichkeit historisch-kritischer Methoden und soziologischer Verstehensweisen" lenkt noch einmal zu allgemein hermeneutischen Problemen der Arbeit zurück.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (547–590) beschließt die Arbeit. Ein Stellen- und – was bei der Komplexität der Themenstellung noch wichtiger gewesen wäre – ein Sachwortregister fehlen.

Aufgrund der Vielfalt der sachlichen und methodischen Aspekte ist es unmöglich, einzelne Thesen zu würdigen. Grundsätzliches soll daher angesprochen werden:

1. Nach Anspruch und Inhalt sprengt die vorliegende Arbeit den üblichen Rahmen exegetischer Untersuchungen. In seinem ehrgeizigen Unternehmen (wovon schon die Hauptüberschriften Zeugnis geben) versucht der Vf. nicht nur die traditionellen Fragen zum 1 Petr zu lösen, eine historisch-kritische Auslegung bestimmter Textstellen zu liefern, diese in die antike Traditionsgeschichte zu lokalisieren, sondern auch die sozialgeschichtliche Genese dieser Textsorte (die er im Grunde genommen ablehnt) anzugeben und ihre Wirkungsgeschichte und Verbindlichkeit nicht nur faktisch, sondern auch hermeneutisch und methodologisch darzustellen. Das anvisierte Konzept ist bestechend, der Arbeitsaufwand enorm – allein schon was die Literaturverarbeitung in den verschiedenen Gebieten betrifft. Dennoch ist das Buch gerade hier maßlos überfrachtet, da Vf. nicht nur im 1. Kap., sondern ständig nichts verlorengehen lassen möchte, was er gelesen hat (vgl. etwa 299–308.345–355 und den Einstieg bei den einzelnen Fragestellungen ab ovo; an weiteren Beispielen vgl. 91 Anm. 246; 95 Anm. 255; 109 Anm. 288 . . .). Bis zum Ende der Arbeit werden ständig neue Perspektiven mit ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Vorgeschichte dargestellt. Die Lese- und Rezeptionsfreudigkeit ist fast nicht mehr zu überbieten. Unter forschungsgeschichtlichem Aspekt sei vor allem die Lektüre zur späthellenistischen Literatur „Zur Oikonomik" empfohlen, wobei hier erstaunlicherweise als Einführung ein Überblick zum Stand der Forschung fehlt.

2. Zur Grundthese: Was der Begriff „Handlungsmodelle" im Titel der Arbeit vermuten läßt, bestätigt sich von der ersten bis zur letzten S. der Arbeit wie auch in der Gesamtanlage. Vf. fragt zwar nach der kirchenhistorischen Situation des 1 Petr, versteht aber die dortigen ethischen Weisungen als „Modelle alltäglichen Handelns, die als typisch christlich galten" (12); nur so ist Kap. 6 logisch. Daß man sich mit einem solchen hermeneutischen Modell bei der Sklavenparänese oder bei den Ermahnungen an die Ehefrauen Probleme einhandelt, sieht natürlich auch der Vf. Die Spannung zwischen konkreter, „authentischer Wirklichkeit" bzw. „authentischer Umwelt" (so in vielfacher Variation etwa 51.65.66) und der „prinzipiellen Lage der Christen" schlechthin (66; vgl. 67: „der Weg schlechthin", was aber kein Zitat aus 5,10.11 ist, wie behauptet wird), wonach „die Verhältnisse, die der 1 Petr anspricht, zeitlose Realität oder Möglichkeit" sind (70), löst Vf. mit dem Syntagma Authentizität und Paradigmatik bzw. authentisch und paradigmatisch (so durchgehend in der gesamten Arbeit).

Zwar ist der Brief „kein situationsunabhängiger Traktat" (332), aber: Die leidenden Sklaven z. B. sind für 1 Petr nur „jene zeitgenössischen Identifikationsfiguren, an denen das Charakteristische des ‚Leidens des Christus', sein Gottesgehorsam, identifiziert werden kann", denn die Sklaven, „also alle Christen . . . sind . . . das Demonstrationsobjekt par excellence" (333). Auch die Weisung an die Frauen erfolgte „unter dem Doppelaspekt von Authentizi-

tät und Paradigmatik". „Das eigentliche Interesse gilt nicht der konkreten Verhaltensregel, sondern der modellhaften Demonstration des allgemeinen Musters-Christus. Anhand einer authentischen Lebenssituation, deren typische Bedingungen bei den Adressaten des 1 Petr als bekannt vorausgesetzt werden konnten, wird veranschaulicht, was das Typische des christlichen Handelns ist" (334). Im Unterschied zur apokalyptischen Literatur, die lt. Vf. eine „zeitliche Orientierung" geben will, sind die krisenhaften Lebensumstände „aus der Sicht des 1 Petr die Lebensbedingungen der Christen schlechthin" (338).

Die Grundfrage an ein solches Konzept (mag es stimmen oder nicht, was der Rezensent nicht glaubt, der von konkreten Handlungsanweisungen ausgeht; vgl. H. Frankemölle, 1. Petrusbrief. 2. Petrusbrief. Judasbrief, Würzburg 1987) lautet: Wie kann bei einem solchen Ansatz die sozialgeschichtliche Methode eingeführt werden? Ist das, was der Vf. als solche ausgibt (181ff), überhaupt Sozialgeschichte? Wohl kaum, da nirgendwo aufgrund des gewählten Ansatzes lokalgeschichtliche (nur so läßt sich Sozialgeschichte aufarbeiten) Fragen gestellt werden. Es bleibt ohnehin aufgrund der Spärlichkeit des Textes das Problem, ob ein solcher Ansatz an 1 Petr durchgeführt werden kann. Selbst für die Gemeinden in Rom sind die Möglichkeiten begrenzt (vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jh.en, Tübingen 1987, und die methodologische Kritik von G. Schöllgen, Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte, in: JAC 32, 1989, 23–40). Auch beim Vf. ist das Anliegen löblich, die Durchführung aber zum Scheitern verurteilt.

3. Eine erhebliche Schwierigkeit des Buches liegt in der unaufgearbeiteten Problematik des implizit vorausgesetzten Handlungsbegriffs, der nirgendwo geklärt wird. Da es „Ziel dieser Arbeit ist . . ., die Botschaft des ersten Petrusbriefes von der Hoffnung im Leiden hinsichtlich ihrer handlungspraktischen Qualität zu untersuchen" (11), hätte man spätestens im Kap. über soziologische und ethnomethodologische Theorien (345ff) Auskunft erwartet. Vielleicht wäre die Auswahl der Texte (vgl. 116f) anders ausgefallen.

4. Zum traditionsgeschichtlichen Ergebnis: Wurde bisher die Ableitung der Haustafeln aus der Stoa, aus dem atl bzw. hellenistischen Judentum vertreten oder auch als christliche Bildung verstanden, lautet die These des Vf.: „Demgegenüber versuchen die hier erarbeiteten traditionsgeschichtlichen Skizzen den Aufweis zu führen, daß – abgesehen von den spezifischen Begründungen und Motivationen etwa der Sklavenparänese (1 Petr 2,19–25) – die Textsorten ‚Über die Oikonomik' formal und inhaltlich die literarischen Vorgaben für die ‚tafel'-artigen Paränesen an die Sklaven, an die Frauen und die Männer bereitstellten. Die Weisungen an die Presbyter und an die Jüngeren (1 Petr 5,1–[5a]7) beziehen ihr Erscheinungsbild von diesen, originär für die Binnenbelange des Hauses formulierten Interaktionsregeln" (327). Abgesehen davon, daß 5,1ff die Perspektive des Hauses überschreitet, bleibt zu fragen, ob die traditionsgeschichtliche Ableitung von den Schriften „Über die Oikonomik" so begründet werden kann, wie Vf. es tut: Es „wurde gezeigt, daß die für die Form der ‚tafel'-artigen Paränesen wesentlichen Elemente – Anrede, imperativische Anweisung, Begründung und Motivation – . . . auf Prinzipien verweisen, die für das oikomonische Schrifttum konstitutiv zu sein scheinen" (328). Eben diese formalen Merkmale finden sich aber durchgehend auch in der gesamten Weisheitsliteratur, die – im Gegensatz zur apokalyptischen Literatur – ebenso wie die prophetische Literatur und die aus Qumran nicht beachtet wird, während Abhandlungen über weisheitliche Traditionen im NT die paränetischen Stücke aus 1 Petr durchaus beachten. Hier hätte man sich form- und gattungskritische wie auch thematische Analysen zu vergleichbaren Texten und Motiven gewünscht, mag man von Haustafeln, Ständeethik oder nur von Handlungsanweisungen an verschiedene Gruppen in der Gemeinde reden. Nicht eine vorgegebene Gattung oder die eigene Sozialstruktur kann maßgeblich sein, sondern nur der Text. Selbst der Begriff „Tafel", aber auch noch „tafelartig" ist hermeneutisch zu befragen.

5. Abschließend noch ein Wort zur Sprache: Nach antiker Rhetorik kann sie nicht anders als asianisch genannt werden. Die Sätze sind geprägt von einer fast pathetischen Wortfülle mit vielen Fremdwörtern, durchsetzt mit Leerstellen und Zurücknahmen.

Beispiel: „Das hier propagierte Modell zur Bewältigung der Alltagsangelegenheiten im Handlungsfeld ‚Staat und Bürger' ist demnach nicht monadisch aus seinen hellenistisch-römischen Wurzeln oder seiner christlichen Firmierung definierbar, weil seine Methode sich als eine dynamische, im kommunikativen Wechselspiel stets neu die an sich divergenten Sinngehalte interpretierende Konfiguration darstellt" (399; vgl. etwa auch 51.117.195.330.331.471).

In summa: Bei allem Wohlwollen, das man dem enormen Arbeitsaufwand und der methodologischen Fragestellung entgegenbringt, vermag das Buch insgesamt nicht zu überzeugen. Allzu vieles wird noch einmal gesagt, weniger (nicht nur von der Seitenzahl her) wäre mehr gewesen. Als umfassend gedachter Entwurf zur Traditions-, Sozial- und Rezeptionsgeschichte sowie zur Verschränkung von Exegese und Ethik provoziert das Buch zur kritischen Lektüre, hoffentlich auch zur kritischen Weiterarbeit. Vf. hat, dafür gebührt ihm Dank, die Türen der Forschung vor allem hinsichtlich seines Gesamtkonzeptes neu aufgestoßen.

Paderborn Hubert Frankemölle

Dieckmann, Bernhard: **Judas als Sündenbock.** Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung. – München: Kösel 1991. 376 S., kart.

Keine Zweifel, die Judasthematik hat, wie D. selbst einleitend bemerkt, ungeahnte Aktualität gewonnen (11–22: Die Aktualität des Judas).[1] D.s eigene Darstellung hat ihre Schwerpunkte in der Skizzierung des mittelalterlichen (Erster Teil: „Luzifers Geselle". Das mittelalterliche Judasbild [23–142]) und des neuzeitlichen (Zweiter Teil: Streit um Judas. Judasbilder seit der Aufklärung [143–235]) Judasbildes. Allerdings wird nach seinen Worten „keine Geschichte des mittelalterlichen Judasbildes" (141) und „keine Geschichte des neuzeitlichen Judasbildes versucht" (144); es solle lediglich ein „*Überblick über wichtige Elemente der Tradition*" (141f; Hervorhebung im Original) gegeben und „eine Reihe exemplarischer Judasdichtungen" (144) vorgestellt werden.

Aus dem ersten Teil seien hervorgehoben: die Behandlung der Judaslegende, der Donaueschinger Passion, des Judasliedes, diversen Volksbrauchtums und Volksglaubens um Judas, der Judasreliquien (insbesondere der dreißig Silberlinge) und Judasstätten, der jüdischen und islamischen Legenden über eine Verwechslung von Judas und Jesus. Abschließend wird die Frage, ob Mitleid mit Judas in den Quellen erkennbar sei, gegen anders lautende Stimmen wohl zu Recht verneint. Den Inhalt des zweiten Teils dürfte eine Aufzählung der behandelten Autoren am besten illustrieren: F. G. Klopstock, J. W. Goethe, F. Hebbel, M. Harden, C. F. Meyer, P. Heyse, L. N. Andrejew, G. Heym, A. France, P. Claudel, N. Kazantzakis, M. Brod, W. Jens, L. Rinser, die Oberammergauer Passion, P. Ury. Das ist ein beeindruckendes Panorama, ungeachtet der Tatsache, daß das vorangestellte Programm auch leise Irritationen auslösen könnte: „Die Werke werden nacherzählt, kurz analysiert und kommentiert, aber nur ansatzweise kritisiert . . . Es geht um Kenntnisnahme, nicht um Beurteilung" (144).

Es schließt sich noch ein dritter Teil an (237–326: Judas und das Kreuz. Zum christlichen Umgang mit dem Bösen), der in Einklang mit Titel und Untertitel des ganzen Werks so etwas wie eine theologische Gesamtdeutung der Judasproblematik unternimmt. Der exegetische Sachverhalt wird kurz summiert und eingeordnet in Überlegungen zum Sündenbockmechanismus, zur verhängnisvollen Wirkung von Feindbildern, zum christlichen Umgang mit dem widerständigen Bösen innerhalb und außerhalb der eigenen Person. Da hier erneut zahlreiche Beispiele aus der Literatur zur Besprechung anstehen, geht es nicht ganz ohne Wiederholungen ab (vgl. z. B. 40 mit 246f). Zustimmung verdient m. E. die programmatische Feststellung: „Die Rehabilitierung des Judas kann nicht darin bestehen, daß man ihn zum Heiligen erhebt" (268) samt des Begründungszusammenhangs, in dem sie steht.

Die Anmerkungen sind nachgestellt (328–366). Das Literaturverzeichnis (367–374), dem noch ein Register der Vf. literarischer Judastexte und ein Nachweis der Quellen für zehn in den Text eingestreute Bilder folgt (375f), weist ca. 30 einschlägige Titel auf, die in der vom Rez. erstellten umfangreicheren Bibliographie[2] fehlen. Das ist eine willkommene Ergänzung und dokumentiert zugleich Sucheifer und Finderglück.

Die Studie von D. hat sicher ihre Verdienste. Sie trägt interessantes und nützliches Material zusammen, das in der Sekundärliteratur teils verstreut vorliegt, und bereichert es um eigene Entdeckungen. Was man sich manchmal gewünscht hätte, wäre eine schärfere und profiliertere Linie der Interpretation gewesen. Als nächstes müßten nun auslegungs-, wirkungs- und theologiegeschichtliche Untersu-

[1] Es sei erlaubt, die Momentaufnahmen D.s aus Literatur und Kultur der Gegenwart um einige neue Zufallsfunde zu vermehren: Hadan Elgin, Suzette: The Judas Rose. Native Tongue II – London 1987; Allingham, Margery: Judaslohn (detebe 21570) – Zürich 1988 [im englischen Original von 1941: „Traitor's Purse"]; Boileau, Pierre / Narcejac, Thomas: Bruder Judas (rororo thriller 3024) – Reinbek bei Hamburg 1991 [so auch im französischen Original von 1974: „Frère Judas"]. Als Beleg für das anhaltende theologische Interesse vgl. die gleichzeitig erschienene Sammlung inhaltlich freilich sehr unterschiedlicher Beiträge: Judas, wer bist du?, hg. v. R. Niemann. – Gütersloh 1991.

[2] Klauck, H. J.: Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111) – Freiburg i. Br. 1987, 148–154.

chungen folgen, die auf einem umgrenzten Teilgebiet den Umgang mit Judas gründlich erarbeiten.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Bienert, Wolfgang A. / **Koch**, Guntram: **Kirchengeschichte I – Christliche Archäologie**. – Stuttgart. W. Kohlhammer 1989. 124 S. u. 16 S. KD-Teil, 23 Abb. (Grundkurs Theologie, Bd 3 = Urban-Taschenbücher 423), kart. DM 20.–

Zunächst wundert man sich, wie es möglich ist auf 124 S. Kirchengeschichte von den Anfängen bis zum Spätmittelalter (9–78) und Christliche Archäologie (79–124) darzustellen. Übrigens erstmalig ist in einem einzigen Bändchen Papierwissenschaft und monumentale Wissenschaft vereinigt, ein Zeichen dafür wie die Einsicht wächst, daß nur schriftliche und archäologische Quellen zusammen ein Gesamtbild ergeben können.

Bienert löst seine Aufgabe, indem er im wesentlichen die Forschungslage anspricht und vor allem einen kritischen Bericht über die deutschsprachige, insbesondere protestantische Literatur liefert.

In den Präliminarien dazu (9–27) werden grundsätzlich die Fragen wie der Standort der Kirchengeschichte, Kirchengeschichte als theologische Disziplin, Kirchengeschichte als Wissenschaft angesprochen und andiskutiert. Des weiteren wird Kirchengeschichte als Geschichte der Kirche (keine Selbstverständlichkeit), als historische Theologie und als Missionsgeschichte vorgestellt.

Besondere Beachtung verdient der Aspekt Missionsgeschichte, weil Vf. darunter das Gegenüber zu anderen Religionen, Kulturen und Denkweisen versteht. Er entdeckt in diesem Gegenüber die Herausforderung, die eigene Theologie, die eigene Tradition und die eigene Identität als Christ stets neu zu überdenken. Damit wird ein dynamisches Element eingeführt, das die Kirche als wanderndes Gottesvolk begreift, das offen bleiben muß für neue Erfahrungen in geistiger und kultureller Hinsicht. Dadurch wird einerseits Kirchengeschichte dem Status der Petrifizierung entzogen, andererseits als unverzichtbar für die Deutung der Gegenwart ausgewiesen. Vf. übersieht dabei nicht, daß ein derartiger Ansatz mit dem jeweiligen Kirchenbegriff steht und fällt. So betrachtet, läuft Bienert in die Gefahr, die kirchengeschichtliche Darstellung entgegen seiner Absicht zu konfessionalisieren.

Koch beschreitet für seinen Teil einen anderen Weg. Er geht mit Literaturangaben sparsamer um und versucht eine knappe, präzise Gesamtdarstellung des Faches Christliche Archäologie. Anstelle einer Definition fordert Vf. die Zeitspanne von etwa 200 bis etwa 800 n. Chr. ein. Dabei sind alle Monumente zu berücksichtigen, nicht nur die nachweislich christlichen, sondern auch die der traditionell paganen römischen Religion, der Mysterienkulte und die der Juden. Dieser Umgriff wird der Tatsache gerecht, daß der Beginn der altchristlichen Monumentalität nicht eindeutig eingrenzbar ist und daß die Frage nach dem Ursprung altchristlichen Kunstschaffens immer noch im dunkeln liegt. Mögliche Vorbilder etwa werden vorsichtig angedeutet. Pagane Symbolgestalten wie die des Orans, des Philosophen, des Hirten, des Fischers und des Sol invictus werden übernommen und christlich umgewandelt. Besonders deutlich wird dieses Bemühen bei Jona, Abraham und Isaak.

Ende des 3. Jh.s muß es nach dem Zeugnis des Laktanz schon altchristliche Kirchenarchitektur gegeben haben. Doch die älteste Basilika (Reparatus-Basilika) mit eindeutiger Datierung auf das Jahr 324 findet sich in Algerien. Davor sind lediglich „Hauskirchen" namhaft zu machen. Musterbeispiel ist die Hauskirche von Dura Europos (übrigens das einzige Beispiel dieser frühen Zeit) im östlichen Syrien aus dem Jahr 232/233, deren Fresken im Museum der Yale University (USA) aufbewahrt werden. Ein privates Haus an der Stadtmauer der Grenzfestung wurde zu einer Hauskirche umgebaut. Ein kleines Zimmer des Stadthauses wurde möglicherweise zu einem Baptisterium umgestaltet und mit Malereien aus dem AT und NT ausgestattet. Mit der Frage, warum altchristliche Architektur erst so spät einsetzt, befaßt sich Koch nicht. Dies ist legitim, weil über F. W. Deichmann hinaus keine neuen Gesichtspunkte geltend gemacht werden können.

Als älteste nachweisbare Memoria für Märtyrer bezeichnet Vf. die Anlage unter S. Sebastiano (Rom), die Gedächtnisfeiern für die Apostel Petrus und Paulus diente. Die Anlage blieb von 258 oder 260 bis zum Bau der großen Basilika in Benutzung.

Figürliche Darstellungen bieten erhebliche Probleme interpretatorischer Art. Sie verwenden zwar biblische Motive, sind aber Belege für die Volksfrömmigkeit. Mit Th. Klauser vertritt Koch den Standpunkt, christliche Bildkunst ist ohne oder sogar gegen die Bischöfe entstanden; die altchristlichen Kunstwerke, die vor 350 entstanden, können nicht einmal mit Hilfe von Vätertexten dieser Zeit erklärt werden, weil die Väter mit den Kunstwerken von damals nichts zu tun hatten. Singulär ist eine Gruppe von Statuetten mit mehreren Jona-Darstellungen und einem „Guten Hirten", sowie einigen Porträts, die in Kleinasien um 270/280 gefertigt wurden und wohl zu einer Grabausstattung in Phrygien gehörten. W. Wischmeyer: Die vorkonstantinische christliche Kunst in neuem Licht: Die Cleveland-Statuetten, hat sich dazu in: VigChrist 35 (1981) 253–287 kompetent geäußert.

Mit dem vorliegenden Bändchen ist ein neuer Weg beschritten worden, der von der unverzichtbaren Einsicht ausgeht, daß zur Darstellung der Kirchengeschichte die dingliche Überlieferung gehört, nicht nur die schriftliche Hinterlassenschaft. Bauten, ihre Ausstattung durch Malerei, Mosaiken, Stein- und Holzarbeiten, Gegenstände weltlicher Repräsentation, liturgische Geräte und Gewänder, Buchmalerei, Münzen, Inschriften sowie alle aufwendigen und bescheidenen Dinge des täglichen Gebrauchs hellen das Leben der alten Christen auf. Manche Themen wie Theologie und Volksfrömmigkeit, Pilgerwesen, Märtyrerverehrung, Vorstellungen des Lebens nach dem Tod und Sozialgeschichte der Alten Kirche lassen sich nur dann umfassend abhandeln, wenn man die Devotionalien, die Pilgerampullen, die bildlichen Darstellungen und Inschriften auf privaten Denkmälern, die Wallfahrtsstätten, die baulichen Einrichtungen für die Märtyrer- und Heiligengräber und die Relikte des Bestattungswesens heranzieht. Denkmalorientierte Forschung und Analyse der schriftlichen Quellen müssen Hand in Hand das Mosaikbild der Alten Kirche erstellen. Koch kommt das Verdienst zu, in einem knappen inhaltsreichen Durchblick dem Kirchenhistoriker die aus den Denkmälern erwachsenden Möglichkeiten erschlossen zu haben. Die Monumente bieten dem Geschichtsbild, das der Kirchenhistoriker aus der schriftlichen Hinterlassenschaft bisher zu erarbeiten pflegte, nicht nur „Farbe und Anschaulichkeit" (C. Andresen), sondern eine neue Qualität der Wirklichkeitsbeschreibung.

Augsburg Wilhelm Gessel

Ruh, Kurt: **Geschichte der abendländischen Mystik**. Bd I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. – München: C. H. Beck 1990. 414 S., Ln DM 78.–

Es ist für die Theologie beschämend, daß ein Germanist (emer. Ordinarius in Würzburg) mit diesem Bd die erste deutschsprachige Geschichte abendländischer Mystik zu veröffentlichen beginnt. Im Gegensatz zu Pregers „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter" (1874–1895) oder Wentzlaff-Eggeberts „Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit" ([2]1947, in der 1. Aufl. nazistisch eingefärbt) blickt R. über den Horizont der Germanistik hinaus und greift mit theologischer Kompetenz auch Fragen um die Begrifflichkeit der Mystik auf. Ähnliches wird in anderen Sprachen schon längst behandelt: z. B. Pourrat, „La spiritualité chrétienne", 1928–1935 ([2]1951); die unvollständig gebliebene „Histoire de la spiritualité" (Bouyer, Leclercq, Vandenbroucke, Cognet, 1960–1966); die diesbezüglichen Beiträge in „Encyclopédie des Mystiques", 1972; einige italienische Werke; Butlers, „Western Mysticism", 1926; die vorzügliche, Gebiet und Fragestellung der Mystik abdeckende „Christian Spirituality" (I–III, 1986–1989; interkonfessionelle Mitarbeiter). Dadurch, daß G. Wehr sein „Die Deutsche Mystik" (1988, Taschenbuch 1991) über die Theosophie Blavatskys, Ollcotts und Besants (Untertitel: Mystische Erfahrung und theosophische Weltsicht in der Theosophie) in Rudolf Steiners Anthroposophie neuzeitlich gipfeln läßt, verfehlt er das Herz des Mystischen; denn auf dem Weg der Theosophie wird Erfahrung in esoterisches Wissen aufgelöst (vgl. zu den neuzeitlichen Anfängen: F. A. Yates, Die okkulte Philosophie im elisabethanischen Zeitalter, Amsterdam 1991).

R. setzt bewußt deutsche Akzente (Eckhart ist ständig präsent). Aber mit dem Ansatz bei Dionysius Areopagita, dem syrischen Mönch des 6. Jh.s, (31–28) zeigt er die Weite seines Ansatzes. Besonders hier nimmt er ernst, was seine Einführung (13–27) betont: „Eine Darstellung, die wissenschaftlichen Rang beansprucht, (erfordert) grundsätzlich eigene ‚Untersuchungen'" und darf diese nicht „außerhalb des Baues, das heißt in besonderen Beiträgen" unterbringen. Der Leser bekommt also Anteil an R.s Denk-Bewegung. Das korrespondiert dem, was R. auch anderswo (Überlegungen und Beobachtungen zur Sprache der Mystik, 1986) reflektiert: „Mystische Erfahrung ... (vollzieht) sich mitnichten außerhalb der Sprache"; die Sprache ist, wie er mit Recht (hier in mißglücktem Satzbau, 23f) zeigt, „vielmehr ‚selbst Medium der Erfahrung'":

Für Dionysios nun gelte: „Mystisch – in einem spezifischen Wortsinn – ist nur die mystica theologia" (58), also die winzige Schrift, mit der dieser seine hierarchische Weltsicht krönt (eine satzrhythmische Übersetzung liegt sowohl im Englischen wie im Deutschen vor; vgl. meine Übertragung in Ruh-

bach/Sudbrack, Christliche Mystik). Damit aber ist die Begrifflichkeit von Mystik festgelegt: „Gotteserkenntnis und -erfahrung – beides ist nicht voneinander zu trennen – katà tòn gnóphon, in caligine, in der Dunkelheit", eine Erkenntnisweise, „die aus dem Status des dem Menschen zukommenden Vermögens herausführt und in das Andere, das Göttliche, eintritt". Es geht um „das göttliche Dunkel ... jenseits aller Namen, auch jenseits – um mit der Scholastik zu sprechen – der Transzendentalien, (um) die Aseität der Gottheit". Diese Henosis mit Gott unterscheidet sich von den Einigungen auf den vorangegangenen Seinsstufen dadurch, daß sie als „transintellektueller Akt" „den Gläubigen allen menschlichen Bedingungen" entreißt (62–64).

Hier muß die Diskussion ansetzen, die nichts vom Lob, das R.s Werk gebührt, zurückzunehmen braucht. Er stellt sich aber mit dieser Begriffsbestimmung bewußt in den Gegensatz zum Großteil der Dionysios-Forschung (Stiglmayer, Puech, Baron, Völker, Rocques). Dort nämlich sieht man die Theologia Mystica mit ihrer Begrifflichkeit in einen dynamischen Zusammenhang mit dem Gesamtcorpus der Dionysiaca.

R. scheint mir die traditionelle Mystik-Auffassung zu verengen. Das aber ist nicht nur „eine Sache der Definition" (so z. B. 326.330), sondern eine der Quellen. Schon der Ansatz bei einem spätantiken Vf. statt bei Gregor von Nyssa († 399), den K. Rahner und Kard. Daniélou Vater christlicher Mystik nennen, oder noch früher, zeigt es.

Schwerer wiegt die Mißachtung der geschichtlichen Tatsache, daß die Substantiva: Mystik, Mystiker (der antike mystes ist gerade nicht der R.sche Mystiker) erst im 17. Jh. auftauchen (de Certeau). Der bis dahin maßgebende adjektivische Gebrauch „mystikos" meint die „Geheimnistiefe" von etwas Substantivischem; und die „theologia mystica" des Dionysios stellt damit „nur" die Mysterientiefe seiner zwei Hierarchien dar. Bouyers klassische Arbeiten dazu blieben R. unbekannt. Von den 27 Belegen bei Dionysios für das Wort stehen nur zwei in der von R. allein analysierten kleinen Schrift. Der Germanist G. Müllers hat schon 1924 in seiner Arbeit über Gradualismus (bei R. 222, 267, 383) gezeigt, daß in diesem adjektivischen Gebrauch sich das patristische Weltbild spiegelt, aber nicht die Allegorese (dazu 305 Anm. 55: „mysticus" bei Bernhard und Wilhelm v. St. Thierry nicht mystisch, sondern „symbolisch, allegorisch"), wie sie in barocker Ikonographie degenerierte (dazu die Einführung von R. v. Straten, 1989). Die vier inhaltsschweren Bände der „Exégèse médievale" de Lubacs (1959–1964) bezeugen ein symbolisches Erfahrungsdenken, das die mystische Tiefe einbettet in den Stufenbau der Welt und nicht, wie R. meint, scharf davon trennt. Der Münsteraner Germanist, Fr. Ohly, hat die Schlüsselrolle dieses Weltbildes mit vielen philologischen Arbeiten für Germanistik (und Theologie) analysiert (zuletzt: „Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade", 1990).

Ich fand kein Argument, daß gerade Ps. Dionysios (für dessen Aufwertung R. Dankbarkeit gebührt) diesen breit belegten Sinn vom mystikos durchbrochen hat. Die Licht-Metaphysik, die das ganze Gebäude der Hierarchien trägt, bleibt auch im „überlichten Dunkel" der Theologia Mystica erhalten und entwickelt dort ihre Dialektik von Licht-Dunkel.

Mit dieser begrifflichen Engführung von „Mystik" hängt zusammen, daß (83–117) Augustinus († 430!) erst nach Dionysios vorgestellt wird.

Denn er sei „ein Vater der Mystik, ohne Mystiker zu sein" (86/113f). Viele Elemente der künftigen christlichen Mystik seien zwar bei ihm zu finden (Stufenbau, Trinitätsdenken, Erleuchtung, Schweigen); doch – noch eindeutiger als Hendrikx (1936!) – meint R.: Augustinus ist weder „Mystiker" noch „Theoretiker der Mystik" (117). So bleibt auch Cassian († 435) (118–138) im „Vorhof der Mystik" (132) stehen und Gregor der Gr. († 604) (145–167) darf „nicht in die Abgründe totaler Gottverlassenheit" eindringen; auch er ist kein „Mystiker ..., da dieser Begriff auf die existenzielle Mitte einer Persönlichkeit zielt." (Die Ezechielhomilien sind gegen S. 146 seit 1983 auf Deutsch greifbar).

Doch R. bringt in den einzelnen Kap.n stets eine ausgezeichnete, persönlich geformte Darstellung seiner (Nicht-)„Mystiker".

Das gilt auch für die einflußreiche, oft übersehene „Vita contemplativa" des Julianus Pomerius (139–144), während Evagrios Pontikos (134–136) und seine „apatheia" heute nicht mehr ohne die Forschungen Gabriel Bunges dargestellt werden dürften.

Johannes Eriugena († 877, 172–206) steht am Beginn der „Lateinischen Mystik des Früh- und Hochmittelalters". Obgleich R. sich schwer tut, dessen Einfluß auf die „Deutsche Mystik" (zum „Granum Sinapis", 179ff) aufzuzeigen, widmet er ihm wichtige S. Aber gerade bei ihm, bei dem sich vieles der dionysianischen Dunkelheitsmystik findet, ist zu fragen, ob es nicht doch eher Metaphysik (Denken) als Mystik (Erfahrung) ist; R. selbst insinuiert dies („metaphysisch orientierte Mystik", 106).

Dann folgt das 12. Jh.: die Kartäuser Guigo I. und Guigo II. (208–225); Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry, denen R. zu Recht fast 100 S. widmet (226–319) – das Glanzstück des Buches! – Hierzu frage ich mich, ob mit den sehr anschaulichen Liebesmetaphern dieser Mystiker (z. B. 287: „Modell einer trinitarischen Mystik") R. nicht die (vermeintlich) an Dionysios gewonnene Mystik-Definition „in caligine" zurücknehmen muß.

Den drei folgenden Zisterzienseräbten (320–354), Guerric von Igny, Aelred von Rievaulx, Isaac von Etoilen, gilt die gleiche Frage. Mit den beiden Viktorinern (355–406) Hugo († 1141) und Viktor († 1173) schlägt R. eine oft unterschätzte Seite der Geschichte christlicher Spiritualität und Theologie auf.

Dem Leser ist zu sagen, daß R. sein hohes wissenschaftliches Ideal des in extenso dargestellten Untersuchungsprozesses nicht überstrapaziert, so daß man vorzügliche, lesbare Seiten mit guten Texten und kluger Hinführung in die Hand bekommt – auch bei den erstaunlich vielen, denen die Bezeichnung „Mystiker" abgesprochen wird.

Doch die Engführung des Mystikbegriffs äußert sich in ähnlichen „Brüchen", wie sie R. z. B. im Werk des „Nicht-Mystikers" Augustinus feststellt. Hildegard von Bingen (14, 178) und viele andere werden bewußt aus der Darstellung ausgeschlossen. Die Berufung auf Thomas (15), der Mystik und Prophetie säuberlich trennen soll, ist nach v. Balthasars entsprechendem Kommentar nicht stichhaltig.

Wichtig wäre auch ein Blick in die Weiterentwicklung der dionysianischen Mystik innerhalb der Ostkirche. Ihre Ausdeutung der „mystischen Theologie" (Vl. Lossky) steht diametral zur R.schen Interpretation.

Besser als sie entspricht die vorsichtige Definition von A. M. Haas, dem anderen großen Eckhartforscher, den Quellen:

„Mystische Erfahrung ist ein am Mysterium orientiertes, nicht leicht mitteilbares, letztlich unsagbares Erkenntnis- und/oder Liebesgeschehen zwischen Mensch und Gott, das vom Menschen als gnadenhafte, ohne Anstrengung empfangene Einigung mit Gott erfahren wird – selbst wenn dabei das Motiv der erfahrungshaften Ferne zu Gott, der regio dissimilitudinis, als Begleitphänomen auftritt."

Sie scheint sich nur auf den ersten Blick enger an die Theologie anzulehnen (die Spannung: Mysterium-Mystik!). Näher besehen aber tritt das Erfahrungsmoment stärker in die Mitte; damit wird eine Basis erreicht, auf der allein man den etwas rüden Versuchen K. Flaschs, M. Eckharts Mystik in Systematik aufzulösen („Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten", in: „Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie", München 1988), genuin begegnen kann.

R.s Arbeit ist trotz oder gerade wegen der Anfragen – überaus verdienstvoll. Einmal wegen des reichen, vorzüglich dargebotenen und persönlich durchgearbeiteten geschichtlichen Materials; dann aber besonders, weil er (als reformierter Christ) gegenüber seinem katholischen Freund Haas eine Mystik-Auffassung vertritt, die in der Spuren Karl Barths und Emil Brunners das reformatorische Erbe (Gott, der Ganz-Andere) aufnimmt und (im Gegensatz zu Barth und Brunner) positiv weiterführt. Auch wer darin eine Engführung sieht, ist ihrer konsequenten historischen Aufarbeitung zu Dank verpflichtet. Die nächsten Bde, die auf Eckhart hinführen, werden eine spannende Lektüre bieten.

München Josef Sudbrack

López-Gonzáles, Pedro: **Penitencia y reconciliación.** Estudio histórico-teológico de la «res et Sacramentum». – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1989. 357 S. (Colección Teológica 64)

Der Vf., Arzt und Priester des Opus Dei, wurde aufgrund dieser Arbeit zum Dr. theol. promoviert; er ist Prof. für Sakramententheologie an der Univ. des Opus Dei in Pamplona. Ziel der Arbeit ist die kritische Auseinandersetzung mit der bußtheologischen These des spanischen Karmeliters Bartolomeo M. Xiberta: *„Reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae"* (1922 in Rom gedruckt erschienen; kommentierte Neuauflage Barcelona 1973). Der Vf. unternimmt zunächst auf rund 230 S. einen Streifzug durch die Geschichte der Bußtheologie unter dem Aspekt der Verwendung der Begriffe *„sacramentum tantum"*, *„res"* und *„res et sacramentum"*:

Im I. Kap. setzt er mit Augustinus an und geht unter Einbeziehung der beiden Abendmahlsstreite zur Schule von Laon über. Das II. Kap. beschäftigt sich mit dem 12., das III. mit dem 13. Jh. Besprochen werden in erster Linie

die Summa halesiana, Wilhelm v. Melitona, Bonaventura, Albert und Thomas von Aquin. Das IV. Kap. ist der Entwicklung vom 14. bis 19. Jh. gewidmet, mit den ausgewählten Autoren Capreolus, Cajetan, Cano, de Lugo, Joh. a S. Thoma und L. Billot.

Bis hierhin ist festzustellen, daß die Arbeit nicht über das Niveau einer ordentlichen Seminararbeit hinausragt. Die Bußgeschichte ist von Stufler über Poschmann und Hödl bis Anciaux so hervorragend erforscht, daß Vf. nur noch zu exzerpieren und zusammenzufassen brauchte. Es handelt sich nicht um eine originelle und eigenständige Forschung.

Die beabsichtigte K r i t i k setzt auf den verbleibenden 100 S. (V. Kap.) mit der detailliert rekonstruierten „These Xibertas" ein, die der Vf. korrekt auf die maßgebliche Anregung durch Maurice de la Taille SJ zurückführt. Er unterscheidet in der Wirkungsgeschichte der These drei Phasen: Sie gewinnt Boden (1922–1949), Zustimmung (1950–1964), setzt sich durch (1964–1983). Hier hat der Vf. einen guten eigenen Überblick sowohl über die Nuancen der Zustimmenden, angefangen bei Poschmann und de Lubac, als auch über die Argumente der Ablehnenden zustande gebracht. Es ist nicht zu übersehen: Die These findet nicht seine Sympathie; er möchte sich aber nicht uneingeschränkt direkt gegen sie wenden, da offizielle Texte (wie das II. Vaticanum, Lumen Gentium 11 in Verbindung mit 14; die Bischofssynode Rom 1983: 316f) sich, vorsichtig gesprochen, ihr zumindest stark angenähert haben und von ihnen aus das Thema der Versöhnung mit der Kirche nicht einfach aus der Bußtheologie wieder gestrichen werden kann. Der theologiegeschichtliche Ausgangspunkt ist eindeutig: Die Formulierung *„res et sacramentum"* ist, ausgehend von der Eucharistie, auf verschiedene Sakramente in höchst unterschiedlicher Weise angewendet worden; es besteht für sie weder eine lehramtliche Verpflichtung noch ein dogmatischer Konsens. Sie läßt weiterhin verschiedene Anwendungsmöglichkeiten und Interpretationen zu. Die Einwände des Vf.s gegen die „These Xibertas" kulminieren in der Einsicht, daß diese These ganz auf die schwere Sünde hin ausgerichtet ist – wie aber läßt sie sich mit der Andachtsbeichte vereinbaren? (308f, 322f, 327) Ein Sakrament, meint der Vf., könne doch nicht zwei verschiedene (!) *„res et sacramentum"* „produzieren" (323). Hier zeigt sich die völlig unzureichende Basis der ganzen Arbeit. Wer sich nicht die Mühe macht, das Bußsakrament in die ersten Anfänge zurückzuverfolgen und biblische Grundgedanken zu Umkehr und Versöhnung als normative Parameter auch für spätere Entwicklungen zu nehmen, der tut sich natürlich sehr leicht mit der Ansicht, in der ausdrücklichen „Stiftung" dieses Sakraments durch Jesus Christus sei die Andachtsbeichte mit gemeint gewesen. Die schlichte, rigide und positivistische Denkungsart des Vf.s zeigt sich auch in anderen Argumentationsweisen, z. B. in der Konstruktion kasuistischer Schwierigkeiten (bes. 320ff); es macht ihm keine Mühe, die Möglichkeit eines „positiven göttlichen Gesetzes", vor dem Kommunionempfang zu beichten, in Betracht zu ziehen.

Die e i g e n e T h e s e des Vf.s umfaßt, gegen Xiberta usw. formuliert, folgende Elemente: *„res et sacramentum"* gehört zum Zeichen, nicht zur Ursache (allein diese Disjunktion spricht bereits Bände zu dem allenthalben sichtbaren Faktum, daß der Vf. mit einer elementarsten Symboltheorie nicht vertraut ist). Weil die Wirksamkeit beim Bußsakrament *„principaliter"* in der priesterlichen Absolution liege, müsse *„res et sacramentum"* beim Bußsakrament ein Effekt im „Empfänger" sein; sie müsse mit der *„contritio"* identisch sein (335). Ob es überhaupt sinnvoll ist, auf die Sakramente, die in siebenfach unterschiedlicher Weise die vornehmste Liturgie der Kirche sind, um jeden Preis das Schema *„des"* Sakraments anzuwenden und auch dort *„res et sacramentum"* herauszuspekulieren, wo auf den ersten Blick nichts dergleichen ersichtlich ist, diese Grundfrage, die sich durchaus an Xiberta, Poschmann, Rahner usw. richten läßt, stellt der Vf. natürlich nicht. Somit bekennt er zum Schluß nur, daß er selber auch nicht wisse, wie genau nun die Versöhnung des Sünders mit der Kirche hinzuzudenken sei; seines Erachtens gehöre sie als „übernatürlicher Effekt in der Seele" zur *„res tantum"* (335).

Bei den von ihm kritisierten Autoren geht der Vf. mit dem Holzhammer von Schlagworten um: Semmelroth wirft er „hipereclesialización" (welch prächtige Sprachschöpfung!) vor, Rahner die „kryptische" Sprache (296, 332).

Trotz der Rückgriffe auf eine Zeit, die in der Theologie von Wagemut und denkerischer Kraft geprägt war, insbesondere das 12. Jh., ist diese Arbeit nicht eigentlich „scholastisch" zu nennen; ihr Wesensmerkmal ist neuscholastische Sterilität.

Münster Herbert Vorgrimler

Rizzi, Marco: **La questione dell'unità dell' „Ad Diognetum"**. – Milano: Vita e Pensiero 1989. XXIII, 201 S. (Studia Patristica Mediolanensia, 16), kart. Lit 24 000

Die Frage nach der literarischen Einheit des Briefes an Diognet, d. h. nach der ursprünglichen Zugehörigkeit von Kap. 11–12 zum Gesamtwerk, wurde schon von H. Estienne, dem ersten Hg. des Werkes, 1592 gestellt und verneinend beantwortet. Die Beurteilung in der folgenden Zeit ist nicht immer einstimmig gewesen, wenngleich die Tendenz, die zwei letzten Kap. als sekundären Nachtrag anzusehen, unverkennbar vorherrscht. In der deutschsprachigen Forschung darf man diesbezüglich sogar von einer seltenen Übereinstimmung sprechen.

Die der Kath. Univ. von Mailand vorgelegte Diss. von R. stellt einen neuen Versuch dar, der Lösung des Problems näher zu kommen.

Die E i n l e i t u n g (3–16) enthält eine kurze, aber umfassende und übersichtliche Forschungsgeschichte, der sich der eigene methodische Ansatz anschließt: Ausgehend von einer genauen Analyse von Kap. 11–12 will der Vf. nicht nur Bezug auf den gesicherten Text des Werkes nehmen, sondern darüber hinaus auf den breiteren Horizont der protreptisch-apologetischen Literatur.

D i e z w e i e r s t e n K a p. sind christologischen Fragen gewidmet. Der Ausdruck σήμερον υἱὸς λογισθείς (11,5), den R. als einen christologisch semantischen Kern betrachtet, wird im ersten Kap. (17–45), παλαιὸς καὶ νέος als Kennzeichen des Logos im zweiten Kap. untersucht (48–62). Wichtige soteriologische Inhalte in Diog 11 sind der Gegenstand des d r i t t e n Kap.s (63–88). Anhand der formalen Struktur von Diog 11 arbeitet R. die Grundmomente dieser Soteriologie heraus: Die Offenbarungsfunktion des Logos, die im Prozeß der Überlieferung aktualisiert wird, führt schließlich zur konkreten Wirklichkeit der Kirche.

Selbstverständlich muß ich mich auf allgemeine inhaltliche Angaben beschränken, ohne auf die Textanalyse im Detail einzugehen. Aber die vielen gelungenen Einzelbeobachtungen in diesen drei Kap.n verdienen Beachtung und bedeuten einen Fortschritt über die Arbeiten von P. Andriessen und H. I. Marrou hinaus.

Auf der in diesen ersten drei Kap.n aufgebauten Grundlage zieht R. im v i e r t e n K a p. (89–133) eine erste Bilanz. Für die in der Arbeit vertretene These ist es eigentlich das entscheidende Kap. Es handelt sich um den Nachweis der inneren Zusammengehörigkeit zwischen den zentralen Aussagen in Diog 11–12 und den früheren Kap.n.

Zuerst wird die Christologie behandelt (89–107). Nach der Interpretation des Vf. gipfeln die christologischen Aussagen Diog 7,2.4; 8,11; 9,1.2.4; 10,2 im Kap. 11. Die in diesen Texten vorkommenden Titel λόγος, παῖς, υἱός lassen sich auf jeden Fall im Rahmen einer geschlossenen christologischen Konzeption verstehen, die R. überzeugend darstellt. – Das Begriffspaar πίστις – μυστήριον ist das zweite Glied in der Beweisführung (107–113). Auch hier werden die weitgehende Homogenität im Sprachgebrauch und die Gedankenentwicklung bis zum Kap. 11 gut aufgezeichnet. – Das in den Kategorien καινὸς καὶ παλαιός ausgedrückte Zeitverständnis deutet eine Geschichtstheologie an, deren christologisches Zentrum die Sendung des Sohnes bzw. des Logos ist (113–120). – Nach diesen drei inhaltlich wichtigen Abschnitten untersucht R. einzelne Begriffe und Wendungen (120–122); sodann wendet er sich der Frage nach der Größe des Textverlustes nach Diog 7,6 und 10,8 zu (ähnlich wie K. Wengst rechnet er nur mit kleinen Lücken) (122–127); schließlich wird die Einheit des Textes durch stilistische Beobachtungen verteidigt, wobei auch manche Gegenargumente entkräftet werden (vgl. z. B. S. 128 Anm. 76: gegen die statistischen Angaben von Meecham).

Hatte sich die bisherige Argumentation auf Diog 11 konzentriert, so wird im f ü n f t e n K a p. Diog 12 einbezogen: die wahre Erkenntnis (134–161). Das Bild vom Paradies und vom Baum der Erkenntnis leitet die Ermahnung zur wahren Erkenntnis ein, mit der der Besitz des wahren Lebens zusammenhängt. Die Steigerung bis zur Schlußdoxologie erfährt hier eine einleuchtende Deutung.

Das l e t z t e K a p. befaßt sich mit dem literarischen Charakter des Textes (162–170). Das Thema ist für die behandelte Frage von großer Bedeutung, da oft die angebliche Diskrepanz zwischen dem echten „apologetischen" und dem „homiletischen" Teil als Argument für dessen sekundäre Herkunft angeführt wird. Mit Recht betont R. einmal den protreptischen Charakter des Textes, zweitens die formale Breite, die bei den zu dieser Gattung gehörenden Texten festzustellen ist. Es soll auch nicht vergessen werden, daß schon Diog 1–10 eine Vielfalt von Formen enthält und daß die apologetische Literatur ebenso reiche Variationsmöglichkeiten bezeugt. Zwischen Diog 1–10 und Diog 11–12 zu unterscheiden mit dem Hinweis auf verschiedene da und dort vertretene Gattungen, würde bedeuten, eine literarische Größe vorauszusetzen, die es in dieser Form gar nicht gab. Wie schon oft vermutet, lassen sich zahlreiche Indi-

zien finden, die auf Alexandrien als Entstehungsort von „Ad Diognetum" hinweisen (170–173). – Eine Zusammenfassung (auch in englischer Übersetzung) beschließt die Arbeit (174–181).

Erwägt man die Argumente gegen die Zugehörigkeit von Kap. 11–12 zum ursprünglichen Bestandteil des Werkes, die z. B. in den Textausgaben von K. Bihlmeyer und K. Wengst oder in der Monographie von R. Brändle zur Frage der Ethik erwähnt werden, läßt sich ein auffallendes Mißverhältnis zwischen der Dürftigkeit der Beweisführung einerseits und der Sicherheit der Beurteilung andererseits feststellen. Die Arbeit von R. wird man gewiß nicht als eine endgültige Antwort auf die gestellte Frage betrachten dürfen, wohl aber als einen wichtigen Beitrag, der eine fast als „opinio communis" geltende Meinung in ihrer Fragwürdigkeit aufdeckt, und zugleich eine m. E. durchaus plausible Lösung bietet.

Eines wird jedem aufmerksamen Leser dieses Buches bewußt: Es ist höchste Zeit, daß Texte wie „Ad Diognetum" Gegenstand von einer eingehenden Kommentierung werden, die allein die Elemente für eine überzeugende Antwort in der hier erörterten Frage bringen und darüber hinaus die bis jetzt nur sehr fragmentarisch erfaßte Theologie des zweiten Jh.s beleuchten kann. Die Arbeit von R. ist eine wertvolle Hilfe dazu.

Benediktbeuren Horacio E. Lona

Saint Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise. Introduction and translation by Sebastian Brock. – New York: St. Vladimir's Seminary Press 1990. 240 S., kart. US-$ 8.95

Der Vf. wendet sich einem Literaturzweig zu, der in der Forschung bisher nur wenig Beachtung gefunden hat. Die frühen Syrer, von denen Ephräm wohl der profilierteste Theologe und Dichter ist, sind heute weitgehend unbekannt. Dies mag damit zusammenhängen, daß vielfach die für eine historisch-theologische Betrachtung notwendige philologische Voraussetzung einer zuverlässigen Edition nicht erfüllt ist. Bei Ephräm liegt der Fall jedoch anders. B. kann sich bei seiner englischen Übersetzung der Hymni de Paradiso auf Becks Edition (CSCO.SS 78/79, Louvain 1957) stützen. Ferner liegt mit E. Beck, Ephräms Hymnen über das Paradies (StudAns 26), Rom 1951, ein ausgezeichneter Kommentar und eine gediegene lateinische Übersetzung vor. B. hat sich daher zum Ziel gesetzt, mit seiner Übersetzung Ephräm vor allem im englischsprachigen Raum bekannt zu machen (8). Ephräms Hymnen „Über das Paradies" bieten sich dazu gut an, weil sie einen repräsentativen Einblick in das Gesamt seiner Theologie gestatten.

Die ausführliche Einleitung (7–75) bietet zunächst eine Beschreibung der vita Ephräms auf der Grundlage zeitgenössischer Biographien, die der Vf. umsichtig und kritisch auswertet (8–25). Ein weiterer Abschnitt (25–33) befaßt sich mit dem Verhältnis Ephräms zum Mönchtum und untersucht den syrischen Schlüsselbegriff *ihidaya*, der die verschiedenen Bedeutungen „einfach, einzeln, alleinstehend, ehelos, eingeboren" umfaßt und später zum syrischen terminus technicus für „Mönch" geworden ist (25f). B. weist nachdrücklich darauf hin, daß sich die syrische Aszese nicht einer dualistischen Sicht des Menschen oder einer generellen Verachtung des Materiellen verdankt, sondern in der Brautmystik des NT (Christus als der Bräutigam des *ihidaya*) angelegt ist (26–30). Ehelosigkeit ist Vorwegnahme des eschatologischen *angelikos bios*, der als Rückkehr ins verlorene Paradies verstanden wird (30–33).

Ein weiterer Abschnitt behandelt das umfangreiche Werk Ephräms (33–36) und untersucht die poetische Form seiner *memre*- und *madraše*-Dichtung (36–39). Theologisch bedeutsam ist Ephräms typologische Sicht der irdischen Wirklichkeit, die er immer wieder symbolhaft auf die verborgene Gegenwart des Schöpfers hin interpretiert (39–41). Dabei sind die Grenzen zwischen „natürlicher" Theologie und biblischer „Offenbarung" fließend, denn Typen und Symbole finden sich sowohl in der Natur als auch in der Hl. Schrift (41–45) und legen gleichermaßen von dem einen Schöpfer Zeugnis ab. Allerdings ist sich Ephräm stets eines bleibenden Unterschieds zwischen dem bezeichnenden Symbol (*raza*) und der bezeichneten Wirklichkeit (*šrara*) bewußt, ohne jedoch ihre grundsätzliche Verbindung zu leugnen. Denn anders als der moderne Symbolbegriff läßt das syrische *raza* (mysterium-symbolum) stets einen objektiven Bezug zur bezeichneten Sache erkennen (42f). Die arianische Häresie besteht für ihn darin, daß sie den wesenhaften Unterschied zwischen Gott und Mensch ignoriert und Christus auf die Seite des Geschöpfes stellt. Der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch ist nicht vom Menschen, sondern allein von Gott her zu überwinden, der sich in menschliche Bilder und Begriffe „kleidet" (45–49) und so menschliche Rede von Gott überhaupt erst ermöglicht.

Nach diesen grundsätzlichen Äußerungen zu Ephräms Theologie und Erkenntnislehre wendet sich B. nun ausführlich den konkreten Paradiesesvorstellungen Ephräms zu, die dieser jüdisch-apokalyptischen Traditionen entlehnt hat, wie die zahlreichen Berührungen mit der pseudepigraphischen Literatur belegen: die hierarchische Gliederung des Paradieses von der *Schekhina* Gottes an der Spitze über die Gerechten bis hin zu den Büßern ganz unten am Fuße des Berges (49–57). Im Mittelpunkt des Paradieses befinden sich die beiden Bäume der Erkenntnis und des Lebens, zu denen der Kreuzestod Christi dem Menschen wieder Zugang verschafft hat (57–62). Weitere Abschnitte befassen sich mit dem Zaun und dem Schwert, die beide das Paradies gegen Eindringlinge abschirmen (62–66), und dem Gewand der Herrlichkeit, das die Gerechten nach der Auferstehung von den Toten erhalten sollen (66–72). Mit einiger Überraschung mag der Leser feststellen, daß die Vergöttlichung des Menschen kein spezifisch griechisches Thema in der Theologie darstellt, sondern auch von den syrischen Theologen als Ziel der Inkarnation benannt wird (72–74).

Man wird ohne Umschweife zugeben müssen, daß der Vf. das selbstgesteckte Ziel einer Übersetzung zwischen der Skylla einer pedantischen Wortwörtlichkeit und der Charybdis einer überzogenen Freiheit (75) erreicht hat. B.s Übersetzung wird man gerne an jenen Stellen konsultieren, wo auch Beck seine Schwierigkeiten hatte. Eine ausführliche Bibliographie zum Thema (228–233) sowie die Übersetzung jener die Beschreibung des Paradieses betreffenden Passagen aus dem Genesiskommentar Ephräms (197–224) runden das Werk ab.

Gelsenkirchen Peter Bruns

Kasper, Clemens M.: **Theologie und Askese.** Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff Verlag 1991. XXXII, 425 S. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 40), kart. DM 98.–

Die unter Anleitung des Freiburger Kirchenhistorikers Karl Suso Frank entstandene und von der dortigen Fak. mit dem Bernhard-Welte-Preis 1990 ausgezeichnete Diss. des Himmeroder Zisterziensers Klemens M. Kasper setzt sich zum Ziel, „eine Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins" darzustellen. Durch Rückgriff auf „das gesamte Léríner Schriftkorpus" und nicht nur „die in erster Linie ‚monastischen' Texte" (XXIX) läßt sich dem Vf. zufolge „eine Genese des Mönchtums in Lérins erkennen, das die Gesamtentwicklung des morgen- und abendländischen Mönchtums gleichsam im Mikrokosmos sichtbar macht: vom charismatischen Eremitentum zur Institutionalisierung im Zönobitentum" (XXXI). Diesem Entwicklungsprozeß werde das in der Forschung üblicherweise von Lérins gezeichnete Bild nicht gerecht, das Lérins immer sogleich als Teilelement des südgallischen Mönchtums sehe, es damit aber in seiner Eigenartigkeit gar nicht erst in den Blick nehme (XXVIII–XXXII).

In seinen Prologomena (1–20) stellt der Vf. das seinen Ausführungen zugrundeliegende Quellenkorpus vor:

Viten und Biographien besonders der ersten Léríner Äbte Honoratus und Faustus als wichtigste Dokumente, sodann Mönchspredigten, Bekehrungsschriften; weiter vom Inhalt nichtmonastische Schriften, die aber von Mönchen verfaßt worden sind sowie schließlich Schriften dogmatischen Inhalts und Texte mit rechtlichem Charakter (1–14). Dieses Corpus, das zudem Rückschlüsse auf die Léríner Bibliothek zuläßt, zeigt, daß das Inselkloster „über Kirchengeschichte, Dogmenentwicklung und das kirchliche Zeitgeschehen ... gut unterrichtet war", ja, daß man daran regen Anteil nahm und in die theologischen Streitfragen aktiv eingriff (18f).

Im 1. Hauptteil „Form – Organisation des Lebens in Lérins" (21–113) entwickelt der Vf. „ein theologisches Koordinatensystem des Léríner Mönchtums", mit dessen Hilfe er das Alltagsleben auf der Klosterinsel herausarbeitet (21).

Als erste Koordinaten dienen ihm dafür die Bezeichnungen und Funktionen der klösterlichen Leitung, die sich im Laufe der Zeit, auch durch den Anstoß kirchlicher Synoden, verändert haben. Der Vf. hält fest, daß das Léríner Verständnis vom klösterlichen Leitungsamt durch eine „relative Unabhängigkeit vom Kontinent", eine „Anbindung an den Osten" und ein „Autarkiebewußtsein" geprägt worden ist (60ff).

Die zweite Koordinate ergibt sich aus einer Untersuchung der Gemeinschaft von Lérins, genauerhin der gemeinschaftlichen Lebensform mit Gebet und Arbeit, der Klosteraufnahme, weiter den Stützpfeilern des Mönchslebens wie Beständigkeit, Armut und Gehorsam sowie schließlich den vertikalen und horizontalen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft: Die Léríner – so kann der Vf. resümieren – lebten in ihren Anfangszeiten als lockere Eremitengemeinschaft mit eindeutigem Schwerpunkt auf „der eigenen asketischen und verdienstvollen Leistung ..., nicht auf Spekulation oder eigener gedanklicher Durchdringung des Bekannten" (111f). Erst im Laufe der Zeit wandelte sich dieser Eremitenverbund zu einer zönobitischen Gemeinschaft, die „Theologie und Askese" in sehr eigenartiger Weise miteinander verknüpft hat: „In der Ableistung der Askese kann die beim [Kloster-]Eintritt gewährte Sündentilgung bewahrt und durch Gehorsam der Urstand Adams wiedererlangt werden. Im Falle des Versagens ... trifft den Mönch jedoch die volle Last der Kehrseite dieser Ernsthaftigkeit: er verfällt bereits jetzt dem Teufel" (113).

Im 2. Hauptteil „Geist – Monastisches Selbstverständnis in Lérins" (114–223) untersucht der Vf. die Quellen auf die „Anthropologie des Léríner Mönchtums" (114):

Als Kriterien zieht er die Beziehung des Mönchs zur Welt sowie die Seelenlehre heran: Die dabei zu Tage tretenden und auf Cassian zurückgehenden Gedankengänge machen einen „allenthalben vorherrschenden Moralismus [offenkundig]: durch Steigerung der Askese und der Vermehrung der Tugend kann der Mensch die ‚similitudo dei' mehr und mehr an sich verwirklichen ... und die paradiesische ‚sinceritas' der Heiligen und Gottes selbst wiedererlangen" (145). Die anschließende Frage nach den „inneren Gründe[n], die dazu motivierten, nach Lérins zu kommen" (146), lenkt den Blick auf ein vielfältiges Ursachenbündel, das sich u. a. aus der „Verachtung der Welt", aber auch dem Bewußtsein der „immer bleibende[n] Liebe Gottes", dem Lebensbeispiel des Abtes Honoratus sowie der „Ruhe und Geborgenheit des Gemeinschaftslebens Gleichgesinnter auf der Insel" zusammensetzt (163).

Diese Einsicht wird durch eine „Zusammenstellung der Metaphern für das Mönchsleben" (164–190) bestätigt, die zudem einen weitergehenden Einblick in die Spiritualität von Lérins ermöglichen: In der Anfangszeit von Lérins überwogen die kontemplativen Elemente einer in sich ruhenden Schau (vita angelica), während das Kämpferische (militia) kaum zur Sprache kam. Erst später vollzog sich eine Umkehrung dieser Werte in die Richtung, daß sich die Metaphern in ihrer Bedeutung wandelten, sie begrifflich allerdings gleich blieben: „Die Theologie paßt sich in die Askese ein" (191).

Als Ergebnis des 2. Hauptteils hält der Vf. fest: „Für die Frühzeit (erstes Drittel des 5. Jh.s) hinterläßt Lérins den Eindruck, eine bewußte Entscheidung für die Anachorese nach dem Vorbild der ägyptischen Väter getroffen zu haben ... Ab der Mitte des 5. Jh.s taucht mehr und mehr die Berufung auf eine vorbildliche und übertragbare Lebensregel auf. Das impliziert ... eine schriftliche Fixierung. Zugleich nimmt die Betonung des zönobitischen Charakters zu. Für das Ende des Jh.s bezeugt die monastische Literatur um Caesarius eine voll ausgebildete Organisation mit Ämtern und Offiziumsordnung" (222f).

Der 3. Hauptteil „Lehre – Theologische Askese und asketische Theologie" (224–290) zeichnet den von der bisherigen Forschung außer acht gelassenen Weg „von den impliziten Theologumena zu einer greifbaren theologischen Position [nach], um ein wichtiges Proprium Léríner Spiritualität aufzuzeigen". (225)

Der Vf. arbeitet eine „theologische Lehre in asketischer Sprache" heraus: Der ‚vocatio' Gottes (und nicht einer augustinischen Prädestination) zum Klosterleben, die unverdient an alle Menschen ergehe, könne der Mensch folgen oder nicht. Geht er auf sie ein, müsse ihre Realisierung in vollem Engagement erfolgen, wenn sie den von Gott erhofften hundertfältigen Lohn erbringen soll (246). Dieses „Ineinander von Theologie und Askese" (248), das für Lérins charakteristisch ist und anderswo als Element einer monastischen Spiritualität keinen Niederschlag gefunden hat (271), faßt der Vf. nach einer ausführlichen Sichtung der Schriften von Faustus und Eucherius im Blick auf die darin vorfindlichen theologischen Positionen so zusammen: „Tradition, im Sinne der ‚antiquitas', ist ... der Garant für die Orthodoxie. Damit ist die enge Verbindung zwischen Theologie und Askese offenkundig. Das Léríner asketisch-theologische Konzept kann abschließend formuliert werden: Der Asket lebt den rechten Glauben" (266). Eben diese Feststellung kann der Vf. auch für den Bereich der „Trinitätslehre und Christologie" belegen: Die entsprechenden theologischen Lehrinhalte, die sich in den Léríner Spätschriften – insbesondere denen des Faustus – finden, haben ihre Wurzeln in der asketischen Erfahrung von Lérins. Der Vf. belegt den „Übergang von der theologischen Askese zur asketischen Theologie" überdies anhand der Diskussion um die Trinitäts- und Gnadenlehre, zu der die Léríner Spätschriften umfangreiches Material enthalten (287). Also: Ausgehend von der asketischen Erfahrung werden in diesen Schriften theologische Themen sowohl diskutiert als auch in das asketische Leben integriert. Dabei liegt das Originale nicht in der Höhe des spektulativen Gedankenfluges, sondern in der vorbildlosen und „so ausdrücklichen Verbindung von Theologie und Askese" (290).

Der 4. Hauptteil „Conclusio – Lérins als Regelmönchtum" untersucht, ob das Inselkloster eine eigene schriftliche Klosterregel hervorgebracht oder adaptiert hat.

Lange Zeit dominierten literarische Überlegungen die monastische Forschung bei der Zuweisung der in Frage kommenden Klosterregeln, während die vornehmlich von den Franzosen getragene Forschung mittlerweile das „Léríner Milieu" als Hauptanhaltspunkt heranzieht, freilich – so beklagt der Vf. –, ohne dieses Milieu jemals systematisch aufgeschlüsselt zu haben (295f). Genau dieses mit seiner Untersuchung behobene Defizit dient ihm als Kriterium für die Zuweisung der spätantiken Mönchsregeln. Die detailliert geführte Diskussion, die nichts anderes als eine Auseinandersetzung mit den entsprechenden Thesen des französischen Mönchshistorikers Adalbert de Vogüé ist, führt zu dem Ergebnis, daß die Regula Quatuor Patrum, die Regula Secunda Patrum, die Regula Macarii und schließlich die Regula Orientalis dem Kloster Lérins in dieser Reihenfolge zuzuordnen sind: „Die Folge der Regeln [gibt] genau den Gang der Entwicklung auf der Insel wieder, der oben erarbeitet wurde, und zwar sowohl die Organisation wie die Geistigkeit betreffend" (355).

Der Vf. rundet seine Abhandlung mit einem „Anhang" (373–387) ab, der sich in zwei Exkursen mit den „Predigten des Faustus" sowie den „Quellen des Eucherius" befaßt. Hervorzuheben ist auch das Literaturverzeichnis (VIII–XXVII) sowie ein ausführliches Register (388–425) der verwandten Bibelstellen, der beigezogenen Primärliteratur und der Personennamen.

Der Reichtum der klar gegliederten und leicht lesbaren Arbeit liegt in den vielfältigen Perspektiven, aus denen der Vf. seinen Untersuchungsgegenstand in den Blick nimmt: Dogmen- und kirchengeschichtliche, liturgie- und sozialgeschichtliche, spiritualitäts- und sprachgeschichtliche Fragestellungen ergänzen sich zu einem entwicklungsgeschichtlichen Gesamtbild der ersten 100 Jahre von Lérins unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Askese und Theologie. Überdies kann der Vf. durch die abschließend vorgenommenen Regelzuweisungen aufzeigen, wie aufschlußreich ein derartig aufgefächerter Horizont gerade auch für die bislang zumeist literarkritisch betriebene Datierung und Zuordnung monastischer Einzelschriften ist.

Münster Hubertus Lutterbach

L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta, hg. v. Maternus Hoegen. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1990. 263 S. (Studia Anselmiana, 101), kart.

Aus Anlaß des Zentenariums des Kollegs und der Hochschule S. Anselmo veranstaltete die Philosophische Fakultät am 5. Dezember 1987 einen Studientag. Die während dieses Symposiums gehaltenen Vorträge und einige weitere Artikel legt Maternus Hoegen in diesem Bd nach einer kurzen Einführung in den Zusammenhang Anselmscher Spiritualität und Denkweise vor.

Carlo Huber stellt von L. Wittgenstein inspirierte „Semantische und logische Betrachtungen über das sogenannte Ontologische Argument Anselms von Aosta im Proslogion" an (11–23, ital.), die um die Frage kreisen, wie ein Übergang aus der Sprachwelt, in der der Gottesbegriff als sinnvoll fungiert, in die Sprachwelt des „insipiens" übertragbar ist.

Auch der Beitrag von Aniceto Molinaro, „‚Unum argumentum': die Besonderheit des Gottesgedankens" (25–63, ital.), ist dem Proslogion-Beweis gewidmet, den der Vf. allerdings im Kontext des gesamten Proslogion und der neuzeitlichen Wirkungsgeschichte diskutiert. Im Vergleich der verschiedenen Möglichkeiten des Denkens wird der Charakter der Negativität unterstrichen, über den das Denken zur Notwendigkeit des Gottesgedankens führt.

Paul Gilbert untersucht „Die Ewigkeit Gottes im Proslogion des Hl. Anselm" (65–82, frz.). Auf dem Hintergrund der Struktur des Monologion wird eine wertvolle Skizze des Aufbaus der einzelnen Kap. des Proslogion geboten. In einem weiteren Beitrag wendet sich derselbe Vf. dem „Glaubensbekenntnis in De processione Spiritus Sancti des Hl. Anselm" zu (229–262, frz.). Man ist dankbar, in dieser gerafften Form einer so historisch informativen wie systematisch präzisen Interpretation des in der Forschung leider stark vernachlässigten Werks zu begegnen.

Yves Cattin weist in seinem längeren Artikel „Das Denken des Hl. Anselm und die philosophische Tradition der Unmittelbarkeit Gottes" (83–142, frz.) auf die besondere Rolle des Glaubens und der religiösen Praxis für das Denken Anselms hin. Kommt in dieser Reflexion die von Anselm gewahrte Autonomie des philosophischen Arguments aber nicht zu kurz? In dieser Hinsicht ausgewogener erscheint mir der hervorragende Aufsatz von Elmar Salmann, „Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von Monologion und Proslogion" (143–228, dt.) – wohl eine der wichtigsten Studien, die bislang zu dieser Thematik verfaßt wurden.[1]

Es wäre an der Zeit, zumindest einige der besonders sorgfältigen Arbeiten zur theologisch-philosophischen Grundstruktur der beiden großen systematischen Frühschriften Anselms einmal in einem Sammelbd zugänglich zu machen.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

[1] Vgl. die ausführlichere Würdigung in meinem Beitrag „Anthropologische Vermittlung der Offenbarung: Anselms ‚Monologion', in: Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. FS Max Seckler. Hg. v. M. Kessler, W. Pannenberg, H. J. Pottmeyer, Tübingen 1992.

Die Gegenwart Ockhams, hg. v. Wilhelm Vossenkuhl und Rolf Schönberger. – Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1990. IX, 419 S., 7 Abb., Ln DM 168.–

Nach Abschluß der kritischen Edition der Werke Wilhelms von Ockham durch das Franciscan Institute der St. Bonaventure University (N.Y.) 1986 wurde im März 1988 – ermöglicht übrigens durch die Bayerische Rückversicherung (München) und die Deutsche Lufthansa (Köln) – in München eine Tagung veranstaltet, welche die Leistungen Wilhelms von Ockham für die Theologie, die Philosophie und die Politik seiner Zeit zu würdigen suchte. Daß München als Tagungsort gewählt wurde, ist besonders sinnvoll, weil München der Ort ist, an dem Wilhelm von Ockham zuletzt wirkte und wo er auch begraben wurde. Sein Grab war in der damaligen Franziskanerkirche, die sich an der Stelle des heutigen Residenztheaters befand. Der vorliegende Bd enthält die Referate, die bei der genannten Tagung gehalten wurden. Sie behandeln Themen zur „philosophischen" Theologie, zur Logik und Sprachphilosophie, zur Naturphilosophie, Ontologie und Wissenschaftslehre, zur Anthropologie und „Politologie" Wilhelms von Ockham und zu seiner Biographie und Wirkungsgeschichte. Den Schluß bilden drei Beiträge zur Aktualität des Mittelalters.

Ganz allgemein muß man feststellen, daß – ähnlich übrigens wie bei Duns-Scotus-Kongressen – die behandelten Themen weitestgehend philosophische sind, obwohl es sich doch auch bei Wilhelm von Ockham um einen *Theologen* handelt, auch wenn bei diesem die Philosophie, insbesondere die Logik, eine ganz besonders bestimmende Rolle auch für seine theologischen Spekulationen spielt. So blieb z. B. ein Thema, das für die vorreformatorische und reformatorische Theologie eine große Bedeutung hatte, völlig unberücksichtigt: die Rechtfertigungslehre. Die Bedeutung Wilhelms von Ockham im Hinblick auf diese liegt darin, daß Luthers Scholastikverständnis entscheidend von Gabriel Biel bestimmt war, dieser aber im wesentlichen die Lehren des Wilhelm von Ockham weitergeben wollte.

Daß F. Bottin in seinem Beitrag (Ockhams offene Rationalität, 51–62) die *potentia-absoluta*-Lehre Wilhelms von Ockham, die er allerdings nur sehr kurz behandelt, lediglich Thomas von Aquin gegenüberstellt, ist verwunderlich. Ein Vergleich mit den Lehren des Johannes Duns Scotus wäre nicht nur legitimer, sondern auch interessanter und für die Beurteilung des Wilhelm von Ockham ergiebiger gewesen. Auch A. Ghisalberti (Gott und seine Schöpfung, 63–76) geht nur sehr kurz auf diese für die Theologie des 14. Jh.s wichtige Problematik ein. Etwas ausführlicher beschäftigt sich W. Vossenkuhl (Vernünftige Kontingenz. Ockhams Verständnis der Schöpfung, 77–93) mit der absoluten Macht Gottes, allerdings im wesentlichen nur im Hinblick auf das Schöpfungsverständnis Wilhelms von Ockham. Die wohl aufschlußreichere Verwendung dieses spekulativen Hilfsmittels in der Gnadenlehre bleibt auch hier außer Betracht.

Die folgenden Beiträge sind ausschließlich philosophischen Themen gewidmet, die weitgehend von den Tendenzen bestimmt sind, die das „Jahrhundert der Logik", wie man das 14. Jh. nennen kann, geprägt sind.

Dabei geht es u. a. um die Kritik Wilhelms von Ockham an der *distinctio formalis* des Johannes Duns Scotus, um das Problem der Metaphysik als Wissenschaft bei Wilhelm von Ockham, dessen Bedeutung für die Sprachphilosophie der Renaissance und die Bedeutung seiner politischen Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt.

Alles in allem vermitteln die Beiträge interessante Informationen darüber, was vom Denken Wilhelms von Ockham etwa heute noch wirksam ist. Wenn jedoch die Hg. des Bds im Vorwort auch mehrmals auf die Bedeutung des Wilhelm von Ockham für Theologie und Philosophie im 14. Jh. – also nicht nur für die Philosophie! – hinweisen, so gewinnt man doch zwangsläufig den Eindruck, daß hier ein mittelalterlicher Denker nahezu vollständig für die Philosophie vereinnahmt wird. Sicher, das Übergewicht philosophischer, vor allem von einer gewissen Freude an logischen Spitzfindigkeiten geprägter Spekulationen ist bei Wilhelm von Ockham offenkundig. Wenngleich er in dieser Hinsicht auch keineswegs der extremste unter seinen Zeitgenossen ist, so gilt doch auch für ihn, daß er – ich wage zu sagen: sogar primär – Theologe ist und daß sich hinter seinen logischen Spitzfindigkeiten oft genug echte theologische Anliegen verbergen, wie immer man auch zu seinen Thesen und zu seiner Art, Theologie zu treiben, stehen mag. Dafür aber besteht offenbar kaum Interesse, und so wundert man sich nicht, daß in keinem Beitrag etwa der für die Überlieferung der Gedanken Wilhelms von Ockham wichtige Gabriel Biel erwähnt wird und man unter den zitierten Autoren auch z. B. nicht einen Namen wie H. A. Obermann findet, der sich um die Interpretation der Theologie des 14. Jh.s zweifellos sehr verdient gemacht hat.

So geist- und kenntnisreich man auch darüber reflektiert, warum man mittelalterliche Philosophie studiert (K. Flasch, Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?, 393–409), man ändert nichts an der Tatsache, daß die Autoren des Mittelalters, um die es hier geht, eben Denker waren, für die Theologie und Philosophie eine Einheit darstellten, aus der man nicht einen „Teil" herausbrechen und verselbständigen darf, ohne das Ganze zu verfälschen. Das europäische Mittelalter war eine Zeit, in der für das Geistesleben – und das war weitestgehend christlich geprägtes Geistesleben – wichtige Entscheidungen gefallen und Weichen gestellt wurden; und um das Heute zu verstehen und, wo es nötig ist, mit legitimer Kritik ansetzen zu können, sollte man eben Philosophie *und* Theologie des Mittelalters studieren. Behält man diesen Zusammenhang im Blick, wird man den philosophischen Beitrag der Autoren des Mittelalters als solchen nicht übersehen, und der ist – das gilt nicht nur im Hinblick auf Wilhelm von Ockham – in der Tat nicht gering und reicht bis in unsere Zeit. Vor allem der Beitrag von L. Honnefelder (Gegenstands- und Weltbegriff in der mittelalterlichen Ontologie und in der universalen formalen Semantik der Gegenwart. Zur Frage nach der Aktualität der mittelalterlichen Philosophie, 369–382) dürfte das gezeigt haben.

München Werner Dettloff

Müller, Heribert: **Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449)** Teil I / Teil II. – Paderborn: F. Schöningh 1990. XIII, 472 / VII, S. 473–1015 (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), geb. DM 220.–

Die Erforschung des Basler Konzils ist in den letzten Jahrzehnten von Erich Meuthen entscheidend vorangetrieben worden. Er legte 1985 seine Untersuchung vor „Das Basler Konzil als Forschungsproblem der Europäischen Geschichte". 1987 veröffentlichte sein Schüler Johannes Helmrath seine Diss. „Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme" (vgl. ThRv 85, 1989, Sp. 464f)

Das hier zu besprechende Werk von H. Müller wurde 1986 in Köln als Habil.-Schrift angenommen. Die Anregung zu der Arbeit hatte ihm Meuthen gegeben. M. beginnt sein Werk mit einem Überblick über die Forschungsgeschichte. Er macht überzeugend deutlich: Das Basler Konzil war – über seine theologiegeschichtliche Bedeutung hinaus – ein Ereignis der europäischen Politik, Frankreich spielte auf dem Konzil eine führende Rolle. Die Untersuchung von M. ist personengeschichtlich aufgebaut. Er stellt das Leben von etwa 50 französischen Konzilsteilnehmern vor, die bisher von der Forschung kaum beachtet wurden, und zieht daraus eine Fülle neuer Erkenntnisse über die Politik Frankreichs auf dem Basler Konzil. In Basel schlug die Stunde Frankreichs, das nur schwer verkraften konnte: Zwei Konzilien, Konstanz und Basel, hatten nacheinander auf deutschem Boden getagt. Seit 1435 bemühte sich deshalb Frankreich um die Abhaltung eines künftigen Konzils in Frankreich.

In einem ersten Abschnitt stellt M. Leben und Werk von Amédée de Talaru, Erzbischof von Lyon und Gesandter Karls VII. in Basel, vor. M. berichtet über sein Wirken in Paris, Avignon und auf dem Konstanzer Konzil, seine bischöfliche Tätigkeit in Lyon und seine Arbeit auf dem Konzil von Basel. In einem zweiten Abschnitt behandelt M. Leben und Werk weiterer Gesandter des französischen Königs auf dem Basler Konzil. Im dritten Abschnitt, der dem französischen Königshof gewidmet ist, macht uns M. mit den Gestaltern der Kirchenpolitik Karls VII. vertraut und informiert über die Haltung Karls VII. in der Translationsfrage 1436/37. Die zahlreichen von M. behandelten französischen Konzilsteilnehmer können hier nicht näher vorgestellt werden. Was M. über sie aus den Quellen erhoben hat, ist beeindruckend, erschließt Neuland und bringt gerade für die französische Kirchengeschichte des 15. Jh.s zentrale neue Erkenntnisse. Eine ähnliche Untersuchung über die deutschen Teilnehmer am Basler Konzil wäre ein Forschungsdesiderat.

Von besonderer Bedeutung erscheinen mir die Ausführungen von M. über das geplante Unionskonzil von Avignon, um das man sich seit Ende August bis Anfang September 1436 bemühte.

Der Konzilsplan fand am 5. Dezember 1436 in Basel eine überwältigende Mehrheit. Er wurde von Karl VII. mit allen Mitteln gefördert. Der König wußte sich von der in Frankreich weitverbreiteten Meinung unterstützt: nach den letzten Konzilien in Deutschland sei Frankreich nunmehr endlich an der

Reihe, Tagungsstätte eines Konzils zu werden. M. kann jedoch die Absicht von Haller korrigieren, Frankreich habe in dieser Frage eine doppelbödige Politik betrieben.

Mit Interesse liest man auch die Ausführungen von M. über das Frankreichbild von J. Haller.

M. macht überzeugend deutlich, daß die Behauptung von Haller und seines Schülers R. Wittram, die französische Diplomatie habe mit Rücksicht auf die Interessen der Anjou im Königreich Neapel offiziell die Wahl einer italienischen Konzilsstadt betrieben, um hinter den Kulissen die Kandidatur von Avignon zu fördern, nicht zutrifft. Diese Ansicht sei zwar über Jahrzehnte von so unterschiedlichen Historikern wie Heimpel, Gill und Ullmann übernommen worden. Die Unterstellung Hallers einer raffinierten Doppeltaktik mit dem Ziel französischer Herrschaft sowohl über das Königreich Neapel als auch über eine in Avignon residierende Kirchenzentrale habe nur zu gut in Hallers Bild gepaßt: „Der Franzose will herrschen, andere seinem Willen unterordnen, ihnen die eigene Art – Sprache, Sitte, Glauben – aufzwingen". Nach Haller charakterisieren Eitelkeit, Neid und Ehrgeiz „den" Franzosen. Aufgrund seines Eroberungsinstinkts wurde ihm der Krieg zur zweiten Natur. M. erinnert daran, daß Haller nach dem ersten Weltkrieg nicht bereit gewesen ist, den Weg eines Stresemanns zu gehen. M. sieht in Haller zwar keinen notorischen Nationalsozialisten, aber er habe dazu beigetragen, das deutsch-französische Verhältnis während der Weimarer Republik zu belasten. Hallers Ablehnung der Weimarer Zeit werde in seinen Worten nach Hitlers Machtübernahme vom 1. April 1933 deutlich: „Die Irrbahn ist verlassen, der rechte Weg wiedergefunden."

Die Pragmatische Sanktion von Bourges wird von M. eingehend gewürdigt.

Er schildert die Prinzipien französischer Kirchenpolitik und erinnert daran, daß König Karl VII. 1438 sichtlich verärgert gegenüber der Kurie reagiert und seinen Untertanen den Besuch des Konzils von Ferrara verboten habe. Der König habe im Laufe des Jahres zumindest nach außen an der Kandidatur Avignons festgehalten. Der Name Avignon sei sicher nicht gegen seinen Willen in die bald einsetzende Diskussion um ein „Drittes Konzil" eingebracht worden. Dennoch habe sich Karl VII. zu keinem Zeitpunkt auf Gedeih und Verderb mit Basel in einer durch Avignon besiegelten Schicksalsgemeinschaft zusammen geschlossen. Die Absetzung Eugens IV. habe für ihn nicht zur Debatte gestanden. Im Gegenteil.: Er habe immer eindringlicher zur Respektierung des „status Papae" gemahnt.

Als Forschungsdesiderat nennt M. in diesem Zusammenhang eine Untersuchung der Haltung der deutschen Fürsten und der deutschen Nation in Basel zu einem Unionskonzil in Avignon. Er stellt die Frage: Warum stimmten sie mehrheitlich für Avignon? Warum und seit wann verfolgte König Sigismund seinen Plan eines Konzils in Ofen?

Frankreich blieb nach Basel ein Hort konziliarer Traditionen und wurde so zum Nachlaßverwalter der Basler Synode. Im Gallikanismus wirkte der Konziliarismus politisch fort, der sich der Basler Dekrete immer wieder als Waffe zu bedienen wußte.

Die Fülle der verarbeiteten Fragestellungen kommt u. a. in dem umfassenden Register zum Ausdruck. Es zeigt, wieviel Probleme von M. erörtert werden, selbst zu Fragen, die in einer Untersuchung über Frankreich und das Konzil von Basel nicht vordringlich gesucht werden, wie z. B. die Diskussion über die Unbefleckte Empfängnis Mariens. Neue Erkenntnisse bringt M. auch über die übrigen Reformkonzilien, die Konstanzer Dekrete, die Haltung der Universitäten zum Basler Konzil. Über führende Theologen der Zeit wie Johannes Gerson, Pierre d'Ailly legt M. ebenfalls neue Erkenntnisse vor. Interessante Beurteilungen finden sich auch über Eugen IV. und Felix V.

Hingewiesen sei noch auf die wichtigen Nachträge (840–847) unter Anführung der neuesten Literatur.

Hier findet sich die aufschlußreiche Beobachtung, daß die Kontroverse zwischen Valois und Haller ihren Ursprung u. a. in dem Vorwurf von Valois hatte, Haller habe nie die in Paris im Original liegenden Bulletins eingesehen.

Die Zahl der Druckfehler ist gering. S. 822 oben findet sich eine sinnentstellende Formulierung. S. 968 muß es heißen „ökumenisch".

Die Habil.-Schrift von M. ist eine Fundgrube für die Geschichte des Konzils von Basel, aber auch für die politische Geschichte des 15. Jh.s. Sie bestätigt: Nicht die theologische Diskussion sondern die Politik führte zu einer Beilegung des Basler Schismas.

Freiburg Remigius Bäumer

Meckenstock, Günter: **Deterministische Ethik und kritische Theologie.** Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789–1794. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1988. VIII, 244 S. (Schleiermacher-Archiv Bd 5), Ln DM 128.–

Meier-Dörken, Christoph: **Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1988. XII, 288 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd 45), Ln DM 108.–

Was hat die Neuentdeckung von Religion als Gefühl versöhnter Einheit mit dem Kosmos und als eine in ihrer Ausgestaltung völlig freie spirituelle Potenz der einzelnen Individualität mit dem kirchlichen Glauben zu tun? Welchen Platz hat Religion in der durch die Systeme der Wissenschaft und Ethik definierten Rationalität? Vor dem Hintergrund dieser durch das Erscheinen von Schleiermachers ‚Reden über die Religion' 1799 erregten Fragen sind die vorliegenden zwei Studien zu sehen: eine Diss. über die Theologie, die in seinen frühen Predigten zwischen 1793 und 1804 zum Ausdruck kommt sowie eine Habil.-Schrift über die Einflüsse Kants und Spinozas auf Schleiermachers philosophische Positionsfindung.

Die Kieler Habil.-Schrift von G. Meckenstock erweckt schon deshalb hohe Erwartungen, weil hier der Hg. der kritischen Edition der Jugendschriften (1787–1796, KGA I/1) und der Schriften aus der Berliner Zeit (1796–1802, KGA I/2 und I/3) auf der Basis einer sonst unerreichten Textkenntnis den gedanklichen Hintergrund zu den von ihm veröffentlichten Manuskripten erörtert. Welche Pionierarbeit hier geleistet wurde, wird auch daran sichtbar, daß die Anmerkungen einige Verweise auf Primärtexte von Kant und Eberhard, Jacobi, Fichte und Spinoza bieten, die mangels Quellen „zumeist interpolierend-konstruierend" (18) verfahrende Sekundärliteratur zu Schleiermachers Entwicklungsgang vor den ‚Reden' jedoch auf fünfzehn Seiten der Einleitung abgehandelt werden kann.

Das Ziel der Untersuchung ist es, „von der Erfassung und Darstellung des nun vollständigen Quellenmaterials aus der Frage nach den Voraussetzungen, Wegen und Zielen des Schleiermacherschen Denkens" nachzugehen, und zwar weniger in „biographisch-genetischer als systematisch-argumentativer" Absicht (23).

Dies geschieht in vier Hauptteilen: Im ersten und zweiten verfolgt M. die in Auseinandersetzung mit Kant erfolgende Ausbildung einer deterministischen Ethik und einer kritischen Theologie, im dritten und vierten die Einflüsse Spinozas auf die gefundene ethische und theologische Position. Im „Ausblick" (219–233) werden die Konsequenzen der diffizilen Erörterungen für die Interpretation der ‚Reden' mit ihrer vielbesprochenen Nähe zum Spinozismus gezogen.

So überzeugend die systematisch zuspitzende Rekonstruktion von Schleiermachers „verästelte(m)" und „wenig gegliedert(em) ... Untersuchungsgang" (65) in M.s Aufrissen wirkt und so differenziert seine kritische Prüfung der Ethikentwürfe ausfällt, sowenig können seine Ausführungen jedoch einen Grundzweifel ausräumen, der schon angesichts des Titels der Arbeit aufkommt: Wie läßt sich Schleiermachers Vortrag einer „deterministischen Ethik" mit seinem Selbstverständnis vereinbaren, die „Präzisierung und konsequente Ausbildung der Kantischen Ethik" (116) voranzutreiben? Liegt in der Einschätzung seines Modells nicht als Gegenentwurf, sondern als kritische Fortentwicklung der Ethik der Freiheit nicht ein Selbstmißverständnis vor? M. sieht diese Möglichkeit zwar auch (128). Er benennt die Differenzen zu Kant, doch er verzichtet darauf, die Diskussion an den entscheidenden Punkten, an denen sich die grundlegende Übereinstimmung oder die Distanz zum Ansatz Kants erweisen würde, auch auszutragen. Erst dann aber wäre seine Behauptung begründet, daß Schleiermachers Korrekturen „die empirische Dimension des Transzendentalismus präzisier(en)" (48) und nicht vielmehr diesen Ansatz aufgeben. Beim Begriff der transzendentalen Freiheit (42–51. 116–129), bei der Begründung der Verbindlichkeit ethischen Sollens (57–60) und bei den Einwänden gegen Kants Postulatenlehre (148–154) beschränkt sich seine im einzelnen durchaus scharfe Kritik jedoch auf die immanenten Schwächen von Schleiermachers Argumentation.

M.s nuancierte Nachzeichnung der Etappen, Akzentverschiebungen und Selbstkorrekturen in Schleiermachers unveröffentlichten Frühschriften ist vor allem im Hinblick auf die Herausbildung und Wandlung von Grundmotiven seines Denken interessant.

In den ersten Entwürfen wird z. B. noch ein „Urbild von moralischer Vollkommenheit ... in uns selbst" (KGA I/1, 157) angenommen, während Christus als „durchgängig sicheres Vorbild im guten" (170) erscheint; die These von der Unabhängigkeit der Religion von Metaphysik und Moral bildet sich allmählich heraus, und es begegnet schon die (durch die Reduktion von Glückseligkeit auf Tugend beförderte) Entschärfung des Theodizeeproblems durch seine Verschiebung auf die Frage nach der Möglichkeit sittlicher Perfektibilität und die Verrechnung von einzelnem Leid mit der „Schönheit des Ganzen" (88).

M.s sensibles Nachkonstruieren der philosophischen Auseinandersetzungen des frühen Schleiermacher setzt Maßstäbe in der sorgfältigen Auswertung nicht leicht erschließbarer Quellen. Formal und sachlich mit hoher Präzision, im Argumentationsduktus ausgesprochen lehrreich, läßt seine Untersuchung nur in einer Hinsicht Wünsche offen: Durch den Verzicht auf die kritische Diskussion von

Schleiermachers Ansprüchen auf eine konsequentere Fassung der transzendentalen Sittlichkeitslehre Kants gibt sie für die Beurteilung der Position des frühen Schleiermacher weniger her, als man sich angesichts der Quellenkenntnis und der systematischen Kompetenz des Verfassers erhofft hätte.

Angesichts der Vernachlässigung der Predigten in der Erforschung der ersten Werkepoche Schleiermachers löst die Diss. von C. Meier-Dörken ein Desiderat ein. Entgegen dem sonst üblichen hermeneutisch fragwürdigen Verfahren, einzelne Predigten als „Kronzeugen" (1, Anm. 1) zur Interpretation der ‚Reden' heranzuziehen, untersucht M.-D. das Predigtwerk von 1789 bis 1804 als eigenständige Größe auf theologische Einflüsse und auf Entwicklungstendenzen in der Beziehung von Religion und Sittlichkeit, in den Begriffen der Individualität und des Bösen und der Bedeutung der Person Jesu hin. Erst nach diesem Durchgang geht er daran, in einer Schlußbilanz (257–276) das Verhältnis der Predigten zu der in den ‚Reden' und den ‚Monologen' erkennbaren „Theorie des Menschen" (11) zu formulieren.

Die sachliche Kontinuität zwischen ‚Reden' und Predigten sieht M.-D. darin, daß sich die Predigten (wie die ‚Monologen') dem in der dritten ‚Rede' angesprochenen, wegen der Fixierung der Interpreten auf Erkenntnisfragen aber zumeist übersehenen Aspekt der „Bildung zur Religion" widmen. Die Predigten führen aus, was ihnen die vierte ‚Rede' als Aufgabe zuweist: das Erwecken verschütteter Religiosität durch „stellvertretende Veranschaulichung religiösen Sinns für viele" (18).

M.-D.s gründliche, materialreiche Arbeit insistiert in der Auswertung bislang unbefragter Texte auf der Einheit von Schleiermachers Frühwerk. Gegen die oft wiederholte, schon von Zeitgenossen Schleiermachers geäußerte Beurteilung der Predigten als „Täuschung" (177, Anm. 3) oder zumindest als exoterische Rede (3f) sucht er nachzuweisen, daß beide Teile sich ergänzen. Daß Religion nicht auf Ethik reduzierbar ist, klagen die ‚Reden' ein; daß der Glaube die „Bedingung der Möglichkeit moralischer Selbstverantwortung" (257) darstellt, explizieren die Predigten. Über Desiderate der Schleiermacher-Forschung hinaus ist die Erörterung des Frühwerks noch in anderer Hinsicht relevant: Der Wert, den Predigten und ‚Reden' gegenüber dem verfaßten Christentum auf den Faktor der individuellen Brechung und Aneignung legen, macht sie als Beitrag der Frühromantik zur Frage der Vermittlung des Glaubens noch in der Spätmoderne aktuell.

Tübingen Maureen Junker-Kenny

Meier, Bertram: **Die Kirche der wahren Christen**. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1990. 415 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien Bd 4), geb. DM 90.–

Die hier zu besprechende Studie des Augsburger Priesters Bertram Meier, die im SS 1989 von der Gregoriana in Rom als Diss. angenommen wurde, verbindet nach Aussage ihres Autors historisches Interesse mit systematischer Absicht und betrachtet einen Mann der Praxis unter theoretischem Blickwinkel (5). Sie führt die Sailerforschung der letzten Jahrzehnte von katholischer wie evangelischer Seite in würdiger Weise weiter. Die Formulierung des Themas läßt aufhorchen, da es historisch in strittiges Gebiet über Sailer führt. Es sei an die Behauptung des Klemens Maria Hofbauer erinnert, J. M. Sailer habe die katholische Kirche zerstören wollen; ebenso harrt die These von F. W. Kantzenbach, J. M. Sailers Kirchenbegriff sei nicht katholisch, einer überzeugenden Antwort. Aber auch das immer wieder aktuelle und ökumenisch höchst relevante Thema der Unmittelbarkeit und Vermittlung des Glaubens weckt Erwartungen.

Nach der Bibliographie (11–22) stellt M. in der Einleitung (23–49) den bayerischen Kirchenvater (G. Schwaiger) als Repräsentanten des Reformkatholizismus vor, der in einer Zeit des radikalen Umbruchs versucht habe, verlorengegangenes Vertrauen gegenüber der Kirche wiederherzustellen und dabei neue, für manche Zeitgenossen suspekte Wege gegangen sei. Er stellt klar, wie er mit Sailers oft bildhafter Sprache umzugehen gedenkt, und verweist auf die seit der Dillinger-Zeit nachweisbare Zentralidee des Christentums, die „insgesamt das Licht einer inneren Stringenz auf Sailers Denken und Handeln wirft" (30). Er resümiert den Stand der Forschung und bespricht dabei hauptsächlich die entwicklungsgeschichtlich ausgerichtete Arbeit von J. R. Geiselmann über Sailers Kirchenverständnis, die verschiedenen Beiträge von F. W. Kantzenbach und die Diss. von F. G. Friemel „Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession". Als hermeneutischen Schlüssel zu Sailers Schaffen eignet er sich den von Friemel entdeckten Ternar an, der zuerst nach den Aussagen der Vernunft, dann des Christentums und dann der katholischen Lehre fragt (in der Sprache Sailers die Ebenen des Theismus, Christianismus, Katholizismus). Dieser sei „auf der zeitgeschichtlichen Folie im Dienst der apologetischen Zielsetzung" des Lebenswerkes Sailers zu sehen (40), der von seinem Zeitalter nicht sosehr die christlichen Unterscheidungslehren als den Gottesglauben überhaupt angefochten sah (48f).

Dem Ternar entsprechend hat M. seine Arbeit gegliedert. Das I. Kap. behandelt „die Kirche vor dem Anspruch der Vernunft" (50–116).

Es habe für Sailer außer Frage gestanden, am überlieferten christlichen Glauben und seiner Vermittlung durch die Kirche festzuhalten. Aber der Mensch seiner Zeit sei von der Vernunft fasziniert gewesen. Dies zwang ihn dazu, sich kritisch mit dem gängigen Vernunftverständnis auseinanderzusetzen, wollte er nicht den Weg in ein selbstgewähltes Getto antreten. Er wagte eine grundsätzliche Kritik am rationalistischen Vernunftverständnis und entwickelte daraus seinen von der Innen-Außen-Dialektik geprägten Religionsbegriff. Wie die Vernunft in ihrem Erkennen auf Erfahrung schaut, hört sie im religiösen Bereich auf Offenbarung. Diese ist ihr zunächst innerlich in der gesunden Menschenvernunft gegeben als Universaloffenbarung. Diese ist jedoch inhaltlich vage und darum leer. Sie bedarf der höheren, positiven Offenbarung, um Stütze und Inhalt zu finden. Den vermittelnden Dienst an der höheren Offenbarung versieht die Kirche als Tradition im Sinne lebendiger Überlieferung, die aufgrund ihrer Apostolizität und Katholizität bindenden Glauben zeugen kann. Kirche ist Autorität, ist Bürge der höheren Offenbarung. Dabei gehe es Sailer weniger um Rechtgläubigkeit als um Glaubwürdigkeit dieser Kirche (116).

Die Christianismus-Ebene des Sailerschen Ternars behandelt M. in den Kap.n II-IV.

Das erste zeichnet den Weg Sailers zu einem neuen Theologieverständnis nach (117–190).

Dieses erwächst aus der Kritik der demonstrierenden Vernunft, wie Sailer sie bei seinem Lehrer Benedikt Stattler S.J. gelernt hatte. Es konkretisiert sich im Nexus-Gedanken, dem Gott-Mensch-Verhältnis, dem im Sailerschen Denken der Rang eines Axioms zukomme und in der von Sailer formulierten Zentralidee des Christentums: „Gott in Christus – Heil der Welt." Der Nexus-Gedanke sei die Plattform der Theologie, die in der Zentralidee des Christentums ihre christologisch-soteriologische Mitte und Formulierung finde. Dem neuen Theologieverständnis entspreche eine neue Lebenssicht, die bereits in den ersten Brachjahren getroffene Entscheidung, den Glauben lebendig zu vermitteln. Dies sei die „gnoseologische Achse", die Sailers Theologieverständnis erst ins rechte Licht rücke. Die drei Elemente zusammen führten zu einer Konzentration auf das Wesentliche im Glauben und zu einer hierarchia veritatum (188f).

Die Kirche in der Ausfaltung der Zentralidee des Christentums behandelt das III. Kap.

Nur von diesem Axiom her könne nach Sailer die Kirche adäquat erfaßt werden. Er werte ihr Tun als Heilsvermittlung. Diese hat aber „selbst wieder ein Kriterium, das ihr Maß und Ziel setzt: die personal-dialogische Hauptbeziehung zwischen dem einzelnen und seinem Gott". Unser Theologe habe „stets dem Geheimnisvollen der personalen Hauptbeziehung und der instrumentalen Nebenbeziehung im Heilsprozeß Rechnung" getragen (256).

Wer sind nun die wahren Christen, die die Kirche bilden? Dieser Frage geht das IV. Kap. „Sailers Mystik als Verinnerlichung der Zentralidee des Christentums" (259–318) nach.

Was Sailer Mystik nenne, sei ein Synonym der personalen Hauptbeziehung zwischen Gott und Mensch. Diese unmittelbare Mystik ereigne sich in und durch die Kirche, wie etwa folgendes Sailerwort belegt: „Gott in Christus ist das Heil der sündigen Welt, fortgesetzt, dargestellt, realisiert in der Kirche und durch die Kirche" (291). Der theologische Ort der Mystik Sailers sei jener Heiligungsprozeß, der mit der „Rechtfertigung" anhebe und, die Stufen der „Gerechtigkeit" auf Erden durchlaufend, in der vollendeten „Heiligkeit" des Jenseits ende. Dabei stehe der geistige Mensch als Subjekt der Mystik stärker im Blickfeld Sailers als die göttliche Aktivität (270f).

Die wahren Christen sind also die Mystiker im Sinne Sailers. Sie bilden die innere Kirche Christi in der äußeren Kirche Christi. Wie löst Sailer die dadurch entstehende Spannung zwischen innerer und äußerer Kirche? Die Antwort darauf sucht M. im letzten Kap. „Die Kirche zwischen göttlichem Anspruch und menschlicher Verwirklichung" (319–401). Dabei geht es auch um die Frage, welche Bedeutung dem Katholizismus zukommt.

Der Katholizismus umfasse material das „Plus" der katholischen Unterscheidungslehren, auch über die Kirche, und ekklesiologisch bestehe er im „Plus" der gesellschaftlich gegebenen Größe „römisch-katholische Kirche" (322f). Das Wort katholisch finde bei Sailer nur selten Erwähnung. Nach M. zeigen Sailers Hauptwerke, „daß der Christianismus tatsächlich die eigentli-

che innere Achse seines Denkens bildet" (325). Dem katholischen Lehrbegriff habe Sailer zwar nichts vergeben, „aber in Anbetracht seines umfangreichen Werkes auch nicht viel Interesse geschenkt" (326). „Während der Christianismus mit großen dicken Lettern dargeboten wird, ist der katholische Lehrbegriff normalerweise sowohl formal als auch inhaltlich möglichst dünn und dezent vorgetragen" (336). Sailers Kirchenverständnis stehe in der Spannung von Identität mit der Tradition und Relevanz für die Gegenwart, dem ekklesiologisch die Spannung zwischen Autorität und lebendigem Christentum entspreche. Sailer anerkenne die objektiv gesetzte Autorität in der Kirche, auch wenn er unter ihrer defizienten Ausführung oft gelitten habe. Wichtiger sei ihm die Autorität der Lebenshingabe, die allen Gliedern der Kirche zukomme und die Kirche glaubwürdig mache. Man könne diese Kirche auch Kirche der wahren Christen bzw. der Mystiker nennen (356f). Damit stelle sich aber die Frage nach dem Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Sailer spreche analog zu seinem Ternar von ecclesia religiosa, christiana und catholica. Während die erste der Verein aller wahren Gottsucher sei, sind in der ecclesia christiana Menschen miteinander verbunden, die sich durch Gott in Christus mit Gott und untereinander vereint wissen. Was der christlichen Kirche Kraft und Autorität verleiht, ist die Lebenshingabe an die personale Mitte Jesus Christus. Zur äußeren Kirche aber gehöre auch die von Christus gesetzte Autorität. Kirche wolle sich äußerlich machen, und habe in der Dimension der Sichtbarkeit eine wesentliche Hinordnung zum Bischof von Rom als ihrem centrum unitatis. „Ohne diese letzte Konkretisation wäre Sailers Kirchenbild nicht erfaßt" (361).

M. faßt Sailers Aussagen über das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche so zusammen:

„1. Die Kirche Christi ist anzutreffen im Raum der Kirchlichkeit, die durch die beiden Größen der christlichen Kirche und der römisch-katholischen Kirche erschlossen wird.

2. Dadurch fällt auf das Verhältnis zwischen den Ebenen des Christianismus und Katholizismus helleres Licht: Im Katholizismus wird der Christianismus zum Ernstfall; im Christianismus findet der Katholizismus sein Kriterium.

3. Die römisch-katholische Kirche ist die Kirche Christi im Werden.

a) Jegliche christliche Kirchlichkeit ist auf das centrum unitatis hin orientiert.

b) Der römisch-katholischen Kirche selbst ist es aufgetragen, immer christlicher zu werden, d. h. in der Autorität der Lebenshingabe zu wachsen" (365).

Als Konsequenz seiner Kirchenauffassung schreibt Sailer auch den anderen christlichen Konfessionen ekklesiale Qualität zu. Was die christlichen Konfessionen mit der römisch-katholischen Kirche verbinde, sei mehr als was sie voneinander trenne.

Dementsprechend sind in Sailers Verhalten ökumenische Grundhaltungen wie Freude an gemeinsamer Christushingabe, interessiertes Kennenlernen der Mit-Christen und liebende Toleranz unter Wahrung der eigenen Identität festzustellen. Sailer habe sich für eine vornehme Zurückhaltung auf dem Feld konfessioneller Polemik eingesetzt, ebenso bei Konversionen von der einen zur anderen Kirche, ohne sie grundsätzlich und in konkreten Einzelfällen auszuschließen. Im Mischehenstreit mit dem Staat habe der Bischof Sailer große Standfestigkeit gezeigt.

Zusammenfassend beschreibt M. Sailer als „Mystiker" und „Kind seiner Zeit": das seien Ursprungsorte, Prinzipien seiner Theologie (406). Sailers Anregung für eine heutige Theologie und Ekklesiologie bestehe darin, ein Theologe gelebter Christusnachfolge zu sein, der die Pastoral selbst zu einem theologischen Ort erhoben habe (405f).

Der Studie angehängt sind vier Seiten unveröffentlichter Dokumente (407–410) aus dem Sailer-Nachlaß in Regensburg und ein Personenregister (411–415).

Die Studie von M. über Johann Michael Sailers Kirchenverständnis wird bald einen Platz unter den Standardwerken der Sailerforschung erhalten. Denn es gelingt M. durch die Herausarbeitung der tragenden Grundideen des Sailerschen Denkens, die mit der Innen-Außen-Dialektik, dem Nexus-Gedanken, der Zentralidee des Christentums und dem Ternar Theismus, Christianismus und Katholizismus umschrieben werden, eine erstaunliche Klarheit in die Vielfalt des Sailerschen Schrifttums und Handelns zu bringen. So wird auch sein komplexes Kirchenbild verständlich, das einem Klemens Maria Hofbauer so suspekt vorkam. Die ungebrochene Kirchlichkeit Sailers feststellend kann M. die Schwachstellen der Kirchenlehre Sailers freimütig beim Namen nennen, etwa, daß das Sakrale in Sailers Theologie nur eine untergeordnete Rolle spiele (333), oder daß er die Geschichte vergesse, wenn er von den anderen christlichen Konfessionen spreche (370), oder wenn er Sailer ein klassizistisches Geschichtsverständnis vorhält (460). Dabei hält M. aber fest, daß Sailer Theologie nach den Bedürfnissen seines Zeitalters treiben wollte und daß er, abgesehen von der Anfangsphase, nicht Dogmatiker, sondern Vertreter der praktischen Theologie war, der Erfahrungstheologie betreiben wollte. Man muß M. eine erstaunliche Fähigkeit zu einfühlsamer Interpretation Sailerschen Denkens zuschreiben. Sie führt bis zur Schaffung von Begriffen wie „Antreffbarkeit der Kirche", „Kirche als Erstreckung" oder „Autorität der Lebenshingabe", die nicht immer leicht nachvollziehbar sind.

Eine Frage zur Interpretation des im Untertitel angesprochenen Sachverhaltes sei allerdings zur Diskussion gestellt. Während dort vom Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung gesprochen wird, verwendet M. innerhalb des Corpus mehrfach die Begriffe „instrumentale Nebenbeziehung" und „personale gott-menschliche Hauptbeziehung" (vgl. 315, 356). Meine Frage ist, ob hier nicht von außen genommene Begriffe in das Sailersche Denken hineingetragen werden, die diesem organischen Denker nicht angemessen sind. In der Liturgie, die nach M., wenn ich ihn richtig verstanden habe, eine instrumentale Nebenbeziehung herstellt, realisiert sich nach Sailer Glaube, Hoffnung und Liebe, d. h. aber doch gott-menschliche Hauptbeziehung. Bei Sailer klingt das so: „Die Neuschaffung des sündigen Geschlechts ist letztlich ein Mysterium, von dem wir nur dies eine wissen: Alles aus Ihm, alles durch Ihn und alles in Ihm. Diese Neuschaffung beginnt und wird fortgesetzt in der Kirche Christi durch ihre lebendigen Glieder, die eins mit Christus in seinem Geiste wirken, und durch Sakramente, die das, was der Geist Christi unsichtbar wirkt, durch sichtbare Zeichen kundtun" (vgl. M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit, Regensburg 1976, 134). Wäre es nicht angemessener, bei Sailer im Zusammenhang der Sakramente von einer vermittelten Unmittelbarkeit zu sprechen? Jedenfalls scheint mir die verwendete Terminologie der Sache nicht adäquat zu sein; M. bezeichnet selbst diese Terminologie als Theorie, für die ein direkter Nachweis bei Sailer nicht habhaft gemacht werden könne (vgl. 256).

Im übrigen gehört diese Studie in Zukunft zur Pflichtlektüre eines jeden Sailerforschers und -freundes.

Ein Sachverzeichnis, das leider fehlt, hätte dem Benutzer allerdings eine wertvolle Hilfe zur Auswertung dieser profunden Studie mit ihrer anspruchsvollen Begrifflichkeit sein können.

Vallendar Manfred Probst

Klöcker, Michael: **Katholisch von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?** – München: Kösel 1991. 520 S., geb. DM 49.80

Ziel dieses Buches ist es, „Lebensauffassungen, Lebensstil und Milieu der deutschen Katholiken in ‚neuester Zeit' (= 20. Jh.)" zu erhellen und „Normen und Wirklichkeit römisch-katholischer Lebensprägung . . . wenigstens in Umrissen zu erfassen" – so formuliert der Vf. im Vorwort („Die Perspektiven dieses Buches", 9.11) sein Vorhaben, zugleich der Versuch einer „kollektiven Biographie" (ebd.). Dabei steht die Frage im Vordergrund, wie sich die Kirche als „Lebensmacht" im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung zu bewähren vermag (13), wobei der vorläufige Befund bereits durch den Untertitel angedeutet wird.

Den damit vorgegebenen Fragestellungen (Modernisierung, Alltagsgeschichte, Biographie) entspricht der Aufbau des Buches.

Kap. 1 behandelt zunächst das Thema „Moderner Geist, moderne Welt, moderne Gesellschaft: die großen Herausforderungen zu einem Wandel von Kirche, Glaubensvermittlung, Frömmigkeit" (15–135). Dabei setzt sich K. von Vorstellungen ab, die von einem grundsätzlichen Gegensatz zwischen Kirche und Modernität ausgehen und formuliert im Gegenteil, die moderne Gesellschaft sei „wesentlich auch von der Kirche und ihren Mitgliedern, von vergeblichen und erfolgreichen Kurskorrekturen katholischer Kräfte geprägt worden" (19; Beispiel: Soziallehre, 27); andererseits hebt er hervor, daß die Kirche „im Verlauf der neueren und neuesten Zeit ihre Rolle als ideell prägende Kraft sehr weitgehend verloren (hat)" (21). Etwas unvermittelt folgen dann überblicksartige Abschnitte über die Auflösung des katholischen Milieus und den Durchbruch zur multikulturellen Gesellschaft, den Wandel der Riten (Liturgiereform), den Rückgang der Kirchlichkeit und das sog. Auswahlchristentum, die Veränderungen in der Moraltheologie und in den Katechismen, die Wandlungen im Verhältnis zur Sexualität, schließlich die Würzburger Synode, das Verhältnis von Kirche und Staat und schließlich eine kurze Charakterisierung der Kirchenführung („Reformansätze-konservatives Beharrungsvermögen").

Die folgenden Kap. versuchen nun, die Normen und die Wirklichkeit römisch-katholischer Lebensprägung im 20. Jh. entlang den Lebensphasen und -wenden des Individuums zu beschreiben: „Eintritt in das Leben" (Kap. 2), „Kindheit und Jugend" (Kap. 3), „Lebenswelt und Lebensstil der Erwachsenen" (Kap. 4), „Letzte Reise" (Kap. 6); dazwischen eingeschoben Kap. 5 „Wandel und Vielfalt der Frömmigkeitsformen. Rückblick und Resümee."

In diesem Rahmen läßt sich K. auf eine kaum überschaubare Fülle von Themen und ebenso zahlreiche Materialien ein, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann. Methodisch dürfte aber besonders hervorzuheben sein, daß er systematisch eine Quellengattung herangezogen hat, die bislang zu Unrecht eher vernachlässigt wurde: die in hohen Auflagen verbreitete populäre Ratgeber-Literatur, sei es für Seelsorger oder Erzieher, für die ganze Familie, Eltern, Männer, Frauen, Kinder usw. K. hat sie „bevorzugt vorgestellt, zitiert und ausgewertet" (10), so daß sich seine Studie über weite Passagen wie ein Florilegium dieser Literaturgattung liest. Die Auswahl reicht dabei z. B. im Kontext ‚Kindheit' von den Publikationen von Alban Stolz († 1883) bis zu den heute verbreiteten „Elternbriefen" (186–194). Zu Recht moniert K. auch, daß die „noch ungezählte Masse deutscher Kinder- und Jugendbücher aus den katholischen Spezialverlagen, die in neuester Zeit Generationen geprägt haben, . . . in erstaunlichem Ausmaß von den Bildungs- und Sozialhistorikern außer acht gelassen worden" sei (200). Klar ist sich K. auch darüber, daß es für eine Beschreibung der Lebensformen nicht ausreicht, die Normen aufzulisten – entsprechend werden, wenn möglich, z. B. biographische Aufzeichnungen oder statistische Angaben ergänzt (11).

Zusammenfassend kommt K. zu dem zweifellos richtigen Resümee der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen", d. h. einer sich weitenden „Schere zwischen der vor allem von den älteren Generationen gepflegten Frömmigkeit und neuen Konturen einer ‚anderen Religiosität'" (376).

Kaum übersehbar ist jedoch, daß der Versuch, über die lebensgeschichtliche Prägung der letzten drei Katholikengenerationen gewissermaßen eine kollektive katholische Biographie des 20. Jh.s zu schreiben, im Detail und in der Gesamtwertung mit mancherlei Problemen behaftet ist, vor allem auch interdisziplinärer Zusammenarbeit. Notgedrungen muß K. in seinen Überblicken zu einer Auswahl und damit Wertungen greifen, bei denen sich rasch Anfragen stellen. Vordringlich müßte reflektiert werden, was an den bei K. breit entfalteten, sehr heterogenen Normen der Alltagskultur speziell „katholisch" und was ein in der deutschen (bürgerlichen, westeuropäischen) Gesellschaft allgemein anerkanntes Ideal war und ist – vor allem, wenn immer wieder auf Sauberkeit, Ordnung, Selbstbeherrschung, Respekt vor Eltern und Vorgesetzten, geschlechtsspezifische Pflichten, Vaterlandsliebe, Gottesfurcht usw. rekurriert wird. Bei unbefangenen Lesern könnte der Eindruck aufkommen, hier handele es sich spezifisch konfessionelle Prägungen. Solche Wertungen lassen sich aber erst im interkonfessionellen, gesamtgesellschaftlichen oder interkulturellen Vergleich festmachen. Wie leicht hier problematische Wertungen zustande kommen, wird z. B. erkennbar, wenn K. in der Mädchenpädagogik der Zwischenkriegszeit „Biologismus als kirchliche Leitlinie" ausmacht – dies freilich wenig später von einer „rassistischen Zuspitzung" abhebt (306). Ähnlich wäre im gesamtgesellschaftlichen Kontext zu überprüfen, inwieweit katholische Kinder durch katholische Predigten tatsächlich „zu einem bedenklich radikalen Patriotismus hingeführt worden sind" (212). Ein umgekehrtes Beispiel: Das Fasten – zweifellos ein besonders markanter und unterscheidender Zug der katholischen Alltagskultur – findet keine Beachtung, wobei auf den Umstand hinzuweisen wäre, daß dem Niedergang dieser ‚katholischen' Praxis spätestens in den 60er Jahren eine erstaunliche Renaissance im Zuge der ‚Postmoderne' gegenübersteht – jenseits konfessioneller Grenzen. Damit stellt sich die Frage, welche Formen katholischer Lebensprägung faktisch vom konfessionellen Gegensatz (Identitätssicherung) bestimmt waren.

So wird die Darstellung im Detail mancherlei Kritik erfahren, was bei der Fülle der behandelten Themen in verschiedenen wissenschaftlichen ‚Revieren' nicht verwunderlich ist; dazu trägt die gelegentliche Neigung des Autors bei, komplexe Sachverhalte etwas zuzuspitzen, wenn z. B. im unmittelbaren Anschluß an ein Zitat aus dem Can. 204 des CIC, in dem es heißt, die Kirche werde „von dem Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet", von der „absoluten Verfügungsgewalt des Papstes über die Kirche" die Rede ist (133)!

Münster Wilhelm Damberg

Malherbe, Jean-François: **Le langage théologique a l'âge de la science**. Lecture de Jean Ladrière. – Paris: Éd. du Cerf 1985. 262 S., kart. FF 99.–

Der einprägsame Satz, der den Gedankengang im vorliegenden Buch begleitet und bestimmt, lautet „Den Glauben verstehen im Licht des Glaubens" (*l'intelligence de la foi dans la foi*, 11). Auf den ersten Blick scheint es so, als verbiete der Satz bereits jede Gedankenführung, die sich außerhalb des durch die Formulierung angedeuteten – scheinbar in sich hermetisch geschlossenen – Zirkels bewegt. In Wirklichkeit aber will der Vf., Prof. für Fundamentaltheologie an der belgischen Univ. Louvain-la-Neuve, mit einer solchen Formulierung darauf aufmerksam machen, daß der Prozeß des *bedingten* Verstehens (des Glaubens) sich selbst rechtfertigt, indem er die Selbstreflexion in jenen Bahnen vollzieht, die nicht ausschließlich der puren Rationalität unterliegen, sondern Anteil an der logischen Notwendigkeit der Glaubenswirklichkeit erhalten.

Verständlicherweise liegt dem Vf. daran, zu betonen, daß die Theologie sich nicht zu „schämen" braucht, wenn sie nicht eine Wissenschaft ist wie jede andere. Ist die Theologie das Bemühen des Glaubens, sich selbst zu verstehen, so geschieht dies in einer Sprache, deren innere Dynamik eine sich selbst im bekennenden Erzählen transzendierende Bewegung ist. Sicherlich bedient sich die Theologie auch der Sprache der Philosophie, der Wissenschaften, der Kunst, des Rechts sowie der alltäglichen Lebenswirklichkeit. So gesehen kann die Theologie sich der Kernfrage einer kritischen Reflexion über ihre „eigene Sprache in der Sprache" im Zeitalter der Wissenschaften nicht entziehen, wenn sie Fragen im Zusammenhang mit der impliziten, inneren Normativität des Glaubens nicht ausweichen will.

Im Anschluß an seinen Lehrer, Jean Ladrière, der in seinem Hauptwerk *L'Articulation du sens* (2 Bde, Paris 1984) das Gespräch mit den Werken Blondels, Wittgensteins, Heideggers und Whiteheads aufgenommen hat, unternimmt M. den Versuch, einen Beitrag zur Kenntnis und Beurteilung des „Offenbarungsraumes" (*l'espace du révélable*) zu liefern. Die „Lecture de Jean Ladrière", wie der Untertitel lautet, versteht sich als eine Fortführung des Dialogs mit der modernen Wissenschaftstheorie unter Berücksichtigung der unterschiedlichen sprachlichen Gestaltung der jeweiligen Wissensbereiche.

Von den neun Kap.n des Buches sind zwei einer Bestandsaufnahme des kritischen wissenschaftlichen Zeitalters gewidmet. Angesichts der hier vorherrschenden positivistisch-szientistischen Einstellung stellt der Vf. eine gewisse „Scheu der Theologie" (28ff) fest. Diese wird um so deutlicher wahrnehmbar, als der Szientismus sich der rationalen Objektivierung verpflichtet weiß (3. Kap.) und einer metaphorischen Sprechweise nur Geringschätzung entgegenbringt (4. Kap.). Läßt man einmal den Satz gelten, daß keine Repräsentation von etwas als etwas ohne die Interpretation eines (realen) Interpreten möglich ist, so stellt sich zunächst für die Theologie die Beantwortung der Frage nach dem Subjekt und dem allgemeingültigen Wahrheitsanspruch als ein schwieriges – wenn nicht gar unmögliches – Unterfangen dar.

Die sinnkritische Frage ist für sie von daher nicht mehr „nur" mit der Berufung auf „Offenbarungswahrheiten" von der Hand zu weisen. Auf der anderen Seite aber gilt, daß die Korrelierung von Sinnverstehen und Erfahrungserkenntnissen als Grundlage für eine gerechte Beurteilung mehr verlangt als nur beobachtbare experimentelle Daten. Im Mittelpunkt der Überlegungen des Vfs. steht daher die im 5. Kap. getroffene Feststellung, daß Wissenschaft, Philosophie und Theologie Handlungsgrundformen sind, die es gründlich zu untersuchen gilt, insbesondere in bezug auf die Bedeutung ihrer geschichtlichen Dimension. Diese basiert freilich auf dem Zusammenspiel vieler Elemente, wobei die Frage nach den „Grundlagen" einer der spannungsreichsten ist. Nicht nur die Zusammenhänge von Kosmologie und Anthropologie finden beim Vf. gebührende Aufmerksamkeit, sondern auch die Analyse der Bedingungen eines wahrhaften „authentischen Diskurses" (124).

So werden die unterschiedlichen Bedingungen, unter denen der Wissenschaftler (*La volonté du savant*, 6. Kap.), der Philosoph (*L'intention du philosophe*, 7. Kap.) und der Theologe (*Le risque du théologien*, 8. Kap.) arbeiten, thematisiert.

Das letzte Kap. des Buches (*Les péripéties de la vérité*, 213ff) befaßt sich mit den sogenannten „Schicksalswendungen der Wahrheit". Diese hängen z. B. im Falle der Theologie mit deren besonderem Verhältnis zur eigenen Geschichte als Entsprechung der Geschichte der offenbarten Wahrheit des Evangeliums zusammen. Aufgrund der Besonderheit dieses Verhältnisses ergibt sich eine größere Komplexität der Sinnklärung als etwa im Fall der Philosophie.

Auch wenn die Auseinandersetzung mit der Herausforderung des Szientismus an die Theologie in manchen Positionsbestimmungen des Vf.s nicht dezidiert und präzise genug geführt wird, so findet doch der am Verhältnis von Theologie und Wissenschaft interessierte Leser Anregungen zum Nachdenken.

Münster Kossi J. Tossou

Léthel, François-Marie: **Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance**. La théologie des saints. – Venasque: Éditions du Carmel 1989. XXII, 593 S. (Centre Notre-Dame de Vie – Théologie 2), kart. FF 280.–

L'Évangile de Jésus. Recontre spirituelle et théologique 1989. – Venasque: Éditions du Carmel 1990. 304 S. (Centre Notre-Dame de Vie – Spiritualité 6)

Der erste dickleibige Bd, eine Fribourger Diss., weckt hohe Erwartungen: „Tous les saints sont théologiens, seuls les saints sont théologiens!" Vielleicht als Entsprechung gedacht zu H. U. v. Balthasars theologischer Ästhetik: Herrlichkeit II: Fächer der Stile. Aber die blasse Systematik der sechs als typisch dargestellten Heiligen: Irenäus, Anselm, Thomas, Jeanne d'Arc, Charles Péguy (!), Therese von Lisieux enttäuscht.

Obgleich L. versucht, Werke und Spiritualität in der jeweiligen Individualität der Heiligen skizzenhaft anschaulich zu machen, schien mir alles auf den eben zitierten Satz eingeebnet zu sein. Mir stellte sich nicht mehr die Frage: Wer ist dieser Heilige? Was hat er heute zu sagen? sondern: Warum greift die Darstellung nicht – weder theologisch noch spirituell?

Dazu zwei Einzelbeobachtungen: Bei der Analyse des Thomas von Aquin schreibt L. (229): „L'opposition entre le spirituel et l'intellectuel n'existe que là oú la sainteté fait défaut." Dieser Grund-Satz ist zu vergleichen mit der Einsicht v. Balthasars und seines Lehrers H. de Lubac. Für beide ist gerade der heilige Kirchenlehrer Thomas von Aquin ein Exempel für die beginnende Scheidung (so der berühmte Aufsatz von Fr. Vandenbroucke) zwischen Theologie und Spiritualität, die vom anbrechenden Aristotelismus an bis in unsere Zeit dauert. Der andere heilige Kirchenlehrer und Heilige, Bonaventura, konnte noch beide Züge des Christlichen vereinen; er war nicht nur Theologe und Heiliger, sondern seine Theologie lebte aus der spirituellen Kraft, die J. Leclercq als „monastische Theologie" beschrieb und die die Lehre der Kirchenväter auszeichnete.

Bei der Behandlung Péguys kommt L. natürlich auf das Problem der Hölle zu sprechen (431): „Ce problème de l'enfer est absolument insoluble tant qu'il reste posé au seul plan de la foi et de la charité. L'enfer est une réalité que la foi affirme et que la charité refuse ... Seul le passage au plane l'espérance résout le problème, ou plutót le surmonte." Erwähnt wird „le très beau livre de H. U. v. Balthasar, Espèrer pour tous" (nicht aber sein Kleiner Diskurs über die Hölle, nicht die überaus differenzierten Analysen der theologischen Dramatik). – Aber ist das Problem Hölle für eine theologische Spiritualität von heute so glatt zu lösen wie Glaube ctr. Liebe = Synthese in Hoffnung? Vielleicht ist der germanische Geist hier zu hintergründig. Doch auch drei der vier oben zu Thomas erwähnten und von L. übersehenen Autoren haben Französisch als Muttersprache.

Das ist die Schwäche der Arbeit: Ein begriffliches Konzept von Frömmigkeit, Spiritualität, Heiligkeit, Theologie (wie ich es noch in der Theologia spiritualis von P. A. Benigar, Rom 1964, fand) wird über die Individualität der einzelnen Personen gelegt – und dann stimmt alles: Jede einzelne Gestalt ist nur eine leichte Variation des Gesamtschemas.

Daß man schon mit den Etappen der Dogmenentwicklung nicht so umgehen darf, hat Joseph Kardinal Ratzinger in einer Arbeit „Das Problem der Dogmengeschichte" (1966) gezeigt: „Es gibt doch nicht den geschichtslos-dauernden Begriff, dessen Sinn ich dann schon bewahrt und in seiner Identität festgehalten habe, wenn ich ihn verbal unverändert wiederhole. Damit eine Aussage dieselbe bleibe, muß sie mit den geschichtlichen Verwandlungen des Menschen neu angeeignet werten." Dieses „Sich-neu-Aneignen" aber wäre genau das Erregende einer Theologie der Heiligen, derjenigen, die den Glauben in subjektiver Vollkommenheit lebten. H. U. v. Balthasar hat Maßstäbe gesetzt, hinter die man nicht mehr zurück kann.

Ähnliches gilt auch für viele Beiträge des zweiten Buchs, in dem das fünfte Treffen des Zentrum „Notre-Dame de Vie" dokumentiert ist. Zwölf Aufsätze mit einer Einleitung von Kardinal Lustiger behandeln das Thema.

Wie fruchtbar die biblische Spiritualität sein kann, zeigt Ysabel de Andia in „Le mystère de la transfiguration". Sie entfaltet die biblisch-patristische Symbolik der Verklärung von der jüdischen Eschatologie her bis in den palamitischen Hesychasmus hinein; doch auch hier tritt die historisch-kritische Fragestellung in den Hintergrund. Diese wird z. B. thematisiert von Maurice Paissac „Critique évangelique et philosophie". Aber ob es genügt, Spinozas und Kants Philosophie nachzuzeichnen und dann zu meinen, die von ihnen geprägte „option fondamentale" treibe den Leser der Bibel dazu an, „chercher une interprétation, au lieu de prendre à la lettre ce qui est écrit, sans sombrer pour autant dans le fondamentalisme". Dazu werden – leider ohne Verifikation – Exegeten zitiert und ihnen vorgeworfen „de céder devant les contraintes de la mentalité contemporaine". Wenn es stimmt, was André Léonard im nächsten Aufsatz „L'Évangile de Jésus et l'histoire" schreibt, daß „l'origine de la doctrine trinitaire est patente, elle saute aux yeux de tout lecteur du Nouveau Testament", dann hätte die Kirche keine 300–400 Jahre gebraucht, um diesen Glauben auszuformulieren.

Andere Beiträge machen mehr Freude wie der von Antonio Quacquarelli, „Scènes évangéliques dans l'iconographie des premiers siècles", oder Guy Gaucher über Therese von Lisieux: „Par-dessus tout l'évangile." Doch den meisten, auch den zweien zu Dominicus und Franziscus, hätte man gewünscht, sich an der harten Nuß der historischen Kritik zu versuchen, um so den echten Kern christlicher Spiritualität zu finden.

München Josef Sudbrack

Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? Hg. von Karl Schlemmer. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991. 136 S. (Quaestiones Disputatae Bd 132), kart. DM 40,00

Mit diesem Buch liegen die sechs Vorträge des 2. Passauer Symposiums unter dem Thema „Interkonfessionelle Konvergenz im Gottesdienst" vor (zum 1. Passauer Symposium vgl. ThRv 87, 1991, 62f).

Der altkatholische Bischof und Liturgiewissenschaftler Sigisbert Kraft eröffnet den Bd mit einem Überblick über „Die Erneuerung der Liturgie in den alt-katholischen und anglikanischen Kirchen" (11–28), zwei Kirchen also, zwischen denen immerhin seit über 60 Jahren Eucharistiegemeinschaft besteht.

Es folgt ein kurzer Beitrag des Schweizer reformierten Theologen Theophil Müller über „Kasualgottesdienste in den reformierten Kirchen" (29–34).

Der Beitrag des griechisch-orthodoxen Theologen Damaskinos Papandreou lautet „Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie" (35–52). P. argumentiert wie nicht anders zu erwarten vor allem gegen die Praxis einer „leichtfertigen ‚Interkommunion'" (35).

Der folgende sehr dichte Beitrag des römisch-katholischen Theologen Arno Schilson (53–81) versucht anhand anthropologischer und theologischer Überlegungen, den christlichen Gottesdienst als „Ort des Menschseins", dadurch aber auch dessen kulturelle Relevanz zu erweisen. Nach Sch. kann die Wiedergewinnung der kulturellen Relevanz des Gottesdienstes durchaus als „ökumenische Aufgabe" verstanden werden, wobei hinsichtlich der „Grundkategorie" seiner Überlegungen, nämlich Gottesdienst als Fest und Feier, durchaus schon ökumenische Konvergenz zu konstatieren ist.

Der lutherische Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz stellt in seinem sich anschließenden informativen Beitrag „Das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz" dar (82–118).

Den Abschluß des Bds bildet ein Beitrag von Dietrich Stollberg über „Psychologische Aspekte der Liturgiewissenschaft" (119–133).

Der Bd ist sicher liturgie-ökumenisch eine Bereicherung. Allerdings ist offensichtlich, daß die Trennungen in und zwischen den Kirchen fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt konfessioneller Kirchenspaltungen gesehen werden, während in ökumenischen Kreisen inzwischen viel stärker auch auf Kirchentrennungen aufgrund von Volkszugehörigkeit und Rasse, sozialer Stellung und Geschlecht geachtet wird (vgl. dazu T. Berger, Liturgische communio, Kirchenspaltungen und ökumenisches Ringen um Einheit, in: Heiliger Dienst 44, 1990. 38–46). Um die Ausblendung dieser Aspekte nur an einem Beispiel konkret zu machen: In dem Bd werden verschiedentlich die liturgischen Reformen der anglikanischen Kirche beschrieben (20–28, 99–102). Nirgendwo finden aber die neuen „Frauen-gerechten" Hochgebete der anglikanischen Kirche in den USA Erwähnung, die ja nicht nur wirkliches liturgisches Neuland beschreiten, sondern auch schon auf das gottesdienstliche Leben anderer Kirchen ausstrahlen. Sollten sie ökumenisch nicht relevant sein?

An Fehlern und notwendigen bzw. wünschenswerten Ergänzungen sind zu notieren:

1) Eine kurze Liste der Autoren, die vor allem deren ekklesiale Beheimatung nennt, wäre in diesem Bd, wie schon in der Rezension zum ersten Bd angemerkt, wirklich hilfreich. 2) Wenn von bischöflichen Funktionen in der anglikanischen Kirche in den USA die Rede ist (26), so muß von des Bischofs Aufgabe richtig als von seiner *bzw. ihrer* hohepriesterlichen Aufgabe gesprochen werden – die anglikanische Kirche in den USA hat 1989 eine Frau zum Bischof geweiht (was gerade für viele Frauen in den verschiedenen Kirchen zum ökumenischen Hoffnungszeichen wurde). 3) S. 30 Zeile 1 ist fehlerhaft.

Durham (USA) Teresa Berger

Neuheuser, Hanns Peter: **Internationale Bibliographie ‚Liturgische Bücher'.** Eine Auswahl kunsthistorischer und liturgiewissenschaftlicher Literatur zu liturgischen Handschriften und Drucken. International Bibliography on Liturgical Books. A Selection of Art-historical and Liturgical Science Literature on Liturgical Manuscripts and Printed Books. – München, London, New York, Paris: K. G. Saur 1991. XXII, 147 S.

Die Liturgiewissenschaft ist dort, wo sie Liturgiegeschichte untersucht, über die Theologie hinaus auch für andere Disziplinen der Geisteswissenschaften von Interesse. Eine ‚Internationale Bibliographie' zu liturgischen Büchern kommt deshalb als Hilfe zur interdisziplinären Forschung gerade recht. Die von H. P. Neuheuser vorgelegte Auswahlbibliographie enthält wissenschaftliche Arbeiten vor allem der Jahre 1900 bis 1987 (vgl. XV) über Liturgiebücher mit ‚amtlichem' Charakter. Das Buch ist nach liturgischen Quellen in eucharistischem Zusammenhang bzw. nichteucharistischem Zusammenhang und musikalischen Quellen zur Liturgie unterteilt und folgt dann jeweils den liturgischen Buchtypen. Publikationen zu Büchern, denen „der amtliche Vollzug von seiten und im Namen der Glaubensgemeinschaft" (XIV) fehlt (wie etwa Gebetbücher, Gesangbücher, livres d'heures etc.), werden nicht berücksichtigt.

Ist eine solche Aufteilung nach liturgischen Büchern und eine solche Abgrenzung sinnvoll? Wäre den interessierten Lesern nicht mit einer den Inhalten folgenden Systematisierung mehr geholfen? Durch geschickte Register hätte sich zudem die Möglichkeit geboten, die Literatursammlung nach verschiedenen Gesichtspunkten aufzuschlüsseln. Jetzt bleibt nur die Suche per Autorennamen oder Buchtyp bzw. das zweifelhafte Vergnügen, das gesamte Buch nach Literatur zu Spezialthemen zu durchsuchen.

Es muß bezweifelt werden, ob liturgische Bücher überhaupt, wie der Hg. zu optimistisch annimmt (vgl. etwa XIII), die tatsächliche Feiergestalt der Gottesdienste repräsentieren können. Ritenanalysen, Visitationsprotokolle, generell der Blick in die Liturgiegeschichte müssen zu einem begründet anderen Urteil führen. Es sind weitere Quellen (z. B. zur Geistes-, Sozial-, Frömmigkeits- oder Mentalitätsgeschichte) zu berücksichtigen, will man ein authentisches Bild von Liturgiefeiern erhalten. Von daher ist auch die Beschränkung auf ‚amtliche' Liturgiebücher problematisch, denn oft wird erst durch die Einbeziehung ‚nichtamtlicher' Quellen Liturgie im frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext verständlich.

Über die Fragestellung der Bibliographie hinaus bietet auch die Literaturauswahl Grund zur Kritik.

So ist z. B. die Auflistung der Untersuchungen zu den presbyteralen Ritenbüchern unvollständig. Die Arbeit von M. Probst (Ritus der Kindertaufe, 1981), die eine Ritualienbibliographie enthält, fehlt ebenso wie die Untersuchungen zu den Diözesanritualien von Chur (H. Bissig, 1979), Speyer (A. Lamott, 1961) und Freising (B. Mattes, 1967). Von J. A. Jungmann werden eine Reihe kleinerer Publikationen genannt, doch ‚Missarum Sollemnia', zweifellos ein im Zusammenhang höchst bedeutsames Werk, fehlt. Von M. Klöckener findet man zwar unter Nr. 1652 eine kleinere Veröffentlichung zur Liturgie der Provinzialkonzilien, seine umfassende Studie über ‚Die Liturgie der Diözesansynode . . . Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke', 1986, sucht man jedoch vergebens. Ein Hinweis auf den Überblick zur Erforschung der Geschichte der Liturgie im deutschen Sprachgebiet, den H. Reifenberg 1980 im Archiv für Liturgiewissenschaft gegeben hat, wäre hilfreich gewesen. Ebenso hätte man für Nichtliturgiewissenschaftler die für die historische Arbeit wichtigen internationalen Handbücher (z. B. Gottesdienst der Kirche, Église en prière, Anàmnesis etc.) nennen sollen. Mehrere Titel werden doppelt genannt. Querverweise wären hier leserfreundlicher gewesen (etwa Nrn. 861 = 945; 1208 = 1527; 879 = 1590; ist 1151 nur die Übersetzung von 1147?). Die Angaben zu den einzelnen Titeln sind nicht einheitlich. Sinnvolle Abkürzungen für Reihen oder Zeitschriften, die Platz gespart hätten, vermißt man ebenso wie z. T. genaue Seitenangaben.

Sicherlich läßt sich in der Bibliographie Material zu wichtigen Themen der Liturgiewissenschaft finden. Sie kann eine erste Hilfestellung sein. Doch würde man sich ein fachlich besseres Arbeitsinstrumentarium mit einer sinnvolleren Fragestellung und einer strafferen Systematik wünschen, das die ganze Breite liturgiewissenschaftliche Forschung auf heutigem Niveau dokumentieren könnte.

Münster Benedikt Kranemann

Adam, Adolf: **Die Eucharistiefeier.** Quelle und Gipfel des Glaubens. – Freiburg: Herder 1991. 138 S., kart. DM 19.80

Emminghaus, Johannes H.: **Die Messe.** Wesen – Gestalt – Vollzug. 5. Aufl. durchges. u. überarb. v. Theodor Maas-Ewerd. – Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1992. 320 S. (Schriften des Pius-Parsch-Instituts 1), kart. DM 56.80

Beide hier anzuzeigende Bücher sind keine Beiträge zur wissenschaftlichen Diskussion, sondern vermitteln deren Ergebnisse und machen diese der liturgischen Bildung im weitesten Sinne zugänglich. Der emeritierte Mainzer Liturgiewissenschaftler Adam versteht es hier – wie schon in vielen anderer seiner Bücher – Struktur, Symbolik und Sinn der Eucharistiefeier zu erschließen, und das in einem dem Verlauf der Feier folgenden Aufriß.

Das 1976 in 1. Aufl. erschienene Werk des 1989 verstorbenen Wiener Liturgikers Emminghaus ist anspruchsvoller. Es bietet auch einen Überblick über den Wandel der Eucharistiefeier von den Anfängen (Schöpferische Frühzeit, Volkskirche, Messe bei den Franken, Wendung ins Subjektive, Uniformität und Einheit nach Trient, Erneuerung in der Gegenwart). Es kann als zuverlässige Orientierung für diejenigen gelten, denen das Grundlagenwerk von H. B. Meyer zur Eucharistie (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4, Regensburg 1989) zu umfangreich ist. Der Eichstätter Ordinarius für Liturgik, Maas-Ewerd, hat die nun vorliegende 5. Aufl. durchgesehen und vor allem um eine Erinnerung an den Vf. erweitert (303–308). Wie schon in den vorhergehenden Aufl. fehlen weiterführende Literaturhinweise zu den einzelnen Kap.n.

Münster Klemens Richter

Rau, Stefan: **Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche.** Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der Katholischen Kirche. – Altenberge: Telos Verlag 1990. 540 S. (MThA 12), kart. DM 69.80

Die am Seminar für Liturgiewissenschaft der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster unter Leitung von Klemens Richter erstellte Diss. – der Vf. war dort von 1983 bis 1988 Wiss. Mitarbeiter – greift ein Thema auf, das nach der von Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 angekündigten und mit der Veröffentlichung eines neuen CIC durch Johannes Paul II. am 25. Januar 1983 abgeschlossenen Revision des Gesetzbuches der lateinischen Kirche dringend einer Bearbeitung bedurfte. Wenn Liturgie „Die von der kirchlichen Gemeinschaft durch Christus, den Mittler zwischen Gott und dem Menschen im Heiligen Geist unter wirksamen Zeichen und in rechtmäßiger Ordnung vollzogene Aktualisierung des Neuen Bundes" (E. J. Lengeling) ist, dann braucht sie einerseits von ihrem Wesen her eine kirchliche Ordnung, andererseits aber darf ihre Feier nicht kurzerhand mit dem Formular des liturgischen Buches verwechselt werden. Das die rechtliche Ordnung der Kirche widerspiegelnde Buch kann immer nur die Grundlage des Gottesdienstes sein, der bei aller dogmatischen Identität ein jeweils anderer ist, wenn ihn diese oder jene Gemeinde oder die gleiche Gemeinde nach diesem oder jenem Formular feiert. Dieses Spannungsverhältnis zwischen vorgegebener kirchlicher Ordnung und dem von dieser Ordnung der jeweiligen Gottesdienst feiernden Gemeinde zumal nach dem II. Vatikanum vorgegebenen Freiraum bildet den Ausgangspunkt, die Einordnung und Beurteilung des CIC/1983 auf dem Hintergrund der Liturgietheologie des Zweiten Vatikanums das Ziel der Studie von R.

Der Vf. gibt – nach der Einleitung (25–46) – im längsten Kap. seiner Arbeit einen umfassenden, höchst informativen Überblick über die „Grundzüge liturgischer Ordnung in der Geschichte" (47–247). Dabei leitet ihn die Frage: „Von welcher Autorität in der Kirche wurde mit welcher Begründung zu welcher Zeit durch welche Rechtsmittel was in der Liturgie geordnet und damit der Kreativität der Gottesdienstversammlung entzogen?" (45).

Um „die Praxis der alten Kirche" darzulegen (48–89), geht er von den knappen ntl Nachrichten über die urkirchliche Ordnung des Gottesdienstes aus: Es gibt vielfältige Möglichkeiten, den Auftrag Christi zu erfüllen, wie etwa schon die unterschiedlichen Einsetzungsberichte der Eucharistie zeigen. Die Freiheit in der Gestaltung findet dort ihre Grenzen, wo das Verhalten der Gemeinde dem Inhalt des Vermächtnisses des Herrn nicht entspricht. Der Gedanke, über die von Jesus vorgegebenen Prinzipien hinaus den Gottesdienst in allen Gemeinden einheitlich zu gestalten, ist dem NT fremd (48–58).

Die Väter des 2. und 3. Jh. bezeugen den bischöflichen Leiter der Gemeinde auch als Leiter des Gottesdienstes, den er ordnet und in dem er seine Gebete selbstverständlich frei vorträgt (59–69).

Dennoch macht sich bereits in dieser Zeit beim Ordnen des Gottesdienstes die Sorge um den rechten Glauben bemerkbar: Freie Konventionen hinsichtlich des Gottesdienstes werden aus diesem Grund nach und nach durch synodale Regelungen ersetzt. Diese Ordnung der Liturgie „von oben her" wird spätestens seit dem 4. Jh. ergänzt durch die Tendenz, die Liturgie „von unten her" zu vereinheitlichen, indem Bischöfe kleinerer Gemeinden sich im Hinblick auf ihre Liturgiefeier an den Metropolen und den sich bildenden Patriarchalverbänden orientieren. Die päpstlichen Stellungnahmen zur Liturgie

stellen sich in dieser Zeit so dar, daß sie zumeist auf bischöfliche Anfragen antworten, wobei manche Päpste mehr auf die Einhaltung der römischen Ordnung drängen, andere sich für eine Vielfalt der Formen aussprechen (69–89).

Von solcher Vielfalt war auch noch die „Liturgische Ordnung im Mittelalter" (90–117) bis zur Jahrtausendwende bestimmt. Wenn sich auch im Westen der Kirche seit dem 7. Jh. die Tendenz verstärkte, römische Formulare zu übernehmen, so kam es dennoch nicht dazu, daß Rom einer Kirche liturgische Bücher zur Befolgung auferlegt hätte. Selbst in der Stadt Rom wurde am Päpstlichen Hof, in den großen Basiliken und in den Titelkirchen nach unterschiedlichen Ordnungen Gottesdienst gefeiert. Zur Vereinheitlichung der Liturgie trug vor allem der Kaiser (Karl d. Gr.) bei, der dadurch die Einheit seines Reiches fördern wollte (90–100). Seit dem 11. Jh., vor allem durch Gregor VII., verstärkte sich zwar das Bemühen, im Bereich der westlichen Kirche die Liturgie zu vereinheitlichen, doch blieb das Recht, die Liturgie zu ordnen, grundsätzlich bei den untergeordneten Gesetzgebern. Damit waren jedoch nicht nur einer sinnvollen Vielfalt, sondern auch dem „Wildwuchs" Tür und Tor geöffnet, so daß im Laufe des 15. und 16. Jh.s der Ruf nach Reformen immer lauter wurde, ohne daß man zunächst fähig gewesen wäre, diese durchzuführen (100–117).

Die Väter des Tridentinums wollten, daß die Kirche zu einem von Mißbräuchen gereinigten Gottesdienst zurückfinde, wie er in seiner damals ältesten erreichbaren Gestalt in den Büchern aus der Zeit Gregors VII. vorlag. Als das beste Mittel, die Liturgie zu erneuern, erschien es dem Apostolischen Stuhl, mit Hilfe des inzwischen erfundenen Buchdrucks einheitliche liturgische Bücher herzustellen, durch deren ausführliche Rubriken das Liturgierecht, wohl nicht im Sinne der Konzilsväter von Trient, weitestgehend zentralisiert wurde. Immerhin blieben das Rituale und in Ortskirchen mit über 200jähriger Eigentradition auch Meßbuch und Brevier von der zentralistischen Regelung bis ins 19. Jh. ausgenommen. Da für die Zeit auch nach dem Tridentinum viele regionale und lokale Sonderbräuche bezeugt sind, wird man von den einheitlichen liturgischen Büchern nicht auf völlig einheitliche liturgische Feiern schließen dürfen (118–170).

Der Vf. fügt an dieser Stelle seiner geschichtlichen Darlegungen einen Exkurs über „Die Normierung des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche" ein (171–179), um danach besonders ausführlich die Frage zu beantworten: „Zwischen I. und II. Vatikanischen Konzil – das ‚saeculum obscurum' des liturgischen Rechts?" Die zentralistische liturgische Gesetzgebung des CIC/1917 wurde nicht von bestimmten Personen oder Institutionen beschlossen, sondern ist von der damaligen Theologie und Mentalität her zu verstehen. Es hatte sich darin eine liturgietheologisch verhängnisvolle Sicht niedergeschlagen: Als Liturgie, d. h. öffentlicher Kult, galt nur, was im Namen der Kirche von rechtmäßig beauftragten Personen in von der Kirche eingesetzten Formen vollzogen wurde (can. 1256). Das Recht, die Liturgie, u. a. durch Herausgabe liturgischer Bücher, zu ordnen, stand allein dem Apostolischen Stuhl zu (can. 1257). Liturgisches Recht gab es damit nur noch als päpstliches Recht, während das Recht der Bischöfe hinsichtlich der Liturgie auf die Überwachung der Befolgung päpstlicher Gesetze und auf die Regelung der Volksfrömmigkeit eingeschränkt war (cann. 1259 und 1261). Alles, was nicht von Rom approbiert war, konnte nicht als liturgisch gelten; Liturgie bestand in einem möglichst genauen Nachfeiern dessen, was in den liturgischen Büchern schriftlich fixiert war (181–213). Diese Auffassung mußte in der Zeit der Liturgischen Bewegung auf Widerstand stoßen, als man zunehmend die ganze Gemeinde als Trägerin der Liturgie erkannte und dem bischöflich geordneten Gottesdienst nicht weiterhin absprechen wollte, Liturgie zu sein (214–244).

Nach dieser gründlichen Darlegung der historischen Gegebenheiten entwickelt der Vf. in einem nächsten Kap. das als das zentrale seiner Arbeit betrachtet werden muß, „Theologische Grundlagen liturgischen Rechts nach dem II. Vatikanischen Konzil" (248–360).

Er schildert zunächst kurz das Werden der Liturgiekonstitution (251–257). Danach stellt er aufgrund von SC 1–46 systematische Überlegungen zum Verhältnis von „Ordnung und Freiheit in der liturgischen Feier" an, um auf diese Weise „Kriterien für eine theologisch legitime Form liturgischer Gesetzgebung zu gewinnen" (45): Er beschreibt das Wesen der Liturgie, indem er vier ihrer grundlegenden Merkmale darlegt – den anamnetisch-epikletischen Mysteriencharakter, den ekklesialen Gemeinschaftscharakter, den soterisch-anthropotelischen Dialogcharakter und den kommunikativen Zeichencharakter –, von denen die ersten beiden sich als Argumente für die Notwendigkeit kirchlich normierter liturgischer Ordnung, der dritte und vierte als solche für Dezentralisierung und Inkulturation, Vielfalt und Freiheit der Gestaltung anbieten (258–324).

Der Vf. macht überzeugend deutlich, daß aufgrund der liturgietheologischen und ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanums die zentralistische Gesetzgebung des CIC/1917 nicht aufrechterhalten werden konnte. Die Liturgiekonstitution hat daher in ihren Aussagen über Anpassung und Inkulturation (SC 37–40) und über den Gebrauch der Volkssprache (SC 36,54,63,101,113), vor allem aber durch die neue Umschreibung der Ebenen liturgischer Gesetzgebung in Art. 22, wodurch grundsätzlich dem einzelnen Bischof und den Bischofskonferenzen gesetzgeberische Kompetenzen im Hinblick auf die Liturgie zuerkannt wurden, den Weg zu einer Dezentralisierung des liturgischen Rechts eröffnet. Man kann der kritischen Auseinandersetzung des Vf. mit Art. 22 § 3 vorbehaltlos zustimmen und seiner Meinung, man müsse gerade heute mehr auf die Einhaltung von SC 11 als auf die von SC 22 § 3 dringen, beipflichten. Tatsächlich war weder für die die Konstitution vorbereitenden Gremien noch für die Konzilsväter abzusehen, daß die im Geist des Konzils erneuerte Liturgie so viele und so große Freiräume der Gestaltung durch die Gemeinden und die Leiter ihrer Gottesdienste vorsehen würden (325–360).

In einem nächsten Kap. werden „Gesetzgeber und Formen nachvatikanischen liturgischen Rechts für die lateinische Gesamtkirche" behandelt (361–406). Die Darlegung der römischen Reformmaßnahmen (361–387) beschließt der Vf. mit der Frage, ob „der Modus der stufenweisen Reform der beste und notwendige Weg war" (387). Ob er der beste war, mag dahingestellt bleiben. Daß er infolge der Ungeduld vieler in der Kirche der einzig mögliche und darum notwendige war, steht außer jedem Zweifel.

Man konnte es sich nicht einmal erlauben, alle Reformen der Meßfeier bis zur Veröffentlichung des neuen Missale Romanum aufzuschieben, sondern mußte Veränderungen des vorkonziliaren Meßbuchs gestatten. Im deutschen Sprachgebiet mußte man vor Veröffentlichung des erneuerten Stundenbuchs eine Übergangslösung finden, damit nicht das Gebet der Kirche von vielen überhaupt aufgegeben wurde. Ferner: Hätte man mit der Veröffentlichung aller liturgischer Bücher bis zur Fertigstellung von deren letztem (De Benedictionibus 1984) gewartet, so wäre, nicht zuletzt wegen des inzwischen eingetretenen Mentalitätswandels, das Ergebnis mit Sicherheit höchst unbefriedigend gewesen. Die meisten Konzilsväter wären schon nicht mehr am Leben gewesen und ihre Nachfolger hätten sich wohl nicht mit der gleichen Intensität wie sie für die erneuerte Liturgie eingesetzt. Und wird man nicht auch sagen müssen, daß „Nachbesserungen" liturgischer Bücher eine lebendige Entwicklung auch der liturgischen Ordnung besser verdeutlichen als in jeder Hinsicht perfekte liturgische Bücher, mit deren Erscheinen schon die Meinung verbunden ist, darin würden liturgische Ordnungen wieder auf Jh.e festgelegt?

Nachdem der Vf. das derzeit geltende deutsche Meßbuch als „Beispiel der Entwicklung heutiger liturgischer Gesetze" vorgestellt hat (390–394), beschließt er dieses Kap., indem er von den erneuerten liturgischen Büchern mit ihren für eine gemeindegerechte Liturgie notwendigerweise auszunützenden Anpassungsmöglichkeiten her deutlich macht, daß nicht die in den Büchern gegebenen Texte und Rubriken die Liturgie der Kirche sind, sondern die tatsächlich von den Christen vollzogenen gottesdienstlichen Feiern. Was aber in den liturgischen Büchern steht, muß den Bedürfnissen der Gemeinden entgegenkommen, wenn diese sie nicht wie in früheren Jh.en „neben der Liturgie" befriedigen sollen (395–406).

Ein nächstes Kap. ist den „Liturgischen Rechtsmaterien im CIC/1983" gewidmet (407–477).

Nachdem die Genese der gottesdienstlichen Normen des Codex dargelegt ist (408–424), werden diese selbst – in wohlbegründeter Auswahl – interpretiert und dabei dahingehend untersucht, ob sie der Liturgietheologie des II. Vatikanums entsprechen. Der Vf. hebt hervor, daß entsprechend can. 2 die in den liturgischen Büchern enthaltenen Gesetze nach Veröffentlichung des CIC/1983 ihre Geltung behielten, soweit sie diesem nicht zuwiderliefen (1917 großzügiger: „soweit sie nicht ausdrücklich korrigiert werden"). Damit verhinderte der Codex zwar nicht, daß liturgisches Recht auch nach 1983 durch neue liturgische Bücher festgelegt wurde oder in Zukunft ebenfalls durch liturgische Bücher fortgeschrieben werden wird; er beansprucht aber gleichzeitig, grundsätzlich über allen liturgischen Büchern zu stehen und sie ändern zu können.

Dies hatte zur Folge, daß noch im Jahr 1983 von der Gottesdienstkongregation „Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam iuris canonici nuper promulgati introducendae" verfügt werden mußten (vgl. Notitiae 20, 1983, 540–555), die nicht in jeder Hinsicht erfreulich sind (425–460).

Im Hinblick auf die Regelung des Gesetzgebungsrechts im CIC/1983 kritisiert der Vf. mit Recht die Ungereimtheit von can. 838 § 2, in dem nur die lateinischen Bücher, die nirgendwo zur Liturgiefeier benützt werden, als „liturgische Bücher" bezeichnet werden, während die volkssprachigen, nach denen die Liturgie tatsächlich gefeiert wird, „Übersetzungen der liturgischen Bücher" heißen (463). Auch auf viele andere Unzulänglichkeiten, vor allem terminologischer Art, des CIC/1983 macht der Vf. aufmerksam. Ihm selbst aber ist ein Fehler unterlaufen, wenn er den Akolythendienst auf den Kommunionhelferdienst einschränkt; can. 230 §§ 2 und 3 harmonieren sehr wohl miteinander (469).

Abschließend unterscheidet der Vf. zwischen internem liturgischem Recht, das liturgische Bücher und Dokumente zur Regelung kirchlicher Gottesdienste enthalten, und externem liturgischem

Recht, das für das kirchliche Leben außerhalb des Gottesdienstes wichtig und im CIC festzulegen ist. Diese Trennung wird durch den CIC/1983 nicht konsequent durchgehalten, da der Codex den liturgischen Büchern liturgietheologische Aussagen entnimmt, die aber notwendigerweise rudimentär bleiben (460–477).

In einem zusammenfassenden Kap. (478–487) versucht der Vf. „zukünftige Perspektiven für die liturgische Legislative und den Umgang mit liturgischem Recht in den Feiergemeinden" zu formulieren (478) und spricht sich für ein liturgisches Recht aus, „das örtlich und zeitlich flexibel und entwicklungsfähig ist" (481), aber auch für „eine solide liturgische Bildung der für die Liturgie Verantwortlichen", die „sachgerecht die freien Gestaltungselemente füllen" können; denn „liturgische Kreativität weiß sich dem Glaubensgut und der Kirche verpflichtet, kennt theologische und anthropologische Gesetze der Liturgie und kann aufgrund dieser Kenntnisse nicht als Sklave des Gesetzes, sondern mit seiner Hilfe einen menschengerechten Gottesdienst gestalten" (486). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (489–519) und vier hilfreiche Anhänge schließen das Buch ab, dem jedoch leider ein Register fehlt.

Auf einige den hohen Wert der Arbeit keineswegs beeinträchtigende Fehler sei zum Schluß hingewiesen.

S. 256: Das Schema der Liturgiekonstitution wurde zwar in Generalkongregationen vom 22. 10. bis zum 13. 11. 1962 diskutiert; erst daraufhin aber wurden von der konziliaren Liturgiekommission „Emendationes" vorbereitet, die vom 17. 11. 1962 an der Diskussion unterbreitet wurden. Die zum verbesserten Text eingesandten „Modi" wurden vom 18. 11. 1963 an zur Abstimmung gestellt. – S. 309: Die aufgezählten praktischen Forderungen knüpfen nicht an SC 21 u. 34 an. – S. 329f: Der zitierte Satz zur lateinischen Liturgiesprache ist nicht im Votum der Ritenkongregation enthalten – eine solch offene Ansicht wäre in dieser Kongregation unvorstellbar gewesen! –, sondern referiert nur die Ansicht anderer, zu der die Ritenkongregation in ihrem Votum Stellung nimmt. – S. 383, 1. Abs.: Das Consilium gab es zu dieser Zeit schon nicht mehr. Es handelt sich um die Gottesdienstkongregation. – Der Arbeit hätte eine abschließende Durchsicht auf Druckfehler und Schreibfehler, vor allem in fremdsprachigen Zitaten, gutgetan: S. 311, Ende des 2. Abs. muß es beispielsweise „legitime agnitos" anstatt „legitime agentes" sowie „agnoscendi" statt „agnoscandi" heißen. – Ferner wird nicht verständlich, was S. 364, 4. Abs., der 1. Satz, sowie S. 458, letzter Absatz, „Artikel 3" meint.

Es erschien angebracht, diese mit großer liturgiewissenschaftlicher und kanonistischer Sachkenntnis verfaßte Studie eingehend vorzustellen. Beeindruckend ist die Fülle des vorgelegten Materials und das Geschick, es gekonnt und souverän zu bearbeiten, kritisch abwägend zu beurteilen und gut lesbar darzubieten.

München Reiner Kaczynski

Heckel, Martin: **Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1986. XXVI, 416 S. (Jus Ecclesiasticum, 31), geb. DM 68.–

Der Tübinger Staats- und Kirchenrechtslehrer Martin Heckel, vielfach ausgewiesener Kenner und Meister des geltenden Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland und seiner historischen Zusammenhänge und Verflechtungen, legt hier eine bedeutsame Darstellung des Rechts der theol. Fakultäten im religiös-neutralen Verfassungsstaat vor.

Die theol. Fakultäten an den staatlichen Universitäten bilden, wie die geschichtliche Entwicklung der letzten 200 Jahre anschaulich zeigt, einen besonders sensiblen und delikaten Bereich des Staatskirchenrechts. Ihr Status steht, wie der Vf. hervorhebt, im freiheitlich-demokratischen Staat „im Schnittpunkt von Wissenschaft, Staat, Kirche und Gesellschaft, von Geist, Glaube, Recht und Macht" (1). Wie er im Vorwort betont, widmet die Untersuchung ihr besonderes Interesse den Rechtsfragen der ev.-theol. Fakultäten, deren Grundprobleme und Spezialregelungen bisher nicht entfernt so eingehend diskutiert und aufbereitet worden seien wie das kath.-theol. Fakultätenrecht. Die vorliegende Monographie erhebt nicht den Anspruch, handbuchartig eine vollständige Darstellung des Rechtsstoffes zu geben, sondern will eher den Grundsatzfragen und Entwicklungen dieses kulturverfassungsrechtlichen Bereiches nachgehen. Der Vf. hat seine Untersuchung, worauf er mit Nachdruck hinweist, „für Juristen und Theologen" geschrieben. Gerade den letzteren, denen rechtliche Zusammenhänge und Erwägungen bekanntlich häufig ferner liegen, will er dankenswerterweise „eine Orientierungshilfe über die weltlichen Rahmenbedingungen der theologischen Arbeit im System des modernen Staates und Rechtes anbieten" (Vorwort).

Der Vf. geht die Thematik seiner Untersuchung in insgesamt zehn außerordentlich detailliert aufgegliederten und als „Teile" bezeichneten Kap.n an. Der Rahmen einer kurzen Besprechung gestattet es nicht, die Fülle der Einzelheiten der in diesem Bd behandelten Materien und der rechtlichen und historischen Details auch nur anzudeuten.

Im I. Teil „Problematik und Entwicklung" (1–16), der den Charakter einer Ouvertüre besitzt, behandelt er die Koinzidenz der kulturstaatlichen und staatskirchenrechtlichen Probleme, die äußere Kontinuität und die inneren Divergenzen des Rechts im kultur- und kirchenpolitischen Spannungsfeld, ferner die Notwendigkeit der institutionellen Gesamtsicht und schließlich vor allem die unterschiedliche historische Entwicklung im katholischen und evangelischen Fakultätenrecht. Seit dem 19. Jh. wurde der neue Grundtyp des katholischen Fakultätenrechts zukunftsweisend. Dies entspricht durchaus der allgemeinen staatskirchenrechtlichen Entwicklung. H. verdient uneingeschränkte Zustimmung, wenn er hervorhebt, das klassische deutsche Staatskirchenrecht habe „seine wichtigsten Impulse im 19. Jh. vom Bündnis des politischen Katholizismus mit dem gemäßigten Liberalismus empfangen". Die katholische Kirche habe, wie sie den Kampf um ihre Freiheit im allgemeinen gewonnen habe, auch das Ringen um die Wahrung ihrer Lehre und ihres Einflusses auf die Theologenausbildung an den Fakultäten des 19. Jh.s letztendlich erfolgreich durchgestanden (12). Dagegen sei das evangelische Fakultätenrecht bis zum Ende der Monarchie und des landesherrlichen Kirchenregiments im Jahre 1918 in der „staatskirchlichen Verklammerung" verblieben (13ff).

Der II. Teil hat die verfassungsrechtlichen Grundlagen der theol. Fakultäten zum Gegenstand (17–46), d. h. den umfassenden Kulturauftrag des Staates, ferner dessen Weltlichkeit und ihre Folgen für die theol. Fakultäten, die Trennung von Staat und Kirche im theol. Fakultätenrecht, die Garantie der Selbstbestimmung der Religionsgesellschaften und das theol. Fakultätenrecht und schließlich die staatskirchenrechtlichen Grundprinzipien im Status der theol. Fakultäten in ihrer Gegenwartsbedeutung, nämlich die Kategorien der Partnerschaft bzw. des Ausgleichs, der Neutralität, der „Rahmensäkularisierung" und vor allem der religionsrechtlichen Parität.

Im III. Teil wendet sich der Vf. in relativer Ausführlichkeit dem komplexen Problembereich der Mitwirkung der katholischen Kirche in Personalangelegenheiten der kath.-theol. Fakultäten zu (47–83). Er entwickelt hier ein kleines, präzises Kompendium der staatskirchenrechtlichen Probleme der kath.-theol. Universitätsfakultäten. Er befaßt sich mit der Personalstruktur und dem Berufungsverfahren, mit dem vorbeugenden Mitwirkungsrecht im „Nihil obstat", mit dem nachträglichen konkordatären Beanstandungsrecht und seinen Folgen, mit der Notwendigkeit und Verhältnismäßigkeit des Ausscheidens wegen der Unzulänglichkeit „milderer" Alternativen, mit der Zumutbarkeit des Ausscheidens bei Fortbestand der Statusrechte, mit der Zumutbarkeit des Ausscheidens infolge der „Abwicklungsregelung" und schließlich mit der delikaten Frage der Eingliederung des beanstandeten katholischen Universitätstheologen in eine andere Fakultät.

Parallel dazu behandelt er im IV. Teil die Mitwirkung der evangelischen Kirchen in Personalangelegenheiten der ev.-theol. Fakultäten (84–126). H. plädiert hier, ebenso wie auch bereits in seinen früheren Veröffentlichungen zum Recht der ev.-theol. Fakultäten, nach dem Vorbild der katholischen Kirche für eine stärkere Berücksichtigung der kirchlichen Stellungnahmen, d. h. bei der Berufung evangelischer Theologieprofessoren in Analogie zur Erteilung des Nihil obstat bei der Berufung katholischer Universitätstheologen für eine „bindende Wirkung der kirchlichen Bedenken". Ferner fordert er „auch für die evangelischen Kirchen das Recht zur nachträglichen Beanstandung eines theologisch untragbaren akademischen Lehrers der evangelisch-theologischen Fakultät". Dieses Recht löse die Pflicht des Staates aus, den „Beanstandeten aus seinen dortigen Lehr-, Prüfungs- und Verwaltungsfunktionen zu entfernen und sein Ausscheiden aus der Korporation der Fakultät zu bewirken" (99). Diesen für den Bereich der evangelischen Kirche ungewöhnlichen, ja geradezu revolutionären Ausführungen des Vf. eignet im religiös-neutralen Staat ein hohes Maß an theologischer und staatskirchenrechtlicher Plausibilität und Überzeugungskraft. Den Kritikern seiner Auffassungen aus dem Bereich der evangelischen Kirche hält H. entgegen: Fehlgegriffen seien alle theologischen und kirchenrechtlichen Argumente staatlicher Instanzen und staatsrechtlicher Interpreten, die die Lehrautorität evangelischer Kirchenleitungen im innerkirchlichen Rechtskreis bestreiten, um daraus dann im Rechtskreis des Staatskirchenrechts die Unverbindlichkeit der Lehrentscheidung der Kirche abzuleiten. Im Ergebnis würde dies dazu führen, „die kritischsten Bekenntnisprobleme der Kirche dem Kultusministerium des konfessionell neutralen Staates zur freien Entscheidung zu überlassen, obgleich er dafür weder verfassungsrechtliche Kompetenzen noch verbindliche Maßstäbe kirchlichen oder weltlichen Rechts" besitze. Wörtlich erklärt H. abschließend: „Es ist der Überhang des blanken Traditionalismus, der diese Relikte des christlichen Staates und landesherrlichen Kirchenregiments fortführt und neuartige Ingerenzen einer parteipolitisch und ideologisch bestimmten Kultur- und Kirchenpolitik des Staates im Raum der Kirche heraufbeschwört" (126).

Als intimer Kenner der Entwicklung des konfessionellen Staates von den Anfängen der Glaubensspaltung in der ersten Hälfte des 16. Jh.s bis zur Gegenwart untersucht der Vf. im V. Teil in Form eines „Exkurses" in das evan-

gelische Kirchenrecht unter der Generalüberschrift „Bekenntnis, Bekenntnisrelevanz, Bekenntniswahrung" (127–195) im Zusammenhang mit seinen Ausführungen im IV. Teil die Problematik des evangelischen Bekenntnisses als theologisches Wahrheitszeugnis der evangelischen Kirche, die Rechtsbedeutung des Bekenntnisses innerhalb der Kirche, die Verschiedenartigkeit der Bekenntnisrelevanz und des Bekenntniskonsenses, die Bekenntniswahrung der Kirche und die theol. Fakultäten, das Verhältnis von „evangelischer Lehrfreiheit" und Wissenschaftsfreiheit und schließlich den Zusammenhang zwischen der Lehrordnung der Kirche und der Universitätstheologie im besonderen.

„Institutionelle Sonderfragen" der ev.-theol. Fakultäten behandelt der Vf. im VI. Teil seiner Arbeit (196–231), nämlich die Einordnung der Einzelfragen in den Gesamtstatus der theol. Fakultäten, die Mitgliedschaft konfessionsfremder theol. Lehrer in einer theol. Fakultät, das Problem „Konfessionsloser Dozenten der Theologie", die Befriedigung interkonfessioneller Lehrbedürfnisse, die Besonderheiten der akademischen Selbstverwaltung und des Satzungsrechts der theol. Fakultäten sowie die Mitwirkung der Kirchen bei akademischen Studien- und Prüfungsordnungen.

Nahezu 100 S. widmet der Vf. dem Komplex des theologischen Prüfungswesens. Im VII. Teil gibt er eine Darstellung der theol. Prüfungen und Grade im allgemeinen (232–269), nämlich der äußeren Vielgestaltigkeit des theol. Prüfungswesens mit Einschluß der strikten Trennung des evangelischen und des katholischen Prüfungswesens (232ff), der inneren Einheit des theol. Prüfungswesens und der Anforderungen an die theol. Qualifikation der Prüfer.

Im VIII. Teil, der mit dem vorhergehenden Teil eine logische Einheit bildet, befaßt er sich mit der „Konfessionszugehörigkeit als Prüfungsvoraussetzung" (270–321). Hierbei ist die Zugehörigkeit zur Konfession der ev.-theol. Fakultät die Regel, die Zulassung konfessionsfremder Theologen die Ausnahme. Im einzelnen untersucht der Vf. Sonderrregelungen ev.-theol. Fakultäten. Konfessionslose, insbesondere „Atheisten", seien von Prüfungen ausgeschlossen. Auch Katholiken seien infolge des von ihnen vertretenen strengen Konfessionsprinzips von Prüfungen an ev.-theol. Fakultäten ausgeschlossen. Unter der Überschrift „Sonderprobleme der katholisch-theologischen Fakultäten" behandelt er die diversen Möglichkeiten der Zulassung von Nichtkatholiken zu theol. Prüfungen und Graden an kath.-theol. Fakultäten. Nach dem staatlichen Recht sei der Ausschluß konfessionsfremder und -loser Kandidaten verfassungs- und gesetzmäßig.

Besonderer Aufmerksamkeit darf der IX. Teil der Untersuchung gewiß sein, in dem sich der Vf. mit der „Errichtung theologischer Einrichtungen durch den Staat" befaßt (322–348). Wegen der vom Land Hessen gegen den erklärten Willen der katholischen Kirche, insbesondere des Bischofs und des Bistums Limburg, vorgenommenen Errichtung eines Diplomstudiengangs Katholische Theologie an der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. in Frankfurt am Main kommt dieser Frage in Deutschland gegenwärtig eine besonders aktuelle Bedeutung und Brisanz zu. Zur Frage einer Mitwirkungspflicht der Kirche bei einer vom Staat einseitig vorgenommenen Errichtung einer Theologischen Fakultät erklärt H., wo eine kirchenvertragliche Bindung der Kirche nicht bestehe, sei die Kirche in ihrer Entscheidung rechtlich frei (331). Er meint jedoch, die Kirche werde „faktisch" u. U. in Zugzwang kommen, „wenn der Staat bei seinem formell einseitigen Vorgehen z. B. die theologische Studienordnung exakt nach dem materiellen Richtmaß der kirchlichen Vorschriften erläßt bzw. die bei den anderen theologischen Fakultäten üblichen und kirchlich gebilligten Studienbedingungen und -gänge kopiert" (331). Ähnliches gelte „für ihr Personalzustimmungsrecht bei den Berufungen" (331). – Bedauerlicherweise beantwortet der Vf. die Frage der rechtlichen Zulässigkeit der von ihm ausdrücklich angesprochenen einseitigen Errichtung eines Diplom-Studienganges „Katholische Theologie" am Fachbereich Religionswissenschaft der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Univ. durch den Hessischen Kultusminister nicht mit der von der Sache her geforderten und für die praktische Handhabung notwendigen Eindeutigkeit (vgl. S. 325, 329, 334, 340 mit Anm. 760). Aus den bestehenden Kirchenverträgen lasse sich die Notwendigkeit eines kirchlichen Einverständnisses in derartige staatliche Errichtungsakte nicht unmittelbar („formaljuristisch") ableiten. Das Gegenteil freilich noch weniger. Die Frage sei eben neu und bisher vertragsrechtlich offen. Es dürfe aber nicht zweifelhaft sein, so der Vf., daß dem System der Kirchenverträge des 20. Jh.s eine vertragliche bzw. vertragsartige formlose Übereinkunft sachlich und rechtlich als angemessene und systemgerechte Lösung entspreche (346).

Für die katholische Kirche ist eine an einer staatlichen Hochschule bestehende und von der Kirche anerkannte kath.-theol. Fakultät niemals eine ausschließlich „staatliche" Einrichtung, sondern zugleich immer auch eine kirchliche Einrichtung. Aus diesem Grunde werden z. B. im Päpstlichen Jahrbuch (Annuario Pontificio) sämtliche staatlichen kath.-theol. Fakultäten unter der Überschrift „Facoltà Teologiche presso Università di Stato" (Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten) aufgeführt (vgl. Annuario Pontificio 1992, S. 1654–1657). Die gleichen Grundsätze müssen nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche auch für eine theologische Einrichtung an einer staatlichen Univ. gelten, an der ein Studiengang „Katholische Theologie" errichtet werden soll.

Der abschließende X. Teil der Untersuchung befaßt sich mit dem Status der kirchlichen Hochschulen (349–385). Auch die kirchlichen Hochschulen bedürfen staatlicher Anerkennung. Das Verhältnis zwischen den staatlichen theol. Fakultäten und den kirchlichen Hochschulen darf nach der Meinung des Vf.s heute bei beiden Konfessionen als „entspannt", ja als „positiv" bezeichnet werden (358). Im einzelnen untersucht H. in diesem Zusammenhang den Umfang und die innere Ausrichtung des kirchlichen Hochschulwesens, die Rechtsstrukturen der kirchlichen Hochschulen, die Freiheit der Kirche zur Hochschulgründung, die staatliche Kulturverantwortung hinsichtlich der kirchlichen Hochschulen und den Sonderstatus der Kirchen im Recht der nichtstaatlichen Hochschulen.

Die Untersuchung von H. ist eine hervorragende wissenschaftliche Leistung. Dem Vf. gebührt das Verdienst, das Recht der theol. Fakultäten, insbesondere gilt dies schwerpunktmäßig für die ev.-theol. Fakultäten, in einer Synthese des geltenden Staats- und Verfassungsrechts und der theologischen und historischen Entwicklungslinien für die Gegenwart in einer neuen Perspektive mit Meisterschaft dargestellt zu haben.

Augsburg Joseph Listl

Eltz, Johannes zu: **Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz**. – Mainz: Verlag des Bischöflichen Stuhles 1988. 151 S.

In den vergangenen Jahren kam es auf verschiedenen Ebenen wiederholt zu heftigen Auseinandersetzungen und schweren Belastungen zwischen kirchlichem Lehramt und Vertretern der Theologie.

Kritik wurde vornehmlich geübt am römischen Zentralismus, Dirigismus und Paternalismus. Dabei ging es unter anderem konkret um die Befreiungstheologie, um die Theologen Hans Küng, Charles Curran und Eugen Drewermann, um die Kölner Erklärung „Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität" vom 27. Januar 1989, den „Treueid" vom selben Jahr, die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" vom 24. Mai 1990 sowie um ein Schreiben des Apostolischen Nuntius in der Bundesrepublik Deutschland vom 28. Juni 1990 bezüglich des „Nihil obstat"-Verfahrens. Neben der jüngsten Praxis bei der Ernennung von Bischöfen, die die Vorschläge der Ortskirche mißachte und ihre gewachsenen Rechte vernachlässige, hatten namentlich die Problematik um Erteilung beziehungsweise Verweigerung der kirchlichen Lehrerlaubnis sowie die gestörte Beziehung zwischen Theologen und römischen Instanzen in der von 163 kath. Theologieprofessoren unterschriebenen „Kölner Erklärung" einen scharfen kritischen Niederschlag gefunden.

Tatsächlich stellen sowohl die Lehrstuhlbesetzung als auch der Entzug der Lehrerlaubnis eines Dozenten an kirchlichen Hochschulen, besonders aber an kath.-theol. Fakultäten beziehungsweise Fachbereichen der staatlichen Universitäten eine delikate und zudem eminent „politische" Angelegenheit dar. Gerade letztere Institutionen tangieren in besonderer Weise das Verhältnis von Kirche und Staat, denn sie befinden sich im mitunter recht heiklen Spannungsfeld des kirchlichen und staatlichen Hochschulrechts.

Zuständig für die Erteilung der Lehrerlaubnis und bei der Besetzung theologischer Lehrstühle ist im allgemeinen der jeweilige Ortsbischof; lediglich bei der Ersterteilung der Lehrerlaubnis auf Lebenszeit hat er beim Apostolischen Stuhl nachzufragen. Bleibt das zu erteilende „Nihil obstat" aus, so ist eine Berufung auch staatlicherseits nicht möglich. Wenngleich Staat und Kirche im universitären Bereich Vertragspartner sind, leiten sie Auftrag und Befugnis zur gemeinsamen Regelung der Vertragsmaterie doch aus den wesenhaft unterschiedlichen Konstitutionsprinzipien ihrer je eigenen Rechtsordnung ab. Die Kirche „transzendiert" aber weltliches Recht. Aus der Tatsache eines bestehenden Vertrags ergibt sich gemeinhin zumindest eines: Staat und Kirche anerkennen faktisch das beiderseitige Regelinteresse und wollen eine einvernehmliche Übereinkunft erreichen. Das heißt für den kirchlichen Vertragspartner, daß er grundsätzlich bemüht ist, das Selbstergänzungsrecht der Fakultäten/Fachbereiche und Hochschulen nicht durch eine willkürliche Praxis der Erteilung oder Verweigerung der kirchlichen Lehrerlaubnis auszuhöhlen. Die Dozenten müssen sich jedoch als Lehrer der kath. Theologie in Konsens mit der kirchlichen Doktrin befinden. Wer als Prof. der Theologie öffentlich Lehren verkündet, die mit den lehramtlichen Äußerungen unvereinbar sind, stellt sich außerhalb des ihm vom Bischof erteilten Auftrags und hat entsprechende Konsequenzen zu gewärtigen. Bewahrung, Erforschung und Verkündigung des von Christus der Kirche anvertrauten Depositum fidei (vgl. CIC can. 747 § 1) bedeuten für sie nämlich eine indispensable Verpflichtung und Berechtigung.

Mit diesen Bemerkungen ist die Problemlage skizziert und der Gesamtrahmen abgesteckt, innerhalb dessen E. das Thema seiner Arbeit behandelt, die der Fachbereich „Rechts- und Wirtschaftswissenschaften" der Univ. Mainz im Frühjahr 1988 als Diss. angenommen hat. Schwerpunktmäßig widmet sich die Studie einem Spezifikum des Verhältnisses von Kirche und Staat, das lediglich das Bistum Mainz betrifft. Die besondere Rechtslage entstand bald nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

neugegründet und die kirchliche Philosophisch-Theologische Hochschule des Mainzer Priesterseminars zur Theologischen Fakultät umgestaltet wurde (11). Wegen des speziellen Staat-Kirche-Vertrags und der seitdem neuen promulgierten Gesetze im staatlichen und kirchlichen Bereich erscheint es dem Vf. um so dringlicher, „die Rechtsgrundlagen des Mainzer ‚Nihil obstat' zu ordnen und zu sichern und die Grundzüge eines geregelten Verfahrens zu beschreiben. Denn bei diesen Fragen geht es letztlich darum, ein ebenso kostbares wie gefährdetes Erbe der europäischen Kultur für die Zukunft zu bewahren und zu mehren: katholische Theologie an einer freien Univ. in der fruchtbaren Spannung von staatlichen Freiheitsrechten und kirchlicher Bindung" (12).

Trotz oder gerade aufgrund der Singularität der Rechtsverhältnisse am Fachbereich „Katholische Theologie" der Mainzer Univ. ist dieser Sachverhalt – in der Forschung durchaus registriert – bislang das Stiefkind der wissenschaftlichen Untersuchungen über das „Nihil obstat" geblieben. Die Literatur notiert allenfalls den Hinweis, „daß es sich in Mainz um den Sonderfall einer spezialvertraglichen Regelung handele, die aus dem konkordatären Rahmen herausfalle". Wo man zur Frage der Geltung Stellung beziehe, neige man dazu, sie anzuzweifeln (14). Die Besonderheiten dieses Spezialrechts am dortigen Fachbereich, die ihn zum Ausnahmefall unter den deutschen Fakultäten machen, bestehen darin, daß das vertraglich abgesicherte Genehmigungsrecht dem Bischof von Mainz eine sehr starke Position verleiht, und zwar nicht nur der Wissenschaftsverwaltung gegenüber, sondern auch den Organen der Univ. sowie namentlich dem Fachbereich selbst gegenüber.

Vorliegende Abhandlung ist nach einer Einleitung (14–17) in zwei größere Themenkomplexe gegliedert (18–123); ihnen folgen abschließende Überlegungen (124–131), ein Anmerkungsteil (132–144), ein Hinweis zu den Abkürzungen (145) sowie ein Literaturverzeichnis (146–150). Vermißt werden ein Personen- und Sachregister; wenigstens letzteres wäre für die Benutzung des Buchs recht hilfreich, will doch die Untersuchung nach der ausdrücklichen Intention E.s „vor allem eine Handreichung für die Mainzer Praxis sein" (17).

Im ersten Hauptteil werden die einschlägigen gesetzlichen Rechtsgrundlagen der Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Mainzer Fachbereich aufgezeigt und in ihrem jeweiligen größeren juristischen Kontext eingehend diskutiert (18–80). Rechtsunsicherheiten in diesem sensiblen Bereich wären nämlich den betroffenen Personen und Institutionen sowie dem gesamten Staat-Kirche-Verhältnis sehr abträglich. Damit hat E. die unerläßlichen Voraussetzungen geschaffen, um im zweiten Hauptteil die Verfahrensfragen im einzelnen zu erörtern (81–123). Die Verfahren bei der Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Mainzer Fachbereich stellen im allgemeinen keine besonderen rechtlichen Schwierigkeiten dar. Der Verfahrensablauf ergibt sich weithin aus den Bestimmungen des Vertrags sowie des staatlichen und kirchlichen Hochschulrechts. Allerdings hat ein Verfahrensbestandteil es in sich, nämlich der als Sonderrecht qualifizierte Genehmigungsvorbehalt des Bischofs von Mainz aus Artikel 3 der „Vereinbarung über die Katholisch-Theologische Fakultät der Univ. Mainz" vom 15./17. April 1946. E. würdigt ausführlich die Rechts- und Interessenlage bei allen Verfahrensbeteiligten und arbeitet minuziös heraus, worauf dieser Genehmigungsvorbehalt sich erstreckt, wie er zu handhaben ist, ob und wie der Apostolische Stuhl in das Verfahren eingreifen darf und worin die Rechte des Fachbereichs und der Hochschule bestehen.

Bei der Beanstandung eines Dozenten bereitet die exakte inhaltliche Bestimmung des Tatbestandes erhebliche Schwierigkeiten. Im Unterschied jedoch zum Lehrstuhlbesetzungsverfahren konzentrieren sich bei der Beanstandung die Überlegungen auf die Frage, wie sich das Mainzer Beanstandungsrecht möglichst fuglos in die allgemeine Praxis an den deutschen kath.-theol. Fakultäten/Fachbereichen einpassen läßt. Dieses Bemühen resultiert aus dem Faktum, daß die Beanstandung ihrer Natur gemäß der vollen Spannung gegenläufiger Rechtsgrundsätze und Wertvorstellungen bei Staat und Kirche ausgesetzt ist. In diesem Zusammenhang wird auch die Frage nach einem weiteren Verbleiben des beanstandeten Dozenten am Fachbereich mit all seinen Implikationen und Konsequenzen eingehend erörtert.

E. hat mit dieser ausgewogenen und sachkundigen Untersuchung einen klärenden Beitrag über die in ihr thematisierten Personalangelegenheiten geleistet. Sie wird den jeweiligen Rechtspositionen der Vertragspartnern Kirche, staatlicher Wissenschaftsverwaltung und Hochschule vollauf gerecht. Damit hat der Vf. dem „Schwebezustand, in dem die Literatur das Mainzer ‚Nihil obstat'-Recht beläßt" (15), ein für allemal ein Ende bereitet.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Lee, Bun Sang, Stephen: **Relaciones Iglesia-Estado en la República Popular China.** – Pamplona: Universidad de Navarra 1990. 534 S. (Colección Canónica), kart. Pta 5300

Vf. (geb. 1956 in Hongkong, Architekt in Hongkong und London, seit 1988 Opus-Dei-Priester) promovierte mit dieser Arbeit an der Opus-Dei-Univ. zum Dr. iur. can.[1]

Die Literatur zur Problematik der Kirche in der VR China ist kaum noch überschaubar. Auf die umfänglichen bibliographischen Übersichten von Roman Malek SVD wurde bereits hingewiesen (ThRv 1990, 331). Malek bietet insgesamt nur vier spanische Titel: drei kurze Aufsätze und eine Buchveröffentlichung von 1963.

L. hat sich zu der für ihn schwierigen Redaktion in spanischer Sprache entschlossen: 1) weil es die Sprache der (allerdings im baskischen Sprachraum gelegenen) Univ. ist, an der die Arbeit erstellt wurde; 2) weil er zu der Feststellung gelangt ist, daß es einen Gesamtüberblick zu der behandelten Thematik in spanisch bisher nicht gibt (28). Er sieht es also als seine spezifische Aufgabe an, die spanischsprachige Welt mit der Situation der Kirche in der VR China besser vertraut zu machen. Das dürfte ihm gelungen sein; denn er bietet eine Zusammenschau sämtlicher Entwicklungen von 1949 bis zum 31. Dezember 1988, wie sie in dieser Ausführlichkeit sonst nirgendwo zu finden ist. Somit dürfte die Veröffentlichung nicht nur für den spanischen Sprachraum Bedeutung haben.

L. bittet zwar um Nachsicht für etwaige stilistische Mängel (28), doch haben die spanischen Revisoren gute Arbeit geleistet. Mit Sinica waren sie leider nicht vertraut.

So liest man z. B. confucionismo (statt confucianismo, 30, 224, 472); ideal confucianista (statt: confuciano, 37); Shanghai (statt: Shangai, passim, außer 69, letzte Z.). Etliche Kakographien chinesischer Wörter dürften belegen, daß L. nicht selbst an der Fahnenkorrektur beteiligt war, z. B. Zhias-hu (statt: Zhia-shu, 81); Zhouz-hi (statt: Zhou-zhi, 84); Beitrai (statt: Bei-hai, 266); Mao Zedon (statt: Zedong, 283); Tienz-hujiao (statt: Tien-zhujiao, 352) etc. Der Name des Bischofs von Macao wird auf der gleichen Seite (268) erst ‚Lam' (kantonesisch korrekt), dann ‚Lan' (pekinesisch) umgeschrieben. – Es ist sogar von «el arzobispo de Lo Kuang» die Rede (274). ‚Lo Kuang' ist nicht ein Ort, sondern der Name des Erzbischofs. – ‚China-Experten' (China-watchers) werden als ‚sinólogos' bezeichnet (282, 475) . . . etc.

Das gesamte Werk ist – gleichsam architektonisch – bis in alle Einzelheiten klar gegliedert und ausgefeilt. Im Anschluß an einen systematischen Überblick (3 Kap.: 29–280), in den die wichtigsten kirchlichen und staatlichen Verlautbarungen aufgenommen wurden, überschreibt L. ein 4. Kap.: „Problematik der Chinesischen Katholischen Kirche in ihren Beziehungen zum Chinesischen Staat und zum Heiligen Stuhl. Perspektiven zu Dialog und Aussöhnung" (281–468). Zentrales Anliegen ist dabei die Aussöhnung mit der Patriotischen Katholischen Vereinigung, die durch einen intensiven geduldigen Dialog vorbereitet werden sollte (mit Abgesandten des Heiligen Stuhles und Bischöfen aus den umliegenden asiatischen Ländern). Eine Legitimierung en bloc der unrechtmäßig geweihten Bischöfe erscheint L. nicht erwägenswert. Der Ernst der Lage und das Heil der Seelen erheischten genaue Prüfung eines jeden Einzelfalls der mehr als fünfzig ohne päpstliches Mandat Konsekrierten (450).

In diesem Kontext berichtet er unter dem Titel «problemas actuales»: „In einer Stadt des Südens gab es einen verheirateten patriotischen Bischof. Nach dessen Tod übernahm seine Witwe, eine Ex-Nonne, die Leitung des Bistums. Die Christen nannten sie ‚Frau Bischof'. In diesem Bistum lebte ein vom vorhergehenden rechtmäßigen Bischof ernannter Generalvikar, der vor seinem Tod einen Nachfolger ernannt hatte. Diesem gestattete die Ex-Nonne jedoch nicht, in der Kathedrale zu zelebrieren. Es scheint, daß es viele ähnliche Fälle gibt, wo Frauen Diözesen leiten . . ." (451f). „Die Situation, in der sich zahlreiche verheiratete Bischöfe und Priester befinden, ist bekannt. Sogar einige loyale patriotische Bischöfe geben dies zu" (460).

Verschiedene Anhänge zur allgemeinen Weltgeschichte, zur Geschichte Chinas und zur Missionsgeschichte, teils in Form von synchronistischen Paradigmen (479–514), sowie „Dokumente des Heiligen Stuhles" (515–522) erhöhen den Wert der Veröffentlichung. Daß die Umschriftsysteme von dem im Text verwendeten Pin-yin abweichen und auch innerhalb der Anhänge noch differieren, sei als Schönheitsfehler angemerkt. Der Beginn der Chou-Dynastie wird mit 1121 angesetzt (481, 486). Ulrich Unger (Einführung in das Klas-

[1] Bereits 1971 erschien Escrivás Maximen-Büchlein «El camino» (dt.: Der Weg) in chinesischer Übersetzung (vgl. Michael Walsh: Die geheime Welt des Opus Dei, München 1992, 159). Es wäre reizvoll, der Frage nachzugehen, wie wohl die Taoisten (Weg = Tao) diesen Titel aufgenommen haben. Walsh analysiert erstmals den (geheimen) Codex iuris particularis Operis Dei (185 canones, 95–120). Zu seinen Informanten gehörte auch der (von einem indischen Vater und einer katalanischen Mutter) in Barcelona geborene Raimundo Panikkar, der 1941 Escrivaner wurde, später nach Indien verbannt und 1966 unter dramatischen Umständen aus dem Werk ausgeschlossen wurde (ebd. 31f, bes. 197f).

sische Chinesisch II [Wiesbaden 1985] 29) ist nach eingehenden Untersuchungen zu dem Ergebnis gekommen, daß König Wu wahrscheinlich 1050 die Shang gestürzt hat.

Das Literaturverzeichnis (523–534) bietet fast ausschließlich englische Titel. Chinesische Originaltexte wurden kaum herangezogen, deutsche Veröffentlichungen überhaupt nicht.

Der vom Inhaltsverzeichnis an bis zur letzten Seite des Literaturverzeichnisses durchlaufend ausgeworfene Titel «Relaciones Iglesia-Estado en China», jeweils mit dem Namen des Vf.s, stellt ein Kuriosum eigener Art dar und macht keinen Sinn. Es hätte kaum mehr Aufwand erfordert, die großen Unterteilungen der einzelnen Kap. durch tituli currentes zu kennzeichnen.

Wenn auch die stilistische Überarbeitung Anerkennung verdient, so ist die Zahl der Druckfehler doch beträchtlich.

Es wäre z. B. zu orthographieren: controlar (42, 8. Z.); Mansilla (nicht: Mensilla – Name der Straße, in der sich das Verlagshaus der SVD in Buenos Aires befindet, nicht aber eine Ortsbezeichnung, 68, Anm. 88); APCC (96, 1. Z.); circunstancias (137, 5. Z.); prisoners (191, Anm. 77), dazu etliche weitere hispanisierte Kakographien englischer Wörter; Cath-olic (204, Anm. 98); traducción (245, Anm. 184); cinesi (260, 4. Z. v. u.); Oud-Heverlee (261, Anm. 206); los cuales (264, 8. Z.); con tal que (265, IV. u. VI., 472, 3. Z.); Gustave-Joseph Deswazières (266, 3. Z.); cristianità, ‚lealista', ancora, E frattanto i comunisti, questi (269, Anm. 219); encuentro de los dos grupos (271, 11. Z.); Tailandia y ?? (272 Mitte); la primacía del Romano Pontifice (274); State (einsilbig, untrennbar, 338, Anm. 66); Etudes de droit et d'histoire (340, Anm. 69); Lebbe (470, 5. Z. v. u.); Aristóteles (470, letzte Z.); con sus representantes (474 Mitte); sugerido (475, 9. Z. v. u.) etc.

Ein Register hätte die Benutzung und Auswertung dieser enzyklopädischen Studie, die hinfort zum Grundstock jeder Fachbibliothek gehört, bedeutend erleichtert.

Abschließend sei noch auf eine bisher wenig bekannte Diss. der Katholieke Universiteit Leuven aufmerksam gemacht: Lau, Choi-Mei, Maria Goretti: Towards a Theology of the Local Church. An Attempt at Constructing a Theology of the Local Church in Response to Some Particular Problems Arising from the Present Situation of the Catholic Church in China (1989, XXXIX, 400 S.).

Münster Werner Promper

Rohls, Jan: **Geschichte der Ethik**. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. XI, 553 S., kart. DM 69.–

Es ist die erklärte Absicht Rohls, „die Entwürfe der theologischen und philosophischen Ethik in ihrer geschichtlichen Abfolge" darzustellen. Der Umschlagtext charakterisiert die Ausgangsbasis, sowie die Intention der vorliegenden Darstellung der Geschichte der Ethik: „Ausgehend von der Erkenntnis, daß eine Ethik immer positiv oder negativ auf die Gesellschaft ihrer Entstehungszeit bezogen ist, werden die ethischen Konzeptionen in ihrem religiösen, sozialen und politischen Kontext behandelt."

Die Einleitung führt den Leser in knappster Form in die Begrifflichkeit von Ethik und Ethos ein, wie sie sich seit Aristoteles entwickelt hat. R. gibt im Anschluß daran einen Überblick der einzelnen Abschnitte der Geschichte der Ethik, die er dann in fünf Zeitabschnitten darstellt. Er beginnt I. mit den altorientalischen Kulturen und der heidnischen Antike, fährt dann II. fort mit der christlichen Antike, dem Mittelalter und der Reformationszeit, stellt in III. die Neuzeit dar, einen Abschnitt, den er mit der Französischen Revolution abschließt, um dann in IV. den deutschen Idealismus und das 19. Jh. zu bearbeiten und endlich V. in besonders ausführlicher Weise das 20. Jh. zu behandeln!

Ethik wird von R. umfassend verstanden, also philosophische und theologische Ethik in eins gesehen. Dabei wird auch kein Unterschied zwischen „weltlicher" und „kirchlicher" Ethik gemacht. Es wird nicht deutlich, ob der Vf. darin überhaupt einen Unterschied sehen will. Er selbst neigt offenkundig der philosophischen Ethik zu, wie die Zwischenkap. der einzelnen Hauptabschnitte dartun. Die theologische Seite der Entwicklung der Sittlichkeitslehre kommt dabei zu kurz! Es handelt sich also eher um eine Geschichte der Ethik unter philosophischem Aspekt.

Daß darüber diskutiert wird, ob und inwieweit es überhaupt Geschichte der Theologie und damit auch der Ethik geben kann und darf, bleibt außer Betracht.

Dank schuldet der Leser R. für seine präzise Darstellung des Verständnisses von Ethik in den einzelnen von ihm behandelten Zeitabschnitten.

Verwiesen werden soll hier etwa auf den Polis-Begriff in seiner ethischen Bedeutung für die Antike. „Der ethische Grundbegriff ist das mit der Glückseligkeit identische Gute". Dieses gute Leben ist an die soziale Gemeinschaft gebunden und gelingt nur in der Polis . . . – jedenfalls nach der Auffassung der antiken Ethik.

Der sozialethische Duktus in der Darstellung R.s ist unübersehbar.

Die „Lösung der Verwirklichung des philosophisch fundierten Ethos in der Polis" bedeutet für ihn „eine resignative Verinnerlichung", die ihm entsprechende Sozialform ist die bewahrte Gemeinschaft Gleichgesinnter. Gott ist das höchste Gut, „und das Ziel des ethischen Handelns kann dann als Angleichung an Gott bestimmt werden".

Es wäre wünschenswert gewesen, wenn R. gleich am Anfang seiner Einleitung im Anschluß an das, was über das Ethos bzw. die Ethik des Aristoteles gesagt wird, ein Wort der Erklärung gesagt hätte von Gewohnheit, Gewöhnung einerseits und reflektiertem, verantwortlichem Handeln andererseits. Zwar bringt R. im Verlauf der Darstellung die Weiterentwicklung überkommener Handlungstraditionen zu ethisch selbstbewußtem personalem Verhalten. Eine diesbezügliche Begriffsbestimmung schon zu Beginn hätte aber nicht geschadet.

Dabei ist zum rein Formalen zu notieren, daß gerade der klare Aufbau und der gefällige Stil der Darbietung die Lektüre angenehm machen. Außerordentlich hilfreich sind die Marginalien, die R. immer wieder an den Rand geschrieben hat. Ihretwegen kann man auf eine Zusammenfassung des jeweils im vorausgegangenen Abschnitt behandelten Stoffes verzichten; sie würde ansonsten den Überblick erleichtern.

Sachdienlich ist das angebotene Begriffsregister. Leider liefert es nur jene Stichwörter, die den Vf. interessierten. Es bleibt offen, warum gerade *diese* Begriffe gebracht werden. Es wäre wohl gut, wenn auch andere Begriffe, die im Text behandelt werden und die für eine Geschichte der Ethik relevant sind, aufgenommen worden wären.

Bei genauerem Zusehen in die verwendete Literatur muß verwundern, daß das Schrifttum aus dem katholischen Raum meist schon relativ alt ist.

An dieser Stelle sollte doch auch auf den recht beachtlichen „reformatorischen" Einschlag dieser „Geschichte der Ethik" hingewiesen werden.

Nur zu schnell ist „katholisch" gleichgesetzt mit „papalistisch". „Jesuitismus" ist alles, was zur Moral der Barockzeit als Charakteristikum dient. Das Trienter Konzil wird fast gar nicht behandelt, und was dazu angeführt wird, trägt wenig zum Verständnis der Ethik jener Zeit bei.

Als Desideratum bleibt eine Erklärung für die Auswahl der behandelten Themen, bzw. der Schwerpunkte, die R. getroffen hat. Sie ließen sich vermehren, was freilich einer Ausuferung gleichkommen könnte; sie ließen sich gegen andere austauschen, was neue Fragen aufwerfen würde.

Es geht R. keineswegs um eine bloße Auflistung der historischen Entwicklung der Ethik oder eine zeitlich geordnete Inventarisierung historisch interessanter Ereignisse und Fakten der Geschichte der Ethik, sondern vielmehr um eine Auseinandersetzung mit den epochalen Entwicklungen der Ethik und eine Darstellung der zeitgeschichtlichen für sie relevanten Impulse und Denkansätze. Dabei beweist R. eine enorm umfassende und zugleich in die Tiefe der Sache eindringende Sachkenntnis!

Der Rez. würde sich dennoch mehr Fakten beigesteuert wünschen, die eine eigene, kritische Aufarbeitung des Gesamtkonzepts ermöglichen würden.

Der Beitrag des Christentums zur Sittlichkeitslehre ist in der vorliegenden „Geschichte der Ethik" zu kurz gekommen. R. sieht ihn wohl eingebettet im historischen Gesamtablauf des wechselnden Selbstverständnisses der Ethik. Zeitweise war das Bild, das die Moraltheologie von sich abgab, keineswegs anziehend und ihre Aufstellungen durchaus nicht evangeliumsgemäß. Kritik war daher angebracht und trug im Laufe der Zeit doch ihre guten Früchte. Das braucht keineswegs verschwiegen zu werden. Aber gerade in dem grandiosen fünften und abschließenden Hauptabschnitt „Das Zwanzigste Jahrhundert" nähme sich ein Wort zur „autonomen Moral im christlichen Kontext" (D. Mieth) gut aus. Denn nicht nur die im Vorfeld und Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgte Neuorientierung der katholischen Ethik, sondern insbesondere die durch A. Auer („Autonome Moral und christlicher Glaube") initiierte Diskussion überkommener ethischer Vorstellungen ist ein wesentlicher Beitrag zur „Geschichte der Ethik". Unter dem Aspekt der „Ethik vor der Sinnfrage" kann man mit H. Ringeling konstatieren: „Die anthropologische Situation der Gegenwart ist zutiefst eine religiöse Situation, die einer christlichen Vermittlung von Lebenssinn, einer theologischen Interpretation der Wirklichkeit offensteht." Auch das ist ein Teil der Geschichte der Ethik. Bedenkenswert ist dazu doch ein Wort C. Fr. v. Weizsäckers: „Eines möchte ich den Theologen sagen, etwas, das sie wissen und die anderen wissen sollten: Sie bewahren die einzige Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter beruht. Sie bewahren ein Wissen vom Wesen des Menschen, das tiefer wurzelt als die Rationalität der Neuzeit" (C. Fr. v. Weizsäcker, Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter, Göttingen 1957, 11f).

Das unablässige Suchen des Menschen nach dem rechten Weg und das ständige Ringen mit sich selbst, ihn dann auch zu gehen, hat R. in seinem Werk ausgezeichnet dargestellt.

Passau Karl-Heinz Kleber

Schlögel, Herbert: **Nicht moralisch, sondern theologisch.** Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling. – Mainz: Grünewald-Verlag 1991. XXIX, 240 S. (Walberberger Studien 15)

Von Ebeling selber, dem dezidiert von Luther her denkenden Theologen, der dennoch sogar zweimal in seinem Leben von der Univ. Tübingen an die reformierte Zürcher-Fakultät wechselte, stammt das Wort, das den Titel dieser Würzburger Habil.-Schrift abgibt. Ebeling, der Freund des um sechs Jahre älteren Bonhoeffer stammt wie dieser aus der antinazistischen „Bekennenden Kirche". Kritischer Weltbezug ist beiden – wie H. J. Schulz in seinem (hier freilich nicht zitierten) „Porträt" (in: ders. Tendenzen der Theologie im 20. Jh., Stuttgart-Olten 1966, 590) festhält – selbstverständlich. Doch anders als für Bonhoeffer ist dem promovierten Historiker Ebeling, dem als einem nach kurzem Pfarramt an die Front geschickten Sanitätssoldaten eine eigentliche Verfolgung erspart blieb, weniger das direkte Wirken als die auf die Verkündigung bedachte Reflexion das Anliegen. Es ist eine stille, nie polemische Theologie, die historisch in der (lutherischen) Tradition wurzelt und, weil nie historisierend, doch weltgestaltend geschichtsmächtig wird. Selbst da, wo in anderen Ansätzen gedacht wird, bleibt Ebeling Referenzpunkt zur Selbstvergewisserung. Man lese dazu die Verweise von A. Rich in dessen „fundamentalmoraltheologischem" Bd 1 seiner „Wirtschaftsethik" (Gütersloh 1984). Daß Ebeling so auch über den protestantischen Rahmen hinaus zu den Katholiken in ökumenischem Bezug steht, erstaunt daher kaum und ist in verschiedenen Studien auch belegt. Diesen Dialog auf die gerade in Deutschland so oft interkonfessionell schwierige ethische Dimension hin zugespitzt weiterzuführen, macht sich diese Arbeit zur Aufgabe.

Der Vf. ist sich jedoch bei allen gegebenen und um der christlichen Glaubwürdigkeit willen auch zunehmend dringlicheren sozialethischen Konvergenzen der verbleibenden Spannungen ebenso bewußt wie der eben deshalb besonderen Notwendigkeit der ökumenischen Aufarbeitung. Diese Notwendigkeit ist denn auch, wie die Einleitung deutlich macht, das eigentliche Motiv für die Studie. Dazu mit der Gewissensproblematik einzusteigen, legt sich zwar wie Sch. zu Recht betont vom gegenwärtigen Stand der moraltheologischen Debatte nicht unbedingt nahe. Sogar im katholischen Umfeld zeigen sich nämlich Unterschiede, in dem für die einen das Gewissen den Kern des personal Sittlichen ausmacht (H. Kramer), während andere sich definitorisch distanzieren (B. Schüller) oder die Frage des Gewissens der Psychologie zuordnen wollen (so F. Böckle in seiner Fundamentalmoral, München 1977). Für die Auseinandersetzung mit Ebelings Theologie als einer systematischen (also nicht nur historischen) Weiterführung der Ansätze Luthers in den heutigen Glaubensherausforderungen erweist sie sich dennoch als ein Schlüssel.

Konkret nachgezeichnet wird dies im ersten, dem Hauptteil der Arbeit, der zunächst die zwei an sich kurzen, aber für die Frage nach dem Gewissensverständnis der zentralen Aufsätze Ebelings („Theologische Erwägungen über das Gewissen" von 1960 und vor allem „Das Gewissen in Luthers Verständnis" von 1984) zusammenfaßt, und das so erarbeitete Grundverständnis im Gesamt der Theologie Ebelings verortet. Das heißt, es wird in den vier dialektischen Spannungsfeldern von „Wort und Glaube", „Schrift und Erfahrung", „Mensch, Welt und Gott" (bezeichnenderweise heißt es hier nicht: von Geschöpf und Schöpfer) sowie von „Theologie und Philosophie" klärend ausdiskutiert, um abschließend die Ethik als theologische Auseinandersetzung mit der konkret gelebten, aber gefährdeten Freiheit des Menschen genauer zu fassen.

Der kürzere zweite Teil befaßt sich anschließend mit der Aufnahme des Gewissensbegriffs von Ebeling sowohl in der evangelischen Ethik (hier geht es vor allem um die Auseinandersetzung mit W. Pannenberg) wie mit der katholischen Moraltheologie, wo die Differenzen in der Gnadenlehre als ökumenischer „Knackpunkt" ausdrücklich angefragt werden müssen.

Eine Schlußbetrachtung unter dem Titelwort rundet prospektiv diese mit großer Umsicht, aber auch mit feinfühligem Takt verfaßte Darstellung ab. Die Ehrlichkeit, mit der dabei auch die weiterbestehenden Distanzen angesprochen werden, belegt noch einmal die Echtheit des ökumenischen Anliegens.

Von der Feststellung solcher Distanz her, die ausdrücklich etwas ganz anderes ist als ein unüberbrückbarer Gegensatz, reizt so von beiden Seiten her, von Ebeling gegenüber Thomas von Aquin (belegt in der Diskussion Ebelings mit O. H. Pesch, 234) wie vom impliziten Gespräch von Sch., dem Dominikaner und so Mitbruder des Thomas, mit Ebeling, die Frage, wie man als katholischer Moraltheologe das für eine lutherische Tradition zutreffende Titelwort Ebelings für die eigene Überlieferung wohl zu formulieren hätte. Ich meine, es müßte lauten „moralisch, weil theologisch", um so eine Dimension anzusprechen, die in dieser Studie nur angedeutet ist. Wenn Sch. nämlich (28ff) darauf hinweist, daß das thomasische Verständnis bei Ebeling nicht mit hinreichender Umsicht dargestellt ist, dann klingt darin eine schon bei Luther, ja bei der ihn prägenden nominalistischen Philosophie und Theologie, der sog. „via moderna" zu beobachtende Distanzierung von der Weltwirklichkeit als der guten und in Christus wirklich erlösten Schöpfung an: Statt in der innergeschichtlichen Erfahrbarkeit von Werten und Zielsetzungen wird das Gewissen durch letztlich situationsethische Evidenzen des Ethischen (offenbar in einer Art Erweckung durch das Wort, das Nomen) geprägt. Wo dagegen das Sittliche nach heutiger Terminologie in „autonomer Moral" (vgl. dazu 192–196), also mit der Vernunft (bzw. bei Thomas mit der „ratio recta" oder Klugheit) richtig erkannt ist, spiegelt diese Erfahrung von Welt in Geschichte auch etwas von der heilsgeschichtlichen Dimension und erschließt so in einer soteriologisch verstandenen Schöpfungstheologie dem Gewissen als personaler Entscheidungsfähigkeit Wegweisungen und damit auch echte Verantwortlichkeit.

Das von Sch. angemahnte Defizit an materialinhaltlichen, also normativen Aussagen in der protestantischen, vorab in der lutherischen Ethik dürfte in gleichem Sinn daher symptomatisch sein. Aber auch Pannenbergs „philosophische Theologie" (so die Bezeichnung für diesen an Ebeling gegenüber kritischen theologischen Ansatz in der ebenfalls in ökumenischer Absicht verfaßten Arbeit des katholischen Theologen K. Koch, Der Gott der Geschichte, Mainz 1988) scheint, nun aus evangelischer Sicht, diese epistemologische Barriere, die noch neulich die Konsensfindung im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erheblich belastete, ebenfalls, freilich nun von der Gegenseite her zu spüren. Die von Sch. referierte, über Jahre sich hinziehende Auseinandersetzung zwischen Ebeling und Pannenberg gibt jedenfalls Anzeichen dafür.

Nur hätte diese Spannung dann entgegen der von Ebeling zitierten Meinung (182) nicht in der Reformation Luthers, sondern erheblich früher, in einer letztlich philosophischen Kontroverse, der freilich stets auch eine gesellschafts- und kirchenkritische Spitze eignete, ihren Ursprung. Sollte diese Hypothese zutreffen, könnte manche scheinbar interkonfessionelle Differenz ökumenisch gelassener angegangen werden. Daß Sch. solche Fragen in seiner Studie nicht auch noch aufwerfen und ihnen nachgehen konnte, versteht sich. Daß er sie anregt und so zugleich die distanzierenden Spannungen unter den Christen relativiert, ist sein Verdienst, theologisch wissenschaftlich zunächst, vor allem aber ökumenisch. Denn die Annäherung, die Sch. feststellt, deutet dann auf Einheit statt auf Einheitlichkeit, und Distanz ruft nach Ergänzung statt nach Trennung, wohl sogar mehr als es Ebeling selber ahnte. Dies freigelegt zu haben, dürfte den eigentlichen theologischen Beitrag dieser Studie ausmachen.

Münster Franz Furger

Emeis, Dieter: **Was will Gott heute mit uns?** Auf der Suche nach unserem Glauben. – Freiburg: Herder 1989. 144 S., kart. DM 16,80

Friedenstheologische Veröffentlichungen im Sinne der Kritischen Friedensforschung werden innerkirchlich zunehmend salonfähig. Darüber kann leicht vergessen werden, daß vor nicht allzu langer Zeit die gesellschaftskritische Thematisierung von Frieden und den damit zusammenhängenden Fragen noch die schlimmsten Mißverständnisse und Unterstellungen auslöste und gewöhnlich ins wissenschaftliche wie kirchliche Abseits stellte. Es ist ein großes, wenngleich selten erinnertes Verdienst von Dieter Emeis, bereits zu dieser Zeit – und damit der jüngeren Entwicklung weit voraus – sich auf das undankbare Friedensthema mit einer engagierten Publikation (damals geistlicher Beirat der PAX-CHRISTI-Gruppe Hamburg) eingelassen und damit die innertheologische und -kirchliche Diskussion über Krieg und Frieden angestoßen und mit einem sachkundigen religionspädagogischen Beitrag bereichert zu haben (vgl. D. Emeis, Zum Frieden erziehen. Ein Arbeitsbuch, München 1968). Heute, und damit gute zwanzig Jahre später, meldet sich derselbe Vf. einmal mehr und dabei nicht weniger engagiert zum selben Thema zu Wort: bündelt sich für ihn doch die christliche Glaubensperspektive maßgebend in der Sehnsucht nach Frieden, ist das Hin-

arbeiten auf seine Verwirklichung genau das, was Gott unter den aktuellen Gegebenheiten heute „mit uns will". Im Folgenden seine wesentlichen Gedanken dazu.

Die Frage nach einem sowohl für Jugendliche wie Erwachsene anziehenden Glauben, nach dem, was Gott heute mit uns will, kann nach E. weder dem Lehramt noch der Theologie aufgegeben werden (8, 138); sie muß „in unseren Glaubensgemeinschaften" gestellt werden. „Glaube als vorgegebene Lehre der Kirche" ersetzt nicht den „Glauben als zu suchende Antwort" (12, vgl. auch 23). „Gottes Anruf an uns" erfolgt nicht allein durch das Evangelium und andere überlieferte Glaubenszeugnisse, sondern auch durch die „Zeichen der Zeit" (II. Vat.), so durch die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art"; Glauben heißt deshalb auch, sich auf geschichtliche Veränderungen einzulassen (14–16). Dabei kann von den befreiungstheologischen Weggemeinschaften in Lateinamerika gelernt werden, „aufmerksam zu werden für die Zeichen der Zeit hier bei uns" (18, vgl. auch 37 u. 137). Nicht zuletzt stellen sich – jenseits volkskirchlicher, durch u. a. „ziemlich unbarmherzige Sozialkontrolle" gekennzeichnete Strukturen – Fragen nach neuen, geeigneten Strukturen, in denen ein gemeinsames Suchen nach dem, was Gott mit uns will, möglich ist (19–21). In einer Kirche, in der noch vor wenigen Jahrzehnten Kriegsdienstverweigerern ein objektiv irriges Gewissen bescheinigt wurde und in unseren Tagen noch ein Bischof zum Fremden werden kann, weil er eindeutig gegen atomare Waffen Stellung bezieht, muß außerdem erst neu gelernt werden, „was eine von verbreiteten falschen Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten abweichende christliche Lebensart" im Sinne einer jesuanischen Kontrastgesellschaft meint (23–25). Gleichzeitig gibt E. zu bedenken, daß „Gottes Geschichte mit den Menschen unserer Zeit nicht auf seine Geschichte mit uns Christen begrenzt ist", daß er beispielsweise in amnesty international und Greenpeace Menschen gefunden hat, „die seinen Willen mit den Gefangenen bzw. mit unseren Mitgeschöpfen sensibler und konsequenter befolgen als unsere Glaubensgemeinschaften", und es deshalb nicht darum gehen kann, den Kontrast zu „allen anderen" zu suchen und zu leben, sondern „die Solidarität mit all denen zu suchen, in denen wir den Geist unseres Gottes wirken sehen, auch wenn er von vielen Menschen nicht als solcher erkannt wird" (26, vgl. auch 118).

Was will Gott heute mit uns? Ein erster Antwortversuch führt E. zu der Feststellung, daß Gottes Wille und Geist sich in der Sehnsucht nach Freude und Hoffnung angesichts von Trauer und Angst meldet und Christen in ihren Gemeinschaften und in der Feier der Auferstehung Jesu Anwälte dieser Sehnsucht sein sollten (27–29) und dies in dem Bewußtsein, daß es auf einer immer kleiner werdenden Erde keine Außenräume, sondern nur noch einen einzigen Weltinnenraum mit einer „von dem einen Geist gewirkten" geschwisterlichen Menschheit geben kann (30–34). Dabei warnt E. (in einer kritischen Besinnung auf unsere Glaubenssprache) vor einer unverbindlichen „verallgemeinernden Rede von Heil" und damit der „Gefahr, vor dem konkreten Auftrag unseres Glaubens auszuweichen" (35, auch 37f), sowie vor einem Erlösungsverständnis, bei dem „mehr oder minder" ausgeblendet bleibt, „daß Sünde in der biblischen Überlieferung nicht nur die Lebensverweigerung einzelner Menschen meint, sondern auch unseren gemeinsamen verdorbenen Lebenszusammenhang (für den oft gerade die ‚Großen' besondere Verantwortung tragen und in dem die ‚Kleinen' oft eher die Opfer als die Täter sind)" (36; vgl. bes. 58–63).

Ausgehend von den konkreten Nöten und Hoffnungen der Menschen sieht E. in der Sehnsucht nach Frieden ein „Grundverlangen" und damit eine „Grundperspektive für unseren Glauben" (38f). Dazu führt er ins Feld: daß darin alle Lebenszusammenhänge angesprochen sind (40) und damit eine Vielfalt von Handlungen verbunden werden können (41); daß das Wort „Friede" zu den Grundworten der biblischen Überlieferung zählt (41), mit ihm gleichermaßen Koinonia, Martyria, Diakonia sowie Liturgia verbunden sind (42) und sich unter ihnen „die unterschiedlichsten Charismen und Generationen einer Gemeinde" vereinen können (42f).

Nach E. sollten wir den Frieden in uns selbst anfangen lassen, indem wir zunächst einmal gegen eine rein „lebenspraktische Zufriedenheit" unzufrieden werden (46ff), die Erfahrung des Todes und die Trauer zulassen und die tröstende und friedensstiftende Kraft des Glaubens in der konkreten privaten Hilfe sowie im politischen Engagement mobilisieren (51–57). Dabei setzt E. voraus, daß sich einer zeitgemäßen Betrachtung die „Sünde der Welt" auch in „sündigen Strukturen" (vgl. Schuldenturm der Länder der Dritten Welt und Waffensysteme) offenbart, wobei „vielleicht manche außerkirchlichen Gruppen in unserer Gesellschaft im Bewußtsein der Sündennot unserer Zeit (auch wenn sie das anders nennen) bedeutend gehorsamer gegenüber dem Geist Gottes" sind „als wir kirchliche Christen", wenn sie z. B. in der immer berdohlicher werdenden Verschmutzung unserer Umwelt eine Folge der Sünde wahrnehmen (60), und sich von daher die Frage stellt, wo und wie wir „auch außerhalb unserer Glaubensgemeinschaft versöhnte Kräfte am Werk" sehen (64). In diesem Zusammenhang kritisiert E., daß die „übersteigerte Aufmerksamkeit kirchlichen Sündenbewußtseins für den möglichen Mißbrauch der Kraft der Sexualität" im Verhältnis zur Sensibilität gegenüber der Verletzung von Menschen durch Herrschaft „wahrscheinlich zu keiner Zeit der faktisch davon ausgehenden Lebensbedrohung" entsprach und „so eher der Erniedrigung als der Rettung von Menschen" diente (61, vgl. auch 119).

In einer zunehmend beziehungsarmen Welt werden „einige nahe Beziehungen" (wie eheliche oder eheähnliche Lebensgemeinschaften sowie andere kleine Gemeinschaften) besonders wichtig (65–67), wird so dem angebrochenen Frieden „in unseren kleinen Lebenswelten" Raum gegeben (64ff). Eine Glaubensgemeinschaft, die durch „gegenseitige Lebensanteilnahme" gekennzeichnet ist, ist freilich weder auf die „Sympathie- oder Solidargemeinschaft der Familie begrenzt" noch in der pfarrlichen Gemeinde garantiert (68f). Die Beziehung und Gemeinschaft stiftende Kraft des Glaubens will in einer „Vielfalt kleiner christlicher Glaubensgemeinschaften" (die sich nicht von den anderen Lebenswelten als Sonderwelt abtrennen) zur Wirkung kommen (70). Dabei gibt E. im Hinblick auf die Gefährdungen der Ehe zu bedenken, daß „man den Menschen nicht einfach moralisch gebieten" könne, „ihnen hätten ihre ehelichen Beziehungen zu gelingen" (76). Den Frieden Gottes leben Eltern in ihren Familien vor allem durch Herrschafts- und Gewaltverzicht (78–80). Christen arbeiten schließlich für den Frieden nicht nur dadurch, daß sie sich etwa in besonderer Weise den Kranken zuwenden, sondern auch durch die Einmischung in politische Auseinandersetzungen (81–87).

Heute werden Christen Gottes Volk „für den Frieden in unserer einen Welt" (88ff), indem sie sich auf die Themen des konziliaren Prozesses einlassen (89f) und nicht dem Streit um den Frieden aus Angst um den Frieden in der Gemeinde ausweichen (90f), sondern durchaus politisch streiten lernen, ohne einander fremd zu werden (92). Friedenspolitik ist zuallererst Sozialpolitik, d. h. Eintreten für weltweite Gerechtigkeit, nicht zuletzt durch Änderung des eigenen Lebensstils. Das Hinarbeiten auf eine geeinte Menschheit (als einer weiteren zentralen Friedensforderung) sollte innerhalb der Kirche nicht einer Minderheit wie Pax Christi überlassen bleiben (101). Nach Jh.e währendem Verrat der Kirche an der Friedenssendung des Evangeliums stellt sich auf die Frage, „ob wir durch die Verbindung der Kirche mit nationalen Identitäten sogar unsere Einheit als Christen verloren und damit sakramentale Kraft eingebüßt haben". (103 u. 104, vgl. auch 126: „Als Getaufte sind wir nicht zuerst Bürger unseres Staates, sondern Menschen des neuen Gottesvolkes in den vielen Völkern unserer Erde.") Christliches Friedenshandeln konkretisiert sich nach E. in gewaltfreien Konfliktlösungsstrategien, in der Verweigerung von Feindschaft, in der Ächtung des Krieges und Suche nach einer alternativen Verteidigungsmöglichkeit sowie Herrschafts- und Gewaltverzicht im Vertrauen auf Gott (104–108). „In der Schöpfung leben" (110ff) heißt schließlich, die naturgegebenen Grenzen zu akzeptieren („Demut des Geschöpfs") und die negativen Folgen von Forschung und Technik in persönlichem Fehlverhalten („Reinheit des Herzens") zu erkennen.

Fazitartig läßt E. seine Ausführungen einmünden in zwei „angefangene" Skizzen eines christlichen Lebens. Daß Friede vor allem eine Gabe Gottes ist, kann deutlich werden in der – freiwilligen und nicht durch soziale Kontrolle aufrechterhaltenen – eucharistischen Zusammenkunft. Als solcher kann er stärker sein als alle Mächte, die die Menschen drängen, gegeneinander oder einfach nebeneinander her zu leben (132). Die Kirche und ihre Gemeinden sind angewiesen auf die „kleineren Aufbruchgemeinschaften" und „Kundschaftergruppen", die „evtl. sogar gegen manches, was von ‚oben' her gefördert wird, Selbsthilfegemeinschaften bilden müssen" (138), ohne dabei wehleidig zu werden, „denn es ist sowohl menschheits- wie kirchengeschichtlich normal, daß die Institutionen eher ausnahmsweise die Wege in die Zukunft auskundschaften" (138). Der Überzeugung, daß der Geist in allen Menschen wirkt und nur die Einladung zu einer gemeinsamen „Suche nach unserem Glauben" motiviert, entspricht nach E. allein eine dialogische Amtsführung (138f).

In seinem Plädoyer für eine aktive herrschafts- und gewaltfreie Weltgestaltung führt E. ausdrücklich innerhalb des breiten, vom II. Vat. sanktionierten theologischen Kontextes und auf der Grundlage jesuanischer Spiritualität an die brisanten Einzelfragen eines konkreten und zeitgemäßen christlichen Friedenshandelns heran. In der ihm eigenen pastoralen Feinfühligkeit und Behutsamkeit steigt er – im Hinblick auf jenen Adressatinnen- und Adressatenkreis, dem die Notwendigkeit eines politischen Engagements vom Evangelium wie von aktuellen Gegebenheiten her erst langsam erschlossen werden muß – mit der Forderung ein, daß der Friede in uns (als sog. „Herzensfriede", 45) anfangen muß (46). Seine Veröffentlichung versteht sich als Einladung zu einer gemeinsamen Suchbewegung, zum Gespräch – daher auch jene gezielten Fragekataloge „zum Bedenken und Besprechen" am Ende der jeweiligen Kap.

Viele Publikationen zum Friedenshandeln leiden darunter, daß sie entweder nur das Gewissen zu schärfen suchen und darüber praktische Fragen vernachlässigen oder aber sich nur in der Beschreibung alternativer Handlungsperspektiven erschöpfen und damit die Notwendigkeit einer grundlegenden ethischen Ausrichtung außer acht lassen. Genau dem entgeht die so in sich stimmige Arbeit von E., wenngleich die verantwortungsethischen Konsequenzen aus den biblisch orientierten gesinnungsethischen Überzeugungen möglicherweise über weitere konkrete Hinweise in zwei wesentlichen Bereichen noch etwas überzeugender und damit vielleicht auch „werbewirksamer" hätten ausfallen können:

Im Zusammenhang mit dem Postulat eines in gelingender Partnerschaft und Gemeinschaft sich realisierenden Friedens wäre ein Seitenhinweis auf psychologisch und pädagogisch erprobte Methoden gewaltfreier Gesprächsführung und Konfliktlösung etwa nach Carl Rogers (vgl. den bereits klassischen, nachwievor hilfreichen Ratgeber von Th. Gordon, Familienkonferenz.

Die Lösung von Konflikten zwischen Eltern und Kind, München 1989) oder der Transaktionsanalyse (vgl. die bahnbrechenden Arbeiten von E. Berne, Spiele der Erwachsenen. Psychologie der menschlichen Beziehungen, Reinbek bei Hamburg 1988, und Th. A. Harris, Ich bin o.k., Du bist o.k. – Wie wir uns selbst besser verstehen und unsere Einstellung zu anderen verändern können. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse, Reinbek bei Hamburg 1988) sicher sinnvoll gewesen; die Forderung nach einer gesinnungs- wie verantwortungsethisch vertretbaren alternativen Verteidigungsart (107) hätte durch den Hinweis auf die sog. Soziale Verteidigung und jüngere Veröffentlichungen dazu (vgl. z.B. B. Häring, Die Heilkraft der Gewaltfreiheit, Düsseldorf 1986, und G. Jochheim, Soziale Verteidigung – Verteidigung mit einem menschlichen Gesicht. Eine Handreichung, Düsseldorf 1988) noch an Gewicht gewinnen können.

Freilich kann damit aber auch der Rahmen der vor allem als programmatisch zu vertehenden Schrift bereits insofern leicht überschritten sein, als ein Aufzeigen und Begehen solch konkreter Friedenspfade in den einzelnen Gesprächsgruppen und Suchgemeinschaften selbst zu leisten ist.

E. ist, neben anderen pastoraltheologischen und religionspädagogischen Schwerpunktsetzungen, dem Friedensthema durch die Zeit treu geblieben (vgl. ders., Wegzeichen des Glaubens. Über die Aufgabe der Katechese angesichts einer von Science und Technik geprägten Mentalität. Mit didaktischen Skizzen zu den Themen „Liebe und Geschlecht" und „Friede", Freiburg – Basel – Wien 1972, und ders., Jetzt ganz den Frieden tun [als Heft 1 der Schriftenreihe „Verantwortlich leben", hg. von der Kath. Sozialeth. Arbeitsstelle e.V. Hamm], Hamm 1983). Ebendiese Kontinuität ist es, die heute in der christlichen Friedensbewegung gefragt und als notwendig erkannt worden ist. Mit seiner jüngsten Veröffentlichung wird E. darüber hinaus einer zweiten Forderung gerecht: der nämlich nach Vertiefung friedenstheologischer Ansätze, wenn er beispielsweise die christliche Identität grundsätzlich über die nationale stellt (104) und so einer nachstaatlichen Ära die Wege ebnet, oder wenn er die Bereitschaft zum interreligiösen und interideologischen Dialog dadurch fördert, daß er versöhnende Kräfte auch in der außerchristlichen Umwelt am Werk sieht, ja anerkennt, daß durchaus Nichtchristen „uns die Lebenspraxis anzeigen, die wir haben sollen" (118). Mit seinen wegweisenden Akzentsetzungen und Perspektiven stellt E. seine Kompetenz und Autorität einmal mehr in den Dienst des Friedens. Seiner pastoralen Sensibilität verdankt sich eine Schrift, die einlädt zu einer dialogischen Suche nach Wahrheit und Glaube, die darin nicht indoktriniert, sondern überzeugt, die ebenso sachlich wie engagiert informiert und deshalb in ganz besonderer Weise jene Menschen zu erreichen verspricht, die sich aus einer gewissen konservativen Haltung schwer tun, sich auf das Thema des Friedens einzulassen; anderen bietet sie manche weiterführende Gedanken. Neben vielen, oft schnell und leicht dahingeschriebenen Veröffentlichungen zu Friedensthemen besticht sie als ein in Jahrzehnten gereiftes, wohl durchdachtes und offensichtlich aus der gelebten Praxis hervorgegangenes Bekenntnis.

Münster Egon Spiegel

Priester heute. Anfragen – Aufgaben – Anregungen, hg. v. Karl Hillenbrand. – Würzburg: Echter 1990. 256 S., kart. DM 29,00

Kaum ein Buch in der letzten Zeit hat unter Priestern, Ordensleuten und Theologiestudenten so viel Diskussionen ausgelöst wie jenes von Eugen Drewermann „Kleriker". Die Reaktionen waren z. T. sehr emotional, offensichtlich wegen der Betroffenheit, die es auslöste. Nicht wenige haben das Buch und seinen Vf. heftigst zurückgewiesen: Hier werde ein Zerrbild von Priestern und Ordensleuten entworfen. Eine Schmach, daß ein Priester so schreibt. Andere stimmen dem Buch fast uneingeschränkt zu: Es verhält sich vieles so, wie geschrieben; es sei gut, daß einmal alles so offen ausgesprochen und analysiert werde.

In dieses aufgeregte Pro und Contra wirkt das von Karl Hillenbrand hg. Buch „Priester heute" hilfreich und sachlich. Aber weder dieser Titel noch der Untertitel „Anfragen, Aufgaben, Anregungen" machen deutlich, daß es sich um eine Auseinandersetzung oder ein Gespräch mit Eugen Drewermann handelt. Das erfahren wir nur durch das Streifband des Buches „Zum Gespräch mit Eugen Drewermann".

Wie es bei einem Sammelbd. nicht anders sein kann, fallen die Artikel unterschiedlich in Stil und Aussage aus. Wiederholungen lassen sich gelegentlich nicht vermeiden. Der größte Teil der Vf. bezieht sich mehr oder weniger ausdrücklich auf die Position des Drewermannbuches. Andere beschreiben Situationen und Erfahrungen in der Priester- und Theologenausbildung der heutigen Kirche und greifen somit nur indirekt in das anstehende Gespräch ein. Alle Vf. der einzelnen Artikel haben als Regenten, als Spirituale oder Professoren mit der Seminarerziehung oder Priesterfortbildung zu tun. Darum sprechen sie, wenn auch z. T. mit unterschiedlichen Auffassungen und Akzentuierungen, von ihrem Erfahrungsbereich. Man spürt es den meisten Beiträgen an, daß die Vf. das Anliegen Drewermanns ernstnehmen und in den z. T. provokativen Ausführungen echte gegenwärtige Fragen entdecken, die bisher so nicht gestellt wurden. Die psychologischen Perspektiven werden als notwendig angesehen, auch wenn man die Einseitigkeiten und Übertreibungen des Buches zurückweist. Es scheint so, daß die meisten Vf. den Satz von Heinz Geist bejahen: „Vielleicht ist Drewermanns umstrittenes und auch bestreitbares Buch Anlaß, sich dazu weiter Gedanken zu machen und Konsequenzen daraus zu ziehen" (S. 233).

Wenden wir uns nun kurz den einzelnen Beiträgen zu.

Gleich der erste vom Dogmatiker Gisbert Greshake, der zugibt, wie ihn das Buch sehr erregt hat, kann den Leser mit bewegen. Viele Aussagen darin haben ihn sehr nachdenklich gemacht. Er wendet sich ausführlich gegen den Angriff Drewermanns auf die geltende Amtsauffassung und kirchliche Institution, die dieser verantwortlich macht für die Mißbildung des heutigen Klerikers. G. gibt eine positive theologische Beschreibung der Institution und des Amtes. Das ist sehr hilfreich. Ob freilich alle so schnell G. in dem Satz folgen: „Amtlichkeit bedeutet für den Glaubenden zutiefst Befreiendes", mag dahingestellt bleiben. Dem „Heilenden Weg" von Drewermann setzt G. einige andere Vorschläge entgegen, u. a. rät er zu mehr vertrauendem, offenen Gespräch über anstehende Probleme. Interessant und ganz konkret sein Rat für die Priesterausbildung: Eine größere Zeit des Hineinwachsens in das Amt sei notwendig; er würde niemanden unter 30 Jahren weihen. Er kritisiert manches an der gegenwärtigen Seminarerziehung, die von den allgemeinen Lebensbedingungen abhebe und normale menschliche Beziehungen erschwere.

Ebenfalls aus der Hand eines Dogmatikers stammt der zweite Beitrag von Wolfgang Beinert. Er setzt sich in seinen Ausführungen über die Theologie des kirchlichen Amtes nicht direkt mit Drewermanns Amtsvorstellung auseinander. Seine Überlegungen erweisen sich in der heutigen drängenden Frage nach Sinn und Gestalt des Priesteramtes als sehr erhellend. Immer hat es ein Amt in der Kirche gegeben, aber die vielfältigen schon im NT und dann in der Geschichte vorgefundenen Gestaltungen legen den Schluß nahe, daß auch heute sich Amtsvorstellungen ändern können und müssen. Mit Recht verweist er auf veränderte Voraussetzungen und Einsichten: z. B. die Neuentdeckung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, die Bedeutung der Ortskirche, die mehr ist als nur eine Verwaltungsstelle der Diözese oder der Gesamtkirche. B. kommt zu dem Schluß: Es gibt keine Normgestalt für das Amt der Kirche. Man kann sich also heute mit Recht fragen, ob z. B. der seit dem Mittelalter geltende Zölibat weiter als Gesetz für alle Zeiten gelten solle und die Frau für immer grundsätzlich von der Teilnahme am Amt ausgeschlossen sein müsse. An solchen Fragen kann man heute bei dem Ringen um die Gestalt der pastoralen Dienste nicht mehr vorbeigehen.

Franz-Josef Steinmetz S.J. setzt sich besonders mit Drewermanns Behauptung auseinander, daß dieser zwar ein Leben nach den evangelischen Räten für möglich hält, aber aus biblischen und psychologischen Gründen ein dauerndes Versprechen und Gelübde ablehnt. Er hält solche persönliche Entscheidung für immer nicht für möglich. Der Mensch müsse angesichts von neuen Prozessen die Möglichkeit zur Veränderung und Korrektur haben. Mit überzeugenden Gründen und im Ernstnehmen der gegebenen Anfragen macht St. deutlich, daß aus dem Geist des Evangeliums ein Verfügen über sich in die Zukunft hinein Gott gegenüber möglich und geistlich sinnvoll ist; das habe sich auch vielfältig trotz aller Fehlentwicklungen erwiesen.

In einem etwas umfassenderen Beitrag stellt Ulrich Niemann S.J., Priester, Neurologe und Psychotherapeut, das Buch Drewermanns unter den Blick seiner Fachkenntnisse. Das hat eine gute Bedeutung, da man mit theologischen Perspektiven allein dem Ansatz Drewermanns nicht gerecht werden kann. Unter dem Titel „Priesterliche Realutopien" legt er Erfahrungen zu geistlichen Berufen aus der Sicht psychologischer Anthropologie dar. Hier erhält man einige Einsichten in manche Probleme des geistlichen Lebens. Einige aufschlußreiche Fallbeispiele zu Beginn des Aufsatzes führen eindringlich in das weite Problemfeld ein. Dabei stellt der Vf. fest, daß Drewermann das Verdienst zukommt, die tiefenpsychologische Sicht für Männer und Frauen im geistlichen Stand zur Sprache gebracht zu haben. Er kritisiert aber entschieden, daß er die Psychologie in ihrer Kompetenz überschätzt und andere Faktoren zu sehr ausblendet. Die Ausführungen sind auch insofern hilfreich, da man als Nichtfachmann in psychologischen und therapeutischen Fragen einige Klärungen findet. Die Verbindung von psychologischer Einsicht und geistlichen Perspektiven im letzten Teil des Beitrages können nicht immer in gleicher Weise überzeugen.

Die folgenden Aufsätze befassen sich im wesentlichen mit der Situation und Ausbildung der im Amt wirkenden Priester und der in der Ausbildung stehenden Priesteramtskandidaten. Die Vf. stehen oder standen unmittelbar in der Ausbildung von Priesteramtskandidaten. So behandelt Michael Hofmann die Frage nach der Berufung und Eignung zum Priestertum, welche die Verantwortlichen im Bistum oft heute vor schwere Fragen stellt. Aus den Erfahrungen als Pfarrer zeigt er im zweiten Teil prie-

sterliche Grundhaltung, die aus dem Humanum und unmittelbar aus der Evangeliumsweisung hervorgeht. – Hermann Wieh gibt einen interessanten geschichtlichen Überblick über die Kriterien bei der Auswahl und Ausbildung der Priester vom Tridentinum an bis zum Vatikanum II. Darin wird deutlich, welche Wandlungen sich vollzogen haben. – Karl Hillenbrand, Hg. des vorliegenden Buches, Regens im Würzburger Priesterseminar, gibt wichtige Aufschlüsse über heutige Grundlinien der Priesterausbildung, wobei er heftig Drewermann kritisiert, weil dieser zu wenig die jetzigen Grundsätze und Praktiken der Seminarerziehung kenne und darum falsche Akzente setze. H. verweist zu Recht auf Gedanken der Würzburger Synode in dem Beschluß „Pastorale Dienste in der Gemeinde". Die bischöfliche Rahmenordnung für die Priesterausbildung scheint er mir allerdings zu positiv zu werten. Die guten Grundimpulse des Synodenbeschlusses sind darin längst nicht alle aufgegangen. – Ludwig Mödl wirft die Frage nach der menschlichen Reife der angehenden Priester auf und betont die Notwendigkeit von qualifizierter Begleitung auf dem Weg und die Bedeutung von Gemeinschaften. Man wird ihm sofort zustimmen mit seiner Aussage, daß der Priester nicht so sehr gefragt sei als pastoraler Funktionär, sondern als glaubender Mensch, der selber die befreiende Kraft der Gottesbeziehung erfahren habe. – Bernhard Dittrich, Regens in Erfurt, also in der ehemaligen DDR, bringt einige wichtige Erfahrungen aus der dort vorliegenden gesellschaftlichen Situation zu Sprache. – Heinz Geist legt aufschlußreiche Beobachtungen über 230 Priesteramtskandidaten der letzten Jahre in Würzburg vor. Sie enthalten Analysen über ihre Herkunft, Motivation, Kirchlichkeit, Familienbindung. Diese Angaben helfen, realistisch Einstellung und Orientierung von Priesteramtskandidaten kennenzulernen. Manche Feststellungen scheinen den Aussagen Drewermanns recht zu geben.

Von besonders praktischem Wert finde ich die Ausführungen von Paul Deselaers, der seine Erfahrungen niederlegt, die er in Tagungen und Gesprächen mit Kaplänen nach den ersten zwei Dienstjahren gemacht hat. Seine Einsichten können beim ersten Vernehmen schon betroffen machen, wie etwa die anfängliche Begeisterung im Gemeindedienst innerhalb kurzer Zeit in Enttäuschung, Resignation und Klage über Überforderung umschlägt. Die anschaulich geschriebenen Eindrücke stellen an alle zuständigen Instanzen für die Priesterausbildung ernste Fragen. Die im zweiten Teil dargelegten „Impulse" geben verständlich und aufbauend Hilfen wieder, die sowohl den menschlichen natürlichen Bereich umfassen, z. B. auch die Frage nach der körperlichen Konstitution und Betätigung wie auch biblisch spirituelle Wegweisungen.

Das Buch wirkt im ganzen wohltuend, da es bis auf einige Aussagen auf Polemik verzichtet; in den meisten Artikeln wird ein sachliches Gespräch mit Drewermann über sein Buch „Kleriker" versucht. Man vernimmt dabei, wie die Vf. positive Anstöße bei Drewermann entdecken; zugleich erhält man einen Einblick in die Schwachstellen seiner Position. Einige Vf. stellen daher ernstzunehmende Fragen an Theologenausbilder und Priesterbegleiter. Man wird bei diesem verdienstvollen Buch die Frage nicht los, was von seinen guten Impulsen und pastoralen Perspektiven wohl bei der Bischofssynode des letzten Jahres über den Priester Raum hatte und was in einem zu erwartenden Apostolischen Schreiben zu finden sein wird. Das vorliegende Buch kann trotz der nüchternen und ernsten Bestandsaufnahme als ermutigend und in die Zukunft weisend angesehen werden.

Münster Hans Werners

Jaide, Walter / **Veen**, Hans-Joachim: **Bilanz der Jugendforschung.** Ergebnisse empirischer Analysen in der Bundesrepublik Deutschland von 1975 bis 1987. – Paderborn: F. Schöningh 1989. 250 S. (Studien zur Politik, Bd 13), geb. DM 64.–

Eine augenfällige und dem, der sie so interpretieren will, vieldeutige Parallele: Was den großen kirchensoziologischen Umfragen der 70er und 80er Jahre die „Mitgliedschafts"-Problematik, das ist der empirischen Sozialforschung insgesamt das „Jugend"-Thema: „Keine Bevölkerungsgruppe in der Bundesrepublik Deutschland ist in den letzten Dekaden so häufig, gründlich und detailliert mit den Methoden der empirischen Sozialforschung durchleuchtet worden wie die Jugend" (9), beginnen die beiden Autoren die Einleitung zu ihrer Studie. Der eine, Walter Jaide, mittlerweile 80 Jahre alt, zählt selbst zu den bekanntesten und rührigsten unter den Jugendforschern; der andere, Hans-Joachim Veen, Leiter des Forschungsinstituts der Konrad-Adenauer-Stiftung, repräsentiert eine der Institutionen, die pars pro toto für die „erkenntnisleitenden Interessen" steht, die dem Boom der Jugendforschung, jedenfalls als einer der wichtigsten Einflußfaktoren, zugrundeliegt.

Das vorab zu würdigende Verdienst der Dokumentation besteht in dem Versuch, die für den Nichtexperten endgültig unüberschaubare Fülle von Daten – allein die Dokumentationen der beiden letzten großen Erhebungen („Jugendliche und Erwachsene ‚85'" bzw. die „Materialien zum 8. Jugendbericht") umfassen jeweils vier bzw. fünf Bde – zu reduzieren und, bezogen auf relevante Gesichtspunkte, neu zu ordnen.

Diese lehnen sich einerseits an die in verschiedenen Einzeluntersuchungen gewohnten Klassifizierungen an, z. B. „Lebensgrundstimmungen" (Kap. 1) oder „Familie, Ehe und Elternschaft" (Kap. 2), „Jugend und Schule, Berufsbildung und Arbeitswelt" (Kap. 3), „Jugend und Politik" (Kap. 4), „Kontinuität und Wandel von Werten" (Kap. 7). Andererseits verrät die gleichwohl getroffene Auswahl bereits ein wichtiges Interesse: daß „Studenten" (Kap. 6), nicht aber Arbeiter- oder Unterschicht-Jugendlichen ein eigenes Kap. gewidmet ist, liegt in der Linie jener politisch konservativen „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit", die auch an dem Nachweis interessiert ist, daß die „Anfang der 80er Jahre vorausgesagte ‚postmaterielle' Revolution der Umwertung der Werthaltungen und Lebensorientierungen Jugendlicher ... jedenfalls im gesellschaftlichen, beruflichen und privaten Leben weithin nicht statt(fand)" (9). Dazu kann man – je nach Auswahl und Gewichtung entsprechender anderer Daten – auch die Gegenthese „belegen" –: die Nachwuchssorgen von Kirchen und C-Parteien sprechen da vielleicht eine deutlichere Sprache, wie freilich dasselbe Phänomen bei den Gewerkschaften gleichzeitig darauf hindeutet, daß die alten Einteilungsschemata nicht mehr recht taugen.

Diese interessengebunden „steuerbare" Interpretation von Datenhalden zu belegen, hätte es freilich dieses Aufwands nicht bedurft. Der ist wohl tatsächlich vor allem aus dem politischen Bedürfnis zu erklären, die Öffentlichkeit in bezug auf die alarmierenden und öffentlich vieldiskutierten „Jugend"-Phänomene wie Jugendkriminalität, Jugendarbeitslosigkeit, Verfall von Wertorientierungen etc. zu beschwichtigen. Ein weiterer Kritikpunkt dürfte freilich essentieller sein: Das Werk vermittelt den Eindruck einer linearen Entwicklung der empirischen Jugendforschung im Sinne des „statistisch-quantitativen" Paradigmas. Oder anders: die einschneidende methodologische Wende, die die beiden letzten sog. „Shell-Studien" („Jugend ‚81'" und „Jugendliche und Erwachsene ‚85'") vollzogen haben, indem sie dem „qualitativen" Forschungsansatz zum Durchbruch verhalfen, findet im vorliegenden Bd keinerlei Berücksichtigung. Insofern löst er den „Bilanz"-Anspruch nur bedingt ein.

Für diejenigen, die eine erste und rasche Information zur Situation der Jugend und Jugendforschung in der Bundesrepublik suchen, eignet sich das Buch gleichwohl.

Münster Hermann Steinkamp

Fengler, Jörg: **Helfen macht müde.** Zur Analyse und Bewältigung von Burnout und beruflicher Deformation. – München: Pfeiffer 1991. 255 S. (Leben lernen, Bd 77), kart. DM 28.–

Der Vf., ein Psychologieprofessor und Heilpädagoge, faßt die Angehörigen recht verschiedenartiger Berufe, z. B. Ärzte, Pfarrer, Lehrer, Jugendleiter, Gastwirte, Friseure, aber auch Sektenangehörige (28), unter der einheitlichen Bezeichnung „Helfer" zusammen. Bei ihnen stellt er eine „berufliche Deformation" fest und gelangt auf den Spuren von Schmidbauer („die hilflosen Helfer") zu dem Ergebnis: das Helfen geschieht meist zur Abwehr eigener Probleme oder aus vielen anderen recht fragwürdigen Gründen. (13–18)

Helfer und „Klienten" begegnen einander als Unbekannte oft in einem Machtkampf (22), so daß sich daraus eine Überfülle von Schäden, Verschleiß- und Erschöpfungserscheinungen ergibt, denen ein Helfer durch seine Überlastung und „Über-identifikation" ausgesetzt ist (32f).

In einer „Sozialisationstheorie" (41ff) werden diese Persönlichkeitsmerkmale und Belastungen (bis hin zum Selbstmord) in den ersten drei Vierteln des Buches (bis zur Ermüdung des Lesers) dargestellt.

Dazu zählen u. a.: Die biographische Belastung, der Idealismus, die Methodenvielfalt (bis zu 600 Psychotherapieverfahren), die mangelnde Selbstabgrenzung und „innere Rückmeldung" (47–60). Hinzu treten Bedrückungen in Partnerschaft, Familie und Freundeskreis, „Depressivität und Intrapunitivität", die öffentliche Erwartungshaltung und die „falsche Fürsorge" belasten zusätzlich. „Gierige", „aggressive", „manipulative", intrigierende, uneinsichtige, unattraktive und erfolglose Klienten vervollständigen das Bild. Nur noch wenige weitere Hauptüberschriften seien genannt: Übertragungskonflikte, Rollenkonflikte, „Belastungen im Team", „konzeptionelle Unvereinbarkeiten", Neid, direktive Leitung, Personalknappheit (75–90). Eine Spezialisierung auf den Arztberuf erinnert an eine ernste Berufsnot.

Die schwersten Erschöpfungszustände bezeichnet der Vf. als „Burnout" und schildert sie ähnlich genau. Manche Behauptungen erscheinen dabei schwer verständlich:

Warum und wie soll „Sexismus" zum „Burnout" führen? (113) Erheblich irreführend wirken andere. Mehrfach wird Selbstmord als Folge der Überlastung genannt. (109, 118) Unter weit über 7000 genau untersuchten Selbst-

mordgefährdeten fanden wir die Ursachen mehrfach in einer Erschöpfungsdepression, jedoch nicht in der Überlastung selbst.

Erst das vierte Kap. (178–224) ist dann den therapeutischen Aufgaben der „Bewältigung" gewidmet.

Hier werden Ratschläge zur Psychohygiene erteilt, darunter Maßnahmen der Alltagsgestaltung, der Selbstbelohnung, der rechten Lektüre und der erholsamen Freizeit.

Eine weitere Gruppe ist als „Coping" überschrieben, das sind „individuelle Formen, auf die Belastungen zu reagieren", sich z. B. gegen Klienten und Partner abzugrenzen. Hier stehen nebeneinander (ohne weitere Erläuterungen): „Ich bete, ich nehme ein Bad, ich schimpfe wie ein Rohrspatz und trinke eine Flasche Wein . . ." (197)

„Soziale Unterstützung" und „Supervision", aber auch „Intervention auf Team- und Institutionsebene" sind als weitere Hauptüberschriften für die Bewältigung genannt.

Das ungemein fleißige, fremdwortreiche Buch enthält ein reiches Schrifttumsverzeichnis (doch nur ein dürftiges Sachregister).

Es ist durchaus geeignet, den zahllosen selbsternannten und mangelhaft ausgebildeten sogenannten Helfern die Gefahren vor lugen zu führen, die ihren – manchmal gutgemeinten – Bemühungen drohen; doch erhebt es – durchaus unberechtigt – den Anspruch, das Wesen der ernsten und verantwortungsbewußten „Helferberufe" wie z. B. Pfarrer und Arzt zu kennzeichnen.

Auch im Pfarrerberuf gibt es ernste Zeichen von Überlastung z. B. durch zu viele Amtshandlungen, Büro- und andere Berufspflichten, durch politische- und andere Übergeschäftigkeiten. Von all diesen Fragen und der notwendigen Ausbildung geeigneter Laienhelfer schweigt das Buch. Auch Ärzte sind oft übermüdet, zumal wenn Nacht- und Tagesdienst unmittelbar aufeinanderfolgen. Hier sind fehlerhafte Organisation, einseitige und dürftige Gebührenordnungen u. a. m. schuldig. Auch von diesen und anderen wesentlichen Fragen ist nicht die Rede.

Das Buch täuscht also eine Einheitlichkeit des „Helfer"-Berufes vor und nennt zahllose meist oberflächliche Anlässe zur Erschöpfung. Die wesentlichen Probleme der Motivation zur Arbeit, der Werte und Wertordnung, der echten Berufsethik, der Charakterhaltung, von Wesen, Ziel und Sinn des Helfens werden in dem Buch nicht besprochen.

Nachdem der Rez. seit über 50 Jahren in mehreren akademischen Helferberufen tätig ist, bewegt ihn die entgegengesetzte Erfahrung und der Wunsch: ein Buch mit ähnlich lautendem Titel: „Helfen macht Mut!" und Erfahrungsberichte zu der Wahrheit des Jesajawortes (40,29) „Er gibt den Müden Kraft und Stärke genug den Unvermögenden."

Berlin Klaus Thomas †

Ruhbach, Gerhard / **Grün**, Anselm / **Deichgräber**, Reinhard / **Wiggermann**, Karl-Friedrich: **Meditation und Gottesdienst**. Mit einem Geleitwort von Ulrich Wilckens und Paul-Werner Scheele. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 196 S. (Meditative Zugänge zu Gottesdienst und Predigt. Einführungsbd), kart. DM 28.–

Der Einführungsbd in die Reihe „Meditative Zugänge zu Gottesdienst und Predigt" stellt „ein in sich abgerundetes selbständiges Werk" dar, das „die Grundelemente von Gottesdienst und Kirchenjahr, die Sonntag für Sonntag oder Jahr für Jahr wiederkehren, meditativ erschließen hilft" (9).

Der in ökumenischer Zusammenarbeit entstandene Bd enthält folgende Beiträge:

I. Was ist Meditation? (R. Deichgräber); II. Meditation biblischer Gattungen (R. Deichgräber); III. Kirchenjahr und Meditation (A. Grün); IV. Meditation und Gottesdienst (A. Grün, G. Ruhbach, R. Deichgräber, K.-F. Wiggermann); V. Meditation und Predigt (G. Ruhbach); VI. Entfaltungen und Konkretionen (K.-F. Wiggermann, G. Ruhbach, A. Grün, R. Deichgräber).

Die Autoren beabsichtigen, „die weithin spürbare Sehnsucht nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen und Denken und Handeln durchdringt" (10), aufzugreifen und somit „den Intellektualismen und Moralismen in der Predigt" (11) entgegenzuwirken. Im Mittelpunkt der Beiträge steht die gegenständliche Meditation. Bilder, Erzählungen, Gleichnisse, Metaphern sowie liturgische Zeichen sind die bevorzugten Gegenstände dieser Art zu meditieren. Für den Vollzug des Meditierens ist charakteristisch, daß „Leib und Seele, Herz, Mund und Hände . . . einbezogen werden. Meditation meint: am Feuer sitzen und nicht nur sagen, daß es Feuer gäbe" (10). Meditation ist „eine Gegenbewegung zur analytischen Arbeit . . . Wo immer sich die analytische Denkweise . . . absolut setzt, wird Meditation ihr diesen Anspruch streitig machen, damit der Mensch den Reichtum der Wahrnehmungsmöglichkeiten ausschöpft, mit denen ihn sein Schöpfer ausgestaltet hat" (23).

R. Deichgräber konkretisiert das Programm exemplarisch in einer Anleitung zur Predigtmeditation.

Im einzelnen thematisiert er die äußeren Voraussetzungen (Zeit, Raum, Körperhaltung). „Wer auf dem Boden sitzt, steht nicht über den Dingen . . ., es tut uns gut, . . . die allbeherrschende Perspektive des homo faber mit der demütig empfangenden Haltung des betenden Menschen zu vertauschen" (25f), das laute Lesen des Textes, die Anwendung der Sinne, die Identifikation mit den handelnden Personen eines Textes („Schritte heraus aus der ängstlichen Distanz dessen, der am liebsten unbeteiligt bleiben möchte") (33), das Verweilen im Wesentlichen und die Meditation der Predigthörer (23–43).

Die Zielsetzung der Autoren, Gottesdienst und Predigtmeditation zu erschließen, kommt einem Bedürfnis der Zeit entgegen, das anderswo unter den Stichworten Mystik, Mystagogie, Spiritualität u. a. thematisiert wird. Die Aktualität des Bdes ist also unbestritten.

Gleichwohl bleiben Fragen offen:

1. Bei der Auswahl der Meditationsgegenstände beschränken sich die Autoren – wohl zuerst aus pragmatischen Gründen, geht es ihnen doch um Gottesdienst und Predigt – auf die Vorgaben der Schrift und der Liturgie. Ganze Bereiche möglicher Meditation bleiben damit ausgeklammert: die menschliche Erfahrung (personale, individuelle, ästhetische, politische, geschichtliche u. a.) und die Wahrnehmung der Natur bzw. des Kosmos. Diese Beschränkung ist um der Sache willen, aber auch wegen der Intention der Autoren bedauerlich, weil die ganze Wirklichkeit die Welt des lebendigen Gottes ist und die Aufgabe der Verkündigung darin besteht, diese Wirklichkeit im Licht des Glaubens zu erschließen.

2. Die Konzentration auf die gegenständliche Meditation wird vor allem anthropologisch mit Hinweisen aus der Jungschen Tiefenpsychologie begründet (69–71). Der theologische Grund, die Bildhaftigkeit der Offenbarung (vgl. Balthasar, Jüngel) wird sicher vorausgesetzt, jedoch nicht ausdrücklich entfaltet. Die zu kurz kommende theologische Reflexion mag dann auch der Grund dafür sein, daß das Spannungsverhältnis von gegenständlicher und ungegenständlicher Meditation nicht in den Blick kommt. Gewiß ist Jesus Christus das Bild Gottes (2 Kor 4,4) und als solcher der unersetzliche Gegenstand christlichen Meditierens. Was jedoch an diesem Bild aufgeht, ist der unbegreifliche und unverfügbare Liebeswille des Vaters, der selbst jeder einfachen gegenständlichen Anschauung entzogen bleibt.

3. Daß der meditative Zugang zu Gottesdienst und Predigt sein eigenes Recht hat, ist nicht zu bestreiten, geht es doch um nichts anderes als darum, daß der Glaube lebendige Frömmigkeit wird. Gewiß ist auch zu unterstreichen, daß Meditation und Reflexion sich wesentlich unterscheiden und jeweils einer spezifischen Sachlogik unterliegen. Zu bedauern ist jedoch, daß es den Autoren nicht gelingt, zwischen beiden Zugangsweisen Brücken zu schlagen. Das aber wäre um der Meditation willen notwendig. So läßt sich im Blick auf die Schrift fragen, wie sich ihre vielfältigen Gegenstände als Einheit zusammenfügen. Nach welcher Logik geht dieses Zusammensehen vor sich? Ist es in der Sache der Schrift begründet oder vor allem im meditierenden Subjekt? Woher weiß der Meditierende, daß er sich nicht in ein unverbindliches Analogisieren, in die Gefangenschaft seiner Projektionen und ideologischer Verblendung begibt? Nach welchen Kriterien lassen sich die Geister unterscheiden?

Münster Ferdinand Schumacher

Cracknell, Kenneth: **Mission und Dialog**. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens. Aus dem Englischen übers. v. Ulrike Berger. – Frankfurt: Lembeck 1990. 160 S., kart. DM 24.–

Für den englischen Methodisten K. Cracknell seien – so M. Mildenberger im Vorwort (7) – persönliche Beziehungen zum theologischen Schlüsselbegriff geworden und zur wichtigen Ergänzung der fachtheologischen Spekulation, nicht zu ihrem Ersatz. „Dialog" werde zwar oft verwendet, aber nur dort zu Recht gebraucht, wo er Dialog mit lebenden Menschen anderen Glaubens sei.

„Wie können wir Christus treu bleiben in einer religiös pluralen Welt?" (9), so lautet die Grundfrage, wobei Vf. unterscheidet zwischen „Christus absolut setzen (für uns und für alle)" und „Christus treu bleiben". Daß dieses Buch in England entstanden ist, hängt mit der dortigen kulturellen und religiösen Pluralität als Folge des ehemaligen Empire zusammen. Das Buch baut auf einer Untersu-

chung über kirchliche Aussagen zum Dialog auf, die Vf. für den Britischen Kirchenrat im Auftrag der „Kommission für die Beziehungen zu Menschen anderen Glaubens" erarbeitet hat (13). Vf. will aufzeigen, daß die Bibel nicht exklusiv ist, wenn sie Gottes Handeln in dieser Welt beschreibt, und daß die christologische Frage nicht aus dem religiösen Dialog ausgeklammert werden kann. „Der Glaube, daß in der Lehre Jesu eine Botschaft enthalten ist, die sonst kein Mensch verkündet hat; daß sein Tod eine kosmische Bedeutung hat und daß in seiner Auferweckung wirklich eine neue Schöpfung da ist – dieser Glaube verlangt eine Christologie, die inklusiv und nicht exklusiv ist" (14).

Das 1. Kap. „Die alten Beziehungen" (16–30) gibt einen knappen Überblick über das theologische, missionarische und imperialistische Erbe, eine zur Einführung in die Thematik des Buches angebrachte Pflichtübung.

Im 2. Kap. „Dialog im Neuen Testament" (31–47) behandelt Vf. das Auftreten des Paulus in Ephesus und auf dem Areopag und charakterisiert es als Dialog („Dialog bedeutet, mit den anderen Menschen in ihrer Sprache zu sprechen, zu hören, was sie sagen, glauben oder fühlen" [35]. Vgl. 1 Kor 9,19–23), und er stellt fest, „daß jedenfalls die Apostelgeschichte keine totale Gottesfinsternis in der heidnischen Welt kennt" (37).

Die christliche Theologie hat eine andere Auffassung vom Eschaton und „Ansätze zu einer pluralistischen Theologie" (so das 3. Kap.) entwickelt: „Wir glauben daran, daß in der Tat ‚alle Völker' von den Enden der Erde zusammenkommen werden im Reich Gottes, aber wir glauben nicht mehr daran, daß sie zuerst ‚Christen wie wir' werden müssen" (48f). Mit W.C. Smith plädiert Vf. dafür, nicht mehr von „Religionen als von Denk- oder Lehrsystemen" zu sprechen, sondern von den „gesammelten religiösen Traditionen" (50); das Ziel sei eine „Welt-Theologie" (53). Als katholischen Zeugen führt Vf. den niederländischen Missions- und Religionswissenschaftler A. Camps an, der bekennt, daß wir „nach einem Weltchristentum streben" (55). Eine Theologie der Religionen, die sich vor allem auf das augustinische, lutherische und reformatorische Erbe der westlichen Kirchen stützt, hat es schwerer, Gottes Wort in anderen Religionen anzuerkennen als eine Theologie in der Kontinuität mit Justinus Martyr und Clemens von Alexandrien (vgl. 59).

Um eine „inklusive Christologie" geht es Vf., wenn er im 4. Kap. „Eine Christologie für den religiösen Pluralismus" (64–99) zu skizzieren versucht. Dabei bemüht er sich vor allem um die Interpretation von Joh 14,6 („Ich bin der Weg ... Niemand kommt zum Vater außer durch mich"). Wollen nicht alle Religionen Wege Gottes und zu Gott sein? Zu dieser Frage werden ausführlich heilige Schriften anderer Religionen zitiert (73–76), ebenso zu dem Wort „Zum Vater kommen" mit Schwerpunkt auf dem AT (82–89). Wie Joh 14,6 – so Vf. – sollten auch andere Schriftworte, die für die Exklusivität Jesu zu sprechen scheinen, einer gründlicheren Exegese unterzogen werden, so etwa Apg 4,12 („kein anderer Name"). Einleitend zum 4. Kap. hat Vf. geschrieben: „Die Deutungen, die ich hier vorlege, müssen von Fachtheologen hinsichtlich der Exegese wie im Blick auf die hermeneutische Methode kritisch geprüft werden" (65), was im Rahmen einer Rezension nicht geschehen kann. Das 4. Kap. – es ist das umfangreichste – läßt die meisten Fragen offen.

Daß Dialog nicht nur eine Form der Begegnung von Wahrheiten, Glaubenslehren und religiösen Systemen, sondern von Menschen ist, die ihren Glauben lieben und leben, davon handeln die beiden letzten Kap. Kap. 5 trägt die bezeichnende Überschrift „Eine neue Beziehung: Die Ethik des interreligiösen Dialogs" (100–117) und zeigt eine Seite der Beziehungen zwischen den Religionen auf, die vernachlässigt wird. Die Ausführungen folgen den Leitgedanken, die der Britische Kirchenrat erarbeitet und erstmals im Juni 1981 veröffentlicht hat:

„1. Dialog beginnt, wenn Menschen einander begegnen.
2. Dialog gelingt nur auf der Basis gegenseitigen Verständnisses und Vertrauens.
3. Dialog ermöglicht den gemeinsamen Dienst an der Gesellschaft.
4. Dialog ist ein Mittel authentischen Zeugnisses" (104).

Dabei verschweigt Vf. nicht die Vorbehalte, denen ein solches Dialogverständnis bei Vertretern anderer Religionen begegnet, eben weil es neu und ganz anders ist, als die Weise, wie die meisten Christen bislang Religionsgespräche geführt haben.

„Wege zu einer neuen Spiritualität" überschreibt Vf. das letzte Kap. (118–143), dem er die Form eines Essays gibt. Das Bemühen, zunächst Vorbehalte und Mißverständnisse bezüglich des Wortes „Spiritualität" auszuräumen, ist vom kirchlichen Hintergrund des Buches her zu verstehen. Nach dem Primat der Liebe nennt Vf. als Grundzüge einer Spiritualität des interreligiösen Dialogs: „Treue und Offenheit" (wobei er sich vornehmlich auf J. Wesley beruft), „Schweigen" (als ein Raum der Begegnung, wo gemeinsamer Gottesdienst nicht möglich ist), „Grenzüberschreitung und Rückkehr", „das gewesene und kommende Reich", „Pilgerschaft", „Vorläufigkeit", „Armut" und „das Ostergeheimnis".

Das Buch liest sich leicht und ist an manchen Stellen – nämlich dort, wo Vf. von seinen Begegnungen Zeugnis gibt – geradezu spannend. Anregungen finden sich vor allem in den Kap.n über die Christologie, die Ethik und die Spiritualität des Dialogs. Exegese und Hermeneutik der Christologie zu prüfen, wird Sache der Fachtheologen sein; sich stärker mit Ethik und Spiritualität des Dialogs zu befassen, sind alle aufgerufen, vorrangig die Mitglieder religiöser Gemeinschaften in den am Dialog beteiligten Religionen und Kirchen. Allen sei das Wort von St. Samartha mitgegeben: „Eine Voraussetzung für einen wirklichen Dialog ist die Freiheit, zugleich loyal und offen zu sein" (117).

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld OSB

Monchanin, Jules: **Théologie et spiritualité missionnaires**. Avant-propos et postface d'Edouard Duperray et Jaques Gadille. – Paris: Beauchesne 1985. 214 S. kart. FF 120,00

Für die Kirche ist Mission nicht bloß eine Aufgabe, sondern sie macht das Innerste ihres Wesens aus. Insofern ist Mission auch dort, wo sie als Aufgabe erscheint und wahrgenommen wird, konstitutiv für die Kirche. Die Kirche ist von ihrem Wesen her missionarisch. Dies ist der Grundgedanke, von dem dieses Buch geprägt ist, bei dem es sich jedoch nicht um eine Abhandlung im üblichen Sinne zum Thema „Theologie und missionarische Spiritualität" handelt. Das Buch ist vielmehr eine Zusammenstellung von unveröffentlichten Vorträgen und persönlichen Reflexionen des Abbé Jules Monchanin aus Lyon (1895–1957), der lange Jahre Missionar in Indien war und dort 1950 den Ashram Saccidânanda gründete. Die hier zusammengestellten Texte sind zum größten Teil in den Jahren 1937–1938 entstanden.

Ausgehend von der erwähnten Grundidee der Mission stellt Monchanin das Wesentliche der missionarischen Verfaßtheit der Kirche in den Mittelpunkt: „Die trinitarische Spiritualität". Es gibt für die Kirche keinen anderen Ort als das Geheimnis der Dreifaltigkeit, wo sie Wurzeln schlagen und Nahrung finden kann: Die Kirche ist, so Monchanin, in demselben Maße und in einer einzigen Bewegung zugleich „christifiée", „spiritualisée" und „patrifiée" (104). Aber nicht nur von dieser Höhe und Tiefe des göttlichen Geheimnisses lebt die Kirche. Für ihren Weg durch die Zeit sind auch das Geschichtliche und das Menschliche von Bedeutung. Die Kirche ist keine abstrakte Idee, sie ist eine von Gott gewollte Kirche der Menschen und für die Menschen. Daß ihr nichts Geschichtliches und Menschliches fremd und gleichgültig sein kann, ist nicht eine Frage der bloßen Angemessenheit, sondern das Gesetz der Inkarnation selbst. So schreibt Monchanin: „Die endlichen Bewegungen der Menschen in Richtung Gott nehmen in einem immer größeren Maße, das ihre Seligkeit und ihr innerstes Wesen darstellt, an der unendlichen Bewegung Gottes teil, welche die Dreifaltigkeit selbst ist; diese zugleich endliche und unendliche Bewegung ist die Bewegung Gottes zu Gott, die Bewegung Gottes zur Welt sowie der Welt zu Gott, die Bewegung des Gottmenschen" (100).

Damit wird der Ordnungszusammenhang dargelegt, in dem die Kirche lebt, wächst und ihre Mission erfüllt, ja ihr eigenes Dasein als Mission vollzieht.

Das Buch bietet kaum mehr als eine Gedankensammlung. Es gibt kaum ein theologisches Thema, das hier nicht angesprochen wird. Jedoch ist die Darstellung der verschiedenen Themen sehr fragmentarisch. Es gibt keine „Synthese", sondern eher Stichwortbeschreibungen wie in einem Lexikon. Dennoch sind die darin enthaltenen Hinweise auf die wesentlichen Elemente einer missionarischen Spiritualität für unsere Zeit hilfreich.

Münster Kossi J. Tossou

Antes, Peter / **Durán**, Khalil / **Nagel**, Tilman / **Walther**, Wiebke: **Der Islam.** Religion – Ethik – Politik. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. X, 152 S., kart. DM 29.80

Der vorliegende Bd versammelt schon früher erschienene Beiträge zu Sammelbänden.

Im einzelnen handelt es sich um Tilmann Nagel: Theologie und Ideologie im modernen Islam; Peter Antes: Ethik und Politik im Islam; Wiebke Walther: Die Frau im Islam; Khalid Duran: Die Muslime und die Andersgläubigen. Bis auf den Beitrag von Antes stammen die Texte aus A. Schimmel u. a.: Der Islam III. Stuttgart, Berlin, Köln 1990. Die Ausführungen von Antes sind zuvor in dem Sammelbd „Ethik in nichtchristlichen Kulturen" Stuttgart, Berlin, Köln 1984 erschienen.

Motiv für den Wiederabdruck dieser Studien in einer allgemein erschwinglichen Ausgabe war, daß vor allem die Darstellung des Islams in den Massenmedien im Zusammenhang mit den tragischen Ereignissen der Kuwait-Krise und des zweiten Golf-Krieges deutlich gemacht haben, wie ungenau und vorurteilsbeladen die Kenntnisse zahlreicher selbsternannter Islam-Experten sind.

Der vorliegende Bd zeigt auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau, bei nicht selbstverständlicher angenehmer Lesbarkeit, den Facettenreichtum der Positionen verschiedener islamischer Denker und die Notwendigkeit, die dezidierte theologische oder ethische Position eines einzelnen Muslim oder einer ganzen Gruppe nicht als d e n Islam anzusehen. Angesichts einer publizistischen Situation, in der mit großem Medienaufwand und einem kräftigen Rühren der Propagandatrommel der Mythos von der Ausbreitung des Islams mit „Feuer und Schwert", auch wenn es sich nun um eine „islamische" Atombombe handelt, wieder ausgegraben wird und auch Politiker sich nicht zu schade sind, angesichts des zerbrochenen Feindbildes im Osten, einen neuen Feind in der islamischen Welt aufzubauen, kann man nur der Hoffnung Ausdruck geben, daß dieses kluge Buch weite Verbreitung findet.

Bösensell Peter Heine

Qadir, C. A.: **Philosophy and Science in the Islamic World.** London, New York: Routledge 1990. VI, 218 S., kart.

Bedauerlich ist in Deutschland das Fehlen von wissenschaftlicher und von allgemein verständlicher Literatur zur P h i l o s o p h i e i m I s l a m. Um so dankbarer ist man, wenn Veröffentlichungen zu diesem Themenkreis in anderen, dem westlichen Leser zugänglichen Sprachen vorliegen.

Was der Vf. hier vorlegt, ist eine solide Übersicht über die verschiedenen Etappen der Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft in der islamischen Geschichte.

Er behandelt die klassischen Themen einer Geschichte der Philosophie im Islam: Erkenntnistheorie im Islam; Religion, Wissenschaft und Philosophie; Überlieferung der griechischen Wissenschaft und Philosophie in die islamische Welt durch von Christen angefertigte Übersetzungen; das philosophische Denken im frühen Stadium; die theologischen Schulen (Mutaziliten und Ashariten); die wichtigsten Philosophen; die islamische Mystik; das goldene Zeitalter der Naturwissenschaften. – Dann kommen Ausführungen über die Renaissance des philosophischen Denkens in der islamischen Welt und über die Vertreter der islamischen Philosophie heute. – Zum Schluß behandelt der Vf. die Renaissance der Wissenschaft und der Technik in den Ländern der islamischen Welt.

Dieser Bd bietet eine nützliche Darstellung der Entstehung und Entwicklung der islamischen Philosophie und ihrer Themen und Probleme. Die Umschrift arabischer Termini ist sehr vereinfacht worden und weist da und dort Fehler auf. Man darf auch nicht erwarten, daß auf einem so engen Raum von 218 Seiten, auf denen die ganze Breite der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften behandelt wird, ausführliche und differenzierte Angaben gemacht werden. Aber zentrale Themen und wichtige Informationen finden sich hier, und es reicht schon, damit dieses Buch den Lesern empfohlen wird.

Münster Adel Theodor Khoury

Moren, Thomas: **Macht und Einsamkeit Gottes – Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus.** – Würzburg, Altenberge: Echter, Oros 1991. 408 S. (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien, 17), DM 59.80

Das vorliegende Werk variiert das Thema des Radikal-Monotheismus im Islam, auch wenn das nicht in allen Beiträgen dieses Buches, das den Charakter eines Sammelbdes hat, immer auf Anhieb erkennbar ist. Der thematische Bogen reicht von einer grundsätzlichen Darstellung der These vom Radikal-Monotheismus im Islam, über die Rolle, die ethnologisch-anthropologische Gegebenheiten für das Gottesbild im Christentum und Islam spielen bis hin zu einem Vergleich zwischen Jesus von Nazareth und al-Halladj, Darstellungen islamischen Denkens in Idonesien und „Gedanken im Anschluß an Marina Scriabine". Angesichts dieser bewundernswerten thematischen Spannbreite, der stupenden Belesenheit, der Sprachkenntnis und des Gedankenreichtums des Vf.s fällt es schwer, einen speziellen Aspekt besonders hervorzuheben. Rez. fühlt sich auch nicht in der Lage, alle angesprochenen Themen und Aspekte in diesem Buch in gleicher Weise oder auch nur annähernd kompetent beurteilen zu können. Daher muß es mit einigen Bemerkungen sein Bewenden haben, die die Methode des Vf.s deutlich machen und mögliche Wege zur Weiterentwicklung seiner Thesen aufzeigen.

In dem Kap. „Abstammung und Heiliges Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus" (118–147) beschreibt M. die Verwandtschaftsstruktur der Gesellschaften des Vorderen Orients als patrilinear, patrilokal und patriarchalisch. Im Anschluß an diese ethnographischen Fakten zeigt er die unterschiedliche Reaktion von Christentum und Islam auf diesen Tatbestand auf. Im Christentum wird die Frage der Vater-Sohn-Beziehung zu einem der zentralen Aspekte. Damit erhält die genealogische Norm eine neue Qualität. Im Islam dagegen ist eine Abwendung von der genealogischen Norm zu konstatieren. Gott wird zu dem Allmächtigen und eben deshalb Einzigen und Einsamen. Hier ist sicherlich der zentrale Unterschied zwischen dem christlichen und dem islamischen Gottesverständnis herausgearbeitet worden. Bei seiner ethnologisch-anthropologischen Darstellung der Verwandtschaftsstrukturen des Vorderen Orients stützt sich M. vor allem auf Jaussen, Musil und andere ältere ethnographische Untersuchungen, die in der Mehrzahl auf Feldforschungen, die vor 1914 durchgeführt wurden, beruhen. Das mag insofern nicht verwundern, als lange Zeit die ethnologische Erforschung komplexer Gesellschaften, wie sie die des Nahen und Mittleren Orients darstellen, nicht im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses der Sozial- oder Kulturanthropologen gestanden haben. Seit dem Beginn der 70er Jahre hat sich hier jedoch einiges geändert, und gerade die Fragen nach der Verwandtschaftsstruktur orientalischer Gesellschaften sind durch Arbeiten von Gellner, Hart, dem Ehepaar Geertz, Eickelman, Altorki, Fawzi-Elsolh u. a. neu gestellt worden. Auch die von M. angesprochene Thematik der Parallel-Cousinen-Heirat hat erneut Interesse gefunden, wie ein Buch von L. Holy beweist.

Alles in allem haben wir hier ein Buch vor uns, das mit seinem in vieler Hinsicht für die Religionswissenschaft neuen Ansatz moderne Wege weist.

Bösensell Peter Heine

Dehio, Georg: **Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler**. Bayern IV: München und Oberbayern. Bearb. v. Ernst Götz u. a. – München: Deutscher Kunstverlag 1990. XV, 1381 S., Kst. DM 70,00

Die längst erwartete Neuaufl. des Dehio für Oberbayern bedeutet nicht nur für die Kunstwissenschaft im Allg. einen großen Gewinn, sondern auch für die Erforschung und Betrachtung der christlichen Kunst vom frühen Mittelalter bis in die Gegenwart herein.

Der Umfang hat sich gegenüber der ersten Aufl. nach dem Krieg (1952) fast verdreifacht, die Anlage ist streng alphabetisch, so daß der einzelne Ort leichter zu finden ist als bisher bei regionaler Anordnung. Diese strenge Alphabetisierung geht so weit, daß Kapellen (wie z. B. Kreuzberg bei Steingaden oder Kreuzberg bei Wessobrunn) nicht unter dem Gemeindenamen, sondern unter dem Titel der Kapelle oder dem Namen des Weilers zu finden sind.

Vorweg bringen die Hgg. einen kleinen Beitrag von Wilhelm Neu über „Bäuerliche Haus- und Hofformen in Oberbayern", knapp aber überaus kenntnisreich und klar, ein Kabinettstück dieses Altmeisters der Bauernhausforschung. Wo jedoch diese Bauwerke zu finden sind, erfährt der Benützer des Bdes bei der Besprechung der einzelnen Orte nicht immer; nichts steht darüber in Prem oder Steingaden, in Untereberfing oder Wildsteig; auch die bekannten Russenhäuser in Obereglfing werden nicht genannt. Dieser einführende Beitrag darf kein Freibrief sein für solche Unterlassungen.

Die wichtigeren Orte werden mit einer kleinen historischen Einführung bedacht, die freilich nach Inhalt und Umfang recht unterschiedlich ausfällt und z. B. bei Bernried nur eine einzige Zeile ausmacht, bei Steingaden drei Zeilen, bei Rottenbuch fünfmal soviel, bei Hallbergmoos, obwohl wichtig, fehlt sie ganz.

Meist ist die Information über die Denkmäler ausreichend und zuverlässig; vielfach werden sogar die am Orte existierenden Museen erwähnt, was sehr hilfreich sein kann. Doch handelt es sich bei dieser Ausgabe um eine völlige Neubearbeitung, so daß erst bei der nächsten Aufl. die dabei gemachten Erfahrungen ausgewertet und für den Bd nutzbringend eingebracht werden können. Anregungen für Verbesserungen gäbe es viele; hier nur einige wenige Beispiele, die zeigen, daß ein solches Handbuch nicht ohne den Besuch am Ort und nicht ohne gewissenhafte Konsultierung der neuesten Literatur verfaßt werden kann. Ich möchte hier nicht näher auf unzureichende Informationen eingehen (wenn etwa in Bad Tölz steht „Winzererdenkmal vor dem Rathaus. 1887 O. v. Miller" so ist das zuwenig; oder wenn die Ikonographie des Taufsteins in Altenstadt und die des dortigen Tympanons viel zu knapp oder nicht beschrieben werden – ähnliche Beispiele gäbe es viele!), wohl aber offensichtliche Fehler erwähnen.

Hier einige Beispiele. Wenn Fresken in Bauerbach M. Günther zugewiesen werden, bedürfte dies einer Begründung; und was heißt „Wessobrunner Stuck" ohne jede Angabe der Art, der Zeit, des Meisters? In Burggen St. Anna steht am Altar nicht ein Auferstehungschristus, sondern der hl. Joseph (vgl. J. Mois in Alt-Füssen 1990). In Bernbeuern fehlt die Rokkokokapelle in Günther. Frauenchiemsee hat längst kein Gymnasium mehr. In Kochel fehlen Hinweise auf das Franz-Marc-Museum und auf das Grab des Künstlers im Ortsfriedhof; vergeblich sucht man auch eine Erwähnung des Marc-Hauses in Rieden bei Benediktbeuern. In Hohenfurch fehlt die spätgotische Kirche St. Ursula. Wo mag wohl etwas zu finden sein über das Pocci-Schlößchen am Starnberger

See? Vergeblich sucht der Benützer etwas über die jüngere Geschichte von Schloß Leutstetten (Kronprinz Rupprecht) oder über die Bedeutung des Wirtshaus-Aushängers im Ort. Die Hundinghütte bei Schloß Linderhof ist wiederaufgebaut und öffentlich zugänglich. In München, im allgemeinen vorzüglich bearbeitet, fehlen das Kaiser-Ludwig-Denkmal vor dem Alten Hof und das Heine-Denkmal im Finanzgarten – beides neuere Werke von Rang. In der Einleitung zu Oberammergau gibt es mehrere Ungenauigkeiten: niemand weiß, woher die Schnitzkunst ins Dorf kam; die Kappel bei Unterammergau ist nicht der Ort des „Welfenklosters"; die Wandfresken im Chor der Kirche von O'gau sind verwechselt, das Vaterunser ist auf der Nordseite dargestellt; der Heilige auf dem linken Seitenaltar heißt „Gregor Thaumaturgos" und die Romreise Günthers läßt sich durch das westliche Fresko sicher nicht beweisen; unbefriedigend der Rundgang durch das Dorf, unbefriedigend die Charakterisierung der Museumsbestände (ohne Hinterglasbilder!). Bei Peiting, Maria Egg, müßte gesagt werden, daß das spätgotische Relief aus Rottenbuch stammt und zwar vom Meister der Blutenburger Apostel (nicht E. Grasser). Die ehemalige Klosterkirche in Schongau ist keine Heiliggeist-Kirche (wenn auch manchmal fälschlich so genannt), sondern eine Anna-Kirche; Straubs Anteil am Hochaltar ist nicht erwähnt, aber auch nicht die hochwertige Orgel aus der Erbauungszeit; nichts steht im Buch über die Kirche „Verklärung Christi" und deren Innenausstattung (Nagel), nichts über die reizvolle protestantische Kirche oder über den Stadtbrunnen und das Haus der heutigen Musikschule. Viel Ungenaues bei Steingaden: Welf VII. ist 1167 gestorben, nicht 1191; der Meister des Hochaltares wird verschwiegen; bei der Johannes-Kapelle fehlen alle Zeitangaben, ausgenommen für das Gewölbe. Bad Wiessee ist ganz vergessen ... Diese Beispiele genügen. Eine ausführliche Liste sollte dem Verlag oder dem Bearbeiter zugehen für spätere Neuaufl.

Das Künstlerregister zeigt mit seinen fast 2000 Namen den Reichtum des Bdes, der noch dazu 26 Karten und ein kleines Lexikon der Fachausdrücke bringt. Trotz der angedeuteten kleinen Unzulänglichkeiten dürfte der neue Dehio von Oberbayern der beste und zuverlässigste Kunstführer für diese gerade auch an kirchlichen Kunstdenkmälern so reiche Landschaft sein. Wie gut, daß wir ihn wieder haben.

Wildsteig Hans Pörnbacher

Klasen, Franz Josef: **Über das Bild des Auferstandenen und seinen Verlust in der Geschichte der deutschen Kunst.** – Frankfurt: Peter Lang 1991. 295 S., 64 Abb. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie. Bd 383), kart. DM 84.– / sfr 72.–

Systematisch-theologische Arbeiten, die die bildende Kunst als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis zu nutzen suchen, begegnen nicht gerade häufig. Schon deshalb verdient diese von der Theol. Fak. Freiburg i. Br. 1988/89 angenommene Diss. (Erstreferent K. Lehmann) Interesse.

Die Arbeit befaßt sich mit dem „Bild des Auferstandenen", wie es sich im Überschuß über die Vorgaben der biblischen Ostergeschichten in der bildenden Kunst des Abendlandes herausgebildet und dadurch die Ostervorstellungen des christlichen Volkes mitgeprägt hat.

Streng in dieser ikonographisch klar fixierten Thematik bewegt sich der erste Teil der Arbeit, der an ausgewählten Bildbeispielen die Geschichte des Sujets von den ersten Anfängen im 11. Jh. bis zum Beginn der Neuzeit (Dürer/Grünewald) verfolgt. Die Darstellung ist begrenzt auf die deutsche Kunst dieser Epoche; die französische, niederländische (Ausnahmen: D. Bouts, Rogier van der Weyden) und vor allem die reichhaltige und für Renaissance und Barock prägende italienische Kunst ist nicht berücksichtigt. Solche Beschränkung ist arbeitsökonomisch legitim, muß jedoch mitveranschlagt werden, wenn weiterreichende epochaldiagnostische Konsequenzen gezogen werden.

Der zweite Teil der Arbeit setzt neu ein unter der Überschrift: „Sehnsucht nach dem ‚Paradies' – Erbe und Auflösung der christlichen Auferstehungssymbolik in der Frühromantik bei Philipp Otto Runge und Caspar David Friedrich."

Da dieser Sprung von der spätmittelalterlichen in die frühromantische Malerei des 19. Jh.s und ihr Konzept der „religiösen Landschaft" sich nicht auf eine ikonographisch identifizierbare Kontinuität des im Mittelalter entwickelten Bildmotivs der „Auferstehung Christi" stützen kann, stellt sich die Frage, was beide Teile eigentlich zusammenbindet. Äußerer Anlaß scheint mir zunächst jenes Werk zu sein, auf dem K.s Darstellung der mittelalterlichen Kunstentwicklung aufbaut, H. Schrades 1932 in Leipzig erschienene große Monographie „Die Auferstehung Christi" (erster und leider einziger Bd einer von ihm geplanten „Ikonographie der christlichen Kunst"). Eben dieses Werk wendet sich zum Schluß der Krise einer an den Bildgegenständen der christlichen Heilsgeschichte orientierten Kunst im 19. Jh. und den frühromantischen Versuchen, die Zukunft der christlichen Kunst in der „religiösen Landschaft" zu suchen, zu. Wenn K. die Spannweite seiner Thematik von dort übernommen hat, so gibt er ihr doch einen anderen Akzent, und eben darin liegt sein eigenes theologisches Konzept.

Die „Frage, ob denn eine Kunst, die sich als christliche auszeichnen will, auf die Dauer des christlichen Mythos entbehren könne, ohne sich aufzugeben", bescheidet Schrade mit einem entschiedenen „Sie kann es nicht" (378). Für K. hingegen steht die romantische Landschaftsmalerei im Erbe der mittelalterlichen Auferstehungsbilder, weil diese Erbschaft nicht an der ikonographisch identifizierbaren Gestalt, sondern auf der Ebene dessen liegt, was in ihr symbolisch zum Ausdruck kommt: „Im Reichtum der Symbole, Riten und Bilder der Religion und ihres Kultes entfaltet sich die Fähigkeit des Menschen zum Ganzsein, sein integratives Potential ... Das Bild von der Auferstehung kann nun geradezu exemplarisch angesehen werden für das Vermögen, den höchsten Moment der Integration, die Ganzheit des Zusammenspiels von Himmel und Erde, Leben und Tod, Immanenz und Transzendenz in die Konkretheit einer bestimmten Form und sinnlichen Anschauung zu übersetzen" (213). Das „Bild der Auferstehung des Herrn" ist eine „der erhabensten symbolischen Bekundungen" dieses „integrativen Vermögens", aber seiner „Wiederbelebung" galt auch „der ganze Traum der Romantik" (218). Der Verlust der symbolischen Qualität des Bildes des Auferstandenen unter den Darstellungsbedingungen des neuzeitlichen Realismus betrifft hiernach eine bestimmte Ausdrucksform, nicht aber die darin sich ausdrückende und entscheidende „integrale Lebens- und Welterfahrung" (112), die sich auch auf andere Weise verkörpern kann, z. B. im „Traum vom Paradies" der romantischen Landschaft.

Die Herkunft dieser bildtheologischen Konzeption aus der tiefenpsychologischen Symboltheorie C. G. Jungs liegt auf der Hand und erklärt auch einen längeren Exkurs über den Auferstandenen in der alchimistischen Symbolik des Mittelalters. Symbolische Interpretation der Auferstehungsbilder in diesem Sinne entzieht diese a priori allen Mißverständnissen und Anstößigkeiten, die sich unter den Prämissen eines realistischen Wirklichkeitsverständnisses ergeben mögen, scheint aber auch nur anwendbar auf Bilder einer Epoche, in der „der Mensch sich, unangefochten von Zwiespalt und Zweifel, in einer symbolisch verstandenen Wirklichkeit enthalten findet" (114), eben der kultnahen Kunst des Mittelalters. In dieser Epochensicht geraten Dürers und Grünewalds Auferstehungsbilder, die das Ereignis ja schon unter den neuen „realistischen" Darstellungsbedingungen perspektivischer Tiefenräumlichkeit darstellen, konsequenterweise in die Position von Grenzwerken. In den auratischen Schwebefiguren dieser Bilder rückt „die auferstehende Christusgestalt ganz in die visionäre Realität und ... entgeht dem Irdischen auf Kosten der integrativen Funktion, wie sie sie in der früheren Bildgestaltung innehatte" (113).

Daß Bilder, in denen das aktionale Moment der Auferstehung im Sinne einer Auffahrt, eines schwebenden Transitus zur Anschauung gebracht wird, in ein Konzept, das den Auferstandenen als kosmische Integrationsfigur anvisiert, sich nicht so gut einfügen, leuchtet ein und erklärt vielleicht auch, warum die italienische Kunst, die den Typus des schwebenden Auferstandenen seit dem 14. Jh. entwickelte und dann in Renaissance und Barock zum dominierenden Typus machte, für die vorliegende Arbeit nicht von vorrangigem Interesse sein konnte. Wenn das „integrative Vermögen zum Ganzsein, die Einheit des Menschen mit sich und seiner Welt" (218) als symbolischer Fokus der Auferstehung angesehen wird, muß das Ereignishafte der Auferstehungsbilder, in dem ja (ob als großer Schritt aus dem Grab oder als Auffahrt) ein Übergang, nicht ein Endzustand zur Erscheinung kommt, zurückgestellt werden, ebenso wie die Position der Auferstehungsszene in den mittelalterlichen Bildprogrammen (in denen sie ja nicht das integrative Zentralbild abgibt, sondern Teilszene in einem Verlauf ist, der danach mit den Erscheinungen, Himmelfahrt, Pfingsten weitere Stationen kennt).

Die Reichweite eines Interpretationsansatzes kann nur in seiner Anwendung erprobt werden, und es ist das Verdienst dieser Arbeit, daß sie das auf einem Feld der Theologie versucht hat, dessen Bearbeitung sich nicht schon auf einen methodischen Konsens stützen kann. Es ist zu wünschen, daß die Diskussion über den Status der Kunst im Erkenntnisprozeß der Theologie und die dazugehörenden Methodenfragen dadurch angeregt wird. In der Erweiterung des materialen Fundus an Bildern einerseits, der Anwendung anderer Methoden (wie sie z. B. von E. Panofsky, M. Imdahl u. a. entwickelt worden sind), liegt durchaus die Chance weiterer fruchtbarer Arbeit am Thema des „Auferstehungsbildes". Die Frage nach der Kontinuität der Kunst des 19./20. Jh.s mit der christlichen Kunst Alteuropas wäre, abgetrennt vom ikonographischen Thema der „Auferstehung" und ohne Beschränkung auf die frühromantische Malerei einer weiteren Erörterung auch in der Theologie wert.

Köln Alex Stock

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Gericht verleden. Kerkhistorische opstellen aangeboden aan prof. dr. W. **Nijenhuis** ter gelegenheid van zijn vijfenzeventigste verjaardag. Onder red. van Chr. G. F. de Jong . . . – Leiden: Groen 1991. 269 p., ill.

Gottesgeschichten. Beiträge zu einer systematischen Theologie. Für Gottfried **Bachl**. Hrsg. von Wilhelm Achleitner und Ulrich Winkler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1992). 463 S.; DM 68,–; S. 441–450: Veröffentlichungen Gottfried Bachls.

The church as theological community. Essays in honour of David **Schroeder**. Ed. by Harry Huebner. – Winnipeg: CMBC Publ. 1990. XVI, 313 p.

Der Christ in der Zukunft. Ein Mystiker. Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen vom 22. Juli bis 3. August 1991 an der Univ. Salzburg. Im Auftr. des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch hrsg. von Paulus Gordan. – Graz, Wien, Köln: Styria Verl. 1992. 223 S.

II. Bibelwissenschaften

1. Allgemeines

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

Gottesvolk: Beiträge zu einem Thema biblischer Theologie. Hrsg. von Arndt Meinhold und Rüdiger Lux. – B: Evang. Verl.-Anst. 1991. 246 S.; kart. DM 69,–; [enth.]: S. 11–28: Waschke, Ernst-Joachim: Die Frage nach **Israel** als die Frage nach dem Bekenntnis seiner Erwählung; S. 29–42: Wiefel, Wolfgang: Die Heiligen im Neuen Testament; S. 43–74: Köckert, Matthias: Jahwe, Israel und das Land bei den Propheten **Amos** und **Hosea**; S. 75–90: Lux, Rüdiger: Das Erbe der Gewaltlosen. Überlegungen zu **Mt 5,5** und seiner Vorgeschichte; S. 91–97: Conrad, Joachim: Überlegungen zu Bedeutung und Beurteilung der Kritik an **Königtum** und **Staat** innerhalb des Alten Testaments; S. 98–113: Haufe, Günter: Christ und Staat nach dem Neuen Testament; S. 114–124: Seidel, Hans: Lobgesänge im Himmel und auf Erden; S. 125–135: Schuppan, Christoph: Bewegung in Antiochia. Eine narrative Exegese zu **Apg 11,26**; S. 136–142: Schmid, Hans Heinrich: Anspruch und Grenze der **Verantwortung**. Eine Betrachtung zur jahwistischen Urgeschichte; S. 143–155: Trilling, Wolfgang: Gottesvolk und Weltverantwortung im Neuen Testament; S. 156–174: Herrmann, Siegfried: Der Beitrag des Jeremiabuches zur Biblischen Theologie; S. 175–192: Meinhold, Arndt: Zustand und Zukunft des Gottesvolkes im **Maleachi**buch; S. 193–208: Mathias, Dietmar: Das „Gottesvolk" in der Sicht der Geschichtssummarien des Psalters; S. 209–223: Osten-Sacken, Peter von der: Vom Gottesvolk zu den Gottesvölkern? Zum neuen Lesen der alten Texte.

2. Altes Testament

Text, Methode und Grammatik. Wolfgang **Richter** zum 65. Geburtstag. Walter Groß . . . (Hrsg.) – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. XII, 606 S.; DM 98,–; S. 595–606: Bibliographie Wolfgang Richter; [enth.:] S. 1–10: Schökel, Luis Alonso: Sobre diccionarios bilingües; S. 11–16: Baltzer, Klaus: Bild und Wort. Erwägungen zu der Vision des Amos in **Am 7,7–9**; S. 17–27: Bartelmus, Rüdiger: *haškem wᵉlammed* – die „Unermüdlichkeitsformel" und die Etymologie von *hiškīm* oder: Hat engagiertes Lehren etwas mit dem Beladen von Kamelen zu tun? S. 29–39: Culley, Robert C.: **Psalm 3**: Content, context and coherence; S. 41–55: Eckardt, Walter – Christian Riepl: Zur Grammatizität der Grammatik. Am Beispiel der Basis G-TMH; S. 57–66: Edzard: Dietz Otto: Zahlen, Zählen und Messen im Gilgameš-Epos; S. 67–80: Floss, Johannes P.: „Ich bin mein Name." Die Identität von Gottes Ich und Gottes Namen nach **Ex 3,14**; S. 81–95: Görg, Manfred: Der Name im Kontext. Zur Deutung männlicher Personennamen auf *at* im Alten Testament; S. 97–117: Gross, Walter: Satzfolge, Satzteilfolge und Satzart als Kriterien der Subkategorisierung hebräischer Konjunktionalsätze, am Beispiel der כי-Sätze untersucht; S. 119–140: Hardmeier, Christof: Hermeneutik und Grammatik. Zum Zusammenhang von Sprachbeschreibung und Textwahrnehmung; S. 141–155: Hasslberger, Bernhard: Dialog mit der Bibel. Methodische Fragestellungen in der Theologischen Erwachsenenbildung; S. 156–190: Irsigler, Hubert: Thronbesteigung in **Psalm 93**? Der Textverlauf als Prozeß syntaktischer und semantischer Interpretation; S. 191–203: Jenni, Ernst: Verba gesticulationis im Hebräischen; S. 205–220: Jeremias, Jörg: **Am 8,4–7** – ein Kommentar zu **2,6**f.; S. 221–226: Kammenhuber, Annelies: Nochmals: der hethitische König trinkt Gott NN; S. 227–270: Krebernik, Manfred: Gt- und tD-Stämme im Ugaritischen; S. 271–295: Lohfink, Norbert: Lexeme und Lexemgruppen in **Psalm 25**. Ein Beitrag zur Technik der Gattungsbestimmung und der Feststellung literarischer Abhängigkeiten; S. 297–311: Merwe, Christian H. J. van der: The Old Hebrew "particles" *'ak* and *raq* in Genesis to 2 Kings»; S. 313–329: Müller, Augustin R.: Zu den Artikelfunktionen im Hebräischen; S. 331–357: Neuwirth, Angelika und Karl: *Sūrat al-Fātiha* – „Eröffnung" des Text-Corpus Koran oder „Introitus" der Gebetsliturgie?; S. 359–378: Reiterer, Friedrich V.: Markierte und nicht markierte direkte Objekte bei **Ben Sira**. Präliminaria zur Untersuchung der Hebraizität Siras anhand der Verben mit את-Verwendung; S. 379–386: Rogerson, John W.: Exegese als Literaturwissenschaft: revisited; S. 387–401: Scharbert, Josef: „Gesegnet sei Abram vom Höchsten Gott"? Zu **Gen 14,19** und ähnlichen Stellen im Alten Testament; S. 403–422: Schmitt, Armin: Komposition, Tradition und zeitgeschichtlicher Hintergrund in **Weish 1,16–2,24** und **4,20–5,23**; S. 423–444: Schweizer, Harald: Erkennen und Lieben. Zur Semantik und Pragmatik der Modalitäten am Beispiel von **Hld 4**; S. 445–469: Seidl, Theodor: *'ašr* als Konjunktion. Überblick und Versuch einer Klassifikation der Belege in Gen – 2 Kön; S. 471–482: Steck, Odil Hannes: Zukunft des einzelnen – Zukunft des Gottesvolkes. Beobachtungen zur Annäherung von weisheitlichen und eschatologischen Lebensperspektiven im Israel der hellenistischen Zeit; S. 483–519: Steingrímsson, Sigurdur Ö.: Der priesterliche Anteil. Bedeutung und Aussageabsicht in **Psalm 23**; S. 521–547: Stipp, Hermann-Josef: *w'=hayā* für nichtiterative Vergangenheit? Zu syntaktischen Modernisierungen im masoretischen Jeremiabuch; S. 549–559: Tagliacarne, Pierfelice: Grammatik und Poetik: Überlegungen zur Indetermination in **Psalm 1**; S. 561–576: Vanoni, Gottfried: Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion *w'=*. Am Beispiel von **Psalm 149,6**; S. 577–594: Wehrle, Josef: Die PV *k'=mᶜaṭ* als Indikator für den Satzmodus in Sprechakten.

Was ist der Mensch . . .? Beiträge zur Anthropologie des AT. Hans Walter **Wolff** zum 80. Geb. Frank Crüsemann . . . Hrsg. – Mchn: Kaiser 1992. 255 S.; DM 58,–; [enth.:] S. 11–27: Albertz, Rainer: „Ihr werdet sein wie Gott" ‹**Gen 3,5**›; S. 28–41: Kegler, Jürgen: Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel; S. 42–47: Ogushi, Motosuke: Ist nur das Herz die Mitte des Menschen?; S. 48–60: Crüsemann, Frank: Die Macht der kleinen Kinder. Ein Versuch, **Psalm 8,2b.3** zu verstehen; S. 61–77: Schottroff, Willy: Alter als soziales Problem in der hebräischen Bibel; S. 78–93: Sitompul, Adelbert A.: Urbilder von Glück und Segen ‹**Spr 22,4**›. Versuch einer ethnologischen Annäherung; S. 94–114: Stansell, Gary: Honor and shame in the David narratives; S. 115–130: Schmidt, Werner H.: „Der Du die Menschen lässest sterben." Exegetische Anmerkungen zu **Ps 90**; S. 133–152: Hardmeier, Christof: Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerns in der hebräischen Bibel; S. 153–163: Kessler, Rainer: Die Rolle des Armen für Gerechtigkeit und Sünde des Reichen. Hintergrund und Bedeutung von **Dtn 15,9**; **24,13.15**; S. 164–178: Schwantes, Milton: „Lege deine Hand nicht an das Kind." Überlegungen zu **Gen 21** und **22**; S. 179–193: Strauß, Hans: „Armut" und „Reichtum" im Horizont biblischer, vor allem alttestamentlicher Aussagen; S. 194–210: Gerstenberger, Erhard S.: „Er soll dir heilig sein." Priester und Gemeinde nach **Lev 21,1–22,9**; S. 211–220: Rendtorff, Rolf: Die sündige *nᵉfæš*; S. 221–227: Jeremias, Jörg: Tau und Löwe ‹**Mi 5,6**f.›; S. 228–242: Trapp, Thomas: **Jeremiah**: The other sides of the story; S. 243–255: Westermann, Claus: Das gute Wort in den Sprüchen. Ein Beitrag zum Menschenverständnis der Spruchweisheit.

Diebner, Bernd Jørg: Zo't happaᶜam ᶜœsœm meᶜsāmay ūbāśār mibbᶜśārī ‹**Gen 2,23a**›. Anmerkungen zur Identität der Urmutter. – Dielheimer Blätter zum AT 26, 1989/90 (ersch. 1992), 15–31; S 32–47: Römer, Thomas: Gen **15** und Gen **17**. Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der „neueren" und „neuesten" Pentateuchkritik; S. 48–57: Diebner, Bernd Jørg: Rachels Niederkunft bei Betlehem und die judäische Vereinnahmung der israelitischen Königstradition (T. 1); S. 58–69: Nauerth, Claudia: Rahel und Maria auf dem Wege nach Bethlehem; S. 70–80: Deurloo, Karel A.: Spiel mit Verweis auf *Torah*-Worte in **Jos 2–6**; **9**; S. 81–92: Diebner, Bernd Jørg: ובית שמש קעדים קעהד חטים. Anmerkungen zum Zeitpunkt der Rückkehr des ארון יהוה nach „Israel"; S. 93–101: Dorp, Jaap van: Als Josafat nach Samarien kam ‹**1 Kön 22,2b**›; S. 102–124: Smelik, Klaas A. D.: **Jeremia 26** als literarische Komposition; S. 125–136: Monshouwer, Dirk: Die Beziehungen zwischen Markus, Lukas und dem TNK. Dargestellt am Beispiel von Mk 1,12f. und Lk 4,1–13; S. 162–172: Dase, Helke: Der חסד der mesopotamischen Frauen und seine Bedeutung für die Heilsgeschichte Israels; S. 173–182: Diebner, Bernd Jørg: Anmerkungen zur hermeneutischen Funktion des „Exils" für das Verständnis des Kanons der *Biblia Hebraica (TNK)*.

Fohrer, Georg: Studien zum Alten Testament ‹1966–1988›: mitsamt Bibliographie Georg Fohrer (1991). – B [u. a.]: de Gruyter 1991. 186 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXCVI; DM 104,–.

Renaud, Bernard: La théophanie du Sinaï. **Ex 19–24**. Exégèse et théologie. – P: Gabalda 1991. 219 p. = Cahiers de la Revue biblique XXX; F 348,–.

Weinfeld, Moshe: **Deuteronomy**. A new translation with introduction and commentary. Vol. I. – NY [e. a.]: Doubleday 1991. The Anchor Bible V.

Glaßner, Gottfried: Vision eines auf Verheißung gegründeten Jerusalem. Textanalyt. Studien zu **Jesaja 54**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kath. Bibelwerk 1991. IX, 277 S. = Österreichische biblische Studien XI; DM 39,– [Diss., Salzburg]

White, Hugh Clayton: Narration and discourse in the book of Genesis. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 312 p.; £ 35,–.

Lohfink, Norbert: Die Väter Israels im Deuteronomium. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. X, 133 S. = Orbis biblicus et orientalis CXI; sfr 38,–.

MacKenzie, Steven L.: The trouble with Kings. The composition of the **Book** of **Kings** in the Deuteronomistic history. – Leiden [e. a.]: Brill 1991. XII, 183 p. = Vetus Testamentum. Supplements XLII; hfl 98,–.

Deck, Scholastika: Die **Gerichtsbotschaft Jesajas**. Charakter und Begründung. – (Wü:) Echter (1991). IX, 310 S. = Forschung zur Bibel LXXVII; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg/B]

Pohlmann, Karl-Friedrich: **Ezechielstudien**. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten. – B, NY: de Gruyter 1992. IX, 274 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beiheft CCII; DM 138,–.

Petrotta, Anthony J.: Lexis ludens. Wordplay and the book of **Micah**. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). 166 p. = American university studies VII, 105; DM 63,–.

Franzmann, Majella: The **Odes** of **Solomon**: an analysis of the poetical structure and form. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. XXVII, 456 p., tabl. = Novum Testamentum et orbis antiquus XX.

Barnes, William Hamilton: Studies in the chronology of the divided monarchy of Israel. – Altanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XIV, 186 p., tabl. = Harvard Semitic monographs XLVIII; $ 19,95 [Diss., Harvard Univ.]

Niccacci, Alviero: Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1991. XI, 264 p. = Studium biblicum franciscanum. Analecta XXXI; $ 15,–.

Schenker, Adrian: Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtl. und bibeltheolog. Studien. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vangenhoeck & Ruprecht 1991. 302 S. = Orbis biblicus et orientalis CIII; kart. DM 110,–.

Sohn, Seock-Tae: The divine election of Israel. – GrR: Eerdmans 1991. XVI, 296 p.; $ 19,95 [Diss., New York. Überarb.]

3. Neues Testament

Koperski, Veronica – Reimund Bieringer: Jan Lambrecht the exegete. – Louvain studies 17, 1992, 103–116; p. 117–130: Bibliography of the work of Jan **Lambrecht**, 1952–1992; p. 131–151: Keith, Kevin: The background of the New Testament: Diversity in first-century Judaism and its contemporary implications; p. 152–165: Gillmann, Florence Morgan: The wife of Pilate ‹**Matthew 27:19**›; p. 166–180: Syx, Raoul: Jesus and the unclean spirit: The literary relation between Mark and Q in the Beelzebul controversy ‹**Mark 3:20–30 par**›; p. 181–196: Gillman, John: Hospitality in **Acts 16**; p. 197–231: Bieringer, Reimund: Paul's divine jealousy. The Apostle and his communities in relationship; p. 232–242: Wong, Emily: **1 Corinthians 13:7** and Christian hope; p. 243–253: Wong, Kasper: "Lord" in **2 Corinthians 10:17**; p. 254–268: Buckel, John: Paul's defense of Christian liberty in Galatians; p. 269–292: Koperski, Veronica: Feminist concerns and the authorial readers in **Philippians**; p. 293–305: Wong, Teresa: Christ's mind, Paul's mind; p. 306–314: Thekkekara, Mathew: A neglected idiom in an overstudied passage ‹**Phil 2:6–8**›.

Hooker, Morna D.: A commentary on the Gospel according to St. **Mark**. – Huntingdon: Black 1991. 413 p. = Black's New Testament commentaries.

O Fearghail, Fearghus: The introduction to Luke-Acts: a study of the role of **Lk 1,1–4,44** in the composition of Luke's two-volume work. – R: Ed. Pont. Istituto Biblico 1991. XII, 256 p. = Analecta biblica CXXVI.

Lettera ai **Galati** a cura di Bruno Corsani. – Genova: Marietti 1990. 493 p. = Commentario storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento. Nuovo Testamento IX; Lire 80 000.

Wechsler, Andreas: Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall ‹**Gal 2,11–14**›. – B [u. a.]: de Gruyter 1991. XIII, 425 S. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beih. LXII; Lw. DM 162,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Brandenburger, Egon: Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. – Studien zum NT und seiner Umwelt A 16, 1991, 5–54; S. 55–87: Untergassmair, Franz Georg: Der Spruch vom „grünen und dürren Holz" ‹**Lk 23,31**›; S. 89–104: Beutler, Johannes: Zur Struktur von **Johannes 6**; S. 105–126: Knoch, Otto B.: Gab es eine **Petrusschule** in **Rom**?; S. 127–149: McNamara, Martin: Early exegesis in the Palestinian Targum (Neofiti) Numbers chapter 21; S. 151–168: Fuchs, Albert: Die Last der Vergangenheit; S. 169–177: Weissengruber, Franz: Zum Verbalaspekt im Griechischen des Neuen Testaments.

The shepherd discourse of **John 10** and its context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar. Ed. with introduction by Johannes Beutler and Robert T. Fortna. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. X, 172 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXVII; £ 25,–; [cont.]: p. 6–17: Busse, Ulrich: Open questions on John 10; p. 18–32: Beutler, Johannes: Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10; p. 33–52: Turner, John D.: The history of religions background of John 10; p. 53–74: Painter, John: Tradition, history and interpretation in John 10; p. 75–93: Sabbe, M.: John 10 and its relationship to the Synoptic Gospels; p. 94–115: Du Rand, Jan A.: A syntactical and narratological reading of John 10 in coherence with chapter 9; p. 116–134: Thyen, Hartwig: Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums.

Kynes, William L.: A **christology** of solidarity. Jesus as the representative of his people in **Matthew**. – Lanham [e. a.]: Univ. Pr. of America 1991. XIII, 247 p.; $ 27,–.

Camery Hoggatt, Jerry: Irony in Mark's Gospel. Text and subtext. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XII, 219 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXXII; £ 30,–.

Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen. – Tü: Mohr (1991). VIII, 430 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LVI; DM 128,– [Diss., Tübingen]

Stegemann, Wolfgang: Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur histor. Situation der lukan. Christen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 304 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CLII; DM 88,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Manns, Frédéric: Évangile de Jean à la lumière du Judaisme. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1991. 548 p. = Studium biblicum franciscanum. Analecta XXXIII; $ 45,–.

Burkett, Delbert: The **Son** of the **Man** in the Gospel of **John**. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 199 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LVI; £ 22,50.

Ottillinger, Angelika: Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? Zum Wandel des **Täufer**bildes im Johannesevangelium. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. X, 315 S. = Dissertationen. Theol. Reihe XLV; DM 33,–.

Maloney, Linda M.: "All that God had done with them." The narration of the works of God in the early Christian community as described in the Acts of the Apostles. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). XIII, 237 p. = American university studies VII, 91; DM 79,–.

Légasse, Simon: **Paul** apôtre. Essai de biographie critique. – P: Ed. du Cerf; Fides 1991. 268 p.; F 150,–.

García-Moreno, Antonio: Autenticidad e historicidad del IV Evangelio. – Scripta theologica 23, 1991, 13–68.

Penna, Romano: Introduzione. Aspetti del giovannismo. – Ricerche storico bibliche 13, 2, 1991, 5–9; p. 11–36: Segalla, Giuseppe: «Il discepolo che Gesù amava» e la tradizione giovannea; p. 37–57: Panimolle, Salvatore: Identità e storia della comunità giovannea: «status quaestionis»; p. 59–68: Grech, Prospero: La comunità giovannea nei cc. 7 e 8 del Vangelo di Giovanni; p. 69–80: Fabris, Rinaldo: Tensioni e divisioni nella comunità giovannea: Vangelo e Lettere; p. 81–105: Pasquetto, Virgilio: Prospettive redazionali del quarto Vangelo; p. 107–122: Ghiberti, Giuseppe: Genesi e ambiente vitale delle Lettere giovannee; p. 123–145: Filoramo, Giuseppe: Il Vangelo di Giovanni fra gnosi e gnosticismo; p. 147–159: Gianotto, Claudio: Il commento di Eracleone al Vangelo di Giovanni; p. 161–175: Jacopino, Giuliana: Temi giovannei in un testo gnostico: *Il Secondo Discoros del Grande Seth* ‹NH VII, 2›.

Aletti, Jean-Noël: Comment **Dieu** est-il **juste**? Clefs pour interpréter l'épître aux **Romains**. – P: Éd. du Seuil (1991). 285 p.; F 130,–.

Jervis, L. Ann: The purpose of Romans. A comparative letter structure investigation. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 187 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series; £ 25,–.

Mitchell, Margaret M.: Paul and the rhetoric of reconciliation. An exegetical investigation of the language and composition of **1 Corinthians**. – Tü: Mohr (1991). XII, 380 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXVIII; DM 168,–.

Schoon-Janssen, Johannes: Umstrittene **„Apologien"** in den Paulusbriefen. Studien zur rhetorischen Situation des **1. Thessalonicher**briefes, des **Galater**briefes und des **Philipper**briefes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 182 S. = Göttinger theologische Arbeiten XLV; DM 40,– [Diss., Göttingen. Gek.]

Garlington, Don B.: "The **obedience** of **faith**." A Pauline phrase in historical context. – Tü: Mohr (1991). XIV, 337 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 38; DM 114,– [Diss., Durham]

Renwick, David A.: **Paul** the **Temple**, and the presence of God. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XIV, 179 p. = Brown Judaic studies CCXXIV.

Sandnes, Karl Olav: Paul – one of the prophets? A contribution to the apostle's **self-understanding**. – Tü: Mohr 1991. X, 291 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 43; DM 84,– [Diss., Oslo]

Taatz, Irene: Frühjüdische Briefe. Die paulin. Briefe im Rahmen der offiziellen relig. Briefe des Frühjudentums. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 128 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus XVI; DM 48,– [Diss., Halle]

Klauck, Hans-Josef: Die **Johannesbriefe**. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1991. XIX, 186 S. = Erträge der Forschung CCLXXVI; DM 39,–.

Thurén, Lauri: The **rhetorical** strategy of **1 Peter**. With special regard to ambiguous expressions. – Åbo: Akademis Förlag 1990. VIII, 213 p.

Cervantes Gabarrón, José: La pasión de Jesucristo en la primera carta de Pedro. Centro literario y teológico de la carta. – Valencia: Soler 1991. 434 p. [Diss., Rom. Univ. Pont. Gregoriana]

Grelot, Pierre: La **liturgie** dans le Nouveau Testament. – [P]: Desclée 1991. 363 p. = Introduction à la Bible III, 9; F 185,–.

Reumann, John Henry Paul: **Variety** and **unity** in New Testament thought. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1991. XII, 330 p. = Oxford Bible series; £ 37,50.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

David **Knowles** remembered. Christopher Burke. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 174 p.; £ 19,50.

Belief in history. Innovative approaches to European and American religion. Ed. Thomas Kselman. – Notre Dame, Ind. [e. a.]: Univ. of Notre Dame Pr. 1991. X, 309 p.

Prest, James E.: **American** Catholic history. – Lanham [e. a.]: Univ. Pr. of America 1991. X, 105 p.; $ 17.50.

Becken, Hans-Jürgen: Mündliche Überlieferung in Afrikanischer Kirchengeschichte. – NZM 47, 1992, 15–34.

Forte, Bruno: Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento. – Mil: Ed. Paoline 1991. 375 p.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Mazza, Enrico: Alle origini del canone romano. – CrSt 13, 1992, 1–46.

Doignon, Jean: Un témoignage d'**Hilaire** de **Poitiers** sur son exil utilisé, pour sa défense, par Jean **Soanen**, évêque janséniste «exilé». Bilan critique. – CrSt 13, 1992, 103–114; p. 191–200: Tillard, J. M. R.: Dialoque autour d'une thèse sur «Le primat de l'évêque de Rome».

Grossi, V.: L'auctoritas di Agostino nella dottrina del "peccatum originis" da Cartagine (418) a Trento ‹1546›. – Augustianianum 31, 1991, 329–360.

3. Alte Kirchengeschichte

Trevijano Etcheverría, Ramon: Bibliografía patrística Hispano-Luso-Americana. VII, 1989–1990. – Salm 39, 1992, 79–129.

Lo studio dei Padri della Chiesa oggi. A cura di Enrico DalCovolo. – R: LAS 1991. 234 p. = Biblioteca di scienze religiose XCVI; Lire 30 000; [cont.]: p. 7–17: Covolo, Enrico dal: Sulla natura degli studi patristici e i loro obiettivi; p. 19–43: Bergamelli, Ferdinando: Il metodo nello studio dei Padri: problemi, orientamenti e prospettive; p. 45–88: Pasquato, Ottorino: Studi patristici e discipline storiche; p. 89–100: Amato, Angelo: Studio dei Padri e teologia dogmatica; p. 101–131: Iacoangeli, Roberto: «Humanitas» classica «praenuntia aurora» all'insegnamento dei Padri; p. 133–148: Felici, Sergio: Rilevanza degli studi filologici e letterari nell'approccio ai Padri; p. 149–183: Triacca, Achille M.: L'uso dei «loci» patristici nei Documenti del Concilio Vaticano II: un caso emblematico e problematico; p. 185–202: Maritano, Mario: La situazione degli studi patristici nel secolo XIX; p. 203–229: Appendice: Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale (Congregazione per l'Educazione Cattolica, dei Seminari e degli Istituti di Studi).

Schwartz, Daniel R.: Studies in the Jewish background of Christianity. – Tü: Mohr 1992. XII, 304 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LX; DM 178,–.

Gottlieb, Gunther: **Christentum** und Kirche in den ersten Jahrhunderten. – Hei: Winter 1991. VI, 118 S. = Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft; DM 20,–.

Green, Henry A.: Power and knowledge. A study in the social development of early Christianity. – SR 20, 1991, 217–233.

Jeffers, James S.: Conflict at Rome. Social order and hierarchy in early Christianity. – Minneapolis: Fortress Pr. 1991. VIII, 215 p; $ 14,95.

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

Tsirpanlis, Constantine N.: Introduction to Eastern patristic thought and orthodox theology. – Collegeville, Minn.: Liturgical Pr. 1991. VIII, 277 p. = Theology and life series XXX.

Pollmann, Karla: Das Carmen adversus **Marcionitas.** Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1991. 220 S. = Hypomnemata XCVI; DM 59,– [Diss., Bochum]

Orbe, Antonio: Marcionitica. – Augustianianum 31, 1991, 195–244.

Padilla, Carmen: Los milagros de la vida de **Apolonio** de **Tiana**. – Cordoba: Ed. El Almendro 1991. 263 p. = Estudios de filología neotestamentaria IV.

Voorgang, Dietrich: Die Passion Jesu und Christi in der **Gnosis**. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 453 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 432; DM 99,– [Diss., Kassel. Gesamthochschule]

Simonetti, Manlio: Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo. – VetChr 28, 1991, 337–374.

Torisu, Yoshifumi: Gott und Welt. Eine Unters. zur Gotteslehre des **Irenäus** von **Lyon**. – Nettetal: Steyler Verl. 1991. 268 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini LII; DM 54,80 [Diss., Wien. Überarb.]

Orbe, Antonio: Gloria dei vivens homo ‹Análisis de Ireneo, adv. haer. IV, 20, 1–7›. – Gr 73, 1992, 205–268.

Díaz Sánchez-Cid, José Ramón: Justicia, pecado y filiación. Sobre el comentario de **Orígenes** a los Romanos. – Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso 1991. 354 p.

Cocchini, Francesca: Aspetti del paolinismo Origeniano. – Augustianianum 31, 1991, 245–276.

Arnold, Duane W.: The early episcopal career of **Athanasius** of **Alexandria**. – Notre Dame, Ind. [e. a.]: Univ. of Notre Dame Pr. 1991. XVI, 235 p. = Christianity and Judaism in antiquity VI.

Brooks, James A.: The New Testament text of **Gregory** of **Nyssa**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XI, 267 p. = The New Testament in the Greek Fathers II; paper $ 15,95.

Koschorke, Klaus: Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des **Basilius** von **Caesarea**. – Frb/S: Univ.-Verl. 1991. VI, 416 S. = Paradosis XXXII; sfr 56,– [Habil.-Schrift, Bern]

Krupp, Robert A.: Shepherding the flock of God. The pastoral theology of **John Chrysostom**. – NY [e. a.]: Lang 1991. XVIII, 294 p. = American university studies VII, 101; DM 84,–.

Catellani, Christina: Il buon uso delle ricchezze nell'epistolario di san Girolamo. – CrSt 13, 1992, 47–72.

Donnelly, Dorothy F. – Mark A. Sherman: **Augustine's** De civitate Dei. An annotated bibliography of modern criticism, 1960–1990. – NY [e. a.]: Lang 1991. X, 109 p.; DM 49,–.

Grace, politics and desire. Essays on Augustine. Ed. by H(ugo) A[nthony] Meynell. – (Calgary:) Univ. of Calgary Pr. (1990). X, 193 p.; $ 19,95; [cont.]: p. 3–18: Meynell, Hugo A.: Augustine and the norms of authentic conversion; p. 19–30: Coward, Harold G.: Memory and scripture in the conversion of Augustine; p. 33–51: Chadbourne, Richard M.: Two converts: Augustine and Pascal; p. 55–67: Miles, Margaret R.: The body and human values in Augustine of Hippo; p. 71–84: Parel, Anthony J.: Justice and love in the political thought of St. Augustine; p. 87–100: Westra, Haijo J.: Augustine and poetic exegesis; p. 103–119: Hamilton, Gordon J.: Augustine's methods of biblical interpretation; p. 123–134: Jordan, William: Augustine on music; p. 139–154: Mason Sutherland, Christine: Love as rhetorical principle: The relationship between content and style in the rhetoric of St. Augustine; p. 157–177: Barnes, Timothy D.: Religion and society in the age of Theodosius; p. 179–193: Vanderspoel, J.: The background to Augustine's denial of religious plurality.

Joubert, Catherine: Le livre XIII et la structure des *Confessions* de saint Augustin. – RevSR 66, 1992, 77–117.

Müller, Susanne: „Fervorem discamus amoris." Das Hohelied und seine Auslegung bei **Gregor** dem **Großen**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. VIII, 288 S. = Dissertationen. Theol. Reihe XLVI; DM 32,– [Diss., Freiburg/B]

4. Mittelalter und Neuzeit

Finzione e santità tra medioevo ed età moderna. – Torino: Rosenberg & Sellier 1991. 570 p.; Lire 64 000.

Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, hrsg. v. Alfred Ebenbauer [u. a.]. – Wien [u. a.]: Böhlau 1991. 320 S., Ill.; DM 68,–.

Helvetia sacra. III, 2: Die **Cluniazenser** in der **Schweiz**. Redaktion Hans-Jörg Gilomen. – Bas: Helbing & Lichtenhahn 1991. 800 S., 2 Ktn.

Harrer, Rudolf: Der kirchliche Zehnt im Gebiet des Hochstifts **Würzburg** im späten Mittelalter. Systematische Analyse einer kirchlichen Einrichtung im Rahmen der Herrschaftsstrukturen einer Zeit. – Wü: Echter 1992. 362 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XV; DM 56,– [Diss., Würzburg]

Esser, Dorothee: „Ubique diabolus – der Teufel ist überall." Aspekte mittelalterlicher Moralvorstellungen und die Kulmination moralisierender Tendenzen in deutschen und niederländischen Weltgerichtsbildern des 15. Jahrhunderts. – Erl: Palm u. Enke 1991. 248 S., Ill. = Erlanger Studien LXXXVII; DM 58,– [Diss., Aachen]

Vázquez Janeiro, Isaac: El encomio mariano "Cunctas haereses sola interemisti". Origen de su sentido inmaculista. – Anton 66, 1991, 497–531.

5. Mittelalter

Schwarz, Brigide: Klerikerkarrieren und Pfründemarkt. Perspektiven einer sozialgeschichtlichen Auswertung des Repertorium Germanicum. – QFIAB 71, 1991, 243–265.

Fornili, Carlo Cirillo: Delinquenti e carcerati a Roma alla metà del '600. Opera dei Papi nella riforma carceraria. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1991. XXXIII, 281 p. = Miscellanea Historiae Pontificae LIX; Lire 40 000.

Thümmel, Hans Georg: Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die **Ikone** und ihre Begründung vornehmlich im **8.** und **9.** Jahrhundert. – Wü: Augustinus-Verl. 1991. 186 S. = Das östliche Christentum. N.F. XL; DM 108,–.

Albert, Bat-Sheva: **Raban Maur**, l'unité de l'empire et ses relations avec les Carolingiens. – RHE 86, 1991, 5–44.

Die Urkunden des Reichsstiftes **Ottobeuren 764–1460**. Bearb. von Hermann Hoffmann. Mit e. Reg. von Aegidius Kolb. – Weißenhorn: Konrad 1991. XXVII, 263 S. Ill. = Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für bayerische Landesgeschichte II, 13; DM 39,–.

Wavra, Brigitte: **Salzburg** und **Hamburg**. Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolingischer Zeit. – B: Duncker & Humblot 1991. 420 S. = Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen I, 179; DM 52,–.

Weidinger, Ulrich: Untersuchungen zur Wirtschaftsstruktur des Klosters **Fulda** in der Karolingerzeit. – Stu: Hiersemann 1991. IX, 326 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXXVI; DM 248,– [Diss., Erlangen/Nürnberg]

Rösener, Werner: Grundherrschaft im Wandel. Untersuchungen zur Entwicklung geistl. Grundherrschaften im südwestdeutschen Raum vom 9.–14. Jh. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 607 S., Kt., Tab. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte CII; DM 122,–.

Breccia, Gastone: Archivum basilianum. Pietro **Menniti** e il destino degli archivi monastici italo-greci. – QFIAB 71, 1991, 14–105.

Kanto, Marvin: The origins of Christianity in **Bohemia**. – Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Pr. 1990. VIII, 299 p., ill.; $ 39,95.

Paxton, Frederick S.: Christianizing death. The creation of a ritual process in early medieval Europe. – Ithaca, N.Y. [e. a.]: Cornell Univ. Pr. 1990. XIV, 229 p.; $ 31,50.

Grauwen, W. M.: **Norberts** reis naar Saint-Gilles-du-Gard, **1118**. – APraem 67, 1991, 1–22.

Rudolph, Conrad: Artistic change at St-Denis. Abbot **Suger**'s program and the early twelfth-century controversy over art. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr. 1990. X, 119 p., 14 ill.; $ 27,50.

Sicard, Patrice: **Hughes** de **Saint Victor** et son école. – Turnhout: Brepols 1991. 218 p., 6 p. ill. = Témoins de notre histoire; FB 650,–.

Brolis, M.: Gli umilati a **Bergamo** nei secoli **XII** e **XIV**. – Milano: Vita e Pensiero 1991. 277 p. = Biblioteca erudita. Studi e documenti di storia e filologia V; Lire 32 000.

Thomas [de Frigido Monte]: Die Vita des heiligen **Thomas Becket**, Erzbischof von Canterbury. – Stu: Steiner 1991. X, 200 S. = Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, Geisteswissenschaftl. Reihe VIII; DM 66,–.

Roberts, Phyllis B.: Thomas Becket in the medieval latin preaching tradition. An inventory of sermons about St Thomas Becket c. 1170–1400. – Steenbrugis: Nijhoff 1992. 270 p.; FB 2800,–.

Berman, Constance H.: Origins of the filiation of **Morimond** in southern France. Redating foundation charters of Gimont, Villelongue, Berdoues, L'Escaledieu and Bonnefont. – Cîteaux 41, 1990, 256–277.

Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten, hrsg. v. Bea Lundt. – Mchn: Fink 1991. 307 S., Ill.; DM 78,–.

Miccoli, G.: **Francesco** d'**Assisi**. Realtà e memoria di una esperienza cristiana. – Torino: Einaudi 1991. IX, 309 p.; Lire 35 000.

Brentano, Robert: **Rome** before **Avignon**. A social history of thirteenth-century Rome. – Berkeley, Calif. [e. a.]: Univ. of Calif. Pr. 1990. XIV, 339 p., 50 tabl., graph. fig.; $ 14,95.

Saward, John: The flesh flowers again. St **Bonaventure** and the aesthetics of the resurrection. – DR 110, 1992, 1–29.

O'Rourke, Fran: Pseudo-Dionysius and the metaphysics of **Aquinas**. – Lei [e. a.]: Brill 1992. IX, 300 p. = Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXXII; hfl 150,–.

Hall, Douglas C.: The trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas' *Expositio* of the *De Trinitate* of Boethius. – Lei [e. a.]: Brill 1992. VI, 131 p. = Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXXIII.

Ventimiglia, Giovanni: Le relazini divine secondo S. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine. – Div 36, 1992, 119–135.

Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart. Hrsg. v. Heinrich Stirnimann u. R. Imbach. Mit Beitr. von A. M. Haas ... – Frbg/S: Univ.-Verl. 1992. 312 S. = Dokimion XI; sfr 39,–.

Silano, Giulio: Acts of **Gubertinus** de **Novate**, notary of the Patriarch of Aquileia, **1328–1336**. A calendar with selected documents. – Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1990. XIII, 357 p. = Studies and texts CII; $ 52,–.

Meuthen, Erich: Auskünfte des Repertorium Germanicum zur Struktur des **deutschen Klerus** im **15.** Jahrhundert. – QFIAB 71, 1991, 280–309; S. 340–395: Schwarz, Ulrich: Sixtus IV. und die deutschen Kurialen in Rom. Eine Episode um den Ponte **Sisto** ‹**1473**›; S. 749–773: Rehberg, Andreas: Ein Orakel-Kommentar vom Ende des **13.** Jahrhunderts und die Entstehungsumstände der Papstvatizinien. Ein Arbeitsbericht.

Egger, Franz: Beiträge zur Geschichte des **Predigerordens**. Die Reform des **Basler** Konvents **1429** u. die Stellung des Ordens am Basler Konzil 1431–1448. – Bern [u. a.]: Lang 1991. 261 S. = Europäische Hochschulschriften III, 467; DM 70,–.

6. Gesamte Neuzeit

Dell'Omo, Mariano: **Paolo II** Abate commendatario di Montecassino. Note e documenti sull'abbazia cassinese a la Terra S. Benedicti fra il **1465** e il **1471**. – AHP 29, 1991, 63–112; p. 113–171: Dykmans, Marc: Quatre lettres de Marcel **Cervini**, cardinal-légat auprès de Charles Quint en **1540**; p. 173–195: Fokciński, Hieronim: La procedura da seguire nel conferimento dei benefici concistoriali secundo i decreti del Concilio Tridentino; p. 197–254: Cárcel Ortí, Vicente: **Benedicto XV** y los obispos españoles. Los nombramientos episcopales en España desde 1914 hasta 1922 (I).

Bauer, Martin: Evangelische Theologen in und um **Erfurt** im **16.** bis **18.** Jahrhundert. Beiträge zur Personen- und Familiengeschichte Thüringens. – Neustadt an der Aisch: Degener 1992. 399 S. = Schriftenreihe der Stiftung Stoye der Arbeitsgem. für Mitteldeutsche Familienforschung XXII.

Krischer, Michael: Die Kirche in **Paraguay**. Von der Kolonialzeit bis zum Ende des Stroessner-Staates. – Mettingen: Brasilienkunde-Verl. 1991. VIII, 203 S. = Brasilien-Tb XV; DM 32,–.

Schwillus, Harald: Kleriker im Hexenprozeß. Geistliche als Opfer der Hexenprozesse des 16. und 17. Jh.s in Deutschland. – Wü: Echter 1992. 549 S. = Forschungen zur fränk. Kirchen- u. Theologiegeschichte XVI; DM 64,–.

7. Reformation und Gegenreformation

Campi, Emidio: Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti. I: Cinquecento e seicento. – To: Claudiana 1991. 474 p., 89 ill.; Lire 48 000.

Delius, Hans-Ulrich: Die Quellen von Martin **Luthers** Genesisvorlesung. – Mchn: Kaiser 1992. 96 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CXI.

Croken, Robert C.: Luther's first front. The Eucharist as sacrifice. – Ottawa [e. a.]: Univ. of Ottawa Pr., 1990. 171 p.; $ 19,95.

Rau, Wilhelm: Das Zeugnis Luthers von der Verlorenheit des Menschen und seiner Erlösung durch Christus. – Neuendettelsau: Freimund 1991. 95 S. = Lutherische Verantwortung heute; DM 4,80.

Bell, Théo: Pater Bernardus. Martin Luther über Bernhard von Clairvaux. – Cîteaux 41, 1990, 233–253.

Backus, Irena: Randbemerkungen **Zwinglis** in den Werken von Giovanni Pico della Mirandola. – Zwing 18, 1990, 291–309; S. 310–328: Lienhard, Max: Aus der Arbeit an Zwinglis Exegetica zum Neuen Testament.

Verd, Gabriel María: De Iñigo a Ignacio. El sambio de nombre en San Ignacio de Loyola. – AHSJ 60, 1991, 113–160.

Shantz, Douglas H.: **Crautwald** and **Erasmus**. A study in humanism and radical reform in sixteenth century **Silesia.** – Baden-Baden [e. a.]: Koerner 1992. 254 p. maps, ill. = Bibliotheca dissidentium. Scripta et studia IV; DM 180,– [Diss., Waterloo]

Staat und Kirche. Beiträge zur zweiten Melanchthonpreisverleihung 1991, hrsg. v. Stefan Rhein. – Sigmaringen: Thorbecke 1992. 105 S., Ill. = Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten II; DM 24,–.

Giombi, Samuele: Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa. Le istruzioni episcopali ai predicatori. – CrSt 13, 1992, 73–102.

André, Emmanuel – Michel Hermans: Un portrait ancien d'**Ignace** de **Loyola**. Sa valeur et son odyssée. – AHSJ 60, 1991, 219–264; p. 265–351: Rruiz Jurado, Manuel: La tercera probación en la Compaña de Jesús.

Smith, Malcolm C.: **Montaigne** and religious freedom. The dawn of pluralism. – Gen: Droz 1991. 257 p. = Etudes de philologie et d'histoire XLV.

Fernández Collado, Angel: **Gregorio XIII** y **Felipe II** en la nunciatura de Felipe de Sega ‹1577–1581›. Aspectos político, jurisdiccional y de reforma. – Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso 1991. 371 p.

Schröder, Ingrid: Die **Bugenhagenbibel.** Untersuchungen zur Übersetzung u. Textgeschichte des Pentateuchs. – Köln [u. a.]: Böhlau 1991. 479 S. = Mitteldeutsche Forschungen CV; DM 68,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Benedict, Philip: The **Huguenot** population of France, 1600–1685. The demographic fate and customs of a religious minority. – Phil: American Philosophical Society 1991. 164 p., graph. fig. = Transcations of the American Philosophical Society LXXXI, 5.

8. Neuzeit

Murphy, Francis Xavier: Patristic heritage in the Renaissance and the modern world. The essays in this volume are being republished as a tribute to Francis X. Murphy on his seventy fifth birthday. Norman Shaifer . . ., ed. – Tappan, N.Y.: Shepherd Pr. 1990. VII, 237 p.; $ 14,95.

Cuche, François-Xavier: Une pensée catholique: **Fleury,** La **Bruyère** et **Fénélon**. Préface Jacques Truchet. – P: Ed. du Cerf 1991. 612 p. = Histoire.

De Armellada, Bernardino: La bula **"Unigenitus"** ‹1713›. Problema para la escuela escotista? El problema del sobrenaturale en el escotismo de la primera mitad del s. XVIII. – CFr 61, 1991, 535–556.

Scarre, Geoffrey: **Tillotson** and **Hume** on miracles. – DR 110, 1992, 66–81.

Simm, Christoph: **Kants** Ablehnung jeglicher Erbsündenlehre. – Mstr: Lit 1991. 171 S. = Philosophie XII; DM 48,80,–.

Polverini Fosi, Irene: Fra tolleranza ed intransigenza. La conversione al cattolicesimo di **Federico II** die Assia-Kassel ‹1749›. – QFIAB 71, 1991, 509–547.

Aschoff, Frank: Der theologische Weg Johann Friedrich **Kleukers** ‹1749–1827›. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. IX, 349 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 436; DM 93,– [Diss., Kiel]

Thought and faith in the philosophy of **Hegel**. – Dordrecht [e. a.]: Kluwer 1991. XI, 190 p. = Archives internationales d'histoire des idées CXXI.

Milet, Albert: Les "**messes** des **clercs**" en **Belgique**, principalement dans le département de **Jemappes, 1797–1799**. – RHE 86, 1991, 45–73.

Filosofia e **ascesi** nel pensiero di Antonio **Rosmini**. Atti del convegno promosso dal Comune di Rovereto, dalla Provincia Autonoma di Trento e dall'Istituto di Scienze Religiose in Trento 5–7 dicembre 1988. – Brescia: Morcelliana 1991. 397 p. = Bibliotheca Rosminiana II; Lire 50 000.

Quacquarelli, Antonio: Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini. – Bari: Edipuglia 1991. VII, 158 p. = Quaderni de "Vetera Christianorum" XXII; Lire 40 000,–.

Coudanne, M.-L.: Soeur Saint-Maur Miel relation des voyages d'une religieuse du calvaire de Paris pendant son émigration, ecrite . . . en . . . 1829 ou 1798–1807. – Cîteaux 41, 1990, 403–467.

Potvin, Thomas R.: Le changement, condition de la fidélité selon John Henry Cardinal **Newman**. – SR 20, 1991, 281–299.

Morrone, Fortunato: Cristo il figlio di Dio fatto uomo. L'incarnazione del Verbo nel pensiero cristologico di J. H. Newman. – (Milano: Ed.) Jaca Book (1990). XV, 271 p. = Già e non ancora CXCV. [Diss., Rom. Gregoriana]

Pattison, Robert: The great dissent. John Henry Newman and the liberal heresy. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1991. XIII, 231 p.

Addinall, Peter: Philosophy and biblical interpretation. A study in nineteenth-century conflict. – Cambr: Cambridge Univ. Press. 1991. XII, 330 p.; £ 35,–.

Perin, Roberto: **Rome** in **Canada**. The Vatican and Canadian affairs in the late Victorian Age. – Toronto, Buffalo [e. a.]: Univ. of Toronto Pr. (1990). VIII, 299 p., ill., graph. fig.; $ 20,95.

Van Vugt, Joos: Frères au service de prêtres et régents. Les Frères d'**Oudenbosch**, 1840–1854. – RHE 86, 1991, 74–104.

Hetzel, Pascal: L'inspection de la Petite-Pierre de 1853 à 1870. – BSHPF 137, 1991, 521–544.

MacCulloh, Gerald W.: Christ's person and life-work in the theology of Albrecht **Ritschl** with special attention to "Munus triplex". – Lanham, Md. [e. a.]: Univ. Pr. of America 1990. 228 p.; $ 29,50 [Diss., Chicago]

Sosna, Werner: Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Grundlagen und dogmatische Explikation der Christologie Herrmann **Schells**. – Pad: Schöningh 1991. VIII, 319 S. = Paderborner Theologische Studien XX.

Zorzi, Giuseppe: Auf der Suche nach der verlorenen Katholizität. Die Briefe Friedrich von **Hügels** an Giovanni **Semeria**. Bd. I–II. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 618 S. = Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie III; kart. DM 98,–.

9. Neueste Zeit

Ivescovi Veneti e la Santa Sede nella guerra **1915–1918.** Vol. I–III. – R: Ed. Storia e Letteratura 1991. 456 p., 592 p., 463 p.; Lire 190 000.

Ernst, Peter: Ehrfurcht vor dem Leben. Versuch der Aufklärung einer aufgeklärten Kultur. Ethische Vernunft und christlicher Glaube im Werk Albert **Schweitzers**. Mit einem Exkurs über religiöse Kultur und Sozialethik im literarischen Entwurf Leo Tolstois. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. I, 255 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 414; sfr 64,–.

Samerski, Stefan: Die Katholische Kirche in der Freien Stadt **Danzig 1920–1933.** Katholizismus zwischen Libertas und Irredenta. – Köln [u. a.]: Böhlau 1991. X, 320 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XVII.

Leslie, Benjamin C.: Trinitarian hermeneutics. The hermeneutical significance of Karl **Barth**'s doctrine of the Trinity. – NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1991). 286 p. = American university studies VII, 66; DM 82,–.

Mueller, David L.: Foundation of Karl Barth's doctrine of reconciliation. Jesus Christ crucified and risen. – Lewiston: Edwin Mellen Pr. 1990. VIII, 504 p. = Library of Congress cataloging in publication data.

Gante, Michael: **Paragraph 218** in der Diskussion. Meinungs- und Willensbildung **‹1945–1976›**. – Düs: Droste 1991. XV, 417 S. = Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte XX; DM 68,– [Diss., Bonn]

Alberigo, Giuseppe: Dinamiche e procedure nel **Vaticano II**. Verso la revisione del Regolamento del Concilio **‹1962–1963›**. – CrSt 13, 1992, 115–164.

Molendijk, Arie L.: Aus dem Dunkel ins Helle. Wissenschaft u. Theologie im Denken von Heinrich **Scholz**. Mit unveröffentl. Thesenreihen von Heinrich Scholz u. Karl Barth. – Amst, Atlanta, GA: Rodopi 1991. 390 S. = Amsterdam studies in theology VIII; hfl 120,–.

Barth, Ulrich: Die Christologie Emanuel **Hirschs**. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen und subjektivitätstheor. Grundlagen. – B [u. a.]: de Gruyter 1992. XVI, 669 S; DM 212,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Kellner, Hans Eduard: Das theologische Denken Wilhelm **Stählins**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. XII, 709 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 439; DM 139,–.

Eykmann, Walter: **Friedens**verkündigung und Friedenserziehung. Ein Versuch ihrer wechselseitigen Zuordnung. – Wü: Echter 1991. XXVIII, 391 S. = Sammlung „Christliche Pädagogik"; DM 48,–.

Way, David: The lordship of Christ. Ernst **Käsemann**'s interpretation of Paul's theology. – Oxf: Clarendon Pr. 1991. XIV, 336 p. = Oxford theological monographs; £ 40,– [Diss., Oxford]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Terrar, T.: Catholic mission history and the 500th anniversary of Christopher Columbus' arrival. A time for mourning and for celebrating. – Mission Studies. Journal of the JAMS 9, 1, 1992, 7–23; p. 24–39: Forman, Charles W.: Recent developments in **Pacific** island christianity; p. 40–61: Rzepkowski, Horst: Stepping stones to a Pacific theology; p. 62–78: Shenk, Wilbert R.: Reflections on the modern missionary movement: 1792–1992; p. 79–97: Grundmann, Christoffer: The contribution of medical missions to medical education overseas; p. 98–107: Bloch-Hoell, Nils E.: African identity. European intervention or genuine African character?

Haced discípulos a todas las gentes (Mt 28,19). Comentarios y texto de la encíclica **"Redemptoris missio"**. Por Jesús López-Gay . . . – Valencia: EDICEP; Mexico: Libr. Parroquial de Clavería 1991. 276 p. = Colección documentos de la Iglesia II; pes 950,–.

Pope-Levison, Priscilla: Evangelization from a liberation perspective. – NY [e. a.]: Lang 1991. XII, 201 p. = American university VII, 69.

Smalley, William A(llen): **Translation** as mission. Bible translation in the modern missionary movement. – Macon, Ga.: Mercer (1991). XIII, 287 p. = ‹The modern mission era, 1792–1992›; $ 20,65.

Neckebrouck, V[aleer]: De stomme duivelen. Het anti-missionair syndroom in de westerse kerk. – Brugge: Uitg. Tabor 1990. 211 p.; FB 495,–.

Fernández, Pedro: La nueva evangelización en **México.** – CTom 119, 1992, 97–134.

Barcatta, Bede: A history of the southern vicariate of **Colombo** Sri Lanka being also The history of the apostolate of the Sylvestrine-Benedictine monks in the Island. – R: Montefano Publications 1991. XIX, 590 p.; $ 30,–.

Kottuppallil, George: The church in North-East India. A historical perspective. – Indian missiological review 13, 1991, 4–14; p. 15–25: Xaxa, V.: Sociological impact of evangelization in **North-East India**; p. 26–55: D'Souza, Patrick: Trends in evangelization in the church today; p. 55–61: Menamparampil, Thomas: Possibilities for evangelization in North-East India; p. 62–73: Varghese, Jane Mary: Contribution of religious women to the growth of the church in North East India.

Lee, Sunhee: Die **Minjung-Theologie** Ahn **Byungmus** von ihren Voraussetzungen her dargestellt. – Ffm [e. a.]: Lang 1992. XVII, 265 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 443; DM 84,– [Diss., Bonn]

Soo, il Chai: Einige Ansätze zum kritischen Dialog mit der Minjung-Theologie. – Zeitschrift für Mission 17, 1991, 197–206; S. 207–217: Loth, Heinrich: Koloniale und missionarische Interessen in **Deutsch-Ostafrika**; S. 218–223: Koschorke, Klaus: Projekte zur asiatischen und interkontextuellen Kirchengeschichte.

Utuk, Efiong: From New York to Ibadan. The impact of **African** questions on the making of ecumenical mission mandates, **1900–1958**. – NY [e. a.]: Lang 1991. XIV, 350 p. = American university studies VII, 82; DM 94,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Tod und Jenseits im Altertum. Gerhard Binder, Bernd Effe [Hrsg.]. – Trier: Wissenschaftlicher Verl. (1991). 247 S. = Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium VI; DM 36,–; [enth.]: S. 9–20: Reventlow, Henning Graf: Tod und Leben im **Alten Testament**; S. 21–49: Vetter, Dieter: Die Lehren vom Tod und von der „kommenden Welt" im **talmudischen** Schrifttum; S. 50–70: Welwei, Karl-Wilh.: Heroenkult und Gefallenenehrung im antiken **Griechenland**; S. 71–87: Kierdorf, W.: Totenehrung im republikanischen **Rom**; S. 88–102: Hasenfratz, Hans-Peter: Tod und Seele im Alten **Ägypten**; S. 103–121: Rehn, Rudolf: Tod und Unsterblichkeit in der platonischen Philosophie; S. 122–143: Glei, Reinhold F.: Kosmologie statt Eschatologie: **Ciceros** „Somnium Scipionis"; S. 144–166: Döpp, S.: „Leben und Tod" in Petrons ‚Satyrica'; S. 167–179: Kobusch, Theo: Der Tod. Elemente einer Begriffsgeschichte; S. 180–202: Biesterfeldt, H. H.: Phaedo arabus: Elemente griechischer Tradition in der Seelenlehre islamischer Philosophen des 10. und 11. Jahrhunderts; S. 203–242: Binder, Gerhard: Pallida Mors. Leben und Tod, Seele und Jenseits in römischen und verwandten Texten.

Hodel-Hoenes, Sigrid: Leben und Tod im alten **Ägypten**. Thebanische Privatgräber des neuen Reiches. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1992. 256 S., 117 Abb., 1 Kt.; DM 49,80.

Japanische Studien zum **östlichen Manichäismus**. Übersetzt von Renate Herold in Verbindung mit Helwig Schmidt-Glintzer. Hrsg.: Hans-Joachim Klimkeit, Helwig Schmidt-Glintzer. – Wiesb: Harrassowitz 1991. VIII, 174 S., 1 Ill., 1 Kt. = Studies in oriental religions XVII; DM 56,–; [enth. u. a.]: S. 3–15: Klimkeit, Hans-Joachim: Der Manichäismus in **Iran** und **Zentralasien**; S. 17–30: Schmidt-Glintzer, Helwig: Der Manichäismus in **China**; S. 33–61: Chikusa, Masaaki: Über die Vegetarischen Dämonenverehrer; S. 63–112: Shigematsu, Shunsho: Manichäismus und Dämonenlehre während der T'ang- und Sung-Zeit; S. 113–128: Kubo, N.: Taoismus und Manichäismus in der Sung-Zeit; S. 131–175: Anhang.

Omari, Cuthbert Kashingo: God and worship in traditional **Asu** society. A study of the concept of God and the way he was worshipped among the Vasu. – Erlangen: Verl. d. Ev.-Luth. Mission 1990. 348 p., 2 ill. = Makumira publications VI; kart. DM 35,– [Diss., Univ. of East Africa]

Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. Hrsg. von Gerhard Oberhammer. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wiss. 1991. 256 S. = Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wiss. Phil.-hist. Klasse 573; DM 98,–; [enth.:] S. 7–27: Oberhammer, Gerhard: Einleitendes zur **Religionshermeneutik**; S. 29–45: Reikerstorfer, J.: Transzendentale Religionshermeneutik als theologische Religionstheorie; S. 47–59: Leertouwer, L.: Zur Definition des Objektes in der Religionshermeneutik; S. 61–91: Schwabl, H.: Religiöser Paradigmenwechsel im klassischen Altertum; S. 93–121: Waldschütz, E.: Zur Auslegung der „Mystik" Meisters **Eckharts** in der neuzeitlichen Philosophie als Rückfrage an die Möglichkeit dieser Auslegung(en); S. 123–146: Halbfass, W.: Tradition und Reflexion: Zur Gegenwart des **Veda** in der indischen Philosophie; S. 147–177: Heesterman, J. C.: "I am who I am" – Truth and identity in **Vedic** ritual; S. 179–192: Vetter, T.: Zur religiösen Hermeneutik **buddhistischer Texte**. Eine Auseinandersetzung mit den Leitgedanken des Symposiums; S. 193–211: Oberhammer, G.: „Begegnung" als Kategorie der Hermeneutik **altindischer Heilssysteme**; S. 213–229: Schokker, G. H.: Die Menschwerdung Gottes in der **Bhakti-Poesie.**

VI. Religionsphiolosophie

Pangallo, Mario: Il principio di causalità nella metafisica di S. **Tommaso**. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio **Fabro**. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1991. 190 p. = Studi tomistici XLI.

Kuhn, Elisabeth: Friedrich **Nietzsches** Philosophie des europäischen Nihilismus. – B, NY: de Gruyter 1992. XI, 292 S. mit 3 Klapptafeln = Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung XXV; Lw. DM 158,–.

Choi, Insik: Die taologische Frage nach Gott. Paul **Tillichs** philosoph. Gottesbegriff des „Seins-Selbst" und sprachl. Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Taogedanken Laotzus. – Ffm: Lang 1991. XVIII, 380 S. = Kontexte IX; DM 97,–.

Mesle, C. R.: John **Hick**'s theodicy. A process humanist critique. – NY: St. Martin's Pr. 1991. XXXIII, 141 p.

Oko, Dariusz: The transcendental way to God according to Bernard **Lonergan**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. 352 p. = Europäische Hochschulschriften XX, 361; DM 93,– [Diss., Rom]

Riess, Klaus: Gott zwischen Begriff und Geheimnis zu einem Ende natürl. Theologie als Aufgang neuzeitl. Religionsphilosophe. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. XIV, 394 S. = Münchener theologische Studien II, 47; DM 66,– [Diss., München]

Brock, Erich: Religionsphilosophie. Hrsg. von Ernst Oldemeyer. – Bern: Francke 1990. 420 S.; DM 88,–.

Gale, Richard M.: On the nature and existence of God. – NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. VIII, 422 p.

Tyn, Tomas: Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis. – Bologna: Ed. Studio Domenicano 1991. XVI, 975 p. = Collana «Lumen» III.

Van den Brink, G.: De absolute en geordineerde macht van God. Opmerkingen bij de ontwickeling van een onderscheid. – NedThT 45, 1991, 204–222.

VII. Fundamentaltheologie

Dobroczyński, Grzegorz: Einsicht und **Bekehrung**. Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard **Lonergan.** – Ffm [e. a.]: Lang 1992. 385 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 441; DM 99,– [Diss., Innsbruck]

Neufeld, Karl-Heinz: Fundamentaltheologie. I: Jesus – Grund des christlichen Glaubens. – Stu: Kohlhammer 1992. 220 S. = Studienbücher Theologie XVII, 1; DM 28,–.

Horizontüberschreitung. Die pluralist. Theologie der Religionen. Mit Beitr. von Reinhold Bernhardt ... Hrsg. von Reinhold Bernhardt. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 251 S.; DM 78,–; [enth.]; S. 31–46: Ott, Heinrich: Ein neues Paradigma in der Religionstheologie; S. 47–59: Kaufman, Gordon D.: Geschichtlichkeit der Religionen als Herausforderung an die Theologie; S. 60–80: Hick, John: Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen; S. 81–103: Brück, Michael von: Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage; S. 104–119: Swidler, Leonhard: Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit; S. 120–136: Ruether, Rosemary R.: Kann Christologie befreit werden von Patriarchalismus?; S. 137–150: Race, Alan: Christus und das Skandalon der Partikularitäten; S. 151–155: Grünschloß, Andreas: Ein Religionswissenschaftler auf dem Weg zur „Welt-Theologie". Einleitung zu W. C. Smith, Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen; S. 156–174: Smith, Wilfred C.: Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen; S. 175–190: Sundermeier, Theo: Evangelisation und die „Wahrheit der Religionen"; S. 191–202: Samartha, Stanley: Mission in einer religiös pluralen Welt; S. 203–219: Knitter, Paul F.: Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker; S. 220–237: Ficker, Rudolf: Im Zentrum nicht und nicht allein. Von der Notwendigkeit einer Pluralistischen Religionstheologie.

Mooren, Thomas: Auf der Grenze – die Andersheit Gottes und die Vielfakt der Religionen. Der **interkulturelle Dialog** aus anthropologischer Sicht als Anfrage an eine Theologie der Religionen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1991. 201 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 434; kart. sfr 54,–.

Sola **scriptura**. Das reformator. Schriftprinzip in der säkularen Welt. Hrsg. von Hans Heinrich Schmid und Joachim Mehlhausen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1991. 374 S. = Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; DM 45,–; [enth. u. a.]: S. 19–43: Baur, Jörg: Sola scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung; S. 44–60: Meijering, Eginhard Peter: „Sola Scriptura" und die historische Kritik; S. 61–78: Paulsen, Henning: Sola scriptura und das Kanonproblem; S. 79–100: Henkys, Jürgen: Sola Scriptura im gegenwärtigen kirchlichen Handeln; S. 101–106: Hertzsch, Klaus-Peter: Sola scriptura in der pfarramtlichen Praxis; S. 107–115: Schultze, Harald: Sola scriptura im Bereich von kirchenleitendem Handeln; S. 116–129: Härle, Wilfried: Sola scriptura im Begründungszusammenhang christlicher Ethik; S. 130–140: Honecker, Martin: Sola scriptura im Bereich sozialethischer Entscheidungen; S. 281–291: Beintker, Michael: Anmerkungen zur Kategorie der Texttreue; S. 292–303: Petzoldt, Matthias: Sola scriptura – brauchbares Prinzip zur Rechenschaft über den Glauben?; S. 304–316: Wenz, Gunther: Das Schriftprinzip im gegenwärtigen ökumenischen Dialog zwischen den Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche. Eine Problemskizze; S. 319–334: Gräb, Wilhelm: Das Schriftprinzip in der Predigt der Gegenwart; S. 337–347: Becken, Hans-Jürgen: Schrift und Tradition in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen; S. 348–362: Nürnberger, Klaus: Der realsoteriologische Ansatz in Drittwelttheologien als Herausforderung an das protestantische Schriftprinzip.

Wiebe, Donald: The **irony** of theology and the nature of religious thought. – Montreal [e. a.]: McGill-Queen's Univ. Pr. 1991. XIV, 261 p. = McGill-Queen's studies in the history of ideas XV; $ 39,95.

Krieger, David J.: The new universalism. Foundations for a global theology. – Maryknoll: Orbis Books 1991. IX, 219 p. = Faith meets faith.

Jeanrond, Werner G.: Theological hermeneutics. Development and significance. – Lo: Macmillan 1991. XV, 220 p.; £ 35,–.

Cook, Martin L.: The open circle: confessional method in theology. – Phil: Fortress Press 1991. XIV, 130 p.; $ 9,95,–

Pluralismo socio-cultural y fe cristiana. Congreso de Teología Bilbao-Vitoria, 12–16 de febrero de 1990. – Bilbao: Ed. Mensajero 1990. 444 p. = Victoriensia LVII; pes 2700.

Léonard, André: **Foi** et philosophies. Guide pour un discernement chrétien. – Namur: Culture et Vérité 1991. 314 p. = Chrétiens aujourd'hui. N.S. IV; FB 925,–.

Bergold, Ralph: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1991. VII, 340 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 437; DM 95,– [Diss., Münster]

Gorringe, T. J.: God's theatre. A theology of **providence**. – Lo: SCM Press 1991. XII, 114 p.; £ 8,95.

VIII. Dogmatik

Scheffczyk, Leo: Gesammelte Schriften zur Theologie. III: Glaube in der Bewährung. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. 592 S.; DM 38,–.

La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución **"Dei verbum"** del Vaticano II sobre la Divina Revelación. Ed. de los XXV años de la promulgación (1965–1990) dirigide por Luis Alonso Schökel, Antonio M.ª Artola. En colabor. con A(ngel) Antón ... – Bilbao: Univ. de Deusto; Bilbao: Ed. Mensajero 1991. 702 p. = Colección teología-deusto XXIII; pes 5500.

García-Murga Vazquez, José Ramón: El Dios del amor y de la paz. Tratado teológico de Dios desde la reflexión sobre su bondad. – Madr: UPCO 1991. 440 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Commillas Madrid III, 12; pes 2900.

Gironés Guillem, Gonzalo: La divina arqueología. ‹Del primer principio teológico en el tratado de la Trinidad.› – Valencia: (Servicio de Informática

de la Facultad de Teología de Valencia) 1991. 95 p., graph. fig. = Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series "Diálogo" IV; pes 1100.

Penamaria de Llano, Antonio: El Dios de los cristianos. Estructura introductoria a la teología de la Trinidad. Tratado de Dios uno y trino. – Madr: Soc. de Educación Atenas 1990. 292 p. = Sintesis II, 2; pes 1650.

Koch, Traugott: Das göttliche Gesetz der Natur. Zur Geschichte des neuzeitlichen Naturverständnisses und zu einer gegenwärtigen theologischen Lehre von der **Schöpfung**. – Zü: Theol.Verl. 1991. 101 S. = Theologische Studien CXXXVI; DM 18,–.

Jewett, Paul K(ing): God, creation, and revelation. A neo-evangelical theology. ... with sermons by Marguerite Shuster. – GrR, Mich.: Eerdmans (1991). XIX, 535 p.; $ 29,95.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: El don de Dios. **Antropología teológica** especial. – Santander: Ed. Sal Terrae 1991. 412 p. = Presencia teológica LXIII.

Zur kirchlichen **Erbsünde**nlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage. Christoph Schönborn, Albert Görres, Robert Spaemann. – (Frb:) Johannes (Verl. Einsiedeln 1991). 102 S. = Kriterien LXXXVII; kart. DM 18,–; [enth.]: S. 13–35: Görres, Albert: Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen; S. 39–66: Spaemann, Robert: Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre; S. 69–102: Schönborn, Christoph: Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriß.

Kettler, Christian D.: The vicarious humanity of Christ and the reality of salvation. – Lanham [e. a.]: Univ. Pr. of America 1991. VI, 327 p.; $ 28,50.

Wohlmuth, Josef: Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische **Christologie**. – Wü: Echter 1992. 239 S.; kart. DM 34,–.

Greshake, Gisbert: Geschenkte Freiheit. Einführung in die **Gnadenlehre**. – Frb/B: Herder 1992. 144 S.; Lw. DM 26,–.

Scherzberg, Lucia: **Sünde** und **Gnade** in der feministischen Theologie. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1991). 258 S.; DM 36,– [Diss., Münster]

Beinert, Wolfgang: Die Katholizität als Eigenschaft der Kirche. – Catholica 45, 1991, 238–264; S. 265–282: Petri, Heinrich: Einheit in Katholizität – Eine bleibende Spannung?

Fernandez, Domiciano, CMF: Teología y **Magisterio**. – EphMar 42, 1992, 11–45; p. 47–58: ~ Nota bibliográfica sobre Teología y Magisterio; p. 59–95: Largo Dominguez, Pablo: «Auctoritas» y «Ratio» o el Magisterio dentro de los límites de la mera razón teológica»; p. 97–113: Rey García Paredes, José Cristo: «Verdad sobre María» y definiciones dogmáticas. Claves para interpretar los dogmas marianos.

Möbs, Ulrich: Das kirchliche **Amt** bei Karl **Rahner**. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 295 S. = Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie XXIV; DM 44,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Corbett, Julia Mitchell: **Religion** in **America**. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall (1990). VII, 308 p., graph. fig.; $ 32,42.

Davis, Cyprian: The history of black Catholics in the United States. – NY: Crossroad 1991. XVII, 347 p.; $ 24,95.

Talmon, Shemaryahu: Gesammelte Aufsätze. II: **Juden** und **Christen** im Gespräch. – Neuk: Neukirchener Verl. 1992. 242 S. = Information Judentum XI; DM 68,–.

Starkey, Edward D.: Judaism and Christianity. A guide to the reference literature. – Englewood: Libr. Unlimited 1991. XIV, 256 p. = Reference sources in the humanities series; $ 42,–.

Image of God and gender models in Judaeo-Christian tradition. Ed. Kari Elisabeth Børresen. – Oslo: Solum Forlag 1991. 281 p.

Pemsel-Meiser, Sabine: **Rechtfertigung** durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie. – Wü: Echter 1991. XIV, 415 S. = Studien zur system. und spirituellen Theologie V; DM 49,– [Diss., Freiburg/B]

Pannenberg, Wolfhart: Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch. – ZThK 88, 1991, 232–246.

Episcopacy. **Lutheran-United Methodist** dialogue. II. Ed. by Jack M. Tuell and Roger W. Fjeld. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1991. 144 p.

Monastic life in the **Christian** and **Hindu** traditions. A comparative study. Edited by Austin B. Creel ... – Lewiston, N.Y., Queenston [e. a.]: Mellen (1990). XIII, 593 p. = Studies in comparative religion III; $ 89,95.

Oddie, Geoffrey A.: Hindu and Christian in south-east India. – Lo: Curzon 1991, X, 280 p.; £ 19,95.

Cantwell Smith, Wilfred: Christian – Muslim relations. The theological dimension. – Studies in interreligious dialogue I, 1991, 8–24; p. 25–40: Sanneh, Lamin: Muhammed's significance for Christians. Some personal reflections; p. 41–57: Bragt, Jan van: The challenge to Christian theology from Kyoto School Buddhist philosophy; p. 58–69: Abe, Masao: God and absolute nothingness; p. 70–79: Mulder, Dick: Interreligious dialogue and social ethics; p. 80–96: Wessels, Anton: Muslims jews and Christians in the Middle East; p. 101–115: Laube, Johannes: Hajime Tanabe's view of 'Radical Evil'; p. 116–128: Ozaki, Makoto: Saichō's role and significance in the expectation of the Mappō era; p. 129–145: Dupré, Wilhelm: Implicit religion and the meaning of interreligious dialogue; p. 146–162: Wit, Han F. de: The contemplative contribution to interreligious dialogue; p. 163–173: Camps, Arnulf: The identity of Europe and cultural plurality. The need for the "Third eye".

Van Parys, Michel: Les Églises orientales catholiques et l'œcuménisme. – Irénikon 64, 1991, 323–331; p. 332–358: Halleux, André de: Orthodoxes orientaux en dialogue; p. 359–364: Peri, Vittorio: La dénomination de patriarche dans la titulature ecclésiastique du **IV**e au **XVI**e siècle; p. 365–380: El-Maskîn, Matta: L'unité véritable, source d'inspiration pour le monde.

Faith to creed. Ecumenical perspectives on the affirmation of the apostolic faith in the 4th century. Papers of the faith to creed consultation, Commission on Faith and Order NCCCUSA Oct. 25–27, 1989, Waltham, Mass. Ed. by S. Mark Heim. – GrR, Mich.: Eerdmans 1991. XXIII, 206 p.; $ 13,95.

Weisse, Wolfram: Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung **Life** and **Work 1919–1937**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 647 S. = Kirche und Konfession XXXI; DM 168,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Alemany, José J.: Teología y ecumenismo. – EE 66, 1991, 273–293.

Kreiner, Armin: „Hierarchia veritatum". Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz. – Catholica 46, 1992, 1–30.

X. Moraltheologie

Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au Servais **Pinckaers** à l'occasion de son 65e anniversaire. Édités par Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. – Frb/S: Éd. Universitaires [e. a.]: 1991. XI, 233 p. = Études d'éthique chrétienne XXXVII; [cont. e. a.]: p. 3–8: Schenker, Adrian: «Dynamique de dépassement dans la loi ancienne»; p. 9–14: Barthelemy, Dominique: «Effondrement et innovation»; p. 15–21: Rouiller, Grégoire: «Manne cachée, caillou blanc et nom nouveau.» Le message moral de l'Apocalypse; p. 23–35: Bedouelle, Guy: «La morale devant la ‹nouvelle histoire›.» L'Eglise et l'enfant, des Réformes aux Lumières; p. 37–49: Barthelemy, D.: «Un Dieu qui fait du neuf»; p. 141–148: Brugues, Jean-Louis: «La crise de la morale ou les chances d'un renouveau»; p. 149–159: Aubert, J.-M.: «La Loi, facteur essentiel de réalisation et libération humaines»; p. 161–173: Bujo, Bénézet: «La remise en question du discours traditionnel en morale face à un monde polycentrique»; p. 175–189: Mongillo, D.: «Per una teologia dell'agire»; p. 191–211: Pinto de Oliveira, C.-J.: «Une morale de liberté évangélique aux prises avec une Eglise de pécheurs»; p. 213–223: Pinckaers, Servais: «L'instinct et l'Esprit au cœur de l'éthique chrétienne»; p. 225–233: Bibliographie du Prof. Servais Th. Pinckaers.

Grundbegriffe der christlichen Ethik, hrsg. von Jean-Pierre Wils u. Dietmar Mieth. – Pad: Schöningh 1992. 301 S. = UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher 1648; kart. DM 29,80.

Ringeling, Hermann: Christliche Ethik im Dialog. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik. II. – Frb/S: Univ.-Verl.; Frb/B: Herder 1991. XII, 260 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXII; kart. sfr 39,–.

Seidler, Victor J.: The moral limits of modernity. Love, inequality and oppression. – Lo: Macmillan 1991. XIV, 250 p.; £ 40,–.

Pope, Stephen J.: The order of love and recent Catholic ethics. A constructive proposal. – ThSt 52, 1991, 255–288.

You, Alain: La **loi** de **gradualité**. Une nouveauté en morale? Fondements théologiques et applications. Préface de Édouard Hamel. – P: Éd. Lethielleux (1991). 197 p. = Le sycomore; F 89,–.

Droesser, Gerhard: Grundfiguren des sittlichen Lebens. Einige Leitbestimmungen einer christlich-allgemeinen Ethik. – ThGl 81, 1991, 426–453; S. 454–466: Römelt, Josef: Schulderfahrung als Krise. Zur anthropologischen und theologischen Hermeneutik menschlicher **Schuld**; S. 467–481. Schramm, Michael: Die Kunst des Lebens. Glaube und transgressive Vernunft in der Prozeßethik.

Rubio, Miguel: La «nueva evangelización». Fe cristiana y cultura actual. – Moralia 13, 1991, 119–166; p. 167–186: Sanchis, Antonio: Una moral fiel al evangelio y al hombre; p. 187–204: Elizari, F. Javier: Valoración de la vida humana antes de nacer. Condicionamientos sociales; p. 205–226: Santoyo, J. Moya: El enfermo mental: aspectos psicológico-éticos. Reflexiones en torno al artículo 3.° del Código deontológico del psicólogo; p. 227–250: González, Ignacio: Literatura y moral. La literatura eramista (II); p. 251–263: Rejon, F. Moreno: Teología moral y contexto histórico-cultural. Algunos rasgos de la teología del siglo **XVI**; p. 265–296: Vidal, Marciano – Vicente Miranda: Panorama **bibliográfico** de moral en **1990**. El tema de la moral en las revistas.

Leben in der Hand des Menschen. – Zü: Benziger 1991. 209 S. = Theologische Berichte XX; DM 29,80; [enth.]: S. 11–43: Böckle, Franz: Eingriffe in die menschliche Zeugung; S. 45–74: Reiter, Johannes: Umgang mit Embryonen und Feten; S. 75–178: Münk, Hans Jürgen: Die christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik; S. 179–209: Eid, Volker: Das Sterben bestehen. Konfliktsituation am Lebensende.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pontificio Instituto Spiritualitas O.C.D. edita. XXIII, **1988**.– R: Ed. del Teresianum 1991. XXVIII, 454 p.; Lire 100 000,–.

Pablo Maroto, Daniel de: Historia de la espiritualidad christiana. – Madr: Ed. de Espiritualidad 1990. 395 p.; pes 2830,–.

Weber, Jörg: Ursprünge christlicher **Mystik** und die Genealogie der Neuzeit. – Rgb: Roderer 1991. 149 S. = Forschungen zur Gnosis und ihrer Verdrängungsgeschichte I; DM 46,–.

Chélini, Jean: L'aube du Moyen Age. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laics dans l'Europe carolingienne ‹**750–900**›. Préface de Pierre Riché, postface de Georges Duby. – (P:) Picard 1991. 548 p.

In quest of the Kingdom. Ten papers on medieval monastic spirituality. Ed. by Alf Härdelin. – Sto: Almqvist & Wiksell Intern. (1991). 284 p., 11 fig. = Bibliotheca theologiae practicae. Kyrkovetenskapliga studier XLVIII; [cont.]: p. 9–26: Rekdal, Jan Erik: The Irish ideal of pilgrimage as reflected in the tradition of **Colum Cille** ‹Colomba›; p. 27–63: Bernaldo, Johannes: Pactual monasticism? About a much discussed feature of early **Spanish monastiasm**; p. 65–77: Frich, Heidi Ilona: "Even the Sea Served Him ..." The soldiers of Christ and the restoration of nature in some works of the Venerable **Bede**; p. 79–107: Härdelin, Alf: An epithalamium for nuns. Imagery and spirituality in **Paschasius Radbertus'** "Exposition of Psalm 44 (45)"; p. 109–134: Björkvall, Gunilla: "Expectantes Dominum." Advent, the time of expectation, as reflected in liturgical poetry from tenth and eleventh centuries; p. 135–155: Nilsson, Bertil: Gratian: on entry into the monastery; p. 157–175: Ström, Per: The monk's place in the House of God. A monastic theme in "De domo Dei" of **Boto** of **Prüfening**; p. 177–202: Borgehammar, Stephan: The ideal of the recluse in Aelred's "De Institutione Inclusarum"; p. 203–244: Fogelqvist, Ingvar: The new vineyard. St **Birgitta** of **Sweden**'s "Regula

Salvatoris" and the monastic tradition; p. 245–282: Lindgren, Mereth: Altars and Apostels. St. Birgitta's provisions for the altar in the abbey church at Vadstena and their reflection of Birgittine spirituality.

Steggink, Otger: Study in sprituality in retrospect. – Studies in spirituality 1, 1991, 5–23; p. 25–35; Waaijman, Kees: Spirituality as transformation demands a structural dynamic approach; p. 37–56: Bernard, Charles-André: Saint **Bonaventure** lecteur de Denys dans l'Itinerarium Mentis in Deum; p. 57–73: Huerga, Alvaro: La antropologia mistica del Doctor Angelico; p. 75–95: Blommestijn, Hein: Découverte de soi-même ou quête de Dieu: l'itinéraire de soi en Dieu chez Maître **Eckhart**; p. 97–108: Spidlik, Thomas: Théophane le reclus; p. 109–120: Teissier, Henri: **Ibn Arabi** et Saint **Jean de la Croix**; p. 121–133: Sanson, Henri: Saint Jean de la Croix et l'Islam; p. 135–152: Hense, Elisabeth: Paul **Celan**: Mit Stimme und Stummheit zur Dir; p. 153–180: Waaijman, Kees: Imago Dei dans la Bible; p. 181–198: O'Donnell, Christopher: Mary as prophet; p. 199–241: Imoda, Franco: The spiritual exercises and psychology; p. 243–267: Amalorpavadass, D. S.: Integration and interiorization; p. 269–285: Geest, Paul van: Jan van **Leeuwen.** Der Stand der Forschung.

Portier, Lucienne: Antonio **Rosmini** ‹1797–1855›. Un grand spirituel à la lumiére de sa correspondance. – P: Ed. du Cerf 1991. 586 p. = Textes.

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

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Prien, Hans-Jürgen: **Luther**s Wirtschaftsethik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 266 S.; DM 38,–.

Verhülsdonk, Andreas: Religion und Gesellschaft: Félicité **Lamennais**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. 225 S. = Europäische Hochschulschriften XIII, 164; kart. DM 69,– [Diss., Hannover]

Rostig, Dittmar: Bergpredigt und Politik. Zur Struktur und Funktion des Reiches Gottes bei Leonhard **Ragaz**. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 276 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 419; sfr 69,– [Diss., Leipzig]

L'enciclica **rerum novarum** e il suo tempo. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1991. 209 p.; Lire 50 000.

«Rerum Novarum» en France. Le Père **Dehon** et l'engagement social de l'eglise. – P: Edit. Univ. 1991. 168 p.

Bazzichi, Oreste: Cent'anni di "Rerum novarum" ‹1891–1991›. – R: Ed. Ave 1991. 119 p. = Novi saggi XI.

Cent ans de catholicisme social en **Alsace**. De l'encyclique Rerum novarum ‹**1891**› à la fin du XX. siècle. Sous la dir. de Raymond Mengus. – Strasbourg: Pr. Univ. de Strasbourg 1991. 175 p.; F 100,–.

Die Enzyklika Quadragesimo anno und der Wandel der sozialstaatlichen Ordnung. Beiträge von J. Heinz Müller ... Hrsg. von Wolfgang J. Mückl. – Pad [u. a.]: Schöningh 1991. 88 S. = Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N.F. LXII; kart. DM 16,80; [enth.]: S. 9–23: Müller, J. Heinz: Grundgedanken der Enzyklika Quadragesimo anno und die Nachkriegsentwicklung in der Bundesrepublik Deutschland; S. 25–35: Klose, Alfred: Quadragesimo anno, der **österreich**ische Ständestaat und Österreich heute; S. 37–44: Furger, Franz: Das **schweiz**erische Friedensabkommen und die Idee der Berufsständischen Ordnung; S. 45–67: Wiemeyer, Joachim: Die Probleme von Quadragesimo anno aus moderner ordnungs- und institutionentheoretischer Sicht; S. 69–88: Müller, J. Heinz: Würdigung für P. Oswald von **Nell-Breuning** SJ anläßlich der Vollendung seines 100. Lebensjahres am 8. März 1990.

Rainer, Michael J.: **Religion** und **Politik**. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter bes. Berücks. der Luhmannschen Systemtheorie. – Mstr: Lit-Verlag 1991. VII, 524 S. = Politikwissenschaft XI; DM 68,80.

Desan, Suzanne: Reclaiming the sacred. Lay religion and popular politics in revolutionary France. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1990. XV, 262 p.

Bach, Ulrich: Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1991). 211 S.

Milbank, John: Theology and social theory. Beyond secular reason. – Oxf, Cambr: Blackwell 1991. 443 p. = Signposts in theology; £ 45,–.

Ferguson, Harvie: Religious transformation in western society. The end of happiness. – Lo: Routledge 1992. XVI, 269 p.; £ 40,–.

Gauly, Thomas Maximilian: Katholiken. Machtanspruch u. Machtverlust. – Bonn: Bouvier (1991). 474 S.; DM 68,–.

Enseñanza social de la iglesia en **America Latina**. Ed.: Peter Hünermann. Autores: Ricardo Antoncich ... – Ffm: Vervuert 1991. 399 p. = Intercambio I; DM 48,–.

Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in **Lateinamerika.** Hrsg. von Raúl Fornet-Betancourt. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 189 S. = Theologie der Dritten Welt XVI; kart. DM 32,–; [enth.]: S. 21–38: Restrepo, Sergio Bernal: Katholische Soziallehre und Kapitalismus; S. 39–57: Dussel, Enrique: Theologie und Wirtschaft. Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie; S. 58–85: Hinkelammert, Franz J.: Wirtschaft, Utopie und Theologie: die Gesetze des Marktes und der Glaube; S. 86–111: Mo Sung, Jung: Der Gott des Lebens und die wirtschaftlichen Herausforderungen für Lateinamerika; S. 112–146: Manzanera, Miguel: Die Option für die Armen und die Wirtschaft; S. 147–171: Vidales, Raúl: Die Theologie des Imperiums; S. 172–184: Furger, Franz: Versuch zum kritischen Gespräch aus europäischer Sicht.

XIII. Kirchenrecht

Krämer, Peter: Kirchenrecht. I: Wort, Sakrament, Charisma. – Stu: Kohlhammer 1992. 172 S. = Kohlhammer Studienbücher Theologie XXIV, 1.

Müller, Ludger: Kirchenrecht – analoges Recht? Über den Rechtscharakter der kirchlichen Rechtsordnung. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. XXVI, 133 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe VI; kart. DM 24,80.

Vries, Jan: Gottesbeziehung und Gesetz. Grund, Inhalt und Grenze kanonischer Normierung im Bereich des religiösen Lebens des Gläubigen. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. LXI, 308 S. = Münchener theologische Studien III, 44; DM 75,–. [Diss., München]

Gerosa, Libero: Kirchliches Recht und Pastoral. – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verl. (1991). 157 S. = Extemporalia IX; DM 21,–.

Studi e testi di diritto ecclesiastico e canonico. A cura di Silvio Ferrari. Vol. I. – Padova: CEDAM 1991. 167 p.; Lire 20 000; [cont.] p. 3–14: D'Agostino, Francesco: Obiezione di coscienza e verità del diritto tra moderno e post-moderno; p. 15–60: Lo Castro, Gaetano: Legge e coscienza; p. 61–102: Lariccia, Sergio: L'obiezione di coscienza nel diritto italiano; p. 103–122: Bertolino, Rinaldo: L'obiezione di coscienza nella evoluzione della giurisprudenza italiana; p. 123–144: Long, Gianni: L'obiezione di coscienza: vent'anni di dibattiti parlamentari; p. 145–167: Guarino, Antonio: L'obiezione di coscienza al servizio militare e la legislazione negoziata con i culti cattolici.

Berlingò, Salvatore: **Giustizia** e **carità** nell'economia della chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico. – To: Giappichelli 1991. VI, 234 p. = Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico. 3-Sez. canonistica; Lire 28 000.

D'Onorio, Joël-Benoit: Le **pape** et le gouvernement de l'Église. – P: Tardy 1991. 500 p. = Droit canonique; F 170,–.

Morange, Jean: Les **congrégations** religieuses et la normalisation de la tutelle. – L'anné canonique 34, 1991, 17–44; p. 45–103: Durand, Jean-Paul: Congrégations religieuses et vie associative; p. 105–128: Vacherot, Jean: Enjeux fiscaux et pratiques administratives pour les congrégations; p. 129–138: Crombrugghe, Dominique de: Les premiers pas du droit européen des associations; p. 139–143: Feliciani, Giorgio: Les congrégations dans la législation italienne après la révision des accords du Latran; p. 165–173: Valdrini, Patrick: Les associations canoniques nationales. Note juridique; p. 175–204: Antoine, Philippe: Le code de droit canonique face aux exigences de l'inculturation; p. 205–230: Tunc, Suzanne: Les privilèges pontificaux de l'ordre de Fontevraud; p. 231–246: Basdevant-Gaudemet; Brigitte: Une administration des cultes pendant la période révolutionnaire ‹1789–1794›?; p. 247–260: Abel, Anne-Marie: Les archives Vatican II de Mgr Jacques **Denis.**

Urrutia, Francisco J.: Quandonam habeatur **approbatio** «in forma specifica». – PerRMCL 80, 1991, 3–17; p. 19–44: Coccopalmerio, Francesco: De **Paroecia** ut communitate christifidelium; p. 45–91: Conrad, Matthias: De consilio pastorali paroeciali. Adnotationes in canonem **536** CIC/1983; p. 93–105: Zalba, Marcelino: Nota. Num aliqualis **fides** sit necessaria ad matrimonium inter baptizatos celebrandum; p. 108–127: De Paolis; Velasio: Adnotatio ad Responsum authenticum circa can. **1263**; p. 127–130: Ghirlanda, Gianfranco: Adnotatio ad Responsum authenticum circa can. **509 § 1**; p. 130–142: Urrutia, Francisco J.: Adnotatio ad Responsum authenticum circa can. **119,1°**; p. 143–180: Monumenta (curante Barbara Zadra).

La parroquia desde el nuevo derecho canónico. Aportaciones del derecho comun y particular. X Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Madrid 18–20 abril 1990. Ed.: Julio Manzanares (Marijuán). – Salm: Univ. Pont. 1991. 307 p.; pes 2000.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Floristán, Casiano: Teología practica. Teoría y praxis de la acción pastoral. – Salm: Ed. Sigueme 1991. 157 p. = Lux mundi LXVIII; pes 2830,–.

Beutel, Albrecht: Bescheidenheit. Ein homiletisches Plädoyer. – Pastoraltheologische Information 12, 1992, 41–56; S. 57–82: Drehsen, Volker: „Des Geistes wandelnder Altar." Religionspraktische Folgen aus der Begegnung von Frömmigkeit und Eisenbahn im 19. Jahrhundert; S. 83–110: Greinacher, Norbert: Die Christen und die Anderen; S. 111–123: Jetter, Werner: „... doch hart im Raume stoßen sich (nicht nur) die Sachen"; S. 125–136: Junker-Kenny, Maureen: Öffentliche Theologie in der pluralistischen Gesellschaft. Programmatische Orts- und Aufgabenbestimmungen der nordamerikanischen Praktischen Theologie; S. 137–145: Krämer, Albrecht: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Bemerkungen zu einem vergangenen kirchlichen Richtungsstreit; S. 147–163: Krüggeler, Michael – Peter Voll: Säkularisierung oder Individualisierung? Variationen zu „Faust" I, Vers 3415ff; S. 165–178: Müller, Hans Martin: Evangelisches Kirchenrecht als Recht in der Kirche; S. 179–194: Nipkow, Karl Ernst: Grundsätze und Erfahrung. Zur Bildungsverantworung der Kirche im staatlichen und kirchlichen Einigungsprozeß; S. 195–210: Schmidt-Rost, Reinhard: Die Bedeutung der „Kunstregeln" für die Praktische Theologie; S. 211–222: Schweitzer, Friedrich: Religionspädagogik als Projekt von Theologie nach der Aufklärung. Eine Skizze.

Reider, Georg: Die Verständlichkeit **kerygmatischer Verkündigung**. Theoretische Darstellung, Präsentation und empiristische Überprüfung eines Modells. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. 238, XVIII S. = Dissertationen: Theologische Reihe XLIX; DM 28,– [Diss., Rom. Univ. Salesiana]

Bukowski, P.: Kirche und Konflikt. – Pastoraltheologie 80, 1991, 332–351; S. 352–362: Stollberg, D.: Vom Umgang mit der Angst in der Seelsorge; S. 363–374: Hagenmaier, M.: Seelsorgerlicher Umgang mit chronisch kranken Menschen; S. 375–396: Nipkow, K. E.: Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften.

Lechner, Martin: Pastoraltheologie der **Jugend**: Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche. – Mchn: Don Bosco Verl. 1992. 391 S. = Studien zur Jugendpastoral I; DM 44,– [Diss., Trier]

Krause, Friedrich: **Visitation** als Chance für den Gemeindeaufbau. Mit einem Geleitwort von Christian Möller. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 157 S., graph. Darst.; kart. DM 34,– [Habil.-Schrift, Greifswald]

Baumgartner, Isidor: **Heilende Seelsorge** in Lebenskrisen. – Düs: Patmos Verl. 1992. 139 S.; kart. DM 22,80.

Hagenmaier, Heike – Martin Hagenmaier: Seelsorge mit psychisch kranken Menschen. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 139 S. = Heilende Seelsorge; DM 24,80.

Waibel, Gerhard: Der Umgang mit der Angst in der Krankenhausseelsorge. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1991. 327 S. = Dissertationen. Theol. Reihe XLVIII; DM 34,– [Diss., Graz]

Erlander, Lillemor: Faith in the world of work. On the theology of work as lived by the French worker priests and British Industrial Mission. – Sto: Almqvist & Wiksell 1991. 190 p. = Acta Universitatis Upsaliensis XXXII.

Shifting boundaries. Contextual approaches to the structure of theological education. Barbara G. Wheeler . . ., editors. – Louisville, Ky.: Westminster Pr. (1991). 328 p.; $ 19,95.

DelPrete, Thomas: Thomas **Merton** and the education of the whole person. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. 1990. 195 p.; $ 14,95.

Stinissen, Guido: Le Christ votre vie. Une **pédagogie spirituelle**. Préface de Conrad de Meester. – P: Éd. du Cerf 1991. 230 p. = Épiphanie.

Kohler-Spiegel, Helga: Juden und Christen – Geschwister im Glauben. Ein Beitrag zur Lehrplantheorie am Beispiel Verhältnis Christentum Judentum. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1991. X, 398 S., graph. Darst. = Reihe Lernprozesse Christen, Juden VI; kart. DM 78,– [Diss., Salzburg]

Schlüter, Richard: Ökumenisches Lernen in den Kirchen – Schritte in die gemeinsame Zukunft. Eine praktisch-theologische Grundlegung. – Essen: Die Blaue Eule 1992. 143 S. = Religionspädagogische Perspektiven XV.

Erziehung und Seelsorge im Dienste des Menschen. Hrsg.: Manfred Balkenohl, Hermann Wesseln. – Pad: Bonifatius Verl. 1991. 228 S.

Korherr, Edgar Josef: **Beten** lehren – beten lernen. Grundkurs der Gebetspädagogik. Mit Übungsvorschlägen. – Graz [u. a.]: Verl. Styria 1991. 459 S.

XV. Liturgiewissenschaft

Bux, Nicola: Codici liturgici latini di Terra Santa – Fasano: Schena 1990. 145 p., 90 ill. = Studium biblicum Franciscanum Museum VIII.

Herman, A. – J. Wegman: Genealogie des **Eucharistiegebetes**. – ALW 33, 1991, 193–216: Kleinheyer, B.: Studien zur nichtrömisch-westlichen Ordinationsliturgie. Folge 4: Zur Bewertung diverser Gewandüberreichungsriten im Licht ihrer Deuteworte; S. 217–274; Heinz, A.: **Firmung** durch Priester bei der Initiation kranker Kinder. Das Zeugnis eines rheinischen Diözesanmissales aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Missale **Ragusinum**. The missal of Dubrovnik. Oxford, Bodleian Library, Canon. Liturg. 342. Ed. with an introd. by Richard Francis Gyug. – (Toronto:) Pont. Inst. of Mediaeval Studies (1990). XXX, 434 p., tables, graph. fig. = Studies and texts III = Monumenta liturgica Beneventana I.

Chédozeau, Bernard: La Bible et la liturgie en français. L'eglise tridentine et traductions bibliques et liturgiques **1600–1789**. – P: Ed. du Cerf 1990. 296 p. = Histoire; F 195,–.

Martimort, Aimé-Georges: Mirabile laudis canticum. Mélanges liturgiques. Etudes historiques, la réforme conciliaire, portraits des liturgistes – R: Ed. Liturgiche 1991. 388 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". "Subsidia" LX; Lire 50 000,–.

Schmitt, Siegfried: Die internat. liturgischen Studientreffen **1951–1960**. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution – Tr: Paulus-Verl. 1992. XLII, 474 S. = Trierer theologische Studien LIII; DM 89,–. [Diss., Trier]

Josuttis, Manfred: Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. – Mchn: Kaiser (1991). 327 S.; DM 48,–.

The making of Jewish and Christian worship. Ed. by Paul F[rederick] Bradshaw . . . – Notre Dame, Ind., Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1991). X, 211 p., 13 fig. = Two liturgical traditions I; $ 24,95; [cont.]: p. 3–21: Bradshaw, Paul F.: Ten principles for interpreting early Christian liturgical evidence; p. 22–41: Hoffman, Lawrence A.: Reconstructing ritual as identity and culture; p. 42–68: Zahavy, Tzvee: The politics of piety. Social conflict and the emergence of Rabbinic liturgy; p. 69–92: Chiat, Marilyn J. S. – Marchita B. Mauck: Using archeological sources; p. 109–136: Reif, Stefan C.: The early history of Jewish worship; p. 137–155: Friedland, Eric L.: Jewish worship since the period of its canonization; p. 156–183: Baldovin, John F.: Christian worship to the eve of the Reformation; p. 184–206: White, Susan J.: Christian worship since the Reformation.

Nocent, Adrien: Les deuxièmes lectures des dimanches ordinaires. – Ecclesia orans 8, 1991, 125–136; p. 137–180; Pinell i Pons, Jordi: Teologia e liturgia negli scritti di san **Leone Magno;** p. 181–206: Joncas, Jan M.: Musical semiotics and liturgical musicology. Theoretical foundations and analytic techniques; p. 207–218: Lafont, Ghislain: Dimensions théologiques de l'eucharistie. A propos de: Cesare Giraudo, *Eucarestia per la chiesa.* Prospettive teologiche sull'eucaristia; p. 219–231: Chupungco, Anscar J.: The Conciliar discussion on *Veritas Horarum.*

Holze, Heinrich: Unreformatorischer Gottesdienst? Die Abendmahlsfeier der **Lima-Liturgie** aus der Sicht frühreformatorischer Gottesdienstordnungen. – ZThK 88, 1991, 287–312; S. 388–406: Preul, Reiner: Gottesdienst und religiöse Sprache.

Darragon, Benoît: Répertoire des pièces euchologiques citées dans le «De antiquis ecclesiae ritibus» de Dom **Martène.** – R: Ed. Liturgiche 1991. 395 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». «Subsidia» LVII.

Galadza, Peter: The role of **icons** in Byzantine worship. – Studia liturgica 21, 1991, 113–135; p. 136–154: Grisbrooke, W. Jardine: Liturgical reform and liturgical renewal; p. 155–164: Porter, H. Boone: Be present, be present; p. 165–189: Spinks, Bryan D.: Two seventeenth-century examples of *Lex Credendi, Lex Orandi*: The baptismal and eucharistic theologies and liturgies of Jeremy **Taylor** and Richard **Baxter**; p. 190–219: Karay Tripp, Diane: Daily prayer in the reformed tradition: An initial survey (part 2); p. 220–235: Searle, Mark: Liturgy and social ethics. An annotated bibliography.

Magne, Jean: Les récirs de la Cène et la passion. – ELit 105, 1991, 185–236.

Ramis-[Miquel], Gabriel: La consagración de la mujer en las liturgias occidentales. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1990. 227 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». «Subsidia» LII; Lire 47 000.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Dr. Teresa Berger, Hopfenstr. 40, D-6450 Hanau; Dr. Peter Bruns, Kühlingsweg 7, D-4650 Gelsenkirchen; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Dr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstr. 57, D-8200 Rosenheim-Oberwöhr; Prof. Dr. Christoph Dohmen, FB Kath.Theol., Postfach 44 69, D-4500 Osnabrück; Dr. Basilius Doppelfeld, Münsterschwarzach-Abtei, D-8711 Münsterschwarzach; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw. Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, D-8900 Augsburg 1; Klaus Grünwaldt, Ev. Theol. Seminar, Institut für Hermeneutik, Am Hof 1, D-5300 Bonn 1; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Georg Hentschel, Kartäuserstr. 28, O-5020 Erfurt; Dr. Maureen Junker-Kenny, Hausserstr. 142, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, D-8000 München 22; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Dr. Dirk Kinet, Bibl. u. Oriental. Sprachen, Universitätsstr. 10, D-8900 Augsburg; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, St.-Mauritius-Str. 22, D-8702 Estenfeld; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Dr. Benedikt Kranemann, Aegidiistr. 23, D-4400 Münster; Prof. Dr. jur. Joseph Listl, Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, Lennéstr. 15, D-5300 Bonn; Prof. Dr. Eduard Lohse, Ernst-Curtius-Weg 7, D-3400 Göttingen; Prof. Dr. Horacio E. Lona, Don-Bosco-Str. 1, D-8174 Benediktbeuern; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-5414 Vallendar; Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, D-8121 Wildsteig/Obb.; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10 D-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Jürgen Roloff, Falkenstr. 38, D-8520 Erlangen; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-4400 Münster; Prof. Dr. H. Seebaß, Ev. Theol. Seminare der Univ. Bonn, Am Hof 1, D-5300 Bonn; Dr. Egon Spiegel, Kath. Theol. Fak., Institut für Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103–109, D-4400 Münster; Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Seminar f. Pastoraltheologie, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Alex Stock, Clarenbachstr. 4, D-5800 Köln 41; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; DDr. Klaus Thomas (†), Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-4417 Altenberge; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, D-4401 Roxel b. Münster; Dr. h. c. Hans Werners, Sebastianstr. 5a, D-4400 Nienberge.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 28,— DM, jährlich 148,— DM, Studenten-Abonnement 118,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1992 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1992

ISSN 0040-568X