theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 — 1992 — 88. Jahrgang

Gerhard L. Müller: Pannenbergs Entwurf einer systematischen Theologie (II) . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 360

Geva, Shulamit: Hazor, Israel. An Urban Community of the 8th Century B.C.E. (Robert Wenning)

Margalit, Baruch: The Ugaritic Poem of AQHT (Oswald Loretz)

Uehlinger, Christoph: Weltreich und „eine Rede" Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (Horst Seebaß)

Hardmeier, Christof: Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas (Ludger Camp)

Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments, II: Die Paulinischen Briefe (J. K. Elliott)

Das Neue Testament auf Papyrus, II: Die Paulinischen Briefe (J. K. Elliott)

Schüling, Joachim: Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium (Thomas Söding)

Räisänen, Heikki: The „Messianic Secret" in Mark's Gospel (Rudolf Pesch)

Blackburn, Barry: Theios Anêr and the Markan Miracle Traditions (Dieter Zeller)

Dahl, Nils Alstrup: Jesus the Christ (Heinz Giesen)

Reiser, Marius: Die Gerichtspredigt Jesu (Lorenz Oberlinner)

Fredriksen, Paula: De Jésus aux Christs (Heinz Giesen)

Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet (Heinz Giesen)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 388

Pouderon, Bernard: Athénagore d'Athènes (Horacio E. Lona)

Œuvres de Saint Augustin 73 A/73 B: Homélies sur l'évangile de Saint Jean XXXIV–XLIII/XLIV–LIV (Cornelius Mayer)

Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, NF 1, XXX–XXXI. Jg 1990–1991 (Franz Schrader)

Rudolph, Conrad: Artistic Change at St-Denis (Ursula Nilgen)

Rößler, Martin: Liedermacher im Gesangbuch (Giovanna della Croce)

Balde, Jacob SJ: Opera Poetica Omnia (Mechthild Pörnbacher)

Hänsel-Hohenhausen, Markus: Clemens August Freiherr Droste zu Vischering (Winfried Becker)

Haas, Reimund: Domkapitel und Bischofsstuhlbesetzungen in Münster 1813–1846 (Markus Hänsel-Hohenhausen)

Feigel, Uwe: Das evangelische Deutschland und Armenien (Clemens Sorgenfrey)

Raheb, Mitri: Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern (Wolfgang Schwaigert)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 405

Sobrino, Jon: Jesucristo Liberador (Raymund Schwager)

Hattrup, Dieter: Eschatologie (Herbert Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 412

Liturgie zwischen Mystik und Politik (Franz Schneider)

Grün, Anselm: Sich ändern lernen (Stefan Rau)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 414

Eder, Joachim: Tarifpartnerin Katholische Kirche? (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christl. Sozialethik . Sp. 416

Die Würde des Menschen (Manfred Spieker)

Pospischil, Hans Thomas: Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 419

Beraten und begleiten (Klaus Thomas †)

Missions-, Religionswissenschaft . . Sp. 421

Aklé, Yvette u. a.: Der schwarze Christus (Kossi J. Tossou)

Khoury, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle (Peter Heine)

Schimmel, Annemarie u. a.: Der Islam, III (Adel Theodor Khoury)

Pulsfort, Ernst: Indien am Scheideweg (Dieter Back)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Pannenbergs Entwurf einer systematischen Theologie (II)*

von Gerhard Ludwig Müller

Nach nur drei Jahren liegt ein weiterer Bd der auf drei Bänden berechneten „Dogmatik" Pannenbergs vor, die bei der Besprechung des ersten Bdes als „großangelegter Versuch zur Behauptung der Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber der neuzeitlichen Kritik" vorgestellt worden war (vgl. meine Rez.: ThRv 86, 1990, 1–8, hier 8). Der erste Bd begann mit einer Darstellung der Wahrheit der christlichen Lehre (Prolegomena) und fand seine Fortsetzung vom zweiten bis zum sechsten Kap. in der Darstellung der Lehre von Gott in den Religionen und in der Offenbarung mit dem Höhepunkt der Gotteslehre in der Aussage von der Einheit und der Dreifaltigkeit Gottes und seinen Eigenschaften.

In fortlaufender Zählung beginnt nun der zweite Bd im siebten Kap. mit der Schöpfungslehre (15–201). Es folgt eine kurzgefaßte Anthropologie mit der Beschreibung der menschlichen Situation zwischen „Würde und Elend" (203–314).

In drei großen Teilen geht es dann um die Christologie, die der zentrale Ort der Bewährung und der Bewahrheitung der eschatologischen Gottesoffenbarung überhaupt ist. Im neunten Kap. diskutiert P. unter dem Titel „Anthropologie und Christologie" (315–364) den Mittelpunkt der Christologie bei der Auferweckung Jesu durch den Vater, wobei sich die Christologie von oben und von unten als komplementär erweisen, weil die universale Relevanz Jesu für den Menschen nur in der sein Menschsein bestimmenden Relation zu Gott, seinem Vater, begründet werden kann. Von daher stellt sich im zehnten Kap. (365–440) die Frage nach der „Gottheit Jesu Christi"; dabei geht es um die Einheit Jesu mit Gott und seine immanente und ökonomische Selbstunterscheidung von ihm, die ihn als den „Sohn des Vaters" offenbart. Der Gegenstand des elften und letzten Kap.s dieses zweiten Bdes ist schließlich die Versöhnung der Welt mit dem dreieinigen Gott durch Jesus Christus, dem eschatologischen Heilbringer Gottes für alle Welt (451–511).

Ebenso wie bei der Besprechung des ersten Bdes eine auch nur andeutungsweise vollständige Wiedergabe der ungeheuren Stoffülle und auch der wesentlichen Perspektiven der Durcharbeitung und der tragenden Prinzipien der Argumentation unmöglich war, so muß auch hier jeder Versuch einer Zusammenfassung auf kurzem Raum unterbleiben. Nur einige charakteristische Positionen können diskutiert werden. In Erinnerung gerufen sei aber P.s Grundverständnis von Theologie als Darstellung des Offenbarungsgeschehens im Sinne einer schlüssigen Interpretation des Zusammenhangs von Gott, Welt und Mensch. Die Strittigkeit der Wahrheit zwischen den Religionen und Philosophien kann weder definitiv von ihren Vertretern entschieden werden, da die eschatologische Bewahrheitung allein Gottes Sache am Ende der Geschichte ist, noch vermag eine alles vergleichgültigende „Toleranz" den Beweis für eine in allen Religionen gleichermaßen vorhandene ein und dieselbe Wahrheit erbringen, da dies nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß der spezifische Wahrheitsanspruch einer Religion und damit gerade sie selbst negiert wird. Der Anspruch auf eine ganz einzigartige und irreduzible Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und

* Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 564 S., Ln. DM 124,00; kart. DM 98,00.

22. JAN. 1993 ZID

auf die Heilsbedeutsamkeit Jesu für das Welt- und Gottesverständnis der Menschen ist nicht eine voraufgeklärte Entgleisung des geschichtlichen Christentums, die ohne Gefahr für seine reale und logische Identität abgestreift werden könnte.

Ging es im ersten Bd um eine Begründung der logischen Konsistenz des christlichen Gottes- und Trinitätsglaubens in der Auseinandersetzung mit seinem geschichtlichen Ursprung und seiner Entfaltung im hermeneutischen Horizont von Religions- und Geistesgeschichte, so wird im vorliegenden zweiten Bd „umgekehrt das Erfahrungswissen über die Welt und den Menschen aus der Perspektive des christlichen Gottesverständnisses behandelt." (12). In der wechselseitigen Bedingtheit zeigt sich die mögliche Bewahrheitung des Gottesverständnisses gerade darin, daß es mit dem aus naturwissenschaftlicher Forschung gewonnenen Erfahrungswissen und mit dem aus kritisch-philosophischer Reflexion entstandenen Weltverständnis vereinbar ist und daß sich die anthropologische Frage nach Ursprung, Sinn und Ziel von Welt und Mensch gerade in einem am Weltwissen bewahrheiteten und es in seiner Tiefe aufschließenden Gottesverständnis bewahrheiten läßt in Richtung auf einen eschatologisch-definitiven Selbsterweis der Wahrheit.

In diesem Sinn verdient die umfängliche Schöpfungslehre (7. Kap.) eine eigene Aufmerksamkeit. Sie ist in drei Abschnitten gegliedert und beginnt mit der Schöpfung als einem Akt Gottes; dazu gehören die Fragen nach der Eigenart, der Möglichkeit und Wirklichkeit eines Handelns Gottes „nach außen", der trinitarische Ursprung des Schöpfungsaktes, sowie die Themen der Erhaltung und Regierung der Welt und des Mitwirkens der Geschöpfe im concursus divinus. Im zweiten Abschnitt geht es um die „Welt der Geschöpfe". Hier bietet P. eine m. E. ganz originelle naturphilosophische Vermittlung einer theologischen und einer naturwissenschaftlichen Sicht auf die Welt als Schöpfung. Nach der Destruktion der aristotelischen Bewegungslehre, aber auch nach dem Offenkundigwerden der Aporien eines mechanistischen Weltbildes kann hier die moderne Feldtheorie mit dem Wissen um die evolutive Eigendynamik und die relative Konstanz der Gesetzmäßigkeiten und der Ordnungsgefüge der Materie durchaus einen Ansatz bieten, wie von seiten der Theologie ein schöpferisches Wirken des Geistes Gottes auf dieses Raum-Zeit-Kontinuum besonders im Hinblick auf den Menschen in seiner personalen und antwortenden Freiheit einsichtig gemacht werden kann. Eigens zu erwähnen ist eine besondere Vergeschichtlichung des Schöpfungsbegriffes. Die Schöpfung steht nicht einfach wie ein abgeschlossenes Handeln Gottes am Anfang, sondern Schöpfung ist auf die Eschatologie bezogen und nur in dem inneren Zusammenhang des Schöpfungsglaubens und der Eschatologie lassen sich auch Antworten auf die mit dem bleibend gegebenen Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis aufgeworfenen Fragen nach Geschichte, Freiheit und Gnade, Sünde und Erlösung beantworten. Hervorzuheben ist, daß die Aporien der neuzeitlichen Theodizee-Problematik nur in einer eschatologischen Perspektive aufgelöst werden können.

P. weiß selbstverständlich um die Unmöglichkeit für jede geschaffene Vernunft, eine adäquate Darstellung des freien und ungenötigten Selbstbezuges Gottes zur Welt als einer von ihm konstituierten zeitlichen, evolutiven, in der Freiheit des Menschen relativ selbständig agierenden Wirklichkeit mit ihren Selbsterhaltungskräften und auf ihre Vollendung hin tendierenden Kräften zu erbringen. Gegenüber allen dualistischen, monistischen und emanatianistischen Systemen in der Antike und in der neuzeitlichen Philosophie läßt sich die Relation der Welt zu Gott, bei der die Gottheit Gottes bewahrt und die Eigenständigkeit der Welt und ihre restlose Bezogenheit auf Gott zum Ausdruck gebracht werden, nur von einem trinitarischen Gottesverständnis widerspruchsfrei aufhellen, d. h. aber, daß der Schöpfungsglaube nicht unter Absehung der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes formuliert werden kann. So wie die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater der Erkenntnisgrund des ewigen Sohnseins Jesu ist, so ist die Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater die Ermöglichung des Daseinsgrundes der Geschöpfe (vgl. S. 36f, 45). Ebenso zeigt auch die schöpferische Gegenwart des Geistes Gottes beim Menschen die Unterscheidung des Geschöpfs vom Schöpfer und zugleich die Partizipation der Geschöpfe an der Einheit von Vater und Sohn im ewigen Geist der Liebe. Erst in diesem trinitarischen Kontext kann auch geklärt werden, warum der Mensch das Ziel der Schöpfung ist. Eine rein an der empirischen Klassifikation der durch die Evolution entstandenen Lebensgestalten orientierte Sicht kann diese Sonderstellung des Menschen nicht letztgültig verifizieren. Gottes Freiheit zur Schöpfung ist nicht die Selbstbefreiung von einer möglicherweise ihn einengenden Nötigung, sondern sie ist identisch mit seinem sich als Freiheit und Liebe vollziehenden Wesen in der Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist (vgl. S. 34). Angesichts dieser einleuchtenden Begründung der Freiheit in Gottes Wesensvollzug als trinitarischer Liebe scheint mir allerdings die Formulierung, daß Gott sich in Freiheit seit Ewigkeit dazu bestimmt habe, der Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt zu sein, etwas dezisionistisch zu klingen (vgl. S. 23). Wie aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist, ist das hier möglicherweise sich einschleichende Mißverständnis nicht intendiert, daß der Entschluß zur Schöpfung etwa eine Art kontingente Zusatzbestimmung zu Gottes Wesen darstellt. Der Entschluß Gottes zur Schöpfung fällt ja außerhalb der realen Welt mit Gottes ewigem Wesen zusammen und er scheint in der geschaffenen Welt auf als die sie umfassende Wesensbestimmung der Kontingenz. Sonst müßte man sich doch Gott mit einem ewigen Schöpfungsplan vorstellen, den er dann irgendwann einmal verwirklicht, der aber, da er ja ewig ist, nicht als ein nicht verwirklichter, sondern nur möglicher dargestellt werden kann, und somit die Realität einer mit Gottes Ewigkeit zugleich immer schon koexistierenden Welt evozieren würde. Insgesamt dürfte aber der Versuch einer grundlegenden Vermittlung einer theologischen Sicht der Welt als Schöpfung mit der naturwissenschaftlich-empirischen Weltauffassung der Physik und Biologie eine allgemeine theologische Beachtung finden, insofern hier die Möglichkeiten eines modernen Weltbegriffs (Feldbegriff, Relativitätstheorie, Quantenmechanik) Möglichkeiten zu einer Beschreibung des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses bieten, die im alten mechanistischen Weltbild zu Lasten wichtiger Implikate des theologischen Gottes- und Schöpfungsverständnisses obsolet geworden waren. Selbstverständlich diskutiert P. hier auch die Themen der Endlichkeit und der Unendlichkeit der Welt, die Urknall-Theorie, die Fragen nach Weltanfang und dem Wärmetod, und das Problem des anthropischen Prinzips, das sich möglicherweise in der Evolution erkennen läßt.

Wie schon gesagt, zeigt P., daß die Theodizeefrage in einem eschatologischen Zusammenhang lösbar ist: „Erst die eschatologische Vollendung der Welt kann die Gerechtigkeit Gottes in seinem Schöpfungshandeln und damit auch seine Gottheit erweisen." (201). Gegenüber einer naturalistischen Verharmlosung des Bösen als anhaftender Unfähigkeit, Schwäche, Beschränktheit und Entwicklungsrückstand behauptet P. zu Recht, daß die (passive) Möglichkeit des Bösen gerade in der geschenkten Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des Menschen liegt, die immer eine sich abschließende Verselbständigung und Empörung gegenüber dem Schöpfer und Vollender der geschaffenen Freiheit als die abgründige Möglichkeit der Selbstverfehlung impliziert. Eine Überwindung dieser in der Sünde verkehrten und sich in ihren eigenen Verklemmungen verfangenden Freiheit ist nur möglich, wenn Gott selbst durch die Inkarnation in die Struktur und in die Geschichte geschaffener Freiheit eingeht, darin frei auch noch einmal ihre Verkehrung stellvertretend im Kreuzestod auf sich nimmt und sie in der Auferstehung Jesu definitiv als eine auf Gott hin offene und sich auf ihn relational hin verwirklichende Freiheit eröffnet, worin sich gerade das Selbstsein des Menschen im Sinne der neuen Geschöpflichkeit, des neuen Adam, offenbart.

Im folgenden Kap. faßt P. im Übergang der Schöpfungslehre zur Anthropologie die geschichtlich-dramatische Situation des Menschen treffend unter der an Pascal erinnernden Bezeichnung „Würde und Elend des Menschen". Da die Frage nach der Sonderstellung des Menschen als Resultat des evolutiven Gesamtprozesses letztlich offenbleiben muß und die Frage nach der Personwürde die Möglichkeiten empirischer Verifikationskriterien transzendiert, ist die Besonderheit des Menschen letztlich nur theologisch begründbar, nämlich als Mitvollzug der Selbstunterscheidung des Menschen Jesus von Gott und zwar als Manifestation der ewigen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom ewigen Vater, die in sich gleichzeitig auch die Ermöglichung einer in der Gemeinschaft mit dem Menschen Jesus begründeten Einheit mit Gott auf Grund der Gnade enthält. Das Personsein des Menschen zeigt sich schon bei der Erschaffung des Menschen auf das Bild Gottes hin. Geschaffene Personalität ist aber zugleich auch immer „im Werden" und erfüllt sich zuletzt in der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Wegen dieser geschichtlich-dynamischen Beschreibung der Personalität lehnt P. im Gegensatz zur Tradition den Status der Ursprungsgerechtigkeit als einen historisch vorgegebenen Zustand ab. Aber zu fragen bleibt dennoch, ob eine geschichtliche, sich erst in der Inkarnation vollen-

dende Personwürde des Menschen einen status naturae integrae tatsächlich obsolet macht. Denn die Sünde hat ihren Ursprung ja nicht einfach in einer noch nicht vollendeten Personalität. Die verweigerte Selbstunterscheidung vom Schöpfer vollzog sich ja nicht im Blick auf die eigene Kondition der Kontingenz, sondern gerade angesichts der offenbaren Präsenz Gottes, die in diesem ersten dialogischen Selbstzuspruch Gottes an den Menschen eine positive Freiheitsgeschichte und damit eine Heilsgeschichte ermöglichen sollte. Eine so verstandene iustitia originalis als erste Zuwendung Gottes und in diesem Sinne einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit könnte durchaus zusammen mit einer „Zweckbestimmung des Menschen im Prozeß seiner Geschichte gedacht werden" (250). Eine gewisse Unterscheidung von natürlicher Gottebenbildlichkeit im Sinne einer Beschreibung der Konstituentien der menschlichen Natur und der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit als erster Offenbarung Gottes und Zuwendung seiner Gnade, die einen transzendierenden Selbstvollzug der menschlichen Freiheit und damit den Weg einer Geschichte des Menschen mit Gott eröffnet, scheint mir recht hilfreich zu sein für eine Erklärung der Urstandsproblematik. Durchaus kann auch eine ursprünglich gegebene übernatürliche Gottebenbildlichkeit, auch ohne die Sündenthematik, in Richtung auf eine Vollendung durch die Inkarnation des Logos und damit auch eine eschatologische Konstitution des neuen und vollkommenen Menschen gedacht werden (vgl. S. 265). Bei der damit zusammenhängenden Darstellung der Erbsündenproblematik beklagt P. zu Recht das Defizit in einer theologischen Bestimmung der Sünde. Nach der Destruktion der klassischen Auffassung von Ur- und Erbsünde bei den Sozinianern und bei den Aufklärungsphilosophen vermochte die Theologie die Sünde nur noch als individuelle Tatsünde zu fassen. Sie hat damit auch den verhängnisvollen Weg zu einer moralistischen Verengung des Christentums beschritten. Sünde muß aber über das Verständnis eines bloß moralischen Fehlverhaltens gegenüber den äußerlich von der Autorität Gottes gedeckten Geboten hinaus theologisch als die verfehlte Grundbeziehung des Menschen zu Gott als der Quelle und dem Inhalt gelungenen Menschseins radikal theologisch gedeutet werden. Interpretiert man das innerste theologische Wesen der Sünde aber nicht mit dem Fehlen der ursprünglich zugesagten Gerechtigkeit im „Urstand", dann ist bei P. die Sünde Adams nur die Bezeichnung für eine strukturell vorgegebene Verfaßtheit, die sich aus einer Perversion des geschöpflichen Selbstseins und einer sich selbst vergötzenden Widersätzlichkeit zum Schöpfer Gott ergibt (vgl. S. 303). Gegenüber allen pelagianisierenden Verharmlosungen der Sünde Adams als einer bloßen Nachfolge seines schlechten Beispieles und der umständehalber bedingten negativen Prädispositionen der sozialen Situiertheit des Menschen (z.B. Piet Schoonenberg) betont P. zu Recht mit Paulus und Augustinus die Sünde als eine innere Bestimmtheit der Subjektivität jedes Menschen im Voraus noch zu seinen daraus sich ergebenden individuellen Tatsünden: „Sie geht allen Taten des Menschen voraus als eine Macht, die in ihm wohnt und die so etwas wie eine eigene Subjektivität besitzt, indem sie den Menschen übermächtigt. Es ist ein Zustand der Entfremdung von Gott. Doch solche Entfremdung von Gott widerfährt dem Menschen nicht ohne sein Zutun und nicht ohne eine damit gegebene, wenngleich zwiespältige Zustimmung." (301). Bei dieser theologischen Deutung von Sünde wird auch klar, warum der Tod eine innerlich konsequente Folge der Sünde darstellt und nicht bloß eine äußerlich willkürlich auferlegte Strafe. Denn in der durch die Herrschaft der Sünde bestimmten Subjektivität des Menschen wird klar, daß der Mensch Gott als die Quelle des Lebens verloren hat. Hier muß klar zwischen der Endlichkeit, die auch im ewigen Leben als Konstituens des Geschöpfseins bleibt und der faktischen Herrschaft des Todes als Erscheinung des Wesens der Sünde aufgrund der Trennung von Gott unterschieden werden. Es bleibt aber an P. dennoch die Frage, wie diese strukturelle Bestimmung der Subjektivität unter die Herrschaft der Sünde geraten kann noch vor jeder persönlichen Ratifikation durch die freie Willenstat, wenn wir nicht aufgrund unseres sozialen geschichtlichen Zusammenhangs mit der Menschheit als einer und ganzer, wie sie sich „in Adam" darstellt, der Selbstbewegung des freien Willens auf das übernatürlich Gute vorausliegenden Entgegensetzung zum Gott der Schöpfung und der Gnade geraten sind. Auch wenn der Status des Sünderseins vor Gott durch die gestörte geschichtliche und sozial bedingte personale Interkommunikation vermittelt ist, kann das Sündersein doch eine innere Bestimmung an der Subjektivität sein, insofern der zur Natur des Menschen gehörende Vollzug der Selbsttranszendenz nicht mehr möglich ist, weil die in der mitmenschlichen Interkommunikation gleichsam sakramental vermittelte Ursprungsgnade nicht mehr als das Woraufhin des personalen Vollzugs des Menschen gegeben ist. Trotz der Schwierigkeiten, die sich mit der Frage nach der Übertragung der Erbsünde ergeben, bleibt die Frage, ob eine Aussage über Adam nur als Urbild und Anfänger des Sündigens in jedem Menschen (vgl. S. 301) die theologische Aussage über „Adam" im Sinne von Paulus und Augustinus voll einholt.

Über diese offenen Fragen, die bei jeder Durchführung der Sündenlehre in dieser oder jener Richtung immer bleiben werden, hinaus gelangt nun P. mit der Christologie und Soteriologie (9.–11. Kap.) zum Höhepunkt seiner Dogmatik und zum Zentrum aller christlichen Theologie überhaupt, denn mit der Gottheit Jesu und der Menschwerdung Gottes und der darin begründeten Versöhnung aller Menschen mit Gott steht und fällt alle christliche Theologie. Methodologisch und hermeneutisch kann man die Christologie weder rein „von oben" noch rein „von unten" begründen. Der Glaube an Jesus als den von Gott ins Menschsein gesendeten Sohn kann man nicht als interpretatorischen Überbau über die Geschichte eines religiös ausnehmend begabten Menschen abtun. Klar betont P., daß der Glaube an eine wesentliche Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen Jesus nur die im Licht der realen Auferwekkungstat Gottes vollzogene Explikation der in der Geschichte und im Wirken Jesu implizit gegebenen Gottesrelation Jesu verstanden werden kann, bzw. als das Bewußtwerden des in Gottes Wesen und Leben gründenden geschichtlich wirksam gewordenen Heilsmittlertums Jesu. Christologie von oben und Christologie von unten verhalten sich sozusagen in wechselseitiger Erhellung wie Seinsgrund und Erkenntnisgrund von Geschichte und Person Jesu Christi in seiner Herkunft und Einheit von Gott und seiner Heilsbedeutung für die Menschen. Die biblischen Aussagen von der Gottessohnschaft Jesu, der Inkarnation des Logos, seiner Präexistenz, der geistgewirkten Geburt des Menschen Jesus sind keine bloßen Interpretationen, die dem darin intendierten Sachverhalt ganz äußerlich bleiben, sondern sind die im Bekenntnis der Kirche zur Sprache gebrachten, aber in der Geschichte Jesu selbst sich offenbarenden und sich ereignenden konstitutiven Bedingungen der Wirklichkeit der menschgewordenen Ankunft Gottes selbst in seiner Selbstzusage als Erlöser der ganzen Menschheit.

Trotz der streckenweise sehr eindrucksvollen mariologischen Aussagen erscheint mir in diesem Zusammenhang die Reduktion der lukanischen und matthäischen Erzählungen von der geistgewirkten Empfängnis Jesu und der Geburt aus der Jungfrau Maria auf eine bloß poetisch-legendarische Einkleidung der Überzeugung von der Gottessohnschaft Jesu mit den doch klar eine Faktizität des Geschehens intendierenden Aussagen nicht gerecht zu werden. Wenn auch die historische Beweisbarkeit letztlich offenbleiben muß, ist dennoch (über das Problem der literarischen Darstellungsart der Verkündigungsszene hinaus) die Faktizität des eigentlichen christologischen Kerns der Aussage als einer zur Offenbarung selbst gehörenden Begründung der Wirklichkeit der einzigartigen Herkunft dieses Menschen Jesus durch den spiritus creator nicht ausgeschlossen. Erkenntnistheoretisch steht die Frage der Verifikation eines wirklichen Handelns Gottes beim Entstehen der menschlichen Natur Jesu auf der gleichen Ebene wie die Frage nach der Realität von Inkarnation und Präexistenz, deren Faktizität auch nur vom Glauben her aufzuschließen ist. Der literarischen Gattung nach will die Verkündigungsszene auch eher eine christologische Homologese sein, die die Faktizität des zugrundeliegenden Handelns Gottes einschließt, als eine lediglich illustrierende Legende, die die Historizität ausschließt, bzw. an ihr nicht interessiert ist. Das Mißverständnis, das sich oft an Lk 1,35 anschließt, ergibt sich daraus, daß die hier mit der geistgewirkten Empfängnis begründete Gottessohnschaft Jesu sich selbstverständlich nicht auf die Person des ewigen Logos bezieht, sondern in diesem Zusammenhang das Menschsein des Messias bzw. messianischen Gottessohnes meint, das dann – dies muß eine weitere theologische Überlegung zeigen – in einer sein Menschsein tragenden und aktualisierenden und in diesem Sinn „personalisierenden" transzendentalen und in Gottes innerem Wesen verankerten Relation begründet ist und dieses in der menschlichen Geschichte Jesu als Offenbarungsgeschehen „er-eignet". Diese Verbindung einer Christologie von oben und von unten vollzog aber erst Ignatius von Antiochien, indem er die Themen der Inkarnation und der geistgewirkten Empfängnis des Menschen Jesus als Messias und „Gottessohn" zusammenführte.

In der konkreten Durchführung läßt sich P. nicht auf die Scheinalternative einer rein historisch-kritisch rekonstruierten vorösterlichen Jesulogie und einer aus der Inkarnation oder Präexistenz deduzierten Christologie ein. Die aus Jesu Bewußtsein seiner Sendung vom Vater her vorgetragene Proklamation der Königsherrschaft Gottes führt nicht zufällig, sondern mit innerer Konsequenz wegen der Ablehnung seiner Sendung zum Tod am Kreuz, aber in der Auferweckungstat des Vaters zur Bestätigung Jesu als messianischer Heilbringer, insofern die Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes und der Auferstehung Jesu als endgültiges Anbrechen des Reiches Gottes und als das universale Versöhnungsangebot Gottes in Christus für Juden und Heiden erweist. P. hält mit großem Nachdruck an der Historizität der Auferstehung im Sinne einer Faktizität des Geschehens gegenüber einer bloß nachträglichen Interpretation und Versprachlichung einer bleibenden Bedeutsamkeit der Botschaft Jesu für unser Gottesverhältnis fest (vgl. S. 385–405). Die Andersartigkeit des Ostergeschehens gegenüber sonstigen geschichtlichen Ereignissen schließt seine Tatsächlichkeit keineswegs aus. Das Zeugnis der Erscheinungen und im anderen Sinn auch des leeren Grabes sichern den Primat des Osterereignisses vor dem Osterglauben und zeigen, daß der Glaube nicht eine beliebige religiöse Idee ist, sondern die Reaktion darstellt auf das geschichtlich wirksame Handeln Gottes. P. zeigt sehr konsequent, daß die Lehre von der Gottessohnschaft Jesu und der damit zum Ausdruck gebrachten einzigartigen Einheit und Unterschiedenheit von Gott als dem Vater des ewigen Sohnes der Seinsgrund der Menschwerdung dieses Sohnes und damit die Voraussetzung aller geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes darstellt. Wo dieser Baustein aus der Christologie herausgenommen wird, kann das Christentum sich nicht mehr als das Resultat einer realen Offenbarung Gottes verstehen, sondern allenfalls als eine Gruppierung von in ähnlicher Weise religiös bewegten Menschen.

P. versteht die Gottessohnschaft Jesu als die im Glaubensbekenntnis der Kirche zur Sprache gewordene Explikation des mit der Sendung und der Person Jesu verbundenen Anbrechens der Gottesherrschaft. Dies war auch der Grund des Vorwurfs, er mache sich selbst Gott gleich, obwohl sich Jesus nicht als der Sohn Gottes prädizierte und sich selbst als Mensch natürlich auch nicht als Gott bezeichnen konnte, und er sich gerade durch seinen Gehorsam als Geschöpf Gott ganz unterordnete und doch gerade in diesem vollkommenen Gehorsam zur Sendung von seinem Vater in der Angeglichenheit seines Wortes und Willens an Wort und Willen „seines Vaters" seine Einheit mit Gott und seine Zugehörigkeit zu ihm offenbarte. Die Selbstunterscheidung Jesu von Gott ist also zutiefst die Offenbarung der Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater: „Wie die Menschwerdung des Logos das Resultat der Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes in seiner Selbstunterscheidung vom Vater ist, so ist umgekehrt die Selbsterniedrigung Jesu im Gehorsam gegen seine Sendung durch den Vater das Medium für das Inerscheinungtreten des Sohnes im Wege seiner irdischen Lebensgeschichte" (420).

Daraus ergibt sich auch die Legitimität der kirchlichen Auslegungstradition von Sein und Bedeutung Jesu. Zuletzt ist auch die Zwei-Naturen-Lehre nicht eine ontologisierende hellenistische Spekulation, sondern der Versuch, den mit der Offenbarung selbst gegebenen Sachverhalt unter veränderten theologiegeschichtlich bedingten Fragestellungen festzuhalten: „Das besondere Verhältnis der menschlichen Natur zum Logos als ihrem schöpferischen Ursprung ist also die Bedingung der Möglichkeit der Inkarnation als Vereinigung des Sohnes mit einem individuellen Menschenleben, einer Vereinigung, die durch das Verhältnis des Menschen zu Gott dem Vater vermittelt ist und so die Form einer Lebensgeschichte hat, in der dieses Verhältnis zur Entfaltung kommt. Der Prozeß dieser Geschichte ist die konkrete Form der menschlichen Wirklichkeit Jesu. Nur in ihr hat er die Identität seines Personseins. In ihrem Vollzug ist er der Sohn des Vaters, so daß von dem einen und selben Jesus Christus beides zu sagen ist: Er war und ist (nun als der vom Kreuzestod Auferstandene und Erhöhte) wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott. In diesem und nur in diesem Sinn hat auch die sonst mißverständliche und irreführende Rede von zwei Naturen dieser einen Person ihre Wahrheit" (430). Die oft beschworene Aporetik in 1er symmetrischen Formel der Zwei-Naturen-Lehre löst sich erst dann auf, wenn „Natur" nicht einfach als eine in sich total abgeschlossene Realität verstanden wird und wenn zugleich klar ist, daß dieser Begriff in der Anwendung auf Gott und den Menschen nicht völlig gleichsinnig verwendet werden kann. Gott ist in seiner eigenen Natur selbst schon relational, so daß er sich auch durch eine nichtgöttliche Wirklichkeit nahebringen kann und sie gerade als Medium seiner relationalen Selbstvermittlung identifizieren kann und diesem Medium selbst darin seine relationale, auf Gott hin sich beziehende Identität verleiht. Gerade auch die menschliche Natur ist aufgrund ihres Geschaffenseins innerlich auf Gott hin offen, so daß eine solche Natur sich gegebenenfalls in ihrer personalen Identität begreifen kann, insofern Gott durch ihre konkrete Freiheitsgeschichte sich selbst vermitteln will. Die der geistigen Natur des Menschen eigene transzendentale Verwiesenheit auf Gott ist die Voraussetzung dafür, daß das Wovonher und Woraufhin ihrer relational sich vollziehenden Identität die Person des ewigen Wortes Gottes sein kann: „Die Person Jesu Christi ist identisch mit dem ewigen Sohn. Dabei entbehrt Jesus in seiner menschlichen Wirklichkeit nicht etwa der Personalität. Vielmehr hat er gerade in seiner menschlichen Geschichte seine personale Identität allein darin, der Sohn des himmlischen Vaters zu sein... Gerade darin ist er zugleich wahrhaft Mensch und wahrer Gott" (433). Angesichts dieser m. E. sehr gut gelungenen Beschreibung des Sinngehaltes der altkirchlichen Christologie ist es dennoch fraglich, ob man von einer „gottmenschlichen Person Jesu" (450 u.ö.) sprechen soll. Damit hängt wohl auch die Frage nach dem Träger der Versöhnungsmittlerschaft zusammen. Dieser ist nach der klassischen reformatorischen Theologie eher die Person des ewigen Logos, im Unterschied zu 1 Tim 2,5, wo der Mensch Jesus als Mittler genannt ist, bzw. Hebr 2,17f; 5,8ff aufgrund seiner Gleichheit mit den Menschen und seines Gehorsams im Leiden zum Hohenpriester des Neuen Bundes geworden ist. Dieses Mittleramt konnte er als Mensch selbstverständlich nur ausüben, weil sich darin der ewige Sohn des Vaters als der Urheber und der Inhalt des Heiles offenbarte und vermittelte.

Im letzten Kap. wird die Versöhnungslehre als die Konsequenz der Selbstunterscheidung Jesu als Geschöpf von Gott und der darin sich offenbarenden Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater entfaltet, wie sie sich gerade in der Heilsbotschaft des historischen Jesus und in seiner äußersten Bereitschaft stellvertretend auch den Tod des Sünders auf sich zu nehmen, zum Ausdruck kommt. Gegen hegelianische innertrinitarische Spekulation weist P. die Redeweise von einem „Tod Gottes" als unbiblisch zurück und läßt nur die neutestamentliche Rede von einem Tod des Sohnes Gottes gelten, insofern in der Geschichte Jesu der konkrete Versöhnungswille des dreifaltigen Gottes sichtbar wird entsprechend der Eigenbedeutung und Unumkehrbarkeit der Relationen der drei göttlichen Personen von Vater, Sohn und Geist zueinander. Etwas mißverständlich erscheint mir die Formel, daß Jesus durch seine Selbstunterscheidung vom Vater „in seiner Person stellvertretend die Selbständigkeit der Menschen und aller Kreatur mit Gott" versöhnt habe (497). Auch die Redeweise vom „Schmerz der Endlichkeit" (501) kann zu einer gewissen Oszillation zwischen Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Sündigkeit führen. Es ist eigentlich nur die Sünde, die Schmerz, Leid und Tod aus sich gebiert, während die in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater begründete und ermöglichte Selbständigkeit und relationale Eigenständigkeit als Gabe Gottes reine Positivität bedeutet. Die Negation der geschöpflichen Verwiesenheit auf Gott muß scharf abgehoben werden von der Differenz des Geschöpfes zu Gott. Für sich betrachtet ist die Positivität endlichen Daseins und endlicher Freiheit nichts anderes als vollzogene Teilhabe an der liebenden Rückbewegung des Sohnes zum Vater in Dank, Freude und Liebe.

Insgesamt stellt der hier angezeigte zweite Bd von P.s „Dogmatik" wie auch schon der erste Bd eine ungeheure geistige Leistung dar. P. versteht es, den Spannungsbogen seines Themas auch in der Einzeldurchführung durchzuhalten. Aufs Ganze gesehen und besonders zur Christologie gesagt, ist hier eine kohärente und konsistente Gesamtdarstellung des christlichen Offenbarungsglaubens angeboten, die angesichts der epochalen Herausforderungen des Christentums nicht leicht zu überbieten ist.

München Gerhard Ludwig Müller

Geva, Shulamit: **Hazor, Israel.** An Urban Community of the 8th Century B.C.E. – Oxford: B.A.R. 1989. V, 180 S., 55 Abb. (BAR International Series 543), Pb. £ 14.–

Was dem Titel nach zuerst wie eine Neuinterpretation des bekannten populärwissenschaftlichen Hazorbuches von Y. Yadin (Hazor. Die Wiederentdeckung der Zitadelle König Salomos, Hamburg 1976) anmutet, erweist sich schnell als eine weiterführende Arbeit mit völlig anderer Intention und Fragestellung. Archäologie ist G. nicht Selbstzweck zur Darstellung eines historisch-archäologischen

Befunds einer „biblischen" Stadt, sondern Mittel und Quelle, um über diesen Befund die Lebensverhältnisse der Bewohner von Hazor und ihre Verhaltensweisen im 8. Jh. v. Chr. angesichts dreimaliger Zerstörung der Stadt (Schichten VII–V) zu erschließen. Mit diesem anthropologischen Ansatz bindet sich G. in eine gegenwärtige Strömung innerhalb der Palästina-Archäologie und der Bibelwissenschaften allgemein ein, die die Forderung nach dem übergreifenden kulturgeschichtlichen Kontext stellt. Über das Denkmal [als ein umfassender Begriff] hinaus wird der Mensch gesucht, der das Denkmal formt oder durch es geformt wird.

Die methodisch sauber entwickelten Fragestellungen von G. greifen zunächst zu hoch und bleiben ein Ideal, dem die Archäologie nicht gerecht werden kann. G. bleibt dann aber im Rahmen des realistisch Machbaren und vermittelt dabei eine Fülle wichtiger Einsichten. Die Arbeit von G. ist an den Stellen effektiv und überzeugend, wo sie befundorientiert analysiert, nicht wo sie „modellorientiert" Antworten versucht. Nach zwei Richtungen bewegt sich die diesbezügliche Kritik; zum einen bleibt G. in ihrem Bemühen, zu strukturieren und zu generalisieren, zu pauschal und vordergründig, zum anderen neigt sie dazu, Vorstellungen modernen Stadtlebens in Hazor zu suchen und Abweichungen als Charakteristikum auszuwerten, was problematisch erscheint.

Ihre Darstellung der Forschungssituation (11–16) ist sehr schematisiert und befremdlich in der Abwertung anderer Zielsetzungen der Palästina-Archäologie, so daß der eigene Anspruch dann etwas selbstherrlich wirkt. Die Ergebnisse des anthropologischen Ansatzes rechtfertigen indes durchaus, ihn den Ausgräbern generell als bedenkenswerte Forderung nahezulegen.

G. geht davon aus, daß Zerstörung und Wiederaufbau einer Stadt oder eines Hauses unter Beachtung der Konstanten und der Veränderungen die Basis für Analysen der zugrundeliegenden Denkprozesse bieten. Der Befund von Hazor im 8. Jh. bis zur Zerstörung der Stadt durch die Assyrer bietet den idealen Rahmen, diesen Ansatz exemplarisch auszubreiten. Entgegen der üblichen Unterteilung in zwei, durch die Zerstörung voneinander abgesetzte Siedlungsschichten (Strata) unterscheidet G. mit überzeugender Argumentation vier Phasen (basic system): A normales Alltagsleben, B Vorbereitungen angesichts einer Bedrohung/Belagerung, C Eroberung/Zerstörung, D Wiederaufbau. Es ergeben sich für das 8. Jh. drei solcher Systemgruppen, die G. in den einzelnen Phasen beschreibt und untereinander vergleicht, wobei sie zudem zwischen staatlichen und privaten Bereichen differenziert.

Phase D ist dabei zugleich Phase A des nächstjüngeren Systems. Ihre Aufnahme in das ältere System ist dadurch gerechtfertigt, daß der Wiederaufbau in der Regel durch die (Reste der) alten Bevölkerung erfolgte. Die übliche Zweiteilung verwischt diese Kontinuität. Der Einschub einer Phase B rechtfertigt sich durch die teilweise massiven Veränderungen; schon Y. Yadin bezeichnete die Phase B der jüngsten Gruppe als eigenes Stratum Va.

Im 2. Kap. konstatiert G. als Hintergrund für die Geschicke Hazors zwei Konfliktebenen im Königreich Israel, die militärische Auseinandersetzung mit Assyrien und innenpolitische Spannungen zwischen Samaria und Gilead.

Den Konflikt mit Gilead sehe ich durch die Quellen nicht begründet. Demgegenüber hätten die bestehenden sozial- und religionspolitischen Konflikte (Hosea, Amos) in Israel stärker einbezogen werden können.

In Kap. 3 folgt die präzise Beschreibung der einzelnen Bauten der Stadt unter Berücksichtigung ihrer Funktion und bes. ihrer Veränderungen im Verlauf des 8. Jh.s als Grundlage für die weiteren Analysen. Deutlicher als bei stratumbezogener Darstellung vermag G. die Situation in Hazor als Stadtgeschichte Bau für Bau aufzuweisen.

Die hilfreichen Detailpläne im Anhang hätte man sich in den Text integriert gewünscht, da für das Textverständnis diese Pläne mitgesehen werden müssen. Für die funktionale Bestimmung zieht G. neben der Architektur die Kleinfunde aus den Bauten/Räumen (Statistiken der Fundstellen) heran. Eine gewisse Problematik, von diesen Funden auf eine bestimmte Nutzung rückschließen zu können, sieht auch G. und bringt die Listen daher mehr dokumentarisch ein.

Bei der Charakterisierung der einzelnen Phasen der 3 Basic Systems (Kap. 4 mit Tabelle 63) ist die Annahme einer Phase B, die der Zerstörung von Stratum VII vorausgeht, nicht gesichert; die angeführten Indizien sind auch aus Phase C heraus erklärbar.

In Kap. 5 vergleicht G., was sich nach bzw. in der letzten Gruppe vor der jeweiligen Zerstörung gegenüber der Ausgangssituation (Phase A) verändert hat, und bewertet dies. Während z. B. Stratum VII eine deutliche Planung der Stadt erkennen läßt, ist Stratum VI ohne urbanes Konzept allein nach den Vorstellungen der jeweiligen Hausbesitzer wiederaufgebaut worden. Instruktiv sind tabellarische Übersichten über die architektonischen Veränderungen. Für Stratum Va verdeutlicht G. das staatliche Programm zur Verteidigung der Stadt und der Festung als letztes Bollwerk gegen die Assyrer (732 v. Chr.) neben der Aufnahme der Landbevölkerung auf Zeit und privater Eigeninitiative.

Daß die alten Volutenkapitelle wegen ihrer Darstellung begraben worden sein sollen (71), überzeugt nicht. Eher ist zu erwägen, ob sie als Symbol (vgl. 91) der Omri-Dynastie von den nachfolgenden Usurpatoren entfernt worden sind.

Bei der „Schaffung" freier Plätze (79f) muß auch beachtet werden, daß sich diese durch die intensive Nutzung der Bauruinen als „Steinbrüche" in der Sondersituation der Phase C ergaben.

In Kap. 6 stellt G. die strukturellen Unterschiede zwischen staatlich-königlicher und privater Bauweise heraus. Die zahlreichen treffenden Beobachtungen machen diese Kap. bes. lesenswert. Die Ergebnisse sind nicht nur auf Hazor beziehbar. So stellt G. heraus, daß die staatlichen Konzeptionen (öffentliche Bauten und Dienstwohnungen) uniform, konservativ und durativ waren, während der private Wohnungsbau individuell-variabel, den Bedürfnissen der Bewohner angepaßt und leicht und stetig veränderbar blieb. Die Wohnhäuser seien zwar Wand an Wand gebaut, dennoch unabhängig voneinander und deutlich als Privatbereiche konzipiert (deutlich u. a. an den Zugängen).

Bei den staatlichen Bauten unterscheidet G. zwei Gruppen: die repräsentativen, isolierten Anlagen militärischer und administrativer Funktion (Festung, Befestigungen, Wasserversorgung), erkenntlich durch die Verwendung von Quadersteinen (Statuselement mit Symbolwirkung), und die ökonomischen, in die Siedlung integrierten Anlagen (Vorratshäuser, Industrien) ohne Quadersteine. G. versteht beide Gruppen als Teile königlicher Präsenz, Dominanz und Verwaltung.

Ihre Argumente (97f) für die Deutung der zweiten Gruppe als königlich sind in Frage zu stellen. Auch sei dahingestellt, ob die Aufgabe des Vorratshauses für eine Steuerbefreiung spricht. Besser sind für den ökonomischen Bereich städtische Kompetenzen als dritte Ebene anzunehmen, wie G. überhaupt die kommunale Ebene (vgl. Torgericht etc.) unterschätzt.

Der reizvolle Gedanke, daß den Wohnhäusern grundsätzlich ein „Atrium" im Sinne einer „Diele" zugehört (85), bedarf noch weiterer Absicherung.

In Kap. 7 stellt G. die königlichen Beamten den Bürgern Hazors gegenüber und beleuchtet deren jeweilige Situation. Sie betont das Fehlen der Anonymität außerhalb der eigenen vier Wände bei gleichzeitiger ständiger Kontrolle durch die Obrigkeit und das Fehlen sozialer Einrichtungen für Kontakte der Bewohner untereinander. Als Auffälligkeit unterstreicht G. die Bindung der Bürger an ihre Häuser, die nie ganz aufgegeben, sondern immer wieder den familiären Bedürfnissen angepaßt und nach Zerstörungen wiederaufgebaut wurden, während bei den königlichen Dienstwohnungen praktisch keine Veränderungen erfolgt seien, weil die Beamten entsprechend dem häufigen Herrscherwechsel in Samaria oft ausgewechselt worden seien und hier auch nicht im Familienverband gelebt hätten.

Für Letzteres ist außerdem zu erwägen, daß das Baurecht für Befestigungen u. ä. beim König lag und daß der Defensivcharakter der Anlagen in der Regel Eingriffe in bestehende intakte Komplexe verbot. Hinsichtlich der privaten Wohnhäuser hätte G. unbedingt auf die Relation von kanaanäischem Eigenbesitzrecht und israelitischem Erbbesitzrecht als Grundlage der strikten Bindung verweisen müssen; dies erklärt auch, warum die staatliche Obrigkeit nicht in den Wohnbereich eingriff.

Die Fragen nach gestalteten Kommunikationsanlagen sind zu modern gedacht. Da bislang das Stadttor mit dem zugehörigen Torplatz, der auch in anderen israelitischen Städten der einzige unbebaute Platz ist, noch nicht ausgegraben ist, ist auch das konstatierte „Fehlen" derartiger Einrichtungen zu relativieren.

Keine der im 7. Kap. vorgetragenen Überlegungen und Vergleiche ist tragfähig. So bleibt fragwürdig, Versammlungen nur außerhalb der Stadt anzunehmen und dies als Relikt eines nomadischen Erbes anzusehen (114). Die Folgerung, die Bewohner von Hazor seien nicht gläubig gewesen, weil keine Ritualobjekte gefunden worden seien, ist abzuweisen; denn das stimmt nicht: vgl. Funde Yadin a. O. 178–182. Gewiß kommt den Festen mancherlei soziale Funktion zu; dennoch darf man das Wallfahrtswesen nicht nur als Ventilator einer angenommenen Beengung durch die Stadt ansehen und kann auch nicht Amos 5,21–23 in diesem Kontext zitieren (109).

Insgesamt gelingt es G. eindringlich, die komplexen Verhältnisse und Lebensbedingungen in Hazor aufzuweisen. Die aus dem archäologischen Befund gewonnenen Erkenntnisse spiegeln exemplarisch eine israelitische Stadt. Das Buch wendet sich aber über die Archäologie hinaus an alle, die an der Sozial- und Kulturgeschichte Israels interessiert sind. Ihnen sei diese Lektüre empfohlen.

Die Edition hätte einer abschließenden Korrektur bedurft, um Tippfehler, fehlende Wortteile, entstellte Namen (bes. 13–15) und die nicht eingetragenen

Seitenverweise auszumerzen. Im Rez.-Expl. waren überdies einige Seiten falsch eingebunden.

Münster Robert Wenning

Margalit, Baruch: **The Ugaritic Poem of AQHT**. Text. Translation. Commentary. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. XVII, 534 S. (BZAW, 182), geb. DM 198.–

Der vom Vf. erarbeitete Kommentar zum Aqht-Epos umfaßt ohne Bibliographie und Indizes 502 S. Er übertrifft damit alle bisher zu diesem wichtigen Text aus Ugarit vorgelegten Arbeiten. Die Gliederung des Werkes in drei Teile gibt den Rahmen für folgende Kap. ab:

Teil I (3–114): 1. Geschichte der Forschung, 2. Prosodische Analyse, 3. Text – Schreibfehler usw.; Teil II (117–469): 1. Text-Layout – eine kolometrische Darbietung des Textes, 2. Übersetzung, 3. Anmerkungen zur Epigraphie und zum Text, und 4. Literarischer Kommentar; Teil III (473–502): 1. Das Aqhat-Gedicht – eine Übersicht, 2. Ugaritische Literatur und hebräische Bibel; Appendix: Die Prinzipien der ugaritischen Prosodie. Am Schluß folgen noch eine ausgewählte Bibliographie (503–506) und Indizes (507–543).

Der Gebrauch des Buches wird durch die Aufeinanderfolge von Text und Übersetzung sowie durch Wiederholung des Textes im literarischen Kommentar beeinträchtigt. Dieses Manko wird durch das Fehlen von Kap.- und Zeilenangabe in der durchlaufenden Übersetzung (143–166) verstärkt.

Der vorliegende Aqhat-Kommentar kann sich des Interesses der Bibelwissenschaftler allein schon wegen seiner grundsätzlichen Ausrichtung auf Probleme der Beziehungen zwischen der ugaritischen und biblischen Geschichte und Literatur sicher sein. Hinzu kommen noch die zahlreichen Bezüge, die der Vf. zwischen dem ugaritischen und dem biblischen Text im einzelnen aufspürt oder konstruiert. Denn der Vf. läßt beim Leser in keinem Augenblick über seinen Willen, bei aller nur erdenklichen Gelegenheit kräftigen Schwung zum Vergleich zu zeigen, auch nur den leisesten Zweifel aufkommen. Diese Anstrengung zur historischen und philologischen Rekonstruktion bietet dem Kritiker zugleich die willkommensten Gelegenheiten zum Einhaken und Aufzeigen der voluntaristischen Tendenzen, aus denen das Ganze konzipiert ist.

Vf. rät dem Leser (XVII), die Ausführungen über die ugaritische Poetik, die er „Prosody" nennt, zuerst durchzuarbeiten. Im Appendix „The Principles of Ugaritic Prosody" (495–502) trägt er erneut seine vor allem auf dem *Prinzip der Alliteration* fußende Theorie über die ugaritische Dichtung vor. Diese auf theoretischem Gelände errichteten Hypothesen führen bei der praktischen Anwendung in zahlreichen Fällen zu wenig überzeugenden Ergebnissen, wie z. B. die Kolometrie der ersten Strophe auf S. 117 zeigt.

Der Vf. legt jedoch das Hauptgewicht auf eine integrale Deutung des ugaritischen Epos (473–485). Er begründet seine Überlegungen mit der These, daß die ugaritische Literatur zunehmend ihren kanaanäischen Ursprung preisgebe und ihren Charakter als *Überrest einer „kanaanäischen Bibel"*, die die Weltanschauung von Westsemiten zum Ausdruck bringe, deren ursprünglicher Wohnsitz der nördliche Teil Kanaans (Galiläa) und Transjordaniens (Baschan und Golan) in der Mitte des zweiten Jahrtausends gewesen sei (473).

Diese Renaissance von Anschauungen über die ugaritische Literatur, die in den Anfängen der Ugaritologie einmal Mode waren, sei vor allem durch den erst 1961 ausgegrabenen Text KTU 1.108 gerechtfertigt. Sehe man *Aqht* und KTU 1.108 zusammen, so erkenne man hierin nur die Spitze eines Eisberges. Als Wichtigstes ergibt sich in Beschränkung auf *Aqht* für ihn von KTU 1.108 her, daß das Epos eine Auseinandersetzung mit der Theologie und dem Ethos der „Raphaite society" (485) darstelle. Der Autor kritisiere die Göttin ᶜAnat, die als Patronin dieser Gesellschaft zu gelten habe, er lehne ihren Heroenkult, den blutigen Mißbrauch der Macht ab und kehre ihre Kategorien um. Das Epos verkünde einen besorgten Ruf an die „Raphaite society", sich vollkommen und unwiderruflich von ᶜAnat und ihrem Kult der Gewalt zu befreien.

Aus dem Gesagten dürfte genügend deutlich geworden sein, daß der Vf. die gegenwärtig als Arbeitshypothese allgemein akzeptierte Anschauung, die ugaritische Literatur spiegele kanaanäische Weltanschauung wider und sie ermögliche uns deshalb eine bessere Einsicht in das Weiterleben dieser Tradition in der Bibel, auf den Kopf stellt und den Weg von Nord nach Süd in eine Süd-Nord-Wanderung umfunktioniert. Er begründet dies neben seiner Kinneret-Hypothese, die einen Teil der Handlung an den See Genesaret verlegt, grundsätzlich mit KTU 1.108. Wir sind deshalb aufgerufen, uns seiner Auslegung dieses Textes zuzuwenden.

M. war es bereits vor Jahren geglückt, für das Wortpaar *ᶜṯtrt// hdrᶜy* in KTU 1.108: 2–3 eine geographische Deutung vorzulegen und die Orte mit den aus biblischen Quellen belegten transjordanischen Städten *ᶜAštarot und Edrei* gleichzusetzen. Diese richtige Erkenntnis verbindet er jedoch mit der traditionellen Anschauung von den Rephaim als einer historischen kanaanäischen Volksgruppe und der Herkunft der ugaritischen Dynastie aus dieser Gemeinschaft. Dies alles beweist er, gestützt auf eine falsche kolometrische Einteilung mit KTU 1.108: 1–3a (438), wie aus folgendem Vergleich der Kolometrie M.s (an erster Stelle) mit einer auf dem *parallelismus membrorum* aufbauenden Texteinteilung hervorgeht.

Für den Anfang von KTU 1.108 legt er folgende Texteinteilung vor:

[wh]n yšt rpu mlk ᶜlm	[Now behol]d, the *Rapian*, king of yore,
w yšt [il?] gṯr	Now [the god?] drinks *spirits*;
w yqr il yṯb b ᶜṯtrt	And the divine Yaqaru resides in Ashtaroth,
il tpṭ b h/idrᶜy	He rules (as) a god in Edrei.

Den Doppelnamen *gṯr w yqr*, der die im Ahnenkult von Ugarit wichtige(n) Figur(en) *gṯr* und den vergöttlichten König *yqr* repräsentieren, zerreißt der Vf., so daß er zu der unheilstiftenden Annahme gelangt, daß *yqr* in *ᶜṯtrt// hdrᶜy* residiere und deshalb die in Ugarit herrschende Dynastie aus Transjordanien stamme. Da er ferner postuliert, daß die transjordanische Gesellschaft mit den Rephaim gleichzusetzen sei, gewinnt er aus KTU 1.108: 1–3a zugleich einen Beweis für die transjordanische „Raphaite society" von Ugarit.

Im Gegensatz hierzu sind für KTU 1.108: 1–3a folgende Kolometrie und Übersetzung zu fordern:

[wh]n yšt rpu mlk ᶜlm	Siehe, es trinke *Rāpiᵓu*, der ewige König;
w yšt [il?] gṯr w yqr	und es trinke der [Gott] *gṯr w yqr*,
il yṯb b ᶜṯtrt	(und es trinke)[1] der Gott, der thront in ᶜAštarot,
il tpṭ b h/idrᶜy	der herrscht in Edrei!

In KTU 1.108: 1–3a liegt demnach eine dreimalige Aufforderung zu trinken vor: Die erste ergeht an den mythischen Ahnen *Rāpiᶜu*, der als „ewiger König" alle verstorbenen und vergöttlichten Könige von Ugarit zusammenfaßt; die zweite an das Götterpaar *gṯr w yqr*, das gleichfalls im Ahnenkult der Dynastie eine große Rolle spielt; die dritte an den Gott, der in ᶜAštarot – Edrei verehrt wird, also an den Gott Milku. Aus KTU 1.108: 1–3a ergibt sich demnach entgegen M. nur, daß der Gott Milku, der seinen Hauptsitz in ᶜAštarot – Edrei hat, auch in Ugarit bestens bekannt war und verehrt wurde. Letzteres wird durch mehrere ugaritische Texte unabhängig von KTU 1.108 belegt.

Von KTU 1.108: 1–3a her ist demnach dem Vf. nicht nur der Vorwurf entgegenzuhalten, daß er aufgrund falscher Kolometrie zu weitreichenden philologischen und historischen Fehlschlüssen gelangt, sondern auch, daß er von überholten bibelwissenschaftlichen Prämissen über die *rpum* – Rephaim ausgeht, die u. a. gerade auch durch KTU 1.108 widerlegt werden. Hiermit sind wir bei dem neuralgischen Punkt des von M. verteidigten Systems wohlbemerkt biblisch-ugaritischer, nicht etwa ugaritisch-biblischer Geschichtskonstruktion angelangt.

Sowohl in der Ugaristik als auch in der Bibelwissenschaft gehört zu den Ergebnissen langer und intensiver Bemühungen die Erkenntnis vom besonderen Charakter der *rpum*. Sie werden auf Grund des jetzt reichlich vorliegenden ugaritischen Materials zu Recht als vergöttlichte Ahnen angesehen. Die biblischen Rephaim sind zwar unleugbar mit dieser Tradition zu verbinden, stellen aber historisierte *rpum* dar. Nach der Ablehnung und Tabuisierung des Totenkults im nachexilischen Judentum war die Historisierung der kanaanäischen *rpum* eine notwendige Folge, die vom heutigen Standpunkt aus gut zu erklären ist.

Ganz im Gegensatz hierzu spricht M. von einer „Raphaite society" und den „Raphaites: founders of Ugaritic dynasty" (522). Leider besteht kein Zweifel darüber, daß auf diese Weise der Ertrag der Forschung vor 1929 und der Ugarit-Texte mißachtet und zugunsten einer überlebten Anschauung über die Rephaim und einer ungerechtfertigten Historisierung der *rpum* umgedeutet wird. Wenig Wunder, wenn der Vf. schließlich auch zwischen dem ugaritischen Epos und der „historiography of the ‚patriarchal era'" (490) Ähnlichkeiten erkennt.

Umfang, Qualität der Ausstattung und Ort der Publikation gewährleisten den Erfolg des Buches, der dem Vf. allein schon wegen der investierten Energie zu wünschen ist. Es wäre aber unehrlich, dem in *ugariticis* unsicheren Leser all die bibelwissenschaftlichen Prämissen und ugaritologischen Tücken zu verheimlichen, die seine Aqhat-Interpretation mitbestimmen.

Münster Oswald Loretz

[1] Wie aus KTU 1.108: 1–3a.6.8 hervorgeht, wird ein neuer Gott oder eine neue Göttin mit *w y/tšt, w* oder ohne diese Angaben eingeführt.

Uehlinger, Christoph: **Weltreich und „eine Rede"**. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). – Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1990. XVI, 629 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 101), geb. DM 155.–

Dieses Buch ist ein opus ausgezeichneter Gelehrsamkeit von einem Schüler O. Keels. Im Vorwort vermerkt Vf., mit welchen Gelehrten in der Welt er korrespondiert hat, um sein Werk zu vollenden, und das Produkt erweist, daß er keine leere Rede führt. Da es sich unbedingt lohnt, das Buch Seite für Seite zu lesen, sei hier der Inhalt nur knapp wiedergegeben (I). Dem schließt sich eine Würdigung des opus an (II), und am Schluß (III) möge einiges Kritische stehen, das das Gespräch mit dem Vf. sucht.

I. Das Buch behandelt sein Thema in zehn überaus gründlichen Kap.n. Der Anlage nach scheint es mir am ehesten eine Fortsetzung und Überbietung des schönen Buches von H. Bost, Babel. Du texte au symbole (1985), dem Schüler A. de Purys, zu sein. Anders als Bost stellt Vf. die Interpretationsgeschichte von Gen 11 voran, um erstaunlich unterschiedliche und zumeist fehldeutende Interpretationsgewohnheiten nachzuweisen. So bereitet er die eigene These vor. Entsprechend hat das Buch neben der Einleitung (Kap. 1) zwei Teile:

A. Grundzüge einer Interpretationsgeschichte von Gen 11,1–9 (Kap. 2–6).
B. Eine neue („politisch-theologische") Deutung von Gen 11,1–9 vor dem Hintergrund altorientalischer Weltherrschaftsrhetorik (Kap. 7–10).

Zum Teil A: Kap. 2 behandelt Text und Versionen bereits unter dem Gesichtspunkt der Deutungsgeschichte (z. B. die Ergänzung von *migdal* durch die LXX in V.8b). Kap. 3 geht sehr gründlich und sehr gelehrt auf frühjüdische und rabbinische „Interpolationen" zum Text ein – es weist ganz unterschiedliche Interpretationstypen nach. Kap. 4 sammelt antike Lokalisierungen und bereitet damit Kap. 5 vor, das Vf. überschreibt „Die archäologische Sackgasse: der ‚Turm von Babel' als Ziqqurat (Etemenanki)". Hier findet man nicht nur viel Instruktives zur Archäologie der Ziqqurats, sondern auch wichtige Vorbereitungen der eigenen These. Denn hier sammelt Vf. das Material, das nachweist, wie wenig sicher die Übersetzung von Migdal mit Turm ist: häufig heißt Migdal Akropolis, in Verbindung mit „Stadt" sogar ausschließlich. Nach Vf. läßt sich die Übersetzung Turm zwar nicht widerlegen – sie könnte allerdings nur in eine Befestigungsmauer eingebundene Türme, nicht aber Ziqqurats meinen. Aber wahrscheinlicher ist die Übersetzung Akropolis, weswegen in V.8b auch nur die Stadt erwähnt werden muß. Ganz Kap. 5 ist sehr lesenswert. – Kap. 6 kommt schließlich zu der gängigen Deutung „Turmbau als Hybris". Nach manchen Vorgängern weist Vf. erneut nach, daß die Erzählung keine Schuld und keine Strafe erwähnt, dieses Deutungsschema also herangetragen ist.

Zu Teil B: Die eigene Deutung bereitet Vf. durch Überlegungen zur Komposition (einschließlich der Einordnung in die Urgeschichte) sowie durch Literarkritik vor. In den nur neun Versen findet Vf. sage und schreibe vier Schichten, s. u. Teil III. Eine Grundschicht habe nach Beendigung eines gewaltigen Stadtprojekts (der Assyrer, s. u.) erzählt. Exilisch-nachexilisch sei eine Babel-relecture hinzugekommen. Eine dritte Schicht (V.2) habe den soweit gediehenen Bestand in die vorpriesterliche Urgeschichte eingefügt, die Vf. mit Crüsemann als selbständig ansieht und keinesfalls einem J zuschreiben möchte. Eine vierte Schicht soll in die Perserzeit gehören – es handelt sich um die Zerstreuungsnotizen V.4b.8a.9b. – Kap. 8 müht sich um semantische Klärungen. Wichtig sind hier folgende Thesen: einleuchtend trennt Vf. hebr. *śāpāh* „Lippe" von *lāšōn* „Zunge" als dem geläufigen Ausdruck für Sprache(n) – Lippe sei eher das Sprech- und Handlungsvermögen. Die „einheitlichen" Worte V.1b seien richtiger „paarweise" zu übersetzen und hätten eine Verbindung zu den Paronomasien in V.3 und zur Babel-„Etymologie" V.9a. Mit „Ein Volk" in V.6b werde nicht auf zukünftige Möglichkeiten der Menschen, sondern ausschließlich auf das gerade begonnene Stadtbauprojekt abgehoben (mit B. Jacob).

Kap. 9 möchte man das Herzstück der Arbeit nennen – es ist eine wahre Fundgrube zu sumerologischen und akkadischen Herrschaftsmotiven. Mit sehr reichem Material geht er dem Problem der „einen Rede" nach. Ein 1. Abschnitt (9.2) weist nach, daß das sumer. Epos „Enmerkar und der Herr v. Aratta" nicht mehr zur Deutung herangezogen werden kann, da dessen Kernstück, die sog. Beschwörung des Nudimmud/Enki, philologisch kaum die Zertrennung in viele Sprachen, sondern umgekehrt die Unterwerfung unter die „eine Rede" Uruks proklamiert. Grundlegend ist der folgende Abschnitt (9.3), der dem Motiv *pū(m) ištēn* in seinen Variationen nachgeht: entweder als Verabredung von Aufständischen gegen eine Oberherrschaft oder Auferlegung einer Sprachregelung durch eine Oberherrschaft (mit Handlungseinheit!, seit altbabyl. Zeit). Bereits in altbabyl. Zeit (9.4) gibt es auch eine Verbindung zwischen jenem Motiv und Bauprojekten, zumeist als Scharnier nach Kriegsberichten und vor der Schilderung von Bautätigkeiten (Name). Abschnitt 9.5 weist die stark gehäufte Verwendung des Motivs in assyrischer Herrschaftsrhetorik von Tulti-Ninurta I bis Sargon II nach. Vor allem stellt Vf. heraus, wie enge Verbindungen zu Sargons II. Bau von Dur-Šarrukin bestehen: auch dort ein gewaltiges, „himmelhohes" Bauprojekt mit besonders prominenter Akropolis, das offenbar Sargons Namen diente (der anfangs den Plan sich selbst und nicht einem Gott zuschrieb), und der plötzliche Abbruch des Projekts wegen Sargons Tod und Bestattung in fremdem Land und nicht im Königsgrab, die einer Sünde Sargons zugeschrieben wurden. Vielleicht habe man das Motiv „ein Volk" hinzuzunehmen, da Sargon sich rühmt, die beim Bau eingesetzten Gefangenen aus aller Herren Länder zu einer Einheit gemacht zu haben. – Nach Sargon II. brach das Motiv „ein Mund" abrupt ab. So ergänzt 9.6. noch Belege zum Motiv der einen Rede aus Überlieferungen, die vermutlich einen literarischen Reflex der (mittel- und) neuassyrischen Herrschaftsrhetorik bieten. Der Schlußabschnitt von Kap. 9 formuliert dann die These zum rekonstruierten Grundbestand: er soll eine indirekte Aufnahme der abrupten Beendigung des riesigen, auf Weltherrschaft bezogenen Projektes der Sargonsburg sein.

Kap. 10 schließlich vollendet die Theorie, indem es den Weg vom rekonstruierten Grundbestand über die oben erwähnten Stadien bis zum Endtext verfolgt. Ein Epilog zu 1QM 10,8–15 beschließt das Kap.

Gute Stellen-, Sach-, Wort- und Autorenregister erschließen das materialreiche Werk, und eine literargeschichtliche Synopse findet man als Beilage.

II. Schon die Inhaltsangabe dürfte klargestellt haben, daß das Werk (Teil A war eine Doktoratsthese) eine außergewöhnliche Kompetenz des Vf.s zeigt. Das Kap. 9 allein, das etwas über 100 S. umfaßt, verdient in seinem Materialreichtum und der Gründlichkeit der Bearbeitung Bewunderung – abgesehen noch von dem bisher nicht erwähnten, aber nützlichen Exkurs zu Spionen, Informanten und Übersetzern in neuassyr. Zeit (482ff). Hervorragend scheint mir auch die Aufarbeitung der frühjüdischen Deutungen und archäologischer Thesen.

An der These des Vf.s zum Grundbestand scheint mir bestechend, daß zwischen diesem und den Nachrichten über Dur-Šarrukin 4 konstitutiv-gemeinsame Motive feststellbar sind: eine Rede; zum Bauprojekt einen Namen machen; Weltherrschaftsbauprojekt; plötzlicher Abbruch. Hinzu kommt, daß Dur-Šarrukin von Gefangenen aus aller Herren Länder gebaut wurde. Bemerkenswert ist auch, was Vf. zu der von ihm postulierten babyl. relecture an Inschriften- und archäologischem Material zusammengetragen hat (551ff), während die Zuordnung zur achämenidischen Reichspolitik deutlich schwächer ausgefallen ist (578ff). Das Buch ist eine Fundgrube nicht nur zu Gen 11,1–9, sondern auch zu mancherlei verwandten Motiven, und es wird sicher großen Eindruck machen.

Als ersten Schritt zu einem Sachgespräch darf man bemerken, daß Vf. seinerseits – ähnlich, wie er das an vorgegebenen Interpretationstypen kritisiert – mindestens *eine* Lücke des „offenen" Textes füllt, ohne daß der Text dies erzwingt. Dezidiert erwähnt Gen 11,1–9 das Königtum nicht, obwohl dies in der damaligen Zeit, sei es im 10. Jh. oder, wie ich meine, Anfang des 8. Jh.s, wenn man an J denkt, an das 8./7. Jh., wenn man an Dur-Šarrukin denkt, oder an die Zeiten der Babylonier und Achämeniden, überaus nahegelegen hätte. An allen diesen Punkten nimmt Vf. an, daß die jeweilige Reichspolitik gemeint sei, obwohl das Königtum nicht vorkommt. M. E. kann man Vf. darin folgen, daß der Text einen politisch-theologischen Skopus hat (so mit B. Jacob). Aber in Israel wie wohl in keiner anderen uns bekannten altorientalischen Kultur ist das Volk eine politische Größe, deren Politik auch ohne die Idee des Königtums bedacht werden kann. So gewiß also Vf. interessante und wertvolle Berührungspunkte mit Überlieferungen rings um Sargon II. gefunden hat, bleibt die Frage offen, ob er sich dem überlieferten Text wirklich gestellt hat. Diese Frage muß sicher auch dann bedacht werden, wenn man die Berührungspunkte für so eng hält, daß man mindestens an irgendeine Art der Beeinflussung denken möchte. Meine Meinung zu diesem Punkt habe ich nicht hier zu äußern, wo der Vf. dominieren soll. In dem demnächst erscheinenden Gen-Kommentar wird sie zu lesen sein. Statt dessen soll nun einiges Wenige angesprochen werden, was ernsthaft kritikwürdig ist.

III. Entschieden kritikwürdig ist die Literarkritik (Kap. 7). Dabei geht es nicht um Meinungen des Vf.s zu Datierungen, zu Annahme oder Ablehnung der Quellenscheidung oder Meinungen zu Einzelproblemen, die man jedermann zugestehen sollte, gerade wenn man anderer Meinung ist. Vielmehr geht es um die Methode. Statt auf anerkannte Kriterien der Literarkritik will Vf. sich auf das Kriterium der sog. Kohärenzstörung stützen. Dabei gerät ihm die Analyse zu völliger Willkür, weil er sich der Pflicht entzieht, neben der Möglichkeit auch die Notwendigkeit eines analytischen Eingriffs nachzuweisen. Vf. löst einen schönen, in sich gerundeten Text auf, so daß er nicht mehr *seine* Sache sagen darf, sondern die von puren Konstrukten sagen muß.

Einige Beispiele zur Erläuterung! Vf. will V.1b nicht dem Grundbestand zurechnen. Aber begnadete Ausleger, unter ihnen Ibn Esra, haben die Kohärenz mit V.1a.6f dargelegt. V.2 soll eine redaktionelle Einbindung der selbständigen Tradition in die Urgeschichte sein, weil es angeblich an 10,30 anknüpft. Aber 11,2 ist in sich viel klarer als 10,30, das durch zwei nicht gedeutete Ortsnamen dunkel bleibt. Umgekehrt kann man nicht übersehen, daß Vf. für seine

These, der Grundbestand kreise um Dur-Šarrukin, die Lokalität Schin'ars nicht brauchen kann. Philologisch unmöglich ist die Behauptung, V.4b habe keine Kohärenz mit V.4a, da vielmehr erst V.4b und nicht, wie Vf. will, V.4aß den Zweck des Bauprojektes ausdrücklich nennt. Nach Vf. stört V.8a die Kohärenz, weil nicht gleich die V.7 angekündigte Sprachvermengung zum Zuge kommt. Aber V.9aß.b erläutert den Zusammenhang von Sprachvermengung und Zerstreuung, der Vf. *wollte* diesen Zusammenhang offenbar erst zum Namen Babel ansprechen, und in einem so überaus kurzen Text kann das nicht zu Schwierigkeiten führen. Mit anderen Forschern ist Vf. der Meinung, daß die Erzählung nicht zwingend auf die „Etymologie" Babels zulaufe. Aber es entgeht jenen wie ihm, daß die „Etymologie" nicht die Pointe bilden soll, die vielmehr in V.9aß.b zu finden ist (Zerstreuung wegen Sprachvermengung) – der mit Schin'ar zusammengehörende Name Babel bildet für sie bloß den Anlaß. Kurz: Überall ist spürbar, daß Vf. sich nicht der tatsächlichen Überlieferung stellt, sondern auf Konstrukte aus ist.

Verdächtig ist schon, daß Vf. bei der Bearbeitung orientalistischer Materialien ganz auf Sicherheit drängt, bei der Literarkritik aber vollmundig wird. So verkündet er S. 335f, daß in Zukunft das klassische Pentateuchmodell ausgedient und das Gespräch nur noch zwischen einem redaktionsgeschichtlichen Modell „Jehowist-Dtr-P" (es ist fast ausschließlich katholischen Forschern eigen, wird aber von dem als Pentateuchforscher ausgewiesenen N. Lohfink und ihm nahestehenden Forschern nicht rezipiert) und einer modifizierten Fragmentenhypothese Heidelberger Provenienz Sinn haben soll.

In dem Rahmen, daß Vf. sich dem überlieferten Text nicht recht stellt, fällt noch eine Kleinigkeit auf, die allerdings für seine These eine große Wirkung hat. Im Hebräischen gibt es wie im Akkadischen die Wendung „ein Mund", die auch ungefähr denselben Sinn hat, wenn man von unterschiedlichen Machtverhältnissen ausgeht, also keine Herrschaftsrhetorik erwartet. Vf. ist m. E. zu rasch damit zufrieden, daß die singuläre Wendung „eine Lippe" dasselbe besagen kann wie das akk. „ein Mund" als Herrschaftsrhetorik. Nach seiner eigenen Aufarbeitung (345ff) bezeichnet „Lippe" primär die Verständlichkeit der Sprachkompetenz (Ibn Esra: der Idiot und der Gelehrte, der Spezialist und der Simpel verstehen sich nicht) und hat nicht dieselbe Konnotation wie „Mund", das im Hebräischen z. B. auch „Befehl" meinen kann. Eine Vermengung der Verständlichkeit, wie Gen 11,7.9 sie erwähnen, ist nicht dasselbe wie die Aufhebung des „einen Mundes" als Ausdruck einheitlicher Herrschaft, wohl aber (mit Vf.!) die Aufhebung gemeinsamer Handlungs- und Willensrichtung durch Beendigung der Verständigung. Die Sachverhalte liegen dicht beieinander, sie sind aber nicht identisch: die Erzählung handelt eben nicht von einem Königtum und seiner Macht. Ist also die Erzählung nicht viel anthropologischer, als Vf. ihr zugestehen will? Sie ist wohl doch Urgeschichte, ihr geht es um Menschheitliches, und wie alle anderen Motive der Urgeschichte ragt sie z.T. (Namen Babel, Schin'ar; Ziegelherstellung) in die Geschichte hinein.

Die große Leistung des Werkes bleibt: Vf. hat gewiß Recht mit der politisch-theologischen Deutung und dazu den altorientalischen Hintergrund als Folie gut ausgeleuchtet. Es gab aber eine israelitische Rezeption von Politik als Menschheitsphänomen und zwar nicht als Babel-relecture, sondern viel fundamentaler. Da sollte man weitermachen.

Bonn Horst Seebaß

Hardmeier, Christof: **Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas.** Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–28 und Jer 37–40. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. XVII, 506 S. (BZAW Bd 187), geb. DM 178.–

Gleichsam auf Umwegen ist C. Hardmeier zum Thema seiner hier anzuzeigenden Habil. gekommen. Zunächst plante er eine Studie über die „Denkschrift Jesajas"; die aporetische Forschungslage erforderte dann aber grundsätzliches Nachdenken über Authentizitätskriterien von Texten. So ist letztlich eine Arbeit entstanden, die den ursprünglichen Plan verwirft, um paradigmatisch am Beispiel der Hiskija-Jesaja-Erzählungen (HKJ-Erzählungen) „Kriterien zu entwickeln, um Erzählungen als integrale Ganzheit gegenstandsadäquat zu analysieren und ihre kommunikative Funktion sowie ihren situativen Bezugs- und Entstehungshintergrund zu erschließen" (5).

Sie betritt exegetisches Neuland[1] und verspricht gleichzeitig eine „methodische() Propädeutik" (5): dies weckt ebenso Erwartungen, wie es Kritik provoziert.

I. Im Durchgang durch die Forschungsgeschichte der HKJ-Erzählungen (8–17) werden zwei analytische Konzepte vorgestellt und in ihren Beschränkungen kritisiert: die literarkritische Methode, die lediglich an der Korrelierung von Textteilen mit den Ereignissen der assyrischen Bedrohung Jerusalems 701 interessiert ist, dabei aber die Texte als solche aus den Augen verliert; daneben die endtextgestalt-orientierte Auslegung, die berechtigterweise zunächst die Texte als ganze und in ihrer Eigenart in den Blick nimmt, aber indem sie darauf verzichtet, nach heterogenen Textteilen zu fragen, in der Interpretation zu falschen Schlüssen kommt.

Demgegenüber ist H.s Entwurf insofern „konservativ" (17), als er weiterhin die Frage nach „Vor- und Ursprungsformen der historischen Erzählliteratur" (ebd.) für unverzichtbar, dies jedoch nicht mit den „groben und stumpfen Werkzeugen der Literarkritik" für durchführbar hält, sondern nur auf dem Weg einer „(erzähl-)texttheoretisch begründeten Exegese" (18): auf diese Weise ist einmal „die Gewinnung von textgemäßen Ganzheits- und Abgrenzungskriterien" sichergestellt, zum anderen aber auch allererst die Möglichkeit gewährleistet, „die kommunikative Funktion und den situativen Bezug einer Erzählung nach sachgemäßen Kriterien zu erschließen" (ebd.).

Der Darstellung des texttheoretischen Ansatzes gibt H. breiten Raum (Kap. 2). Demnach ist davon auszugehen, daß ein schriftlicher Erzähltext das Produkt einer kommunikativen Handlung ist, in der ein Autor ein zurückliegendes Ereignis (erzählte Situation) vom Zeitpunkt der Texterzeugung (Erzählsituation) und auf diesen vermittelt (im Sinne einer Deutung der aktuellen Lebenssituation) erzählt. Die Gestaltung dieser Erzählung geschieht in Auseinandersetzung mit der vom Autor imaginierten Leserschaft (in bezug auf vorweggenommene Reaktionen wie Nachfrage, Widerspruch, Langeweile und generell die Relevanz des Erzählten für die Lebenssituation des Adressaten). Für eine adäquate Analyse kommt nun alles darauf an, die Texterzeugungssituation des Autors zu erhellen, denn „die Autorperspektive, seine Wirkabsicht und die Textentstehungssituation sind die unmittelbarsten Faktoren, von denen ein Text in seinem spezifischen inhaltlichen Gesamtaufbau und seiner unverwechselbaren Sprachgestalt im Detail bestimmt ist" (29–30). Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: (1) In der Frage der Abgrenzung von Texteinheiten ist als entscheidendes Kriterium dieselbe Autorperspektive heranzuziehen. Textteile, für die das nicht gelingt, sind redaktionell (31). (2) Für die Frage nach dem Quellenwert von Erzählungen gilt, „daß sie in erster Linie Dokumente und Zeugnisse der Erzählzeit sind" (32). Die kommunikative Handlung selbst ist nun aber nur in ihrem Produkt, dem Erzähltext, gegeben und lediglich in einer Art Rückschlußverfahren erhellbar. Kriterien für ein solches Verfahren sind zur Hand in den Ergebnissen der empirischen Erzählforschung[2], die den Konstitutionsprozeß von Alltagserzählungen als Sprecher-Hörer-Interaktion begreift. In „Umkehrung der Fragerichtung werden damit auch Rückschlüsse möglich von signifikanten sprachlichen Erscheinungen oder auffälligen Besonderheiten der Makrostruktur überlieferter Erzähltexte z. B. auf die kommunikativen Ziele eines Autors und ihre sozio-historische Einbettung" (33).

Entscheidend für die Beurteilung des Ansatzes ist, inwieweit man bereit ist, der Anwendung linguistischer Forschungsergebnisse aus mündlichen, eigenerlebten Alltagserzählungen auf schriftlich konzipierte, aus einer anderen Zeit und Kultur stammende „Erzählungen aus zweiter Hand" trotz der deutlichen materialen Differenz Relevanz beizumessen. Wie von linguistischer Seite kritisch vermerkt wird, ist dies überhaupt nur denkbar unter der Prämisse „eines zeit- und kulturunabhängigen Universals der narrativen Kompetenz" (34).[3] H. begegnet dieser Kritik dadurch, daß er seiner Vorgehensweise den Status einer „heuristischen Hypothese" (ebd.) gibt, mithin ihre Relevanz in der praktischen Erprobung klären will.

H. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß wir auch in Erzähltexten, die als (abgeleitete) Kommunikationshandlung anzusehen sind, mit „Leserrücksichten", „rhetorisch-persuasiven Momenten" (26), mit der Notwendigkeit der Relevanz des Erzählten für die Adressaten usw. rechnen können. Doch steht Literatur nicht in einer *unmittelbaren* Interaktion mit Hörern, die dem Erzähler die Sprecherrolle streitig machen können, unter dem narrativen Zugzwang von Detaillierung, Kondensierung und Gestaltschließung. Werden

[1] Vgl. noch vom Autor: WuD 18 (1985) 49–71 (Modellstudie zu Am 7,10–17).

[2] H. rezipiert vor allem den Ansatz von W. Kallmeyer / F. Schütze, in: D. Wegner (Hg.), Gesprächsanalysen (1977); sodann E. Gülich, in: W. Haubrichs (Hg.), Erzählforschung 1 (1976) und U. M. Quasthoff, Erzählen in Gesprächen (1980).

[3] Vgl. W. D. Stempel, in: Poetics 15 (1986) 205; E. Gülich / U. M. Quasthoff, in: Poetics 15 (1986) 222.

Gestaltmerkmale am Text beobachtet, so sind sie nicht *eindeutig* auf eine zu erschließende Situation zu beziehen.

Im übrigen rückt H. (offenbar ganz bewußt) die untersuchten atl Erzählungen in den Bereich von Gebrauchsliteratur, die ohne großes ästhetisches Interesse z. B. politische Ziele verfolgt.[4] Er muß sich deshalb fragen lassen, warum dann überhaupt *erzählt* wird (vgl. unten III,1).

II. H.s Analyse von 2 Kön 18–20 ist sehr komplex; in immer neuen Überprüfungen und Rückversicherungen tastet sie sich schrittweise voran. Es kann hier auch nicht annähernd darum gehen, ihr in ihren Detaillierungen zu folgen. Ein kurzer Einblick in ihre Ergebnisse muß genügen.

1. Hauptaugenmerk H.s im Kontext der HKJ-Erzählungen ist die von ihm sogenannte ABBJ-Erzählung (Erzählung von der assyrischen Bedrohung und Befreiung Jerusalems), deren Umfang er zunächst so bestimmt: 2 Kön 9f*.13–19,37*. Gibt es bei der Bestimmung des Textendes kaum Probleme (2 Kön 20,12–19 ist allerdings Epilog zur ABBJ-Erzählung), so stellt der Erzählanfang vor erhebliche Probleme (95–108): Der vollgültige Erzählanfang in 18,9 und die Dublette 18,9.10aα//18,10aβ.b sowie stilistische Hinweise machen die getroffene Entscheidung plausibel; sie wird im Folgenden erzählimmanent weiter ausgebaut. Auf diese Weise ist 18,13–16 integraler Bestandteil der ABBJ-Erzählung. Diese liegt dem DtrG bereits vor.

In einem ersten Durchgang (120–159) wird sodann der Aufbau und die Gliederung der Erzählung unter Verwendung des von E. Gülich / W. Raible[5] entwickelten Verfahrens (modifiziert im Hinblick auf die texttheoretische Grundlegung; vgl. 60–86) erläutert. Demnach besteht die ABBJ-Erzählung aus zwei Szenen: Szene 1 Untergang des Nordreiches (18,9f*.) – Negativfolie der eigentlichen Erzählung; Szene 2 ist unterteilt in vier Teilszenen – Bedrohung Jerusalems durch Sanherib 701, Tributleistung Hiskijas, Abzug der Assyrer (18,13–16); erneute Bedrohung Jerusalems (18,17–19,7); Rückkehr des Rabschake (19,8.9a); Abzug Sanheribs und dessen Ermordung (19,36*.37) in genauer Analogie zum Jesajaorakel 19,6–7. In 18,17 liegt „das spannungsstiftende, erzählenswerte Ereignis" (291), der „Planbruch" (Begriff nach U. M. Quasthoff), insofern das nach 18,16 eigentlich zu Erwartende durchkreuzt wird in der erneuten Bedrohung Jerusalems. Diese Basiskomplikation wird aufgelöst in den Teilszenen 2.3 und 2.4, vermittelt über die Klimax 19,6–7. Als eigentliches Zentrum der Erzählung ist die Jerusalemszene (18,17–19,7) anzusehen, erkennbar an der Detailliertheit der Darstellung und der ausgeprägten Verwendung direkter Rede.

Überdies macht der erste Durchgang die Verse 19,9b–36* als narrative Nachinterpretation der ABBJ-Erzählung deutlich.

2. In einem weiteren Schritt (Kap. 4) wird versucht, die Textentstehungssituation der ABBJ-Erzählung zu eruieren. Sie will eine historische Erzählung sein, ihre Darstellung der Ereignisse von 701 läßt sich aber „eindeutig falsifizieren" (165): 701 kommt es nach der Tributleistung Hiskijas nicht zu einer erneuten Bedrohung Jerusalems; der 19,9 erwähnte ägyptische König Tirhaka kann 701 kein Entsatzheer geführt haben; die Ermordung Sanheribs geschieht nicht 701, sondern 681 (163–165). Aufgrund dieses Befundes wird die ABBJ-Erzählung als „fiktive Geschichte mit ‚historischem Anspruch'" (168) eingeordnet. Ihre Enstehungssituation ist in der politisch ähnlich konstellierten Zeit 589–587 anzunehmen. Für deren Rekonstruktion wird eine komplette Analyse der „Erzählung von der Gefangennahme und Befreiung Jeremias" (GBJ-Erzählung) in Jer 34,7; 37,3–40,6 nach dem entsprechenden methodischen Programm vorgelegt.

Die GBJ-Erzählung wird als nur an wenigen Stellen überarbeitete Einheit und, da kurz nach den erzählten Ereignissen entstanden, als historisch glaubwürdig angesehen. Aufgrund dieser Textbasis und in Anlehnung an das chronologische Konzept E. Kutschs und die historische Rekonstruktion A. Malamats werden die Ereignisse von 588/587 sehr genau dargestellt. Insbesondere dem Nachweis einer Belagerungspause zwischen Frühsommer und Herbst 588, von der außer in Jer 37,5.11 (vgl. 34,21) keine Nachrichten existieren, ausgelöst durch ein ägyptisches Entsatzheer, wird breiter Raum gegeben. In dieser Zeit kam es zu heftigen Auseinandersetzungen pro- bzw. antibabylonischer Gruppen. Jeremia und in der Gola Ezechiel hielten dabei an ihrer realistischen Einschätzung der Lage, nicht auf Ägypten und den definitiven Abzug der Babylonier zu vertrauen, fest; Jeremia rief sogar zur Kapitulation auf.

3. Das 5. Kap. (das Zentrale der Arbeit) ist insgesamt dem Nachweis gewidmet, daß die ABBJ-Erzählung in der Belagerungspause 588 als „historische Tendenzerzählung" entstanden ist, „die Politik Zidkijas (. . .) im Sinne der nationalreligiös-antibabylonisch eingestellten Beamtenfraktion zu beeinflussen" (465).

Zunächst wird am Gesamtaufriß der ABBJ-Erzählung verdeutlicht, wie hier als Hintergrund nur die Belagerungspause 588 angenommen werden kann: nur hier (anders als 701) zwingt ein ägyptisches Entsatzheer den Aggressor zum Abzug (vgl. 2 Kön 19,8.9a → Jer 37,5). Als weiteres Argument erweist sich der „Planbruch" in 2 Kön 18,17: auch hier ist die historische Parallele in der Zeit der babylonischen Bedrohung zu sehen; zweimal (597/588) hat nämlich nur Nebukadnezar Jerusalem belagert (vgl. dazu den Geschichtsaufriß Ez 17,12b–15: 291–293). Damit stellt sich als „Basiskerygma" (300) der ABBJ-Erzählung von ihrer Klimax (19,6–7) her dar, daß sie die in der Belagerungspause 588 diskutierte Frage, ob die Babylonier endgültig abgezogen sind oder wieder zurückkehren (wie Jeremia meinte: Jer 37,7–9), mit einer geschichtlichen Analogie beantwortet dahingehend, daß wie 701 der Rückzug endgültig ist (300–301).

Der Gegensatz zur Prophetie des Jeremia (und Ezechiel) ist damit deutlich; in der ABBJ-Erzählung ist „Kampfliteratur" (465) gegen diese im Sinne der Autoren falsche Handlungsanweisung zu sehen. Zu erkennen ist dies zunächst an den beiden Szenen 2 Kön 19,1–7 und Jer 37,3–9: beide stehen in deutlicher struktureller und inhaltlicher Beziehung zueinander (Gesandtschaft zu Jesaja/Jeremia auf Veranlassung des Königs; Orakel des Propheten). Beide Texte haben dasselbe historische Ereignis (Gesandtschaft Zidkijas an Jeremia) vor Augen; der literarhistorisch ältere Text ist dabei 2 Kön 19. Hier ist die Antwort auf Hiskijas (= Zidkijas) Bitte ein Heilsorakel (die Assyrer [= Babylonier] werden abziehen), das Jesaja als der klassische Prophet (und damit Antitypos zu Jeremia) verkündet. Im Jeremiatext, der auf dem Königstext fußt, wird durch die historisch korrekte Darstellung (Jeremia kündigt die Rückkehr der Babylonier an) die antijeremianische Polemik der ABBJ-Erzählung zurückgewiesen. Damit ist zugleich das Verhältnis von ABBJ- und GBJ-Erzählung umrissen (vgl. unten 5). Die Polemik gegen Jeremias (und Ezechiels) Botschaft ist wesentliche Intention auch der umfangreichen Rabschakereden (18,19–25.28–35). Im einzelnen sind folgende Verse auf Jeremia bzw. Ezechiel zu beziehen: 18,21 → Ez 29,6b.7; 18,25 → Jer 36,29; 18,29 → Jer 37,9; 18,30 → Jer 38,3; 18,31f. → Jer 38,2.17f. In allen Fällen (vgl. 380) entstammen die „zitierten" Prophetenworte aus der Zeit der ersten Belagerungsphase; sie werden als Botenworte des Königs von Assur (= Babylon) präsentiert und auf diese Weise als feindliche Propaganda diffamiert: „Rabschake ist der Falschprophet schlechthin, der selbst in prophetischem Gewande vor den Mauern Jerusalems auftritt. (. . .) Jedem Hörer und Leser, der die prophetischen Worte und die politischen Kontroversen seiner Gegenwart um 588 im Ohr und vor Augen hatte, wurde damit unwillkürlich nahe gelegt, die prophetisch gezeichnete Negativ-Figur des Rabschake genau mit den Propheten seiner Erzählgegenwart zu identifizieren" (386).

Eine weitere Funktion der Reden liegt in der „Bestärkung des nationalreligiösen Glaubens an die Rettung Jerusalems aus der Hand des Feindes, der in der Jerusalemer Zionstheologie wurzelt" (408) in den Versen 18,22.32b–35.

4. An dieser Stelle wird dann (Kap. 6) die Frage nach dem Trägerkreis und den Adressaten der ABBJ-Erzählung ausführlich behandelt. Hinter der Geschichte steht eine „nationalreligiös-heilsprophetische() Beamtenfraktion", die 588 auf die ägyptische Hilfe vertraute. Konkret ist an Mitglieder der Hilkija-Familie zu denken. Dies ergibt sich erzählimmanent aus der funktional nicht notwendigen Betonung der Jerusalemer Beamten innerhalb der ABBJ-Erzählung; gerade in solchen Detaillierungen zeigt sich ein spezielles Erzählinteresse (vgl. 414–418). Als „Primäradressat" (461) ist Zidkija anzusehen, der „in seiner ängstlichen Entschlossenheit" „anhand der zum Paradigma erhobenen Ereignisse der assyrischen Bedrohung Jerusalems um 701 ganz auf die Linie ihrer (der Beamten; L. C.) politisch-theologischen Position" gebracht werden soll (ebd.). Dabei wurde dem König (analog Jer 36; 2 Kön 22) in einer „Vorlesekommunikation" die ABBJ-Erzählung als „Geschichtsdokument" vorgelesen (ebd.).

5. Die GBJ-Erzählung (als Träger werden die Schafaniden erkennbar) hat sich aus kurzer zeitlicher Distanz (nach 587) direkt auf die ABBJ-Erzählung bezogen (466), die Bezugnahmen sind „erzählrhetorische Momente eines narrativen Diskurses" (290).

III. Wie schon aus der umfangreichen Darstellung lediglich der Ergebnisse der Studie H.s ersichtlich ist eine Beurteilung nicht einfach: wie bei einem Teppich sind alle Argumente zu einem lückenlosen Gewebe verwoben; das Ganze hat nur als ganzes in sich Bestand.

In seiner – fast möchte ich sagen – Besessenheit, den Text zu *lesen*: Beobachtungen zu machen, dabei auf Kleinigkeiten zu achten und ständig eine situative Verortung zu versuchen, entfaltet H.s Vorgehen einen suggestiven Sog. Diese Detailversessenheit, die Beleuchtung unzähliger Kleinigkeiten, die große Sorgfalt sind eindeutig Stärken der Arbeit: sie lehrt einen, Texte zu *lesen*.

Allerdings könnte man H.s Argumentation auch mit einem Kartenhaus vergleichen; dies ist dann weitgehend eine Frage, inwieweit man sich *inhaltlich* auf seine Analysen einläßt. Im folgenden sollen einige, wie ich meine, zentrale Annahmen H.s hinterfragt werden.

1. Zunächst eine Anfrage an die konstruierte Kommunikationssituation der ABBJ-Erzählung: ist es denkbar, daß königliche Beamte, um ihren König, der sich unentschlossen zeigt, eine in ihrem Sinn richtige Handlungsweisung zu geben, eine Erzählung, und sei es als Geschichtsdokument, vorlesen, die noch dazu erhebliche Vagheiten in bezug auf die gemeinte Sache aufweist (immerhin ist die historisch-kritische Exegese gut 100 Jahre in die Irre gegangen)? Nimmt man jedenfalls die Ergebnisse der empirischen Erzählforschung ernst, wäre dies in der Alltagskommunikation eine falsche Einschätzung der Situation durch den Sprecher. Von den drei Voraussetzungen des Erzählens im Rahmen der Inter-

[4] Vgl. G. von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur ([7]1989) 324.

[5] In: E. Gülich / K. Heger / W. Raible, Linguistische Textanalyse ([2]1979) 73–126.

aktion, die U. M. Quasthoff[6] nennt, trifft keine zu (es ist keine informell-private Interaktion; das Verhältnis der Interaktanten ist nicht besonders intim; es ist keine Muße vorauszusetzen). Eine von H. vorausgesetzte Interaktion erforderte die Sachverhaltsdarstellung der Argumentation.[7]

2. Eine weitere Anfrage richtet sich gegen H.s Rekonstruktion der Erzählsituation: offenbar mißt er mit zweierlei Maß. Die ABBJ-Erzählung wird mit den genannten Argumenten sofort für die Zeit der babylonischen Bedrohung reklamiert, *ohne* daß zumindest ein Versuch erkennbar wird, sie in die Nähe der Erzählzeit zu rücken, für die GBJ-Erzählung insgesamt dagegen wird gegen große Widerstände (fiktive Erzählpartien in Jer 37–38) die Historizität *a priori* festgehalten.

Es ist bezeichnend, daß H. immer dann, wenn zumindest berechtigte Zweifel an der Homogenität der GBJ-Erzählung bestehen, darauf besteht, daß „ein großer Erzähler am Werk" war (197 Anm. 70 zu Jer 37,3–9) oder eine Dublette „in der erzählrhetorischen Hauptfunktion einer Steigerung und Dramatisierung des Geschehens auf den narrativen Hauptumschlagspunkt in 38,28b hin" (231 zu Jer 37,11–38,28a) begründet ist, wohingegen andernorts eine (sogenannte) Dublette zu weitreichenden, in der Tat literarkritischen Lösungen berechtigt (s. unten 4).

Nun nimmt auch H. für die Doppelung Jer 37,11–21||38,1–28 ein „erzählfiktives Konstrukt" (236) an: es liegt hier historisch nur eine Begebenheit zugrunde. Geht man für den Augenblick von einer konkreten Kommunikationssituation auch für die GBJ-Erzählung aus, an der Personen teilnehmen konnten, die die Ereignisse noch miterlebten, so hätten sie nach H.s Ansicht keinen Anstoß an solchen fiktiven Ausgestaltungen des Geschehens genommen, da „sich in der Erinnerung Orte und Personen dem Gedächtnis ungleich tiefer einprägen als die zeitliche Abfolge des Geschehens" (237). Nun ist kognitionspsychologisch bekannt, daß gerade die Ereignisfolge noch lange im Gedächtnis gespeichert wird und reaktivierbar bleibt; eventuell bis sie reduziert ist auf die „Gegensatzrelation", das Wissen darum, daß etwas anders gelaufen ist, als es geplant war.[8] Eine Erzählsequenz wie Jer 37–38 wäre demnach wohl nicht ohne Widerspruch geblieben.

Vom literarkritischen wie auch interessanterweise von H.s Ansatz her ist es deshalb alles in allem wahrscheinlich, daß die GBJ-Erzählung redaktionell in weitaus stärkerem Maße überarbeitet wurde, als H. dies annimmt. Dies trifft vor allem für Textpassagen zu, die für seine Argumentation wichtig sind: Jer 37,3–9; 37,17–21; 38,1–6.[9] Eine direkte literarische Abhängigkeit von Jer 37,3–9 → 2 Kön 19,1–7 setzt auch H. voraus, was schließlich die Frage aufwirft, ob nicht eine Belagerungspause 588 (die ohnehin nur hier Jer 37,5.11 bezeugt ist, aber schon ab 37,12 nicht mehr vorausgesetzt wird) aus 2 Kön 19,9 herausgesponnen wurde.

3. Ein weiteres Problem in diesem Zusammenhang: Nach H. wird in der Rabschakerede gegen (Ezechiel und) Jeremia polemisiert mit Prophetenworten, die literarhistorisch später, nämlich in der GBJ-Erzählung, anzusiedeln sind. Folgt man meiner Argumentation, so sind die meisten auch später als die GBJ-Erzählung anzusiedeln. Nach H. haben sie der ABBJ-Erzählung mündlich vorgelegen, d. h. die Autoren beziehen sich auf unmittelbar zuvor gesprochene Worte der Propheten: im Falle von Ez 29,6b.7 kalkuliert H. bis auf den Monat das Eintreffen des Prophetenwortes aus der Gola in Jerusalem (343–344); im Falle von Jer 36,29 wird ein Wort Jojakims über Jeremia als Zusammenfassung jeremianischer Verkündigung in die Zeit der Belagerungspause verlegt. Daß damit eine nachprüfbare Exegese verlassen und der Spekulation Tür und Tor geöffnet wird, liegt auf der Hand. So mögen H.s Belege zwar insgesamt eindrucksvoll sein (allerdings unterläßt er es, die Bezüge der Rabschakerede auf die *jesajanische* Verkündigung kenntlich zu machen), sie können recht eingeordnet werden nur als „Ausdruck eines akademischen Theologenstreits in spätnachexilischer Zeit" (289), wobei man den Sachverhalt durchaus freundlicher formulieren könnte.

4. Allerdings, betrachtet man das Gesagte, ist die Widerlegung dieser Argumente auf der Basis der Bestreitung eines „Neo-Literarkritizismus" (16) durchaus noch denkbar. Ins Wanken gerät H.s Position demnach erst, wenn der Nachweis geführt werden kann, daß die von ihm postulierte ABBJ-Erzählung in dieser Form niemals bestanden hat, sondern erst auf der Ebene des DtrG redaktionell geschaffen wurde.

Nun ist bezeichnend, daß H. in diesem Zusammenhang ausgiebig literarkritisch argumentiert. Wie gesagt liegt der Anfang der ABBJ-Erzählung in 2 Kön 18,9.10*. Entscheidendes Argument ist die Dublette an dieser Stelle. Nun sind in 18,9.10aα//18,10aβ.b gewiß einige Spannungen festzustellen, aber es liegt keine Doppelung vor. Dazu müßte die dreiteilige Mitteilung 18,9.10a (mit dem Stichworten hinaufziehen, belagern, erobern) in 18,10aβ.b wiederholt werden; dort wird aber nur die Eroberung Samarias berichtet. Deshalb versucht H. (mittels einer induktiven literaturgeschichtlichen Hypothese) die fehlenden Glieder der Reihung aus 2 Kön 17,5 hinüberzuziehen. Daß dort (17,6) bereits die Eroberung mitgeteilt wird, veranlaßt ihn, 17,6 für sekundär zu erklären. 2 Kön 17,5; 18,10aβ.b sind dabei Teil einer „älteren historischen Quelle" (2 Kön 17,1.3–5; 18,10aβ.b. 13b–16: 114). Daß deren Skopus, obwohl aus judäischer Sicht verfaßt, allerdings nicht in der Hiskijaepisode zu sehen wäre, sondern in dem durch 18,1–2.8 unterbrochenen Bericht über den Untergang des Nordreichs, klingt sehr unsympathisch. Die Argumentation ist deshalb auch kaum haltbar: es besteht kein Grund, die beiden Berichte 17,1.3–6 bzw. 18,9–11(12) auseinanderzunehmen.[10] Da aber in 2 Kön 18,13–16 kein zureichender Erzählanfang vorliegt, zudem der Umstand, daß hier ein annalistischer Text vorliegt, kaum kompatibel ist mit einer ursprünglichen Einheit 18,13–19,37*, muß die ABBJ-Erzählung mit 18,17 begonnen haben (wobei zugestanden werden muß, daß auch hier kein adäquater Erzählbeginn vorliegt). Eine mit 18,17 beginnende Erzählung (ohne den „Planbruch" 18,13–16//18,17) kann nun aber kaum auf das Jahr 588 bezogen werden; ihre Erzählsituation liegt im 7. Jh.

5. Um nochmals auf das texttheoretische Modell einzugehen: es zeigt sich also, daß neben der obigen theoretischen Kritik auch gegenüber einer pragmatischen Anwendung festzuhalten ist, daß die Versuchung, einen Text auf jeden Fall verorten zu wollen, zu Zugzwängen führt, die das, was wißbar ist, überschreiten und phantasievolle Kombinationen befördern.

Duisburg Ludger Camp

[6] A.a.O. 74

[7] Vgl. W. Kallmeyer / F. Schütze a.a.O. 160.

[8] Vgl. U. M. Quasthoff a.a.O. 53–55.

[9] Vgl. hierzu z. B. den Kommentar von J. Schreiner, Jeremia II (1984) 211–217.

[10] Die Form der Datierungen, die H. ausgiebig diskutiert, ist für sich genommen sehr interessant, als alleiniges Argument kaum tauglich; daß die Nordreichsannalen den Untergang Samarias nicht mehr mitgeteilt hätten, ist ein Ad-hoc-Argument, durch 2 Kön 25 und die Tatsache, daß überhaupt annalistische Notizen den Untergang Israels überlebt haben, hinreichend widerlegt (vgl. 112–113).

Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments II: Die Paulinischen Briefe. Bd 1: Allgemeines, Römerbrief und Ergänzungsliste / Bd 2: Der 1. und der 2. Korintherbrief / Bd 3: Galaterbrief bis Philipperbrief / Bd 4: Kolosserbrief bis Hebräerbrief. In Verbindung mit Annette Benduhn-Mertz, Gerd Mink und Horst Bachmann hg. von Kurt Aland. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. XVII, 625, 1*–181* / 819 / 658 / 941 S. (Arbeiten zur Neutestamentl. Textforschung, Bd 16–19), geb. DM 280.– / DM 280.– / DM 228.– / DM 318.–

Das Neue Testament auf Papyrus. II.: Die Paulinischen Briefe Teil 1: Röm., 1. Kor., 2. Kor. Bearb. v. K. Junack, E. Güting, U. Nimtz, K. Witte. Mit einer Einführung von B. Aland. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. LVI, 418 S. (Arbeiten zur Neutestamentl. Textforschung, Bd 12), Ln DM 148.–

The sheer number of minuscule manuscripts of the Greek New Testament has proved an embarrassment to textual critics. Although the majority of the mss. conform to a greater or lesser degree to the Byzantine text-type it has been found that some show great independence. Observations such as these have generally been arrived at almost intuitively and often in an arbitrary and haphazard way. The series *Text und Textwert* is an attempt to give an objective, scientific presentation of the character of each of the minuscules. Obviously it is impractical and unnecessary to read and collate all the minuscules in their entirety in order to be able to reach a judgement on their individual textual characteristics. To arrive at a profile of each ms. a number of significant textual variants (Teststellen) has been selected from throughout the New Testament, and, with the help of numerous labourers at the Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster over many years, each ms. has been read at all of the Teststellen, its reading recorded, its relation to the majority text (Byzantine text-type) and to the Nestle text = NA[26] (or its independence from both) plotted, and its percentages of agreement/disagreement calculated. As a consequence of this exercise those mss. that betray a high percentage of agreement with the majority

text can be eliminated from further investigation, leaving about 10–20 % of minuscules that merit complete investigation and detailed citation in apparatus – a number capable of being handled by editors of a Greek testament and by other text critics.

The motive of the Münster Institut in initiating and directing this mammoth enterprise is to help them in their decision which cursives are to appear in the apparatus to their Editio Critica Maior, plans for the inauguration of which seem to have been given a new lease of life by the publication not only of this *Text und Textwert* series but also of the companion volumes on the papyri (see further below) and on the Syriac, all of which are covering the Catholic Epistles and the Pauline corpus simultaneously. Although the Große Ausgabe is still a long way from completion, it has now emerged from wraps! But other uses of the *Text und Textwert* volumes are obvious. As far as the Teststellen are concerned we now have as exhaustive an apparatus for these points of variation as one could wish. One major benefit of this publication is that the full presentation of all readings with exhaustive ms. attestation is available for all the variants that make up each Teststelle. It behoves us to add a note in the apparatus of our personal copies of the New Testament at each point where we can refer to *Text und Textwert* for the complete picture of the evidence. It is clear from the evidence so far assembled and published that the Byzantine text-type is certainly not as monolithic as is often thought, even though the Münster Institut's view is that readings found in Byzantine mss. and without support in NA[26] are by definition secondary. But whether one is prepared to accept such a doctrine or not, to be able to recognise and plot the differences and interrelationships between mss. is crucial to an investigation into the h i s t o r y of textual variants and of mss.

An investigation into the interrelationships of mss. is clearly facilitated by the material presented in this series. Another benefit of the statistics and tables to be found in these volumes is the identification of cursives that seem to merit further study, possibly because of their regular independence from the Byzantine text, either in the form of significant singular or sub-singular readings, or because of regular adherence to the older (i.e. Nestle) type of text. The Gesamtübersicht in volume I provides a clue to the character of each ms. and this clue can then be followed through in the volumes as a whole.

The volumes of *Text und Textwert* under review now are part two of the series, and these cover the Pauline corpus including Hebrews. (Part one was published in 1987 and dealt with the Catholic Epistles.) Volume I opens with a list of all mss. (papyri, uncials, minuscules) that contain all or part of these books. In many ways this Verzeichnis anticipates (at least for Pauline mss.) the long-awaited second edition of the Institut's register of mss. (K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*). We are told (I 138) that the new *Liste* reaches P[97] 0300 and 2835 (the latter figure higher than that given in the 1992 *Bericht* of the Institut p. 109 even though this was compiled at the same time as *Text und Textwert* 2!) For the Paulines P[94] is included, a ms. not found in printed editions of the NT. Some of the mss. listed in the Verzeichnis come from the recently discovered Sinai find (which the Institut is still awaiting authorization to publish in full) and their readings are to be located in the Teststellen. These are the mss. numbered 0278, 0280, 0282, 0285, 0289, 0295, 0296, 2799. (We meet 0278, 0285, 0289, 0295, 0296 in the volume on the papyri in Romans, 1 and 2 Corinthians; see below).The Verzeichnis also gives us a hint how *Liste*[2] is to accustom us to the proposed new numbering of some old friends: 2ap, 4ap, 753c, 1755c are to be renumbered (2815, 2816, 2820, 2830 respectively). A newcomer since *Liste*,[1] 2306e, is to be renumbered 2834. These seem sensible changes. (A comparable renumbering is under way for the lectionaries: the gap between *l* 2305 and *l* 2353 observable in the update on the register of mss. found in the 1992 *Bericht* p. 109 is to be filled with similarly renumbered mss., e. g. I understand *l* 25b will become *l* 2306 leaving *l* 25a to be simply 125.) New information on Pauline cursives is found, for example 252 is now identified as having been part of 464; 1878 and 1879 are parts of the same ms. 1878 – *contra* Nestle[26]; 921 subsumes *l* 595.

A word needs to be said about the total numbers of Pauline mss. known and used: the explanations in the editorial matter are confusing even though much is made of the sheer numbers now available.

The Verzeichnis of Pauline mss. contains 798 mss. (26 papyri [P[11] and P[14] being treated separately in this book but not in the volume on the papyri!], 68 uncials, 704 cursives). The Gesamtübersicht of all mss. actually used in the survey has a total of 742 mss. (all 26 papyri, the 68 uncials but only 648 cursives). The total 742 is referred to in I p. 143. Page vii implies that all the mss. identified in the Verzeichnis with a suffixed (1), meaning the ms. is now lost, or with (2), meaning the ms. is destroyed, or (3), meaning a microfilm is unavailable were excluded from the survey and thus are absent from the Gesamtübersicht. Volume I p.138 gives the total of such mss. as 24 = (1), 9 = (2), 22 = (3) but the first figure is wrong: there are 6 uncials and 19 cursives[1] marked (1) so that total should be 25. But the missing six uncials (062, 0157, 0159, 0174, 0230, 0254) *are* included in the Gesamtübersicht! Another discrepancy is that ms. 480, marked as (2) because part is destroyed, is erroneously included among the 9 category (2) mss. However, seven cursives (91, 1949, 1953, 1993, 2089, 2094, 2385), none of them (1) (2) (3) mss., are absent from the Gesamtübersicht. (These are marked in the Verzeichnis – as indeed are many others – with a suffixed [4] i.e. not a full text.) The difference therefore between 798 and 742 (or indeed 704 and 648) is accounted for by the exclusion of the 49 category (1)–(3) cursives and these 7 extras.

The 742 mss. used for the collations and statistics compares with 552 in the volumes on the Catholic Epistles. For the Paulines there are 251 Teststellen taken from throughout the whole corpus; for the Catholics 98. We are not told how the particular test passages of textual variation units were selected. Why was 1 Cor 1:8 (1) chosen? It is hardly of the same character as the following variants at 1 Cor 2:1 or 2:4 (with its 18 variants). But I doubt if the resultant statistics would vary very significantly even if a slightly different selection had been investigated.

Sometimes, important variants such as 1 Cor 13:3 show d i f f e r e n c e s between Nestle[26] or the United Bible Societies' *Greek New Testament*[3a] (= UBS[3a]) and *Text und Textwert* (e.g. see the recorded readings of 048 69 945 1881). See also differences with 1837 at Rom 16:23–4 and the refining of Rom 16:25–7. One assumes that discrepancies such as these will be checked before the planned UBS[4] or NA[27] are published. Other mss. never previously included in a printed edition , even subsumed under a siglum such as M, are now revealed.

G a p s in otherwise complete mss. are noted. There are lists of marginal additions and corrections. „Fehler" in the microfilms are identified and excluded from the statistics: I assume these represent technical problems in the photography that cannot readily be corrected, thus 1704 has „Fehler" in Rom 3:12,22 but not at 5:1.

There are differences from the volumes on the Catholic Epistles. Those letters were treated together. Now most of the Paulines are dealt with in separate sections (Romans with 47 Teststellen in volume I; 1 Cor with 59, 2 Cor with 26 in vol. II; Galatians (17), Ephesians (18), Philippians (11) in vol III; Colossians (10), 1 and 2 Thessalonians (9), Pastorals and Philemon (21), Hebrews (33) in vol IV).

Each section is preceded by a short Vorbemerkung that also contains a listing of all the mss. in descending numerical order of the percentages of their agreements with the Nestle text. In the cases of Romans and of 1 Corinthians the lists include all the mss.; for the rest of the sections only the mss. with two or more agreements with the Nestle text are given, although for Ephesians, Titus and Philemon those with only one agreement are also given.

It was a wise decision to split the Pauline corpus in this way. As a consequence it is significant and important to see just how differently a ms. behaves in different books, a phenomenon best explained by the relative degrees of popularity of the NT book being copied. A ms. as famous as 33 can be seen to have different levels of agreement with the Byzantine text in different books.

Each separate section then has a list of the mss. used, with a summary of its readings in the Teststellen. Then comes the apparatus for each Teststelle in which, as with the Catholic Epistles, each reading is labelled 1 (= majority text), 1/2 (where the majority and the NA[26] readings are the same), 2 (NA[26]). Sonderlesarten are given numbers 3ff. Singular readings are noted and a separate list printed: this is important if a ms. has a fair number of such singular readings, e.g. P[46] in 1 Cor. or 1729 in 2 Cor. Finally comes a Hauptliste in which each ms. that has a non-majority or non-singular reading is compared with all the other mss. Those mss. that come high on a table need to be compared with the Ergänzungsliste (which, as before, is conveniently printed as a separate booklet, this time inserted in an envelope at the back of vol. I). This Ergänzungsliste gives the overall percentages of agreement/disagreement between each ms. and every other ms. (printed here down to a certain level). In this list the mss. are counted: in the Hauptliste mss. are weighed. A ms. that ranks high in *both* lists and mss. that regularly stand together in

[1] I exclude 1795 (marked in the Verzeichnis with [1] because part of the ms. is missing) on the analogy with 464, part of which is also missing but is not so labelled.

both lists are the mss. that merit attention. To stand at the head of only one league table is of itself not necessarily of significance.

The way in which these statistics may be read and used and interpreted need not be as dauntingly complicated as a first impression might suggest.

Barbara Aland's description of how to approach these figures is to be found within chapter VIII of B. and K. Aland, *Der Text des Neuen Testaments* or in its English version in the Münster *Bericht* of 1988. Another helpful entrée to this material is to found in Klaus Wachtel's essay in the 1992 *Bericht*. Wachtel as a „Mitarbeiter" at the Institut is well placed to offer insights. Another Mitarbeiter, Gerd Mink, has a contribution on the use that can be made of these statistics on the minuscules for genealogical work that is forthcoming.

All these essays refer to the volumes on the Catholic epistles but the methodology is applicable to the whole series.

The Einleitung in the present volumes by Kurt Aland belatedly gives information about the history and use of this enterprise, although it lacks direction when he takes the opportunity gratuitously to score points off Lietzmann, then Zuntz, Kilpatrick and Hodges and Farstad before making sideswipes at the IGNTP Luke and other printed editions of the Greek NT (excluding NA[26] and UBS[3a]). He also takes issue with the present reviewer about an article in *ZNW* 82 by complaining that significant, detailed, examples in support of radical eclecticism were lacking. The article was based on a public lecture where such detail would not have been appropriate. (A defence of thoroughgoing eclecticism is to be found in J. K. Elliott, *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism*, Cordoba 1992 in the series *Estudios de Filologia Neotestamentaria*)

To return to the differences between this work and that on the Catholic Epistles, we note that the Hauptliste compares each ms. with only 33 others i.e. one page's worth. Previously two pages, with 66 mss., had been allocated. But this reduction is understandable in a work that already runs to an expensive 3239 pages; and 33 is an adequate sample with which to identify those mss. that are not predominantly Byzantine in character, especially as in the Paulines we are dealing with a smaller number of Teststellen in each Hauptliste. I understand that the full print-out showing all mss. compared with all others is available for consultation at the Münster Institut (which, as a body in receipt of public funds, is open to *bona fide* enquirers). The published Hauptliste similarly has had to jettison the evidence of some of the mss. used and this was of regret to the editor (I p. vi) but, again, economics had the final word. Another item had to be abandoned: there is in the Paulines no Handschriftenprofile. My review of the Catholic Epistles in *NovT* 30 asked if such a luxury could be justified: apparently it cannot! As it is, the cost of these volumes would make even a spendthrift librarian balk.

This work shows the Münster Institut at its finest and most reliable. The objective presentation of data is what it does best and without rival. Its indispensable services to the world of the Bible are without equal, whether in maintaining the register of mss., in the assembling of an apparatus, or, as here, in the presentation of statistical information. These praiseworthy achievements of verifiable scholarship occasionally compare unfavourably with the pugnacious partisanship in some of the editorial matter, be it here or in *Der Text des Neuen Testaments* (the tone of which several reviewers found unpalatable).

Text und Textwert is a tool available to the scholarly world to make use of for different purposes, as long as the warning is heeded that too hasty judgements on mss. based on the Teststellen of only one book be avoided.

For the farsighted planning and inspiration of Kurt Aland who directed the project with great organizational skills and enormous energy and for the dogged determination of countless co-workers over many years the world of New Testament studies owes a huge debt of gratitude. Acts, with 104 Teststellen, is to be the next part of the canon to be scrutinized in this way. We trust that the financial support and the necessary academic input will bring this next stage to a successful conclusion in the not too distant future.

Work of this kind is not easily faulted in detail but in conclusion one desideratum may be mentioned: if the list of abbreviations found in I p. xvii could be printed as a separate loose card this would be an advantage.

The volume on the papyri (confined to the text of Romans, 1 and 2 Corinthians) is a useful companion to the *Text und Textwert* volumes on the Paulines in so far as we have the complete text of 12 papyri (P^{14} here subsumes the now superseded P^{11}) together with a critical apparatus containing, in addition to the variants thrown up by the papyri, readings found in 42 uncials (or 44 if 081 and 0224 are counted). Like its predecessor on the Catholic Epistles (*ANTF* 6) the complete text of each papyrus fragment is printed in parallel with the text of NA[26]. In most of the volume it is the extensive remains of P^{46} which appear: were it not for the existence of this ms. there would be vast areas of the three epistles absent from the papyri extant today. Just as *Text und Textwert* enables readers to assess the significance of the minuscules, so here the character of the papyri can be recognised variant by variant. A fuller review of the papyri volume appears in *NovT* 31 (1989) pp. 381–383. Suffice it here to repeat our thanks to all concerned in its production.

Leeds J. K. Elliott

Schüling, Joachim: **Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium**. – Würzburg: Echter 1991. 252 S. (forschung zur bibel, Bd 65), kart. DM 39,00

Die Untersuchung ist die überarbeitete Fassung einer unter der Anleitung von Gerhard Dautzenberg erstellten Diss., die 1987 dem Fachbereich Evang. Theol. und Kath. Theol. und deren Didaktik in Gießen vorgelegt worden ist. Sie beschäftigt sich ein weiteres Mal mit einem der diffizilsten Aspekte der synoptischen Frage: den sog. Doppelüberlieferungen zwischen dem MkEv und der Logien- bzw. besser: Redenquelle. Während die ähnlich interessierte Monographie von *R. Laufen*[1] sich im wesentlichen auf die literarkritischen Probleme konzentriert, setzt Sch. traditionsgeschichtlich an und verfolgt das Ziel, den „Sitz im Leben" und die theologischen Schwerpunkte der gemeinsamen Logien und ihrer Überlieferung als Hintergrund und Ausgangspunkt sowohl der zur Redenquelle als auch der zum MkEv führenden Rezeptionsstränge zu bestimmen.

Der erste Teil der Arbeit (15–164) enthält eingehende Detailuntersuchungen jener Doppelüberlieferungen, die für die Basileia-Thematik unmittelbar einschlägig sind. Nach der Aussendungsrede (Lk 10,2–16 par; Mk 6,7–13 parr) werden die Täufer-Überlieferung (Lk 3,7ff.16f par; 7,27 [Ex 23,20; Mal 3,1]; Mk 1,2–8 parr) und der Beelzebul-Streit (Lk 11,15.17f par; Mk 3,23–30 parr), schließlich das Nachfolgewort (Lk 14,27 par; Mk 8,35 parr) analysiert und interpretiert, jeweils zuerst auf der ältesten rekonstruierbaren Stufe, dann auf der Ebene der Redaktion einerseits der Redenquelle, dann des MkEv. Die literarkritischen Operationen, die das Verfahren erfordert, sind stark an *A. Polag* orientiert[2]; sie werden im Regelfall nur dort dokumentiert, wo sie zu einem von Polag abweichenden Resultat führen (was selten der Fall ist).

Der zweite Teil der Arbeit enthält die „synthetische Auswertung". Im ersten Kap. (167–187) wird die These einer Abhängigkeit der Redenquelle von Mk (*J. Wellhausen*) oder des Mk von Q (*B. Weiß; J. Lambrecht; W. Schenk*; ähnlich *B.H. Streeter*) ebenso zurückgewiesen wie die Deutero-Markus-Hypothese von *A. Fuchs*. Demgegenüber plädiert Sch. mit *R. Laufen, F. Neirynck, J. Gnilka* u.a. für die literarische Unabhängigkeit von Mk und Q (für die er einige weitere redaktionsgeschichtliche Argumente anführt) und erklärt die Parallelen durch Gemeinsamkeiten in der vorgelagerten mündlichen Überlieferung. Damit bestätigt er eine Auffassung, die sich seit längerem mit guten Gründen großer Zustimmung in der Synoptiker-Exegese erfreut.

Das zweite Kap. (188–200), das über weite Strecken als kritisches Referat der Forschung angelegt ist, unternimmt den Versuch, die redaktionelle Aufnahme und Eingliederung der Logien in die Redenquelle und das MkEv überlieferungsgeschichtlich zu erklären. Während die Ausführungen zur mündlichen Vorgeschichte der Redenquelle dank eines engen Anschlusses an die Überlegungen *H. Schürmanns*[3] ein facettenreiches Bild entstehen lassen, bleibt das Bild der vormk Traditionsgeschichte blaß. Interessant wäre es gewesen, hätten die neueren Arbeiten zu *Oral Traditions* kritisch einbezogen werden können.

Das dritte Kap. (201–215) untersucht die „Verschriftung" der Doppelüberlieferungen. Auch hier steht die kritische Besprechung repräsentativer Forschungsarbeiten im Vordergrund. Sch. rechnet zwar mit einem langen Prozeß, in dem die ursprünglich mündlichen Traditionen eine schriftliche Fassung gewonnen haben, nicht aber (wie *S. Schulz* und *A. Polag*) mit einer mehrstufigen Gesamtredaktion der Redenquelle. Mindestens bei der Botenrede basieren ihm zufolge Mk und Q auf einer gemeinsamen schriftlichen Vorlage, die freilich schon vor der Endfassung des Evangeliums und der Schlußredaktion Redenquelle je verschieden abgewandelt sein könnten.

Die „Schlußfolgerungen" (215–223) sollen die Ergebnisse der traditionsgeschichtlichen Analysen zusammenschauen und mit theologischen Grundlinien der Redenquelle wie des MkEv korrelieren.

[1] Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums (BBB), Bonn 1980.
[2] Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle, Neukirchen-Vluyn 1979.
[3] Gottes Reich – Jesu Geschick, Freiburg – Basel – Wien 1983.

Die Untersuchung ist sorgfältig gearbeitet und gut zu lesen. Sie steckt sich von vornherein ein begrenztes Ziel. Der Versuch, theologische Akzente sehr früher Phasen der synoptischen Jesus-Überlieferung nachzuzeichnen, die durch den Vergleich zwischen dem MkEv und der Redenquelle in den Blick geraten (und zugleich fundamentale Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen synoptischen Traditionslinien erklären könnten), ist zumindest interessant. Der methodische Ansatz, die Fixierung auf Quellenscheidungen durch eine traditionsgeschichtliche Perspektive aufzubrechen, ist zu begrüßen. Daß die literarkritischen Fragen nicht ein weiteres Mal *ab origine* diskutiert, sondern auf der von *A. Polag* beschriebenen Ebene angegangen werden, mag mancher Leser sogar dem Vf. danken, wenn es auch vom üblichen wissenschaftlichen Verfahren abweicht.

Fraglich bleibt allerdings, wie sicher der Mk und Q gemeinsame Traditionsbestand einen theologisch profilierten und geschichtlich situierten Überlieferungs*zusammenhang* gebildet hat, der dann als fester Ausgangspunkt für die einerseits zur Redenquelle, andererseits zum MkEv führenden Traditionslinien markiert werden könnte. Wahrscheinlich ist die Überlieferungssituation doch noch wesentlich offener, nicht zuletzt dadurch, daß mündliche und schriftliche Fassungen auch über längere Zeiträume hinweg nebeneinander existieren konnten. Wie nahe man überhaupt allein auf der Basis literarkritischer, ohne komplementäre motivgeschichtliche Analysen an ein Gesamtbild einer bestimmten Traditionsschicht und eines bestimmten Überlieferungsfeldes gelangen kann, wäre methodologisch eigens zu diskutieren.

Überdies vermögen einige der theologischen Schlußfolgerungen nicht zu überzeugen. Insbesondere gerät das Verhältnis von Christologie und Basileia-Verkündigung regelmäßig in eine Schieflage. Hier macht sich nicht nur bemerkbar, daß der Vf. seine Textauswahl nicht kritisch genug reflektiert. Es zeigt sich auch eine Engführung des methodischen Zugangs wie des exegetischen Frageinteresses. Nur zwei Beispiele: Daß Jesus der (erzählte) Sprecher der Botenrede ist, kommt gar nicht in den Blick; und ebensowenig wird wahrgenommen, daß die Nachfolgeworte Mk 8,34–38 genauso wie das Basileia-Logion Mk 9,1 in einem eminent christologisch interessierten Kontext stehen (Mk 8,27–33; 9,2–9.10–13). Das Urteil, die Menschensohn-Christologie stelle „innerhalb der Logienquelle keinen eigenen Verkündigungsschwerpunkt" dar, sondern finde ihren Platz im Rahmen der Reich-Gottes-Verkündigung (218; mit Berufung auf *E. Brandenburger* und *G. Dautzenberg*), leuchtet nicht recht ein, da es eine falsche Alternative aufstellt und die (implizit) christologische Neuinterpretation des traditionellen Basileia-Gedankens unterschätzt. Noch weniger überzeugt die ähnliche Feststellung zu Mk. Entgegen der Auffassung Sch.s, der einschlägigen Thesen seines Lehrers Tribut leistet, ist im MkEv die Christologie nicht eine Funktion der Basileiatheologie; vielmehr baut sich ein wechselseitiger, dialektischer Verweisungs- und Interpretationszusammenhang zwischen der Verkündigung des Sohnes und der Herrschaft Gottes auf, der gerade das Proprium der mk Theologie ausmacht.

Die Studie ist ungeachtet einiger Fragen, die sie aufwirft, ein weiterführender Forschungsbeitrag, der in nicht unwichtigen Punkten größere Klarheit schafft. Am Haus der Zwei-Quellen-Theorie muß weiter gebaut werden. Sch. liefert mit seiner Untersuchung einen Baustein, der sich bei der künftigen Arbeit gut verwenden läßt.

Münster Thomas Söding

Räisänen, Heikki: **The „Messianic Secret" in Mark's Gospel**. Translated by Christopher Tuckett. – Edinburgh: T. & T. Clark Ltd 1990. 320 S., geb. 17,95

Das Buch des finnischen Neutestamentlers der Univ. Helsinki erschien in der deutschen Originalausgabe der Veröffentlichungen der Finnischen Exegetischen Gesellschaft schon 1976. Zwölf Jahre später hat Vf. seine Untersuchung leicht überarbeitet, neuere Publikationen – in begrenztem Umfang – in die Auseinandersetzung einbezogen und vor allem die Substanz seines ebenfalls deutsch geschriebenen Werks „Die Parabeltheorie im Markusevangelium" (Helsinki 1973) eingearbeitet. Wiederum zwei Jahre später ist dann die englische Übersetzung erschienen, die der in Manchester lehrende Neutestamentler C. Tuckett angefertigt hat. Markusspezialisten werden zum Thema „Messiasgeheimnis" nun auch die neue Ausgabe konsultieren, die Vf. selbst als „new product" (xiii) betrachtet.

München Rudolf Pesch

Blackburn, Barry: **Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions**. A Critique of the *Theios Anēr* Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. XII, 334 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 40) kart. DM 98.00

Bekanntlich unterlegen neuere Exegeten der Wundertradition bei Mk die hellenistische Vorstellung vom „göttlichen Menschen", um davon die markinische Redaktion abzuheben (vgl. 1ff). Der religionsgeschichtliche Phänotyp wurde aber auch von den einen in seiner Geschlossenheit in Frage gestellt, von anderen[1] wieder etabliert (vgl. 4–10). Deshalb sammelt B. zunächst die hellenistischen Überlieferungen über wunderwirkende, als göttlich geltende Männer, wie sie in der Mitte des 1. Jh. n. Chr. geläufig waren (Kap. 2).

Obwohl B. an sich Götter ausklammert, schließt er auch Gestalten wie Asklepios und Imouthes ein, die in der Kultpraxis längst als Götter verehrt wurden. Überhaupt vermißt man eine stärkere religionsphänomenologische und -historische Gruppierung (Ansätze am Schluß 96). Kein Wort über die „schamanistische" Deutung früher Heilmantiker, obwohl B. Burkert gelesen hat. Menekrates und Pyrrhus folgen auf mythische Heilheroen, Mose steht neben Zoroaster. Nur Pythagoras ist in der chronologischen Abfolge der Quellen dargestellt. Bei den „Sehern" fehlen Polyidos (192 nachträglich erwähnt) und Pherekydes (nur 40 Anm. 221). Sonst hat B. jedoch das Material fleißig zusammengestellt. Bei Mose folgt er weithin Holladay, hebt aber hervor, daß Mose nicht nur als Instrument Gottes eine passive Rolle spielt, sondern daß besonders bei Artapanos und Josephus seine aretē hervortritt. In Philostrats Präsentation des Apollonius von Tyana hält B. christlichen Einfluß für möglich. Fehler: Bei Anm. 299 muß es Parmenides statt Alcidamas (im Text gar Alcidamus) heißen. 61 Anm. 377 ist die Vision Jethro statt Mose zugeteilt. 71 ist „*Vergöttlichung*" zu lesen. 84 ist Marcus Aurelius mit Aurelian verwechselt.

Das Ergebnis ist: Es gibt keine Standardbezeichnung – auch nicht theios anēr – für solche Wunderwirker; umgekehrt bilden die so Genannten keinen festen Typ.

B. läßt sich nicht auf die von H. Windisch, Paulus und Christus (UNT 24), Leipzig 1934, 53f beigebrachten Stellen ein, die theios zumindest als gängige Bezeichnung – wenn auch für verschieden geartete Männer – erweisen sollen.

So ist die Frage neu und allgemeiner zu formulieren: Verraten die markinischen Wundertraditionen Einfluß von unterschiedlichen hellenistischen Ideen, die mehr oder weniger häufig mit Wundertätern verbunden werden und die der Kultur und dem religiösen Gefühl der frühen jüdischen Gemeinde fremd waren (vgl. 96)? Unmerklich weitet B. die Fragestellung aus, wenn er jetzt „gods as well as divine-humans" einbezieht. Wir werden sehen, warum.

In Kap. 3 untersucht B. zunächst die hier begegnenden christologischen Titel.

„Sohn Gottes" wird – abgesehen von zwei späten Zauberpapyri – in den Umwelttexten nie auf den göttlichen Wundertäter angewandt (103). Das Vorkommen des Titels in den Wundergeschichten des Mk erklärt B. als Reprojektion der Würde des erhöhten und wiederkommenden königlichen Messias, hält es aber auch für möglich, daß die frühe Kirche von Anfang an gewisse messianische Züge in Jesu irdischem Wirken erkannte. Beim Verklärungsgeschehen betont er den eschatologischen Hintergrund. Die Autonomie Jesu in seinem Wunderwirken – nach 132 ein Charakteristikum des historischen Jesus – wird einerseits relativiert, andererseits findet sich ähnliches in atl-jüd. Tradition.

Die Perikopen von der Sturmstillung und vom Seewandel stehen unter der Überschrift „The Assimilation of Jesus to Yahweh"; damit will B. zwei der häufigsten Belege für Angleichung an den theios anēr entkräften. Doch die Deutung des Kommens Jesu auf dem Wasser als Theophanie scheint mir nicht in allen Punkten überzeugend. Die folgenden Ausführungen über jüdische Vorläufer für solche Übertragung sind insofern nicht ad rem, als B. vorerst nur himmlische Figuren nennen kann. Nur wo der Messias mit dem Menschensohn verschmilzt, tritt er in göttliche Funktionen ein. Für Mose erschließt B. 174f eine Philo und den Rabbinen gemeinsame Tendenz zur Vergöttlichung; aber bei letzteren ist sie m. E. eher funktional, es wird kein Anteil am göttlichen Wesen behauptet.

Hier und in den folgenden beiden Kap. wird die – meist vorsichtig vorgetragene (vgl. die Einschränkungen 264!) – These des Buches deutlich: Die frühe palästinensische Gemeinde brauchte keine hellenistischen Vorbilder für ihre Wundergeschichten. Die meisten Motive sind allgemein verbreitet; Bultmann nennt nicht mögliche atl-jüdische Parallelen in z. T. erst zwischenzeitlich aufgetauchten Texten. Oder Topoi wie das Seufzen des Wundertäters, aramäische Brocken und das Schweigegebot nach dem Wunder sind nicht aus magischer Praxis zu deuten (216ff.219ff.224f). Auch die Form ist nicht spezifisch hellenistisch. Positiv bestimmt B. als Sitz im Leben den Erweis von Jesu Messianität (vgl. Apg 2,22), wobei er die Schwierigkeit, daß traditionell dem Messias keine Wunder zugeschrieben werden, 248ff zu überbrücken sucht.

[1] Zuletzt von G. P. Corrington, The „Divine Man": His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion (American University Studies, Series VII 17), New York 1986, eine Arbeit, auf die B. noch kritisch eingehen konnte (vgl. Index of Authors).

In 4 Esra 13,50 ist aber nach V. 44 und der Parallele in syrBar 21 kaum der Messias Subjekt (zu 250 mit Anm. 87). Das Bindeglied soll die Zeichnung des Messias als zweiter Mose bilden. Dabei kann B. freilich für die Zusammenschau von Prophet und König nur Joh 6,14f anführen. 256ff reduziert sich die Aufgabe der Wunder darauf, einen Gesandten Gottes zu legitimieren.

Immer wieder weist B. auch auf Anhaltspunkte beim historischen Jesus; dabei kommt es manchmal – so bei der Behandlung von Mk 16,2–8 – zu der unglücklichen Alternative „geschichtliches Faktum – literarische Gattung" (235, vgl. schon 199). Auch muß B. den Unterschied zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, der die Wunder zugeordnet sind, und dem christologischen Interesse der Urgemeinde ziemlich einebnen (Ist Jesus oder Gott der „Starke" in Mt 12,29? – zu S. 243).

Gewiß, einige Motive haben nur in der hellenistischen Sphäre exakte Parallelen (230 zugestanden). Aber im allgemeinen können diese nach B. höchstens für die Rezeption der schon im palästinensischen Judenchristentum geformten Geschichten bedeutsam werden (183 letzter Satz). Sie verraten auch – bis auf Mk 5,1–20; 7,24–30 – noch nicht den Horizont der Heidenmission (vgl. 261).

Die 1986 in Aberdeen zur Erreichung des Ph.-D. eingereichte Diss. hat erstaunlich viel deutsche Lit. eingearbeitet. Der Leser profitiert nicht nur von dem reichlich dargebotenen Material, bei dem er wohl die eine oder andere unbekannte Stelle finden wird; er muß auch bei aller Kritik, die im Referat schon anklang, die von B. aufgetane Erklärungsmöglichkeit ernsthaft bedenken. In einem Punkt stimme ich B. ohne weiteres zu: die kulturellen Einflußbereiche lassen sich nicht so sauber trennen, wie das die von der Religionsgeschichtlichen Schule geleitete Exegese oft meinte. Die Beweisführung krankt aber nach meiner Überzeugung daran, daß B. ab Kap. 3 zu den menschlichen Akteuren Jahwe und heidnische Götter hinzunimmt. Dadurch wird zwar klar, daß etwa das Wandeln auf dem Wasser eine göttliche Fähigkeit ist; aber dafür, daß sie das göttliche Wesen eines *Menschen* aufscheinen läßt, kann B. kein atl-jüdisches Beispiel nennen. So bleiben m. E. die hellenistischen Analogien beachtlich und es ist weiterhin zu erwägen, ob in der vormarkinischen Tradition das messianische Bild Jesu nicht wenigstens hie und da in Richtung „göttlicher Mensch" – zweifellos ein schillernder und nicht technischer Begriff – interpretiert wurde. Freilich greift diese Kategorie auch immer schon zu kurz, wo ein einmaliger Sendungsanspruch zum Ausdruck kommen sollte.

Mainz Dieter Zeller

Dahl, Nils Alstrup: **Jesus the Christ**. The Historical Origins of Christological Doctrine. Edited by Donald H. Juel. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1991. 249 S.

Im vorliegenden Aufsatzbd legt D. wichtige Abhandlungen zur Frage nach dem historischen Jesus und zur ntl Christologie vor. Im Anhang findet sich eine ausführliche Würdigung der „Theologie" Rudolf Bultmanns (187–216) und des Beitrages von Julius Wellhausen zur ntl Exegese (217–243).

Wie D. in seinem ersten Beitrag (The Messiahship of Jesus in Paul, 15–25) zeigt, kann Paulus die Christologie geradezu ohne Bezugnahme auf die Messianität Jesu darstellen. Dennoch ist die Frage, ob Jesus der Messias ist oder nicht, entscheidend für sein Leben. Dieser scheinbare Gegensatz werde meist vorschnell übergangen. Der Vf. möchte durch Beobachtungen zur Philologie, Geschichte und Theologie zur Lösung dieses Problems beitragen.

Paulus benutze „Christos" in der Regel in Anknüpfung an die griechisch-sprechende Gemeinde als Eigenname, nicht als Titel. Man müsse dennoch damit rechnen, daß Paulus der Messianität Jesu eine größere Bedeutung beimesse, als er in seinen Briefen erkennen lasse. Paulus sei auf dem Weg nach Damaskus davon überzeugt worden, daß der gekreuzigte Jesus der Messias ist. Als Messias ist er der Erfüller des AT. Weil Jesus Messias ist, ist das Christusereignis eschatologisches Ereignis, und sind diejenigen, die an ihn glauben, die „Heiligen" der Endzeit und Teil des Israel Gottes. Auch die Erlösungslehre des Paulus sei in diesen Kontext einzuordnen. Für die paulinisch-christliche Interpretation der Messianität ist es wesentlich, daß Christus zu Israel gehörte. Denn nur so konnte er vom Gesetz befreien und die Verheißungen erfüllen.

Die Bedeutsamkeit der Messianität Jesu für das paulinische Denken ist sicherlich nicht zu bestreiten. Doch nach der Monographie M. Karrers (Der Gesalbte, Göttingen 1990) dürfte es nicht mehr möglich sein, für Paulus einen nichttitularen Gebrauch von Christos anzunehmen. Betont der Christustitel – wie Karrer gezeigt hat – vor allem die Nähe zu Gott, ist er zudem geeignet, die positiven Aussagen D.s über die Messianität bei Paulus zu stützen.

In seinem zweiten Aufsatz (The Crucified Messiah, 27–47) geht es D. um die Identität des erhöhten Christus mit Jesus von Nazaret. Diese kann nicht dadurch begründet werden, daß man die nachösterliche Verkündigung mit der Verkündigung und dem Verhalten Jesu vergleicht. Man muß vielmehr am Tod Jesu ansetzen.

D. wendet sich zunächst den Summarien in der Apg zu, die den Tod Christi als Heilsereignis verkündigen. Die Betonung der jüdischen Verantwortlichkeit und die gleichzeitige Vernachlässigung der römischen Mitschuld ist vor allem in der Vorstellung der Heilsgeschichte begründet, insofern die Heilsverkündigung zuerst an die Juden erging und weil das später für das Verhältnis der Kirche zum AT und zur Synagoge Bedeutung hatte. Als Heilsereignis erscheint der Tod Jesu nur zusammen mit der Auferstehung. Wie die Heilsbedeutung des Kreuzes sind auch die ethischen Aussagen über die Geduld, die Liebe und den Gehorsam des Gekreuzigten keine historisch verifizierbaren Phänomene. Sie schließen aber das Historische ein. Historisches ist nicht konstitutiv für den Glauben, aber auch nicht irrelevant. In den Passionsgeschichten der Evangelien bestimmt die theologische Bedeutung die Art der Erzählung: Auf Golgata geschah das entscheidende Heilshandeln Gottes in der Geschichte zugunsten der Menschheit.

Die neuere Forschung hat A. Schweitzers Hauptproblem mit dem Leben Jesu ignoriert: die Spannung zwischen dem unmessianischen Charakter des irdischen Jesus und seiner von den Quellen behaupteten Messianität. D. geht hier von der Kreuzesinschrift aus. Sie erklärt sich weder aus der Prophetie und dem zeitgenössischen Judentum noch aus der Verkündigung Jesu und der Christologie. Daß der Titel Messias dennoch eng mit dem Namen Jesu verbunden ist, ist nur dadurch zu erklären, daß Jesus tatsächlich als Messias (-prätendent) gekreuzigt wurde. Die Kreuzigung Jesu als König der Juden ist kein dogmatisches Motiv, das historisiert wurde, sondern ein historisches Faktum, daß bedeutsam wurde für die Formulierung des ersten christlichen Dogmas.

Gründe, die zur Verurteilung Jesu führten, liegen vermutlich in seinem souveränen Verhalten gegenüber den Gesetzesvorschriften, in seinem Verhalten den Armen und Randexistenzen gegenüber und in seinem öffentlichen Auftreten im Tempel – und das alles im Zusammenhang mit seiner eschatologischen Verkündigung, die nicht wenige in seinen Bann zog. Das konnte zur Anklage wegen einer Revolte gegen die etablierte religiös-politische Ordnung führen. Jesus tat nichts, um die Kreuzigung als König der Juden zu vermeiden. Auf diese Weise wird klar, daß es keine Kluft gibt zwischen dem historischen Jesus und der Verkündigung der Kirche.

In seinem dritten Beitrag (Eschatology and History in Light of the Qumran Texts, 49–64) arbeitet D. die Bedeutung der Qumrantexte für die Beziehung von Eschatologie und Geschichte im NT heraus. Dabei weist er auf den für Qumran typischen Dualismus sowie auf die drei zu erwartenden eschatologischen Gestalten nach 1 QS 9,10f hin. Für die Differenzierung in zwei messianische Gestalten macht er eine wahrscheinlich polemische Anspielung verantwortlich, die gegen die Machtkonzentration im hasmonäischen Priesterfürsten gegeben ist. Weil diese Feindschaft offenbar in dem Zweig der Gruppe, die hinter der Damaskusschrift steht, nicht besteht, fehlt dort auch diese Differenzierung.

Das besondere Interesse D.s gilt der Beziehung zwischen der soziologischen Struktur und der Geschichte der Gemeinde und ihrer eschatologischen Interpretation der Schrift und Messiaslehre. Als Ergebnis gilt es festzuhalten, daß es – wie im NT – eine Beziehung zwischen Eschatologie und Geschichte gibt: Eschatologische Erwartungen werden auf gegenwärtige Situationen bezogen. Mit Recht betont D., daß die Parusieerwartung wie das Messiasverständnis der Christen nicht aus dem Judentum ableitbar ist und daß die Parusieverzögerung nicht das Hauptproblem für die urchristliche Eschatologie war. Nicht das nahe Ende der Welt und der Geschichte, sondern die Geschichte als Erfüllung der Verheißungen Gottes war das eigentlich formgebende Element der ntl Eschatologie.

Folgerichtig schließt sich der 4. Beitrag an (The Crucified Messiah and the Endangered Promises, 65–79).

Das Christusereignis als ganzes wird in Abschnitten wie 1 Kor 15,3–4 und Lk 24,25–27 als Erfüllung des ganzen Schriftzeugnisses gesehen. Die Grundüberzeugung, daß der Tod und die Auferstehung Jesu im Einklang mit den Schriften stehen, hatte als doppelten Effekt: Die Ereignisse wurden im Licht der Schriften verstanden und die Schriften im Licht der Ereignisse interpretiert. Dabei sind die Heilsereignisse entscheidend für das Verständnis des AT. Das Wechselspiel zwischen den Ereignissen und den Schriften formte die Erinnerungen und Interpretationen des Todes Jesu von Anfang an. Deshalb hatten die ntl Autoren nur geringes Interesse an der ursprünglichen historischen Bedeutung atl Texte. Der christliche

Schriftgebrauch kann verstanden werden als eine Fortsetzung des vorgängigen Prozesses der Reinterpretation des AT und als extremer Fall des allgemeinen Phänomens, daß Texte im Laufe der Geschichte mit neuer Bedeutung gefüllt werden können. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob wir noch guten Gewissens behaupten können, daß es eine Entsprechung zwischen Gottes Handeln in Jesus Christus und seiner aus dem AT bekannten Intention gibt. Dabei steht nicht weniger als die Treue Gottes zu seinen Verheißungen auf dem Spiel.

Der Tod Jesu bedeutete für seine Jünger, daß ihre Hoffnungen, Gott stehe zu seinen Verheißungen, enttäuscht wurden. Die Auferstehung Jesu überzeugte die Jünger, daß Gott den gekreuzigten Messias gerechtfertigt hat und seine Verheißungen erfüllt. Die Passionsgeschichte und die Auferstehung Jesu ist die Geschichte der gefährdeten Verheißung Gottes und deren Bestätigung. Das entspricht genau dem Geschichtsverlauf des alten Gottesvolkes: Sie ist eine Geschichte der gefährdeten Verheißungen und der Treue Gottes. Diese Geschichte findet ihre Fortsetzung in der Kirchengeschichte.

Mit dem Problem des historischen Jesus beschäftigt sich D. in seinem fünften Beitrag (81–111). Er zeichnet zunächst die Geschichte der historisch-kritischen Forschung in dieser Frage von ihren Anfängen bis in die neuere Zeit nach. Dabei betont er zu Recht, daß wir auch bei Berücksichtigung der Besonderheit der ntl Texte noch erstaunlich viel über den historischen Jesus wissen können.

Der sechste Aufsatz geht der Frage nach der Herkunft der christologischen Sprache nach (Sources of christological Language, 113–136).

Christologische Sprache ist für D. eine Kurzformel, die all das zusammenfaßt, was die Jünger Jesu nach Ostern über ihn sagten und wie sie über ihn sprachen.

Jesus wird identifiziert als Christus, Sohn Gottes und Kyrios. Die Art und Weise, wie über Jesus gesprochen wird, hängt von der verwendeten literarischen Form ab: In Wundergeschichten erscheint er als Gottesmann und Prophet, in der Worttradition hingegen als Weiser und Lehrer, der mit Autorität den Willen Gottes verkündet. Die Missionspredigt konzentriert sich auf die Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen. Von Anfang an gingen die Aussagen über Jesus über die Analogien aus der Religionsgeschichte hinaus. Zwei Aspekte sind beim Gebrauch der christologischen Sprache von besonderer Bedeutung: 1. Der strenge biblische Monotheismus wurde nicht in Frage gestellt. 2. Auch Heidenchristen lernten, daß Jesus als der Christus nicht einfach Heiland von Individuen ist, sondern der Erlöser des Volkes Gottes.

In seinem siebten Beitrag fragt D., inwieweit die Akedah (= die Bindung Isaaks) die ntl Sühnevorstellung beeinflußt hat (The Atonement: An Adequate Reward for the Akedah?, 137–151).

In der jüdischen Tradition wurde Isaak früh als Modell für leidende Märtyrer betrachtet. In einigen Texten wird Gott gebeten, der Akedah zu gedenken und die Nachkommen Isaaks zu verschonen. Daß Gott seinen Sohn für Isaaks Kinder hingegeben hat, konnte nur aussagen, wer an den gekreuzigten Messias glaubt. Die Fragmente der alten judenchristlichen Tradition, die in Röm 8,32, Gal 3,13f und Röm 3,25f erhalten geblieben sind, stimmen nicht nur in der Ausdrucksweise, die vage an die Akedah erinnert, überein, sondern auch in der Interpretation der Sühne als Erfüllung dessen, was Gott durch einen feierlichen Eid dem Abraham nach seinem Opfer verheißen hat. Diese Interpretation von Gen 22 setzt voraus, daß Jesus nicht nur als der Messias identifiziert wurde, sondern auch als Gottessohn im Einklang mit 2 Sam 7,14 und Ps 2,7. Die Geschichte von der Bindung Isaaks half den Jesusnachfolgern, mit dem Skandal des Kreuzes fertig zu werden, indem sie verstanden, daß das, was geschehen war, ein Akt der Liebe Gottes und eine Manifestation seiner Gerechtigkeit war.

Nach D. ist „Gott" innerhalb der ntl Theologie – wie schon im NT selbst – der vernachlässigte Faktor, wie er in seinem achten Beitrag zeigt (The Neglected Factor in the New Testament, 153–163). Grund dafür ist, daß man sich den eigentlich christlichen Themen zuwandte.

Anhand von fünf Themen illustriert D. dann, wie sich allgemeine, traditionelle und spezifisch christliche Komponenten in der Gottesfrage gegenseitig durchdringen: 1. Gott ist einer; 2. Er ist Schöpfer und Lebensspender; 3. Er ist der souveräne Herrscher; 4. Er ist der gerechte Richter; 5. Gott ist barmherzig. U. a. weil das NT den Gottesbegriff mit dem AT und dem Judentum teilt, wird den Spannungen, die zwischen den einzelnen Aussagen über Gott bestehen, wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

In seinem neunten Beitrag sucht D. Rückschlüsse von den frühkirchlichen trinitarischen Glaubensbekenntnissen vom 2. Jh. und später auf die entsprechenden ntl Aussagen zu ziehen (Trinitarian Baptismal Creeds and New Testament Christology, 165–186).

Daß die ntl Schriften keine Trinitätslehre, wohl aber trinitarische Formeln (Mt 28,19; 2 Kor 13,13; 1 Kor 12,4–6; 1 Petr 1,2) kennen, ist allgemein anerkannt. Die nachntl Taufbekenntnisse zeigen eine bemerkenswerte Konstanz im Schema und in der Redeweise. Dennoch gibt es keine zwei Texte, die sich exakt gleichen. Die Taufsymbole bejahen den Glauben an Gott, den Vater, an Jesus Christus und an den Heiligen Geist, in deren Namen die Taufe vollzogen wird. Da die Taufe besonders auf das Werk Christi bezogen ist, wird der zweite Glaubensartikel detaillierter als die anderen ausformuliert. Mit wenigen Ausnahmen haben die Glaubensbekenntnisse zu Jesus Christus auch im NT ihren Ort in einem trinitarischen Rahmen: Der Glaube an Christus wird auf den Glauben an Gott bezogen. Gleichzeitig kann das, was über Christus gesagt wird, nicht isoliert werden von der frühchristlichen Erfahrung des Heiligen Geistes. Nach dem NT haben der Vater, Jesus Christus und der Heilige Geist zwar eine eigene Identität, und doch kann keiner der drei adäquat beschrieben werden ohne Bezug auf die jeweils anderen. Wenn wir die Formen der trinitarischen Bekenntnisse mit biblischem Inhalt füllen, begegnen wir dem Geheimnis und dem Paradox, daß wir es mit ein und demselben Gott zu tun haben, ob wir nun vom Schöpfer und Herrscher aller Dinge handeln, oder von Jesus, einem Juden, der einmal unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, oder von der gemeinsamen oder individuellen Erfahrung von Liebe, Freude, Friede, charismatischer Äußerung und religiöser Erfahrung in der Gegenwart.

Die neun Beiträge, die aus den zahlreichen Veröffentlichungen des bekannten Autors ausgewählt wurden, ergeben insgesamt eine überzeugende Begründung der historischen Entstehungsverhältnisse der ntl Christologie. Auch wegen des ausgewogenen Urteils seines Vf. ist dem Buch weite Verbreitung zu wünschen.

Hennef Heinz Giesen

Reiser, Marius: **Die Gerichtspredigt Jesu.** Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund. – Münster: Aschendorff 1990. IX, 359 S. (Neutestamentl. Abhandlungen, NF 23) Ln DM 74.–

Im „Vorwort" gibt R. mit der Feststellung, daß das Thema „Gericht" in der theologischen Forschung wie in der kirchlichen Verkündigung „seit langem vernachlässigt und verdrängt" worden ist, einmal die Begründung für die Wahl des Untersuchungsgegenstandes für die 1989 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Habil.-Schrift angenommene Arbeit; und mit dem Hinweis, daß die ursprünglich als „kurze Hinführung zur Gerichtspredigt Jesu" geplante Untersuchung der „frühjüdischen Gerichtsvorstellungen" zu einer „eigenständigen Darstellung" sich entwickelt hat, die sich dann „für das Verständnis der Eschatologie Jesu wie der des Täufers als besonders fruchtbar erwiesen (hat)", ist auch schon der Aufbau der Arbeit skizziert:

Der 1. Teil behandelt „Das Gericht in den eschatologischen Konzeptionen des Frühjudentums" (1–152); es folgt im 2. Teil „Das Gericht in der Verkündigung des Täufers" (153–182), und im 3. Teil „Das Gericht in der Verkündigung Jesu" (183–314). Die Literaturübersicht orientiert sich an der Zweiteilung Frühjudentum und Täufer/Jesus; Vf. bietet zum 1. Teil ein eigenes Literaturverzeichnis (315–334) und eines zum 2. und 3. Teil (335–345).

Das Gericht gilt R. als „das wichtigste Element" der Eschatologie vieler frühjüdischer Schriften, „in denen die prophetische Gerichtsverkündigung, insbesondere die Ankündigung des Tages Jahwes, aufgenommen und entfaltet wird"; und somit „konnte auch Jesus über das Reich Gottes nicht predigen, ohne über das Gericht zu reden" (293).

Die in atl und frühjüdischen Vorstellungen vom eschatologischen Gericht gebrauchten Bilder, Motive, Begriffe und Formeln werden also mit dem Ziel untersucht, „die Eigenart der Gerichtspredigt Jesu zu verstehen" (2). R. kann die von ihm getroffene Auswahl der dazu behandelten Schriften (1–132) als durchaus repräsentativen und aussagekräftigen Querschnitt auswerten (vgl. S. 133). Dieser Überblick reicht von der prophetischen Verkündigung vom Tag Jahwes und vom Gericht Jahwes in atl Texten (Jes 65 und 66; Pss 96–98; Dan; Wsh), über die apokalyptischen Schriften (u. a. ausführlich z. B. das Henochbuch in den verschiedenen Traditionsschichten und 4 Esra) und entsprechende Bezugnahmen in den Schriften von Qumran bis zu den Vorstellungen vom Gericht bei den Rabbinen

der tannaitischen Zeit. In der zusammenfassenden Auswertung dieser über einen Zeitraum von rund 700 Jahren sich erstreckenden Texte und Traditionen (133–152) wird als gemeinsames „eschatologisches Grundmuster" festgehalten „die Erwartung eines Gerichts . . ., das zur Verdammnis der einen und zum Heil der anderen führt" (133). Unterschiedliche Entfaltungen in den eschatologischen Konzeptionen sind dabei bedingt durch den Wandel von Vorstellungen, wie etwa durch das Hinzukommen der Erwartung einer Auferstehung der Toten, die „Einführung einer messianischen Gestalt, die manchmal als Richter fungieren kann", eine Verschiebung von der Gegenüberstellung Israel–Heiden hin zur Differenzierung Gerechte–Sünder, oder auch die beiden unterschiedlichen Formen des Gerichts: das „Straf- und Vernichtungsgericht" einerseits, das „juridisch-forensische Gericht" andererseits (133f; 144f). Als wichtige Gemeinsamkeiten werden u. a. festgehalten, daß „das Heil in allen Texten grundsätzlich diesseitig-irdisch gedacht (ist)" (137), daß „grundsätzlich" Gott der Richter ist (mit anderen Richtergestalten als „Gottes Stellvertreter"), und daß der Maßstab des Gerichts „grundsätzlich" die Tora ist (146f).

Die für Johannes den Täufer zentralen Gerichtsworte werden in den drei von Mt und Lk gemeinsam aus Q übernommenen Stichworten bzw. Bildern gesehen (Mt 3,7–12/Lk 3,7–9,16f): das das atl Bild von Israel als Pflanzung Gottes aufgreifende Gleichnis von der Axt an der Wurzel der Bäume und das Gleichnis vom Worfeln des Gedroschenen, in beiden Fällen bezogen auf „die endzeitliche Reinigung Israels durch Gottes Tat", und die Ankündigung der Taufe „in Feuer" durch den nach ihm kommenden „Stärkeren", wobei die weitere Bestimmung dieser Taufe „in heiligem Geist" als „Zusatz der christlichen Traditionsgeschichte des Täuferwortes" zu erklären sei. Mit der Gegenüberstellung der Wassertaufe des Johannes und der Feuertaufe des Kommenden, nämlich dem eschatologischen Gericht Gottes über die Sünder, wird auch der Johannestaufe bzw. den Menschen, die sich ihr unterziehen, im Blick auf das noch ausstehende Endgericht für das Heil entscheidende Bedeutung zugemessen: den von Johannes Getauften gilt nicht das angekündigte Gericht; sie gehören schon jetzt zum „eschatologischen Gottesvolk" (173f; 179).

Die Betrachtung der für die Gerichtsverkündigung Jesu relevanten Texte setzt ein mit der Formulierung zweier aus der Forschungsgeschichte resultierender ungeklärter Probleme: das Verhältnis von Gerichtspredigt und Reich-Gottes-Verkündigung bei Jesus sowie die Frage nach der Verknüpfung des angekündigten Gerichts mit dem kommenden „Menschensohn" (189). In diesem Zusammenhang fällt auch eine für die Frage der Authentizität der Gerichtsworte Jesu bedeutsame methodische Vorentscheidung, daß nämlich „nicht die Behauptung der Authentizität, sondern deren Bestreitung zu beweisen ist und daß ein Wort oder Gleichnis in seiner ältesten rekonstruierbaren Fassung wenigstens dem Gehalt nach dann als authentisch gelten darf, wenn es sich inhaltlich in die übrige Verkündigung Jesu einfügt und nichts gegen seine Authentizität spricht". Recht problematisch klingt dann aber der in diesem Zusammenhang, da es um die Frage der Authentizität von Jesusworten geht, der als Devise eines Historikers (– und dieses Geschäft betreibt hier der Exeget –) ausgegebene Satz: „Nachzuweisen ist nicht die Echtheit einer Urkunde, sondern die Fälschung(!)" (191). Wer dieses Prinzip im Blick auf die Jesusworte der Evangelien und die *grundsätzlich* dabei anstehende Frage nach Ursprung und Herkunft nicht zu teilen vermag, wird manche einzelexegetische Entscheidung von R. ebenfalls nicht teilen.

Beim Doppelwort von der Südkönigin und den Niniviten Mt 12,41f/Lk 11,31f (192–206) werde das eschatologische Gericht von Jesus mit seinem Auftreten als bereits begonnen erklärt; die Gerichtsankündigung sei aber „nicht eine Vorhersage, sondern eine bewußt provokativ formulierte Warnung, um die Angesprochenen vielleicht doch noch zur Umkehr zu bewegen" (205). Bei den Gerichtsworten über die galiläischen Städte Mt 11,21–24/Lk 10,13–15 (207–215) dagegen habe man „eher den Eindruck eines feststehenden Urteilsspruchs", und zwar gesprochen „kurz vor dem Aufbruch zum letzten Paschafest in Jerusalem", da Jesus seine Wirksamkeit in Galiläa als „für abgeschlossen und weithin erfolglos abgeschlossen betrachten (konnte)" (214f). Das „Wort von den Tischgenossen Abrahams, Isaaks und Jakobs im Reich Gottes" wird in der Mt 8,11f (vgl. Lk 13,28f) überlieferten Gestalt als ursprünglich angesehen und in dieser Form im Munde Jesu nicht als Verheißung an die Heiden gedeutet (wie es Mt dann schon versteht), sondern als „eine Warnung für die ‚Söhne des Reiches'", als ein zur Umkehr mahnendes „Gerichtswort an Israel" (216–226). Ähnlich wird auch die „Parabel von der vergeblichen Einladung zum Festmahl (Lk 14,16–24/Mt 22,2–14)" mit A. Vögtle als „ganz und gar an die Adresse Israels gerichtetes Drohwort" erklärt (227–231). Ebenfalls als „dringende Umkehrmahnung" Jesu ist nach R. das „Doppelwort von den niedergemetzelten Galiläern und den vom Turm Erschlagenen" in Lk 13,1–5 zu deuten (232–235, mit einem Exkurs zum Thema „Umkehr": S. 236–242). Es folgt sodann nach kurzen Anmerkungen zum Wort von der Ernte Mk 4,29 (parr) (243–245) und der Beschreibung der Richterfunktion der Zwölf Mt 19,28 (246–250) eine Besprechung solcher Gerichtsworte Jesu, die den einzelnen betreffen; es sind dies: das radikale Verbot, über einen Menschen zu richten Mt 7,1f/Lk 6,37f (251–254); die Parabel vom unbarmherzigen Knecht Mt 18,23–35 (262–269); der gleichnishafte Mahnspruch Mt 5,25f/Lk 12,57–59 als „Warnung vor dem eschatologischen Gericht", wobei R. auch die Möglichkeit einer Deutung auf Jesus selbst und Israel (bezogen auf das Verhältnis „Widersacher" und „Schuldner") erwägt; schließlich die Parabel vom klugen Verwalter Lk 16,1–8 (280–292).

In der abschließenden Zusammenfassung (293–304) wird das aus der Untersuchung der genannten Stellen gewonnene Ergebnis, „daß Jesus so, wie er mit einer letzten Gewißheit vom Reich Gottes sprach, mit einem letzten Ernst auch vom Gericht sprach", noch untermauert, indem R. weitere Belegstellen nennt, die s. E. zum Teil „wenigstens im Kern als authentisch gelten können" (293f; auch 308–311). Während mit dem Hinweis, daß für Jesus „wie für das Frühjudentum überhaupt der eschatologische Richter selbstverständlich Gott selbst ist" (300f), das Gerichtsgeschehen in der Tradition jüdischer Erwartungen stehend bestimmt wird, verbindet R. mit dem in den Gerichtsworten erkennbaren Anspruch Jesu, daß mit der Stellung zu seiner Botschaft und zu seinem Wirken das Geschick der Menschen zu Heil und Heilsverlust sich entscheidet, die sehr weitreichende Behauptung, darin liege „eine direkt christologische Aussage Jesu über sich selbst" (301f).

Das mit der Besprechung der Gerichtsworte verknüpfte Anliegen, sowohl die Kontinuität zur jüdischen Tradition als auch das Spezifikum der Gerichtspredigt Jesu herauszuarbeiten, ist überzeugend durchgeführt. Es ist aber doch die Frage anzufügen, ob nicht diese breite Textbasis auch der Grund dafür ist, daß etwa die Erklärung der Authentizität der Jesusworte bisweilen recht thetisch erfolgt. So läßt etwa der symmetrische Bau des rekonstruierten Doppelwortes über die getöteten Galiläer und die vom einstürzenden Turm Erschlagenen aus Lk 13,1–5 sowie der Nachweis von „Semitismen in Semantik, Syntax und Phraseologie" allenfalls den Rückschluß auf den Bereich des palästinischen Juden(christen)tums zu, ist aber nicht gleich, wie bei R. (vgl. S. 232f), für die Authentizität des Wortes auszuwerten; auch die dazu gebotene Behauptung, „ein urchristlicher Theologe hätte biblische Beispiele gewählt" (234), bleibt als nicht näher begründetes Postulat stehen. Auch in der von R. vorgenommenen Profilierung Jesu wird man manches (u. a. die mit der Ablehnungserfahrung begründete Festlegung Jesu auf den Entschluß, „seinem Tod nicht nur bewußt entgegenzugehen, sondern ihn als ‚Lösegeld für viele' d. h. für den ungläubigen(!) Teil Israels, zu verstehen": S. 304) weiterhin differenzierter sehen und zurückhaltender festlegen können.

Freiburg i. Br. Lorenz Oberlinner

Fredriksen, Paula: **De Jésus aux Christs**. Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament, traduit de l'anglais par Marie-Odile Fortier-Masek, révisé par Bernard Lauret et Guy Lobrichon. – Paris: Éd. du Cerf 1992. 345 S. (Jésus depuis Jésus), kart. FF 165.–

Die ntl Schriften bezeugen eine reiche Vielfalt an theologischen Christusbildern, die auf unterschiedliche Weise mit historischen Vorgaben verbunden sind. Das führt die Vf. der vorliegenden Studie zu zwei Fragen: 1. Welche Christusbilder gibt es? 2. Wie können wir uns historisch über ihre Entwicklung und Vielfalt Rechenschaft geben? Um diese Fragen zu beantworten, behandelt sie die Evangelien und Paulusbriefe in einem beschreibenden, historischen und erklärenden Zyklus.

Der beschreibende Zyklus zeichnet die kanonischen Bücher in ihren hellenistischen Kontext ein. F. geht bei ihrer Darstellung der Jesusbilder in umgekehrter chronologischer Ordnung vor: Joh, Lk-Apg, Mt und Mk, Paulus. Damit möchte sie erreichen, daß die Jesusbilder – unbeschadet der Verarbeitung überlieferten Materials – als unabhängige Schöpfungen ihrer jeweiligen Gemeinden verstanden werden. Auf diese Weise führen uns unsere Texte in die heidenchristlichen Gemeinden um 50 n. Chr. zurück. Im historischen Zyklus sucht die Vf. die religiöse Welt Jesu, d. h. das Judentum, zu durchdringen. Der erklärende Zyklus will die christliche Vorgeschichte, d. h. die Entwicklungsphase der Jesustraditionen zwischen seiner Hinrichtung und der Niederschrift der ntl Schriften, rekonstruieren. Hier soll die zweite von F. gestellte Frage beantwortet werden. Leben und Werk Jesu erweisen sich dabei zwar als notwendige, nicht aber hinreichende Ursache der späteren Entwicklung. für die die Auferstehungserfahrung der Ursprungsgemeinde unabdingbar ist.

Entsprechend ihrem Plan behandelt sie die anstehenden Fragen in drei Teilen.

Der 1. Teil (Le monde du Nouveau Testament, 12–108) macht nach einem kurzen Kap. über die Art der Urkunden mit dem historischen Kontext des Hellenismus vertraut (2. Kap.), während das 3. Kap. nach den verschiedenen Jesusbildern fragt.

Hier unterscheidet sie fünf Jesusbilder: der vom Himmel gekommene Fremde (Joh), der Messias der Heiden (Lk-Apg), der Christus der Schriften (Mt), der geheime Messias (Mk) und der Christus der Parusie (Paulus). Es fällt auf, daß die Vf. kaum auf neuere exegetische Literatur zurückgreift und sich folglich mit anderen Positionen nicht auseinandersetzt. Für die Entwicklung des Christentums ist für sie die Frage nach der Parusie von entscheidender Bedeutung, wie sie im 4. Kap. (Hellenisme et Christianisme, 105–108) zusammenfassend bilanziert: Paulus habe ohne jeden Zweifel noch vor seinem Tod die Parusie erwartet. Mk habe sie nach der Zerstörung des Tempels auf die zweite Generation verlegt, Mt auf eine unbestimmte Zukunft; nach Lk, für den die Auferstehung Christi keine zweite Ankunft impliziert, sondern die Gründung der Kirche, repräsentiere die Kirche das Reich Gottes wenigstens funktionell, weshalb er die Parusie in noch größerer Ferne als Mt erwarte. Ganz anders lägen die Dinge aufgrund seiner Gegenwartseschatologie bei Joh.

Daß die (nachlassende) Naherwartung einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der frühen Kirche hatte, wie die Vf. im 3. Teil ihres Buches noch nachdrücklicher unterstreicht, hält m. E. kritischer Prüfung nicht stand (vgl. dazu meine Artikel: Eschatologie und Naherwartung im Neuen Testament: ThPQ 137 (1989) 346–359 und Eschatologie (II) NT: Neues Bibellexikon I (1991) 591–595 mit weiterer Lit.; N. Baumert, Mann und Frau bei Paulus, Würzburg 1992, 90–94.118). Der Missionseifer des Paulus und der Urkirche war nicht durch die Erwartung eines nahen Endes bestimmt, sondern durch die Überzeugung, daß Christus der einzige Mittler des Heils ist. Man wird wohl auch kaum sagen können, daß das Schema des Abstiegs (Präexistenz), der Auferstehung und der nahen Rückkehr den wesentlichen Inhalt des paulinischen Evangeliums ausmache (96).

Im 2. Teil (Le monde du judaïsme, 109–197) wendet sich die Vf. der Welt des Judentums zu. Dabei hat sie ein doppeltes Ziel vor Augen: Ihr geht es 1. um das Verstehen der großen Linien der jüdischen Geschichte bis zum Krieg mit Rom und 2. darum, wie die meisten Juden zu Beginn des 1. Jh. die Ereignisse ihrer Zeit und ihre eigene Rolle im Licht dieser Geschichte verstehen mußten.

Einleitend diskutiert F. die Idee Israel unter den Stichworten: Die biblische Sicht der Vergangenheit, die Erwartung der Erlösung: Die Theologie der Restauration und das palästinische Judentum zur Zeit Jesu. Schließlich werden die verschiedenen jüdischen Gruppen vorgestellt: die Sadduzäer, Pharisäer, Essener Rebellen, Charismatiker und die ‚Am-ha-aretz'.

Ausgehend von verschiedenen jüdischen Schriften (AT, Philo, Josephus, rabbinische Schriften) hält es F. für möglich, ein anderes Bild von Jesus zu gewinnen, als es die ntl Schriften entwickeln (6. Kap.). Dieses Jesusbild faßt sie im 7. Kap. kurz zusammen (193–197). Jesus war nach F. ein apokalyptischer Verkündiger der Herrschaft Gottes, deren Vollendung nahe bevorstand. Seine Heilungen und Exorzismen hätten seine Autorität bewiesen. Daraus erklärten sich auch die strengen ethischen Forderungen der Bergpredigt; denn ihre radikale Ethik lasse sich nicht lange durchhalten. Deshalb habe er auch von seinen Nachfolgern die Aufgabe von Eigentum und normaler familiärer Beziehungen verlangt. Jesus habe ähnlich wie die Pharisäer die Tora gehalten. Es sei deshalb auch nicht verwunderlich, daß es bei Jesus keine Diskussion über die Beschneidung gab. Die Verkündigung eines liebenden Gottes, der dem reuigen Sünder verzeiht und Barmherzigkeit dem Opfer vorzieht, war nichts Neues für Jesu Zuhörer. Sie konnte die Juden keineswegs dazu herausfordern, ihn töten zu wollen. Der Grund für die Verurteilung Jesu sei vielmehr in der Furcht vor Rom (Joh 11,46–48) zu suchen. Jesu hätte mit seinem Kreuzestod rechnen müssen, weil er als Galiläer, der das unmittelbare Ende verkündete und viel Volk an sich band, den Unmut Roms heraufbeschwor. Um ganz Israel vor römischer Strafe zu bewahren, hätten die Hohenpriester mit Pilatus zusammengearbeitet (vgl. Joh 11,50).

Nach Auffassung F.s kann die Tempelaktion Jesu (Mk 11,15–19; Mt 21,12f; Lk 19,45–48; Joh 2,13–16) nicht gegen den Opferkult gerichtet sein, da die Jünger nach Ostern weiterhin im Tempel beteten und opferten (Apg 2,46; 3,1; 5,12.42; 21,23–26; vgl. Mt 5,23d). Das Umstoßen der Tische symbolisiere vielmehr die Zerstörung des Tempels und damit den nahe bevorstehenden Übergang zum Reich Gottes.

Wäre Jesus aufgrund eines religiösen Kapitalverbrechens vom jüdischen Tribunal verurteilt worden, hätte man ihn gesteinigt und nicht gekreuzigt. Jesu prophetische Zeichenhandlung im Tempel, zusammen mit seiner Verkündigung von der Nähe des Reiches, zog die Menge an. Da die Hohenpriester wußten, wozu Pilatus fähig war, wandten sie sich an Pilatus. Vor ihm wurde er des Aufstandes angeklagt. Das lege sich um so mehr nahe, als Jesus in irgendeiner Weise mit zeitgenössischen Befreiungsbewegungen verbunden war: einer seiner Jünger, Simon, war Zelot (Lk 6,15; Apk 1,13). Daß die Juden später anstelle der Römer für den Tod Jesu verantwortlich gemacht werden, liege an der Tendenz der christlichen Autoren, diese für sich zu gewinnen. Jesus selbst habe am Paschafest mit dem Ende der Welt gerechnet, in Wirklichkeit aber sei es nur das letzte Mahl für ihn gewesen, weil er alsbald durch Pilatus als Messiasprätendent hingerichtet wurde.

Die von F. vorgelegte Rekonstruktion ist durch ihre übergroße Skepsis den ntl Quellen gegenüber und teilweise auch durch Fehlinterpretationen bedingt. Das gilt vor allem für ihre Annahme, daß die Herrschaft Gottes für Jesus und die synoptischen Evangelien eine rein zukünftige, außerweltliche Größe ist. Diese Annahme ist Grundlage für viele ihrer Auslegungen, die sich deshalb ebenfalls als irrig erweisen. So kann sie die Heilungen nicht als Erweise der schon beginnenden Gottesherrschaft anerkennen, sondern muß sie gegen ihren zutage liegenden Sinn als Autoritätsbeweise für Jesus deuten. Es spricht auch alles dagegen, daß Jesus in irgendeiner Weise mit den zur Gewalt neigenden Zeloten sympathisierte. Jesus hat auch keineswegs von allen seinen Jüngern die Aufgabe von Besitz und der familiären Bindungen gefordert, sonst wären z.B. seine Äußerungen zur Ehe und Ehescheidung nicht verständlich. Das Umstoßen der Wechseltische im Vorhof des Tempels ist nach wie vor am besten im Sinn einer scharfen Kultkritik zu verstehen, insofern die Verkündigung Jesu von der Herrschaft Gottes den heilsmittlerischen Charakter der Opfer wenigstens implizit in Frage stellte. Das konnte sehr wohl gerade auch für fromme Juden ein Grund sein, gegen Jesus vorzugehen. Weil die Vf. den Zeugnissen des NT über den irdischen Jesus zutiefst mißtraut, ist es ihr jedoch nicht möglich, den jüdischen Autoritäten die Hauptverantwortung für die Hinrichtung Jesu zuzuschreiben, die allerdings Pilatus relativ leicht für ihr Vorhaben gewinnen konnten, da Jesu Handeln nach außen hin durchaus politische Implikationen hatte.

Im 3. Teil (Les Christs des Églises, 199–312) sucht die Vf. die zweite zu Beginn gestellte Frage zu beantworten, nämlich wie der von ihr rekonstruierte historische Jesus der Christus der Gemeinden wurde, indem sie zunächst ihre Antworten auf die Auferstehung (8. Kap.) und dann auf die Parusieverzögerung (9. Kap.) beschreibt. Ein letztes Kap. ordnet Jesus von Nazaret in die christliche Tradition ein, wobei die Beziehung zwischen Christentum und Judentum betont wird.

Die Jünger Jesu hätten aufgrund der Auferstehungserfahrung die baldige Parusie Jesu erwartet und deshalb Israel auf das nahe Ende vorbereiten wollen. Da diese Erwartung nicht eintraf, wären die Jünger zu immer neuen Interpretationen gezwungen gewesen. Wie Jesus sei die anfängliche Jüngergemeinde in den Grenzen des Judentums und der traditionellen apokalyptischen Erwartungen verblieben. Die Missionare stießen im Laufe der Zeit auf die Feindschaft von seiten der Juden. So nahmen die christlichen Gemeinden die biblischen Verheißungen an Israel für sich in Anspruch. Die nachösterliche messianische Bewegung habe sich nur in einer Eigenart von der jüdischen Theologie der Restauration unterschieden: Ihr Messias ist gestorben und wurde auferweckt. Es bildete sich eine Ekklesia im Schoß der Synagoge. Erst als sich mehr und mehr Heiden dem Christentum anschlossen, wäre es zur Verfolgung gekommen. Die Heidenmission sei kein origineller Beitrag des Paulus gewesen; denn das apokalyptische Judentum habe sich bereits für Heiden geöffnet, ohne daß diese sich zum Judentum bekehrten.

Der kenntnisreich beschriebene jüdische Hintergrund ist ohne jeden Zweifel wichtig und notwendig, um Jesu Leben und Werk recht zu würdigen. Darin ist der Vf. recht zu geben. Die Vf. läßt jedoch Jesus ganz und gar in seinem zeitgenössischen Judentum aufgehen. Er hat im Grunde nichts anderes vertreten als so manch anderer seiner Zeitgenossen. So vermag die Vf. z.B. Jesus keine herausragende Beziehung zu Gott als seinem Vater zuzuerkennen, weshalb sie ihm die in der Exegese allgemein vertretene besondere Abba-Verkündigung abspricht. Die Herrschaft Gottes betrachtet sie als eine rein zukünftige Größe. Weil deren baldige Ankunft nicht eintrat, waren jeweils Neuinterpretationen am Platz. Man hat oft den Eindruck, daß die Vf. die Texte der Evangelien ihrer hypothetischen Rekonstruktion gefügig macht. Das geschieht z.B., wenn sie Joh 11,50 für ihre These, daß nicht jüdische Autoritäten, sondern Pilatus für die Hinrichtung Jesu verantwortlich sei, in Anspruch nimmt. Paulus und die Evangelien erscheinen so – wenigstens objektiv – als Verfälscher der historischen Wirklichkeit. Das Bild des historischen Jesus würde sich sofort ändern, wenn Jesu Lehre in den Gleichnissen und die wahrscheinlich authentischen Worte Jesu in die Diskussion miteinbezogen worden wären. Das von F. vorgelegte Gesamtbild vom historischen Jesus und den frühchristlichen Christologien konnte zum Teil auch nur deshalb entstehen, weil neuere exegetische Werke nicht wahrgenommen, ihre abweichenden Ergebnisse jedenfalls nicht diskutiert werden. Weil das Buch sich auch an Nichtfachleute richtet, wurden neben einer Bibliographie

ein Glossar, in dem wichtige Begriffe erklärt und Daten zu historischen Personen (Antiochus IV., Herodes u.a.) angegeben werden, und eine kommentierte Bibliographie angefügt. Deutschsprachige Autoren werden nur berücksichtigt, wenn ihre Bücher ins Englische oder Französische übersetzt sind.

Hennef Heinz Giesen

Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet, hg. v. Albert Raffelt. – Düsseldorf: Patmos 1991. 86 S. (Freiburger Akademieschriften, Bd 1), kart. DM 14.80

Da die Schriften der Bibel in bestimmten geschichtlichen Situationen entstanden sind, ist – unbeschadet anderer Zugänge zur Bibel – eine historisch-kritische Beschäftigung mit ihnen unabdingbar.

Diese Einsicht wird heute nicht selten bestritten. Hier ist nicht nur an Eugen Drewermann u. a., sondern auch an manche kirchenamtlich Stellungnahme zu erinnern. Deshalb ist es zu begrüßen, daß renommierte Neutestamentler die Leistungsfähigkeit und die Grenzen der historisch-kritischen Forschung aufzeigen.

Im ersten Beitrag stellt U. Ruh (Ein anderer Jesus? Neuere Jesusbücher zwischen Psychologie und Spiritualität, 13–28) neuere Jesusbücher kritisch vor (R. Augstein, F. Alt, E. Drewermann, H. Wolff, Chr. Mulack, K. Herbst u. a.).

Jesus erscheint in ihnen häufig als Helfer und Psychotherapeut. Da deren Autoren die historisch-kritische Rückfrage vernachlässigen, können sie ihrer Phantasie freien Lauf lassen. Es entsteht ein Jesusbild, wie es sich der jeweilige Verfasser wünscht. Der historische Jesus kommt dabei nicht nur nicht in den Blick, nach ihm wird gar nicht gefragt. Um ihn geht es demgegenüber betont der historisch-kritischen Forschung, die freilich den Menschen den Glauben nicht ersparen kann.

E. Grässer zeigt am Beispiel der Leben-Jesu-Forschung auf, daß die historisch-kritische Methode dem Glauben hilft: Sie baut keine Glaubenshindernisse auf, sondern räumt sie aus dem Weg. G. unterscheidet in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung drei Epochen.

In der ersten Epoche zeigt der historische Jesus deutlich die Handschrift der Aufklärung: Er soll helfen, vom kirchlichen Dogma zu befreien. Die Predigt Jesu vom nahen Reich Gottes wird ausgeblendet. Die zweite Epoche der Leben-Jesu-Forschung führt weg vom Jesus der Geschichte zum Christus des Glaubens: Die Wahrheit des Glaubens darf nicht von historischen Forschungsergebnissen abhängig gemacht werden (so K. Barth, R. Bultmann u. a.). Die entscheidende Frage in der dritten Epoche der Leben-Jesu-Forschung lautet, wie der irdische Jesus zum verkündigten Christus werden konnte. Nun wird der Christus des Glaubens nicht mehr gegen den irdischen Jesus ausgespielt. Der irdische Jesus ist vielmehr der geglaubte Christus und umgekehrt.

L. Oberlinner zeigt mit Hilfe von zwei Auslegungen, der Taufperikope (Mk 1,9–11 parr) und der Grabeserzählung (Mk 16,1–8 parr), was die historisch-kritische Methode zu leisten vermag. Dabei betrachtet er den Text jeweils in seiner vorliegenden Form und fragt nach seiner Traditionsgeschichte, um den Text dann als Teil des Evangeliums auszulegen. Zu Recht stellt er zunächst fest, daß es nicht Ziel der historisch-kritischen Forschung sein kann, ein ein für allemal feststehendes Ergebnis zu erzielen. Denn das lassen die Entstehungsverhältnisse der Texte in den meisten Fällen nicht zu.

Schwierig ist oft schon die Bestimmung der literarischen Form eines Abschnitts. Für die Grabeserzählung entscheidet er sich für die Gattung „Epiphaniegeschichte" und lehnt die Bestimmung als „Legende" ab. Richtig an dieser Bestimmung ist zweifellos, daß die Erscheinung des Engels und seine Botschaft Mittelpunkt der Perikope sind. Daraus erkläre sich auch das Schweigen der Frauen. Es bedeute nicht die Weigerung der Frauen, die Engelsbotschaft weiterzuvermitteln. Das Schweigen gehöre vielmehr „zur Darstellung der Reaktion der Frauen auf die Botschaft des Engels, die *an sie* ergangen ist" (65). Die Frauen hätten keine Botendienste an die Jünger zu leisten, sondern sind „Zeuginnen einer Gottesoffenbarung, die in ihrer Reaktion (Furcht und Schweigen) auch zeigen, daß sie die Zumutung dieser Botschaft erkennen" (65). – Eine Schwierigkeit gegen diese Interpretation ergibt sich m. E. allerdings daraus, daß den Frauen ein Auftrag an die Jünger erteilt wurde (16,7), den sie offenbar nicht ausführen. Jedenfalls haben die Seitenreferenten den Markustext so verstanden, weshalb sie nicht vom Schweigen der Frauen, sondern von der Ausführung ihres Auftrages berichten.

Im letzten Beitrag zeichnet F. Hahn den „Ertrag der historisch-kritischen Bibelauslegung für den Glauben und die Kirche" nach. Dabei kommen die Voraussetzungen der Methode, deren Zielsetzung, Probleme und Schwierigkeiten ebenso zur Sprache wie deren Mißbrauch.

Das Verhältnis der historisch-kritischen Methode zum Glauben ist das des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Echter Glaube fragt nach seinem Grund. Historische Forschung kann keinen Glauben stiften, aber zeigen, wie Glaube gelebt und bezeugt worden ist. Glaube muß sich in je neuen Situationen konkretisieren. Das erspart jedoch nicht die historische Rückfrage nach dem historischen Jesus als dem Grund des Glaubens. Auch wenn die Forschung sich mit Texten der Vergangenheit beschäftigt, wird deutlich, daß diese die Gegenwart erhellen und die Zukunft erschließen wollen.

Die Lektüre des vorliegenden Buches, das die Notwendigkeit aber auch die Grenzen der historisch-kritischen Methode aus verschiedenen Perspektiven heraus aufzeigt, ist vor allem auch solchen zu empfehlen, die der historisch-kritischen Forschung skeptisch gegenüberstehen.

Hennef Heinz Giesen

Pouderon, Bernard: **Athénagore d'Athènes**. Philosophe chrétien. – Paris: Beauchesne 1989. 354 S. (Théologie Historique, 82), kart. FF 195.–

Die Veröffentlichung ist der erste Teil einer Diss., die 1986 der Univ. von Lyon II vorgelegt wurde. Der zweite Teil, eine kommentierte Textausgabe der „Legatio" und „De resurrectione", soll in der Reihe „Sources Chrétiennes" erscheinen.

Im 1. Kap. „Der Mann und sein Werk" (19–114) sammelt P. zunächst die recht spärlichen und nicht immer zuverlässigen Angaben über Athenagoras. Bei dieser Quellenlage kann man freilich nicht über Vermutungen hinausgehen (35). Es folgt eine kurze Einführung in die *„Legatio"* und in ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund (35–62). Ausführlicher ist die Behandlung von *„De Resurrectione"*, da in diesem Fall die Echtheitsfrage gelöst werden muß (62–113). Nach der Erörterung der Gegenargumente von R. M. Grant und E. Gallicet entscheidet sich P. eindeutig für die Autorschaft des Athenagoras. Die gnostische Polemik wäre der Anlaß des Traktats.

Die Grundthemen des Athenagoras: die himmlische Welt, der Mensch und die Auferstehung, werden im 2. Kap. behandelt (115–202). Beim ersten Thema (Gott, Vorsehung, Engel und Dämonen) ist vornehmlich die „Legatio" die Hauptquelle, bei den zwei anderen „De Resurrectione".

Im 3. Kap. (203–302) versucht P., den Apologeten in den geistesgeschichtlichen Kontext seiner Zeit einzuordnen. Mit diesem Ziel fragt er zuerst nach der Haltung des Athenagoras gegenüber den verschiedenen philosophischen Strömungen, sodann nach seiner Kenntnis von der hellenistischen Wissenschaft (Kosmographie und Kunstgeschichte bei der „Legatio"; Medizin beim Auferstehungstraktat).

Dem Inhalt und der Methode der Auseinandersetzung mit Philosophie und Kultur ist das 4. Kap. gewidmet (303–324). P. beschließt die Untersuchung mit der Aufzählung der von Athenagoras verwendeten heidnischen und christlichen Quellen (325–351).

Es ist sicherlich zu begrüßen, wenn das oft vernachlässigte Feld der griechischen Apologeten – Justin mag eine Ausnahme bilden – durch eine solche Untersuchung zur Geltung kommt (in diesem Jahr ist auch eine neue kritische Textausgabe der „Legatio" erschienen. Vgl. M. Marcovich, Athenagoras. Legatio pro christianis [PTS 31], Berlin/New York 1990). Ohne die Verdienste der fleißigen Arbeit P.s schmälern zu wollen, möchte ich dennoch auf einige Punkte hinweisen, die mir fraglich erscheinen.

1) Zur Echtheit von „De Resurrectione". Die von E. Gallicet vorgebrachten stilistischen und inhaltlichen Einwände gegen die Echtheit von „De Resurrectione" sind von P. keineswegs widerlegt worden. Es fehlt im Grunde jede Auseinandersetzung mit ihnen. Die Beobachtung: „Ainsi le seul exposé des arguments de Gallicet met en évidence leur insufficance" (70) vermag über diese argumentative Schwäche nicht hinwegzutäuschen. Sein eigener Versuch, durch einen Vergleich beider Werke die Echtheit zu beweisen, ist m. E. nicht gelungen (ausführlich in: ders., L'authenticité du Traité *Sur la Résurrection* attribué à l'Apologiste Athénagore, in: VigChr 40, 1986, 226–244. Für den detaillierten Nachweis verweise ich auf meinen Aufsatz: „Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift ‚De resurrectione mortuorum' und die altchristliche Auferstehungsapologetik", in: Sal. 52, 1990, 525–578). Gewiß wird man schwerlich ein überzeugendes Urteil aufgrund von nur formalen Kriterien gewinnen können. Entscheidend dürfte vielmehr die Frage sein, wieweit der Traktat in die Stimmung der Auferstehungsdiskussion am Ende des zweiten Jh.s hineinpaßt. Und hierzu ist die Antwort m. E. negativ. Im Gegensatz zu P. kann ich keine Spur von antignostischer Polemik in ihm sehen. Seine Argumentation in einem weiteren Aufsatz, Public et adversaires du *Traité sur la résurrection* d'Athénagore d'Athènes, in: VetChr 24, 1987, 315–336, bringt kein neues Element. – Beim gegenwärtigen Stand der Dinge darf man zwar das Problem nicht als endgültig gelöst be-

trachten, aber die von P. vorgelegte Verteidigung der Echtheit ist nicht überzeugend.

2) Zur Methode. In der Darstellung der Grundthemen hält sich P. an eine weitgehend synchronische Lektüre des Textes. Die Frage nach dem traditionellen Hintergrund wird erst im dritten und im fünften Kap. behandelt, aber der ursprüngliche Zusammenhang, das Zusammenspiel von Rezeption und eigener Aussageintention können dadurch nicht mehr hergestellt werden. So bleiben Themen wie Gott, Trinität, Vorsehung merkwürdig isoliert. Liest man die Abschnitte über die „Lokalisierung Gottes" oder über den Gottesbeweis (123–142), kommt man schwerlich darauf, daß Athenagoras hier kaum einen Gedanken ausdrückt, der nicht schon in der hellenistischen Philosophie, bei Philo oder Justin auftaucht. Die Wiederaufnahme von manchen Themen im dritten und fünften Kap. befriedigt deswegen nicht, weil eine Analyse der Texte nicht mehr gewährleistet werden kann. Die gelehrte Auflistung der Parallelen und Quellen trägt zum besseren Verständnis des Textes nichts bei. So legitim eine synchronische Lektüre des Textes ist, um zu wissen, was der Vf. eigentlich sagt, so unerläßlich bleibt – gerade bei solchen Autoren wie Athenagoras – die Miteinbeziehung des traditionsgeschichtlichen Hintergrundes (es fällt auf, wie wenig Aufmerksamkeit dem von Philo vertretenen hellenistischen Judentum geschenkt wird). Es geht nicht darum, den Vf. von seinen Quellen her zu verstehen, aber bei Autoren, die so vielen Traditionen verpflichtet sind, bietet ihre Umgangsform mit diesen Traditionen den besten Weg zu ihrem Verständnis.

3) Im Literaturverzeichnis vermißt man J. H. Crehan, Athenagoras. Embassy for the Christians. The Resurrection of the Dead (ACW 23), London 1956. Stärker ins Gewicht fällt die Tatsache, daß P. den überaus lehrreichen Kommentar von J. Geffcken (Zwei griechische Apologeten, Leipzig/Berlin 1907; Nachdruck 1970) ignoriert. Er wird zwar zitiert (290 Anm. 91; 333 Anm. 8; 339 Anm. 15, 341 Anm. 19), aber eigentlich nicht berücksichtigt. Bei Geffcken hätte P. z. B. lesen können, daß die Polemik des Athenagoras gegen die heidnischen Götter recht wenig Originelles enthält (353). P. möchte der Gestalt des Apologeten Eigenständigkeit verleihen, aber am Ende wird nicht deutlich, worin seine Originalität besteht. Weder wird man Athenagoras allein nach einem klassisch philosophischen und literarischen Maßstab beurteilen dürfen, wie es Geffcken tut, noch die Darstellung durch eine „Quellenforschung" übergebührlich belasten. Aber an der Leistung Geffckens vorbeizugehen, ist bedenklich.

Als Einführung in das Werk des Athenagoras kann die Arbeit P.s zweifellos einen guten Dienst erweisen. Für eine eingehende Auseinandersetzung mit Athenagoras und den Apologeten des zweiten Jh.s, ja für ein geschichtliches Verständnis dieser Zeit ist man jedoch auf die Untersuchung Geffckens nach wie vor angewiesen.

Benediktbeuren Horacio E. Lona

Œuvres de Saint Augustin 73A/73B: **Homélies sur l'évangile de Saint Jean XXXIV–XLIII/XLIV–LIV.** Traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard. – Paris: Brepols 1988/1989. 539 S./555 S. (Bibliothèque Augustinienne), geb. je bfr 1900

Wie dies einschlägige Veröffentlichungen wiederholt erwähnen, verfaßte Augustin keine einzige Schrift, die sich expressis verbis mit Fragen der Christologie beschäftigt. Von ihm sind aber 120 Traktate, zum Teil Predigten von unterschiedlicher Länge zum Johannesevangelium, überliefert, in denen er auf nahezu sämtliche Themen der Christologie seiner Zeit eingeht. Der gelehrte Dominikaner M.-F. Berrouard hat die Veröffentlichung dieser Traktate in der geplanten französischen Gesamtausgabe der Schriften Augustins zu seinem Lebenswerk gemacht. Da von den bisher erschienenen Bdn 71 (1969) und 72 (1977) bereits jeder über 900 S. umfaßt, wurde der Bd 73 mit über 1000 S. in zwei handlichere Halbbde geteilt. Dem Bd 73A geht eine „Introduction" (8–110) mit einer Ergänzung sowohl der Bibliographie (111–113) wie auch der Sigelliste (114f) voraus. Es folgen die Traktate 34–43 (116–455) in Latein (Text des CCL 36) und in der Übersetzung mit zahlreichen Anmerkungen im Apparat sowie 39 „notes complémentaires" (459–529). Der Bd 73B wiederholt die Sigelliste (8f) und präsentiert die Traktate 44–54 (10–397) mit weiteren 33 „notes complémentaires" (401–484). Der Halbbd schließt mit einer „Table des commentaires" (485–487) und einer umfangreichen „Table des références: a) Écriture sainte, b) Augustin, c) Auteurs anciens" (489–545).

Gleich im Vorwort wird aus Bd 72, Kap. 1, resümierend gesagt, daß die hier abgedruckten 21 Traktate im Blick auf die Datierung zusammen mit den Traktaten 17–33, von denen allerdings die Traktate 20–23 später zu datieren sind, eine Einheit bilden. Sie gehören zu einem Zyklus, den Augustin aufgrund bestimmter Anhaltspunkte höchstwahrscheinlich am Anfang seiner Auseinandersetzungen mit den Pelagianern im Jahr 414 von Mitte Juli bis Mitte Oktober oder auch November in Hippo gehalten hatte.

Die Einleitung in Bd 73A führt mit den Kap.n 3 „Des sermons sur le Christ et sur son œuvre de salut" (17–67) und 4 „L'exégèse du prédicateur" (69–110) jene von Bd 72 über die Datierung (Kap. 1) und Augustins Hörerkreis (Kap. 2) weiter.

Der erste Teil von Kap. 3 (17–41) entfaltet als Kern der augustinischen Christologie gleichsam als die Vorwegnahme des späteren Konzils von Chalkedon das Bekenntnis vom wahren Gott und vom wahren Menschen. Er zeigt zunächst Augustins exzellente Kenntnisse der christologischen Irrtümer bei den Photinianern, Manichäern, Sabellianern und Arianern (20–24) und dann dessen Bemühungen, diesen Irrtümern durch Klärung einmal des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater im Sinne der Lehre von der Gleichheit der göttlichen Personen, sodann des Verhältnisses der Naturen (*aliud et aliud*) in der einen Person des Mensch gewordenen Wortes entgegenzuwirken. B. verteidigt Augustins eigenwillige Interpretation der Affekte Christi mit dem Hinweis auf die zeitgenössische Anthropologie, was freilich im Blick auf die Christologie anderer Zeitgenossen, z. B. die der Antiochener, nicht so recht einleuchten will. B.s Ausführungen vermitteln zugleich einen guten Einblick in die von Augustin immer wieder herangezogenen Stellen aus dem Johannesevangelium, die zusammen mit der Stelle aus Phil 2,6–7 dessen Christologie tragen.

Augustins Christologie hat jedoch die Soteriologie zur Voraussetzung. Dies hebt der zweite Teil des Kap.s 3, „Le Christ Sauveur" (42–67), unter den dem Johannesevangelium selbst (14,6) entnommenen Leitbegriffen *„uia"*, *„ueritas"*, *„uita"* gebührend ins Licht. Des Kirchenvaters Soteriologie hat zwei Glaubenswahrheiten zur Voraussetzung: die Identität vom Schöpfer und Erlöser sowie die Lehre von den Folgen der Adamssünde. Von der ersteren gilt: „le Christ est le formateur de l'homme et son réformateur, celui qui le crée et qui le recrée, celui qui le fait et qui le refait", von der letzteren: „Adam n'était qu'un homme et les hommes, ses fils, héritent de lui le péché et la mort" (46 und 47). Unter den genannten Leitbegriffen, speziell unter *„ueritas"*, entfaltet Augustin Christi Heilshandeln als „maître", als „médecin" und als „libérateur" der Menschheit. Die 35 Predigten zeigen nach B. in ihrer vom Prediger intendierten Perspektive, „à quel point sont liés en profondeur dans le cœur et l'esprit d'Augustin le mystère du Christ et le salut qu'il apporte et combien il pourrait être profitable de sa sotériologie pour pénétrer plus avant dans sa christologie" (67).

Das Kap. 4, „L'exégèse du prédicateur" (70–110), erörtert zunächst Augustins Selbstverständnis als Prediger. Weil der Glaube das ewige Leben verheißt, kannte Augustins Engagement für eine Glaubensvermittlung durch die Predigt keine Grenze. Dabei war er sich – ganz im Sinne seiner schon im Frühdialog *„De magistro"* dargelegten Auffassung – völlig darüber im klaren, daß Christus selbst der eigentliche Vermittler des Glaubens ist: „Ta foi dans le Christ, c'est le Christ dans ton cœur" (72). Ohne die Erleuchtung Christi bleibt der Hörer im Dunkeln. Gewiß verlangt der Glaube nach Einsicht, kommt es jedoch zu dieser – aus welchem Grund auch immer – nicht, so genügt zum Heil der Glaube allein. Bezüglich der Auslegung der Evangelientexte erinnert B. an den Respekt Augustins vor den Buchstaben der Bibel. Bei aller Vorliebe für die Suche nach dem geistlichen Sinn der Berichte in diesen Texten zweifelt Augustin doch nie an deren Historizität. Weil er allerdings diese Berichte – durchaus in der johanneischen Sehweise – zugleich auch als Zeichen für tiefere, die Berichte transzendierende Heilswahrheiten betrachtete, gab er sich mit deren *„interpretatio ad litteram"* nicht zufrieden. Alle von Augustin vorgenommenen Auslegungen bewegen sich jedoch innerhalb der von der *„regula fidei"* gezogenen Grenzen. Sein Wissen um die Vielfalt möglicher Interpretationen bewahrte ihn vor jeglichem Fundamentalismus (100). Mit Recht unterstreicht B. des Kirchenvaters Überzeugung von der inneren Kohärenz aller biblischen Schriften. Aus dieser Überzeugung zog der Prediger die wichtige Einsicht, „que tout livre de l'Écriture doit s'expliquer d'abord par l'Écriture" (101). Zugleich hielt er aber auch daran fest – was gerade das Johannesevangelium nicht selten verdeutlicht (Joh 6,49f; 5,45–47; 8,39.56 u. a.) –, daß nicht das AT für das NT, sondern das NT für das AT hermeneutisch in den Blick zu nehmen ist.

Der lateinische Text der Edition folgt nicht sklavisch der CCL-Vorlage. Abweichungen und Verbesserungsvorschläge werden im Apparat angezeigt. In der Übersetzung sind wie in allen bisher erschienenen Bdn dieser Ausgabe die einzelnen Traktate mit zahlreichen Zwischenüberschriften versehen, die dem Leser rasch einen Einblick in den Inhalt der einzelnen Traktate vermitteln. Die profunde Kenntnis der einschlägigen Literatur sowohl zu den Anmerkungen in der Übersetzung wie auch zu den 72, vorzüglich Augustins Christologie orchestrierenden „notes complémentaires" und nicht zuletzt die reichlichen Verweise auf „notes" in den übrigen Bdn der Bibliothèque Augustinienne machen auch diese drucktechnisch gefälligen Halbbde zu wertvollen Instrumenten der Augustinus-Forschung.

Würzburg/Gießen Cornelius Mayer

Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, NF 1, XXX–XXXI. Jg. 1990–1991, hg. v. Kaspar Elm. – Berlin: Morus-Verlag 1990. 135 S.

In dem ersten Beitrag „Sechzig Jahre Wichmann-Jahrbuch (1930 bis 1990)" schildert Kaspar Elm die Geschichte des Jahrbuchs und die neuen Aufgaben, die sich die Neue Folge des Jahrbuchs gestellt hat.

Die Herausgabe des zum ersten Mal am 2. November 1930 von Karlheinrich Schäfer hg. Jahrbuchs des Geschichtsvereins Katholische Mark kann nicht losgelöst betrachtet werden von der am 28. November 1928 auf Betreiben von Carl Sonnenschein erfolgten Gründung des Geschichtsvereins Katholische Mark. Mit der Herausgabe der NF durch Kaspar Elm ergeben sich praktisch drei verschiedene Zeitabschnitte in der Geschichte des Wichmann-Jahrbuches mit je verschiedener Zielsetzung.

Die erste Periode von 1930–1937 ist bestimmt durch das Wirken von Karlheinrich Schäfer, der am 29. Januar 1945 im KZ Oranienburg starb. Karlheinrich Schäfer, ein Schüler Georg von Belows, legte „den Hauptakzent auf die vorreformatorische Zeit und die Geschichte der Mark Brandenburg".

Der zweite Zeitabschnitt in der Geschichte des Wichmann-Jahrbuchs von 1945–1975 mit dem Hg. Bernhard Stasiewski war anders bestimmt. Bernhard Stasiewski sah es als Aufgabe an, „die Jh.e des Mittelalters in ihrer abendländischen Verbundenheit und Leistung zu zeichnen, die Jahrzehnte der Reformationsgeschichte frei von konfessioneller Voreingenommenheit neu darzustellen, die Spuren des verfolgten Katholizismus im 17. Jh. aufzudecken, die Anfänge des katholischen Lebens im 18. und 19. Jh. gebührend zu würdigen und die Blüte des Katholizismus vom 19. Jh. bis in die ersten Jahrzehnte des jungen Bistums in Spezialuntersuchungen, Biographien und Nekrologen zu beschreiben".

Nun folgt mit Kaspar Elm von 1990 ab eine dritte Periode, für die er folgendes Programm festlegt: Die folgenden Jahrgänge „werden sich mit der Geschichte der Kirche und Christenheit zwischen Elbe und Oder beschäftigen, wobei für die Zeit nach der Reformation der Akzent auf dem katholischen Leben in dem heute zum Bistum Berlin gehörenden Teil der vorreformatorischen Bistümer Brandenburg, Havelberg, Lebus und Kammin und für die jüngste Vergangenheit auf der Geschichte der 1930 errichteten Diözese Berlin liegen wird". – Das ist ein gutes Programm, das auch durch seine weise Beschränkung wohl durchzuführen ist.

Nach dieser kurzen, aber gehaltvollen Übersicht über die Geschichte des Wichmann-Jahrbuchs folgen die fünf Vorträge, die im Jahre 1987 (Berlin-Jubiläum) bei der gemeinsam vom Diözesangeschichtsverein und der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte veranstalteten Vortragsreihe in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche gehalten wurden.

Es handelt sich dabei um folgende Vorträge: 1. Dietrich Kurze: „Christianisierung und Kirchenorganisation zwischen Elbe und Oder", 2. Peter Kurmann: „Zur mittelalterlichen Sakralkunst in der Mark Brandenburg", 3. Gerd Heinrich: „Neue Kirchenordnung und ‚stille' Reformation. Die Residenz Berlin-Cölln, der Landesfürst und die ‚Luthersache'", 4. Heribert Rosal: „Die Erneuerung und Entwicklung des katholischen Lebens in Brandenburg und Berlin (1600–1930). Biographische Skizzen" und 5. Hans-Dietrich Loock: „Die evangelische Kirche Berlin-Brandenburg im 19. Jh."

Hinzu kommen noch drei andere Aufsätze mit folgenden Themen:

Klosteraufhebung im Zeitalter der Reformation (Walter Ziegler), Die Gründung des Bistums Berlin (Herbert Hömig) und Die Tätigkeit des Diözesangeschichtsvereins in den Jahren 1978 bis 1990 (Kaspar Elm).

Damit ergibt sich, daß das vorliegende Heft mit sieben Aufsätzen eine gute und kurze Übersicht über die Kirchengeschichte des Berlin-Brandenburgischen Raumes von der Christianisierung bis zur Gründung des Bistums Berlin gibt. Dankbar ist man auch für die Übersicht über die Veranstaltungen des Diözesangeschichtsvereins von 1978–1990. Sie zeugt einerseits von der Lebendigkeit des Diözesangeschichtsvereins, der jedes Jahr mindestens drei oder vier, meistens aber mehr wissenschaftliche Vorträge aus den verschiedensten Gebieten der Geschichte des Bistums Berlin anbot, andererseits wird aber auch sichtbar, daß der Diözesangeschichtsverein die Intention von Carl Sonnenschein aufgenommen und weitergeführt hat.

Auch wenn in den meisten Beiträgen bekannte Fakten noch einmal zusammengefaßt und zusammengestellt wurden, so werden doch auch neue Sichten und Beurteilungen von den Autoren dargeboten, so z. B. in dem Aufsatz von D. Kurze „Christianisierung und Kirchenorganisation zwischen Elbe und Oder".

Den eindrucksvollen Brief Anselms von Havelberg an Wibald von Stablo über seine Situation in der durch die Missionsarbeit der Prämonstratenser geprägten Diözese benutzend schreibt Kurze, indem er das Fazit seines Aufsatzes zieht: „Beide Elemente prägen die Anfänge der brandenburgischen Kirchengeschichte im engen Verbund mit einem gewissen Defizit missionarischen Einsatzes und einem entsprechend größerem Gewicht organisatorischer und rechtlicher Problembewältigung. Charakteristisch ist dabei, trotz aller verschiedentlich aufbegehrenden Eigenständigkeitsbemühungen, die Anbindung und Abhängigkeit der kirchlichen Institutionen und Amtsträger an die weltlichen Leit- und Schutzmächte. . . . Als Summe muß man vielleicht in Anlehnung an die Worte Anselms von Havelberg feststellen, daß die Kirche nicht ‚nackt dem nackten Christus gefolgt' ist, sondern sich mindestens ebenso wie in anderen historischen Landschaften in ihrer Nacktheit des Kaisers Kleider geborgt hat."

So wie dieser Aufsatz bereichern auch alle anderen Aufsätze des Jahrbuches den Leser.

Leider sind bei dem Aufsatz von Kurze die Anm. 101–114 nicht mitgedruckt worden. Gern hätte man auch bei dem Aufsatz von H. Rosal Anmerkungen. Sie würden den Wert des Aufsatzes erhöhen.

Corrigenda, die mir auffielen: Auf S. 14 muß es in dem Aufsatz von D. Kurze statt „seit 968" heißen „seit 962", denn Otto I. wurde nicht 968 sondern 962 in Rom zum Kaiser gekrönt. Auf S. 51 heißt es in dem Aufsatz von G. Heinrich: „Nun wurde in seinen kursächsischen Ländern der Ablaß gepredigt, das Geld aber schleppte man zur Magdeburger Domkirche." Aber der Ablaß für den Petersdom wurde während der Reformationszeit nicht in den kursächsischen Ländern, d. h. hier in Wittenberg, gepredigt, sondern im benachbarten magdeburgischen Jüterbog.

Es ist zu begrüßen, daß mit dem Neuerscheinen des Wichmann-Jahrbuches neben den Herbergen der Christenheit und dem Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte nun ein drittes Periodikum für Kirchengeschichte in den neuen Bundesländern vorliegt.

Magdeburg Franz Schrader

Rudolph, Conrad: **Artistic Change at St-Denis**. Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art. – Princeton NJ: Princeton Univ. Press 1990. 119 S., 14 Abb. (Princeton Essays on the Arts), geb. US-$ 21.50

Die Erneuerung der Abteikirche von Saint-Denis unter Abt Suger (1122–1151) in den dreißiger- und vierziger Jahren des 12. Jh.s ist ein altes Zentralthema der kunsthistorischen Forschung, da man mit diesem Bauwerk und seiner Ausstattung den Beginn der in der Fachnomenklatur als „Gotik" bezeichneten Formensprache assoziiert. Die Gründe für diesen künstlerischen Umbruch wie auch die Verwurzelung der einzelnen Elemente in der älteren Kunst sind vielfach untersucht worden. Dabei wurden Sugers persönliche Vorstellungen, die besonders in seinen Schriften „De Consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii" und „De Rebus in Administratione sua gestis" faßbar sind, wiederholt als Auslöser dieser neuen Formensprache zitiert, ohne daß eine wirklich zwingende Verknüpfung überzeugend hätte dargelegt werden können, zumal Suger von der Architektur nur beiläufig und in allgemeinsten Formulierungen spricht.

C. Rudolph bietet nun in seiner hier vorzustellenden Studie einen neuen Ansatz zur Erklärung des Phänomens an. Auch er geht wieder von Suger und seinen Schriften aus, macht aber nicht die bisher vorwiegend zitierte, auf Pseudo-Dionysius zurückgeführte Lichtsymbolik und anagogische Funktion des Kunstwerks für die neue künstlerische Konzeption verantwortlich, sondern Sugers Reaktion auf die Herausforderung der zeitgenössischen Kontroverse über Kunst im monastischen Bereich. Die treibenden Kräfte hinter den Neuerungen werden nicht mehr im philosophisch-spekulativen, sondern im politisch-sozialen Bereich gesucht.

R. holt zur Vorbereitung seiner These weit aus: Die historische Situation, speziell die monastische Reformbewegung z. Z. von Sugers Amtsantritt (1122) wird vorgestellt, die nicht nur in den extremen Positionen der Zisterzienser und anderer asketischer Gemeinschaften faßbar ist, sondern in gemäßigter Form auch im alten Benediktinerorden an Boden gewann, und der auch Saint-Denis wenigstens andeutungsweise Rechnung zu tragen hatte, wollte die Abtei nicht ins Abseits des Unzeitgemäßen geraten. Es folgt eine breite Diskussion der mit der Reformbewegung zusammenhängenden Kontroverse um Kunst im monastischen Bereich (ein Thema, dem R. übrigens ein ganzes, ebenfalls 1990 erschienenes Buch gewidmet hat): Den traditionellen Rechtfertigungen solcher Kunst werden wichtige Stationen ablehnender Haltung bis hin zu den einschlägigen Statuten der Zisterzienser und Bernhards „Apologia" gegenübergestellt, in der besonders die kostbare Materialität und die ablenkende Wirkung von Kunst scharf kritisiert werden.

Mit dem dritten Kap. wendet sich R. seinem zentralen Gegenstand zu: „The gradual development of Suger's program and justifications" wird anhand der bekannten Daten für Bau, Ausstattung und kommentierende Schriften dargelegt und das in den späteren Schriften zunehmende Anliegen der „Rechtfertigung" des künstlerischen Programms herausgestellt. Diese ergeht sich weitgehend in traditionellen Topoi wie Kunst zur Ehre Gottes und der

Heiligen, Vorbilder im AT, wunderbare himmlische Unterstützung des eigenen Unternehmens etc., die ohne erkennbares System in Sugers Schriften verwendet werden. Sugers Traditionalismus und die oft kritisierte mangelnde Klarheit und Systematik seines Gedankengangs stehen aber, so betont R., in bemerkenswertem Gegensatz zur Stringenz des neuartigen, mit komplexem exegetischem Gedankengut befrachteten künstlerischen Programms, wie es aus dem Erhaltenen – besonders der Westportalanlage und den Fenstern des Chorumgangs – und den von Suger selbst überlieferten Inschriften zu rekonstruieren ist. Zur Erklärung dieser Diskrepanz greift R. eine schon mehrfach, zuletzt von Grover Zinn geäußerte Vermutung auf, die hinter den theologischen Subtilitäten des künstlerischen Programms wie auch hinter Sugers gelegentlichen Allusionen an Pseudo-Dionysius Hugo von St. Victor am Werke sieht, den der Abt zu Rate gezogen haben mag. Der hohe intellektuelle Anspruch der allegorischen Bildschöpfungen, die „Dunkelheit" des Bildwerks von Saint-Denis weist dieses, wie Suger einmal selbst betont, als Kunst zur geistlichen Erhebung der „litterati", d. h. vor allem der Chormönche, aus. Hier erkennt R. erneut Sugers rechtfertigenden Tenor, der nun mit anscheinend neuen, letztlich aber doch traditionellen, von Augustinus wie auch von Hugos Gedankenwelt geprägten Argumenten operiere, und damit zentralen Vorwürfen Bernhards gegen exzessive Kunst im monastischen Bereich den Wind aus den Segeln nehme: Diese neue, anspruchsvolle Bildkunst ist – so scheint Suger zu suggerieren – nicht für die Neugier des vom Materiellen faszinierten Volkes sondern für den theologisch gebildeten Mönch bestimmt, der durch sie keineswegs abgelenkt, vielmehr zu den Höhen der Kontemplation geführt wird. Für dieses neuartige, spirituell erhebende Programm werden neue, wirkungsmächtige Medien bereitgestellt, besonders die vielteilige, figürlich geschmückte Portalanlage und die leuchtenden, dem Betrachter nahegerückten Fensterwände des Chorumgangs. Die formalen Neuerungen erklären sich somit nach R. aus der Notwendigkeit, der Kritik an exzessiver Kunst durch neue, wirksam darzubietende spirituelle Qualitäten solcher Kunst zu begegnen. Daß in der Praxis die meisten dieser Bilder Mönchen und Volk gleichermaßen zugänglich waren, daß ihre Materialität durchaus zur Ablenkung geeignet war, übergeht Suger.

R.s Ansatz bringt einen nicht unwichtigen neuen Aspekt in die Diskussion um Saint-Denis ein, in seiner monokausalen Forcierung wird er sich aber kaum halten lassen. Die Architektur als eigenständige Größe kommt in der Argumentation praktisch nicht vor. Daß der Aufwand an (möglicherweise von Hugo von St. Viktor unterstützter) theologischer Gelehrsamkeit und formaler Neuerung in Sugers Kunstprogramm primär zur Verteidigung von Kunst im monastischen Bereich konzipiert worden sein soll, erscheint schwer vorstellbar und stellt die Relationen auf den Kopf: Erstes Ziel Sugers war doch sicher, seine Abteikirche in eindrucksvollster Form zu erweitern und sie (und damit auch sich selbst) mit einem auf modernster Theologie beruhenden, in größtmöglicher Wirkungsmacht dargebotenen Bildprogramm zu erhöhen und zu schmücken. Daß sich daraus auch Argumente gegen die Kritiker monastischer Kunst ergaben, wird ihm nicht unlieb gewesen sein, aber dieser Aspekt war sicher nicht der Auslöser der Neuerungen. Zu bedenken bleibt auch, daß Sugers Äußerungen über sein Kunstprogramm vielfach erläuternden und keineswegs nur rechtfertigenden Charakter haben.

Im einzelnen ist ebenfalls Kritik anzumelden: R. entwickelt seine These auf Umwegen, die den Hauptgedankengang gelegentlich verunklären, Umwege, die sowohl Hugos Theologie und den Neuplatonismus bei Pseudo-Dionysius und Augustinus bezüglich der Wirkung auf Suger betreffen als auch die Deutung einzelner Kunstwerke, so des mittleren Westportals von Saint-Denis. Im letzteren Fall sind grundsätzlich Vorbehalte anzumelden. Die (auf Studien von P. L. Gerson basierende) Deutung ist gänzlich abgehoben vom Umfeld der Bildtradition, die ihre eigenen Bedeutungsassoziationen enthielt und auch in dieses in vielem neuartige Weltgericht einbrachte. Statt dessen werden dem Bildwerk Gedanken Augustins und Assoziationen aus Hugos Schriften künstlich übergestülpt, deren Verbindlichkeit nicht einsichtig wird. Fatal ist überdies die völlige Vernachlässigung der in Stichen bei Montfaucon überlieferten Gewändefiguren, die nicht einmal erwähnt werden, für eine Deutung des Portalprogramms aber unbedingt hätten herangezogen werden müssen. Generell ist in R.s Buch ein Ausufern und eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der Dichte der Argumentation festzustellen.

R.s Hauptthese ist – in angemessene Perspektive gerückt – sicher bedenkenswert und fügt unserem Bild von den Vorgängen in Saint-Denis unter Abt Suger einen neuen Aspekt hinzu. Eine knappere Art der Veröffentlichung in Form eines Aufsatzes wäre der These wohl besser bekommen; ein Buch ist zu groß für sie.

München Ursula Nilgen

Rößler, Martin: **Liedermacher im Gesangbuch**. Bd 1: Martin Luther, Ambrosius Blarer, Nikolaus Herman, Philipp Nicolai, Johann Heermann / Bd 2: Paul Gerhardt, Johann Rist, Johann Scheffler, Joachim Neander, Gerhard Tersteegen, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Mit Bildern von Rainer Fest / Bd 3: Christian Fürchtegott Gellert, Ernst Moritz Arndt, Albert Knapp, Otto Riethmüller, Jochen Klepper. Mit Bildern von Rainer Fest. – Stuttgart: Calwer 1990/1990/1991. 180/219/232 S. (calwer taschenbibliothek), kart. je DM 17.80 / 17.80 / 24.80.

Obwohl die drei Bde zeitlich verschiedene Epochen umfassen, handelt es sich doch um ein einheitliches Werk, das von der gleichen Absicht belebt ist und im Lichte einer einheitlichen Entwicklung beurteilt werden muß. Der Vf., Prof. an der Univ. Tübingen und Mitarbeiter am neuen Gesangbuch für die EKD und die württembergische Landeskirche, will in das Wesen und Wirken des geistlichen Liedes eindringen, um dessen Bedeutung für eine bewußte Teilnahme am Gottesdienst herauszuarbeiten. „Wir müssen die Lieder des Gesangbuches lesend singen und singend lesen, wenn wir sie begreifen und besitzen wollen" (Bd 1, S. 9).

Dafür gibt es verschiedene Wege, wie der Vf. in der Einleitung zum 1. Bd – die auch für die beiden anderen Bde gilt – hervorhebt. Eine Möglichkeit ist der praktische Zugang: der Weg vom Lied zum Leben. Eine andere Möglichkeit ist der biographische Zugang: vom Leben zum Lied. Gerade dieser erscheint R. als „bestens geeignet", um sich in den Geist und in die Absicht eines Liedes einzuleben. Dazu dienen die Darstellungen einiger großer Liederdichter, selbstverständlich nur eine beschränkte Auswahl der etwa 250 Gestalten, die allein im Stammteil des EKG vorkommen. R. bemüht sich, ihren Lebenslauf möglichst wahrheitsgetreu zu erzählen und ihn in ihr Liederwerk einzubetten. Leben und Umwelt mit oft dramatischen Erfahrungen und Ereignissen stehen in enger Beziehung zum Entstehen eines Liedes und teilweise auch zur Wirkung desselben auf die Nachwelt. Dem Lied wird dann mittels gründlicher Analyse und Exegese besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Bd 1. Ohne das vorreformatorische deutschsprachige Liedergut zu bewerten, beginnt R. bei Martin Luther, der dieses zwar teilweise übernimmt, aber verbessert, bearbeitet, erweitert, um vor allem eigenen Liedschöpfungen Raum zu geben. Seine Formel „singen und sagen" beginnt beim Protestlied gegenüber der kirchlich-staatlichen Gerichtsbarkeit, wird dann zur volksmissionarischen Verkündigung und zeigt sich im Psalmenlied und im Festgesang. „Wie kein anderer ist Luther dazu berufen, das Wesen der Musik zu erspüren" (40). Das Lied begleitet ihn. „In den Wirren der wirtschaftlichen und politischen Händel, in den Schrecken einer Pestepidemie um 1527/28 muß *Ein feste Burg ist unser Gott* (EKG 201) enstanden sein, von vielen als Symbol des Protestantismus bezeichnet" (45). Seine 37 Lieder und Gesänge, die 1545 veröffentlicht wurden (im Prachtband von Valentin Babst), sind Zeugnis und gültiger Ausdruck der „typisch protestantischen Gesangsbuchfrömmigkeit mit ihrem verkündigenden, betrachtenden und betenden Singen und Sagen" (51).

Es folgen Ambrosius Blarer, dessen Dichtungen lange verlorengingen und erst heute wieder aufgewertet werden, Nikolaus Hermann, ein Liebhaber der Jugend, und Philipp Nicolai, dessen Name sich mit zwei einzigartig schönen Liedern verbindet, deren Melodien zu den berühmtesten Barock-Orgelkompositionen zählen: *Wie schön leucht uns der Morgenstern* (EKG 48), „das Hohelied der Jesusminne, die Königin der Choräle" genannt (126), und *Wachet auf, ruft uns die Stimme* (EKG 121), „ein Lied gegen den Tod (Pest), gegen Zerstörung von außen und Resignation von innen" (134). Beide haben ihre interessante Nachgeschichte.

Der Bd schließt mit dem Schlesier Johann Heerman, der auf dem Grundton der Passion zur Andacht aufruft.

Bd 2. Als Vertreter des Barockzeitalters wählt R. drei Meister des Wortes und drei Hauptrepräsentanten der verschiedenen Richtungen des Pietismus. In einem schönen Aufsatz über Paul Gerhardt (auf den R. leider nicht hingewiesen hat) heißt es: „Paul Gerhardt fand nicht nur für seine Zeit das passende und stärkende Wort, sondern er wurde durch sein Lied der wohl gewaltigste Tröster der evangelischen Christenheit überhaupt. Sie aber, die noch heute im Singen seiner Lieder Stärkung und Freude erfährt, schließt sich damit zugleich in den großen Chor der Beter und Sänger der ganzen Christenheit ein" (W. Zeller, Paul Gerhardt, in: Theologie und Frömmigkeit, Marburg 1971, S. 164).

Selbstverständlich hebt R. die Bedeutung Gerhardts hervor. Vielleicht hätte er „ökumenische" Bedeutung sagen sollen. Allein das schöne Passionslied *O Haupt voll Blut und Wunden* (EKG 63), eine Nachdichtung pseudobernhardischer Hymnen, ist durch Bachs Matthäuspassion zum Allgemeingut der Christenheit geworden. Gerhardt verdankt Johann Arndts „Paradies-Gärtlein" kostbare Anregungen für sechs Lieder. Er bemüht sich mit Lobliedern um den Wiederaufbau nach dem Dreißigjährigen Krieg im Sinn einer geistlichen Erneuerung.

Ähnlich wirkte sein Zeitgenosse Johann Rist, „ein typischer Barockmensch" (44), ein Gelehrter, ein Schriftsteller, „gewaltig im Lebensgefühl der diametralen Gegensätze, weit ausholend im Gedankengang und wortreich in der Schilderung" (73). Weitaus wichtiger ist Johann Scheffler, dem katholischen Christen besser als Angelus Silesius bekannt und als Mystiker ge-

wertet. (Man denke an die Arbeiten von L. Gnädinger und A. M. Haas.) R. erinnert an seinen Übertritt zum katholischen Glauben mit dem Hinweis, daß „zu allen Zeiten das geistliche Singen die engen Grenzen der Konfessionen gesprengt" habe (77). Er betont aber nicht genügend, daß Schefflers Konversion durch eine schwärmerische Religiosität bestimmt war, für die er offenbar im Katholizismus Verständnis erhoffte. Später ging sie im Hang zur Eschatologie verloren. Scheffler ist vor allem durch die Lieder *Ich will dich lieben* (EKG 254) und *Mir nach, spricht Christus* in den Gesangbüchern vertreten, einschließlich im *Gotteslob*. Ersteres „ist reich bestückt mit Anklängen an Bibel und Kirchenväter" (97). Der Einfluß seiner Lieder macht sich im Pietismus bemerkbar, „während sie im katholischen Bereich eine vergleichbare Resonanz nicht erlangt haben" (111).

Damit kommt R. zum Pietismus. Joachim Neanders Lied „*Lobe den Herrn, den mächtigen König der Ehren* (EKG 234), ist der Hit unter den Chorälen, der Bestseller in der Liederliste, dem Gefühl und der Statistik nach das meistgesungene Kirchenlied überhaupt; bekannt in allen Konfessionen, verbreitet in unzähligen Übersetzungen, geliebt auf der ganzen Welt – ein ökumenisch verbindender Lobpreis" (112f). Und R. läßt dieser treffenden Charakteristik eine kurze Meditation des Liedes folgen. Sein Liederbuch, der sog. *Grosse Neander*, wurde 1736 von Gerhard Tersteegen herausgegeben, der selber viel in Form und Geist für seine Dichtungen von ihm übernahm. Beide Namen erklingen in den reformierten Ländern als Liedschöpfer und bezeichnen eine Wende im gottesdienstlichen Singen.

Tersteegen führt „in seinen Liedern in Bereiche, in denen er die Tiefenschichten der Bibel und des Glaubens persönlich pointiert erschließt". Keine Kirchen- und Sakramentslieder. „Aber er besingt die brüderlich-schwesterliche Gemeinschaft der Erweckten in bisher unerhörten Ausmaßen" (171). Vor allem aber führt er zur „feiernden Anbetung vor Gottes Angesicht" (174). Und ich möchte daran erinnern, daß seine Ausführungen, die im Aufsatzbd „Weg der Wahrheit", 12. Kap., stehen, grundlegend für den *„christlichen Gebrauch der Lieder und des Singens"* sind. Eine kurze Zusammenfassung derselben wäre sicher wünschenswert gewesen, um Tersteegen in seiner „Gott wohlgefälligen Singandacht" zu folgen.

Der Bd schließt im Hinblick auf Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, sicher der „genialste und originellste Künstler unter den Liedmachern im Gesangbuch".

Im 3. Bd wendet sich R. Vertretern der Aufklärung und der christlich-nationalen Freiheitsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jh.s zu, um dann zwei Persönlichkeiten des 20. Jh.s ins Licht zu rücken.

Christian Fürchtegott Gellert, „ein frommer Christ im Gewand der Aufklärung, ein Glaubenszeuge, der seinen Schreibtisch oder seine Katheder zur Kanzel machte" (31), verdient es, als Liederdichter vorgestellt zu werden, auch wenn sein Ruhm als Fabeldichter größer ist. Friedrich der Große sah in ihm den „einzigen deutschen Dichter, der zur Nachwelt gelangen wird" (17), ein Dichter, der den „allmächtigen Schöpfer der Welt" und sein weises „Walten in den Wundern seiner Werke" verherrlicht hat (42).

Anders klingen die Lieder eines Ernst Moritz Arndt und eines Albert Knapp, zwei Namen, die eng mit Romantik, Freiheitsbewegung, Sturm und Drang verbunden sind. Unserer Zeit stehen Otto Riethmüller und Jochen Klepper nahe, deren Namen im Gebiet der geistlichen Lieddichtung vielleicht weniger bekannt sind, sich aber mit Deutschlands politisch-religiöser Entwicklung nach dem ersten bis zum zweiten Weltkrieg verbinden. Durch Riethmüller kamen einige Lieder ins evangelische Gesangbuch, die 400 Jahre früher zu den Gesängen der „Böhmischen Brüder" gehörten, selbstverständlich mit kleinen redaktionellen Änderungen. Kampfesgeist und Leidensbereitschaft werden mit dem völkisch nationalen Ungeist der Hitlerdiktatur verglichen. Auch Kleppers tragisches Leben verbindet sich eng mit der Dichtung, mit dem Lied, bis zur letzten Nacht des 9. Dezembers 1942, in der er und seine jüdische Frau und Tochter freiwillig das Leben beenden.

Der Bd endet mit einem Epilog, als Versuch einer Zusammenfassung gedacht, um grundsätzlich etwas von der Erscheinungswelt des Singens zu betrachten. Die verschiedenen Ebenen heißen: Ich singe mit – ich singe dir – ich singe uns oder euch, oder, vom gemeinschaftlich-kollektiven Horizont aus gesehen: Wir singen für uns – wir singen einander zu – wir singen für euch. Zuletzt das Paradox: wir werden gesungen, gegen das die Kirche protestieren muß. Auf den ersten Blick könnte man denken, daß es sich um Überlegungen und Anweisungen des Fachmanns handelt, des Chorleiters, des Verantwortlichen bei Gottesdienst. Doch glaube ich, daß man von hier aus einen Blick auf die heutige Situation des Kirchenlieds werfen muß.

Heute gehört das geistliche Lied auch in der katholischen Kirche zu den zentralen Elementen des Gottesdienstes. Das zeigt das Bemühen um neue geistliche Lieder, die musikalisch den christlichen Glauben besser zum Ausdruck bringen könnten. Das beweist auch die Aufsatzreihe „Gemeinde am Sonntag" in der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart". Welche „neuen" geistlichen Lieder entsprechen durch Form, Inhalt und Stil der liturgischen Feier? Es besteht die Tendenz, den Rhythmus moderner Popularmusik zu übernehmen, was aber der Gefahr unterworfen ist, sich vom eigentlichen, sakralen Anliegen der Liturgie zu entfernen, und dies um so mehr, wenn die Texte inhaltsarm sind. Dem gegenüber ruft R.s Werk zur Besinnung auf. Bereits im *Gotteslob* stehen zahlreiche Gesänge, die von evangelischen Autoren stammen. Diese Linie sollte weiter fortgeführt werden. Sicher würde sich das ökumenisch vorteilhaft auswirken. Sehr richtig bemerkt R.: „Geistliches Singen und Musizieren gehören zum Allgemeinbesitz des christlichen Glaubens; sie sind ein für alle zugänglicher Ausdruck der rechten Antwort auf Gottes ansprechendes Wort. In diesem Bemühen wird lange, im Grunde schon immer eine selbstverständliche Koexistenz, eine natürliche und sachgemäße Ökumene gepflegt, wie sie am Verhandlungs- oder am Abendmahlstisch bislang nicht möglich ist" (Bd 2, S. 78). Auch in diesem wichtigen Aspekt ist R. für seine sorgsame und interessante Arbeit zu danken.

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß die von R. bei den einzelnen Liederdichtern aufgezeigten, engen Beziehungen zwischen Leben und Lied auch im Licht der Volksfrömmigkeit gelesen werden können. Man singt, was einem im Inneren bewegt, was Ausdruck des Betens und des christlichen Hoffens ist. Im Lied spiegelt sich Religiosität des einzelnen, der Gemeinde, eines Volkes. Das Lied manifestiert Religion vom Menschen her, nicht statisch, sondern in ihrer historischen Wandelbarkeit. Denn das geistliche Lied will keine „dogmatische Thesen" aufstellen. Es treten in ihm oft spontane und logisch nicht einfachhin deduzierbare Äußerungen der Liebe, des Dankes, des Lobes, der Reue und der Bitte um Vergebung zutage, die sich jeder theologischen Systematisierung widersetzen. Das Lied gehört damit wesentlich in das Gebiet des Glaubensvollzugs, der gelebten Theologie, die nicht das Wort über Gott anstrebt, sondern vom Wort zu Gott lebt.

Obwohl dies nur ein sekundärer Aspekt ist, so regen R.s Ausführungen doch den Leser an, die rein biographischen und musikalischen Darlegungen zu überschreiten, um deren volksfrömmigkeitsgeschichtlichen Aspekte zu beachten.

Milano Giovanna della Croce

Balde, Jacob SJ: **Opera Poetica Omnia**. Bde I–VIII. Neudruck der Ausgabe München 1729, hg. u. eingel. v. Wilhelm Kühlmann und Hermann Wiegand. – Frankfurt/M.: Keip 1990. 48 u. 338, 389, 405, 547, 335, 513, 413, 490 S. (Texte der frühen Neuzeit. Hg. v. Wilhelm Kühlmann und Klaus Garber. I) Ln DM 792.–

Zum Inhalt der einzelnen Bde:

I: Einleitung der Hg. (48 S.); Lyrica: vier Bücher Oden, ein Buch Epoden (XX, 308, X S.)

II: Sylvae (neun Bücher; 380, IX S.)

III: Epica: Batrachomyomachia Homeri; Panegyricus Equestris (auf Ottheinrich Fugger); Genethliacon Francisco Andreæ Comiti de Tilly; Genethliacon Eleonorae Magdalenae Principi Neoburg.; und weitere 13 Stücke (405 S.)

IV: Satyrica: u. a. Solatium Podagricorum; Antagathyrsus, sive Apologia Pinguium; Abusus Tabaci (547 S.)

V: Elegiaca: Urania Victrix, seu Animæ Christianæ certamina (30 Briefe); 33 Elegien (335 S.)

VI: Dramatica: Jephthias; Philomela, seu Animæ Christianæ Affectus ad Christum Patientem (nach Bonaventura); Arion Scaldicus (zu Ehren von Alessandro Farnese, Herzog von Parma und Piacenza); Poesis Osca sive Drama Georgicum; Expeditio Polemico-Poetica, sive Castrum Ignorantiae expugnatum (513 S.)

VII: Varia: De Vanitate Mundi Poema; Agathyrsus, in solatium maciei; Olympia Sacra; Chorea mortualis (auf den Tod von Kaiserin Leopoldine 1649); Paean Parthenius sive Hymnus in Honorem S. Ursulae

VIII: Varia: Magnus Tillius Redivivus Sive M. Tillij Parentalia; Maximilianus Primus Austiacus; Templum Honoris A Romanis Conditum Apertum Virtute Ferdinandi III. (490 S.)

(Originale für die Bde 1–6: UB Breslau; für 7–8: UB Mannheim)

Nicht nur zu Lebzeiten war der Jesuit Jacob Balde (* 1604 zu Ensisheim/Elsaß, † 1668 zu Neuburg an der Donau) ein angesehener und begehrter Rhetoriklehrer, Prediger, Hof-Historiograph, Schriftsteller und Dichter: wenn sich auch im Lauf von drei Jh.en die Interessen verlagerten, blieb die Erinnerung an seinen Ruhm doch immer lebendig. Herder gab eine Sammlung von Balde-Gedichten in Übersetzung heraus („Terpsichore"), Goethe schätzte ihn und empfahl Charlotte von Kalb die Lektüre seiner Gedichte, das ganze 19. Jh. hindurch entstanden Ausgaben, Übersetzungen und Studien. Für die Barockforschung, die in unserem Jh. zunehmende Bedeutung gewinnt, ist Jacob Balde eine der zentralen Gestalten: die unumstrittene Qualität seines umfangreichen Œuvres, die persönlichen Äußerungen und die zahlreichen politischen und zeitgeschichtlichen Anspielungen, die sich darin finden, sein Wirken am Hof des bayerischen Kurfürsten Maximilian I. – dies alles begründet und rechtfertigt die Aufmerksamkeit, die die Wissenschaft ihm schenkt.

Während für Baldes deutschsprachige Schriften moderne kritische Ausgaben vorliegen, gibt es für das lateinische Werk keine vollständige historisch-kritische Gesamtedition, und es wird wohl in absehbarer Zeit keine geben. Der hier vorgestellte Nachdruck kann eine solche zwar nicht ersetzen, aber er kann Abhilfe schaffen: Ziel des Unternehmens ist es, den Forschern „seltene Texte in Lese- und Arbeitsausgaben zur Verfügung zu stellen" – für Balde lange schon ein Desiderat.

Die Qualität des Reprints ist vorzüglich, die handlichen Bde sind fadengeheftet und gefällig gebunden. Nach dem Titelblatt des ersten Bds erschließt ein Verzeichnis den Inhalt aller acht Bde, die überhaupt leicht zu benutzen und übersichtlich sind.

Die knappe, aber alles Wesentliche berücksichtigende Einleitung der Hg. W. Kühlmann und H. Wiegand, die dem ersten Bd vorangestellt ist, würdigt den Vf. und nennt die wichtigsten Stationen seines Lebens, erläutert das Werk und gibt dem Leser durch Anmerkungen und eine elfseitige Bibliographie – Verzeichnis von Einzelausgaben, Übersetzungen und ausgewählter Literatur – die notwendigen ersten Informationen an die Hand.

Besonders die Bemerkungen zu Baldes umfangreichem dichterischen Werk sind hilfreich. Die Autoren gehen auf Hintergrund und Entstehung der Texte ein, erklären so manche versteckte Anspielung und nennen Namen und Daten, ordnen Dichtungen einander zu, die gattungsmäßig verschieden und darum in verschiedenen Bden gedruckt sind, sich jedoch inhaltlich aufeinander beziehen. Sie heben Baldes Abhandlung „De studio poetico" (Bd III) hervor, in der Balde „im Anschluß an Marsilio Ficino . . . die kreative Leistung des Dichters dem melancholischen Temperament des großen Einzelnen" zuschreibt. Ausführlich kommentieren sie Baldes sehr persönliche Auseinandersetzung mit den klassischen Vorbildern, Vergil natürlich, Horaz in besonderer Weise in einer Art Seelenverwandtschaft, aber auch Lukan, Statius, Claudian und andere.

In Abschnitt III der Einleitung legen die Editoren Kühlmann und Wiegand die Kriterien dar, die zur Wahl der achtbändigen Münchner Ausgabe von 1729 als Vorlage für den Neudruck ausschlaggebend waren:

Sie ist die erste einigermaßen vollständige Gesamtausgabe von Baldes lateinischen Dichtungen (es gibt aber immer noch ungedruckte Texte). Nach ihr wird nicht nur häufig zitiert, sie hat auch für einige Werke Quellenwert, für die sie die einzige Überlieferung darstellt. Zudem wurde die Ausgabe von Münchner Jesuiten besorgt, die mit heute verlorenen Handschriften Baldes arbeiten konnten und die seine eigenen Korrekturen und Änderungen berücksichtigt haben; im Vergleich zu früheren Einzelausgaben weist der Text dieser Ausgabe von 1729 interessante Varianten auf, die also möglicherweise auf Balde selbst zurückgehen.

Und noch eine Aufgabe erfüllt der Reprint nach den Worten der Hg. Sie schreiben: „Uns geht es besonders darum, das in der Forschung fast völlig vernachlässigte satirische, elegische und panegyrische Werk [Bde III, IV und V] stärker in den Blick zu rücken, dessen Kenntnis, will man ein Gesamtbild von Baldes Schaffen gewinnen, unerläßlich ist" (Einleitung S. 31).

Mit dem Neudruck der OPERA POETICA OMNIA Jacob Baldes steht dem Wissenschaftler ein vorzügliches Arbeitsinstrument zur Verfügung. Aber der lateinkundige Laie und Bücherfreund wird sich nicht weniger über das Erscheinen dieser Bde freuen, denn sie ermöglichen ihm eine Art unmittelbares Lesevergnügen, und: „Jakob Balde galt und gilt noch heute zu Recht als größter deutscher Autor lateinischer Sprache: dies nicht primär wegen der erstaunlichen Spannweite seines Werkes, sondern als Vertreter einer sinn- und geistreichen Versdichtung, die im Wechselspiel und Wettbewerb mit den Vorbildern der Antike und in der Kontinuität der humanistischen Überlieferung alle großen Themen der Zeit einbezog. Dichtung war für Balde nicht epigonale Reproduktion antiker Muster, sondern Reflex eines auf Originalität und Modernität zielenden künstlerischen Bewußtseins" (Einleitung S. 5).

Wildsteig Mechthild Pörnbacher

Hänsel-Hohenhausen, Markus: **Clemens August Freiherr Droste zu Vischering**. Erzbischof von Köln 1773–1845. Die moderne Kirchenfreiheit im Konflikt mit dem Nationalstaat. 2 Bde. – Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1991. 1278 S., Ln DM 248,00

Die „Kölner Wirren" und ihre Folgewirkungen, deren wichtigste das Erwachen des politischen Katholizismus in Deutschland war, haben bereits aktenmäßige Darstellungen, so von Heinrich Schrörs, Rudolf Lill und Friedrich Keinemann, gefunden und sind als wichtiges Datum der deutschen Kirchengeschichte bekannt und aufgehellt. Dennoch zeigt die am Fachbereich Kath. Theol. der Goethe-Univ. Frankfurt entstandene Diss., daß erst aus einer Gesamtbiographie des Hauptbeteiligten, des Erzbischofs Droste zu Vischering, ein vollständiges Bild dieser säkularen Auseinandersetzung ermittelt werden kann. Dem Autor, der erstmals die Droste-Nachlässe, die einschlägigen öffentlichen und kirchlichen sowie privaten und Adels-Archive in ihrer gesamten Breite mit bewundernswerter Genauigkeit und Konsequenz ausgewertet und die zeitgenössische Literatur einschließlich der vielen Zeitschriftenaufsätze und Flugschriften ausgiebig konsultiert hat, gelingen maßgebliche Revisionen der älteren Literatur.

Unverzichtbar für das Verständnis der kontrovers beurteilten Gesamtfigur ist deren breite Einbettung in die Umstände und Situationen der Zeit und in die bestimmenden Charakteristiken ihres ganz persönlichen Werdegangs. So beabsichtigt der Autor, den vielleicht zu früh totgesagten Historismus wieder übend, eine „Totalbiographie" zu geben, um dem umstrittenen Kirchenfürsten aus dessen Intentionen, aber auch aus den zeitbedingten Chancen und Begrenzungen seines Wirkens gerecht zu werden.

Als ein bestimmendes Moment im Leben des jungen Droste erscheint die Öffnung gegenüber einer innerlichen und zugleich kirchlich geprägten Frömmigkeit, vermittelt auch durch die Zugehörigkeit zum Gallitzin-Kreis. Schon der Münsterer Domherr prägte Züge eines neuen Verständnisses vom Priestertum aus, das sich im 19. Jh. durchsetzen sollte: Abkehr von einer verweltlichten Auffassung des Priestertums, Besinnung auf dessen geistliche und karitative Aufgaben, verbunden mit einer neuen Orientierung an Rom als dem Mittelpunkt der Kirche, nachdem die Kirche in Deutschland ihren staatsrechtlichen Charakter, weltlichen Besitz und ihre gesellschaftliche Funktion im Alten Reich infolge der großen Säkularisation weitgehend verloren hatte. Droste gehörte zu denen, die sich auf die traditionelle Frömmigkeitsübung der Kirche besannen, dies durch theologische und historische Studien vertieften, die europäische Traditionen der Innerlichkeit und Spiritualität wiederbelebten, welche von den Kirchenvätern und Mystikern über den Barock und Pietismus bis zur beginnenden Romantik reichten. Droste war indes kein Asket, diese hagiographische Legendenbildung wird zurückgewiesen. Er hatte Interesse für zeitgenössische Literatur, beachtliche Sprachkenntnisse und sah sich zunehmend zur Beschäftigung mit kirchenrechtlichen Problemen herausgefordert. Diese frühe Entwicklung eines religiösen und geistigen Profils widerspricht dem gängigen Urteil, Droste sei bildungsfeindlich und ungebildet gewesen. Die Fehleinschätzung tauchte schon in der zeitgenössischen Polemik gegen Droste auf, wurde dann von Schrörs und anderen aufgenommen.

Drostes eigentlich kirchenpolitisches Wirken beginnt mit seiner Tätigkeit als Generalvikar des Bistums Münster (1807 bis 1822).

Ausgehend von den Erfahrungen der „Franzosenzeit", erlebte Droste in diesen Jahren des Umbruchs und der neo-absolutistischen Restauration die ganze Ungesichertheit des institutionellen Rückhalts katholischer Glaubensübung. In den Fragen des Kollationsrechts, des Ablasses, des Totengeläuts, der Dotierung und des Gehalts der Geistlichen, der kirchlichen Stellenbesetzungen, der Mischehen und vor allem des Schulwesens und des Religionsunterrichts ergaben sich strukturelle Konfliktlagen mit dem preußischen Staat, der gegenüber Droste vor allem in Gestalt des Oberpräsidenten der Provinz Westfalen, Ludwig von Vincke, in Erscheinung trat. Seine Linie, im protestantischen Preußen eine theoretisch begründete Trennung zwischen kirchlichen und staatlich-weltlichen Gerechtsamen, zumindest in seinem Amtsbereich, voranzutreiben und die katholischen Geistlichen nicht als weisungsgebundene Staatsbeamte in die Pflicht nehmen zu lassen, entwickelte Droste im Prinzip folgerichtig von Anfang an. 1817 stellte er in einer größeren Publikation erstmals seine Koordinationstheorie von Staat und Kirche einer breiteren Öffentlichkeit vor: Gegen die Übergriffe des in seinem Selbstverständnis unter Friedrich Wilhelm III. völlig unerschütterten protestantischen Staatskirchentums helfe nur die Aufgabentrennung zwischen Staat und Kirche, die einer konfessionellen Minderheit eine gesetzeskonform zu handhabende Autonomie und Unabhängigkeit zur Regelung ihrer eigenen, internen geistlichen Angelegenheiten zwecks Unterweisung und Betreuung ihrer Gläubigen sichern solle. Die positiven Bezüge dieser Koordinationslehre zur Neuscholastik und zu dem auf geistlicher Ebene gestärkten Zentralismus des Papsttums sind offensichtlich. Die Verbindungslinien und Unterscheidungskriterien zwischen Drostes Theorie und verwandten Auffassungen über kirchliche Freiheit – in der Spätscholastik, bei Carl Ludwig von Haller, Andreas Frey, Gregor von Zirkel und Franz Otto – werden sachkundig aufgezeigt.

Seit 1822 „Privatier", widmete sich Droste besonders der sozialkaritativen Tätigkeit, der Berufung und Förderung der Barmherzigen Schwestern. Diese unter erheblichen persönlichen Opfern aufgebaute subsidiäre Sozialhilfe, die dringend war, weil alle Staatsinitiative auf dem Gebiet der Kranken- und Armenpflege in Münster fehlte, gewann Droste nach den vorangegangenen Auseinandersetzungen die Anerkennung staatlicher Stellen und des Kronprinzen. Der Abbau der Spannungen zum Oberpräsidium und zum preußischen Staat wurde zu einer wichtigen Voraussetzung für die Bestel-

lung Drostes, seit 1827 Weihbischof von Münster ohne eigentlichen Geschäftsbereich, zum Erzbischof von Köln im Jahr 1835.

Die in der Literatur herrschenden unterschiedlichen Auffassungen und Mißverständnisse über die Amtsführung des Erzbischofs beginnen schon mit der Interpretation von dessen Zusicherung an den preußischen Kultusminister, der gemäß dem Breve Pius' VII. von 1830 mit Graf Spiegel geschlossenen Mischehenkonvention nicht zuwiderzuhandeln. Droste kannte die Vereinbarung nicht, sondern nur das seiner pastoralen, kirchlich korrekten Auffassung über die Einsegnung der Mischehen ganz entsprechende päpstliche Breve; und er hatte nach H.-H.s Interpretation darum keinen Anlaß, diese dem Breve keineswegs „gemäße", sondern widersprechende Konvention unter Brüskierung des Ministers dem diesen vertretenden Domherrn Johann Heinrich Schmülling, sein Mißtrauen gegen höchste preußische Staatsstellen bekundend und seinen hohen Partner dadurch desavouierend, zur vorgängigen Lektüre abzufordern. Für diese Interpretation spricht das nach Ruchbarwerden der Mischehenkonvention zu beobachtende penetrante Mißtrauen Drostes gegenüber nahezu allen Verhandlungen und Verwaltungsakten preußischer Stellen, die das kirchliche Leben betrafen. Mag auch Droste die Erlangung des Bischofsamts als den der unnachsichtigen Aufklärung überlegenen Wert, weil das Amt ihm die Durchführung seiner Auffassungen gestattete, angesehen haben: Die Verantwortung für das raffiniert dissimulierende, den Kandidaten unbeabsichtigt und indirekt festlegende Vorgehen fällt in erster Linie auf das Ministerium zurück.

Nach dieser erst allmählich hervortretenden Hypothek des Amtsantritts erwarteten große Schwierigkeiten den als Kapitelsvikar von Münster bereits erprobten und erfahrenen Vertreter des westfälischen Adels auf dem Kölner Bischofssitz. Während seiner kurzen Amtszeit, bis zur Gefangennahme am 20. November 1837, rieb er sich in einem Zweifrontenkampf auf.

Einerseits suchte er den Zumutungen des Staatskirchentums, keineswegs nur in der Mischehenfrage, zu widerstehen, andererseits hatte er sich der inneren Opposition zu erwehren, die von den festgefügten Bastionen des Hermesianismus im Bonner Konvikt und im Kölner Priesterseminar ausging. Droste betrachtete es als seine wichtigste Aufgabe, den Einfluß der Hermesianer auf die Priesterausbildung zu unterbinden und die Verbreitung des theologisch anfechtbaren und von der Kurie auch schon verworfenen Semirationalismus unter den Theologiestudenten zu verhindern. Er scheute sich nicht, die Lehrveranstaltungen seiner Approbationsbefugnis zu unterwerfen. Die Auswirkungen auf den Seminarbetrieb waren katastrophal, die Studierenden die Leidtragenden. Als Konsequenz aus dem staatskirchlichen System ergab sich fast automatisch, daß der innere Streit um die Lehre zu einem Streit zwischen dem Bischof, dem Bonner Universitätskurator und dem Kultusministerium eskalierte, weil die staatlichen Behörden mit dem Hermesianismus die eigene pseudo-lehramtliche Befugnis in geistlichen Ausbildungsfragen verteidigten. H.-H. arbeitet völlig zu Recht heraus, daß die angeblich Liberalen nur mit Rückendeckung durch das Gouvernement gegen den „konservativen" Erzbischof kämpfen konnten, was der wissenschaftlichen Überlegenheit ihrer angeblich fortgeschrittenen theologischen Erkenntnis ein schlechtes Zeugnis ausstellt. Der die Autonomie der Kirche in deren Ausbildungskompetenz unnachsichtig, ohne Rücksicht auf den eigenen Ruf und Vorteil sowie auf betroffene Dritte verteidigende Bischof erscheint als der eigentlich liberale Katholik; seine kirchenpolitischen Handlungen und Auffassungen, nicht seine monarchistischen Ansichten, berechtigen folglich dazu, ihn mit den Vorformen der „christlichen Demokratie" gemäß den Kategorien Karl Buchheims in Verbindung zu bringen. Sein „liberalkatholisches Credo" enthüllte Droste vor allem in der Denkschrift vom 24. Juni 1837 an den Regierungspräsidenten in Düsseldorf, Anton Graf zu Stolberg-Wernigerode. Undiplomatisch und voll durchdrungen von seinem Recht forderte Droste hier die ungehemmte freie Tätigkeit der Kirche im Staat, die in einer glaubensfernen Zeit notwendiger sei als je. Dies bedeutete eine entschiedene Absage an die Staatsomnipotenz und die Forderung nach einem vorstaatlichen Recht, ein Vorgriff, jedenfalls in Teilen und im Grundsätzlichen, auf die Staatstheorie der späteren Zentrumspartei und Ludwig Windthorsts.

Die Dimension dieses Kampfes war verkannt, wenn Heinrich Schrörs und Walter Lipgens Drostes Amtsführung in die banale Kategorie der Mißverwaltung einordneten. Beide Autoren bewegten sich damit in der Nähe der preußischen Regierungspropaganda, die zur „Begründung" der Inschutzhaftnahme des Erzbischofs, welcher bezeichnenderweise niemals eine Anklageerhebung und ein Gerichtsverfahren folgten, zu lächerlichen Mystifikationen griff. H.-H. wird nicht schwer zu zeigen, daß weder die Verbindungen zu geheimen Parteien, zum revolutionären Belgien, zu den Jesuiten noch die Unterwerfung unter Münchener katholische Kreise, unter die Weisungen der Kurie oder des Bischofs von Eichstätt, Karl August von Reisach, das Handeln des eigensinnigen, nur von der Richtigkeit seiner Anschauungen überzeugten Mannes bestimmten. Auch war sein Kampf gegen den Hermesianismus offenbar sachorientiert, nicht von persönlichen Animositäten eingegeben. Wenn Droste bei der Auswahl seiner teils zum Eifern neigenden engsten Mitarbeiter keine glückliche Hand hatte, so trifft doch das Bild vom kontaktschwachen, menschenscheuen und weltabgewandten Sonderling nicht zu. Eine standesgemäße Lebensführung, die maßvollen Tafelfreuden nicht abgeneigt war, verband Droste mit einer auffälligen Distanz gegenüber Besuchern, einer ungeschnörkelten und klaren Ausdrucksweise, die von vielen als schroff empfunden wurde, und mit einer deutlichen Abneigung gegen Repräsentationspflichten und Dienstreisen. Manche Versäumnisse und Schroffheiten im Umgang waren sicherlich auch auf Drostes chronisches Magen- und Darmleiden zurückzuführen.

Gemäß seiner – die persönliche Tragik Drostes allerdings repektierenden – Betrachtungsweise begreift H.-H. die unrechtmäßige, lange Gefangenschaft des Bischofs, seine beachtliche Publizität und Wirkung nach außen sowie die ungenügende Teilrehabilitierung, die mit der Amtseinführung des weltläufigeren und gewandteren Bischofs Johannes von Geissel als Nachfolger in Köln einherging, als ein sinnvolles Opfer, das für die Verbesserung der Stellung der katholischen Kirche in Preußen unter König Friedrich Wilhelm IV. gebracht worden sei. In der Tat konnte die Kurie für die Koadjutorie Geissels in Köln, die sie Droste in zähen Verhandlungen abringen mußte, beachtliche Zugeständnisse verbuchen: Aufhebung der Beschränkungen des Verkehrs der Bischöfe mit dem Papst und der Plazetpflicht, Aufgabe des staatlichen Nominationsrechts, dafür Einführung des Listenverfahrens mit Einspruchsrecht des Königs, Zusage der Einrichtung einer katholischen Abteilung im Kultusministerium (1089f), Einführung der Missio canonica für die Lehrer der Theologie, die Drostes so hart angegriffenem Eintreten für die bischöfliche Approbation der theologischen Vorlesungen in der Sache vollständig Recht gab. Der Biograph schließt sich älteren Darstellungen, insbesondere der von Lill, dort zustimmend an, wo die Kompromißbereitschaft des Romantikers auf dem preußischen Königsthron aus dessen tieferer Absicht, christliche und nationale Bindungen miteinander zu versöhnen, erklärt wird. Indes wären die spezifischen Vorzeichen und Erwartungshaltungen der plötzlichen königlichen Aufgeschlossenheit und Huld genauer zu bedenken. Friedrich Wilhelm IV. ging es weniger um die Rechte der Kirche als um die Einheit und Geschlossenheit seines Staates. War die Differenz zur ganz anderen Konzeption Drostes behoben oder nicht eher in einem vordergründigen Handlungskompromiß überdeckt, wenn dreißig Jahre später die gleichen Anschuldigungen und Mystifikationen, auch die administrativen, das Recht ersetzenden Methoden, unter denen Droste gelitten hatte, im Kulturkampf wieder auftauchten? Nun ergab sich eigentlich erst der Konflikt mit dem „Nationalstaat", den der Untertitel der Arbeit suggeriert, der aber auf ähnlichen Grundlagen spätabsolutistischer Staatsauffassung beruhte. Erneut gingen staatliche Stellen und die sie unterstützenden Liberalen von der „Dienstbarkeit der Kirche" (1019), welche Droste stets kompromißlos „bekämpft" hatte, aus.

Die „totale" Konzentration auf das Bischofsleben führt zu großer Breite. Diese ist verständlich angesichts der guten Literatur-Situation, die eine Auseinandersetzung mit den früher aufgestellten Thesen weitläufig macht, wegen des Charakters und der Vielzahl der Quellen, auf deren Formulierung es ankommt und die deshalb ausführlich zitiert werden. Dennoch wären Kürzungen, etwa bei der Schilderung der Vikariatstätigkeit und bei den Verhandlungen über die Rehabilitierung und die Koadjutorie, angebracht gewesen. Die Darstellung gerät an manchen Stellen ins Kleinteilige. Zu lang wird aus den Korrespondenzen und aus der Literatur (Ernst Rudolf Huber; Schrörs; Lill) zitiert. Gemäß dem beigegebenen Original-Autograph auf S. 1189 wäre dessen Transskription „So schreiht der Herr" in „So spricht der Herr" zu berichtigen.

Doch die Vorzüge der Arbeit überwiegen bei weitem. H.-H. besitzt die Fähigkeit zu einer sehr differenzierten, geschickt psychologische Aspekte einbeziehenden Einzelanalyse. Sein Problembewußtsein hindert ihn nicht, Licht und Schatten eindeutig zu verteilen und begründete Wertungen vorzunehmen. Er bietet ein neues, um viele entscheidende Einzelzüge bereichertes Bild Drostes und eine neue Gesamtwertung der Gestalt. Es ist legitim, die Neubewertung in der teils polemisch gehaltenen Form eines „Anti-Schrörs" vorzunehmen. Die Untersuchung der zeitlichen Schichtung und der rechtlichen Hintergründe der Probleme deckt die Vordergründigkeit des häufig falsch verwendeten Begriffspaars konservativ-liberal auf. Die gradlinige, zuweilen zum Starrsinn verfestigte, doch auch taktische Mittel gebrauchende Argumentation Drostes tritt in deutlichen Kontrast zu der finassierend-unehrlichen, selbstgerechten Strategie der Staatsorgane. Wie wenig Zeit scheint dem Generalvikar von Münster und besonders dem Erzbischof von Köln für sein eigentliches Hirtenamt geblieben zu sein, wenn er einen so intensi-

ven Abwehrkampf auf dem Felde der Bürokratie, gegen den Druck des Staatskirchentums, führen mußte.

Hervorzuheben an Drostes Leistung bleibt vor allem seine grundsätzliche Besinnung auf die Autonomie und Freiheit der Kirche. Zeitbedingt bestand sie in der Theorie einer Abgrenzung, gewissermaßen einer Bestimmung im Negativen. Berührte damit die Tragik des persönlichen Scheiterns nicht eine umfassendere Tragödie in der staatlich-kirchlichen Entwicklung Deutschlands und Europas: daß der säkulare Staat und die christlichen Kirchen sich immer mehr auseinander entwickelten, sich einander entfremdeten, statt unabhängig voneinander, doch im Bewußtsein gemeinsamer kultureller Bindungen miteinander zu handeln? Sollen positive Bezüge zwischen der religiösen Kultur und der staatlichen Gemeinschaft, zwischen Glauben und Welt, Staat und Kirche nur mehr Kennzeichen außereuropäischer Gesellschaften sein, die den freiheitsverbürgenden Dualismus von geistlich und weltlich nicht kennen und die mit ihrer unreflektierten Ineinssetzung von Religion und Staat eine Gefahr für das übertolerant gewordene, transzendenter Bindungen entledigte Europa werden können?

Passau Winfried Becker

Haas, Reimund: **Domkapitel und Bischofsstuhlbesetzungen in Münster 1813–1846**. – Münster: Aschendorff 1991. LIV, 576 S. (Westfalia Sacra, Bd 10), geb. DM 178.–

Das noch immer lesenswerte Pionierwerk Hubert Bastgens über „Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen", neu hg. von Reimund Haas (München 1978), hat den Vf. wohl zum Thema seiner Bochumer Diss. inspiriert. Liegt jetzt auch nur die (es sei schon hier klar gesagt:) vorzügliche Ausarbeitung für das erste Drittel des ursprünglich geplanten Berichtszeitraums, um fünf Jahre durch die Drucklegung verzögert, vor, so ist mit ihr bereits eine deutliche Lücke in der Münsteraner Bistumsgeschichte geschlossen. Beginnend mit der preußischen Herrschaft in Münster (1813), abschließend mit dem Tode Bischof Caspar Max Drostes (1846), erweisen sich die Bischofsstuhlbesetzungen als Kristallisationspunkte des in jener Zeit bereits so spannungsreichen „Kräftespiels zwischen Staat und Kirche" (XVI), die in Münster nach der Säkularisation und den napoleonischen Gewalttaten weit und breit das einzige funktionsfähige Domkapitel mit einem resoluten Kapitelsvikar besaß und der Berliner staatskirchlichen Prärogative entgegensetzen konnte. Insofern hat die Studie den Wert einer für die Begegnung von preußisch-protestantischem Staatskirchentum und sich regender Ultramontanität paradigmatischen Untersuchung. Sie berichtet von der nicht zwanglosen Umsetzung der verstockten staatskirchlichen Prinzipien in katholischem Raum und von den Spannungen daraus, die den Umdenkungsprozeß der Staatsführung zugunsten der verfassungsmäßigen Garantie der Kirchenfreiheit und damit über die konkordatären Regelungen des 20. Jh.s unser heutiges Kirche-Staat-Verhältnis vorbereiteten.

H. legte als Fundament seiner Studie eine breite Quellengrundlage. Neben den örtlichen Archiven durchforstete er die Archive der Nachbardiözesen, westfälische Privatarchive, das päpstliche Geheimarchiv in Rom und das Archiv des Exekutors der Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum", Prinz Hohenzollern, in Allenstein (heute in Polen). Archivalisches Neuland betrat er insbesondere durch die Auswertung des Archivs des Exekutors. Im ganzen nicht ohne weiteres verwertbar war der Nachlaß des Kapitelsvikars Clemens August Droste (später Erzbischof von Köln), da er, aus seinerzeit zehntausenden ungeordneten Papieren bestehend, einer eigenen Auswertung harrte, die nun zeitgleich mit der Arbeit H.s von mir (HH.) als Biographie Drostes vorgelegt wurde und in breiten Abschnitten mit ihr konkurriert (H. 1–42 = HH. 192ff, 265–275; H. 42–175 = HH. 288–350; H. 175–304 = HH. 375ff, 405ff, 473–510). Hat die Quellenerfassung deutlich verschiedene Schwerpunkte – H. schöpfte z. B. besonders intensiv und fruchtbringend aus den italienischen Dokumenten, aber nicht aus den seinerzeit noch unzugänglichen Akten des Kultusministeriums in Merseburg (DDR), so stützte HH. sich weniger auf die italienischen Quellen als gerade auf die Merseburger Bestände und den unmittelbar zuvor geordneten Droste-Nachlaß –, so muß die Übereinstimmung in den Ergebnissen überraschen und diese wechselseitig bestätigen.

H. entdeckte erstmals seit der wirkungsvollen Studie von Heinrich Schrörs über die Kölner Wirren (1927) an der Persönlichkeit des die Bistumsgeschicke bis 1821 leitenden Kapitelsvikars „völlig neue Seiten" (XXII), die die überfällige Revision des von Schrörs skizzierten Schreckensbildes bedeuten.

Der Vf. bescheinigt dem von Schrörs zum Geisteskranken Gestempelten beispielsweise Ausdruckskraft in der lateinischen Sprache (124), „bürokratische Geschäftstüchtigkeit und eine von Grundsätzen geleitete Zielstrebigkeit" (70). Wenn der Vf. auch glaubt, der „Macher" der Kirchenpolitik in Münster hätte seinem Gegner, dem Domdechanten Spiegel, „ein negatives Image" verschafft (184) – ein von Schrörs Droste angehefteter und nur schwer zu entkräftender Makel –, so sieht er doch die Objektivität und Ausgewogenheit seiner Berichterstattung für Rom (1815).

Von hervorragender Detailkenntnis sind die Ausführungen über die Entwicklung der Voraussetzungen an der Kurie für Abschluß insbesondere des Preußenkonkordats, namentlich über die internen Entscheidungsprozesse unter den römischen Funktionsträgern im Zusammenspiel mit der Tätigkeit des preußischen Gesandten Niebuhr. Die Biographie Drostes kann hier nur das Motiv für die Anregung Niebuhrs, eine Droste als Informant belastende Note Consalvis abzuändern (212), ergänzen, das in der bisher unbekannten und überraschenden freundschaftlichen Beziehung zwischen Niebuhr und Droste gründet.

Keineswegs nur durch die auf Grund besonderer archivfachlicher Kompetenz tiefgreifende Liebe zum Detail zeichnet der Vf. sich aus; auch auf angrenzendem Gebiet bewegt er sich sicher. So fühlte er richtig heraus, daß Droste der Verfasser der Flugschrift „Geschichtliche Darstellung der Lage der Münsterischen Kirche" (Frankfurt 1815) gewesen sein muß, was bisher kontrovers war (Schrörs, Lipgens, Hegel, Helmert). Vor diesem Hintergrund wird ein gelegentlicher Irrtum, Droste habe entgegen eigener Angabe keineswegs bei offizieller Gelegenheit zwischen altem („wirklichen") und neuem napoleonischen („sogenannten") Domkapitel unterschieden (vgl. HH 311), einigermaßen unwichtig. Genauso marginal, wenngleich dekorativ, sind die nur durch den Droste-Nachlaß zugänglichen Motive für Drostes „revolutionäre" (449) Abdankung als Domdechant nach nur 184 Tagen Amtszeit (HH 575–580).

Dankbar ist der Kirchenhistoriker für die Neubewertung des ersten Bischofs nach der Reorganisation des Bistums, Lüninck, deren Notwendigkeit bereits von Georg Föllinger (Das Bistum Paderborn, 1986, 15ff) erkannt worden ist. Der Vf. zeichnet Lüninck als bedingt schwache Persönlichkeit mit kirchenpolitischer Kontur (235). Untermauert wird dieses Urteil durch eine Darstellung der Verwaltungstätigkeit Lünincks als Bischof zu Münster (276ff). Nur ein einziger Punkt, der die fachliche Qualifikation des Vf.s nicht in Frage zieht, ist hier nicht überzeugend:

Lüninck litt an chronischer Verstopfung, die in der zeitgenössischen Medizin unter dem Begriff „Hypochondrie" subsumiert wurde. In Berlin erwog man eine Absetzung des inaktiven Oberhirten mittels eines ‚Blödsinnigkeitsprozesses', für die die Erkrankung nach amtlicher Untersuchung jedoch keine ausreichende Handhabe bot (301). Dabei kann der vom Ministerium stipulierte Zusammenhang zwischen Unterleibsbeschwerden und Geistesschwäche heute nur verblüffen und keineswegs durch den modernen Begriffsinhalt der Hypochondrie erklärt werden. Den Zeitgenossen Lünincks war der aus der Antike bekannte Zusammenhang des Bauchs als Sitz des Geistes und entsprechend Unterleibsbeschwerden als Erkrankung des Geistes noch durchaus selbstverständlich: als Pendant zur Hysterie („an der Gebärmutter leidend") galt die Hypochondrie als männliches Unterleibsleiden, insbesondere als Milzsucht, „ein", wie es noch 1894 im Brockhaus (9. 487) hieß, „den Geisteskrankheiten nahestehendes Leiden". Entsprechend stand das geistige Nachlassen Lünincks in diagnostischem Zusammenhang mit seiner „Hypochondrie", und nichts war nach damaliger Vorstellung naheliegender, als dieses vermeintliche psychosomatische Syndrom in einem ‚Blödsinnigkeitsprozeß' für die Diözese fruchtbar werden zu lassen.

Die zugespitzten Zustände im Bistum Münster bewirkten das endgültige Zustandekommen der Zirkumskriptionsbulle. Der Vf. schildert mit nun schon gewohnter Akribie die Durchführung der Neuerrichtung des Bistums. Die erstmalige Rekonstruktion des Einflusses des schillernden Ministerialrats Schmedding, der als eigentlicher Leiter der preußischen katholischen Kirchenpolitik gelten darf, ist eine weitere großartige Leistung des Buchs. Über den in der Literatur bisher stiefmütterlich behandelten Bischof Caspar Max (1825–1846) und sein fünfzigjähriges bischöfliches Amtswirken kann der Vf. zwar kein umfassendes Bild entwerfen, man spürt jedoch seine Lust und seine Kompetenz dazu. „Als wesentliche Bereiche seines bischöflichen Wirkens" greift der Vf. seine Berufung zum Bischof (1825/26) und seine Beziehungen zum preußischen Staat heraus. Die Ausführungen lassen hoffen, der Vf. möchte sich späterhin der Biographie des Bischofs zuwenden.

Der Leser dieses künftig unübergehbaren Beitrags zur Bistumsgeschichte und preußischen Kirchengeschichte wird die sachliche

Sprache und die Übersetzung aller schwierigen fremdsprachlichen Zitate ebenso wie Register und Statistik zu schätzen wissen. Daß der Vf. Fußnoten auf ihre beste Bestimmung zurückführt, nämlich Belege, Quellen, Daten nachzuweisen, ist neben der Ausschaltung von Druckfehlern (s.e. et o.) ein besonderer Pluspunkt, den ich für meine eigene Arbeit in diesem Umfang nicht geltend machen kann. Ohne mir ein endgültiges Urteil zu erlauben, sei hier noch die Frage der Angleichung von Orthographie und Interpunktion in Originalzitaten angeschnitten. Wäre es wirklich ein Manko, den unveränderten „Originalton" dem Leser zuzumuten, selbst wenn fremde Interpunktionsregeln und starke Eigentümlichkeiten des Schreibers das Verstehen eben nicht fördern? Oft wird beim eigenen Arbeiten nicht genügend bedacht, daß das entstehende Werk Baustein für spätere Arbeiten sein wird, die nicht immer mehr auf die Originaldokumente zurückgreifen können. So muß heute mancher wichtige Satz des frühen 19. Jh.s in einer dem Sprachempfinden des frühen 20. Jh.s entsprechenden umgemodelten Form zitiert werden, weil das Original verschollen ist. Dann bestätigt sich der Satz: wer sich dem Zeitgeist vermählt, wird schnell Witwer – dies gilt jedoch nicht für das Werk von H., das, das große Wort sei ausnahmsweise erlaubt, dauerhafte Maßstäbe gesetzt hat.

Egelsbach Markus Hänsel-Hohenhausen

Feigel, Uwe: **Das evangelische Deutschland und Armenien**. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 344 S. (Kirche und Konfession, Bd 28), kart. DM 82.–

In jüngster Zeit hat erfreulicherweise auch im deutschsprachigen Raum das wissenschaftliche Interesse an der neueren armenischen Geschichte zugenommen, wie eine ganze Reihe von Veröffentlichungen belegt. Ein Desiderat der Forschung ist dabei die Untersuchung jener deutschen Organisationen geblieben, die sich seit den türkischen Massakern an den Armeniern in den 1890er Jahren um Hilfeleistungen für die verfolgten und bedrohten Armenier bemüht haben. Diese Lücke zu schließen ist Anliegen der vorliegenden Untersuchung, die im WS 1987/88 an der Univ. Kiel als theologische Diss. angenommen wurde.

Einleitend skizziert der Vf. die Lage der Armenier im Osmanischen Reich im 19. Jh., die Geschichte der evangelischen Mission in diesem Gebiet, den Ablauf der Massaker 1894/96 und die europäische Politik angesichts der Ausschreitungen. Ebenso werden überblicksartig die jungtürkische Revolution, die armenischen Reformen und der Völkermord sowie das politische Schicksal der Armenier nach dem Ersten Weltkrieg beschrieben.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf einer Darstellung der Aktivitäten der Missions- und Evangelisationswerke, die zur Organisation einer karitativen Hilfe für die Armenier nach den Massakern Ende des letzten Jh.s begründet wurden. Zu nennen sind hier insbesondere die Deutsche Orientmission und der noch heute im Libanon tätige Deutsche Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient. Daneben werden auch die Christoffel-Blindenmission und die schweizerische Armenierhilfe behandelt; die bereits im Orient ansässigen diakonischen Werke, die sich wie das Syrische Waisenhaus in Jerusalem ebenfalls für die Armenier engagierten, werden vom Vf. allerdings übergangen. Der Vf. arbeitet klar die unterschiedlichen Zielsetzungen der Armenierwerke heraus, die von einer reinen Katastrophenhilfe über die Evangelisationsbemühungen des Deutschen Hilfsbundes, die z. T. stark erweckliche Züge trug, bzw. die Versuche einer Islammission der Orientmission bis hin zu kulturpolitischer Tätigkeit (Schulen, Krankenhäuser, die nicht nur als Mittel indirekter Mission begriffen wurden!) reichten. Äußerst interessant ist die Feststellung, daß eine umfassende theologische Aufarbeitung der Massaker, v. a. aber des Völkermords seitens der deutschen Armenierhilfe nie unternommen wurde (325). Darüber hinaus beleuchtet der Vf. die Behandlung der Armenischen Frage in der veröffentlichten Meinung Deutschlands, wobei sein Hauptaugenmerk evangelischen Publikationsorganen gilt. Abschließend reißt der Vf. die heutige Lage der Armenier an und geht kurz auf das deutsch-armenische Verhältnis der Gegenwart ein.

Die Arbeit basiert ausschließlich auf veröffentlichtem Material, vor allem den z. T. nur schwer zugänglichen Veröffentlichungen der deutschen Armenierfreunde. Diese Quellen zum ersten Mal in extenso untersucht zu haben ist denn auch das Hauptverdienst des Vf.s. Die dezidierte Ausgrenzung von Archivalien (12) muß jedoch als methodisch fragwürdig bewertet werden, zumal auf der Basis dieses Materials (u. a. zu finden im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes, Bonn, und im Evangelischen Zentralarchiv, Berlin) die Untersuchung deutlich andere Akzente bekommen hätte. Gleichermaßen verarbeitet der Vf. nur ungenügend die einschlägige historische Literatur, so daß er dem von ihm gewählten Untertitel bestenfalls ansatzweise gerecht werden kann, da deutsche Armenier*politik* und deutsche Armenier*hilfe* weitgehend wie erratische Blöcke nebeneinanderstehend behandelt werden. Besonders augenfällig wird diese Schwäche für die Zeit des Ersten Weltkriegs. Während der Vf. die zunehmende Isolierung des vehement für die Armenier agitierenden Lepsius zutreffend schildert, wird die durchaus ambivalente Haltung vieler Armenierfreunde zu den Nachrichten von einem Völkermord nicht recht deutlich. Vor allem fehlt der Aspekt der engen Zusammenarbeit mit der deutschen Regierung, als deren Koordinationsstelle die neugeschaffene Orient- und Islamkommission des Deutschen Evangelischen Missionsausschusses fungierte.

Leider unternimmt der Vf. lediglich in seinen Ausführungen über den Reformplan für Armenien von 1913/14 den Versuch, die zwischen „Kulturausstrahlung" und „Kulturpropaganda" (K. Düwell) oszillierende pro-armenische Bewegung in den Gesamtzusammenhang der deutsch-türkischen bzw. deutsch-osmanischen Beziehungen einzuordnen. Der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, die 1913 von Johannes Lepsius und anderen zur Institutionalisierung ihrer kulturpolitischen Aspirationen gegründet wurde, widmet er jedoch nur wenige Zeilen (156f). Dementsprechend übersieht der Vf. die in der Missionsgeschichtsschreibung geführte Debatte über die Verflechtung zwischen Mission und Imperialismus, wenngleich das Vorhandensein dieser Problematik vereinzelt anklingt. Die in diesem Zusammenhang äußerst wichtige, sich an der Armenischen Frage entzündende Diskussion um das Verhältnis von Politik und Moral, um eine christliche Fundierung der Machtpolitik wird allzusehr vereinfachend zu einen „Fall Friedrich Naumann" stilisiert (86ff). Statt dessen übernimmt der Vf. etwa für den Deutschen Hilfsbund dessen eigene Einschätzung, eine vollkommen unpolitische Organisation zu sein. Damit bleibt die Arbeit insgesamt einer traditionalistischen, bisweilen apologetischen Missionshistoriographie verhaftet. Erstmalig eine detaillierte (und gut lesbare) Darstellung der unbestritten bedeutenden Hilfeleistungen der deutschen Armenierfreunde vorgelegt zu haben ist trotz der angesprochenen Mängel das bleibende Verdienst F.s.

Münster Clemens Sorgenfrey

Raheb, Mitri: **Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern**. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1990. 317 S. (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd 11), kart. DM 36.–

Die vorliegende Arbeit von R., der 1962 in Bethlehem geboren wurde, aus einer alteingesessenen Familie lutherischen Bekenntnisses stammt und seit 1988 dort Pfarrer der evangelisch-arabischen Gemeinde ist, stellt die für den Druck geringfügig überarbeitete Diss. dar, die am 20. April 1988 vom FB Evangelische Theologie der Philipps-Univ. Marburg angenommen wurde. Ziel der Arbeit ist es, das eigene Erbe aufzuarbeiten und den Entstehungsprozeß der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien (ELCJ) darzustellen.

Die ELCJ ist eine kleine Kirche. 1966 hatte sie ca. 1500 Mitglieder, vorwiegend aus den ärmeren Bevölkerungsschichten kommend, gegliedert zunächst in fünf Gemeinden (Bethlehem, Beit-Sahour, Beit-Jala, Jerusalem, Ramallah), wozu durch die Auswanderung vieler Gemeindeglieder infolge des Sechs-Tage-Krieges 1967 im Jahre 1979 Amman als sechste Gemeinde hinzukam. Die ELCJ ist die einzige lutherische Kirche im ganzen Nahen Osten, die nach einem langen und mühsamen Wachstumsprozeß ihre heutige Gestalt gefunden hat und heute vor der nicht einfachen Aufgabe steht, „in einem Umfeld von 110 Millionen Moslems und 4 Millionen Juden, in einem Land mit vielen christlichen Konfessionen und in einer Zeit größter politischer Spannung, das Wort Gottes in seiner reformatorischen Ausprägung zu verkündigen", so der Vf. als Schlußwort in seiner Untersuchung (248). Diese kleine Kirche in einem multireligiösen und multikulturellen Umfeld ist sich ihrer herausgehobenen Stellung im Nahen Osten bewußt. Sie ist seit 1974 Mitglied im Lutherischen Weltbund, verbunden mit der VELKD und anderen lutherischen Kirchen in der Welt. Mitte der siebziger Jahre löste sie sich von der deutschen Propstei und damit auch von der EKD und gab sich am 8. 6. 1979 eine neue Verfassung (Dokument Nr. 10, S. 305 ff), in deren Folge der erste Bischof der ELCJ, Daoud Haddad, gewählt werden konnte. Seit dem 31. 10. 1986 ist Naim Nassar Bischof der ELCJ.

In fünf Kap.n zeichnet der Vf. den Prozeß nach, der zur Entstehung der ELCJ führte, die am 31. Mai 1959 von der jordanischen Regierung als eigenständige Kirche staatlich anerkannt und damit den anderen christlichen Kirchen gleichgestellt wurde. Diesen Entstehungsprozeß dokumentiert der Vf. mit reichem, zum größten Teil bislang unveröffentlichtem Quellenmaterial aus sieben Archiven in Deutschland und Jerusalem sowie im Anhang mit zehn sehr aufschlußreichen Dokumenten. Die elf restlichen Archive, die der Vf. S. 19 nennt, u. a. die Archive des Lutherischen Weltbundes in New

York und Genf, bieten für weitere Forschungen genügend Material. Sehr verdienstvoll ist es, daß der Vf. die arabisch-sprachige Literatur zum Thema erschlossen hat, freilich ist für eine zweite Aufl. wünschenswert, den in Umschrift wiedergegebenen Titeln in den Anmerkungen und im Literaturteil eine Übersetzung beizugeben.

Die Untersuchung bietet weit mehr als „einen bescheidenen Beitrag zur Erforschung des evangelischen Christentums in Palästina" (19). Sie ist eine äußerst gründliche Darstellung, die einen tiefen Einblick in das Leben der evangelischen Gemeinden in Palästina gibt und auch die politische Geschichte, in der deren Entstehung sich vollzieht, gebührend berücksichtigt.

R. hat hier ein kenntnisreiches Buch vorgelegt, das der bewährten Reihe entsprechend in gutem und übersichtlichem Druck gearbeitet und sorgfältig lektoriert wurde. Für eine zweite Auflage ist eine Zusammenstellung der wichtigsten Daten hilfreich. Der Bedeutsamkeit des Themas entsprechend wäre eine rasche Übersetzung ins Englische wünschenswert.

Im 1. Kap. (20–58) Die Entstehung eines evangelischen Bistums in Palästina schildert der Vf. den Beginn ev. Arbeit durch das von England und Preußen am 7. 12. 1841 gemeinsam eingerichtete Bistum in Jerusalem. Herausragende Gestalt dieser ev. Einrichtung ist der zweite Bischof, der Schweizer Missionar Samuel Gobat (1799–1879), der durch sein unermüdliches Wirken die ev. Sache in Palästina verankerte, freilich auf Kosten der seit alters ansässigen orientalischen Kirchen. Die zwölf protestantischen Gemeinden, die es in seinem Todesjahr 1879 in Palästina gab, hatten ihre Mitglieder vor allem aus der griechisch-orthodoxen Kirche gefunden.

Im 2. Kap. (59–98) Der Beginn der Erziehungs- und Gemeindearbeit der deutschen evangelischen Vereine in Palästina beschreibt der Vf. die Anfänge der Arbeit der Kaiserswerther Diakonissen mit ihrem Mädcheninternat Talitha Kumi, das Wirken von Johann Ludwig Schneller (1820–1896) mit seinem Waisenhaus und die Gemeindearbeit des Jerusalemsvereins, der 1852 gegründet, sich nicht als Missionseinrichtung verstand, sondern als Verein zur Unterstützung und Förderung der deutsch-ev. Anstalten in Palästina (79).

Den Auswirkungen der Lösung des Bistumsvertrages am 3. 11. 1886 von deutscher Seite geht das 3. Kap. nach (99–124) Die Entwicklung der deutsch-evangelischen Arbeit in Palästina nach der Aufkündigung des Bistumsvertrages. Die deutsch-osmanische Freundschaft unter Kaiser Wilhelm II. (Palästinareise 1898) brachte zwar eine enge Verbindung zwischen Mission und Politik (1902 wurden alle deutschen Anstalten staatlich anerkannt), blieb aber ohne Auswirkung auf das geistliche Leben der ev.-arabischen Gemeinden deutscher Prägung.

Der Zeit zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg ist das 4. Kap. gewidmet (125–188) Die deutsch-evangelische Arbeit in Palästina zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg. Für die deutsch-ev. Arbeit hatten die Kriegsereignisse tiefgreifende Auswirkungen. Die Balfour-Erklärung 1917, die Besetzung aller deutschen Anstalten und Missionsstationen bis 1919 und die Mandatsübernahme für Palästina durch Großbritannien 1923 sind herausragende politische Ereignisse in dieser Zeit. Freilich brachten die schwierigen äußeren Umstände es mit sich, daß die jungen evangelischen Gemeinden in die Selbständigkeit gedrängt wurden. Unter Hermann Schneller weitete sich das Syrische Waisenhaus stark aus, Veränderungen in der Schularbeit des Jerusalemsvereins ergaben sich, muslimische Kinder bildeten jetzt eine starke Gruppe.

Kap. 5 (189–248) Die treuhänderische Arbeit des Lutherischen Weltbundes und die Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien beschließt die Untersuchung. Schwerpunkt dieses Kap.s ist der Zusammenschluß der fünf ev.-arabischen Gemeinden Bethlehem, Beit-Sahour, Beit-Jala, Jerusalem und Ramallah zu einer Kirche, zur ELCJ, deren Anfänge ins Jahr 1952 zurückgreifen (211). Es ist das Verdienst des Lutherischen Weltbundes (gegr. 1947), daß die Gemeinden in schwierigster politischer Situation erhalten blieben.

Blaubeuren-Asch Wolfgang Schwaigert

Sobrino, Jon: **Jesucristo Liberador.** Lectura histórico-teológicá de Jesús de Nazaret. – Madrid: Editorial Trotta 1991, 350 S.

Sobrino ist erstmals bekannt geworden durch sein Werk „Cristología desde América latina" (1976). Fünfzehn Jahre später schreibt er wieder eine Christologie, wobei sich einige Perspektiven deutlich verändert haben. Das neue Werk beginnt mit einem Rückblick: in Lateinamerika ist ein neues Bild Christi entstanden, Christus als Befreier. Dieses Bild hat begonnen, das Leben vieler Christen zu bestimmen, und es prägt auch die vorliegende Christologie, allerdings nicht auf einseitige Weise, denn in ihr kommen viele Themen zur Sprache, die nur insofern mit der Befreiung verbunden sind, als sie sich aus dem ‚Drama' ergeben, das durch die befreiende Botschaft und Praxis in Gang gesetzt wird.

Zu Beginn seiner Ausführungen wirft S. die Problematik des kirchlichen und sozialen Ortes seiner Christologie auf. Er fragt dabei nicht nach autoritativen Texten, sondern nach dem Lebenskontext, und er beschreibt diesen als die Welt der Armen. Da er beansprucht, diese Welt der Armen gebe zu denken (52), befähige zu denken (53) und lehre zu denken (54), weckt er beim Leser die Spannung, ob dieser Kontext die Christologie tatsächlich innerlich neu strukturieren kann oder ob er sie nur äußerlich etwas einfärbt.

S. begründet ausführlich, daß eine Christologie aus der Perspektive Lateinamerikas mit dem historischen Jesus zu beginnen hat, wobei er manches aus der neueren europäischen Theologie aufnimmt. Im Gegensatz zu Strömungen in den sechziger Jahren betont er aber, daß es nicht um eine Entmythologisierung Christi, sondern eher um eine ‚Entfriedung' (despacificación) und um eine ‚Entidolatrisierung' (desidolatrización) (75) geht, wobei diese künstlich geschaffenen Worte vor allem gegen eine bestimmte kirchliche Verkündigung gerichtet sind. Christus dürfe uns angesichts des Elends in der Welt nicht mehr in Ruhe lassen, und Unterdrückungen dürften nicht weiterhin in seinem Namen stillschweigend akzeptiert, verschleiert oder gar gerechtfertigt werden.

Die eigentliche Darstellung der Christologie wirkt dann zunächst eher traditionell, d. h. ähnlich wie modernere europäische Theologien. S. zeichnet die Botschaft vom Reich Gottes als eine erhoffte Utopie inmitten des Elends, und im Anschluß an J. Jeremias sieht er in den Armen die eigentlichen Adressaten und Empfänger der Gottesherrschaft (111–120.136–139.168–174). Er spricht ausführlich von der Praxis Jesu und betont die Dämonenaustreibungen und Wunder als vielfältige Formen der Befreiungen von Armen. Der Gott Jesu wird als ein Abba gezeichnet, der keine Unterdrückung will. S. handelt in diesem Zusammenhang ausführlich vom Gebet, vom Gottvertrauen und vor allem vom Glauben Jesu, um danach auf dessen prophetische Tätigkeit einzugehen. Schließlich zeigt S., wie Jesus Opfer der unterdrückenden Mächte wurde.

All dies wirkt aus europäischer Perspektive eher vertraut, und S. stützt sich bei exegetischen Fragen auch sehr oft auf einen Altmeister europäischer Exegese: J. Jeremias. Er weiß allerdings ebenso um weiterführende exegetische Diskussionen. Zu diesen nimmt er jedoch nicht aus historisch-kritischer Perspektive Stellung, sondern hier schlagen nun die Erfahrungen aus Lateinamerika entscheidend durch: Bischof Romero, Priester und Ordensschwestern und viele Laien haben sich für die Armen eingesetzt, die Mächte der Unterdrückung denunziert und sind dabei diesen Mächten zum Opfer gefallen. Der Weg dieser Märtyrer gewinnt eine hermeneutische Funktion in der Christologie S.s. Vor allem die Lehren und das Lebensgeschick von Bischof Romero (118.234.240f.254.294.312.322f.325) – zusammen mit I. Ellacuría – durchziehen wie einen roten Faden den entscheidenden Teil seines Werkes, und diese lateinamerikanischen Erfahrungen verbinden sich in der vorliegenden Christologie mit den traditionellen Kriterien der historisch-kritischen Exegese (89f.234.258). Deshalb finden sich in der Darstellung des Geschickes Jesu auch Aspekte, die in der neueren europäischen Theologie meistens übergangen und nur ganz kurz angedeutet werden und die in den oben skizzierten Gang der Christologie nachzutragen sind: Die Verkündigung des Reiches Gottes geschah gegen ein Anti-Reich, das bald zu reagieren begann. Von der messianischen Tätigkeit, die auf das Reich ausgerichtet war und vorwiegend zur ersten Verkündigungsphase Jesu gehörte, ist die prophetische Tätigkeit abzuheben, die eher seiner zweiten Wirkphase zuzuordnen ist und bei der es darum ging, die Mächte des Gegenreichs (Idole) aufzudecken und zu denunzieren (Gerichtsworte) (212). Gegen den Gott des Lebens standen die Idole des Todes. Das angegriffene Gegenreich schlug zurück. Der Tod Jesu war deshalb nicht, wie manche europäische Theologen behaupten, die Folge eines Irrtums, sondern der Höhepunkt eines historischen Prozesses (270–272), der sich aus der befreienden und denunzierenden Verkündigung mit ‚Notwendigkeit' ergab (258). Viele Gruppen, die auf die eine oder andere Weise Macht hatten, taten sich gegen Jesus zusammen (258.265f), und diese Feinde repräsentierten die Totalität eines Gegenreiches (271). Zur ersten Diskontinuität zwischen messianischer und prophetischer Wirksamkeit Jesu kam schließlich noch eine weitere hinzu: zwischen Jesus und seinem Vater. Der Gott, der ihn zunächst durch seine intime Nähe geleitet hatte, schwieg in der Stunde des Angriffs durch das Gegenreich (304f). Dennoch wollte der Abba im Himmel nicht den Tod seines Sohnes, und die Ermordung des Boten der Befreiung war zwar zunächst einfach ein Skandal. Trotzdem enthielt das Kreuz etwas eminent Positives.

Der konfliktreiche Weg Jesu, wie ihn S. auf dem Hintergrund lateinamerikanischer Erfahrungen zeichnet, deckt sich zunächst weitgehend mit einer ‚dramatischen Christologie' (verschiedene Akte), wie sie sich von der Theorie René Girards her ergibt, die ihr Augenmerk ebenfalls auf die Problematik der Gewalt und des Sakralen (Idole) richtet und die Wahrheit aus den Stimmen der Opfer vernimmt. Gerade von dieser Theorie her treten aber auch einige Unausgewogenheiten in der Darstellung S.s deutlicher hervor. So zeichnet er einerseits das Gegenreich entschieden als historische Mächte, anderseits spricht er überraschend klar vom Teufel (122f.128.167.221.224). Die Spannung zwischen diesen Aussagen bleibt bei ihm aber ungeklärt, und es wird nirgends deutlich, daß sich recht große Unterschiede für die Praxis ergeben, je nachdem ob man historische oder transempirische Mächte (167.224) als das Zentrum des Gegenreiches annimmt. S. sieht ferner das zentrale Symbol des Gegenreichs zunächst im Mammon (244.246), dann in den Göttern des Todes (235.266) und in Cäsar (270). Der Zusammenhang zwischen diesen drei Größen wird durch einzelne biblische Texte zwar angedeutet, es fehlt aber ein deutender Rahmen, um die Ver-

allgemeinerung, wie sie sich mit der Rede von den Idolen und den Göttern des Todes ergibt, zu rechtfertigen. Die Theorie Girards könnte bei beiden angedeuteten Problemkreisen beitragen, die Unausgewogenheiten zu klären, und sie wäre noch unter einer weiteren Rücksicht für eine Theologie im Sinne S.s hilfreich. Die wissenschaftliche Gesellschaftsanalyse war ursprünglich für die Befreiungstheologie sehr wichtig. Von diesem Anliegen spürt man im vorliegenden Werk jedoch nichts mehr, und das Anti-Reich wird ausschließlich in symbolisch-prophetischer Rede denunziert. Die Theorie Girards stellt hingegen einen klar artikulierbaren Zusammenhang zwischen Theologie und Sozialwissenschaften her, weil sie zentral nach dem Band fragt, das die menschliche Gesellschaft zusammenhält. In ihrem Licht zeigt sich z. B. in den großen Theorien der politischen Ökonomie sehr deutlich die Problematik der Opfer, und von ihr her kann auf präzise Weise einsichtig gemacht werden, daß die Mechanismen des Marktes zwar einerseits zu einer erstaunlichen Koordinierung menschlichen Tuns führen (die berühmte ‚unsichtbare Hand'), daß diese Koordinierung aber anderseits keineswegs als geschichtliche oder gar göttliche Weisheit ausgegeben werden darf: der Markt beruht eher auf Zufall und hat sehr viel mit jenen Massenreaktionen zu tun, die Opfer verlangen und Opfer verdecken (vgl. J. P. Dupuy, Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale. Paris 1992). Im Licht der girardschen Mimesis und Sakraltheorie gewinnen auch die biblischen Aussagen über das Verhalten des Volkes einen anderen Stellenwert. S. hebt vor allem hervor, daß das Volk Jesus nicht verfolgt hat (259). Dabei wird aber übersehen, wie das Volk der Sakralwelt verhaftet blieb und so auch im Gegensatz zur Gottesherrschaft stand (vgl. R. Hamerton-Kelly, Die ‚Menschenmenge' und die Poetik des Sündenbocks im Markusevangelium. In: Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium [Innsbruck, 25.–28. Sept. 1991], hg. v. J. Niewiadomski/W. Palaver. Innsbruck 1992, 49–67).

Die zwei letzten Kap. des vorliegenden Werkes behandeln schließlich die Thematik des gekreuzigten Gottes und des gekreuzigten Volkes. Hier wird der Einfluß von Moltmann spürbar. S. ist in seinen Formulierungen aber deutlich vorsichtiger, und seinen Anliegen kann ich im wesentlichen zustimmen. Dennoch findet sich auch bei ihm die Rede vom gekreuzigten Gott, eine Redeweise, die Probleme aufwirft. S. bringt die Wunder Jesu nicht direkt mit seiner Gottheit, sondern mit seinem unerschütterlichen Glauben in Zusammenhang, was mir richtig zu sein scheint. Wieso bezieht er dann aber die Kreuzigung nicht ebenso ausdrücklich auf den menschgewordenen Sohn, was die Rede von einem gekreuzigten Gott ausschließen würde? Er deutet ferner die Gerichtsworte – und wieder mit Recht – nicht als Haß in Gott selber gegen die Sünder. Wieso redet er dann beim Leiden direkt von einem Leiden in Gott (308–313)? Hinter diesen Fragen steht ein grundsätzliches Problem. In der archaischen religiösen Tradition der Menschheit gab es den universal verbreiteten Mythos von der getöteten Gottheit (vgl. Ad. J. Jensen, Die getötete Gottheit. Urban Bücher 90. Stuttgart 1966), der sich überzeugend als Sakralisierung getöteter menschlicher Opfer entschlüsseln läßt. Taucht in der modernen Rede vom gekreuzigten Gott nicht auf äußerst subtile und verkleidete Weise der alte Mythos wieder auf, der menschliche Opfer sakralisiert? Die Rede vom gekreuzigten Gott verschleiert auf alle Fälle zwei Elemente im Kreuzesgeschehen, die mindestens im Licht von Ostern deutlich faßbar sind: 1) Das Schweigen Gottes zeigt, daß Gott nicht ein machtloser, wohl aber ein ganz gewaltfreier Gott ist, der selbst auf die äußerste Provokation – anders als der Herr im Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–12) – nicht mit Gegengewalt reagiert. 2) Durch seine Hingabe bis zum Äußersten, wie sie sich in den Abendmahlsworten zeigt, gibt Jesus auf die Mächte des Gegenreiches eine klare Antwort, und das Schweigen Gottes bedeutet – im Licht von Ostern gesehen – ein klares Ja zu dieser Hingabe und zum Gang des Sohnes bis in die dunkelste Welt seiner Gegner hinein.

Im abschließenden Kap. handelt S. vom gekreuzigten Volk und läßt sich dabei ganz von den Liedern des Leidensknechts inspirieren, in denen der Knecht bald einen einzelnen und bald das ganz Volk repräsentiert. Dieser Knecht ist erwählt, die Gerechtigkeit zu bringen und ein Licht für die Völker zu sein, um die Sünden der Welt zu tragen und Heil zu vermitteln. Die gekreuzigten Völker bringen tatsächlich auch heute Licht in die Welt, denn sie überführen jene politischen und wirtschaftlichen Systeme, die meinen in rein menschlicher Autonomie neue Welten aufbauen zu können, ihres Truges. Sie bringen auch Heil, weil sie zu einem lebendigen Appell für die Gewissen werden und Werte leben, die bei den reichen Völkern stark zurückgetreten sind. Damit wird allerdings kaum mehr gesagt, als S. unter dem Thema der Armen bereits ausgeführt hat. Einige seiner Formulierungen könnten allerdings auch so verstanden werden, daß er den ‚gekreuzigten Völkern' direkt eine heilsmittlerische Funktion zuschreibt. Dies wäre aber sehr problematisch, denn die Vermittlung geschieht durch Christus und nicht durch Völker als Völker: Nur jene Menschen ergänzen, „was an den Leiden Christi noch fehlt" (Kol 1,24), die in Hoffnung und Liebe leiden und das Böse, das ihnen angetan wird, mit Gutem beantworten.

Die Christologie von S. ist im ganzen eine beeindruckende Arbeit. Das Eintreten für die Armen und Unterdrückten wird in ihr beispielhaft sichtbar. Desgleichen dokumentiert sie, daß eine Christologie aus diesem Engagement vertiefte Einsichten gewinnen kann. Sie zeigt aber auch, daß es besser ist, wenn lateinamerikanische und europäische Theologie zusammenarbeiten und sich ergänzen, als wenn sie gegeneinander ausgespielt werden.

Innsbruck Raymund Schwager

Hattrup, Dieter: **Eschatologie**. – Paderborn: Bonifatius 1992. 352 S., kart. DM 32,00

Wenn ein bisher so gut wie unbekannter Systematiker gleich mit einem dogmatischen Traktat an die Öffentlichkeit tritt, sind die Erwartungen groß. Vf. ist 1948 geboren und seit 1991 Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte in Paderborn.

Er gliedert sein Werk in 3 Teile, denen eine Einleitung vorangestellt ist.

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt bei Teil I, dem mehr als 130 S. gewidmet sind. Die Absicht des Vf. wird sogleich deutlich: Es handelt sich um eine Abrechnung mit den Kräften, die zum „Verfall der individuellen Eschatologie" und zur Einführung einer Geschichtsphilosophie statt der Geschichtstheologie geführt haben. Unter dem Titel „Erbschaft der Säkularisierung" referiert H. über K. Löwith, H. Blumenberg und R. Guardini; im Hinblick auf die „Geburt der Geschichtsphilosophie" befaßt er sich mit Bossuet, Voltaire und Hegel; noch ältere Wurzeln der Ent-Eschatologisierung sieht er bei Joachim von Fiore, im Unterschied zur löblichen Absage an die Geschichte, wie Vf. meint, bei Augustinus.

Kritisch sei vorweg bemerkt, daß die wissenschaftlichen Leistungen dieser Referate nicht erheblich sind. Sie genügen den Ansprüchen an Theologiegeschichtsschreibung nicht. Samt und sonders sind sie mit Paraphrasen und der Privatmeinung des Vf. durchsetzt, so daß die originale Intention oft nicht wiederzuerkennen ist.

Teil II trägt den Titel „Das Reich Gottes inmitten der Zeit". Hier bespricht Vf. extrem kurz die Eschatologie vor, neben und nach Jesus Christus und die „erfüllte Zeit" mit Kreuz und Auferstehung Jesu.

Im III. Teil geht es um „die personale Sammlung der Geschichte". Hier breitet H. die von ihm diagnostizierte Differenz von Person und Geschichte (mit Material zur Gottesschau und Unsterblichkeit der Seele) aus; er kommt auf die Problemlage Luthers zu sprechen, von dem aus es zu Trient mit der Betonung der Heiligenverehrung und zum II. Vaticanum weitergeht. Anschließend sagt er der Ganztodhypothese ebenso ab wie der „Auferstehung im Tod", um nach einer breiten Nacherzählung von Platons Phaidon kurz zur Theologie des Todes und der Auferstehung überzugehen.

Diese Eschatologie weist eine Fülle an Defiziten und Schwächen auf, von denen hier nur eine Auswahl im Hinblick auf die sachlichen Thesen und auf die Einzelaussagen dokumentiert werden kann.

1. Zum Sachgehalt.

Die Darstellung ist von einem Christomonismus geprägt, der von der Glaubensgeschichte Israels keine Notiz nimmt. „In der Person Christi geschieht die Einigung mit Gott und Geschichte, weil Gott mit ihm in die Geschichte eingegangen ist und Christus, am Tag der Himmelfahrt, der Geschichte die Unmittelbarkeit zu Gott geöffnet hat" (19); so erklärt H. dezidiert: „Dementsprechend suche ich in dieser Eschatologie weder in einem Goldenen Zeitalter der Vergangenheit noch der Zukunft das Heil, sondern in der Mitte der Zeit. Die postmoderne Rede vom Ende der Geschichte ist deshalb präzise und vom Standpunkt des Theologen zu begrüßen, wenn sie auch nur die rein negative Beschreibung dessen ist, was die Theologie über Christus sagt: Mit ihm ist das Ende der Tage gekommen" (55). Zu dieser Auffassung paßt, daß die Naherwartung umfunktioniert wird zum Ende der Zeiten in Christus (49).

Ganz besonders liegt Vf. daran, chronologische und personale Zeit auseinanderzureißen und die „rein chronologische" Zeit abzuwerten, als käme sie irgendwo in chemischer Reinheit vor. Bei diesem Versuch, über Zeit zu spekulieren, fällt nicht nur auf, daß H. – wie auch bei entscheidenden anderen Themen – mit keiner zeitgenössischen Theologie im Gespräch ist, sondern daß er auch unfähig ist, klare Begriffe zu bilden und seine Intention eindeutig zum Aus-

druck zu bringen. Beim Thema der Zeit gelingt es ihm nicht, räumliche Vorstellungsmodelle zu überwinden. „Theologisch aber, – und das ist die eigentliche Anstrengung, die wir hier zu leisten haben –, ist die Zeit so zu denken, daß sie zum einen die Chronologie aus sich entläßt und zugleich einen Abstand denkbar werden läßt, mit der (sic!) die Nähe des Reiches Gottes ausgesagt werden kann" (50). „Der Begriff der Zeit" muß „über die Chronologie hinausgehoben werden, wenn er für die Eschatologie passen soll" (ebd.).

Ein weiteres Defizit schwerwiegender Art ist darin zu sehen, daß H. bei seinen künstlichen Disjunktionen dem Begriff und dem Begreifen absagt und sie gegen Ergriffenwerden und Glauben ausspielt. So zerstört er die Einheit von Philosophie und Theologie, wie er überhaupt die Hermeneutik-Diskussion einfach nicht vorkommen läßt. „Eben der Begriff und das Begreifen unterscheidet Philosophie und Theologie. Die Offenbarung steht in einer nicht synthetisierbaren Dialektik dem Begreifen gegenüber" (138). „Wir suchen zunächst (i) das Scheitern des Versuchs auf, ein letztes Ereignis des Heiles durch *Begreifen* und *in* der Geschichte zu erreichen, das allfällige Scheitern, wenn das Endliche das Unendliche zu begreifen sucht. Im zweiten Schritt (ii) machen wir aus dem Scheitern die Umkehr des Begreifens als den Sinn des Begreifens deutlich. Die Umkehrung hat dann die Gestalt der Sendung von Heil in einem historischen Ereignis, das zugleich seine Personalität darin zeigt, daß es sich ergreifen läßt, also diese Sendung annimmt" (248). Der Sinn solcher Sätze läßt sich kaum eruieren. „Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung treten dann in ein solches Verhältnis ein, daß der bis an seine Grenze gedachte Begriff sich in zwei Momente auseinander legt und die Offenbarung diese Momente wieder zusammenführt, aber nicht als begriffene (sic!), sondern als angenommene, was zugleich heißt: als geglaubte" (319).

Korrespondierend dazu treten bei H. Person und Geschichte in radikaler Polarisierung auseinander. Den völlig negativen Charakter des „Fortschritts" sieht er in der Dominanz der Geschichte über die Person. Nun ist H. nicht der Erste, der theologische Fortschrittskritik zu praktizieren versucht. Eigentümlich für ihn ist, daß er sowohl die Politische Theologie mit ihrem eschatologischen Vorbehalt als auch die frühere Geschichtstheologie (wie sie z.B. A. Darlap zusammenfassend repräsentierte) und die neueren Bemühungen um theologische Verarbeitung der Freiheitsgeschichte (z.B. Th. Pröpper) überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt. J.B. Metz kommt nicht ein einziges Mal in dieser Eschatologie vor. Kennzeichnend für die kraß-polarisierende und zugleich steril-konstruierende Vorgehensweise des Vf.s ist die Grundthese: „Leider hat sich die Idee des Fortschritts völlig an die Bewegung der chronologischen Zeit geheftet, konnte es auch gar nicht anders, und damit einen gewissermaßen außerpersonalen Fortschritt (sic!) zum letzten Ziel (sic!) erhofft, der dann dem Menschen wie von selbst zufallen soll" (165). Allerdings findet sich dann doch die naive Formulierung: „Der Mensch kann nicht gleich in die Vollendung des Himmels hinein geboren werden, wenn er wirklich Mensch und als solcher vollendet werden soll" (250).

„Person" ist in der eschatologischen Sicht des Vf. ein „Zentralbegriff". Leider fehlen ihm die gedanklichen und sprachlichen Möglichkeiten, deutlich zu machen, was der mit der Geschichte kontrastierende Begriff „Person" eigentlich meint. Auch seine Abgrenzung von „Natur" macht den Sachverhalt nicht klarer: „In der Natur ist die Liebe ein Werkzeug der Konkurrenz; nur auf ihre Natur beschränkt sind Gott und Mensch einsam. Gott nur als Natur oder als Naturgesetz angesehen, bringt die Welt in totale Abhängigkeit von diesem Gott. Deshalb ist Gott im christlichen Glauben seiner Natur nach vielfältige Person (sic!), wovon es ein Abbild im Endlichen gibt, insofern der Mensch außerhalb seiner Natur (sic!) in der Beziehung der Personen lebt" (234f).

Die Folgen dieser konfusen Auffassung zeigen sich u.a. in den christologischen Aussagen. Dafür sei eine Schlüsselbehauptung zitiert: „Jesus scheint seine Identität ganz in die Hände Gottes, den er Vater nennt, gelegt zu haben, also seine Identität durch Negation der endlichen Identität (sic!) gewonnen zu haben, weshalb für ihn der Tod zum notwendigen Weg wird. Wie aber kann mit historischem Sinn die Negation der Identität in der Geschichte begriffen werden? Einzig durch das Scheitern, durch die Fremdheit der Person Jesu! Das gilt für jede theologische Frage, die mit Blick auf das Fundament in Christus gelöst werden soll, das gilt auch und besonders für die Eschatologie" (240). Der Duktus der Pro-Existenz Jesu für andere auch in seinem Sterben wird hier zerstört um des persönlichen Gewinns der Identität willen, die um keinen Preis innerhalb der Geschichte angezielt und angebahnt werden kann, da der notwendige Weg zu ihr Scheitern und Tod sind . . .

Eine letzte sachliche Kritik, der leider zahlreiche andere hinzugefügt werden könnten: Unter den vielen vom Vf. ausfindig gemachten Feindbildern stehen die „säkularen Eschatologien" an zentraler Stelle. Wo Kirche und Theologie in gedanklicher Anstrengung die Vermittlung zwischen Geschichte und Vollendung suchten, machten sie sich der Ent-Eschatologisierung schuldig. Eine Wende sieht der Vf. in der Eschatologie des II. Vaticanums, die er in einer ganz seltsam triumphalistischen Weise konkret ausmünzt: „Mit ihm (Christus) tritt die Kirche den vielen, immer neu auftauchenden säkularen Eschatologien und Weltanschauungen entgegen. Und indem sie dem Leiden und Hoffen der Welt einen Platz im künftigen Reich Gottes einräumt, nimmt sie die Ent-Eschatologisierung zurück, die das eschatologische Feuer auf marxistische, wissenschaftliche oder politische Bahnen gelenkt hatte. Für die Geschichte der Eschatologie und der Kirche überhaupt stellt das eine Großtat ersten Ranges dar, die mit den ersten Früchten im Ende des Marxismus vielleicht schon sichtbar geworden ist" (300). Wie eine Wissenschaft, die ernstgenommen werden will, den ökonomischen Zusammenbruch der sozialistischen Systeme der angeblichen Wiederentdeckung der in Wirklichkeit nie verratenen Eschatologie durch das Konzil zuschreiben kann, bleibt absolut unverständlich. Dieses „Denken" kann dem leidvollen Tasten und Experimentieren der „Welt" so wenig gerecht werden, wie es innertheologisch gesprächsfähig ist.

2. Einzelbeobachtungen.

2.1 Die gesuchten Polarisierungen im Interesse des Aufbaus von Feindbildern sind bei H. von einer erschütternden Banalität: „Wir setzen hier schlicht die doppelte Befähigung zur Wissenschaft und zum Bekenntnis voraus; die eine stammt aus der Natur, die andere aus der Gnade" (7). „Die Psychologie als Wissenschaft beruht auf einem solchen Seelenbegriff (sic!). Sie ist Wissenschaft von Erscheinungen, Funktionen und Gesetzen des bewußten Lebens, oder von seinen Störungen, wenn das Bewußtsein mit seinen unbewußten Tiefen in Konflikt gerät. Vom Standpunkt der Theologie ist dies natürlich schon längst keine Seele mehr, also das, was den Menschen zum einmaligen und gerade diesen Menschen macht" (33f). „Denn in der Geschichte geht es immer (sic!) so zu, wie Gott nicht will" (56). „Die Pädagogik bekommt bei Anhängern des Fortschritts eine quasi-religiöse Dimension, weil sie die Vermittlung zu einem Zustand neuen Heiles sein soll. Die Pädagogik ist dann in Gefahr, zu einer Liturgie der säkularen Welt zu werden, und unter dieser Hoffnung bricht sie zusammen" (261).

2.2 Die Darstellung zeichnet sich nicht gerade durch Bescheidenheit aus: „Die Theologie insgesamt, und nicht nur die liberale Theologie des 19. Jh.s, hat weitgehend enteschatologisierend gewirkt, als Angleichung des Glaubens an den Gang der Welt- und Kulturgeschichte. Bei unserem Rückweg durch die Geschichte der Eschatologie suchen wir diese Anschmiegsamkeit zu erkennen und aufzuheben" (76).

2.3 Das Buch ist durchsetzt von Pauschalanklagen gegen „den Menschen" wegen seiner Hybris. Der Vf. verfügt über keine Sensibilität gegenüber denen, die sich alleingelassen und von der kirchlichen Verkündigung eines allzeit innerweltlich eingreifenden Gottes getäuscht sahen. Bei der oft verzweifelten Hilfe und Abhilfe in menschlicher Not spielt Hybris nur in Ausnahmefällen (viel zitiert wird Nietzsche) eine Rolle. Beispiele: „Der Mensch wollte sein Schicksal selbst in die Hand nehmen, individuell und kollektiv" (29). „Die Neuzeit kann die Offenbarung nicht anerkennen, weil sie mit Gott den Platz tauschen will" (96). „Unsere entscheidende Grenze spüren wir in jedem Augenblick: Wir sind nicht überall und wir sind nicht zu jeder Zeit. Ein empfindlicher Mangel, wenn man Gott sein will!" (98). „Heute, 190 Jahre später, haben wir es wieder einmal bis zu der Erkenntnis gebracht, daß der Mensch das Heil nicht aus sich selbst und durch sich selbst haben kann, weder als Mensch auf der Erde noch als Gott im Himmel" (312). In dieser Weise werden von einer in Selbstsicherheit und Härte erstarrten Theologie dem geschundenen Menschen, der sich das Dasein so erträglich wie möglich zu machen versucht, ständig jenseitig-theologische Aspirationen unterstellt.

2.4 Der Vf. ist nicht imstande, dasjenige, was er als seine eigenen gedanklichen Überlegungen ansieht, in einer verständlichen und klaren Sprache zu äußern. Unverständliches und Banales sind häufig kombiniert. „Und was soll es heißen, daß das Ende sich an den Anfang schließt und doch von ihm unterscheidbar sein soll, also doch nicht ganz wieder der Anfang ist? Das sind zweifellos schwierige Fragen, die in 5 Minuten nicht zu erledigen sind. Vermutlich sind sie auch in 50 oder in 5000 Jahren nicht zu beantworten. Dennoch trägt jeder mehr oder weniger bewußt eine Antwort mit sich herum" (8). Die vom Vf. hier gestellte Frage ist, wohlgemerkt, nicht die eines anderen Autors, sondern von H. selber in dieser Form ausgedacht.

„Hegel ist der moderne Anti-Ekstatiker, der alle Ewigkeit in Raum und Zeit legt. Dem steht Augustinus zur Ruhe gebrachten Zeit gegenüber (sic!). Deshalb ist Augustinus das Schrecken (sic!) für jeden säkularen modernen Menschen, der sich in seiner Endlichkeit eingerichtet hat, sich im Fortschritt nach noch mehr Endlichkeit sehnt und in der unbegrenzten Addition des Endlichen die Unendlichkeit wähnt" (204). „Die Lehre vom wartenden Himmel ist die halbe Wahrheit in der personalen Eschatologie. Allerdings, wenn

sie als ganze Wahrheit hingestellt wird, dann ist die Behauptung als solche eben falsch und ganz falsch, und nur ihr Inhalt bleibt zur Hälfte wahr" (270). „Jenseitsaussagen sind Negativaussagen in der Form der Vorstellung, aber nicht negativ gegenüber dem Gemeinten, so daß das Gemeinte eigentlich gar keinen Gegenstand hat, über den es zu sprechen wähnt und nur auf Phantasiegebilde hin meinte" (337). Das Buch ist von zahlreichen Sätzen dieser Art durchzogen, die weder eine minimale Logik noch einen angebbaren Sinn enthalten.

Den Mangel an Präzision, die ja durch den mißachteten Begriff zu realisieren gewesen wäre, ersetzt der Vf. durch konstruierte Paradoxien, die zu unfreiwilliger Komik beitragen. „Im neuen Israel, in der Kirche, ist der Verzicht auf Identität zum einzigen Prinzip der Identität in der Geschichte geworden" (116). „Erst dadurch kann man zum Ziel des Lebens gelangen, daß man immer weniger die Absicht hat, dort hin zu gelangen" (303). „Obwohl ich nicht wissen kann, was mich absolut verpflichtet, verpflichtet es mich absolut, ohne daß ich seine Absolutheit in die Hand bekommen könnte" (325). „Menschliche Vernunft, die nach einem absoluten Grund sucht, fällt in den Abgrund, aus keinem anderen Grund, als weil sie ihn vermeiden will und deshalb unaufhörlich nach ihm schielt" (ebd.). „Die Hölle ist zwar undenkbar, aber daraus kann theologisch nicht auf ihre Unmöglichkeit geschlossen werden" (334, ebenso 339).

2.5 Einzelaussagen des Vf. sind häufig theologisch schief, ja in einer unverständlichen Weise falsch (wobei über die impliziten Häresien gar nicht gesprochen sei): „Der Mensch ist Herr über den Raum, Gott ist Herr über die Zeit" (115). „Tatsächlich ist der Himmel offen, man muß es nur wissen und hingehen" (162). „Nur Gott ist zu Recht und erfolgreich ein Egoist, denn er liebt, wenn er sich selbst liebt, alles" (188). „Zeit und Ewigkeit verhalten sich zueinander wie das Steuerzahlen zur Freiheit des Christenmenschen" (205). „Die Annahme selbst müßte noch einmal von Gott bewirkt werden, so daß Gott sein eigenes Heilsangebot annimmt" (233). „Das Heil ist nicht *in* der Geschichte zu finden oder durch sie, sondern kommt durch den Sohn *für* die Geschichte, indem er sie zum Vater heimholt" (263). „Darin hat der Manichäismus sein Recht, daß die Geschichte faktisch kein Ort des Heiles ist, sondern den Menschen weit von seinem eigentlichen Ziel, vom Heil abführt" (268). „In der Verzweiflung wächst die Herrlichkeit Gottes" (312). „Zwar spricht man im Umfeld des Sterbens davon, daß der oder die Tote in die Ewigkeit eingegangen sei, aber soweit das nicht ein milder Euphemismus ist (sic!), drückt sich darin ein weltflüchtiger Spriritualismus aus" (318). „Die wesentlichen Ereignisse der Zukunft sind nicht in denen der Gegenwart enthalten" (338). Ist Gottes Gegenwart in Liebe nicht wesentlich?

2.6 Unübersehbar sind historische Fehlurteile und Kritiken des Vf. Aus Raumgründen ist es nicht möglich, die z.T. unfairen und durchaus sachunkundigen Polemiken gegen M. Kehl (21), H. U. von Balthasar (27), K. Rahner (47), Thomas (36), Bossuet (118 mit persönlicher Verunglimpfung); Joachim von Fiore (139) oder die groteske Pauschalverurteilung „antihellenistischer Theologen" (306) im Wortlaut zu zitieren. Eine Ausnahme: Man kann gegen die Eschatologie des Augustinus vieles einwenden, auch Prinzipielles, aber ein unsinniges Verdikt wie bei H. hat der Bischof von Hippo dann doch nicht verdient: „Als fortzeugender Gründer des Philosophierens, wie ihn Karl Jaspers nennt, ist bei ihm (Augustinus) zu jeder tiefen Wahrheit auch das Gegenteil noch einmal als Wahrheit ausgesagt" (192).

Über die Apokalyptik weiß H. Folgendes zu sagen, wobei er zugleich den polemischen Charakter seiner Darstellung enthüllt: „Apokalyptik ist die Reduzierung der individuellen (sic) auf die universale Eschatologie, die Unterschlagung des personalen Momentes und damit eine innere Distanzierung vom Ende der Zeit, von der man dann allerdings in reportagehafter Form doch etwas erfahren möchte, um sich günstig auf die künftigen Umstände einrichten zu können. Apokalypse wird also hier negativ bewertet, wenn auch nicht alles, was sich unter dem Namen findet, in gleicher Weise verzerrt sein muß. Aber es besteht die Tendenz dahin, und die Tendenz machen wir zu einem genauen und vielleicht schneidenden Begriff" (15).

Die Gnosis wird so charakterisiert: „Der Kampf ums Dasein ist die Philosophie des Alltags, und gnostisches Denken gibt dem einfachen Menschen (sic!) das Grundgefühl, sein unbestimmt sorgenvoller Alltag sei auch der tragende Grund des Kosmos. Darin liegt ein gewisser Trost, aber auch ein Erschlaffen des Geistes zum Naturalismus hinab" (258). Die Existenzphilosophie kommt folgendermaßen zur Geltung: „Diese redete vom In-der-Welt-sein des Daseins, von der Geworfenheit zum Tode, von der Entschlossenheit zum Seinkönnen. Das sind strukturell die gleichen Begriffe wie Seele, Gericht, Ewiges Leben" (30). „Eine Seele hat weder der Existentialist noch die Masse, sie sind nur auf der Suche nach ihr" (32).

2.7 Ein Gespräch mit anderen theologischen Auffassungen und Disziplinen findet nicht statt. Viele Standardwerke aus der Systematik (wie „Hoffnung über den Tod hinaus", Theol. Berichte XIX, 1990) oder wesentliche Beiträge wie diejenigen G. Haefners zur Thematik der Seele sind überhaupt nicht zur Kenntnis genommen. Viele Fehlurteile sind auf Defizite an Wissen zurückzuführen, z. B. im Bereich des AT die Behauptung, vor der Apokalyptik seien die Toten nicht im Bereich Jahwes gewesen (211, 216, 217), oder im Bereich des NT die These, Jesus habe Israel als „Unheilskollektiv" aufgefaßt, unmittelbar vor der Erwähnung des Verlorenen (Schaf, Drachme, Sohn), das eben nicht das Ganze meint (242). So wie dem Vf. die ntl. Polysemie von „Tod" (von J. Kremer öfter dargelegt) nicht bekannt ist, so spielen auch die Todestheologien von K. Rahner und J. B. Lotz bei ihm keinerlei Rolle. Auch die neuerdings wieder viel beachtete These von L. Boros kommt nicht vor. Vielsagend ist die Begründung, die H. dafür gibt, daß er im Bereich der ntl Exegese ausschließlich H. Merklein heranzieht: „Die Beschränkung auf eine Sicht kann dabei die exegetische Aussage deutlicher machen als die Zitierung aller möglichen Autoren, da die Auswahl dann doch wieder von einem außerexegetischen Kriterium besorgt würde" (237).

2.8. Befremdlich wirken, um es vorsichtig zu sagen, Äußerungen des Vf. zu konkreten Gegebenheiten. So findet sich eine generelle Polemik gegen die Demokratie (95). Aber die Bestattung der Gebeine des Preußenkönigs Friedrich II. am 17. 8. 1991 wird als Sieg des christlichen Geistes über Aufklärung und Sozialismus ausgegeben (108f).

2.9 Zum prinzipiellen Defizit hinsichtlich der herangezogenen Literatur treten äußerst nachlässig gearbeitete Register. Im Sachverzeichnis fehlen z. B. die Stichworte Auferstehung, das Böse, Fegefeuer, Hölle, Läuterung, Theodizee; dafür finden sich aber Geometrisierung der Zeit, tabula rasa und Zwillingsparadoxon. Im Personenverzeichnis fehlen z. B. die durchaus im Text vorkommenden Le Goff und Nocke.

Nach den ausgiebigen Zitaten, die für ein gerechtes Urteil unerläßlich sind, erübrigt sich eine Gesamtwürdigung dieses im ganzen und im einzelnen mißratenen und überflüssigen Werkes. Der Umschlagtext, der nicht vom Vf. stammen muß, aber die Intentionen des Vf. korrekt wiedergibt, enthält folgende Ankündigung: „Die neue ‚Eschatologie' erscheint als erster Band einer auf mehrere Bände geplanten Katholischen Dogmatik, die aus der Feder des gleichen Autors stammt und nach dem gleichen Grundsatz verfertigt wird: Offenbarung und Theologie sind frei gegenüber säkularen Maßstäben" (und zugleich findet sich die kuriose Bemerkung: „Die Bände dieser Dogmatik tragen keinen Untertitel, weil sie ihren Maßstab nicht von außen nehmen"). Deutlicher konnte die Absage an Hermeneutik, Gespräch und Argumentation nicht erfolgen als in der „fideistischen" Kostprobe dieses ersten Bandes.

Münster Herbert Vorgrimler

Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1990. Im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts hg. von Helmut Erharter und Horst-Michael Rauter. – Wien: Herder 1991. 139 S., kart.

Die frühere Wiener „Weihnachts-Seelsorgertagung" und in ihrer Fortsetzung die Österreichische Pastoraltagung mit ihrer Ausstrahlung über die Grenzen Österreichs hinaus (nicht zuletzt Richtung „Osten") haben immer wieder aktuelle Fragestellungen aufgegriffen und auf ihre Weise versucht, das Gespräch zwischen theologischer Wissenschaft und pastoraler Praxis in Gang zu halten. Das gilt auch von der Pastoraltagung 1990 „Liturgie zwischen Mystik und Politik", die mit ihren Referaten und Diskussionen, Erfahrungsberichten und Resümees aus über 20 Gesprächsgruppen in der hier zu besprechenden Veröffentlichung dokumentiert ist.

Das Thema „Liturgie und Politik", das unter anderen Voraussetzungen schon einmal vor etwa 20 Jahren in der Theologie auf der Tagesordnung stand (vgl. H. B. Meyer, Politik im Gottesdienst? Innsbruck/Würzburg 1971), hat durch die bekannten Vorgänge in den osteuropäischen Ländern neues Interesse geweckt und wird im Tagungsthema in einen größeren Zusammenhang gestellt. Dabei wird bei der Lektüre der Beiträge zunehmend deutlicher, daß zwischen den Größen Liturgie, Mystik (liturgische Spiritualität) und Politik (gesellschaftliche und politische Diakonie) enge wechselseitige Beziehungen bestehen bzw. zum Nutzen aller drei Bereiche vertieft werden sollten. Es kann aber schon vorwegnehmend darauf hingewiesen werden, daß durch die Einbindung des Themas „Politik" in diese Trias naheliegende Versuchungen wie Instrumentalisierung des Gottesdienstes für politische Anliegen und kurzschlüssige Moralisierung der Liturgie vermieden bzw. ausdrücklich als Fehlentwicklungen abgelehnt werden.

Im Referat von Klemens Richter, Liturgie – Gottesdienst der Gemeinde (9–28) geht es darum, daß sich die Gemeinde als Subjekt liturgischen Feierns versteht und erfährt. R. zeigt in einem breiten Spektrum auf, was dafür an Einsichten und Realisierungen notwendig ist, u. a.: „Kirchenreform" im Sinne einer Überwindung der „Ungleichzeitigkeit" des Liturgie- und Kirchenverständnisses in den Gemeinden (11–14); „Konzelebration aller Versammelten" im ursprünglichen Sinn des Wortes (16f) durch Anerkennung der priesterlichen Berufung des ganzen Gottesvolkes und durch das rechte Zueinander der liturgischen Dienste (14–22) gegenüber manchen „Fehlformen einer ‚priester'-zentrierten Liturgie" (22f). Solches Subjektwerden der Gemeinde in der Liturgie geschieht nicht isoliert von den anderen Lebensvollzügen der Kirche, sondern ist nur möglich „in einer Zone wirklicher Bruderschaft und gelebter Diakonie" (W. Kasper) (25).

Aus der Sicht des Pastoralpsychologen fragt der Beitrag von Dieter Funke: Sind wir heute noch symbol- und liturgiefähig? (55–60). Gegenüber einem verbreiteten verdünnten Symbolverständnis versteht er unter Symbol „jene Selbst-Äußerungen des Menschen, die der diskursiven Sprache vorgelagert sind" und die „kollektiv erfahrbare und in der Geschichte wurzelnde Bedeutungen transportieren" (55). So verstanden führt der allgemeine

Symbolverlust zu Seelenverlust mit entsprechenden negativen Symptomen (56: „Wer keine Symbole hat, produziert Symptome"). Liturgie ist auf diesem Hintergrund ein heilsames Geschehen, wenn sie verstanden und gefeiert wird als „ein großes Kultdrama, ein heiliges Spiel, welches um die Grundkonflikte menschlichen Daseins kreist: um Liebe und Haß, Ohnmacht und Hoffnung, Tod und Wiedergeburt, Schuld und Vergebung" (57). F. weist auf Bedingungen hin, die wichtig sind, wenn Liturgie entsprechende Wirkungen entfalten soll (Sich dem Drama des eigenen Lebens aussetzen; Einbindung in einen kommunikativen Zusammenhang . . .), denn „nicht die Symbole und Rituale der Liturgie selbst sind das Problem, sondern deren Träger und die sie vollziehende Gemeinde" (58) – eine überraschende These, die auf ihre Weise zu einem vertieften Sich-Einlassen auf die tragenden Zeichenhandlungen der Liturgie ermutigt.

Georg Braulik, Die politische Kraft des Festes (65–76) zeigt alttestamentliche Grundlagen und Zusammenhänge im Sinne des Tagungsthemas auf: Das Fest für Jahwe (Ex 5,1) ist der „Geburtsort der richtigen Gesellschaft" (66). Exemplifiziert wird das am Pascha, das den Auszug aus Ägypten vergegenwärtigt, „damit er nach der Feier das gesellschaftliche Leben befreiend prägt" (71), und an den Erntefesten (Wochenfest und Laubhüttenfest), an denen eine geschwisterliche Gesellschaft ohne Arme „vorentworfen und bereits symbolisch realisiert wird" (75). In dieser Hinsicht steht noch ein Stück christlicher Erfüllung des Ersten Bundes aus, denn solche Zusammengehörigkeit zwischen Liturgie und Diakonie – im NT beschrieben in Apg 2,44ff und 4,32ff sowie in 1 Kor 11,17–34 – ist in der christlichen Liturgie- und Festgeschichte nicht in gleicher Weise durchgehalten worden.

Der spirituellen Komponente in der obengenannten Trias ist der Beitrag von Abt Odilo Lechner, Mystik und Liturgie (81–84) gewidmet. In ihm geht es um das Anliegen, die beiden Wege zu Gott, die sich in der Neuzeit voneinander getrennt haben, wieder auf ihre gemeinsame Wurzel – Erfahrung des Mysteriums – zurückzuführen und so zu versöhnen. Ergänzenswert zu der vorgeschlagenen Übertragung eines mystischen Aufstiegsschemas (Reinigung, Erleuchtung, Einigung . . . Ekstase) auf die Liturgie (84–88) scheint uns der Hinweis auf ein Charakteristikum liturgischer Spiritualität und „Mystagogie", das sie von einer Mystik mit verschlossenen Sinnen (82) unterscheidet: Es geht um ein Sich-Einlassen mit offenen Sinnen auf das Christusmysterium im Kommunikationsgeschehen Gottesdienst und um den Bezug von Christusgeschehen und Lebenserfahrung.

Letzterer Aspekt begegnet bei Hanna-Renate Laurien, Liturgie als Lebensdeutung und Lebenskritik (91–98), wenn sie z. B. menschliches Scheitern und Vertrauen in Beziehung bringt zur Gemeindeakklamation „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir".

Der Vorsitzende der Liturgiekommission für Österreich, Bischof Egon Kapellari stellte sein Referat unter die nach vorn weisende Überschrift „Liturgische Erneuerung als bleibende Aufgabe" (103–111). Desiderate heutiger Liturgie (Verdeutlichung der trinitarischen Prägung und eschatologischen Ausrichtung, Beachtung des Prinzips Schönheit) könnten überwunden werden durch den Dialog mit Schrift und Tradition, mit den Ostkirchen und der zeitgenössischen Kunst.

Die vorgestellten Beiträge der Veröffentlichung bieten zusammen mit den Erfahrungsberichten (u. a.: Friedensgebete in Leipzig; Wallfahrten in der Ukraine; Liturgie von Frauen) und den Kurzberichten aus den Arbeitskreisen reichlich Stoff für die theologische Reflexion und Anregungen für die Gottesdienstpraxis.

Erfurt Franz Schneider

Grün, Anselm: **Sich ändern lernen**. Versöhnung leben und feiern. – Würzburg: Echter 1992, 68 S. (Perspektiven für die Seelsorge 6), kart. DM 19.80

Der durch seine geistlichen Schriften bekannte Münsterschwarzacher Benediktiner Anselm Grün versucht in dem vorliegenden Bändchen, dem Seelsorger das Bußsakrament von möglichen positiven anthropologischen und theologischen Implikationen nahezubringen. Da angesichts des offensichtlichen Absterbens der traditionellen Beichtpraxis unseres Jh.s („Mit Recht wird festgestellt, daß in der ganzen Kirchengeschichte noch nie so viel gebeichtet wurde wie in den Jahren zwischen 1910 und 1970" [38f]) die meisten Seelsorger sich unter Argumentationszwang sehen, sicher ein lohnendes Thema.

Im ersten Teil (7–24) meditiert Vf. „Versöhnung als Grundexistenz des Menschen"; das zweite Kap. (25–36) behandelt unter dem Titel „Die Frage nach der Schuld" vor allem die Unterscheidung von Schuld und Schuldgefühlen. Neben vielen Anregungen gibt es in diesen eher umkreisenden Abschnitten – beide Themen haben zweifellos einen Bezug zum Bußsakrament, sind aber auch ebenso zweifellos außerhalb dieses relevant und erfahrbar – auch konkrete Irritationen des Lesers:

U. E. werden methodisch nicht immer sauber genug soziologisch-psychologische Analysen und dogmatische Sätze auseinandergehalten (s. z. B. 21: „Die Versöhnung mit uns selbst und miteinander hat zugleich auch mit Gott zu tun." Diesen Satz wird kein Theologe bestreiten, doch seine dogmatische Korrektheit beinhaltet eben nicht auch Plausibilität für heutige Menschen). Daß C. G. Jung bis heute ein sehr anregender Autor ist, dürfte nicht vergessen lassen, daß er – zumal seine Archetypen-Lehre – heute unter Psychologen doch sehr stark angefragt wird.

Der gewichtigste und inhaltlich anregendste dürfte der dritte Teil (37–64) sein, in dem Vf. auch aus seiner eigenen Praxis als Beichtender und Beichthörender die heutigen Chancen des Bußsakramentes aufzeigt.

Hilfreich scheint für die Zukunft der Beichte die Entflechtung der verschiedenen historischen Stränge zu sein.

„Wenn wir heute von Beichte sprechen, so meinen wir unbewußt eine Vermischung von Rekonziliationsbeichte, Devotionsbeichte und Seelenführungsbeichte" (39). Vf. stellt unzweideutig fest: „Gott kann ohne Beichte vergeben, und wir können ohne Beichte Vergebung erfahren. Doch die Frage ist, ob wir an die Vergebung auch glauben können" (42). Die Sakramente als erfahrbare Zeichenhandlung für das, was Gott in unserer Welt immer schon will und wirkt – nicht als Praktiken, exklusive Gegenwart oder Handlungen Gottes „herzustellen", in diesen Kontext neuerer Sakramententheologie stellt Vf. gelungen das Sakrament der Versöhnung.

Sehr praxisnah und für den Seelsorger hilfreich entfaltet er im letzten Kap. die verschiedenen Schritte des Bußsakramentes und zeigt – mit konkreten Hinweisen – so dessen u. E. einzige Chance auf.

Münster Stefan Rau

Eder, Joachim: **Tarifpartnerin Katholische Kirche**? Der „Dritte Weg" der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland aus kanonistischer Sicht. – Passau: Passavia Universitätsverlag 1991. XXXI, 258 S. (Schriften der Universität Passau, Reihe Katholische Theologie, 7), kart.

Die Deutsche Bischofskonferenz beschäftigt sich ausweislich des Presseberichts über ihre Frühjahrstagung 1992 mit einer Neukonzeption des Kirchendienstes vor allem der Laienmitarbeiter. In dem hier vorzustellenden Buch stellt der Vf. fest, daß „nach bisher geltendem Recht die DBK keine rechtliche Handhabe zur verbindlichen Regelung des kirchlichen Arbeitsvertragsrechtes in der BRD" habe (229). Den Mitarbeitern des Kirchendienstes ist es wohl wie selbstverständlich, daß ihre Bezüge nach dem Datum der standesamtlichen Trauung bemessen werden, nicht aber nach dem der kirchlichen Eheschließung, auf die es nach kirchlichem Recht allein ankommen dürfte. Das Buch E.s öffnet die Augen: Da existiert im Leben der katholischen Kirche in Deutschland ein großes Rechtsgebiet, das mit den Maßstäben und Strukturen des kirchlichen Rechtes nahezu gar nicht harmonisiert ist. Es wird nach Normen gearbeitet, besoldet, gekündigt und gerichtet, die sich ausnehmen wie ein Sonderbereich mitten im Leben der Kirche, der fest in der Hand von Ziviljuristen ist und das kanonische Recht praktisch nicht zur Kenntnis, geschweige denn zur Vorgabe nimmt.

E.s Buch ist ein sehr konzentriert geschriebenes und inhaltsreiches Werk. Es gliedert sich in zwei Hauptteile, deren erster mit „Bestandsaufnahme" überschrieben ist und den staatskirchenrechtlichen Rahmen des kirchlichen Arbeitsrechtes darlegt, den sogenannten „Dritten Weg" skizziert und (ausführlich) seine Institutionen, Gremien, Verfahrensweisen einer kirchenrechtlichen Bewertung unterzieht. Dabei passieren die zahllosen Arbeitsgemeinschaften, Kommissionen, Abteilungen in ihrer wechselseitigen Verschränkung ebenso Revue wie Fragen nach dem Rechtscharakter der „Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst" oder der rechtlichen Bewertung einer Wahl in die Bistums- oder Zentral-KODA. Besondere Probleme werfen die Beschlüsse und ihre rechtliche Einordnung auf. Der Befund ist sehr unübersichtlich, aber im Tenor einfach: Das Arbeitsrecht der katholischen Kirche in Deutschland paßt nicht zum kanonischen Recht. Einige kleine Öffnungen im Codex Iuris Canonici, die als Einbruchsstellen für ziviles Recht erscheinen, können am Gesamteindruck nichts ändern.

Demzufolge widmet E. der Rechtslage und dem Neuentwurf nach geltendem kanonischen Recht den zweiten Hauptteil. Er muß dazu nacheinander die theologischen Grundlagen (oder was dafür gehalten wird) erheben und dabei die Soziallehre ebenso heranziehen wie die amtlichen Äußerungen zu einem „proprium" des kirchlichen Dienstes; er muß die kanonistischen Grundlagen herausarbeiten und abstecken und damit schon einige Probleme benennen, die einer Neukonzeption erhebliche Schwierigkeiten bereiten, vor allem das der Laienteilhabe an der kirchlichen Leitungsgewalt oder an den tria munera. Die anschließende „Neukonzeption" des Dritten Weges versucht, das bestehende Geflecht der arbeitsrechtlichen Wirklichkeit an die Kategorien des kanonischen Rechtes heranzuführen und Neubewertungen vorzunehmen sowohl der Ordnungen als auch der Kommissionen und ihrer Beschlüsse. Der Anhang bietet einige wichtige Dokumente aus dem kirchlichen Arbeitsrecht im Wortlaut, ferner die erforderlichen Verzeichnisse.

Nach der Lektüre der Doktor-Diss. E.s steht man zunächst vor dem Problem, die überaus große Fülle von Informationen zu sortieren, die im Zuge der Darstellung geliefert werden. Aus einer Insi-

der-Position heraus führt E. die verschachtelten Systeme des kirchlichen Mitbestimmungsrechtes vor, wobei er ausgiebig Gebrauch von einschlägigen Abkürzungen macht. Das ist für den mit der Materie und den Kürzeln Vertrauten wohl die einzige Möglichkeit, sich nicht in den zahllosen „Kommissionen zur Ordnung des diözesanen Arbeitsrechts" und „Arbeitsrechtlichen Kommissionen des Deutschen Caritas-Verbandes" zu verheddern. Der Rest der Leser freilich könnte sich an die Telefonbücher des Postministers Stücklen erinnert fühlen.

Die oben gegebene Inhaltsübersicht dürfte schon deutlich machen, wie vieldimensional das Feld ist, auf dem sich Arbeitsrecht und kanonisches Recht begegnen – sollen. Mit dieser Begegnung hat es seine Schwierigkeiten. Vf. versucht eine Synthese „nach dem geltenden kanonischen Recht". Das ist ein vertretbarer Ansatz, weil dieses weltweit geltende Recht kaum wegen der Bedürfnisse des deutschen Kirchendienstes geändert werden wird. Er führt aber in die Enge, weil sich die Kirchenrechtsdoktrin auf Phänomene wie das Arbeitsrecht bisher überhaupt nicht eingelassen hat. Zwar gibt es Literatur darüber, doch geht sie über eine zum Teil kritische Darstellung nicht hinaus. So gerät E.s Bemühen in den Stacheldraht z. B. der kirchlichen Gewaltenlehre. Sie unterscheidet als Formen der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt, soweit sie hier in Betracht kommen, Gesetzgebung und Verwaltung. Was ist mit den Beschlüssen einer Verbands-KODA anzufangen, wenn es keinen Amtsträger gibt, der als Gesetzgeber zur Verfügung stünde, um sie zu Rechtsnormen umzuwandeln? Und was soll geschehen, wenn eine Fraktion der Kanonisten unter Berufung auf can. 129 CIC alle Leitungsgewalt in der Kirche den Geweihten reservieren will? E. versucht, auf dem Boden der bisherigen Konzepte voranzukommen. So will er die Ordnungen der arbeitsrechtlichen Kommissionen in die gesetzgeberische Kompetenz der „zuständigen teilkirchlichen Autorität" geben (wer immer das sei); dabei sollen die Kommissionen als juristische Personen errichtet werden, was eine Vereinheitlichung der unterschiedlichen Ordnungen ermögliche. Aber bereits für die Zentral-KODA wie für eine Regional-KODA fehlt es an Gesetzgebungskompetenz, die von Rom erst erwirkt werden müßte. Die Kommissionen stellt er sich als kollegiale juristische Personen vor, in denen die Dienstgeber- und Dienstnehmerseite je ein Kollegium bilden. In ihrer Tätigkeit wäre eine Mitwirkung bei der Ausübung der Leitungsgewalt des zuständigen Inhabers dieser Gewalt zu sehen, die auf einer kollegialen Delegation im Sinne des can. 140 § 2 beruhen solle. (Ich sehe nicht, wie damit das Hindernis des can. 129 übersprungen werden soll; die Parallele mit can. 1112 § 2 und die Bezeichnung der Befähigung als facultas überzeugen nicht.) Die beiden Kollegien sollen Vertragspartner-Status bekommen und die dienstrechtlichen Problemlösungen vertraglich aushandeln. Diese sollen Ausführungsdekrete nach can. 31 § 1 darstellen. (Das scheitert auch nach E.s Ansicht an dem Problem der Laienjurisdiktion, nicht aber – hier bin ich anderer Ansicht als er – an can. 1290, der das staatliche Recht nur subsidiär dem kanonischen anwendbar macht.) Um den Beschlüssen Vertragscharakter zu geben, sucht E. nach Ansatzpunkten für privatrechtliche Phänomene im CIC.

Eine glatte und schlüssige Lösung der Probleme, die sich aus der bislang ohne Rücksicht auf das kanonische Recht strukturierten Normierung des Arbeitsrechts in der Kirche ergeben, habe ich in E.s Überlegungen noch nicht gefunden. Das mag daran liegen, daß er nicht mutig genug über die Verhältnisbestimmung des Arbeitsrechtes zum Konzept der kirchlichen Leitungsgewalt nachgedacht hat. Zu Recht bemerkt er, der Codex behandele vor allem öffentliches Recht, hoheitliche Gesetzgebung und Verwaltung. Der Ansatz bei einem privaten Recht wäre an sich vielversprechend: Jeder mit der Kirche geschlossene Arbeitsvertrag ist ein privatrechtliches Verhältnis, und zwar im Sinne des Zivilrechtes, an das die Kirche in diesem Bereich weitgehend gebunden ist, aber auch im Sinne des Kirchenrechtes. Die Kirche *als Dienstgeberin* wird dem Dienstnehmer gegenüber nicht hoheitlich tätig, sondern auf der Ebene gleichrangiger Vereinbarung. Sie kann ihm Bedingungen des Arbeitsverhältnisses nicht diktieren, sondern bloß anbieten. Und sie kann für die Einzelarbeitsverträge, die sie abschließen will, Rahmenvorgaben setzen, von denen sie nicht abweichen will und die der Dienstnehmer akzeptieren muß, wenn er das Dienstverhältnis eingehen will. (So kann auch das Problem sich erledigen, daß nichtkatholische Dienstnehmer dem rein kirchlichen Recht nicht unterliegen und folglich auch nicht der Gesetzgebung des Diözesanbischofs.) Diese Vorgaben können, ähnlich wie durch das Tarifvertragsgesetz des Zivilrechtes, veränderlich gehalten werden mit unmittelbarer Wirkung für den Einzelvertrag, wenn nur die Regeln, nach denen Veränderungen möglich sind, festgelegt sind. Soweit würde E. sicherlich folgen. Wie aber steht es um die Kompetenz zum Erlaß eben dieser Regeln? Bedarf es hier eines Gesetzes im Sinne des CIC? Braucht die Bischofskonferenz eine Ermächtigung des Hl. Stuhles? Hier geht es erneut um die Frage nach der Gewalt in der Kirche: Muß die Bischofskonferenz *mit sacra potestas* handeln oder nicht vielmehr der Verband der Diözesen Deutschlands *als Rechtsträger* jedenfalls der Bistümer? Ist der Bischof als Nachfolger der Apostel und Mitglied der DBK Dienstgeber oder der Bischof als Vertreter der juristischen Person „Bistum" und als Mitglied des VDD? Das Problem kann an dieser Stelle nicht gelöst werden, die Praxis ist bislang zweigleisig gefahren. Es sollte aber im Weiterbedenken der Fragen der Blick offengehalten werden auf die Möglichkeit in der Kirche, verbindliche Normen zu schaffen, die zwar dem Heiligungsauftrag der Kirche konform sein und ihm dienen müssen, die aber nicht der *religiösen*, sondern der *weltlichen* Wirklichkeit der Kirche entstammen und – das bedarf angesichts entsprechender Schreckreaktionen in der Zunft – entstammen dürfen, ohne die Kirche, die „aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst" (LG 8a), zu spalten.

Wenn man E.s Buch aus der Hand legt, hat man eine Fülle von Informationen erhalten, an Problembewußtsein gewonnen und den Anstoß bekommen, den Neuordnungsprozeß, den die Bischofskonferenz ins Auge gefaßt hat, auch aus kanonistischem Gesichtspunkt aufmerksamer zu beobachten. Es wäre freilich schön, wenn auch von seiten der Verantwortlichen ein Blick auf die Gegebenheiten des kanonischen Rechtes fiele. Und eine Freude anderer Art begleitet den Moment, da man das Buch aus der Hand legt: daß die elektronische Textverarbeitung seit seiner Drucklegung einen erheblichen Schritt voran getan hat.

Münster Klaus Lüdicke

Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II., hg. v. Gerhard Höver / Rainer Öhlschläger / Heinz Theo Risse / Heinz Tiefenbacher. – Mainz / München: M. Grünewald / Chr. Kaiser 1986. 176 S. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 41), kart. DM 24.50

Der Bd geht auf eine Tagung der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz im Herbst 1984 zurück. Er enthält acht Vorträge, zwei Begrüßungsansprachen von Bischof Moser und Kardinal Macharski sowie einen zusammenfassenden Diskussionsbericht von Gerhard Höver. Ginge es nur darum, den deutsch-polnischen Dialog von Theologen zu dokumentieren, der damals noch Seltenheitswert hatte, so würde das Buch eine so späte Rezension kaum noch rechtfertigen, da sich diese Dialoge heute vervielfacht haben – was freilich noch nicht heißt, daß auch das gegenseitige Verständnis schon alle Wünsche erfüllt hätte.

Seine Aktualität bewahrt der Bd jedoch durch die acht Beiträge zur theologischen Anthropologie des gegenwärtigen Papstes. Je ein deutscher und ein polnischer Vf. fragen nach den anthropologischen Grundlagen in den ersten vier großen Dokumenten, die Johannes Paul II. als Papst veröffentlicht hat: *Redemptor Hominis, Laborem Exercens, Dives in Misericordia* und *Familiaris Consortio.* In ihren Antworten greifen sie in der Regel auch auf die Publikationen des Philosophen Karol Wojtyla zurück.

Das Fazit des Bds: im Mittelpunkt der Weltsicht, der Theologie und der Verkündigung Johannes Pauls II. steht der Mensch in seiner Größe wie in seiner Gefährdung, der Mensch, der konstruktiv und destruktiv handeln kann, der Mensch, der Subjekt der Geschichte und gleichzeitig der Erlösung bedürftig ist. Das vielbeschworene Problem einer Theologie nach Auschwitz ist dem ehemaligen Erzbischof von Krakau, in dessen Diözese Auschwitz liegt, ständig präsent. Für Andrej Szostek sagt Auschwitz vom Menschen Schreckliches aus – „nicht nur und nicht vor allem durch Zahlen. Vielmehr dadurch, wer oder genauer ‚was' ein Mensch dem anderen geworden ist". Hier setzt die Antrittsenzyklika Johannes Pauls II „Redemptor Hominis" an. „Das Ziel der Enzyklika liegt . . . darin, auf den einzigen Weg zur Überwindung dieses Übels hinzuweisen . . .", auf Christus, der nicht nur Redemptor mundi, sondern Erlöser jedes einzelnen Menschen ist. Indem Christus den Aposteln die Füße wusch, „suchte er ihnen die Wahrheit über ihre Größe zu zeigen".

Hermann J. Pottmeyer interpretiert in seinem hervorragenden Beitrag Redemptor Hominis „als Relecture von ‚Gaudium et Spes'".

Während in Gaudium et Spes die Verklammerung von Anthropologie und Christologie äußerlich geblieben sei, pole Redemptor Hominis die Elemente, die eine christliche Anthropologie tragen, um. Mit Gaudium et Spes teile die Enzyklika die Überzeugung, daß die Menschheitsgeschichte Heilsgeschichte sei. Doch trete stärker hervor, „daß es die Geschichte einer der Erlösung bedürftigen Menschheit ist". Bezeichnend sei, daß Redemptor Hominis die anthropologische Analyse der Pastoralkonstitution „dort aufnimmt, wo diese von der ‚inneren Zwiespältigkeit' des Menschen spricht". Mit Gaudium et Spes teile die Enzyklika sodann die Anthropozentrik. Sie wage „die kühne Aussage: Das ‚tiefe Staunen über den Wert und die Würde des Menschen nennt sich Evangelium, Frohe Botschaft' (RH 10)." Kühner habe über den Menschen weder Feuerbach noch Nietzsche gesprochen. Die Anthropozentrik der Enzyklika werde von Anfang an umfangen und getragen von einer radikalen Christozentrik. In Christus werde jeder Mensch als verantwortliches, weil zur Verantwortung fähiges Subjekt der Geschichte konstituiert.

Otfried Höffe entfaltet diese Anthropozentrik Johannes Pauls II. dann am Beispiel des Arbeitsverständnisses in Laborem Exercens.

Er konstatiert von Rerum Novarum zu Laborem Exercens eine Bedeutungssteigerung der Arbeit weit über den Bereich des Ökonomischen hinaus. Der sozialethische Wert der Enzyklika bestehe in der kompromißlosen Forderung, „die Arbeit nach Maßgabe der Menschenwürde einzurichten und nicht etwa die Menschen den angeblichen Sachzwängen von Wirtschaft, Technik und Arbeitswelt zu unterwerfen". Kontroverse Diskussionen löste sein Versuch aus, das sozialethische Grundprinzip der Enzyklika, daß Arbeit für den Menschen da sei, in Kants kategorischen Imperativ zu kleiden: „Handle so, daß Du bei der Arbeit und in der Arbeitswelt die Menschheit sowohl in Deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." – Daß H. schließlich Laborem Exercens mehrfach eine Neigung vorwirft, „den humanen Wert der Arbeit überzubewerten", und die Enzyklika als „späten katholischen Reflex des calvinistischen Arbeitsethos" wertet, bleibt unverständlich. Der Text der Enzyklika deckt diesen Vorwurf jedenfalls so wenig wie andere Äußerungen des Papstes. H. scheint hier sowohl die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen als auch die Einbettung der Anthropozentrik in die Christozentrik aus dem Auge zu verlieren.

Die Bedeutung der Liebe und der Barmherzigkeit für die Würde des Menschen und die Ordnung der Gesellschaft erörtern Waclaw Swierzawski und Bernhard Sutor anhand der Enzyklika Dives in Misericordia.

Die Größe der Liebe Gottes zu erkennen bedeutet für beide, sich auch Rechenschaft über die Sündhaftigkeit und Gebrochenheit der menschlichen Natur abzulegen. Man dürfe, so Sw., eine Sünde „niemals nur individualistisch interpretieren". Die Sünde sei ein soziales Übel, auch dann, wenn sie nur „privat" begangen wird. Johannes Paul II. will mit seiner Enzyklika der Welt sagen, so S., daß Gerechtigkeit allein zur Ordnung sozialer Beziehungen nicht genügt. Sie müßte wegen der Endlichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen zur Grausamkeit führen. Sie bleibe auf die Barmherzigkeit angewiesen, die ihrerseits allerdings die Gerechtigkeit nicht überspringen darf, soll sie nicht zur Mutter der Auflösung werden. Sie komme in der Liebe zur Vollendung. Johannes Paul II. bemühe sich in Dives in Misericordia, im Geheimnis Christi Gott den Vater als den „Vater des Erbarmens" zu entdecken, „um so die Würde des Menschen noch tiefer zu erkennen und zu begründen".

Um die Würde des Menschen und seine Sexualität geht es Franz Böckle und Tadeusz Styczen in ihren Beiträgen zu Familiaris Consortio.

Das personal ganzheitliche Verständnis von menschlicher Sexualität und Liebesfähigkeit sei, so Böckle, der alles prägende Ansatzpunkt für die von Johannes Paul II. vertretene Sexualmoral.

Der Papst moralisiere nicht, er stelle nicht gleich Verbote auf, sondern zeige die Konsequenzen einer von vorbehaltloser Liebe getragenen Sexualität auf. B. erörtert die theologische Anthropologie von Familiaris Consortio in drei Anwendungsfeldern: der vorbehaltlosen Liebe, der ehelichen Treue und der Weitergabe des Lebens. Den größten Raum widmet er der Problematik der Empfängnisregelung. Vorbehaltlose Liebe heißt vorbehaltloses Sich-Schenken und vorbehaltloses Sich-Schenken heißt Hingabe ohne Eingriff in die leibliche Integrität. Die Beachtung des Zyklus der Frau vermeide nach der Überzeugung des Papstes nicht nur eine Manipulation ihres Leibes, sondern könne auch die Kultur geschlechtlicher Liebe fördern.

B. nennt dies „ein imponierendes Zeugnis des Papstes", mit dem sein Konsens größer sei als sein Dissens. Diesen Dissens sieht er in der Auffassung des Papstes bzw. der Enzyklika Humanae Vitae, „daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß". Die Zeitwahl bzw. die Beachtung des Zyklus der Frau sind für ihn „ein gezieltes Ausweichen", das sich von einer gezielten Unterdrückung der Ovulation kaum unterscheide. Wer dieser Identifizierung der Beachtung des Zyklus der Frau mit der manipulierenden hormonalen Empfängnisverhütung nicht folgen kann, wird Böckle auch nicht zustimmen können, wenn er der von der Zeitwahl nur unzureichend unterschiedenen Beachtung des Zyklus der Frau unterstellt, sie könne als „methodisch berechnete, systematische Frustrierung der Ovulation" und als „Manipulation personaler Sexualität" empfunden werden oder sie baue die Kultur geschlechtlicher Liebe allein auf den biologischen, nicht aber den psychologischen Rhythmus.

Styczen geht es in seinem Beitrag über den Menschen als Subjekt der Hingabe seines Selbst um jene Spiritualität der Ehe, die auch Johannes Paul II. seinen Mittwochsansprachen zu Liebe, Ehe und Sexualität 1979 bis 1984 zugrunde legte. Nirgendwo anders als in der Ehe trete ein Mensch dem anderen – und deshalb auch Gott im anderen Menschen – so tief und so nahe entgegen.

Für die Weitergabe des Lebens habe der Schöpfer die Mitbeteiligung der Eheleute im Akt ihrer gegenseitigen Hingabe im Leibe gewollt. Dadurch rufe er die Eheleute auf, in den Akt ihrer vorbehaltlosen gegenseitigen Beschenkung ihren Ur-Beschenker und ersten Liebenden und Bräutigam einzubeziehen. So sei der eheliche Akt der gegenseitigen Hingabe Transitus Domini, ein Altar der Schöpfung und daher ein Ursakrament.

Die Chance der Selbsterfüllung gebe sich der Mensch, so S., nur dann, wenn er auch allen anderen solidarisch Chancen für ihre eigene Selbsterfüllung einräume. Nehme er ihnen diese Chancen, negiere er sich selbst. Die Rettung des Menschen liege letztlich nicht in der Selbstaufklärung, im Weg des Sokrates, sondern in der Liebe. Das Wissen vom Guten, auch wenn es von sich aus nicht ausreicht, um gut zu handeln, sei jedoch ganz sicher eine notwendige Bedingung des guten Handelns.

Osnabrück Manfred Spieker

Pospischil, Hans Thomas: **Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen**, Freiburg im Breisgau: Herder 1991. XIII, 416 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 144), kart. DM 48,00

Ausgangspunkt dieser Freiburger Diss. ist keine sozialethische Frage, sondern eher die pastorale Problematik, wie die drei kirchlichen Grundfunktionen von Verkündigung, Liturgie und Diakonie in der Gesellschaft hochindustrialisierter Länder stärker wieder miteinander verknüpft werden können. Exemplarisch soll dieser Frage anhand der Verwendung von Eigentum und Einkommen in kleinen christlichen Gruppen nachgegangen werden.

Dementsprechend wird – nach einer Behandlung der traditionellen Eigentumslehre – der Umgang mit Eigentum und Einkommen in insgesamt 28 Gruppierungen wie Orden, neuen geistlichen Bewegungen, Dritte-Welt-Kreisen usw. untersucht.

Der erste Hauptteil des Buches (74–263) dient der Vorstellung der heterogenen Gruppen, deren Zusammenhalt von intensiven Lebensgemeinschaften bis zu anonymen Spendenorganisationen reicht. Die meisten Gruppen hat der Vf. durch eine Anzeige in „Publik-Forum" erfaßt und dann anhand eines schriftlichen Fragebogens und z. T. auch durch persönliche Befragung untersucht, so daß hier keine im Sinne der empirischen Sozialforschung methodisch abgesicherte Studie vorliegt.

Der zweite wesentliche Hauptteil (265–371) erstreckt sich darauf, die Gruppen anhand einer Vielzahl von Kriterien systematisch miteinander zu vergleichen.

Die Arbeit schließt mit einer pastoraltheologischen Auswertung und mit dem Versuch eines Brückenschlages zur christlichen Sozialethik.

Verdienstvoll an der Studie ist zunächst, daß hier mit Recht herausgestellt wird, daß Bewußtseinswandel und daraus erwachsene Verhaltensänderungen in der Gesellschaft des gegenseitigen Aufbaus und der Stützung durch kleinere Gemeinschaften bedürfen. Viele gesellschaftliche Veränderungen haben ihren Ausgangspunkt in kleinen Gruppen genommen. Den untersuchten Gruppen ist insoweit eine gesellschaftspolitische Perspektive zu eigen. Häufig ist das Wissen vorhanden, daß das von ihnen aufgebrachte finanzielle Volumen lediglich ein Zeichen ist, ohne direkte Änderung gesellschaftlicher Strukturen. Die Problematik von solchen kleinen Gruppen (Gemeinschaften) zu gesellschaftlichen Veränderungen überzugehen, klingt an, wenn für einzelne Gruppen berichtet wird, daß Gruppenmitglieder diese zugunsten der Mitwirkung in politischen Parteien verlassen haben.

Leider nimmt der Vf. diese Indizien nicht zum Anlaß weitergehender sozialethischer Reflexionen.

Obwohl der Vf. mehrfach auf die christliche Sozialethik eingeht, und diese Ausgangspunkt und Abschluß der Untersuchung bildet, enthält die Arbeit ebenfalls keine systematischen sozialethischen Überlegungen zur Eigentumsproblematik. Sie bleibt eher vormodernen Sozialtraditionen verpflichtet, die an der Umverteilung von Eigentum und Einkommen orientiert sind. Exemplarisch haben sie ihr biblisches Fundament in der Urgemeinde und der paulinischen Kollekte für Jerusalem, weshalb der Vf. sie auch ausdrücklich erwähnt. Der Grundansatz der modernen Gesellschaft, in der „Solidarität" in den Institutionen der Gesellschaft selbst verankert wird, so daß

etwa ein Sozialstaat individuelle materielle Hilfe konzeptionell überflüssig macht, wird übersehen. Dementsprechend wird man in der Arbeit auf die sozialethische Schlüsselfrage, die in den bisherigen Ostblockstaaten ansteht, nämlich ob man eine Sozialordnung schaffen soll, die Multimillionäre und möglicherweise Milliardäre möglich macht, keine Antwort erhalten. Diese Frage wurde beim Zusammentreffen der katholischen Sozialethiker in Bad Honnef (1991) zugespitzt von einem prominenten Fachvertreter auf den Punkt gebracht: „Ich habe nichts gegen Milliardäre." Selbst in individualethischer Hinsicht gibt das Buch wenig Anregungen für jemanden, der über etwas höheres Einkommen oder Eigentum als ein normaler Arbeitnehmer verfügt. Ebensowenig wird in der Arbeit reflektiert, ob die dargestellten Gruppen vielleicht nur einen legitimen Freiheitsspielraum als Nischenexistenz in einer komplexen Gesellschaft ausnutzen, ohne daß aber ihr Verhalten universalisierbar, d. h. als Lebensform auf die Gesamtgesellschaft übertragbar ist.

Im Rahmen dieser Begrenzungen hat der Vf. eine verdienstvolle Studie erstellt, die Anregungen für das Leben christlicher Gemeinschaften mit gesellschaftlicher Verantwortung geben kann.

Münster Joachim Wiemeyer

Beraten und begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch, hg. von Konrad Baumgartner und Wunibald Müller. – Freiburg: Herder 1990. 336 S., DM 49.80

Eine Besinnung über Wesen und Vorgehen bei der Seelsorge ergibt sich nicht nur aus dem Titel (der das Beraten und Begleiten in den Vordergrund stellt), sondern auch aus den neuen Erkenntnissen der Psychologie und der Psychotherapie, die in die Praktische Theologie eingewirkt haben. Galt früher oft als Hauptziel katholischer Seelsorge „die Gemeinde allseitig sakramental zu versorgen" (u. a. R. Hupfeld, 1928), so liegt heute das Schwergewicht auf dem geistlichen Beistand, dem psychologischen Verstehen und dem Raten (so schon Werner Gruehn seit 1934).

Das Motto des Handbuches von M. Gutl erlaubt gerade dem ratlosen und gebrochenen Seelsorger eigene Ängste, die ihn besonders zum Helfer befähigen. (Vergleiche jedoch Jesu „blinde Blindenleiter", Mt 15,14). Die Seelsorge wird als „natürliche kommunikative Fähigkeit", als „Charisma", bezeichnet. (Hier wäre die Beziehung zwischen solcher „Gnadengabe" und einer inneren Berufung als Grundlage der Seelsorge zu klären.)

Ein I. Hauptteil wendet sich der „Seelsorge als Beratung und Begleitung" zu. Im Unterschied zu den anderen kirchlichen Aufgaben bei der Verkündigung und dem Spenden der Sakramente, dem Gemeindeaufbau und der Caritas geht es in der Seelsorge (durch Männer und Frauen) um ein geistliches Dienen als eine „zentrale Aufgabe für Kirche und Gesellschaft", so betont K. Baumgartner. Weitere Arbeiten dieses ersten Teiles haben die befristete Partnerschaft, das Einfühlungsvermögen, die Nähe und nochmals die eigene Schwachheit des Seelsorgers hervor (24–26). So wird der Seelsorger „zum glaubwürdigen Zeugen des Bundes Gottes" „im Kontext einer christlichen Gemeinde" (27–29). Dabei sollte die Beratung nicht zum „Zankapfel zwischen Caritas und Pastoral" entarten, die viel eher voneinander lernen sollten (so hebt Zerfass S. 37–39 hervor). Als „Quellen der seelsorglichen Beratung und Begleitung" nennt Blattner Glaube, Hoffnung, Vertrauen, Liebe, Angstfreiheit und andere Werte, die besonders in den „Begegnungserzählungen" des NT als Wesenskennzeichen Jesu hervortreten (so Nidetzky S. 51f).

Der II. Teil ist den Formen und der Durchführung der seelsorglichen Beratung und Begleitung gewidmet und weist mit Recht auf die Aufgaben einer „pastoralen Diagnose" hin, auf die „Einschätzung des Suizidrisikos" und auf die „Kriterien psychischer Erkrankung". Auch die wichtige Frage wird angeschnitten: „Wohin und wie überweisen?" (71) Seelsorge ist eine personzentrierte Beziehung voller Wahrhaftigkeit, wertschätzender Anteilnahme und einfühlenden Verstehens (78), nicht aber nur themen- oder problemgerichtetes Gespräch. Peter F. Schmid versucht mit einigen anregenden Gedanken etwas einseitig psychologisch die seelsorgliche Beratung von der Gruppendynamik her verständlich zu machen (83–91). „Krisenintervention" lautet dagegen das Leitwort, mit dem Josefine Heyer die „erste Hilfe" auch durch die Seelsorge in akuten Notsituationen beschreibt (98–100). Von besonderer Weisheit und tiefer geistlicher Erfahrung zeugt der Beitrag von Anselm Grün über „Intensivformen geistlicher Begleitung", in dem er über die Einzelseelsorge anläßlich von klösterlichen Kursen berichtet (101–110). Hier bezieht er in neuer Weise biblische Berichte über Körperstellungen, über die „Mystagogie" und über eine mystische Grundhaltung in die Seelsorge ein, für die auch die Besprechung von Träumen eine bedeutsame, bisher noch kaum erkannte Aufgabe darstellt (101–110). Das Beichtgespräch als „beratendes/geistliches Gespräch" (nach K. Baumgartner) bildet sicher ein Herzstück der Seelsorge, nach katholischer Lehre ein Sakrament. Das Beichtgespräch „möchte vor allem zur freien Übergabe des Lebens an Jesus Christus ermutigen" (115) und nähert sich mit solchen Worten und Erkenntnissen stark den pietistischen Einsichten über die Wandlungserlebnisse. Diese Arbeit enthält viele praktische und gut brauchbare Hinweise für das Beichtgespräch, zeigt freilich auch wichtige Grenzen.

Der III. Teil wendet sich der „Seelsorglichen Beratung und Begleitung für besondere Zielgruppen" zu. Auf den ersten Seiten schreibt der Vf. (L. Wachinger) über Ehe- und Familienseelsorge, ohne freilich die mit Abstand häufigsten und schwierigsten Konflikte der Sexualität oder der Treue zu erwähnen. Der Beitrag spricht von der „unersetzbaren Lebenserfahrung" (124) bei der Beratung, und die dürfte in der Tat dem zölibatären Priester fehlen (130–137). Über die „nicht-ehelichen Lebensgemeischaften" finden sich von H.J. Müller die bekannten katholischen Lehren dargelegt und begründet (138–146). Die alleinerziehenden Väter und Mütter (in Deutschland 1,76 Millionen) bedürfen besonders verständnisvoller und hilfsbereiter Begleitung in der Kirche, das zeigt Maria Plank aus ihrer reichen Erfahrung (147–155). Mit den Themen der Seelsorge an alten, an sterbenden und an seelisch kranken Menschen werden so wichtige Bereiche angeschnitten, daß eine wesentlich ausführlichere Behandlung notwendig wäre. Nur eine sorgfältige Zusatzausbildung könnte die Seelsorger für diese Aufgabe ausreichend zurüsten. Das gilt besonders für die vielen depressiv Kranken, die bei einem Gemeindepfarrer Rat suchen und rechtzeitig erkannt und kundig beraten werden müssen (156–176). Angehörige von kirchlichen Berufen oder auch Anwärter dafür bedürfen eines besonders einfühlsamen Verständnisses. Dazu gehört auch eine innerste Klarheit über die ausschlaggebenden Berufungserlebnisse (nach S. Behn), die sich nicht immer mit dem kirchlichen Berufsauftrag decken. Eine Arbeit von Dieter Funke, einem Priester und Psychoanalytiker in Düsseldorf, ist dem Sonderthema der Seelsorge und Psychotherapie an Priestern und Ordensleuten gewidmet. Als ihr Hauptproblem werden die Probleme des Narzißmus und des strengen Über-Ich herausgearbeitet ohne ein Eingehen auf die wesentlich häufigeren und schwerer wiegenden Nöte etwa mit dem Zölibat (198–209).

Von den Entwicklungsabschnitten des Erwachsenenalters, denen sich der IV. Teil zunächst zuwendet, erscheint die „Lebensmitte" zwischen dem 40. und 50. Jahr bedeutsam, da dann die „Kinder" das Elternhaus verlassen und eine „Identitätskrise" einsetzen kann. (210–222). Auch das Pensionierungsalter stellt die Menschen dann vor schwer zu bewältigende „Verlusterlebnisse" (225–228), für die Theresia Hauser den Ehepaaren empfiehlt, gemeinsam ein „Haus ihrer gegenwärtigen und ihrer zukünftigen Ehe" zu zeichnen (223–230). Bei solchen Verlusterlebnissen sollten im seelsorglichen Trost die Forschungen von Y. Spiegel berücksichtigt werden (232–240). Bei „Schuld und Schuldgefühlen" erfahren wir (durch Lorenz Wachinger) von der befreienden Wirkung der Vergebung und Versöhnung, aber auch von den Grenzen der Seelsorge bei Skrupulanten und bei Ratsuchenden mit neurotischen Schuldgefühlen, nicht aber von den noch weiter verbreiteten depressiven Schuldgefühlen. Hier findet sich auch (erstmals?) der Begriff der „globalen" z. B. ökologischen Schuld eingeführt (244). P. Schmitz berichtet von der Seelsorge als einer Hilfestellung zum Finden der moralischen Entscheidung (249–257). Bei „Menschen mit sexuellen Problemen" (wie wenige leiden nicht unter ihnen!) können sieben Seiten (258–265) nicht annähernd ausreichen, auch nur die häufigsten dieser Probleme zu nennen, geschweige denn, Lösungen zu besprechen. Bei „religiös Desorientierten", bei Suchenden und bei Randgruppen bieten Einrichtungen wie das „Katholische Forum Dortmund" die Möglichkeiten zu verschiedenartigen Veranstaltungen und Gesprächen (266–273). In existentiellen Glaubensfragen ist Seelsorgebegleitung unentbehrlich (274–283).

Der V. Teil handelt von der „Seelsorge in besonderen Lebenssituationen". „Hoch-zeiten" des Lebens (Maslow nennt sie Gipfelerlebnisse) erinnern an Lukas, den Arzt, der ein Viertel aller ntl Jubel- und Freudenrufe berichtete. Solches Freuen will nüchterne Hoffnung lehren. Die letzten zehn Seiten sind der Seelsorge „bei Suizidgefährdeten" gewidmet. Im Vergleich zu dem „Handbuch der Selbstmordverhütung" (Enke Verlag, 1963) mit mehreren hundert Seiten zu diesem Thema wirken die Abschnitte des vorliegenden Buches nicht als ausreichend.

Der Stil einiger Abschnitte fordert zu einem Nachsinnen darüber heraus, warum nicht nur Grabinschriften, Liebesbriefe und Hypnoseformeln, sondern auch Ausführungen in der Seelsorge und über sie keine Fremdwörter vertragen.

Insgesamt steht dieses Handbuch (zusammen mit der Pastoralpsychologie von Baumgartner, Isidor: dem von gemeinsam mit zwei anderen noch wesentlich umfangreicheren von Isidor Baumgartner, erschienen im Pustet-Verlag, Regensburg, und im Patmos-Verlag, Düsseldorf) an einem Wendepunkt der Geschichte der Seelsorge. Das Handbuch gewinnt durch seine klare Aufgliederung, durch das Ansprechen von Zielgruppen, durch die grundsätzliche Abkehr von äußerem Formalismus und durch sein Streben, die wahren Nöte der Seelsorge-Suchenden zu erkennen und ihm Rechnung zu tragen, durch das Einbeziehen von psychologischen und psychotherapeutischen Fragen.

Offenbar erstmals werden brennende Aufgaben der Seelsorge gesehen und benannt: besonders die Seelsorge an seelisch Kranken, an Selbstmordgefährdeten und die Seelsorge an Seelsorgern. Freilich

bedeutet das Erkennen dieser und anderer Aufgaben noch nicht, daß sie ausreichend genug auch behandelt werden.

Das Buch schreitet noch nicht fort zu konkreten Ratschlägen für jene (Mehrzahl der) Leser, die nicht fähig oder bereit sind, den besonders strengen Anweisungen der römisch-katholischen Sexualethik zu folgen. Wegweisend für die Hauptprobleme der Seelsorge besonders in den Ehefragen erscheinen jene Andeutungen von B. Liss, der in der Seelsorge nicht nur kirchlich theologische Grundsätze vertreten, sondern die menschlich verstehende, begleitende (wir ergänzen tröstende) Haltung im Vordergrund sehen will: den Menschen eine Zukunft zu eröffnen im Frieden mit seiner Kirche (wir ergänzen vor allem mit Jesus Christus).

Die äußerst wichtigen praktischen Fragen der seelischen Krankheiten bedürfen noch wesentlich genauerer und ausführlicherer Besprechung. Auch die anschließende „kleine Charakterkunde" würde auch der Leser gerne durch die Forschungen Künkels, Rohrackers und vieler anderer erweitert wissen, während die anschließenden „drei magischen Fragen" über Mimik und Gestik und das Warum der Mitteilungen (68) in ihrer Bedeutung kaum überzeugen können.

Dem nicht überall einheitlichen Buch ist also eine weitere Verbreitung zu wünschen als Hinweis auf die wichtigsten Seelsorgeaufgaben des kirchlichen Alltages.

Berlin Klaus Thomas †

Aklé, Yvette / **Kabasélé**, François / **Kolié**, Cécé / **Luneau**, René / **Mbadu-Kwalu**, Vital / **Pénoukou**, Julien / **Ouattara**, André / **Sanon**, Anselme Titianma / **Tshibola**, Bibiana: **Der schwarze Christus**. Wege afrikanischer Christologie. – Freiburg: Herder 1989. 205 S. (Theologie der Dritten Welt, Bd 12), kart. DM 34.–

„Bist du einer von uns?" „Wir suchen deinen Namen". Auf diese Formeln zugespitzt ist die Suche afrikanischer Theologen nach einer Antwort auf die Grundfrage: „Wie können wir in unserer Kultur und in unserer Geschichte durch alle Spannungen und Konflikte hindurch Jesus Christus denken, verstehen und bekennen?" (14). Dabei geht es um die Frage, „ob es zwischen Evangelium und traditionellen Bräuchen eine innere Unvereinbarkeit gibt" (13). Eine solche Frage verlangt keine glatte, sondern eine kritische Antwort. Und das heißt vor allem, Gott selbst ernst nehmen. Gott ist und will nicht eine Immunspritze sein, die über alle Trübsal hinweg tröstet. Und er will kein Dekorationsobjekt sein, mit dem man sich bloß schmücken kann. Er ist nicht nur eine Antwort, er ist auch eine Frage. Darum will er nicht unkritisch mit Lippenbekenntnissen bedacht werden. Er ist nicht nur ein Gott des Himmels, mit dem man nur glücklich sein kann, sondern auch ein Gott der Erde mit all ihrem Charme, aber auch mit all ihrer Fragwürdigkeit. Darum: Hüte dich vor dem Menschen, dessen Gott (nur) im Himmel ist! „Der afrikanische Gott ist ein auf transzendente Weise immanenter Gott" (38). Die Frage: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" verlangt keine abstrakte Theorie, sondern eine konkrete Antwort von Menschen in konkreten Lebenssituationen.

Von dieser Sicht ist das neue (christliche) Bewußtsein der Afrikaner geprägt, das dem Leser des vorliegenden Buches begegnet. Die Autoren sprechen nicht nur Gelerntes nach, sie sagen neue Dinge, bezeugen die Neuheit dessen, was sie in Jesus Christus leben. Sowenig die Kirche nur ein Unterhaltsmittel sein kann, sowenig ist Christus bloß eine Konservierungserinnerung. Er ist vielmehr eine konkrete Person, das Leben, das gelebt werden will und gelebt werden soll, und zwar nicht individualistisch, sondern als *personale Beziehungsdichte*. Der Afrikaner spricht bekanntlich gern von einem Gott, der seinem Wesen nach *relational, solidarisch* und nicht solitär ist. Es verwundert daher nicht, daß die vorliegenden christologischen Entwürfe in erster Linie *trinitarisch* und *ekklesial* angelegt sind.

„Der schwarze Christus" ist niemand anderes als der Christus der Bibel. Er bekommt aber hier nun Farbe! Mit Hilfe der für Afrikaner philosophisch, sozial, religiös und damit existentiell-personal relevanten Begriffe (wie „Leben" und „Lebenskraft"), Vorstellungen und Symbole wird versucht, ein besseres Verständnis der Gestalt Jesu Christi im eigenen Lebensraum zu erreichen. Dies geschieht aber nicht nur, damit Christus in den Augen der Afrikaner glaubwürdiger dastehen kann. Der schwarze Christus öffnet vielmehr auch Christen aus anderen Erdteilen die Chance, etwas Neues über diesen Jesus zu lernen und zu erfahren, den man so gut zu kennen glaubt. Doch geht es hier nicht darum, Christus zu „ergreifen", sondern zu „bekennen", es geht um das Bekenntnis seines Geheimnisses jenseits aller Modelle. Man erfährt so greifbar, wie monolithische Denkweisen und Ausdrucksformen dem Glauben an Jesus Christus nur abträglich sein können. Ungewohnten Stimmen zu lauschen und in Dialog zu treten bedeutet auch in diesem Kontext, weltweit und zeitgerecht aufrüttelnde Zeichen der Hoffnung zusetzen.

In diesem Sinne ist das vorliegende Buch eine engagierte Wegbeschreibung, eine spannende und anregende Lektüre für alle, die sich um ein Verständnis der sogenannten „jungen Kirchen der Dritten Welt" bemühen und an Signalen für Spannkraft und Vitalität und damit für die Zukunft des Weltchristentums als Ferment interessiert sind.

Münster Kossi J. Tossou

Khoury, Paul: **Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle.** – Würzburg/Altenberge: Echter/Telos 1991 (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, 2. Abt.: Religionswissenschaftliche Studien 11/2)

Zwei Jahre nach dem ersten Teil (vgl. ThRv 86, 1990, 154) ist nun der zweite Bd des hier anzuzeigenden Werkes erschienen. Er befaßt sich mit der für den christlich-islamischen Dialog zentralen Frage der Trinität im Christentum bzw. dem islamischen „Radikalmonotheismus" (vgl. die Rez. zu Mooren: Macht und Einsamkeit Gottes, ThRv 88, 1992, 245f).

Das Thema wird in zwei großen Abschnitten behandelt.

Der erste Teil stellt die verschiedenen Aspekte orientalisch-christlicher Lehre von Gott und der Trinität zusammen. Dabei geht es nicht nur um die Frage nach der Existenz Gottes, seiner Essenz oder seiner Handlungen, sondern auch und vor allem um die Trinität. Gerade hier wird der mit westlichen Trinitätsdiskussionen vertraute Leser einige neue und überraschende Entdeckungen machen.

Der zweite Teil des Buches ist dann den jeweiligen muslimischen Positionen gewidmet. Dabei wird eine weitgehende Parallelität in der inhaltlichen Struktur der beiden Teile gewahrt, auch wenn das angesichts unterschiedlicher Abschnittsbezeichnungen nicht immer ganz deutlich wird. So steht einem Kap. „Providence" bei der Darstellung der christlichen Lehre ein Kap. „Libre arbitre" gegenüber oder „Jugement" korrespondiert mit „Eschatologie".

Wie im ersten Bd wird der eigentlichen Dokumentation zunächst eine knappe Zusammenfassung der christlichen bzw. der muslimischen Positionen vorausgestellt. Die Texte selbst folgen dann, wobei auf größere inhaltliche Zusammenhänge bei den zitierten Texten verzichtet wird. Gerade bei der Darstellung und Dokumentation der islamischen Vorstellungen finden sich auch weniger bekannte Autoren mit bisher nicht publizierten Texten, so daß sich auch für den Leser, der in der Theologie des Islams bewandert ist, neue Horizonte ergeben.

Es ist zu wünschen, daß die weiteren Bde dieser Dokumentation ebenso rasch folgen werden wie der hier besprochene.

Bösensell Peter Heine

Schimmel, Annemarie u. a.: **Der Islam, III: Islamische Kultur – zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit**. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1990. XII, 486 S. (Die Religionen der Menschheit, 25,3), Lw. DM 132.–

Mit diesem dritten Bd findet die Darstellung des Islams in der bekannten Reihe „Die Religionen der Menschheit" ihren vorläufigen Abschluß. Nachdem die zwei ersten Bde sich mit der Entstehung, den Grundlagen und der klassischen Zeit des Islams befaßt haben, soll dieser dritte Bd nach der Erläuterung der Hg.in ein Bild von den vielfältigen Erscheinungsformen des zeitgenössischen Islams malen. Aber zentrale Beiträge dieses Bds beschäftigen sich doch mit Themen der islamischen Religion der klassischen Zeit, die in den zwei vorhergegangenen Bänden zu wenig Raum erhalten haben: mit der islamischen Mystik und Frömmigkeit, mit der Sektenbildung und mit der Frau im Islam.

Mehrere Autoren kommen nun zu Wort und behandeln so verschiedene Themen wie Theologie und Ideologie im modernen Islam (Tilman Nagel: 1–59); Die Entwicklung des islamischen Rechts (Konrad Dilger: 60–99); Die historische Entwicklung der Sekten im Islam (Biancamaria Scarcia Amoretti: 100–156); Sufismus und Volksfrömmigkeit (Annemarie Schimmel: 157–266); Künstlerische Ausdrucksformen des Islams (Annemarie Schimmel: 267–299); Themen und Tendenzen der zeitgenössischen Literatur in der islamischen Welt (Johann Christoph Bürgel: 300–335); Europa und der islamische Orient (Annemarie Schimmel: 336–387); Die Frau im Islam (Wiebke Walther: 388–414); Ahmadiyya: Geschichte und Lehre (Munir D. Ahmad: 415–422); Der Islam in

der Mehrheit und in der Minderheit. Unterschiedliche Haltungen der Muslime zu Andersgläubigen (KHALID DURÁN: 423–451). Literaturhinweise (PETER HEINE: 42–456) und verschiedene Register (457–486) schließen den Bd.

Der Leser darf sich nicht durch die unterschiedliche Qualität der Beiträge und die Beliebigkeit der behandelten Themen und Unterthemen irritieren lassen. Und man soll auch keine irgendwie geartete Einheit des Ganzen suchen: Ein Gesamtkonzept mit gut aufeinander abgestimmten Teilen und einem gelungenen Aufbau ist nicht erkennbar und war vielleicht in diesem Fall nicht zu erreichen. Auch haben die Autoren zunächst einmal das verwertet, was sie gerade untersucht und worüber sie eben geschrieben haben. Wenn man also den disparaten Charakter dieser Sammlung von Beiträgen nicht beachtet, findet man darin eine Fülle interessanter, aufschlußreicher und wichtiger Informationen über verschiedene Aspekte der Religion, der Frömmigkeit, der Mystik, des Rechtes, der Sektenbildung, der sozialen Struktur, der Kultur, der Literatur und der Mentalität islamischer Gemeinschaften. Darüber hinaus erfährt man manches über die Beziehungen Europas zum Islam und über die Haltung einiger muslimischer Gruppen zu Nicht-Muslimen.

Bedauerlich ist, daß dieser Bd – wenn er schon verschiedene Themen behandelt, die die Muslime heute beschäftigen – überaus wichtige Gebiete einfach übersieht: politische Strömungen, Wirtschaftsordnung und Bankwesen, islamische Verkündigung und Mission, Islam in der Diaspora (für diese beiden letztgenannten Themen sind die Ausführungen Duráns absolut unzureichend), islamische Organisationen, Institutionen zur Pflege internationaler Beziehungen, Länder der islamischen Welt usw. Es wäre ein Desiderat an die Adresse der Hg. der Reihe, vielleicht einen vierten Bd zur Behandlung dieser Themen zu planen, damit das Bild des modernen Islams in seiner ganzen Vielfalt dargestellt wird.

Münster Adel Theodor Khoury

Pulsfort, Ernst: **Indien am Scheideweg zwischen Säkularismus und Fundamentalismus.** – Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1991. 112 S. (Religionswissenschaftliche Studien 18), kart. DM 19.80

In der Tat war eine solche Publikation mit dieser brisanten Thematik in bezug auf Indien dringend vonnöten, haben wir doch im Westen die Verbindung von indischer Religion mit Toleranz, also dem genauen Gegenteil von fundamentalistischen Bestrebungen gleichsam internalisiert; ein Vorurteil, das von der offiziellen Wissenschaft der Indologie nie ausdrücklich widerlegt, sondern eher noch gefördert worden ist. Dennoch hat die Realität sowohl Indien als auch uns inzwischen eingeholt.

Die Nachrichten in der Presse über Auswüchse, die auf das Konto fundamentalistischer, separatistischer Bestrebungen gehen, sind eher sporadisch – sofern überhaupt berichtet wird –, denn umfassend. Es ist auch verständlich, daß Europa in erster Linie dem südlichen Mittelmeer seine Aufmerksamkeit schenkt, als dem doch weiter entfernt liegenden Indien. Deswegen ist das vorliegende Buch in doppeltem Sinne erfreulich. Es gibt in wahrhaft knapper und wesentlicher Form einen Überblick über die fundamentalistischen Strömungen, ihre Gefahrenherde und ihre Hintergründe in Indien, und es korrigiert in gewissenhafter Weise die Fiktion von der sprichwörtlichen hinduistischen Toleranz.

Es ist erstaunlich, wie es diesem kleinen Buch gelingt, auf so kleinem Raum so umfassend zu informieren. Kein Wort ist zuviel; nur manchmal kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, als setze es doch schon einige Kenntnisse beim Leser voraus. Dennoch wird es meines Erachtens seinem Ziel gerecht: „Diese Arbeit unternimmt den Versuch, Indiens gegenwärtige religiös-politische Situation zu beschreiben" (9).

Die ersten vier Kap. beschreiben grundsätzliche Probleme, mit denen Indien seit der Unabhängigkeit (und teilweise auch schon vor und während der Unabhängigkeitsbewegung) zu kämpfen hat. Sie bilden gleichsam die Folie, auf der die spezifisch indischen fundamentalistischen Strömungen zu lesen sind: Das Sprachenproblem (Kap. 1), das nicht einfach darin liegt, daß es so viele Sprachen gibt, die immer auch gleichzeitig eine eigene Schrift haben und die gleich von mehreren Millionen gesprochen werden, sondern im Fehlen einer nationalen Lingua franca. Das Englische, das zwar ein Tor zur westlichen Welt bietet, wird aber eher als Pfahl westlicher Überfremdung im Fleisch nationaler Identität gesehen. Gerade im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne (Kap. 2) zeigt sich jedoch die ganze Crux hinduistischer Toleranz. „Der gegenwärtige Hinduismus ist ... weniger eine spezifische Religion – dieser im Westen allgemein vorherrschende Eindruck ist trügerisch – als vielmehr eine spezifische religiöse Haltung" (21f). Das heißt aber im Klartext, daß es eigentlich keinen Bereich, der *nicht* von Religion durchdrungen ist, mithin keinen säkularen Bereich gibt, der als solcher akzeptiert wird. Säkular wird gleichgesetzt mit westlich, materialistisch, areligiös. Insofern entsteht ein unlösbares Spannungsverhältnis (Kap. 3) zwischen dem verfassungsmäßig Religionsfreiheit garantierenden Säkularstaat und den je einzelnen religiösen Gruppierungen, die zudem zivilrechtlich unter je eigenem Gesetz stehen. In solchem Felde ist es leicht, religiöse Gemeinschaften zu korrumpieren, was unter dem Begriff „Kommunalismus" gefaßt ist (Kap. 4), und sie für politische Ziele einzusetzen. Auch hier steht letztlich die Angst um religiöse, mithin kultureller und nationaler Identität dahinter.

Die folgenden Kap. sind je einer der großen Religionen in Indien und ihrem Autonomiebestreben bzw. ihren Schwierigkeiten mit dem säkularen Staat und den Angehörigen der anderen Religionsgemeinschaften gewidmet: Hindus, Muslime, Sikhs, Buddhisten. Letztere sind zwar eine kleine Minderheit in Indien, konzentriert auf drei Gebiete; in dieser Untersuchung geht es nur um die in Kashmir und Ladakh lebenden, die in der Spannung des seit der Unabhängigkeit schwelenden Kashmirkonfliktes stehen. Doch gerade bei letzteren zeigt sich m. E. die Schwäche der sonst begrüßenswerten Knappheit. Man hätte sich doch noch etwas mehr Hintergrundinformationen gewünscht, so wie bei den anderen religiösen Gruppen.

Ein eigenes Kap. ist den Christen gewidmet, nun aber nicht unter der Rücksicht deren fundamentalistischen Bestrebungen, sondern als eklatantes Beispiel der Diskriminierung einer doch großen Minderheit, die einfach dadurch in den Minderheitenstatus gedrängt wird, daß Christentum mit Westen und damit mit Kolonialmacht gleichgesetzt wird. An ihrem Beispiel zeigt sich, daß der Säkularstaat, der die Rechte aller Religionsgemeinschaften zu vertreten und zu verteidigen hat, nicht greift. Deutlichstes Beispiel dafür ist, daß Konvertiten, die von niedersten Kasten, bzw. den Kastenlosen zum Christentum übertreten, nicht der landläufigen Meinung gemäß diesen Schritt tun, um sozial aufzusteigen, sondern daß sie dadurch den staatlichen Segnungen, die diesen sozial Schwachen – sofern sie Hindus sind – zugute kommen, gerade verlustig gehen. Ein weiteres Potential für unkontrollierbare Exzesse.

Das letzte Kap. widmet sich nach der Darstellung der Fakten gleichsam dem ideologischen Abwehrmechanismus, den Indien selbst produziert hat, um sich als – in seiner Selbsteinschätzung – religiösestes Volk der Welt von sonstigen, vergleichbaren fundamentalistischen Bewegungen abzusetzen: seiner immer, und immer wieder verbalisierten Toleranz.

Der wesentliche Unterschied des Hinduismus zu den „westlichen" Orthodoxien (Islam, Christentum) besteht eben darin, daß Hinduismus in erster Linie Orthopraxie ist. Im Bereich dogmatischer Aussagen ist der Hindu indifferent. „Westliche Indienbesucher und -liebhaber verwechseln diese religiöse Indifferenz, die nicht zuletzt auch auf das Fehlen eines gutorganisierten Lehrgebäudes und eines gebildeten Hindu-Klerus zurückzuführen ist, allzu gern mit religiöser Toleranz und spiritueller Universalität; Religion, so glauben sie, spiele in Indien nach wie vor eine prinzipiell integrative Rolle" (68). Ja mehr noch: „Die Weitherzigkeit gegenüber muslimischen oder christlichen Glaubensinhalten ist – umgekehrt proportional zu ihrer (d. i. der Hindus, D.B.) Duldsamkeit gegenüber einem fremden Lebensstil, der ja letztlich immer in einem religiös bedingten Weltverständnis gründet." – Die „Orthodoxie" versteift sich „auf soziale Konvention" (69).

Dem Buch angehängt ist eine Chronologie der indischen Geschichte und ein aus verschiedenen Publikationen genommener Kartenteil. Die Sprachenkarte (Abb. 2) hat einen Fehler: Die Sprache „Bihari" ist für den Staat Orissa angegeben, wohingegen die Sprache „Oriya" fehlt; ein Fehler, der wahrscheinlich schon auf die Vorlage zurückgeht. In der Literaturliste, die sehr ausgewogen und in der Literatur verzeichnet ist, die man sonst nicht findet (wie z. B. Podder-Theising und N. C. Chaudhuri), fehlt m. E. die ausgezeichnete Studie von H.-J. Klimkeit: Der politische Hinduismus, Wiesbaden: Harrassowitz, 1981, die eine Vertiefung und Weiterführung des Themas bietet. Hilfreich für den Leser ist auch das dem Text vorangestellte, ausgezeichnete Glossar.

Was in meinen Augen diese Studie, die das Problem von einem religionswissenschaftlich-theologischen Blickwinkel her angeht, so wertvoll macht, ist, daß es dem Vf. gelingt, genau die wunden Punkte, die man schon vereinzelt hie und da gelesen hat, in konzentrierter Form darzulegen, wie man sie so nicht zu lesen bekommt. In seinen „Schlußbemerkungen" (Kap. 11) legt der Vf. dar, daß ein gerüttelt Maß an Säkularismus notwendig ist, um überhaupt erst einen neutralen Bereich zu schaffen, auf dem sich die religiösen Gruppierungen zum Dialog treffen können, ohne um ihren Identitätsverlust bangen zu müssen. Zwei Gedanken erscheinen mir wichtig, in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden, die besonders die Probleme der Hindus treffend beleuchten: 1. daß der Hindu lernen muß, daß Religion etwas ist, das man sich reflektierend aneignen muß (Geburt in Familie und Kaste genügt nicht), und damit zusammenhängend 2. daß dem Hinduismus eine eigene Theologie fehlt. Auch von einem indologischen Standpunkt aus gesehen, sofern Indologie nicht einfach unkritische Solidarisierung mit Hindukultur ist, sondern kritische Distanz bewahrt, kann man den Ausführungen des Autors nur zustimmen.

Tübingen Dieter Back

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlaß der Gründung der Univ. **Erfurt** vor 600 Jahren u. aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Phil.-Theol. Studiums Erfurt. Hrsg. von Wilhelm Ernst u. Konrad Feiereis. – Erfurt: Benno-Verl. 1992. 460 S. = Erfurter theologische Studien LXIV; DM 58,–.

Virgo Liber Verbi. Miscellanea di Studi in onore di P. Giuseppe M. **Besutti,** O.S.M. A cura di Ignazio M. Calabuig, O.S.M. – R: Edizioni Marianum 1991. XVI, 733 p.

The Land of Carmel. Essays in honor of Joachim **Smet**. O.Carm. Edited by Paul Chandler [e. a.] – R: Institutum Carmelitanum 1991. 497 p.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Dohmen, Christoph – Manfred Oeming: Biblischer **Kanon**, warum und wozu? Eine Kanontheologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1992. 132 S. = Quaestiones disputatae CXXXVI; kart. DM 36,–.

Koch, Klaus: Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie – oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanons. – Sola scriptura ..., (Gü 1991), 143–155; S. 156–165: Herrmann, Siegfried: Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle. Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem; S. 169–179: Koch, Dietrich-Alex: „... bezeugt durch das Gesetz und die Propheten." Zur Funktion der Schrift bei **Paulus**; S. 180–193: Wolter, Michael: Evangelium und Tradition. Juden und Heiden zwischen solus Christus und sola scriptura (Galater 1,11–24; Römer 11,25–36); S. 194–210: Vouga, François: Apostolische Briefe als „scriptura". Die Rezeption des Paulus in den katholischen Briefen.

Ohler, Annemarie: **Mutterschaft** in der Bibel. – Wü: Echter 1992. 272 S.

"Women like this." New perspectives on **Jewish women** in the Greco-Roman world. Ed. by Amy-Jill Levine. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XVII, 260 p. = Early Judaism and its literature I; [cont.]: p. 1–39: Camp, Claudia V.: Understanding a patriarchy: Women in second century Jerusalem. Through the eyes of **Ben Sira;** p. 41–66: Romney Wegner, Judith: **Philo**'s portrayal of women – Hebraic or Hellenic?; p. 67–82: Darling Young, Robin: The "Woman with the soul of Abraham": Traditions about the mother of the Maccabean martyrs; p. 83–106: Halpern-Amaru, Betsy: Portraits of women in **Pseudo-Philo**'s Biblical Antiquities; p. 107–125: Chesnutt, Randall D.: Revelatory experiences attributed to biblical women in early Jewish literature; p. 127–143: Bou, Beverly – George W. E. Nickelsburg: Patriarchy with a twist: Men and women in **Tobit;** p. 145–160: Pervo, Richard I.: Aseneth and her sisters: Women in Jewish narrative and in the Greek novels; p. 161–184: Reinhartz, Adele: From narrative to history: The resurrection of **Mary** and **Martha;** p. 185–198: Davies, Stevan: Women in the third Gospel and the New Testament Apocrypha; p. 199–220: Lefkowitz, Mary R.: Did ancient women write novels?; p. 221–242: Kraemer, R. S.: Women's authorship of Jewish and Christian literature in the Greco-Roman period.

2. Altes Testament

Davies, Gordon F: Israel in Egypt: Reading **Exodus 1–2.** – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 204 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series CXXXV; £ 30,–.

Jones, Brian C.: In search of Kir Hereseth. A. case study in site identification. – Journal for the Study of the Old Testament 52, 1991, 3–24; p. 25–41: Van Wolde, Ellen: The story of **Cain** and **Abel**. A narrative study; p. 43–60: Eslinger, Lyle: Freedom or knowledge? Perspective and purpose in the Exodus narrative **‹Exodus 1–15›;** p. 61–76: Walters, Stanley D: **Saul** of Gibeon; p. 77–94: Dutcher-Walls, Patricia: The social location of the Deuteronomists: A sociological study of pactional politics in late pre-exilic Judah; p. 95–114: Fredericks, Daniel C.: Life's storms and structural unity in **Qoheleth 11.1–12.8;** p. 115–124: Miller, James E.: The redaction of **Daniel.**

Knierim, Rolf P.: Text and concept in **Leviticus 1.1–9**: a case in exegetical method. – Tü: Mohr 1992. VI, 124 p. = Forschungen zum Alten Testament II; kart. DM 88,–.

Licht, Jacob: A commentary on the Book of **Numbers ‹XI–XXI›.** – Jerusalem: The Magnes Press 1991. XV, 253 p. = Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem; $ 15,–.

Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur Biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker **Füglister,** OSB, zum 60. Geburtstag. – (Wü:) Echter (1991). 619 S.; [enth. u. a.]: S. 13–36: Baldauf, Borghild: **Jes 42,18–25**. Gottes tauber und blinder Knecht; S. 37–50: Braulik, Georg: Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums; S. 51–64: Cody, Aelred: **Psalm 120 ‹119›, 7**; S. 65–82: Gradl, Felix: Ijobs Begegnung mit Gott. Anmerkungen zu **Ijob 40,6–8.9–14**; S. 83–101: Hossfeld, Frank Lothar: **Ps 50** und die Verkündigung des Gottesrechts; S. 103–126: Hubmann, Franz D.: **Jeremia 13,1–11**. Zweimal Euphrat retour oder wie man einen Propheten fertigmacht; S. 127–157: Irsigler, Hubert: Gott als König in Berufung und Verkündigung **Jesajas**; S. 155–163: Keel, Othmar: **Psalm 127**: Ein Lobpreis auf Den, der Schlaf und Kinder gibt; S. 165–187: Langer, Gerhard: Zum Problem des Umgangs mit Macht am Beispiel der Psalmen; S. 189–204: Lohfink, Norbert: Einige Beobachtungen zu **Psalm 26**; S. 205–221: Marböck, Johannes: Der Gott des Neuen und das neue Lied. Eine Skizze; S. 223–255: Mosis, Rudolf: „Ströme erheben, Jahwe, ihr Tosen ..." Betrachtungen zu **Psalm 93**; S. 257–289: Reiterer, Friedrich Vinzenz: Die Stellung Ben Siras zur „Arbeit". Notizen zu einem kaum berücksichtigten Thema sirazidischer Lehre; S. 291–306: Scharbert, Josef: Das historische Umfeld von **Psalm 48**; S. 307–331: Schreiner, Josef: Gottes Verfügen durch „Geben" und „Nehmen" in der Sicht der Psalmen; S. 333–356: Stadelmann, Andreas: **Psalm 87 (86)** – Theologischer Gehalt und gesellschaftliche Wirkung; S. 357–371: Vanoni, Gottfried: „Die Tora im Herzen" **‹Jes 51,7›** oder: Über das Vergleichen; S. 373–395: Walkenhorst, Karl H.: Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis im Sinne der priesterlichen Redaktion von Ex 7–14; S. 397–413: Zenger, Erich: Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?

Congress volume Leuven 1989. Ed. by J(ohn) A(dney) Emerton. – Lei, NY [e. a.]: Brill 1991. VI, 398 p. = Vetus Testamentum. Suppl. XLIII; hfl 120,–; [cont.]: p. 1–9: Brekelmans, C.: **Joshua XXIV**: its place and function; p. 10–21: Nicholson, E. W.: The Pentateuch in recent research: a time for caution; p. 22–45: Schmidt, W. H.: Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch; p. 46–57: Blum, Erhard: Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?; p. 58–77: Van Seters, John: The so-called Deuteronomistic redaction of the Pentateuch; p. 78–96: Pury, Albert de: Le cycle de **Jacob** comme légende autonome des origines d'Israël; p. 97–115: Lemche, Niels P.: The development of the Israelite religion in the light of recent studies on the early history of Israel; p. 116–131: Weippert, Helga: Geschichten und Geschichte: Verheißung und Erfüllung im deuteronomistischen Geschichtswerk; p. 132–147: Nelson, Richard D.: The role of the priesthood in the Deuteronomistic history; p. 148–171: Thiel, Winfried: Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den **Elia**-Erzählungen; p. 172–189: Hardmeier, Christof: Die Propheten **Micha** und **Jesaja** im Spiegel von **Jeremia XXVI** und **2 Regum XVIII–XX**. Zur Prophetie-Rezeption in der nach-joschijanischen Zeit; p. 190–203: Petersen, David L.: Israelite prophecy: change versus continuity; p. 204–221: Beuken, W. A. M.: **Isaiah** chapters **LXV–LXVI**: Trito-Isaiah and the closure of the book of Isaiah; p. 222–235: Carroll, Robert P.: Arguing about Jeremiah: recent studies and the nature of a prophetic book; p. 236–247: Bogaert, P.-M.: Urtext, texte court et relecture: **Jérémie XXXIII 4–26** TM et ses préparations; p. 248–263: Trublet, Jacques: Le corpus sapientiel et le Psautier: approche informatique du lexique; p. 264–297: Füglister, N.: **Psalm LXXXVIII**: der Rätsel Lösung?; p. 298–313: Japhet, Sara: The relationship between **Chronicles** and **Ezra-Nehemiah**; p. 314–330: Pohlmann, K.-F.: Zur Frage von Korrespondenzen und Divergenzen zwischen den Chronikbüchern und dem Esra/Nehemia-Buch; p. 331–344: Toorn, Karel van der: The Babylonian New Year Festival: new insights from the cuneiform texts and their bearing on Old Testament study; p. 345–359: Tov, E.: The original shape of the biblical text; p. 360–382: Diez Merino, L.: Fidelity and editorial work in the Complutensian Targum tradition; p. 383–395: Pietersma, A.: The Apocryphon of **Jannes** and **Jambres**.

Schmid, Herbert: Die Gestalt des **Isaak**. Ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition. – Dmst: Wiss. Buchges. 1991. VI, 122 S. = Erträge der Forschung CCLXXIV; kart. DM 26,80.

Edelman, Diana V.: King **Saul** in the historiography of Judah. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 347 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXI; £ 40,–.

Rofé, Alexander: Storie di Profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia. – Brescia: Paideia Ed. 1991. 269 p. = Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici VIII; Lire 38 000.

Reimer, Haroldo: Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des **Amos**. – Stu: Kathol. Bibelwerk 1992. 256 S. = Stuttgarter Bibel-Studien CXCLX.

Fox, Michael V.: The redaction of the Books of **Esther**. On reading composite texts. – Atlanta: Scholars Pr. 1991. 195 p. = Society of Biblical literature. Monograph series XL; $ 18,95.

Sperling. Uwe: Das theophanische Jahwe-Überlegenheitslied. Forschungsbericht und gattungskrit. Unters. der sogen. **Zionlieder**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. 472 S., Tab. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 426; DM 99,– [Diss., Freiburg/B]

The fabric of history: text, artifact and Israel's past. Edited by Diana Vikander Edelman. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 148 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXVII; £ 22,50.

Müller, Karlheinz: Studien zur frühjüdischen Apokalyptik. – Stu: Kathol. Bibelwerk 1991. 335 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände XI: Neues Testament; kart. DM 48,–.

Mysteries and revelations: Apocalyptic studies since the Uppsala colloquium. Edited by John J. Collins and James H. Charlesworth. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 172 p. = Journal for the study of the Pseudepigrapha. Suppl. series IX; £ 22,50; [cont.]: p. 11–32: Collins, John J.: Genre, ideology and social movements in Jewish apocalypticism. Appendix. A. new proposal on apocalyptic origins; p. 33–50: Boccaccini, Gabriele: Jewish apocalyptic tradition. The contribution of Italian scholarship; p. 51–64: Nikkelsburg, George W. E.: The apocalyptic construction of reality in **1 Enoch**; p. 65–78: Stone, Michael E.: On reading an apocalypse; p. 79–90: Himmelfarb, Martha: Revelation and rapture. The transformation of the visionary in the ascent apocalypses; p. 91–113: Charlesworth, James H.: Folk traditions in Jewish apocalyptic literature; p. 114–134: Hultgård, Anders: Bahman yasht: A Persian apocalypse; p. 135–163: Hellholm, David: Methodological reflections on the problem of definition of generic texts.

Stone, M(ichal) E.: Selected studies in **Pseudepigrapha** and **Apocrypha.** With special reference to the Armenian tradition. – Lei [e. a.]: Brill 1991. X, 473 p. = Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha IX; hfl 200,–.

Görg, Manfred: Ägyptiaca – Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen **Ägypten** und **Israel**. – Wiesb: Harrassowitz 1991. 368 S. = Ägypten und Altes Testament XI; kart. DM 86,–.

Ho, Ahuva: **Ṣedeq** and **Ṣedaqah** in the Hebrew Bible. – NY [e. a.]: Lang 1991, 212 p., 11 tabl. = American university studies VII, 78; DM 54,–.

Priesthood and cult in ancient Israel. Edited by Gary A. Anderson and Saul M. Olyan. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 217 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXV; £ 27,50.

Mac Knight, Scot: A light among the gentiles. **Jewish missionary** activity in the 2nd Temple period. – Minneapolis: Fortress 1991. X, 205 p.

Westbrook, Raymond: Property and the **family** in biblical law. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 177 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXIII; £ 22,50.

García López, Felix: Dalla Torah al Pentateuco. – Ricerche storico bibliche 3,1, 1991, 11–26; p. 27–40: Gianluigi Boschi, Bernardo: Origini della Torah e Pentateuco; p. 41–55: Luigi Prato, Gian: L'esclusivismo jahwista alle origini storico-religiose della Torah; p. 57–81: Cardellini, Innocenzo: Dalla legge alla Torah. Una ipotesi di studio; p. 83–96: Garbini, Giovanni: Torah e Mosè; p. 97–114: Vivian, Angelo: Il concetto di Legge nel «Rotolo del tempio» ‹11 Q Temple scroll›.

3. Neues Testament

The four Gospels 1992. Festschrift Frans **Neirynck**. Vol. I–III. Ed. by F. Van Segbroeck. – Lv: Univ. Pr./Peeters 1992. XVIII, p. 1–690; X, p. 691–1720; IX, p. 1724–2668 = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium C; FB 5000; p. 3–48: Van Belle, G.: Bibliographia academica F. Neirynck; [cont.]: p. 93–120: Kloppenborg, J.S.: The theological stakes in the Synoptic Problem; p. 121–128: Berger, K.: Zur Diskussion um die Gattung Evangelium. Formgeschichtliche Beiträge aus Beobachtungen an Plutarchs „Leben der zehn Redner"; p. 129–158: Schmithals, W.: Die Bedeutung der Evangelien in der Theologiegeschichte bis zur Kanonbildung; p. 159–172: Strecker, G.: Schriftlichkeit oder Mündlichkeit der synoptischen Tradition? Anmerkungen zur formgeschichtlichen Problematik; p. 173–188: Vouga, F.: Formgeschichtliche Überlegungen zu den Gleichnissen und zu den Fabeln der Jesus-Tradition auf dem Hintergrund der hellenistischen Literaturgeschichte; p. 189–202: Hooker, M. D.: The **Son of Man** and the Synoptic problem; p. 203–218: Chilton, B. D.: The Son of Man: Human and heavenly; p. 219–248: Bieringer, R.: Traditionsgeschichtlicher Ursprung und theologische Bedeutung der ὑπέρ-Aussagen im Neuen Testament; p. 249–256: Du Toit, A. B.: **Romans 1,3–4** and the gospel tradition: A re-assessment of the phrase κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης; p. 257–274: Légasse, S.: L'autre «baptême» ‹**Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,26.31–33**›; p. 275–294: Gerhardsson, B.: The shema' in early Christianity; p. 295–324: Suhl, A.: Die Funktion des **Schwertstreichs** bei der Gefangennahme Jesu; p. 325–336: Aland, B.: Das Zeugnis der frühen Papyri für den Text der Evangelien; p. 337–360: Elliott, J. K.: Printed editions of **Greek synopses** and their influence on the synoptic problem; p. 361–388: Robinson, J. M.: The sayings Gospel **Q**; p. 389–402: Zeller, D.: Eine weisheitliche Grundschrift in der Logienquelle; p. 403–420: Jacobson, A. D.: Apocalyptic and the synoptic sayings source Q; p. 421–456: Hoffmann, P.: **QR** und der Menschensohn. Eine vorläufige Skizze; p. 457–478: Walter, N.: **Mk 1.1–8** und die »agreements« von **Mt 3** und **Lk 3.** Stand die Predigt Johannes des Täufers in Q?; p. 479–508: Tuckett, C. M.: The temptation narrative in Q; p. 509–516: Fitzmyer, J. A.: A Palestinian collection of beatitudes; p. 517–540: Catchpole, D.: The centurion's faith and its function in Q; p. 541–562: Fleddermann, H.: The demands of discipleship. **Matt 8,19–22** par. **Luke 9,57–62**; p. 563–586: Schürmann, H.: **QLk 11,14–36** kompositionsgeschichtlich befragt; S. 587–620: Boring, M. E.: The Synoptic problem, "Minor" agreements and the **Beelzebul** pericope; p. 621–632: Schlosser, J.: Le logion de **Mt 10,28** par. **Lc 12,4–5**; p. 633–648: März, C. P.: Das Gleichnis vom Dieb. Überlegungen zur Verbindung von **Lk 12,39** par Mt **24,43** und **1 Thess 5,2.4**; p. 649–676: Friedrichsen, T. A.: 'Minor' and 'Major' Matthew-Luke agreements against **Mk 4,30–32**; p. 677–688: Lindemann, A.: Die Funktion der **Herrenworte** in der ethischen Argumentation des Paulus im **Ersten Korinther**brief; p. 693–724: Telford, W. R.: The pre-Markan tradition in recent research ‹1980–1990›; p. 725–750: Breytenbach, C.: Vormarkinische Logientradition. Parallelen in der urchristlichen Briefliteratur; p. 751–774: Schweizer, E.: **Markus**, Begleiter des Petrus?; p. 775–778: Rolland, P.: **Marc,** lecteur de Pierre et de Paul; p. 779–800: Orchard, B.: Mark and the fusion of traditions; p. 801–816: Ellis, E. E.: The date and provenance of Mark's Gospel; p. 817–838: Donahue, J. R.: The quest for the community of Mark's Gospel; p. 839–858: Best, E.: Mark's readers: A profile; p. 859–876: Goulder, M. D.: A Pauline in a Jacobite church; p. 877–904: Schenk, W.: Sekundäre Jesuanisierungen von primären Paulus-Aussagen bei Markus; p. 905–934: Minette de Tillesse, C.: Structure théologique de Marc; p. 935–948: Petersen, N. R.: "Literarkritik", the new literary criticism and the Gospel according to Mark; p. 949–974: Van Oven, G.: Intercalation and irony in the Gospel of Mark; p. 975–986: Giblin, C. H.: The beginning of the ongoing Gospel ‹**Mk 1,2–16,8**›; p. 987–996: Boismard, M.-E.: Étude sur **Mc 1,32–34**; p. 997–1016: Hanhart, K.: Son, your sins are forgiven. Mk **2,5**; p. 1017–1038: Merklein, H.: Die Heilung des Besessenen von Gerasa ‹Mk **5,1–20**›. Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese; p. 1039–1064 Focant, C.: La fonction narrative des doublets dans la section des pains ‹**Mc 6,6b–8,26**›; p. 1065–1076: Van Iersel, B. M. F.: Καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς. Another look at Mk **6,48d**; p. 1077–1094: Dautzenberg, G.: **Elija** im Markusevangelium; p. 1095–1104: Delorme, J.: Dualité, dissection critique et signification. Mc **9,14–29**; p. 1105–1124: Kirchschläger, W.: Bartimäus – Paradigma einer Wundererzählung ‹Mk **10,46–52** par›; p. 1125–1140: Collins, A. Y.: The eschatological discourse of Mark **13**; p. 1141–1160: Verheyden, J.: Persecution and eschatology. Mk **13,9–13**; p. 1161–1186: Robbins, V. K.: The reversed contextualization of **psalm 22** in the Markan crucifixion: A socio-rhetorical analysis; p. 1187–1202: Stanton, G. N.: **Matthew**: βίβλος, εὐαγγέλιον, or βίος?; p. 1203–1222: Allison, D. C.: Matthew: Structure, biographical impulse, and the imitatio Christi; p. 1223–1250: Standaert, B.: L'évangile selon Matthieu. Composition et genre littéraire; p. 1251–1282: Broer, J.: Versuch zur Christologie des ersten Evangeliums; p. 1283–1304: Carlston, C. E.: Christology and Church in Matthew: p. 1305–1324: Edwards, R. A.: Characterization of the disciples as a feature of Matthew's narrative; p. 1325–1348: Collins, R. F.: Matthew's ἐντολαί.Towards an understanding of the commandments in the First Gospel; p. 1349–1360: Dunn, J. D. G.: Matthew's awareness of Markan redaction; p. 1361–1384: Domeyer, D.: **Mt 1,1** als Überschrift zur Gattung und Christologie des Matthäus Evangelium; p. 1385–1402: Pesch, R.: „Er wird Nazoräer heißen". Messianische Exegese in Mt 1–2; p. 1403–1424: Baarda, T.: **Philoxenus** and the parable of the fisherman. Concerning the Diatessaron text of **Mt 13,47–50**; p. 1425–1432: Harrington, D. J.: The rich young man in **Mt 19,16–22**; Another way to God for Jews?; p. 1433–1450: Senior, D.: Matthew's account of the burial of Jesus ‹Mt **27,57–61**›; p. 1451–1466: Barrett, C. K.: The Third Gospel as a preface to Acts? Some reflections; p. 1467–1496: Gundry, R. H.: Matthean foreign bodies in agreements of **Luke** with Matthew against Mark evidence that Luke used Matthew; p. 1497–1512: Kingsbury, J. D.: The **pharisees** in **Luke-Acts**; p. 1513–1528: Moessner, D. P.: The meaning of καθεξῆς in the Lukan prologue as a key to the distinctive contribution of Luke's narrative among the "Many"; p. 1529–1548: Vanhoye, A.: L'intérêt de Luc pour la prophétie en Lc **1,76**; **4,16–30** et **22,60–65**; p. 1549–1570: Koet, B.: Simeons Worte (Lk **2,29–32.34c-35**) und Israels Geschick; p. 1571-1580: Wilcox, M.: Luke **2,36–38**. "Anna bat Phanuel, of the tribe of Asher, a prophetess . . .". A study in Midrash in material special to Luke; p. 1581–1590: Delobel, J.: Lk **7,47** in its context. An old crux revisited; p. 1591–1602: Gourgues, M.: Regroupement littéraire et équilibrage théologique. Le cas de Lc **13,1–9**; p. 1603–1616: Tannehil, R. C.: The Lukan discourse on-invitations ‹Lk **14,7–24**›; p. 1617–1636: Räisänen, H.: The prodigal gentile and his Jewish Christian brother ‹Lk **15,11–32**›; p. 1637–1662: Piper, R. A.: Social background and thematic structure in Luke **16**; p. 1663–1676: Hartman, L.: Reading Luke **17,20–37**; p. 1677–1696: Fusco, V.: "Point of View" and "Implicit Reader" in two eschatological texts ‹**Lk 19,11–28**; **Acts 1,6–8**›; p. 1697–1716: Dauer, A.: Lk **24,12** – ein Produkt lukanischer Redaktion?; p. 1723–1750: Schnackenburg, R.: Synoptische und **johannei**sche Christologie – ein Vergleich; p. 1751–1781: Schneider, G.: Auf Gott bezogenes „mein Vater" und „euer Vater" in den Jesus-Worten der Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Problem **Johannes** und die Synoptiker; p. 1783–1798: Smith, D. M.: John and the synoptics and the question of gospel genre; p. 1799–1814: Schnelle, U.: Johannes und die Synoptiker; p. 1815–1834: Borgen, P.: The independence of the Gospel of John. Some observations; p. 1835–1854: Jonge, M. de: Christology and theology in the context of early Christian eschatology, particularly in the Fourth Gospel; p. 1855–1868: Beasley-Murray, G. R.: The mission of the Logos-Son; p. 1869–1888: Painter, J.: The enigmatic Johannine Son of Man; p. 1889–1900: Freyne, S.: Locality and doctrine: Mark and John revisited; p. 1901–1934: Van Belle, G.: Les parenthèses johanniques; p. 1935–1942: Trocmé, E.: Jean et les Synoptiques: l'exemple de Jn **1,15–34**; p. 1943–1962: Freed, E. D.: Jn **1,19–27** in light of related passages in John, the Synoptics, and Acts; p. 1963–1984: Koch, D.-A.: Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferbild von Joh **1,19–34** auf dem Hintergrund von **Mk 1,2–11**; p. 1985–2000: Lindars, B.: Capernaum revisited. Jn **4,46–53** and the Synoptics; p. 2001–2020: Ruckstuhl, E.: Die Speisung des Volkes durch Jesus und die Seeüberfahrt der Jünger nach Joh **6,1–25** im Vergleich zu den synoptischen Parallelen; p. 2021–2050: Thyen, H.: Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh **11,1–12,19**) als „Palimpsest" über synoptischen Texten; p. 2051–2082: Sabbe, M.: The anointing of Jesus in Jn **12,1–8** and its Synoptic parallels; p. 2083–2100: Busse, U.: Die „Hellenen" Joh **12,20ff.** und der sogenannte „Anhang" Joh **21**; p. 2101–2118: Menken, M. J. J.: The Old Testament quotation in Jn **19,36**. Sources, redaction, background; p. 2119–2138: Zumstein, J.: L'interprétation johannisque de la mort du Christ; p. 2139–2152: Smit Sibinga, J.: Towards understanding the composition of John **20**; p. 2153–2182: Kremer, J.: „Nimm deine Hand und lege sie in meine Seite!" Exegetische, hermeneutische und bibeltheologische Überlegungen zu Joh **20,24–29**; p. 2183–2192: Judge, P. J.: A note on Jn **20,29**; p. 2193–2206: Fee, G. D.: On the text and meaning of Jn **20,30–31**; p. 2207–2224: Vorster, W. S.: The growth and making of John **21**; p. 2225–2238: Kieffer, R.: Les premiers indices d'une réception de l'évangile de saint Jean; p. 2239–2256: Lührmann, D.: Das neue Fragment des PEgerton 2 ‹PKöln 244›; p. 2257–2262: Dehandschutter, B.: Recent research on the Gospel of **Thomas**; p. 2263–2276: Carrez, M.: Quelques aspects christologiques de l'Évangile de Thomas; p. 2277–2320: Cangh, J. M. van: Miracles évangéliques – Miracles apocryphes; p. 2321–2342: Helderman, J.: Die Engel bei der Auferstehung und das lebendige Kreuz. Mk **16,3** in k, einem Vergleich unterzogen; p. 2343–2358: Klauck, H.-J.: Die dreifache Maria. Zur Rezeption von Joh **19,25** in **Ev-Phil 32**.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Koschorke, Klaus: Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte. – EvTh 52, 1992, 209–223.

Pierrard, Pierre: L'église et l'histoire. – P: Desclée de Brouwer 1991. 260 p.

Sperber, Jonathan: Kirchengeschichte als **Sozialgeschichte** – Sozialgeschichte als Kirchengeschichte – KZG 5, 1992, 11–17; S. 18–27: François, Étienne: Kirchengeschichte als Thema der Kultur- und Sozialgeschichte. Ein Blick aus Frankreich; S. 28–30: Hürten, Heinz: Alltagsgeschichte und Mentalitätsgeschichte als Methoden der Kirchlichen Zeitgeschichte; S. 31–40: Welker, Michael: Historik Kirchlicher Zeitgeschichte und systematisch-theologische Urteilsbildung; S. 41–48: Beintker, Michael: Kirchliche Zeitgeschichte und systematisch-theologische Urteilsbildung; S. 48–68: Feil, Ernst: Kirchliche Zeitgeschichte und systematisch-theologische Urteilsbildung; S. 69–93: Maser, Peter: Kirchliche Zeitgeschichte nach der Wende; S. 94–98: Ringshausen, Gerhard – Hans G. Ulrich: Zur Verständigung über Zeitgeschichte; S. 121–134: Steinbach, Peter: „Enttabuisierung" der Zeitgeschichte als Vergangenheitsbewältigung?

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kaufmann, Arthur: Vom Ungehorsam gegen die Obrigkeit. Aspekte des **Widerstandsrechts** von der antiken Tyrannis bis zum Unrechtsstaat unserer Zeit, vom leidenden Gehorsam bis zum zivilen Ungehorsam im modernen Rechtsstaat. – Hei: Decker & Müller 1991. 109 S. = Heidelberger Forum LXXII.

Brent, Allen: **Cultural episcopacy** and **ecumenism.** Representative ministry in church history from the age of Ignatius of Antioch to the Reformation. With special reference to contemporary ecumenism. – Lei [e. a.]: Brill 1992. 264 p. = Studies in Christian mission VI; hfl 110,–

Beck, Heinrich: Triadische Engel-Ordnungen. Frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz. – ThPh 67, 1992, 321–355.

3. Alte Kirchengeschichte

Florilegium patristicum. En festskrift til Per **Biskow**. – Delsbo: Sahlin & Dahlström 1991. 259 p., ill.

Lindemann, Andreas: Die **Clemensbriefe**. – Tü: Mohr 1992. VI, 277 S. = Handbuch zum Neuen Testament XVII = Die apostolischen Väter I.

Klijn, Albertus F.: Jewish-Christian gospel tradition. – Lei [e. a.]: Brill 1992. VII, 156 p. = Supplements to Vigiliae Christianae XVII; hfl 80,–.

Studer, Basil: Dominus Salvator. Studien zur **Christologie** und **Exegese** der Kirchenväter. – R: Benedictina/Edizioni Abbazia S. Paolo 1991. 551 S. = Studia Anselmiana CVII; Lire 82 000.

Saint-Roch, Patrick: La **pénitence** dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Gregoire le Grand. – CdV: Pont. Ist. di Archeologia Cristiana 1991. 182 p. = Studi di antichità Cristiana XLVI.

Lies, Lothar: **Origenes'** „Peri archon". Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung. – Darmst: Wiss. Buchges. 1992. XI, 218 S. = Werkinterpretationen; DM 39,80.

Mosetto, Francesco: Cristo ieri e oggi nella *Homiliae in Lucam* di **Origene**. – Sal 54, 1992, 283–307.

Garrigues, Jean-Miguel – Jean Legrez: Moines dans l'assemblée des fidèles: à l'époque des Pères, **IV**e – **VIII**e siècle. Préf. de Louis Leloir. – P: Beauchesne 1992. 229 p. = Théologie historique LXXXVII; F 120,–.

Pouchet, Jean-Robert: La date de l'élection épiscopale de Saint **Basile** et celle de sa mort. – RHE 87, 1992, 5–33.

Jackson, Pamela: **Cyril** of **Jerusalem**'s treatment of scriptural texts concerning the Holy Spirit. – Tr 46, 1991, 1–32.

Meissner, Henriette M.: Rhetorik und Theologie. Der Dialog **Gregors** von **Nyssa** De anima et resurrectione. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. XV, 474 S. = Patrologia I; DM 99,–. [Diss., Mainz]

Celtic fire. The passionate religious vision of ancient **Britain** and **Ireland**. – NY: Doubleday 1991. VI, 248 p.

Claussen, M. A.: Peregrinatio and peregrini in **Augustine**'s *City of God*. – Tr 46, 1991, 33–76.

Joest, Christoph: Gott und den Menschen dienen. Das Anliegen des **Pachomius** nach seinem Brief Nr. 3. – ZKG 103, 1992, 1–32.

Rees, B. R.: The letters of **Pelagius** and his followers. – Woodbridge: Boydell Pr. 1991. 355 p.; £ 35,–.

Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collab. con l'Ecole Française de Rome, Roma, 9–12 maggio 1990. Vol. I: Studi storici. II: Questioni letterarie e dottrinali. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1991. 314 p.; 326 p. = Studia ephemeridis "Augustinianum" XXXIII. XXXIV; Lire 125 000; [cont.]: p. 5–25: Clark, F.: The renewed controversy about the authorship of the **Dialogues**; p. 27–40: Vogüé, A. de: Le Dialogues, œuvre authentique et publiée par Grégoire lui-même; p. 41–57: Lizzi, R.: La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno: dalla *Regula pastoralis* ai *Dialogi*; p. 59–104: Massa, E.: Gregorio Magno e l'arte del linguaggio. Alcune osservazioni; p. 105–119: Weissengruber, F.: Zu Gregors des Grossen Verhalten gegenüber der antiken Profanbildung; p. 121–136: Pizzani, U.: S. Gregorio Magno, **Cassiodoro** e le arti liberali; p. 137–148: Petersmann, H.: Quid S. Gregorius Magnus Papa romanique eius aetatis de lingua sua senserint; p. 149–159: Opelt, Ilona: Etimologie ebraiche nei *Moralia* di Gregorio Magno; p. 161–168: Evans, G. R.: Gregory the Great on **faith** and **order**; p. 169–182: Leyser, C.: «Let me speak, let me speak»: Vulnerability and authority in Gregory's *Homilies on Ezekiel*; p. 183–197: Closa Farres, J.: San Gregorio Magno y la evocación de la Roma cristiana; p. 199–221: Gaudemet, Jean: L'héritage de Grégoire le Grand chez les canonistes médiévaux; p. 223–265: Gramaglia, P. A.: Linguaggio sacrificale ed eucarestia in Gregorio Magno; p. 267–283: Nardi, C.: Gregorio Magno interprete di *Apocalisse 20*; p. 285–300: Rapisarda, G.: I doni nell'epistolario di Gregorio Magno; p. 301–314: Micaelli, C.: Riflessioni su alcuni aspetti dell'**angelologia** di Gregorio Magno; Vol. II: p. 9–32: Pietri, Ch.: La **Rome** de Grégoire; p. 33–45: Dagens, C.: Saint Grégoire le Grand, consul Dei. *La mission prophétique d'un pasteur*; p. 47–63: Straw, C.: Gregory's **politics**: theory and practice; p. 65–76: Maraval, P.: Grégoire le Grand et les lieux **Saints** de l'**Orient**; p. 27–101: Gasparri, S.: Gregorio Magno e l'**Italia** meridionale; p. 103–108: Pergola, Ph.: Gli interventi di Gregorio Magno in **Corsica**: aspetti religiosi, socio-economici e politici; p. 109–128: Pietri, L.: Grégoire le Grand et la **Gaule**: le projet pour la réforme de l'Église Gauloise; p. 129–158: Duval, Y.: Grégoire et l'**Église** d'**Afrique**: les «hommes» du Pape; p. 159–166: Markus, R. A.: The problem of «**Donatism**» in the sixth century; p. 167–186: Vilella Masana, J.: Gregorio Magno e **Hispania**; p. 187–198: Ramos-Lissón, D.: Grégoire le Grand, **Léandre** et **Reccarède**; p. 199–212: Chadwick, H.: Gregory the Great and the mission to the **Anglo-Saxons**; p. 213–223: Kelly, J. F.: The letter of **Columbanus** to Gregory the Great; p. 225–249: Consolino, F. E.: Il Papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno; p. 251–281: Sanders, G.: L'**épitaphe** de Grégoire le Grand: banalité ou message?; p. 283–291: Bammel, E.: Gregor der Grosse und die **Juden**; p. 293–304: Godding, R.: Cento anni di ricerche su Gregorio Magno: a proposito di una **bibliografia**.

Vitas sanctorum patrum emeritensium. Ed. A. Maya Sánchez. – Turnhoult: Brepols 1992. C, 130 p. = Corpus Christianorum. Series latina CXVI.

4. Mittelalter und Neuzeit

Willaert, Frank – M. M. Kors – H. Vekeman: De betekenis van de Nederlandse en vooral **Brabantse** mystik voor de Europese spiritualiteit. – Trajecta 1, 1992, 5–32; p 33–48: Weiler, A. G.: De betekenis van de **modern devotie** voor de Europese cultuur.

Burger, Christoph: Gottesliebe, Erstes Gebot und menschliche Autonomie bei spätmittelalterlichen Theologen und bei Martin Luther. – ZThK 89, 1992, 280–301.

Rummel, Michael: Die **„clausula rebus sic stantibus"**. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung unter Berücksichtigung der Zeit von der Rezeption im 14. Jh. bis zum jüngeren Usus modernus in der 1. Hälfte des 18. Jh.s. – Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 1991. 208 S; DM 66,–.

5. Mittelalter

Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymund **Kottje** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hubert Mordek. – Ffm, Bern, NY, P: Lang. 1992. XI, 658 S., Ill. = Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte III; S. 617–630: Bibliographie R. Kottje; DM 129,–; [enth. u. a.]: S. 1–20: Hartmann, Wilfried: Rechtskenntnis und Rechtsverständnis bei den **Laien** des früheren Mittelalters; S. 21–32: Heidrich, Ingrid: **Syrische** Kirchengemeinden im **Frankenreich** des **6.** Jahrhunderts; S. 33–50: Angenendt, Arnold: Der „ganze" und „unverweste" Leib – eine Leitidee der Reliquienverehrung bei **Gregor** von **Tours** und **Beda Venerabilis**; S. 51–69: Ewig, Eugen: **Markulf**s Formular „De privilegio" und die merowingischen Bischofsprivilegien; S. 71–92: Mordek, Hubert – Roger E. Reynolds: Bischof **Leodegar** und das Konzil von **Autun**; S. 93–105: Böhringer, Letha: Zwei Fragmente der römischen Synode von **769** im Codex London, British Library, Add. 16413; S. 107–119: Schaller, Dieter: Briefgedichte als Zeitzeugen: **Theodulf**s Sturz 817/818; S. 121–135: Stratmann, Martina: De ministris ecclesiae. Eine Schrift **Ebos** von **Reims** zur Diözesanverwaltung; S. 137–147: Schieffer, Rudolf: Der Pittaciolus **Hinkmars** von **Laon** in einer Salzburger Handschrift aus Köln; S. 149–159: Haggenmüller, Reinhold: Zur Rezeption der **Beda** und **Egbert** zugeschriebenen Bußbücher; S. 161–188: Kerff, Franz: Das Paenitentiale **Pseudo-Gregorii**. Eine kritische Edition; S. 189–205: Körntgen, Ludger: Ein **italienisches Bußbuch** und seine fränkischen Quellen. Das anonyme Paenitentiale der Handschrift Vatikan, Arch. S. Pietro H 58; S. 207–222: Schmidt, Rolf: Legitimum ius totius familiae. Recht und Verwaltung bei Bischof **Ulrich** von **Augsburg**; S. 223–237: Fuhrmann, Horst: Beobachtungen zur Schrift **„De ordinando pontifice"**; S. 239–269: Benz, Karl Josef: Joh. 10,1–14 in der theologischen Argumentation **Gregors VII.** gegen Simonie und Laieninvestitur; S. 271–290: Deutz, Helmut: Die kanonikale „religio" in den Consuetudines „Nocturnis itaque horis" des Abtes **Richer** von **Klosterrath**; S. 311–326: Landau, Peter: **Gratian** und die Sententiae Magistri A.; S. 327–345: Engels, Odilo: **Gottfried** von **Viterbo** und seine Sicht des staufischen Kaiserhauses; S. 373–390: Roberg, Burkhard: „Omne schisma abiuro ..." Zur Eidesleistung der byzantinischen Delegation auf dem Lugdunense II von 1274; S. 391–411: Schimmelpfennig, Bernhard: Ein Bischof dem Papste gleich? Zu den Insignien und Vorrechten des **Erzbischofs** von **Benevent**; S. 429–441: Baer, Wolfram: Zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt in der ehemaligen Reichsstadt **Augsburg**; S. 459–476: Feldkamp, Michael F.: Die Amtsbezeichnung des bischöflichen Stellvertreters an der Kurie zu **Osnabrück**; S. 477–488: Mischlewski, Adalbert: Eine deutsche **Antoniterpredigt** aus dem **15.** Jahrhundert; S. 489–496: Hägele, Günter: Johannes **Pfeffer** von **Weidenbergs** Tractatus de paenitentia. Notizen zu Leben und Werk des ersten Theologen der Freiburger Universität; S. 497–521: Hörberg, Norbert: Die Bücherschenkung des Augsburger Kardinals **Peter** von **Schaumberg** an das Kloster St. **Mang** zu **Füssen** (1460); S. 523–545: Moeller, Bernd: **Luthers** Bücher auf dem Wormser Reichstag von 1521; S. 547–571: Busley, Hermann-Joseph: Das königliche Nominationsrecht für die Bischöfe in Bayern. Studien zum bayerischen Konkordat von 1817; S. 573–581: Fried, Pankraz: Oberin Katharina Scheyns ‹1857–1937› und die Gründung des weiblichen Zweiges der Missionsgesellschaft Reichenbach/St. Ottilien (1885–1895).

Goetz, Hans-Werner: Die Gegenwart der Vergangenheit im früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsbewußtsein. – HZ 255, 1992, 61–98.

Cavadini, John: The sources and theology of **Alcuin**'s *De fide sanctae et individuae trinitatis*. – Tr 46, 1991, 123–146.

Otten, Willemien: The anthropology of Johannes **Scottus Eriugena**. – Lei [e. a.]: Brill 1991. VIII, 242 p. = Brill's studies in intellectual history XX; hfl 90,– [Diss., Amsterdam]

Resnick, Irven Michael: Divine power and possibility in St. **Peter Damian**'s *De divina omnipotentia*. – Lei [e. a.]: Brill 1992. VIII, 128 p. = Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXXI; hfl 75,–.

Goering, Joseph: The invention of **transubstantiation**. – Tr 46, 1991, 147–170.

Horn, Michael: Studien zur Geschichte Papst **Eugens III.** ‹1145–1153›. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 486 S. = Europäische Hochschulschriften III, 508; DM 99,– [Diss., Mainz]

Iammarrone, Luigi – Livio Polionato: Trinità come amore. La dottrina trinitaria di **Riccardo** di S. **Vittore**. – MF 92, 1992, 33–83.

Mondin, Battista: Dizionario enciclopedico del pensiero di San **Tommaso** d'**Aquino**. – Bol: Ed. Studio Domenicano 1991. 688 p.; Lire 80 000.

Blanchette, Olivia: The perfection of the universe according to Aquinas. A theological cosmology. – University Park: The Pennsylvania State Univ. Pr. 1992. XVII, 334 p.; £ 28,–.

Burgard, Friedhelm: Familia archiepiscopi. Studien zu den geistlichen Funktionsträgern Erzbischof **Balduins** von **Luxemburg** ‹1307–1354›. – Tr: Verl. Trierer Hist. Forschungen 1991. XIV, 571 S., graph. Darst. = Trierer historische Forschungen XIX; DM 78,– [Diss., Trier]

6. Gesamte Neuzeit

Simon, Maurice: Un **catéchisme universel** pour l'église catholique. Du Concile de Trente à nos jours. – Lv: University Pr./Peeters 1992. 461 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum CIII; FB 2200.

Schäfer, Christoph: Staat, Kirche, Individuum. Studie zur **süddeutschen Publizistik** über religiöse Toleranz von **1648** bis **1819**. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 258 S. = Europ. Hochschulschriften III, 522; DM 74,– [Diss., Frb/B]

Dohms, Peter: Die Wallfahrt nach **Kevelaer** zum Gnadenbild der „Trösterin der Betrübten". Nachweis und Geschichte der Prozessionen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Mit Abbildung der Wappenschilder. – Kev: Butzon u. Bercker 1992. XIX, 430 S., Ill. = 350 Jahre Kevelaer-Wallfahrt II.

Consolatrix afflictorum. Das **Marienbild** zu **Kevelaer**. Botschaft, Geschichte, Gegenwart, hrsg. v. Josef Heckens [u. a.]: – Kevelaer: Butzon u. Bercker 1992. XX, 851 S., Ill. = 350 Jahre Kevelaer-Wallfahrt I; DM 75,–.

7. Reformation und Gegenreformation

Augustijn, Cornelis: **Erasmus**. His life, works, and influence. – Toronto [e. a.]: Univ. of Toronto Pr. 1991. X, 239 p., ill. = Erasmus studies X.

Luthers Wirkung. Festschrift für Martin **Brecht** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild. – Stu: Calwer-Verl. 1992. 302 S., Ill.; DM 128,– [enth.]: S. 9–45: Krodel, Gottfried G.: „Evangelische Bewegung" – Luther – Anfänge der lutherischen Landeskirche: Die ersten Jahre der Reformation im Schnittpunkt von Kirchengeschichte und Sozialgeschichte; S. 47–61: Neuser, Wilhelm H.: **Luther** und **Melanchthon** – Ein Herr, verschiedene Gaben; S. 63–82: Hauschild, Wolf-Dieter: Johannes **Bugenhagens** Entwicklung zum Reformator und der Einfluß Luthers; S. 83–95: Weigelt, Horst: Sebastian **Francks** Auseinandersetzung mit Luther in seinem Kriegbüchlein des Friedens; S. 97–109: Ehmer, Hermann: Johannes **Brenz** und Martin Luther; S. 111–133: Peters, Christian: Luthers Einfluß auf die frühreformatorische städtische Predigt. Das Beispiel des Ulmer Kaplans Johann **Diepold** (gest. vor 1539); S. 135–163: Kötter, Ralf: Luthers Einfluß auf die Rechtfertigungslehre des Dominikaners **Augustin** von **Getelen**; S. 165–178: Stupperich, Robert: Luthers Einfluß auf die Reformation in **Westfalen**; S. 179–192: Walton, Robert C.: Das Luthertum und der angebliche „Lutheran sacramentalism" in der Kirchengeschichte **Englands** des 16. und 17. Jahrhunderts; S. 193–208: Augustijn, Cornelis: **Hieronymus** in **Luthers** „De servo arbitrio". Eine Teiluntersuchung zu Luthers Väterverständnis; S. 209–232: Aland, Kurt: **Spener** und Luther – Zum Thema Rechtfertigung und Wiedergeburt; S. 233–244: Schäfer, Gerhard: Die Bedeutung des **Sensus communis** für das theologische System des „Lutheraners" Friedrich Christoph **Oetinger**; S. 245–256: Deetjen, Werner-Ulrich: „Die Welt kannte ihn nicht." Philipp Matthäus **Hahn** ‹1739–1790› – Schattenriß eines Jahrhundertgenies; S. 257–283: Martin-Brecht-Schriftenverzeichnis, erstellt von Chr. Peters.

Schwarz, Reinhard: Der hermeneutische Angelpunkt in Luthers Meßreform. – ZThK 89, 1992, 340–364.

Beutel, Albrecht: Erfahrene Bibel. Verständnis und Gebrauch des **verbum dei scriptum** bei Luther. – ZThK 89, 1992, 302–339.

Delius, Hans-Ulrich: Die Quellen von Martin Luthers Genesisvorlesung. – Mchn: Kaiser 1992. 96 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CXI; DM 70,–.

Hägler, Brigitte: Die Christen und die „Judenfrage". Am Beispiel der Schriften **Osianders** und **Ecks** zum Ritualmordvorwurf. – Erl: Palm u. Enke 1992. III, 274 S. = Erlanger Studien XCII; DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

Thompson, John L.: John **Calvin** and the daughters of Sarah. Women in regular and exceptional roles in the exegesis of Calvin, his predecessors, and his contemporaries. – Gen: Droz 1992. XIII, 308 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CCLIX; sfr 65,– [Diss., Durham]

Vos, Lambert: **Louis** de **Blois**, abbé de Liessies ‹1506–1566›. Recherches bibliographiques sur son œuvre. – Turnhout: Brepols 1992. 294 p. = Publications de l'Encyclopédie bénédictine I; FB 2700.

Jinkins, Michael: Theodore **Beza**. Continuity and regression in the reformed tradition. – EvQ 64, 1992, 131–154.

Reformierte Gemeinde. Die Kirchenratsprotokolle der Reformierten Gemeinde **Emden** 1557–1620. Teil II: **1575–1620**. – Köln [u. a.]: Böhlau 1992. XVI, 1200 S. = Städteforschung C, 3; DM 142,–.

8. Neuzeit

Spiertz, M. G.: **Jansenisme** in en rond de **Nederlanden 1640–1690**. – Trajecta 1, 1992, 144–167.

Crown, church and estates. Central European politics in the sixteenth and seventeenth centuries. – Lo: Macmillian in assoc. with the School of Slavonic and Eastern European Studies Univ. of London 1991. XXXI, 321 p. = Studies in Russia and East Europe.

Campbell, Ted A.: The religion of the heart. A study of European religious life in the seventeenth and eighteenth centuries. – Columbia, SC: Univ. of South Carolina Pr. 1991. X, 218 p.; $ 29,95.

Naglee, David Intersoll: From everlasting to everlasting. John **Wesley** on eternity and time. Vol. I–II. – NY [e. a.]: Lang 1992. VIII, 353 p; X, 651 p. = American university studies VII, 65; sfr 150,–.

Ceyssens, Lucien: **Innocent XII** et le jansénisme. – Ant 77, 1992, 39–66.

San José en il siglo **XVIII**. Actas del quinto simposion internacional, México, 17–24 septiembre 1989. – Valladolid: Centro Español de Investigaciones Josefinas 1991. 878 p., ill. = Estudios josefinos XLV = Núms 89/90.

Merrigan, Terrence: Clear heads and holy hearts. The religious and theological ideal of John Henry **Newman**. – Lv: Peeters 1991. XVI, 272 p. = Louvain theological and pastoral monographs VII.

Finch, Michael: Cardinal Newman. The second spring. – Lo: Weidenfeld and Nicolson 1991. X, 220 p., ill.

Magill, Gerard: Moral imagination in theologial method and church tradition. John Henry Newman. – ThSt 53, 1992, 451–475.

Piolanti, Antonio: L'immacolata, stella del pontificato di **Pio IX**. – CdV: Ed. la Postulazione 1992. 47 p. = Piccola Collezione Piana I; Lire 2000.

Snider, Carlo: Pio IX nella luce dei processi canonici. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1992. 240 p. = Studi piani VIII; Lire 30 000.

Klöcker, Michael: Das katholische Milieu. Grundüberlegungen in bes. Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich von **1871**. – ZRGG 44, 1992, 241–262.

Deutscher **Katholizismus** im Umbruch zur Moderne. Wilfried Loth (Hrsg.) – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 284 S. = Konfession und Gesellschaft III; DM 44,–; [enth.]: S. 20–45: Weber, Christoph: **Ultramontanismus** als katholischer Fundamentalismus; S. 46–75: Olenhusen, Irmtraud Götz von: Die Ultramontanisierung des Klerus. Das Beispiel der Erzdiözese Freiburg; S. 76–94: Mallmann, Klaus-Michael: Ultramontanismus und Arbeiterbewegung im Kaiserreich. Überlegungen am Beispiel des Saarreviers; S. 95–123: Blessing, Werner K.: Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm: Religiosität im katholischen **Bayern**; S. 124–142: Mooser, Josef: „Christlicher Beruf" und „bürgerliche Gesellschaft". Zur Auseinandersetzung über **Berufsethik** und wirtschaftliche Inferiorität im Katholizismus um 1900; S. 143–163: Scherzberg, Lucia: Die katholische **Frauenbewegung**; S. 164–198: Schloßmacher, Norbert: **Antiultramontanismus** im Wilhelminischen Deutschland. Ein Versuch; S. 199–218: Rivinius, Karl Josef: Integralismus und Reformkatholizismus. Die Kontroverse um Herman **Schell**; S. 219–235: Leugers-Scherzberg, August Hermann: Die Modernisierung des Katholizismus: Das Beispiel Felix **Porsch**; S. 236–265: Blaschke, Olaf: Wider die „Herrschaft des modernjüdischen Geistes": Der Katholizismus zwischen traditionellem Antijudaismus und modernem Antisemitismus; S. 266–281: Loth, Wilfried: Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus.

Murrmann-Kahl, Michael: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der **Historismus** erobert die **Theologie 1880–1920**. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 515 S.; DM 198,– [Diss., München]

9. Neueste Zeit

Lagrange, Marie-Joseph: Exégète à Jérusalem. Nouveaux mélanges d'histoire religieuse ‹1890–1939›. Présentation par Maurice Gilbert. – P: Gabalda 1991. 258 p. = Cahiers de la Revue biblique XXIX; F 370,–.

Die Evangelisch-Theologische Fakultät ‹**Münster**› **1914** bis **1989**, hrsg. v. Wilhelm H. Neuser. – Biel: Luther-Verl. 1991. 133 S. = Unio und confessio XV; DM 28,–.

Jacobs, J.Y.H.A.: Een beweging in verandering. De inzet van Belgische en Nederlandse katholieken voor de eenheid der kerken, 1921–1964. – Trajecta 1, 1992, 67–91; p. 187–205: Gevers, Lieve: Vaticanum II en de lage landen. Bronnen en historiografie.

Weisbord, Robert G. – Wallace P. Sillanpoa: The chief rabbi, the pope, and the holocaust. An era in Vatican-Jewish relations. – New Brunswick [e. a.]: Transaction Publ. 1992. IX, 231 p.

Salom Climent, Fernando: Una lectura teológica del Concilio Vaticano II en la frontera del protestantismo y mundo de hoy. Catolicidad y justificación. – Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer 1992. 195 p.

Friebel, Thomas: Kirche uhd politische Verantwortung in der sowjetischen Zone und der **DDR 1945–1969**. Eine Untersuchung zum Öffentlichkeitsauftrag der **ev. Kirchen** in Deutschland. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 560 S.; DM 128,– [Diss., Marburg]

Brändle, Werner: Immanente Trinität – ein „Denkmal der Kirchengeschichte"? Überlegungen zu K. **Rahners** Trinitätslehre. – KuD 38, 1992, 185–198.

Schreer, Werner: Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des **Glaubensaktes** in den Dokumenten des **Vatikanum II** und in den theol. Entwürfen Karl **Rahners** und Hans Urs von **Balthasars**. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. XVI, 712 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 448; DM 119,– [Diss., Tübingen]

Künkel, Christoph: Totus Christus. Die Theologie Georges V. **Florovskys**. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1991. 469 S. = Forschungen zur systemat. und ökumen. Theologie LXII; DM 98,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Nealen, Mary Kaye: The poor in the ecclesiology of Juan Luis **Segundo**. – NY [e. a.]: Lang 1991. 190 p. = American university studies VII, 113.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Ecclesiae memoria. Miscellanea in onore del P. Josef **Metzler**, OMI prefetto dell'Archivo Segreto Vaticano. A cura di Willi Henkel. – R, Frb/B, Wien: Herder 1991. 495 p.; Lire 66 000; [cont. e. a.]: p. 133–147: Di Berardino, Angelo: La cristianizzazione del tempo nel **IV** secolo: il caso della celebrazione della Pasqua; p. 149–163: Archiati, Paolo: La Buona Novella annunciata ai poveri: l'interpretazione di **Origine** ed **Agostino**; p. 165–177: Reuter, Amand: Il dicastero romano per le missioni e le sue riforme; p. 179–186: Gray, Richard: **Ingoli**, the Collector of Portugal, the "gran gusto" of Urban VIII and the Atlantic Slave trade; p. 187–204: Margiotti, Fortunato: La "Missa pro fidei propagazione". Dall'approvazione all'inserzione nel Messale Romano; p. 205–219: Hurtubise, Pierre: Un étrange affaire. Dominique-Marie **Varlet**, évêque de Babylone et la Congregation de la Propaganda; p. 221–232: Poggi, Vincenzo: René **Graffin** a Pietro **Gasparri**. Lettera del 15 novembre 1917 di Congregazione e Istituto Orientale; p. 233–241: Alonso, Carlos: Origen de las misiones teatinas en **Georgia ‹1626›**; p. 243–250: Hambye, E. R.: Le remplacement des Jésuites de la mission **Carnate**; p. 251–266: Lopez-Gay, Jesús: La consulta "ad modum synodi" di **Nagasaki, 1598**; p. 267–280: Boudens, R.: Bishop Edmund **Peiris**, OMI. Christianity and Sinhalese culture; p. 281–306: Willeke, Bernward H.: P. Alonso **Muñoz** OFM, (ca **1560–1622**), Gesandter Japans am spanischen Königshof; p. 307–318: Ruiz-de-Medina, Juan: "El trato de la sede" en Japón y los Jesuitas; p. 319–328: Rodríguez Rodríguez, Isacio: Misiones agustinianas de **Pantabangán** y **Caranglán ‹1702–1723›**; p. 329–332: Chiocchetta, Pietro: La biblioteca missionaria di Mons. Daniele **Comboni** ‹1831–1881› Vicario Apostolico dell'Africa Centrale; p. 333–359: Baumgartner, J.: Die Übernahme einer **Afrikamission** durch die Schweizerische Missionsgesellschaft **Bethlehem**. Eine Erkundungsreise von Johannes **Beckmann** 1938/39; p. 361–378: Nekkebrouck, Vaker: Culture traditionelle et christianisme in **Afrique Noire**: Qui a changé qui?; p. 379–392: Champagne, Claude: La formation des **Oblats**, missionnaires dans de Nord-Ouest **Canadien**; p. 393–406: O'Neill, Charles: **Tamaroa**: Mission microcosm of worldwide debate in **1700**; p. 407–429: González-Fernández: Fidel: La "Traditio" Guadalupana como clave de lectura de la historia de la evangelización en Latinoamérica; p. 431–441: Henkel, Willi: La missione dell'oriente ecuadoriano secondo il Concilio Provinciale II di **Quito (1869)**; p. 443–461: Müller, Karl: Von "Mortalium animos" (1928) zu Unitatis redintegratio (1964). Ein Irreweg oder Führung des Hl. Geistes?; p. 463–470: Baudoin, Yvon:

Missioni, missionari e santità; p. 471–481: Doppelfeld, Basilius: In der Spannung zwischen monastischer und missionarischer Berufung; p. 482–495: Dalla Torre, Giacomo: Bibliografia del P. J. Metzler 1954–1990.

Fujita, Neil S.: Japan's encounter with Christianity: The Catholic mission in pre-modern **Japan**. – NY: Paulist 1991. VIII, 294 p.; $ 13,95.

Muzorewa, Gwinyai H.: An African theology of mission. – Lewiston, NY [e. a.]: Mellen 1990. XVI, 204 p., ill. = Studies in the history of missions V.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Pandian, Jacob: Culture, religion, and the sacred self. A critical introduction to the anthropological study of religion. – Englewood Cliffs, NJ [e. a.]: Prentice Hall 1991. XIII, 226 p.

Hornung, Erik: Die Nachtfahrt der Sonne: eine altägyptische Beschreibung des **Jenseits**. – Zü, Mchn: Artemis und Winkler 1991. 238 S., Ill.

Campo, Juan Eduardo: The other sides of paradise. Explorations into the religious meanings of domestic space in **Islam**. – Columbia, SC: Univ. of South Carolina Pr. 1991. XVI, 246 p.; $ 49,95.

Ganesh: Studies of an Asian God / Robert L. Brown, ed. – Albany, NY: State Univ. of New York Pr. 1991. XI, 358 p., ill. = SUNY series in tantric studies; $ 19,95.

Burford, Grace G.: Desire, death and goodness. The conflict of ultimate values in **Theravāda Buddhism**. – NY [e. a.]: Lang 1991. XII, 213 p. = New perspectives in philosophical scholarship. Texts and issues I.

Sutherland, Gail H.: The disguises of the demon. The development of the **Yakṣa** in **Hinduism** and **Buddhism**. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1991. XVI, 233 p., ill. = SUNY series in Hindu studies.

Hiltebeitel, Alf: The cult of **Draupadī**. Vol. II: On Hindu ritual and the goddess. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. 1991. XXII, 533 p.; £ 21,95.

Gellner, David N.: Monk, householder, and Tantric priest: **Newar Buddhism** and its hierarchy of ritual. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XXIII, 428 p., ill. = Cambridge studies in social and cultural anthropology LXXXIV; £ 50,–.

Rüke, Jörg: You shall not kill. Hierarchies of norms in Ancient **Rome**. – Numen 39, 1992, 58–79.

Scheid, John: **Romulus** et frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs. – R: École française de Rome 1990. X, 806 p., tabl., graph. fig. = Bibliothèques des écoles françaises d'Athènes et de Rome CCLXXV; Lire 138 000.

Rudhart, J.: Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la **Grèce** classique. – P: Picard 1991. 344 p. = Antiquité Synthèses; F 180,–.

Balz-Cochois, Helgard: **Inanna**. Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1992. 239 S., Kt. = Studien zum Verstehen fremder Religionen IV; DM 78,–.

Claros-Arispe, Edwin: **Yllapa**: Gott und Kult des **Blitz**es in den **Anden**. – Rgb: Roderer 1991. 277 S., Ill. = Theorie und Forschung CLV = Religionswissenschaften II; kart. DM 58,– [Diss., Regensburg]

Olupona, J. K.: Kingship, religion, and rituals in an **Nigerian** community. A phenomenological study of **Ondo Yoruba** festivals. – Sto: Almqvist & Wiskell Intern. 1991. 195 p. = Stockholm Studies in comparative religion XXVIII; scr 44,–.

Fishwick, Duncan: The imperial cult in the Latin West. Studies in the ruler cult of the Western provinces of the Roman Empire. Vol. II, 1. With plates LXXIV–CXII. – Lei: Brill 1991. VII, p. 375–626. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CLXXX; hfl 125,–.

VI. Religionsphilosophie

Schönrich, Gerhard. Zähmung des Bösen? Überlegungen zu **Kant** vor dem Hintergrund der **Leibniz**schen Theodizee. – ZPhF 46, 1992, 205–223.

God and nature, **Spinoza**'s metaphysics. Papers presented at the 1st Jerusalem Conference (Ethica 1) / ed. by Yirmiyahu Yovel. – Lei [e. a.]: Brill 1991. XIII, 253 p. = Spinoza by 2000 I; hfl 125,–; [cont.]: p. 1–21: Donagan, Alan: Substance, essence and attribute in Spinoza, Ethics I; p. 23–34: Matheron, Alexandre: Essence, existence and power in Ethics I: The foundations of proposition 16; p. 35–51: Curley, Edwin: On Bennett's interpretation of Spinoza's monism; p. 53–59: Bennett, Jonathan: Spinoza's monism: A reply to Curley; p. 61–77: Marion, Jean-Luc: The coherence of Spinoza's definitions of God in Ethics I, proposition 11; p. 79–96: Yovel, Yirmiyahu: The infinite mode and natural laws in Spinoza; p. 97–118: Giancotti, Emilia: On the problem of infinite modes; p. 119–131: De Dijn, Herman: Metaphysics as ethics; p. 133–160: Wilson, Margaret D.: Spinoza's causal axiom ‹Ethics I, axiom 4›; p. 161–180: Macherey, Pierre: From action to production of effects: Observations on the ethical significance of Ethics I; p. 181–190: Lagrée, Jacqueline: From external compulsion to liberating cooperation: A reply to Macherey; p. 191–218: Garrett, Don: Spinoza's necessitarianism; p. 219–229: Ben-Shlomo, Yosef: Substance and attributes in the *Short Treatise* and in the *Ethics*: an attempt at an "Existentialist" interpretation; p. 231–241: Zac, S.: On the idea of creation in Spinoza's philosophy.

Matheron, Alexandre: Philosophie et religion chez Spinoza. – RSPhTh 76, 1992, 56–72.

Irion, Ulrich: Eros und Thanatos in der Moderne. **Nietzsche** u. **Freud** als Vollender eines anti-christl. Grundzugs im europ. Denken. – Wü: Königshausen & Neumann 1992. 284 S. = Epistemata. Reihe Philosophie CI; DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

Problems in the philosophy of religion. Critical studies of the work of John **Hick**. Ed. by Harold Hewitt. – Basingstoke [e. a.]: Macmillan 1991. XVI, 246 p. = Library of philosophy and religion.

Mesle, C. Robert: John Hick's theodicy. A process humanist critique. – NY: St. Martins Pr. 1991. 175 p.; $ 45,–.

Morris, Thomas V.: Our idea of God: An introduction to philosophical theology. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press 1991. 192 p. = Contours of christian philosophy.

Streminger, Gerhard: Gottes Güte und die Übel der Welt. Das **Theodizee**problem. – Tü: Mohr 1992. V, 442 S.; kart. DM 79,–.

Forgie, J. William: The modal ontological argument and the necessary a posteriori. – International Journal for philosophy of religion 29, 1991, 129–141; p. 143–157: Maitzen, Stephan: **Swinburne** on credal belief; p. 159–174: Smith, Quentin: An atheological argument from evil natural laws; p. 175–186: Walters, K. S.: **Hell**, this isn't necessary after all.

VII. Fundamentaltheologie

Duquoc, Christian: De l'actualité de saint **Thomas**. – Interpréter. Mélanges offerts à Claude **Geffré**, P 1992, 13–24; p. 25–47: Ricœr, Paul: Une herméneutique philosophique de la religion: **Kant**; p. 49–67: Tracy, David: L'herméneutique de la désignation de Dieu, hommage à Claude Geffré; p. 69–101: Richard, Jean: La théologie comme herméneutique chez Claude **Geffré** et Paul **Tillich**; p. 103–126: Latourelle, René: Spécificité de la théologie fondamentale; p. 127–140: Colette, Jacques: L'expérience religieuse du monde; p. 141–172: Greisch, Jean: Le «**poème** de l'**histoire**». Un modèle herméneutique de l'histoire de la philosophie et de la théologie; p. 173–189: Dupuy, Bernard: «Au commencement était le sens». L'herméneutique d'Edith **Stein**; p. 193–210: Gisel, Pierre: Faire face aux **pluralités religieuses**; p. 211–223: Arkoun, Mohammed: Le concept de sociétés du Livre-livre; p. 227–259: Doré, Joseph: Les courants de la **théologie française** depuis Vatican II; p. 261–275: Alberigo, Giuseppe: Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II; p. 277–287: Metz, Johann B.: Esprit de l'Europe, esprit du christianisme; p. 288–300: Jossua, Jean-Pierre: La théologie devant l'**incroyance**.

Michel de **Certeau** ou la différence chrétien. Actes du colloque «Michel de Certeau et le christianisme». Édités par Claude Geffré. – P: Éd. du Cerf 1991. 182 p. = Cogitatio fidei CLXV; F 115,–; [cont.]: p. 17–35: Roman, Joël: Le christianisme après la chrétienté; p. 37–59: Panier, Louis: Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau; p. 61–76: Duquoc, Christian: L'éthique de la parole. La dramatique de l'École freudienne et la critique du christianisme; p. 77–99: Gibert, Pierre: Michel de Certeau et la Bible; p. 101–127: Bertrand, Dominique: La théologie négative de Michel de Certeau; p. 129–156: Moingt, Joseph: Une théologie de l'exil; p. 157–180: Geffré, Claude: Le non-lieu de la théologie chez M. de Certeau; p. 181–192: Bibliographie.

Thiemann, Ronald F.: Constructing a public theology. The church in a pluralistic culture. – Louisville, Ky.: Westminster Pr. (1991). 176 p..

Thiel, John E.: Imagination & authority. Theological **authorship** in the modern tradition. – Minneapolis: Fortress 1991. XII, 228 p.; $ 24,95.

Nichols, Aidan: A grammar of consent. The existence of God in Christian tradition. – Notre Dame, Ind. [e. a.]: Univ. of Notre Dame Press 1991. XV, 214 p. = Library of religious philosophy VI.

Leftow, Brian: **Time** and eternity – Ithaca, NY [e. a.]: Cornell Univ. Pr. 1991. XII, 377 p. = Cornell studies in the philosophy of religion.

Kreiner, Armin: Ende der **Wahrheit**? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie. – Frb/B: Herder 1992. VIII, 608 S.; kart. DM 78,–.

Marburger Jahrbuch. Theologie. IV: **Glaube**. Hrsg. von Wilfried Härle u. Reiner Preul. – Marb: Elwert Verl. 1992. VIII, 137 S.; [enth.]: S. 1–11: Stock, Konrad: Einführung: Die Wirklichkeit des Glaubens als Gegenstand der Theologie; S. 13–36. Lührmann, Dieter: Glaube, Bekenntnis, Erfahrung; S. 37–77: Härle, Wilfried: Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin **Luthers**; S. 79–97: Herms, Eilert: Glaube; S. 99–137: Dalferth, Ingolf U.: Über Einheit und Vielfalt des christlichen Glaubens. Eine Problemskizze.

Kern, Walter: Geist und **Glaube**. Fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung. Hrsg. von Karl H. Neufeld. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1992. 456 S.; DM 58,–.

Interpreting the universe as **creation**. A dialogue of science and religion. Ed.: Vincent Brümmer. – Kampen: Kok 1991. 148 p. = Studies in philosophical theology IV; hfl 57,90.

VIII. Dogmatik

Peters, Ted: God – the world's future. Systematic theology for a postmodern era. – Minneapolis: Augsburg Fortress Pr. 1992. XII, 384 p.; $ 19,95.

Padgett, Alan G.: God, eternity and the nature of time. – Lo: Macmillan 1992. XI, 173 p.; £ 35,–.

Faber, Roland: Freiheit, Theologie und Lehramt. Trinitätstheologische Grundlegung und wissenschaftstheoretischer Ausblick. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1992. 126 S.; kart. DM 22,–.

Scharlemann, Robert P.: The reason of following. Christology and the ecstatic I. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1991. 214 p. = Religion and postmodernism; $ 32,50.

Schoonenberg, Piet: De Geest het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en drieëen heidsleer. – Altiora: Averbode 1991. 258 blz.

Galot, Jean: L'**Esprit Saint**, milieu de vie. – Greg 72, 1991, 671–688.

Bolewski, Jacek: Der reine Anfang. Dialektik der **Erbsünde** in marianischer Perspektive nach Karl **Rahner**. – Ffm [u. a.]: Knecht 1991. 296 S. = Frankfurter theologische Studien XL; kart. DM 58,– [Diss., Frankfurt/M – St. Georgen]

Kehl, Medard: Die **Kirche**. Eine katholische Ekklesiologie. – Wü: Echter 1992. 472 S.; kart. DM 48,–.

Bodem, Anton: Hierarchie der Wahrheiten. Festvortrag. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1991. 32 S., Ill. = Benediktbeurer Hochschulschriften I.

Meyer zu Schlochtern, Josef: Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1992. 416 S.; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Bourgeois, Daniel: L'un et l'autre sacerdoce: essai sur las structure sacramentelle de l'Église. – P: Desclée 1991. 243 p.

Cuschieri, Andrew J.: The sacrament of reconciliation. A theological and canonical treatise. – Lanham, NY: Univ. Pr. of America 1992. 353 p..

Commissio theologica internationalis. De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam. – Greg 73, 1992, 395–435.

Tornos, Andrés: **Escatologia**. II. – Madr: UPCO 1991. 263 p. = Publicationes de la Universidad Pont. Comillas III, 11; pes 2360,–.

Eschatologie und Jüngstes Gericht. Mit Beitr. von Nikolaus Walter . . . – Hannover: Luth. Verl.-Haus 1991. 103 S. = Bekenntnis XXXII; DM 19,80; [enth.:] S. 10–48: Walter, Nikolaus: Die Botschaft vom Jüngsten Gericht im Neuen Testament; S. 49–67: Wenz, Gunther: Forum internum. Zur Transformation eschatologischer Gerichtsvorstellungen in der Neuzeit; S. 68–99: Bayer, O.: Die Zukunft Jesu Christi zum Letzten Gericht.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Vischer, Lukas: Gottes Bund gemeinsam bezeugen. Aufsätze zu Themen der ökumen. Bewegung. Hrsg. von einem Freundeskreis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 309 S.; DM 48,–.

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. II: **1982–1990**. Herausgegeben und eingeleitet von Harding Meyer [u. a.]. – Pad: Bonifatius Dr.; Ffm: Lembeck 1992. 769 S.; DM 108,–.

Starkey, Edward D.: Judaism and Christianity. A guide to the reference literature. – Englewood: Libr. Unlimited 1991. XIV, 256 p. = Reference sources in the humanities series; $ 42,–.

Ruokanen, Miikka: The Catholic doctrine of non Christian religions. According to the Second Vatican Council. – Köln [e. a.]: Brill 1992. 169 p. = Studies in Christian mission VII; hfl 90,–.

Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. **Primat, Patriarchat, Papsttum**. Albert Rauch, Paul Imhof, Hrsg. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. 505 S. = Koinonia IX; Lw. DM 38,–; [enth. u. a.]: S. 45–61: Aydin, Hanna: Der hl. Apostel **Petrus** in **Antiochien** und dessen Nachfolger; S. 63–71: Adai, Jacob: Die Stellung der **Patriarchen** von **Antiochien** als Nachfolger des heiligen Petrus in der syrisch-orthodox-indischen Tradition; S. 73–84: Gamber, Klaus: Der **Bischof** von **Rom** in frühen Zeugnissen der lateinischen **Liturgie**; S. 85–98: Schulz, Hans-Joachim: Das fortlebende **Petrusamt** in der Kirche: Exklusiver Primat des Papstes oder sakramental begründetes Prinzip der Einheit im Rahmen der kirchlichen Koinonia?; S. 99–110: Schulz, Hans-Joachim: Die Entwicklung der kirchlichen **Regionalstrukturen** im Spiegel der ältesten Bischofsweiheordnungen; S. 111–129: Horn, Stephan Otto: Die Stellung des **Bischofs** von **Rom** auf dem Konzil von **Chalcedon**; S. 133–168: Suttner, Ernst Chr.: Hat die weltliche Macht für die Kircheneinheit zu sorgen?; S. 169–173: Mersha, Beide Mariam: Die Entwicklung der **äthiopischen Kirche**. Das Dienstamt der Einheit des Metropoliten in Äthiopien und des Patriarchen von Äthiopien in Geschichte und Gegenwart; S. 175–181: Ghattas, Michael: Der **Patriarch** von **Alexandrien** und sein Dienstamt der Einheit in der Koptischen Kirche; S. 183–217: Theodorou, Evangelos D.: Der päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition; S. 219–224: Krastev, Angel: Das Dienstamt der Einheit in der bulgarischen Kirchentradition; S. 225–242: Bischof Anatoly: Der Metropolit von der Rus' und der Patriarch von Moskau in ihrem Dienst an der Einheit der Kirche; S. 243–270: Metropolit Iriney: Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der Periode der Errichtung des **Patriarchats** in **Rußland**; S. 271–283: Kalezic, Dimitrije: Theologische Schulen des Moskauer Patriarchats; S. 285–317: Pawlow, Innokentij: Die Wiederherstellung des gesamtrussischen Patriarchats auf dem **Moskauer Konzil 1917–1918**; S. 321–331: Rauch, Albert: Orthodoxe Ekklesiologie in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum; S. 333–349: Turtschin, Michael: Die Einheit der Kirche Christi und die Probleme der Unio; S. 351–375: Bernhard, Ludger: Oberste einheitliche Kirchenleitung und Einheit der Kirche; S. 377–415: Gahbauer, Ferdinand R.: Die **Patriarchalstruktur** auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 417–447: Nikolaou, Theodor: Das **Bischofsamt** als das Dienstamt der Einheit in der Kirche; S. 449–505: Döring, Heinrich: Das Dienstamt der Einheit des Bischofs von Rom in der neueren ökumenischen Literatur.

Brinkman, Martien E.: Schepping en sacrament. Een oecumenische studie naar de reikwijdte van het sacrament als heilzaam symbool in een weerbarstige werkelijkheid. – Zoetermeer: Meinema 1991. 321 blz.

X. Moraltheologie

Moreno Rejon, Francisco: Bibliografía latinoamericana sobre moral. – Aachen: Inst. of Missiology Missio 1991. 104 p. = Theology in context. Supplements VI.

Spescha, Plasch: Mündiges Christsein: Grundlagen und Möglichkeiten einer christlichen Ethik heute. – Frb/S: Paulusverl. 1992. 240 S.

Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. III: Die Spannung zwischen objektiver und subjektiver Moral. – Frb/S: Univ. Verl.; Frb/B: Herder 1991. 139 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXVI; sfr 26,–.

Sánchez, Urbano: Moral conflictiva. Entre la creatividad, el riesgo y la comunión. – Salm: Ed. Sígueme 1991. 396 p. = Lux mundi LXVII.

Cessario, Romanus: The **moral virtues** and theological ethics. – Notre Dame [e. a.]: Univ. of Notre Dame Pr. 1991. X, 204 p.

Spohn, William C.: The return of **virtue ethics**. – ThSt 53, 1992, 60–75; p. 75–95: Hollenbach, David: Christian social ethics after the Cold War; p. 95–112: Langan, John P.: The **Just-War** theory after the Gulf War; p. 113–126: Paris, John J.: Active **euthanasia**.

Schlögel, Herbert: Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum **Gewissensverständnis** von Gerhard **Ebeling**. - Mz: Grünewald-Verl. 1992. XXIX, 240 S. = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theol. Reihe XV; DM 42,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

McCollough, Thomas E.: The moral imagination and public life. Raising the ethical question. – Chatham, NJ: Chatham House 1991. XV, 176 p..

Fuček, Ivan: Il peccato oggi. Riflessione teologico-morale. – Roma: Ed. Pontificia Univ. Gregoriana 1991. 290 p.; Lire 25 000.

Szostek, Andrzej: Natur – Vernunft – Freiheit: philosophische Analyse der Konzeption **„schöpferischer Vernunft"** in der zeitgenössischen Moraltheologie. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. VI, 296 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 447; kart. DM 89,– [Habil.-Schrift, Lublin]

Smith, Janet E.: **Humanae vitae**. A generation later. – Wash: Catholic Univ. of America Pr. 1991. XVI, 425 p.; $ 17,95.

Locht, Pierre de: **Morale sexuelle** et **magistère**. – P: Ed. du Cerf 1992. 250 p.

The catholic church and the politics of **abortion**. Ed. by Timothy A. Byrnes and M. C. Segers. – Boulder [e. a.]: Westview Pr. 1992. IX, 193 p.

Ethik der **Medienkommunikation**. Grundlagen. Hrsg. von Adrian Holderegger. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B: Herder 1992. 191 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXIII; sfr 32,–; [enth.]: S. 7–15: Holderegger; Adrian: Einführung. Ethik in einer Mediengesellschaft; S. 17–50: Pfürtner, Stephan H.: Zum Ethos öffentlicher Kommunikation. Sozialphilosophische und sozialtheologische Erwägungen zur Medienethik; S. 51–72: Meier, Urs: Die Gesellschaft im Netz. Mediatisierung und Informatisierung als Thema für Theologie und Kirche; S. 73–103: Lesch, Walter: Medienethik unter „postmodernen" Bedingungen; S. 105–119: Saxer, Ulrich: Journalistische Ethik im elektronischen Zeitalter – eine Chimäre?; S. 121–149: Mainberger, Gonsalv K.: Inflationäre Ethik – geschwächtes Ethos. Rhetorik und Kommunikationswissenschaft im Vergleich; S. 151–165: Mieth, Dietmar: Der Beitrag der Kirchen zur öffentlichen Kommunikation. Theologische Begründungsversuche; S. 167–191: Bondolfi, Alberto: Die Pflicht zur Wahrheitsaussage. Zum Ertrag klassischer theologisch-ethischer Fragestellungen für die Medienethik.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Les fonctions des **saints** dans le **monde occidental IIIe–XIIIe** siècle. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome, 27–29 octobre 1988. – R: Ecole Française de Rome 551 p. = Collection de l'École française de Rome CXLIX; F 525,–; [cont.]: p. 15–36: Pietri, Charles: L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur; p. 37–49: Monfrin, Françoise: Voir le monde dans la lumière de Dieu. À propos de **Grégoire** le **Grand**, Dialogues, II, 35; p. 51–80: Février, Paul-Albert: Martyre et sainteté; p. 81–89: Mandouze, André: De l'unicité d'une notion a un pluralisme de fonctions. Aspects d'une problématique «Ier–VIe siècle»; p. 91–107: Van Uytfanghe, Marc: L'essor du culte des saints et la question de l'eschatologie; p. 109–122: Boesch Gajano, Sofia: Uso e abuso del **miracolo** nella cultura altomedioevale; p. 123–142: Philippart, Guy: Le saint comme **parure** de **Dieu**, **héros séducteur** et **patron terrestre** d'après les hagiographes lotharingiens du **Xe** siècle; p. 143–160: Lobrichon, Guy: L'**engendrement** des saints. Le débat des savants et la revendication d'une sainteté exemplaire en France du Nord au XIe et au début du XIIe siècle; p. 161–172: Vauchez, André: Saints admirables et saints imitables. Les fonctions de l'**hagiographie** ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?; p. 175–191: Beaujard, Brigitte: Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine; p. 193–215: Dalarun, Jacques: La **mort** des saints fondateurs. De Martin à François; p. 217–224: Riché, Pierre: Les **carolingiens** en quête de sainteté; p. 225–240: Sot, Michel: La fonction du couple **saint évêque/saint moine** dans la mémoire de l'Église de **Reims** au **Xe** siècle; p. 241–257: Iogna-Prat, Dominique: Hagiographie, théologie et théocratie dans le **Cluny** de l'an Mil; p. 259–284: Golinelli, Paolo: *Negotiosus in causa ecclesiae*. Santi e santità nello scontro tra impero e papato da Gregorio VII ad Urbano II; p. 285–293: Le Goff, Jacques: La sainteté de saint **Louis**: sa place dans la typologie et l'évolution chronologique des rois saints; p. 295–316: Deremble-Manhes, Colette: Saint **Lubin**, mutation d'un thème du temps carolingien au vitrail de **Chartres**; p. 321–331: Saxer, Victor: Aspects de la **typologie martyriale**. Récits, portrait et personnages; p. 333–351: Duval, Yvette: «Sanctorum sepulcris sociari»; p. 353–369: Pietri, Luce: Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du **Ve** et du **VIe** siècle; p. 371–384: Picard, Jean-Charles: Le modèle épiscopal dans deux Vies du **Xe** siècle: S. **Innocentius** de **Tortona** et S. **Prosper** de **Reggio Emilia**; p. 385–434: Christiani, Marta: La **sainteté féminine** du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs; p. 435–446: Barone, Giulia: Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du **Xe** siècle; p. 447–465: Cracco, Giorgio: Santità straniera in terra veneta «secc. **XI–XII**»; p. 467–488: Benvenuti Papi, Anna: La santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna; p. 489–506: Dinzelbacher, Peter: Nascita e funzione della santità mistica alla fine del medioevo centrale; p. 507–515: Leonardi, Claudio: **Modelli agiografici** nel secolo **VIII**: da Beda a Ugeburga.

St. Dunstan: his life, times and cult. Edited by Nigel Ramsey [e. a.]. – Woodbridge: Boydell 1992. XV, 343 p., ill.; £ 65,–.

Nuth, Joan M.: Wisdom's daughter. The theology of **Julian** of **Norwich**. – NY: Crossroad Publ. 1991. 217 p.; $ 24,95.

Derda, Hans-Jürgen: **Vita communis**. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit. – Köln, Wien: Böhlau 1992. IX, 300 S.

Köster, Peter – Herman Andriessen: Sein Leben ordnen. Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von **Loyola**. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 245 S., graph. Darst.; DM 39,–.

Switek, Günter: Ignatianische Impulse für die katholische Frömmigkeit. – ThPh 67, 1992, 356–380.

Daiker, Angelika: Kontemplativ mitten in der Welt. Die **Kleinen Schwestern Jesu**. Frauen im Spannungsfeld von Mystik und Politik. – Frb/B: Herder 1992. 318 S.; kart. DM 48,–.

Ayo, Nicholas: The Lord's prayer. A survey theological and literary. – Lo: Univ. of Notre Dame Press 1991. XIV, 258 p.

Piccinelli, Aldo: L'esperienza spirituale di **Itala Mela**: una vita di incandescente immersione nella Trinità. – R: Benedictina Ed. 1991. 450 p. = Serie monografica di Benedictina. Sezione monastica VI; Lire 30 000.

Iammarrone, Giovanni: Contributo francescano all'elaborazione di una spiritualità cristiana contemporanea. – MiscFranc 92, 1992, 3–32.

Sudbrack, Josef: Mystik im Dialog. Christliche Tradition, ostasiatische Tradition, vergessene Traditionen. – Wü: Echter 1992, 192 S.; DM 29,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Schuck, Michael J.: That they be one: The social teaching of the Papal **encyclicals, 1740–1989**. – Wash: Georgetown Univ. Pr. 1991. XIII, 224 p.

Herrero, Zacarías: Encíclica «**Centesimus Annus**». Presentación de la encíclica. – Estudio Agustiniano 27, 1992, 325–364.

Mützenberg, Gabriel: L'**éthique sociale** dans l'histoire du mouvement œcuménique. – Genève: Éd. Labor et Fides, 1992. 139 p. = Histoire et société XXIII; sfr 32,–.

Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft. Tübinger Beiträge zur kathol. Soziallehre. Hrsg. von Dietmar Mieth. – Frb/S: Universitätsverlag; Frb/B: Herder 1992. 183 S. = Studien zur theologischen Ethik XLI; sfr 34,–; [enth.]: S. 7–11: Mieth, Dietmar: Statt einer Einleitung. Ist die Katholische Soziallehre christlich?; S. 12–38: Köhler, Joachim: Christliche **Politik** im Lichte der Sozialenzyklika **Quadragesimo anno** ‹1931›; S. 39–76: Hünermann, Peter: Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre; S. 77–90: Bayer, Oswald: Evangelische Sozialethik als Verantwortungsethik; S. 91–105: Groß, Walter: Sabbat am Sonntag? Der Streit um die **Sonntagsarbeit** aus bibeltheologischer Sicht; S. 107–127: Theobald; Michael: Die Arbeiter im Weinberg ‹Mt 20,1–16›. Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit und Rede von Gott; S. 129–153: Greinacher, Norbert: Katholische Soziallehre – Theologie der Befreiung. Vom Ende einer Ideologie und vom Beginn einer theologischen Neubesinnung; S. 155–173: Puza, Richard: **Menschenrechte** ad extra und ad intra?; S. 173–183: Mieth, Dietmar: Statt eines Schlußwortes: **Centesimus Annus**: Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft.

Valarché, Jean-Marie: Nos papes, ont-ils une doctrine économique? – Frb/S: Ed. Univ. 1991. 222 p. = Cahiers de l'Institut des Sciences Economiques et Sociales de l'Université de Fribourg Suisse XXXVI.

Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der katholischen Soziallehre in Europa. Emmerich András ... Hrsg. Walter Kerber ... – Frb [u. a.]: Herder (1991). 232 S. = Quaestiones disputatae CXXXV; kart. DM 38,–; [enth.]: S. 15–22: Kerber, Walter: Kirche und Wettbewerbsordnung; S. 23–36: Edenhofer, Ottmar: Wachstumskrise, Entwicklung und Umweltschutz; S. 37–50: Erbrich, Paul: Weltweite **Umweltproblematik**; S. 51–61: Langendörfer, Hans: **Friedenspolitik** zwischen Ost und West; S. 62–72: Büchele, Herwig: Für eine **Weltrepublik** frei verbündeter Staaten; S. 73–83: Lau, Ephrem: Zur gesellschaftlichen Rolle der **Frau**; S. 84–92: Kimman, Eduard: **Marktwirtschaft** und **Aufklärung** – Ideengeschichtliche Hintergründe; S. 93–102: Brieskorn, Norbert: **Menschenrechte** und Kirche; S. 107–117: Kuczera, Lothar: Erwartungen in der ehemaligen DDR an die katholische Soziallehre; S. 118–131: Pyszka, Stanislaw: Zur Rolle der katholischen Kirche beim Wandel in **Polen**; S. 132–143: András, Emmerich: Neue Herauforderungen in einem künftig pluralistischen **Osteuropa**; S. 144–155: Hengsbach, Friedhelm: Ein Europa der Arbeitnehmer? – Zur sozialen und demokratischen Dimension des **EG-Binnenmarkt**es; S. 156–169: Hainz, Michael: **Flüchtlinge** in Europa – Botschafter weltweiten Unrechts; S. 170–183: Müller, Johannes: „Gemeinsames Haus Europa" – Festung gegen die Dritte Welt?; S. 187–195: Bruhin, Josef: Konziliarer Prozeß und katholische Soziallehre; S. 196–203: Kristöfl, Josef – Alois Riedlsperger: Soziale Gewissensbildung in einer pluralen Gesellschaft – Zur Methode des österreichischen Sozialhirtenbriefes; S. 204–217: Hengsbach, Friedhelm: Ein neues Subjekt kirchlicher Soziallehre?; S. 218–230: Müller, Johannes: Methode einer „Theologie von unten" – Anstöße für eine **kontextuelle Sozialtheologie** in Europa.

Hart, Stephen: What does the Lord require? How American christians think about economie justice. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1992. XII, 253 p.; £ 22,50.

Tremmel, Hans: Grundrecht **Asyl**. Die Antwort der Sozialethik. Mit einem Geleitw. von Wilhelm Korff. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. XII, 324 S.

XIII. Kirchenrecht

Will, Johanna B.: Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischofs **Burchard** von **Worms**. Eine kanonistische Untersuchung. – Wü: Echter 1992. VIII; 209 S. = Forschung zur Kirchenrechtswissenschaft XII; kart. DM 38,–.

Wijlens, Myriam: Theology and Canon Law. The theories of Klaus **Mörsdorf** and Eugenio **Corecco**. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America 1992. XVII, 229 p.; $ 36,50 [Diss., Münster]

Bordonali, Salvatore: «Atto di scelta» e concorso di giurisdizioni. – DE 101, 1990, 365–385; p. 386–404: Botta, Raffaele: L'esegesi del silenzio. ‹Nuovo concordato e riserva di giurisdizione ecclesiastica sul matrimonio›; p. 405–422: Kaczyński, Grzegorz J.: La normalizzazione dei rapporti Stato-Chiesa in **Polonia**. ‹Note sul decreto legge n. 154 del 1989›; p. 423–434: Onida, Francesco: Appunti per una riflessione in tema di attuazione del quadro costituzionale in materia religiosa ‹a proposito di libertà e di uguaglianza›.

Cárcel Ortí, Vicente: Instrucciones del Cardenal **Gasparri** al Nuncio Tedeschini en 1921. – REDC 48, 1991, 455–482; p. 483–516: Fiol Chimelis, M. P.: Naturaleza y configuración pública o privada de las asociaciones de fieles; p. 517–544: Brogi, M.: Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium; p. 545–586: Ruano Espina, Lourdes: Eficacia civil de las resoluciones canónicas de nulidad fundadas en el 'error qualitatis personae'.

López-Illana, Francesco: Ecclesia unum et plura. Riflessione teologico-canonica sull'autonomia delle Chiese locali. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1991. XXXIX, 719 p.

Errázuriz M., Carlos J.: Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli. – Mil: Giuffrè Ed. 1991. VII, 279 p. = Ateneo Romano della Santa Croce. Monografie giuridiche IV; Lire 28 000.

Piacentini, Ernesto: L'infallibilità papale nella canonizzazione dei santi. – MiscFranc 91, 1991, 187–225.

Coccopalmerio, Francesco: De **paroecia**. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1991. X, 287 p.; Lire 28 000.

Dal Lago, Luigi: L'inamovibilità dei parroci: dal Concilio Vaticano I al codice di Diritto Canonico del 1983. – Padova: Ed. Messaggero 1991. 182 p.

Lama, Enrique de la: Vocación divina o vocación eclesiástica? Una dialéctica superada para explicar la naturaleza de la vocación sacerdotal. – Ius canonicum 31, 1991, 13–56. 431–507; p. 511–531: López Alarcón, Mariano: El Derecho Eclesiástico del estado; p. 533–566: Diego-Lora, Darmelo de: Nuevas consideraciones sobre la ejecución civil de la nulidad del matrimonio canónico y de la dispensa pontificia del matrimonio rato y no consumado; p. 567–573: Krukowski, Jozef: La nuova normativa sull'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche in **Polonia**; p. 575–619: Montanos, Emma: Antonio **Porlier** como regalista indiano; p. 627–656: Rincón-Pérez, Tomas: El Decreto de la Congregación para el Clero sobre **acumulación** de **estipendios** ‹22-II-1991›; p. 659–679: Burke, Cormac: El contenido del «**Bonum fidei**»; p. 683–707: Rojo, Carmen: Unidad y relevancia jurídica de los **fines** del **matrimonio** en el nuevo Código de Derecho Canónico; p. 709–733: Martí, José M.: La regulación canónica del **bautismo** de **niños** en peligro de muerte.

Aceba Luján, Juan – Federico R. Aznar Gil: Jurisprudencia matrimonial de los tribunales eclesiásticos españoles. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca 1991. 483 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios CXLII.

La simulazione del consenso matrimoniale canonico. – CdV: Libr. Ed. Vaticano 1990. XI, 236 p. = Studi giuridici XXII = Annali di dottrina e giurisprudenza canonica XIV; Lire 50 000.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Bopp, Karl: **Kirchenbild** und **pastorale Praxis** bei Don **Bosco**. Eine pastoralgeschichtl. Studie zum Problem des Theorie-Praxis-Bezugs innerhalb der Praktischen Theologie. – Mchn: Don Bosco Verl. 1992. 320 S. = Benediktbeurer Studien; DM 44,– [Diss., München]

Esquerda Bifet, Juan: Pastorale per una Chiesa missionaria. – R: Urbaniana Univ. Pr. 1991. 302 p. = Pontificia Universitas Urbaniana LXII.

Pastoral care and counselling in **Africa** today. African Association for Pastoral Studies and Counselling. Jean Masamba ma Mpolo; Daisy Nwachuku (eds.). – Ffm [e. a.]: Lang 1991. 186 p. = African pastoral studies I.

Eickhoff, Klaus: **Gemeinde** entwickeln für die Volkskirche der Zukunft. Anregungen zur Praxis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 364 S., graph. Darst.; DM 39,80.

Zerfaß, Rolf: Grundkurs Predigt. Bd. II: **Textpredigt**. – Düs: Patmos 1992. 264 S.; DM 38,80.

Wynn, J. C.: Family therapy in pastoral ministry. Counseling for the nineties. – San Francisco: Harper 1991. XII, 214 p.; $ 12,95.

Nocent, Adrien: La **confirmation**. Questions posées aux théologiens et aux pasteurs. – Greg 72, 1991, 689–704.

Halverstadt, Hugh F.: Managing Church conflict. – Louisville, KY: Westminster/John Knox 1992. IX, 223 p.; $ 14,95.

Southard, Samuel: **Death** and **dying**. A bibliographical survey. Foreword by Therese A. Rando. G. E. Gorman, advisory editor. – NY, Westport, Conn. [e. a.]: Greenwood Pr. (1991). XLIV, 514 p. = Bibliographies and indexes in religious studies XIX; $ 55,–.

Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze, Anregungen, Aufgaben. Hrsg. von Dietrich Zilleße ... – Rheinbach-Merzbach: CMZ-Verl. 1991. XIV, 574 S.; kart. DM 38,–; [enth. u. a.]: S. 3–22: Alkier, Stefan: Verstehen zwischen Rekonstruktion und Schöpfung. Der hermeneutische Ansatz Friedrich **Schleiermacher**s als Vorlage einer praktisch-theologischen Hermeneutik; S. 23–43: Wegenast, Klaus: Hermeneutik und **Didaktik**. Vorläufige Bemerkungen zu einem nach wie vor ungelösten Problem im Hause der Theologie; S. 45–57: Grözinger, Albrecht: **Sprache** und Bild. Auf dem Weg zu einer elementartheologischen Hermeneutik; S. 59–85: Zilleßen, Dietrich: Religionspädagogische Lernwege der Wahrnehmung; S. 87–98: Schweitzer, Friedrich: Theologische Lehre und das Subjekt des Lernens. Der Beitrag der **Allgemeinen Didaktik** zur praktisch-theologischen Hermeneutik; S. 99–108: Fritsch-Oppermann, Sybille: Frauengerechte Sprache in einer praktisch-theologischen Hermeneutik; S. 109–124: Heimbrock, Hans-Günter: Verstehen von Religion in pädagogischer Absicht. „Religous education as a second language"; S. 127–140: Maurer, Ernstpeter: Der Beitrag der analytischen Philosophie zur praktisch-theologischen Hermeneutik; S. 141–160: Biehl, Peter: Symbole geben zu verstehen: Zur praktisch-theologischen Bedeutung der Symbolhermeneutik Paul **Ricoeurs**; S. 161–179: Engemann, Wilfried: Vom Nutzen eines semiotischen Ritardando im Konzert hermeneutischer Plädoyers. Zur Bedeutung der **Semiotik** für eine praktisch-theologische Hermeneutik; S. 181–205: Bautz, Thomas: „Texte als Handlung begreifen lernen!" Linguistische Pragmatik, kommunikative Handlungstheorie und praktisch-theologische Hermeneutik. Eine Einführung; S. 207–232: Güttgemanns, Erhardt: Sigmund **Freud** und Jacques **Lacan** als Anfrage an die biblische Hermeneutik; S. 233–254: Luther, Henning: „Ich ist ein anderer." Die Bedeutung von **Subjekttheorien** (Habermas, Levinas) für die praktische Theologie; S. 255–264: Martin, Gerhard Marcel: Die Bedeutung der Tiefenpsychologie Carl Gustav **Jung**s für eine praktisch-theologische Hermeneutik; S. 265-275: Mette, Norbert: Soziologisch aufgeklärte (praktische) Theologie? Bemerkungen zur Bedeutung der **Soziologie** für die Erarbeitung einer praktisch-theologischen Hermeneutik; S. 277–294: Volp, Rainer: **Ästhetik** als Anfrage gegenüber einer Kirche in der Defensive. Beobachtungen zum Gestaltungsproblem der Religion; S. 297–306: Cornehl, Peter: Lieder – Lyrik – Liturgien. Spra-

che des Glaubens – Sprache des Zweifels; S. 327–337: Krieg, Gustav A.: Überlegungen zur Aufführung und Rezeption von Musik in der kirchlichen Praxis. Zur Frage der Problematik **hermeneutischer Modelle**; S. 339–352: Bastian, Hans-Dieter: Auge und Ohr, sehen und hören. Eine Revision theologischer **Mediendidaktik**; S. 353–362: Haas, Dieter – Hans Rave – Gerd Schmoll – Günther Schnurr: Kindern von Gott erzählen. Gesichtspunkte zu einem hermeneutischen Problem der praktischen Theologie; S. 363–370: Wintzer, Friedrich: Der Text und die Texte. Anmerkungen zur **homiletischen Hermeneutik**; S. 371–381: Theurich, Henning: „Die Kunst, das Zeitliche zu segnen." Überlegungen zur **Predigt** als **Sprachhandlung**; S. 383–400: Koerrenz, Ralf: Perspektiven **politischer Predigt**. Zur Theorie des Politischen in der Predigt; S. 401–410: Dienst, Karl: **Verstehen** und **Beten**; S. 411–422: Josuttis, Manfred: Zur Hermeneutik des **Abendmahls**; S. 423–432: Genest, Hartmut: Hermeneutische Implikate des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs; S. 433–444: Ruddat, Günter: (Wie) Können sich Behinderte und Nichtbehinderte verstehen? Annäherungsversuche im Umfeld liturgischer Didaktik; S. 445–456: Fritsche, Ulrich: Wer hört auf wen und auf was? Überlegungen zur Hermeneutik in „traditioneller" und in klientenzentrierter **Seelsorge**; S. 457–468: Krauß-Siemann, Jutta: Verstehen von **Freizeit** als Voraussetzung für adressenorientierte kirchliche Praxis; S. 469–481: Huber, Wolfgang: Der Kirchentag – fünf Versuche, ihn zu verstehen; S. 483–502: Schroeter, Harald: Massenliturgie – Medienliturgie. Hermeneutische Überlegungen zu den Schlußversammlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages; S. 503–512: Dembowski, Hermann: Frieden im Streit. Erwägungen zur hermeneutischen und praktischen Wahrnehmung des Evangeliums; S. 513–517: Hasselmann, Niels: Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit. Beobachtungen zu einem ökumenischen Phänomen.

XV. Liturgiewissenschaft

Wegman, H. A. J.: Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom. – Kampen: Kok 1991. 408 blz., ill.; hfl 65,–.

Bradshaw, Paul: The search for the origins of Christian worship. Sources and methods for the study of early liturgy. – Lo: SPCK 1992. XII, 217 p.

McDonnell, Kilian – George T. Montague: Christian **initiation** and **baptism** in the Holy Spirit. Evidence from the 1st 8 centuries. – Collegeville: Liturgical Pr. 1991. XIV, 354 p.

Duck, Ruth C.: Gender and the name of God. The trinitarian baptismal formula. – NY: Pilgrim Pr. 1991. X, 220 p.

La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXVIII[e] semaine d'études liturgiques, Paris, 25–28 juin 1990. Ed. A. M. Triacca / A. Pistoia. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1992. 295 p. = Bibliotheca «Ephermerides liturgicae». Subsidia LXV; Lire 50 000; [cont.:] p. 15–26: Andronikof, C.: La liturgie comme prédication; p. 27–34: Cazelles, Henri: La prédication prophétique sur les sacrifices; p. 35–49: Cothenet, E.: Prédication et typologie sacramentaire en 1 Cor 10,1–13; p. 51–62: Dalmais, I.-H.: Commentaires liturgiques syriaques mésopotamiens; p. 65–76: Fauquet, Yves: La prédication comme «consolation». Un essai de théologie biblique; p. 77–90: Gagnebin, Laurent: La prédication comme liturgie?; p. 91–104: Kniazeff, Alexis: Prédication et confession; p. 105–130: Lodi, E.: Signification théologique des trois catéchèses homilétiques du Sacramentaire **Gélasien**; p. 131–151: Lossky, André: Le système des lectures patristiques prescrites au cours de l'Année liturgique par les Typica Byzantins: une réforme de prédication intégrée dans l'Office divin; p. 154–176: Mazza, Enrico: Les raisons et la méthode des catéchèses mystagogiques de la fin du **IVème** siècle; p. 177–191: Metzger, Marcel: Le ministère de la prédication dans les «Constitutions Apostoliques»; p. 193–203: Rose, André: La fête de Pâques selon les Lettres Festales de Saint **Athanase**; p. 215–219: Steffen, Elkes: Importance de l'anaphore dans les commentaires de la liturgie en **Orient**; p. 221–246: Triacca, A. M.: «Célébrer» la Parole de Dieu: lignes théologico-liturgiques; p. 247–258: Wagner, Georges: L'hymnographie byzantine comme prédication liturgique; p. 259–273: Westphal, Gaston: Homilétique cathédrale et Parole de Dieu prêchée; p. 275–295: Hruby, Kurt: Le peuple de Dieu dans la liturgie synagogale.

La celebrazione del triduo **pasquale. Anamnesis** e **mimesis**. Atti del III Congresso internazionale di liturgia. Roma, Pont. Ist. Liturgico, 3–13 maggio 1988. A cura di Ildebrando Scicolone. – R: Studia Anselmiana 1991. 308 p., 19 tav. = Studia Anselmiana CII = Analecta liturgica XIV; Lire 70 000; [cont.]: p. 13–54: Valenziano, Crispino: «Mimesis Anamnesis» spazio-temporale per il triduo pasquale; p. 55–69: Scicolone, Ildebrando: La memoria dell'istituzione dell'eucaristia; p. 71–97: Taft, Robert: In the Bridegroom's absence. The paschal triduum in the Byzantine Church; p. 99–177: Ramis, Gabriel: Cronología y dramatización de la Pasión en el triduo sacro de las liturgias occidentales; p. 179–207: Pinell, Jordi: Dramatismo humano y misterio litúrgico en la serie romana antigua de responsorios para el triduo sacro; p. 209–225: Cabié, Robert: La vénération du tombeau du Christ dans la liturgie et la piété populaire; p. 227–258: Thiele, Franz Wilhelm: Die Feier der **Osternacht**. Aufbau und Elemente im Vergleich; p. 259–271: Chupungco, Anscar J.: Anamensis and mimesis in the celebration of **Easter Sunday**; p. 273–286: Studer, Basil: Zum Triduum Sacrum bei **Augustinus** von Hippo; p. 287–294: Nocent, Adrien: Renouveau du Triduum pascal depuis 1955 à Vatican II. Aspects particuliers; p. 295–303: De Rosa, Giuseppe: La religione popolare nel triduo pasquale nel sud.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Dieter Back, Kelternstr. 22, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Winfried Becker, Max-Matheis-Str. 46, D-8390 Passau; Dr. Ludger Camp, Duissanstr. 18, D-4100 Duisburg 1; Dr. Giovanna della Croce, Via Marcantonio Colonna 30, I-20149 Milano; Prof. Dr. J. K. Elliott, The University of Leeds Department of Theology and Religious Studies, GB Leeds LS2 9JT; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen, Waldstr. 9, D-5202 Hennef 1; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-4403 Senden-Bösensell; Dr. Markus Hänsel-Hohenhausen, Morgensternstr. 3, D-6073 Egelsbach-Bayerseich; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Horacio E. Lona, Don-Bosco-Str. 1, D-8174 Benediktbeuern; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ugarit-Forschung, Schlaunstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, D-8700 Würzburg; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, 8000 München 60; Prof. Dr. Ursula Nilgen, Ledererstr. 10, D-8000 München 1; Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, Erbprinzenstr. 13 D-7800 Freiburg; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-8000 München 2; Mechthild Pörnbacher M.A., Holz 3, D-8121 Wildsteig/Obb.; Dr. Stefan Rau, Schumannstr. 42, D-4440 Rheine 1; Lic. theol. Franz Schneider, Arndtstr. 2, O-5071 Erfurt; Dr. Franz Schrader, Beethovenstr. 5, O-3000 Magdeburg; Prof. Dr. Raymund Schwager, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck; Dr. Wolfgang Schwaigert, Herrlinger Str. 11, D-7902 Blaubeuren-Asch; Prof. Dr. Horst Seebaß, Am Hasenkamp 16, D-4544 Ladbergen; P.D. Dr. Thomas Söding, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Clemens Sorgenfrey, Sophienstr. 8, D-4400 Münster; Prof. Dr. Manfred Spieker, Südstr. 4, D-4505 Georgsmarienhütte; DDr. Klaus Thomas †, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, D-4401 Roxel b. Münster; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. für Christl. Sozialwissenschaften, Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Dieter Zeller, Fachbereich Philologie III, Religionswissenschaft des Hellenismus, Saarstr. 21, Postfach 39 80, D-6500 Mainz.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 28,– DM, jährlich 148,– DM, Studenten-Abonnement 118,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1992 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1992

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt ein Prospekt
des EOS-Verlages, St. Ottilien, bei.