theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 — 1992 — 88. Jahrgang

Edmund Arens: Kommunikative Ethik und Theologie . . . . . Sp. 441

Geographia Religionum, Bd. 1: Grundfragen der Religionsgeographie, Bd. 2: Religion und Siedlungsraum (Reimund Haas) . Sp. 454

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 456
Gottwald, Norman K.: The Hebrew Bible (Ludger Schwienhorst-Schönberger)
Richter, Wolfgang: Biblia Hebraica transcripta BH[1] (Erich Zenger)
Berg, Horst Klaus: Ein Wort wie Feuer (Detlev Dormeyer)
Reumann, John: Variety and Unity in New Testament Thought (Otto B. Knoch)
Roloff, Jürgen: Exegetische Verantwortung in der Kirche (Thomas Söding)
Geddert, Timothy J.: Watchwords (Rudolf Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 463
Madec, Goulven / De Capitani, Franco / Tuninetti, Luca F. / Holte, Ragnar: „De Libero Arbitrio" di Agostino d'Ippona (Christof Müller)
Zimpel, Detlev: Die Bischöfe von Konstanz im 13. Jahrhundert (Remigius Bäumer)
Crathorn: Quästionen zum ersten Sentenzenbuch (Venicio Marcolino)
Palaver, Wolfgang: Politik und Religion bei Thomas Hobbes (Henning Graf Reventlow)
Metzger, Hans-Dieter: Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640–1660 (Henning Graf Reventlow)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 470
Anzinger, Herbert: Glaube und kommunikative Praxis (Edmund Arens)
Arens, Edmund / John, Ottmar / Rottländer, Peter: Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie (Gustav Schmiz)
Bokwa, Ignacy: Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie (Edward G. Farrugia)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 476
Handbuch der Ökumenik, Bd I–III/2 (Robert Jenson)
Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd I–II (Athanasios Basdekis)
Döpmann, Hans-Dieter: Die orthodoxen Kirchen (Thomas Bremer)
Felmy, Karl Christian: Orthodoxe Theologie der Gegenwart (Stylianos Harkianakis)
Nichols, Aidan: Theology in the Russian Diaspora (Thomas Bremer)
Das Dienstamt der Einheit in der Kirche: Primat – Patriarchat – Papsttum (Wladimir Ivanov)
Der Himmel im Herzen (Thomas Bremer)
Schlüter, Richard: Ökumenisches Lernen in den Kirchen – Schritte in die gemeinsame Zukunft (Karl Josef Lesch)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 491
Jungmann, Josef Andreas: Christliches Beten in Wandel und Bestand (Stefan Rau)
Heck, Erich: Segen des dreieinigen Gottes (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 493
Aymans, Winfried / (Mörsdorf, Klaus): Kanonisches Recht (Alexander Eichener)
Sebott, Reinhold: Das kirchliche Strafrecht (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 505
Aufbrüche in eine neue Verantwortung (Antonio Autiero)

Pastoraltheologie, Religionsdidaktik . Sp. 507
Siller, Hermann Pius: Handbuch der Religionsdidaktik (Johann Hofmeier)
Lämmermann, Godwin: Grundriß der Religionsdidaktik (Johann Hofmeier)
Orth, Gottfried: Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung (Norbert Mette)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 510
Muslims under Latin Rule (Ludwig Hagemann)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 510
„Entweder/Oder". Herausgefordert durch Kierkegaard (Lars Thunberg)
Kierkegaard – Poet of Existence (Lars Thunberg)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 513

Kommunikative Ethik und Theologie

von Edmund Arens, Frankfurt a. M.

In der gegenwärtigen deutschsprachigen Philosophie ist die von K.-O. Apel und J. Habermas entwickelte und vertretene kommunikative Ethik oder Diskursethik als derjenige Ansatz ethischer Theoriebildung auszumachen, der in Rezeption, Diskussion und Kritik die meiste Aufmerksamkeit erfährt. Auf Apel und Habermas bezieht sich zunehmend auch die theologische Forschung, um deren Positionen theologisch auszuwerten, zu befragen und fruchtbar zu machen.

Im folgenden werden, jeweils ausgehend von den beiden Protagonisten, neuere Beiträge zur Diskursethik sowie ihrer philosophischen und theologischen Diskussion vorgestellt, um schließlich Dimensionen und Desiderate theologischen Umgangs damit zu benennen.

1. Der Frankfurter Philosoph K.-O. Apel arbeitet seit den sechziger Jahren an einer Sprachpragmatik, die er als Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie versteht und der er den Namen Transzendentalpragmatik gegeben hat. Sie verfolgt das Ziel, die Erkenntniskritik Kants in eine Philosophie der Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sprachlich vermittelter Verständigung zu überführen. Apel ist bei diesem Unternehmen eine Verbindung von Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie und Ethik gelungen. Eine erste Ausarbeitung findet sich in seiner zweibändigen Aufsatzsammlung „Transformation der Philosophie"[1], in der er von der bei jedem Sprechen und Handeln als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzten Kommunikationsgemeinschaft aus die Grundlagen menschlichen Erkennens und Handelns reflektiert und im „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft"[2] die Möglichkeit einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft aufzeigt. Apels transzendentalpragmatischer Ansatz hat nicht zuletzt durch das von ihm mitverantwortete Funk-Kolleg „Praktische Philosophie/Ethik"[3] breite Beachtung erfahren. In den letzten Jahren konzentriert sich seine Arbeit auf das Projekt einer Diskursethik, die die Voraussetzungen und das Verfahren vernünftigen Argumentierens untersucht und auf diesem Weg die Fundamente argumentativer Verständigung herausarbeitet. Seine Konzeption der

[1] **Apel**, Karl-Otto: **Transformation der Philosophie**, 2 Bde, Frankfurt 1973.
[2] So der Untertitel von Bd 2 sowie dessen Hauptaufsatz.
[3] Vgl. K.O. Apel / D. Böhler / G. Kadelbach (Hg.), Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge, 2 Bde, Frankfurt 1980; ders. u. a. (Hg.), Praktische Philosophie / Ethik: Reader 1, Frankfurt 1980.

02. JUN. 1993

Diskursethik entwickelt Apel teils gleichlaufend mit J. Habermas, teils sich deutlich von diesem absetzend.[4]

Der Grundlegung und Entfaltung seiner Konzeption dient eine unter dem Titel „Diskurs und Verantwortung"[5] veröffentlichte Aufsatzsammlung. Die hier gesammelten Beiträge kreisen um die Fragen, wie Ethik begründet werden kann, was den Ansatz der Diskursethik ausmacht und wie diese in Auseinandersetzung mit anderen Positionen und im Blick auf Anwendungsprobleme zu verteidigen und zu explizieren ist.

In den 11 Aufsätzen sind m. E. sechs Argumentationsstränge zu unterscheiden.

In den ersten vier Texten (15–153) geht es v. a. um die Grundlegung der zweistufig konzipierten Diskursethik mittels philosophischer Letztbegründung. Dabei wird ein transzendentalpragmatisch argumentierender Begründungsteil A unterschieden von einem Begründungsteil B, der die Problematik der geschichtsbezogenen Anwendung der Prinzipien und Normen der Diskursethik betrifft. Apel zielt damit auf die rationale Begründung einer intersubjektiv gültigen, universalistischen Makroethik der Menschheit, die er als Ethik solidarischer Verantwortung begreift.

Der abstrakte Begründungsteil A liefert laut Apel die philosophische Letztbegründung der Ethik durch die mittels strikter Reflexion unter Inanspruchnahme des reflexiv einsehbaren Grundsatzes vom zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruch aufgewiesene ethische Grundnorm, derzufolge jeder, der in Argumentation eintritt, notwendigerweise normative Bedingungen der Argumentation anerkannt hat. Vom argumentativen Diskurs als der idealen Begründungs- und Rechtfertigungsinstanz für alle Normen aus zeigt Apel auf, daß jeder Argumentierende eine ideale Kommunikationsgemeinschaft aller Menschen als gleichberechtigter Partner voraussetzt, auf die die reale Kommunikationsgemeinschaft verweist, die darin kontrafaktisch antizipiert wird und insofern die regulative Idee moralischen Fortschritts darstellt. Die von jedem Argumentierenden immer schon anerkannte „Grundnorm der verallgemeinerten Gegenseitigkeit aller Geltungsansprüche" (99) ist Apel zufolge zugleich die „Metanorm der Konsensbildung über Normen . . . unter Diskursbedingungen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft" (ebd.). Sie hat ebenfalls den Charakter einer regulativen Idee. Als das durch reflexiven Rückgang auf das, was ohne performativen Selbstwiderspruch nicht bestritten werden kann, eruierte und philosophisch letztbegründete Grundprinzip der Diskursethik erkennt Apel das Universalisierungsprinzip. Ist es ein formales Verfahrensprinzip für praktische Diskurse, so ist es ihm zufolge gleichwohl nicht inhaltsleer; es verweist vielmehr auf das mögliche Ergebnis einer universalen Verständigung. Damit das auf konsensual-kommunikative Normenbegründung gerichtete Universalisierungsprinzip, das zugleich den idealen Beurteilungsmaßstab für Normen abgibt, in den gegenwärtigen geschichtlichen Situationen, in denen Menschen sich nicht allein an idealen Normen orientieren können, sondern zudem für eigene Selbstbehauptungssysteme einzustehen und abzuschätzen haben, welches Maß an Risiko sie verantworten können, zu einem Prinzip realistischen Handelns werden kann, bedarf es laut Apel eines Ergänzungsprinzips. Dieses begründet und entfaltet er in Teil B der Ethik als ein „doppeltes regulatives Prinzip für eine Verantwortungsethik" (141). Es besagt, daß bei der Lösung von Konflikten in der Lebenswelt das Universalisierungsprinzip angewendet werden sollte, soweit dies zumutbar und verantwortbar ist und, wo die Bedingungen seiner Anwendung (noch) nicht gegeben sind, auf die Beseitigung der Hindernisse dafür hinzuarbeiten ist im Sinne einer teleologisch orientierten Langzeitstrategie, die auf die geschichtliche und d. h. insbesondere auch institutionelle Realisierung solcher Kommunikations- und Diskursbedingungen einer postkonventionellen Moral zielt und diese approximativ anzielt.

In einem zweiten Diskussionsstrang beschäftigt sich Apel mit gegenwärtigen Infragestellungen des ethischen Universalismus, wobei er sich zum einen mit dem anarchistischen Postmodernismus M. Foucaults und J.-F. Lyotards, zum anderen mit dem neokonservativen Neoaristotelismus O. Marquards und H. Lübbes auseinandersetzt (154–174). Diesen zunächst konträr erscheinenden Positionen bescheinigt er eine paradoxe Konvergenz. Beide Ansätze ergäben sich aus den ungelösten Folgeproblemen der Kantschen Ethik, der „das Komplementaritätsverhältnis zwischen dem von ihm erstmals formulierten formal-universalen Maßstab der Moralität und jedem aufs Konkret-Allgemeine einer Lebenstotalität bezogenen Problem der persönlichen oder kollektiven ‚Sittlichkeit' nicht erkannt" (165) habe. Genau dem werde mit dem zweistufigen Verfahren der Diskursethik Rechnung getragen.

In einem dritten Schritt setzt Apel seine Konzeption der Verantwortungsethik der von H. Jonas vor dem Hintergrund der ökologischen Krise erarbeiteten entgegen. In Jonas' quasi-aristotelischem, metaphysisch begründetem Konzept einer Ethik der zukunftsbezogenen Seinsverantwortung erkennt er zwar eine universalistische Vernunftethik und eine planetar bezogene Makroethik, gleichwohl hält er dafür, daß die von Jonas zurecht geforderte Makroethik der Zukunftsverantwortung nicht durch metaphysische Herleitung des Sollens aus dem Sein begründet und nur im Sinne des Diskursprinzips „gegen den Einwand des Verantwortungsutopismus verteidigt und als zumutbar erwiesen werden kann" (206).

Viertens werden Anwendungsprobleme der Diskursethik diskutiert.[6] Dabei geht Apel auf so unterschiedliche Themen wie die ethische Verantwortung des Sports (217–246), Konfliktlösung im Atomzeitalter (247–269) sowie auf das Problem der ökonomischen Rationalität (270–305) ein. In bezug auf die letzte Thematik setzt er sich insbesondere mit P. Ulrichs diskursethisch instruierter Konzeption der kommunikativen Unternehmensethik auseinander, in der er ebenso ungeheuerliche wie unverantwortliche Idealisierungen erkennt, die ihm zufolge mit der Unterstellung einer Nullsituation der Geschichte, statt des Ausgehens von einem dialektischen Apriori zu tun haben.

Im fünften Argumentationsgang widmet sich Apel der von L. Kohlberg aufgezeigten Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins (306–369). Dabei geht es auf allgemeinerer Ebene um das Verhältnis zwischen philosophischer Begründung der Ethik einerseits und empirischer Beschreibung bzw. rekonstruktiver Erklärung der Entwicklung moralischer Urteilskompetenz andererseits, wobei Apel gegen Kohlbergs ursprüngliche Einheitslehre die von Habermas eingebrachte und später von Kohlberg akzeptierte Komplementaritätsthese verficht. Insbesondere interessiert ihn das Problem der höchsten Stufe des moralischen Bewußtseins, als die Kohlberg – wiederum auf Anregung von Habermas – eine zu seiner sechsten Stufe einer prinzipienorientierten postkonventionellen Moral hinzutretende Stufe 7 postuliert, die er als religiös-metaphysische Stufe begreift. Sie beschäftigt sich laut Kohlberg mit der Frage nach dem Sinn des Moralischseins. Ein religiös-metaphysisches Verständnis der Stufe 7 zurückweisend[7], hält Apel dafür, daß die Sinnfrage wenn auch nicht existentiell, so doch meta-ethisch immer schon entschieden ist. Ist ihm zufolge „nur die existentielle Frage auf eine im weiteren Sinne religiöse oder metaphysische Antwort angewiesen" (348), so gehe es dabei gerade nicht um philosophische Letztbegründung. Die Notwendigkeit einer siebten Stufe erkennt er hingegen als solche einer zwischen diskursethischem Prinzip und dessen gesellschaftlicher Anwendung vermittelnden, verantwortungsethischen Urteilskompetenz.

Im abschließenden Schritt geht Apel das Problem des (welt)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus lebensgeschichtlich-existentieller Perspektive an. In bisher nicht dagewesener Weise gibt er Einblick in seine philosophische Biographie, die durch den Historismus Heideggerscher Provenienz in der Nachkriegszeit hindurchgeht, dann die linguistisch-hermeneutische Wende mitinitiiert, die politische Dimension der Philosophie entdeckt und sich zunehmend mit dem dem Historismus-Relativismus entspringenden Postmodernismus, dem Neoaristotelismus sowie dem Neopragmatismus v. a. R. Rortys konfrontiert sieht. Alle drei begreift Apel als konventionelle Versuche der „Bewältigung der kollektiven Adoleszenzkrise der Menschheit" (429), die die Notwendigkeit einer universalistischen postkonventionellen Verantwortungsethik anzeige, wie sie in seinem Forschungsprogramm angezielt ist.

Eine von Apel inspirierte, an dessen Transzendentalpragmatik orientierte und sich dieser gegenüber noch einmal im Sinne eines objektiven Idealismus profilierende Untersuchung der gegenwärtigen Krise der Vernunft, ihres Hintergrunds sowie der Möglichkeiten ihrer Auflösung hat V. Hösle vorgelegt.[8] Er liefert eine pointierte Analyse der in der Gegenwartsphilosophie offenkundig werdenden Krise der Vernunft, die den Hintergrund für Apels Transzendentalpragmatik abgibt; er skizziert die transzendentalpragmatische Antwort auf die Herausforderung der Vernunftkrise und entwickelt aus einer scharfsinnigen Kritik der Transzendentalpragmatik seine Position einer diese endliche Transzendentalphilosophie überholende objektiv-idealistischen Metaphysik und Ethik.

Hösles Arbeit besitzt drei Teile.

Teil 1 führt ein Panorama der Gegenwartsphilosophie vor Augen, deren Mängel der Sektorierung, der Spezialisierung und v. a. des Relativismus er dezidiert herausstellt. Die Philosophie befinde sich heute nicht nur in einer Krise; sie sei zudem mitverantwortlich für die Zerstörung der Anlagen zu deren Erkenntnis und Überwindung. Hösle gibt sodann im Sinne einer wiederum von Apel inspirierten Spiraltheorie einen Abriß der Philosophiegeschichte, wobei er die durch die nachhegelsche Zerstörung der Vernunft mitsamt der Auflösung des Christentums aufgetretene Rationalitäts- und Wertkrise als Rückkehr einer kollektiven Adoleszenzkrise der Mensch-

[4] Vgl. **Apel**, Karl-Otto: **Normative Begründung der „Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?** Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken, in: A. Honneth u. a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt 1989, 15–65.

[5] **Apel**, Karl-Otto: **Diskurs und Verantwortung**. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. – Frankfurt: Suhrkamp 1988, 488 S., geb. DM 68,00; 1990 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 893), 488 S., kart., DM 26,00

[6] Vgl. dazu auch K.-O. Apel / M. Kettner (Hg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft (stw 999), Frankfurt 1992.

[7] Vgl. dazu H. Peukert, Intersubjektivität – Kommunikationsgemeinschaft – Religion. Bemerkungen zur Interpretation einer höchsten Stufe des moralischen Bewußtseins durch K.-O. Apel, in: Archivio di Filosofia LIV (1986) 167–178.

[8] **Hösle**, Vittorio: **Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie**. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. – München: C.H. Beck 1990, 273 S. (Ethik im technischen Zeitalter), kart. DM 39,80.

heit begreift, aus der sie das Christentum in der Spätantike bereits befreit hatte. Als Hauptströmungen der modernen Philosophie markiert er in Anlehnung an Apel den Marxismus, den Szientismus, kritischen Rationalismus und die Sprachanalyse sowie die Existenzphilosophie und Hermeneutik, die er allesamt durch dialektische Inkonsistenzen gekennzeichnet sieht. Demgegenüber biete die von Ch. Peirce und J. Royce mit ihrer Konzeption der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft antizipierte Transzendentalpragmatik eine Antwort auf die geistige Herausforderung der Vernunftkrise.

Apels Ansatz einer reflexiven Transzendentalphilosophie der Intersubjektivität wird in Teil 2 ebenso knapp wie präzise dargestellt, wobei Hösle dessen Denkweg nachzeichnet, das Verhältnis von Reflexivität und Sprache, seine Rationalitätstheorie, die von ihm geleistete Begründung der Ethik sowie deren Verhältnis zur Geschichte beleuchtet. In Apels Anspruch, eine Begründung der Ethik vorzulegen, erkennt er zurecht „seine philosophisch originellste und weltanschaulich wichtigste Leistung" (123).

Den breitesten Raum nimmt der mit der Kritik der Transzendentalpragmatik befaßte Teil 3 (142–264) ein. Hier thematisiert Hösle zum einen das im Zentrum von Apels Philosophie stehende Problem der Letztbegründung, bezieht darauf das der Intersubjektivität, stellt den Grundgedanken des objektiven Idealismus vor und skizziert abschließend im Gegenüber zur transzendentalpragmatischen seine eigene Konzeption von Ethik. Zunächst zeigt Hösle die philosophische Notwendigkeit reflexiver Letztbegründung, deren Beweis er bei Apel erbracht sieht. Komme in Apels Letztbegründungsformel das Wesentliche zur Sprache, so hielten weder er noch H. Albert mit seinem Fallibilismuseinwand die psychologische und die geltungstheoretische These zureichend auseinander. Laut Hösle ist dem in der Letztbegründung Bewiesenen ein ontologischer Stellenwert eigen, weshalb er gegen Apel behauptet, die dem Letztbegründungsbeweis zuzuordnende Struktur sei „eine reflexive, sich selbst begründende, sich als sich selbst begründend begründende Struktur, die sich in dem, der sie denkt, selbst denkt" (178), nämlich das Absolute.

Hösle stimmt Apels These bezüglich der einander ablösenden philosophischen Paradigmen der Objektivität, der Subjektivität und der Intersubjektivität im Prinzip zu, hält freilich über Apel hinaus einen objektiven Idealismus der Intersubjektivität für möglich und notwendig. Er hält ebenfalls dafür, daß die traditionelle Philosophie das Problem der Intersubjektivität nicht genügend reflektiert habe, was zentral bei Apel geschehe, dessen Verknüpfung von Letztbegründung und Intersubjektivitätsphilosophie allerdings nicht zwingend sei. Er weist sie denn auch mit einer eigenwilligen Rekonstruktion von L. Wittgensteins Privatsprachenargument und der Spekulation über die Möglichkeit der Existenz eines Privatus zurück. Wenngleich ein Privatus denkbar sei, so stünden soziale Vernunftwesen, die Intersubjektivität verkörpern, dennoch höher „in der Seinshierarchie" (203). Allerdings falle mit der Denkbarkeit des Privatus die Überzeugungskraft der Konsenstheorie der Wahrheit. Diese ist laut Hösle entweder tautologisch oder falsch, da der Konsens nie ein Wahrheitskriterium und ein Konsens nur rational sein könne, wenn er den Kriterien der Evidenz und der Kohärenz genüge. Für Hösle besteht die Pointe des objektiven Idealismus darin, daß objektive Vernunft „im vollsten Sinne des Wortes *ist*" (208) als der Inbegriff aller apriorischen Wahrheiten, die zugleich den Grund aller Geltungsansprüche ausmache. S. E. folgt der objektive Idealismus aus dem Letztbegründungsbeweis, und nur er vermag den von Apel verfehlten Übergang von der Moral zur Religion, die der objektive Idealismus allein auf den Begriff bringe, als notwendig aufzuzeigen. Bezieht sich Hösle mit dieser Pointe fundamental auf Hegel, so ist ihm zufolge die Hegelsche Triade von Idee, Natur und Geist intersubjektivitätstheoretisch zu differenzieren in die Tetrade: Idee, Natur, subjektiver und intersubjektiver Geist. Im Rahmen eines intersubjektivitätstheoretisch gedeuteten objektiven Idealismus seien „die intersubjektive Anerkennung des Absoluten und die Umsetzung seiner relevanten Bestimmungen in reale Intersubjektivität als das höchste Gut anzusehen" (218). Nach Hösle verfällt Apel dem Irrtum, die erste und vierte Seinssphäre zusammenzunehmen, wobei die ideale Kommunikationsgemeinschaft bei ihm ein Surrogat für Gott werde und er das Problem der Natur gänzlich ignoriere. Dagegen fordert er eine materiale apriorische Naturphilosophie, die Leibniz' Anliegen der Theodizee wiederaufnehme, die die philosophische Substanz des Christentums enthalte und sich als ontologischer Determinismus erweise.

Die Ethik der Transzendentalpragmatik krankt laut Hösle an ihrem Dualismus und sei zudem methodisch-solipsistisch, insofern als die Anderen nicht um ihrer selbst willen, also im Prinzip anzuerkennen seien. Ebensowenig kann Hösle die Zweistufigkeit von Apels Ethikkonzeption überzeugen, die entweder tautologisch oder falsch sei. Aus seiner Sicht fällt die Diskursethik mit ihrem Formalismus hinter das bei Kant erreichte Niveau materialer Intersubjektivität zurück, wobei ihn erstaunt, daß die Transzendentalpragmatiker nicht einsehen, „daß ohne materiale Prinzipien, ja ohne eine Wert- und Güterhierarchie kein rationaler Konsens über ethische Fragen zu erzielen ist" (251). Hösle macht in Apels zweistufiger Konzeption eine Ambivalenz aus, die darin liege, daß Apel einerseits völlig formal bleiben und das Konsensprinzip nicht transzendieren wolle, zum anderen aber die materiale Pflicht anerkenne, das menschliche Leben auf diesem Planeten zu erhalten. Er versucht sodann in knappen Strichen zu zeigen, daß eine auf das Sittengesetz ausgerichtete normative Ethik mit einer solchen des guten und glücklichen Lebens zu vermitteln ist, für deren emotionale Verankerung der Religion eine durch die Philosophie nicht aufzuhebende Bedeutung zukomme.

Apels transzendentalpragmatisch konzipierte Diskursethik steht ebenfalls seitens der Befreiungsethik unter Kritik. In einem 1989 begonnenen Gespräch zwischen Kommunikationsethikern und Befreiungsethikern[9] ist es vornehmlich E. Dussel, der befreiungsphilosophische Vorbehalte und Einsprüche gegen Apels Philosophie der Kommunikationsgemeinschaft, auf die er sich gleichzeitig immer deutlicher bezieht, geltend macht. Apels reale Kommunikationsgemeinschaft verbleibe in der herrschenden Totalität, in der der Andere keinen Ort habe, weshalb vom verstummten und ausgeschlossenen Anderen her die Kommunikationsgemeinschaft der Sprache durch die reale Lebensgemeinschaft abzulösen sei.

Dussel analysiert unter Zuhilfenahme des sprachpragmatischen Instrumentariums die „Interpellation des Armen in befreiender Absicht"[10]. Die Philosophie der Befreiung stellt aus seiner Sicht die Vernunft des Anderen heraus und begreift die Interpellation als Sprechakt der Opfer hegemonialer Kommunikationsgemeinschaften, die damit Gerechtigkeit fordern und einklagen.[11] Die Philosophie der Befreiung nehme ihren Ausgang von der partikularen regionalen Realität Lateinamerikas. Dabei hätten die Lateinamerikaner als Teilnehmer einer peripheren Kommunikationsgemeinschaft einen philosophischen Raum ihrer Erfahrung von Elend, Armut, Kommunikationslosigkeit und ihrer Exkommunikation aus der hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft zu finden. Um die Interpellation der Armen und Ausgeschlossenen philosophisch zu entfalten, ist laut Dussel der Übergang von der Pragmatik zur Ökonomie verlangt. Letztere begreift er analog zu Apels Transzendentalpragmatik als transzendentale Ökonomie, d. h. als Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Reproduktion menschlichen Lebens. Setzt diese im Arbeits-Handeln immer schon eine Produzentengemeinschaft voraus, so ist für Dussel darin zugleich eine Ethik impliziert, die auf eine Gemeinschaft in Gerechtigkeit zielt.[12]

2. Haben wir uns bisher mit Apels transzendentalpragmatischem Ansatz der Diskursethik befaßt, so geht es im folgenden um Habermas' universalpragmatische Konzeption. Dazu hat er einen neuen Bd vorgelegt, der sich unprätentiös als „Erläuterungen"[13] deklariert und damit auf das 1983 erschienene „Begründungsprogramm"[14] Bezug nimmt. Hatte Habermas dort die Diskursethik als eine gegen objektivistische wie subjektivistische Ansätze gerichtete kognitivistische Position entwickelt, die, in der Tradition Kants stehend, dessen kategorischen Imperativ argumentationstheoretisch rekonstruiert und in der Argumentationsregel des Universalisierungsgrundsatzes reformuliert, so präzisiert er nunmehr den kantischen Charakter der Diskursethik. Dies geschieht in zwei Artikeln, die im Ausgang von Hegels Kantkritik das Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit thematisieren. Zwei weitere Aufsätze befassen sich mit Kohlbergs Konzeption der Moralentwicklung, die letzten beiden Texte erörtern Strukturen und Gebrauchsweisen der praktischen Vernunft.

Als Moraltheorie kantischen Typs ist die Diskursethik laut Habermas durch vier Merkmale charakterisiert, die jeder kantischen Ethik eigen sind. Sie habe einen deontologischen, einen kognitivistischen, einen formalistischen sowie einen universalistischen Charakter, gebe dabei freilich Kants Zwei-Reiche-Lehre auf, überwinde seinen monologischen, innerlichen Ansatz und erhebe den Anspruch, Kants Begründungsproblem mit der Ableitung des Universalisierungsprinzips aus allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen gelöst zu haben. Die Hegelschen Einwände gegen Kant kommen laut Habermas in der Diskursethik insofern zur Geltung, als sie die Folgenorientierung von vornherein in ihre Prozedur einbezieht, ihre Anwendungsproblematik bedenkt und damit ihre Angewiesenheit auf sozialisatorisch befähigte Subjekte sowie ihr entgegenkommende Lebensformen und Institutionen im Blick hat.

[9] Vgl. R. Fornet-Betancourt (Hg.), Ethik und Befreiung, Aachen 1990; ders. (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik?, Aachen 1992.

[10] **Dussel**, Enrique: **Die „Lebensgemeinschaft" und die „Interpellation des Armen"**, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Ethik und Befreiung, 69–96, 85.

[11] Vgl. **Dussel**, Enrique: **Die Vernunft des Anderen. „Interpellation" als Sprechakt**, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik?, 96–121.

[12] Vgl. a.a.O. sowie **Dussel**, Enrique: **Theologie und Wirtschaft.** Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Verändert der Glaube die Wirtschaft?, Freiburg – Basel – Wien 1991, 39–57. Zu Apels Auseinandersetzung mit dieser Position vgl. K.-O. Apel, Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik?, 16–54; dort auf den S. 122–151 auch ein Beitrag von V. Hösle, The Third World as a Philosophical Problem.

[13] **Habermas**, Jürgen: **Erläuterungen zur Diskursethik**. – Frankfurt: Suhrkamp 1991, 229 S. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 975), kart. DM 18,00

[14] Vgl. **Habermas**, Jürgen: **Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm**, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (stw 422), Frankfurt 1983, 53–125.

Der zweite Beitrag verteidigt, auf Einwände R. Bubners eingehend, einen universalistischen Begriff der Moral gegen dessen kulturalistisch-neoaristotelischen Begriff des Sittlichen.

L. Kohlbergs Stufe 6 der Moralentwicklung steht im folgenden Text zur Diskussion. Habermas kritisiert Kohlbergs Konzeption dieser Stufe als einer natürlichen, setzt sich mit seiner Erklärung des moralischen Gesichtspunktes auseinander und stellt Kohlbergs Moralprinzipien der gleichen Achtung als Gleichbehandlung wie Benevolenz die diskursethische Alternative von Gerechtigkeit und Solidarität entgegen. Der „zur individuellen Gleichbehandlung komplementäre Gesichtspunkt" (70) ist ihm zufolge nicht Benevolenz, sondern Solidarität, welche sich auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen beziehe, freilich als Bestandteil einer universalistischen Moral nicht partikularistisch eingeengt werden dürfe, sondern zur nachmetaphysisch konzipierten, also in die Grenzen irdischer Gerechtigkeit gebannten „Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt" (72), geläutert werde.

Im nächsten Beitrag setzt Habermas Kohlbergs universalistisches Forschungsprogramm in Beziehung zum Neoaristotelismus und macht gegen neoaristotelische Einwände die für Kohlberg wie für die Diskursethik kennzeichnende Unterscheidung zwischen ethischen Fragen des guten Lebens und moralischen Fragen der Gerechtigkeit sowie die in diesen Ansätzen geschehende notwendige Abstraktion von gegebenen Situationen und konkreter Sittlichkeit deutlich.

Der fünfte Artikel nimmt eine wichtige Differenzierung des Begriffs der praktischen Vernunft vor, die Habermas, je nachdem, ob sie zur Lösung von durch die Ziele und Präferenzen des Handelnden bestimmten pragmatischen Fragen, von „auf das Telos je meines Lebens" (105) bezogenen ethischen Fragen oder von unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Befolgung verallgemeinerbarer Handlungsnormen stehenden moralischen Fragen erfolgt, als drei Sicht- und Gebrauchsweisen der praktischen Vernunft unterscheidet. Ihm zufolge ergänzen der pragmatische, der ethische und der moralische Gebrauch der praktischen Vernunft einander. Ihnen sind der pragmatische, der ethisch-existentielle sowie der moralisch-praktische Diskurs zugeordnet. Dabei hebt Habermas zugleich hervor, daß die Einheit der praktischen Vernunft sich nicht mehr nach Kantschem Vorbild in der Einheit der moralischen Argumentation begründen lasse; sie sei nurmehr im Netzwerk jener rechtsphilosophisch zu erhellenden „staatsbürgerlichen Kommunikationsformen und Praktiken" zur Geltung zu bringen, „in denen die Bedingungen vernünftiger kollektiver Willensbildung institutionelle Festigkeit gewonnen haben" (118).

Im abschließenden, breit angelegten Titelaufsatz „Erläuterungen zur Diskursethik" (119–226) setzt sich Habermas mit unterschiedlichsten Einwänden gegen seinen Ansatz der Diskursethik auseinander. Gegenüber B. Williams' empiristisch verkürztem Begriff theoretischer Vernunft stellt er den kognitiven Status praktischen Wissens und damit der Moraltheorie heraus; er befaßt sich mit Problemen des Rawlsschen Konstruktivismus einer Moral- und Gerechtigkeitstheorie, erläutert interne Beziehungen zwischen Moralität und Rationalität und legt mit Berufung auf K. Günther des Verhältnis von Normenbegründung und Normenanwendung dar, wobei beide in entsprechenden Begründungs- und Anwendungsdiskursen geschähen. Die Relation von Sollgeltung der Normen, damit verbundenen Sanktionen und der Zusammenhang von Selbstachtung und gegenseitiger Achtung werden sodann mit Blick auf Überlegungen E. Tugendhats erörtert. Gegen T. Nagels Bestimmung des moralischen Standpunkts als den eines externen Beobachters nimmt er eine diskurstheoretische Deutung des moralischen Gesichtspunkts vor, die von der Teilnehmerperspektive aus durch deren universelle Entschränkung und zugleich eine richtig verstandene Idealisierung konzipiert sei. Er distanziert sich von B. Gerts und Ch. Frieds von der Auszeichnung negativer Rechte und Pflichten her begründeten Moralbegriffen und macht darin ein individualistisch verkürztes Personenkonzept aus. Ch. Taylors Versuch, gegen die Vernunftmoral unter modernen Bedingungen erneut eine universalistische Güterethik zur Geltung zu bringen, gerät ihm zufolge in den Sog des ontologischen Denkens und stehe vor dem Dilemma, daß das moderne Selbstverständnis einer Ordnung konstitutiver Güter den Boden entzogen habe, den auch die welterschließende ästhetische Erfahrung nicht zu liefern vermöge. Nach Habermas ist Taylors Arbeitsteilung zwischen philosophischer Ethik, Kunst und Ästhetik eine Ausflucht; sie lasse „die epistemologische Ausweglosigkeit einer nachmetaphysischen Güterethik erkennen" (183). Habermas geht kritisch auch auf Apels Version der Diskursethik ein, dessen Idee der Letztbegründung er als fundamentalistisches Erbteil seiner Architektonik der Philosophie ansieht. Die fundamentalphilosophische Auszeichnung der Diskursethik ist ihm zufolge bei Apel mit der Gleichsetzung von kommunikativer und praktischer Vernunft erkauft, während in seiner Privilegierung eines Grundlagendiskurses ein architektonisches Erbe der Bewußtseinsphilosophie zum Zuge komme, das die Philosophie von den Wissenschaften absetze und ihnen gegenüber als fundamental ansetze. Habermas hält eine Letztbegründung der Ethik, weil wir über schwach transzendentale Argumente hinaus kein Äquivalent für Kants transzendentale Deduktion besitzen, für weder möglich noch nötig. Die zweistufige Konzeption Apels, die Teil A „als folgenneutrale Gesinnungsethik" Teil B „als folgensensible Verantwortungsethik gegenüberstellt" (198), sei falsch. Damit sei insbesondere eine falsche Hierarchisierung von Diskursen vorgenommen, wogegen er es für aussichtsreicher hält, die normativen Beziehungen zwischen Moral, Recht und Politik schrittweise durch die Zuordnung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen zu erklären. Schließlich verteidigt Habermas die moraltheoretische Priorität des Gerechten vor dem Guten, macht die lerntheoretischen Schwierigkeiten deutlich, in die A. MacIntyres Konzept traditionsabhängiger Rationalitäten gerät und beleuchtet skizzenartig die Herausforderungen, die eine ökologische Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende deontologische Moraltheorie bietet.

S. Benhabibs gegenüber der amerikanischen Ausgabe auf etwa die Hälfte komprimierte, gleichwohl in manchen Passagen ergänzte (neu hinzugekommen sind etwa die S. 206–216 sowie Anm. 47 auf S. 256) Untersuchung[15] beschäftigt sich mit den normativen Grundlagen der Kritischen Theorie. Sie tut dies in zwei Teilen, deren erster (15–73) die Hegelsche Kantkritik rekonstruiert und in ihrer heutigen ethisch-rechtsphilosophischen Bedeutung thematisiert, während der zweite (75–237) die verschiedenen Phasen der Kritischen Theorie in den Blick nimmt. Der Rückgang auf Hegel erfolgt nicht nur, um seine Kantkritik im Kontext zeitgenössischer Ethik-Diskussionen zu lesen, sondern auch, „um den Status einer normativ orientierten Ethik und Politik in der Gesellschaftstheorie zu erhellen" (9).

Benhabib setzt ein mit Hegels früher methodologischer Kritik der Naturrechtstheorien, die aufgrund der Anwendung kontrafaktischer Gedankenexperimente in eine petitio principii gerieten, womit sie keine Begründung, sondern lediglich eine Illustration ihrer eigenen Anthropologie lieferten. Sie skizziert Hegels in der „Phänomenologie des Geistes" entwickelte Konzeption, die sie als auf einem Werkmodell des Handelns sowie einem Entäußerungsmodell der Tätigkeit basierende „Philosophie des singulären Kollektivsubjekts" (30) charakterisiert. Sie kommt sodann auf die drei Hauptpunkte seiner Kritik an Kants Moralphilosophie zu sprechen und beleuchtet seine prozedurale Kritik am Kantischen Universalisierungsgrundsatz, am institutionellen Defizit von dessen Moraltheorie sowie an der Kantischen Moralpsychologie, die das Band zwischen Motivation und Handlung zerschneide. Gegenüber Kants Pflichtethik bestimmt sie die Hegelsche Konzeption als eine „Sozialethik der Freiheit unter dem leitenden Ideal der vernünftig integrierten Persönlichkeit" (53). Freilich verhinderten sein expressivistisches Handlungsmodell wie sein in der Rechtsphilosophie ausgeführtes transsubjektives Freiheitsideal, daß Hegel der Intersubjektivität menschlichen Handelns Rechnung trage und der intersubjektiven Basis des Selbst im Anderen gerecht werde. Hegels Transformation von Kants Autonomiebegriff in ein transsubjektives Ideal der Freiheit laufe auf die Administration des zu einem Modell der Integration und der Verwaltung von Krisen transformierten Ideals einer absoluten Sittlichkeit hinaus. Die Funktion dieser Transformation sieht Benhabib darin, „die Moderne gegen ihre eigenen revolutionären Exzesse zu schützen, indem sie die kommunikative Bewertung politischer Legitimität durch die betroffenen Bürger selbst einschränkt" (72).

Im zweiten Teil ihrer Arbeit zeigt Benhabib das Fortbestehen des Hegelschen Werkmodells des Handelns sowie seiner Philosophie des singulären Kollektivsubjekts in der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos auf, deren Wandel von einem interdisziplinären Materialismus zur selbstwidersprüchlichen Kritik der instrumentellen Vernunft, die sich genau des Instrumentariums der auf Herrschaft gerichteten Vernunft bediene, die sie denunziert, sie nachzeichnet. Dabei werde die Kritik zur Ideologiekritik als Kulturkritik und die Krisendiagnose gerate zur retrospektiven Geschichtsphilosophie, die, am deutlichsten bei Marcuse, auf eine utopische Vernunft weise, die normative Gültigkeit ihrer eigenen Kritik aber nicht mehr erweisen könne. Anschließend behandelt Benhabib Horkheimers Auseinandersetzung mit Kants von den gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung abstrahierenden Moralphilosophie sowie Adornos Kritik an Kants repressiver Moralpsychologie. Diese Kritik bleibe mit ihren Begriffen der Autonomie und der Mimesis gleichwohl dem Werkmodell des Handelns verhaftet und entwickle kein dazu alternatives Modell intersubjektiven Handelns. Eben dies geschehe mit Habermas' Wendung zur kommunikativen Intersubjektivität, der damit einen „epistemologischen Bruch" (145) in der Kritischen Theorie vollziehe. – Habermas' Reformulierung kritischer Theorie als Theorie des kommunikativen Handelns ist Gegenstand der folgenden beiden Kap. Zunächst wird sein in Auseinandersetzung mit M. Webers Theorie der Moderne als Rationalisierungsprozeß gewonnener, differenzierter Begriff der Rationalität dargestellt, wobei Benhabib darauf abhebt, daß auch mit einem Begriff der kommunikativen Rationalität „eine strenge Rechtfertigung und Begründung des Erbes der kulturellen Moderne nicht möglich ist" (163). Eine Argumentation zugunsten dieses Erbes hält sie vielmehr für unvermeidlich zirkulär. Mit Habermas' Behauptung, die Strukturen kommunikativer Vernunft seien unwiderruflich, kann ihr zufolge nur gemeint sein, daß dieses Erbe in sich ein Potential berge, „welches wir verwirklicht wissen möchten und für das wir uns einzusetzen bereit sind" (170). Bei der Skizzierung von Habermas' Projekt einer kommunikativen Ethik unterstreicht Benhabib deren letztbegründungskritische Deutung und stellt die Diskurstheorie der Ethik als eine rekonstruktive Wissenschaft vor. Hegels Kritik an der Kantschen Moralphilosophie wiederaufnehmend, bezeichnet sie den Status des Universalisierungsgrundsatzes in der kommunikativen Ethik als entweder

[15] **Benhabib**, Seyla: **Kritik, Norm und Utopie**. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie. – Frankfurt: Fischer 1992, 270 S. (Fischer Taschenbuch 10723), kart. DM 26,80; vgl. dies., Critique, Norm, and Utopia. A Study in the Foundations of Critical Theory, New York 1986.

tautologisch oder inkonsistent und macht auf die institutionellen Grundlagen der kommunikativen Ethik aufmerksam, die eine Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen als der Universalisierung vorausgehend erwiesen. Sie stellt ferner gegen deren kognitiv verengte Sicht den Zusammenhang von Erkennen, Motivation und Gefühlen heraus und plädiert gegenüber Habermas' Version für eine schwache, fallibilistische Begründung der kommunikativen Ethik, die statt des kantisch geprägten Universalisierungsgrundsatzes als Grundprinzipien einer Diskursethik die der Unparteilichkeit und der Fairneß sowie der gleichen, wechselseitigen Achtung formuliert. – In ihren Schlußbetrachtungen unter dem Titel „Autonomie, Kommunikation und Utopie" (218–237) bringt Benhabib Momente in Habermas' Denken zur Sprache, die der Philosophie des singulären Kollektivsubjekts verhaftet blieben. Eine solche Philosophie ist ihr zufolge nur dann zu überwinden, wenn die Orientierung auf universalen Konsens durch eine an reflexiver offener Kommunikation über Bedürfnisse und kulturelle Überlieferungen, richtiges und gutes Leben, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung ersetzt werde, wenn der auf eine Rechts- und Anspruchsgemeinschaft gerichtete Standpunkt des allgemeinen Anderen durch den auf eine Bedürfnis- und Solidargemeinschaft abzielende des konkreten Anderen konterkariert werde. Ein kommunikativer Autonomiebegriff hat laut Benhabib beide Perspektiven als komplementär aufzuweisen und gewinne darin eine „utopische und motivierende Kraft" (233).

3. Während Apels Werk von theologischer Seite bislang weniger rezipiert ist, erfährt der Habermassche Ansatz eine ständig wachsende theologische Rezeption.[16] Sie schlägt sich etwa in neueren Veröffentlichungen von P. Lakeland, Sh. Welch, W. Pauly und R. Mancini nieder.

Lakeland setzt sich zum Ziel, die Bedeutung der Kritischen Theorie für die (katholische) Theologie, insbesondere die Ekklesiologie und Sozialethik aufzuzeigen.[17]

Er erhellt zunächst den historischen Hintergrund der Frankfurter Schule, in der Hegelsche und Marxsche Traditionen zu einer reflexiven Gesellschaftstheorie zusammengekommen seien. Sodann diskutiert er detallierter zentrale Momente von Habermas' kritischer Theorie, wobei er unter wiederholter Bezugnahme auf Benhabib auf dessen Konzeption der erkenntnisleitenden Interessen, die Theorie des kommunikativen Handelns, die Diskursethik, das Verhältnis von Lebenswelt und System sowie seine Kritik der Moderne eingeht. Lakeland sucht dann seine These zu rechtfertigen, daß „Habermas's critical theory is an immensly valuable theological ressource" (70). Dazu spricht er zunächst problematische Elemente innerhalb der katholischen Soziallehre an, die sich s. E. in ihrer höchst kontroversen Interpretation, der performativen Inkonsistenz zwischen den vorgetragenen Prinzipien und der ekklesialen Praxis, im Ausfall einer Gesellschaftstheorie sowie in einem so unvermittelten wie unkritischen Rekurs auf religiöse Sprache und die Hl. Schrift manifestieren. Habermas könne der katholischen Soziallehre helfen, diese Defizite zu überwinden und zu einem kommunikativen Verständnis katholischer Soziallehre zu gelangen. Auf diesem Wege könne sie eine praktisch bestimmte kritische Korrelation zwischen der eigenen Praxis und ihrer Theorie vornehmen, eine für heutige Theologie notwendige Theorie der Moderne formulieren und von daher ihre eigene ekklesiale Tradition kritisch aneignen.

Die Kirche wird von Lakeland als Gemeinschaft kommunikativen Handelns verstanden und analysiert. Gegen den ekklesialen Fundamentalismus einer sich als unhinterfragbar behauptenden katholischen „ecclesiolatry" (103) begreift er sie als Interpretationsgemeinschaft und fordert für eine authentische Ekklesiologie, sie müsse „reflection on the fact of the praxis of the believing community" sein, statt „reflection on this or that idea of the church" (104). Von der kommunikativen Handlungstheorie her macht er im Sexismus und Klerikalismus Anzeichen systematisch verzerrter Kommunikation in der katholischen Kirche aus. Er stellt die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen vor Gott heraus und betont die Konzeption des pilgernden Volkes Gottes als das leitende Kirchenverständnis des II. Vatikanums. Wenngleich es ein notwendiges institutionelles Element nicht ausblende, sei dieses Kirchenverständnis „communitarian rather than institutional" (119). Lakeland geht sodann auf die kommunikative Praxis des Volkes Gottes ein und beschreibt mit Berufung auf L. Boff, J. B. Metz und R. Radford Ruether die kirchlichen Gemeinschaften wie die Basisgemeinden und die Frauenkirche als Praxisformen einer Ekklesiologie des Volkes Gottes.

Von Habermas' Konsenstheorie der Wahrheit her unternimmt er dann eine Reinterpretation des Begriffs und der Autorität der Tradition, wobei er erstere als durch die Jahrhunderte weitergehenden Diskurs der ekklesialen Gemeinschaft auslegt. Darin komme dem Lehramt die Aufgabe zu, die Regeln des Diskurses zu bewahren und ihre Beachtung sicherzustellen, um so die Glaubensgemeinschaft als Konsensgemeinschaft zu erhalten. Während auf die dogmatische Lehre der Kirche Habermas' Kategorie des praktischen Diskurses passe, korrespondiere die Sittenlehre seinem Schema des praktischen Diskurses. Die ethische Lehre der Kirche müsse sich den Fragen stellen, ob sie die Alltagserfahrung erschließe, argumentativ überzeuge und außer dem Geltungsanspruch der Richtigkeit auch dem der Wahrhaftigkeit genüge. Im Blick darauf fordert er, die kirchliche Lehre in Fragen der Ethik müsse erfahrungsnah, argumentativ, d. h. dem Dreischritt fundamentale Prinzipien, Mittelaxiome und konkrete Applikationen folgend, und authentisch, d. h. durch aufrichtige Praxis gedeckt sein. Der ethische Diskurs in der Kirche sei ein brückenbauendes Gespräch, das von der Expertise des Lehramtes zu beurteilen sei, dessen Rolle eben darin bestehe, darauf zu achten, daß bei der immer riskanten Formulierung von Mittelaxiomen den Prinzipien kommunikativen Handelns genüge getan werde.

Abschließend beleuchtet Lakeland das Verhältnis von Katholizismus und (Post)Moderne. Wiederum von Habermas' Theorie der Moderne ausgehend, kritisiert er dessen Auslassung der Religion und sucht im Anschluß an H. Peukert, der gezeigt habe, „that critical theory needs the dimension of transcendence for its completion" (226), J. L. Segundo, J. B. Metz und Ch. Davis eine „Habermasian ecclesiology" (229) anzudeuten, die ihrer Struktur nach kommunikativ und kommunitär, ihrem Auftrag nach emanzipatorisch und ihrem Wesen nach eschatologisch sei.

Sh. Welch entwirft eine feministische Ethik des Wagnisses, die sie einer Ethik der Kontrolle konfrontiert.[18] Letztere entspringt ihr zufolge aus einem von der amerikanischen Mittelklasse kultivierten Zynismus der Verzweiflung, einem auf absolute Sicherheit bedachten, individualistischen Verständnis moralischen Handelns, das Anderes und Andere völlig unter Kontrolle bringen wolle.

Gegen den damit einhergehenden Tod moralischer Imagination reklamiert W. die Tradition schwarzer Widerstandserfahrungen. Als Beispiel geht sie auf einen Roman von P. Marshall ein, die die fundamentale Immoralität der euro-amerikanischen Ethik anhand der verqueren westlichen Konstruktion der Tugend schildere. Dem setzt sie einen Typ gemeinschaftlichen Handelns in Verantwortung gegenüber einer konkreten Gemeinschaft entgegen, der zu langfristigen fundamentalen Gesellschaftsveränderungen führen könne. V. a. die afro-amerikanischen Autorinnen T. Morrison, M. Taylor und T. C. Bambara liefern W. die Elemente einer Ethik des Wagnisses, die strukturell Böses wahrnimmt, es anklagt und in der Arbeit für Gerechtigkeit einen „essential aspect of affirming the delight and wonder of being alive" (70) sieht. Verantwortliches Handeln als Teilnahme an einem gemeinschaftlichen Projekt kommt als Zusammenspiel von Beharrlichkeit, Widerstand und Solidarität zur Sprache. Gegen die ineinandergreifenden Strukturen der Unterdrükkung ruft W. die verändernde Macht des Schmerzes, der Liebe und des Wagnisses an. Nach diesen rhapsodischen Belegen für eine Ethik des Wagnisses in afro-amerikanischer feministischer Literatur macht sich W. im dritten Teil ihres Buches daran, die Grundlinien einer „Theology for the Bearers of Dangerous Memory" (101–180) zu zeichnen. Hier setzt sie sich mit der Ideologie der kultivierten Verzweiflung auseinander, die in der liberalen Theologie des Nordens gepflegt werde, aber auch in einer von der Erotik der Macht besessenen Theologie der Allmacht Gottes von Augustinus bis H. R. Niebuhr und K. Barth zum Ausdruck komme.

In der Pluralismus und Verantwortung verbindenden kommunikativen Ethik von Habermas erkennt W. mit Benhabib weiterführende Perspektiven, zumal deren Ziel nicht einfach der Konsens, sondern gegenseitige Kritik sei, „leading to more adequate understandings of what is just and how particular forms of justice may be achieved" (129). Doch während W. Habermas' Betonung des Dialogs, der Interaktion und des Konsenses zustimmt, verkennt er ihr zufolge die materielle Basis transformativer Kommunikation. Um das Ziel einer Kommunikation, in der nur der Zwang des besseren Arguments herrsche, zu erreichen, seien eine materielle Transformation und eine Umverteilung der Macht im Dialog zugunsten derer, die aus der Kommunikation ausgeschlossen sind, vonnöten. W. hält Solidarität für ein inklusiveres und transformativeres Ziel als Konsens und plädiert im Anschluß an Benhabib und S. Harding für eine Epistemologie der Solidarität, die von partikularen, parteilichen Positionen und Gemeinschaften aus Differenz und Universalität erkenne und anerkenne.

In den postmodernen Theorien M. Foucaults[19] und J.-F. Lyotards sieht sie ungeachtet verschiedener Einwände wichtige Unterstützer einer feministischen Kritik unberechtigter Universalitätsansprüche sowie Ansätze zu einer Epistemologie der Solidarität. Eine Theologie des Widerstandes und der Hoffnung, die v. a. narrativ artikulierte gefährliche Erinnerungen lebendig erhalte und in eine auf gesellschaftliche Transformation gerichtete euro-amerikanische Theologie der Befreiung einbringe, wird von W. abschließend umrissen. Eine solche Theologie des Lebens, die dessen natürliche Grenzen akzeptiere und gegen die unnatürlichen, wie sie das Unrecht darstellt, ankämpfe, zeigt sich ihr zufolge als Theologie der Beziehung, der Immanenz und des konstruktiven Relativismus. Für diese sei das Göttliche die Macht der Beziehung. „Divinity, or grace, is the resilient, fragile, healing power of finitude itself. The terms holy and divine denote a quality of being within the web of life, a process of healing relationship, and they denote the quality of being worthy of honor, love, respect, and affirmation" (178).

[16] Vgl. die bei E. Arens, Theologie nach Habermas (in: Habermas und die Theologie, hg.v. dems., Düsseldorf ²1989, 9–38) aufgeführten Titel und Positionen.

[17] **Lakeland**, Paul: **Theology and Critical Theory**. The Discourse of the Church. – Nashville: Abingdon Press 1990, 271 S., kart. US-$ 18.95.

[18] **Welch**, Sharon D.: **A Feminist Ethic of Risk**. – Minneapolis: Fortress Press 1990, 206 S., kart. US-$ 10.95.

[19] Vgl. das von einer weitgehend zustimmenden Aufnahme des Ansatzes von Foucault getragene Werk von Sh. Welch, Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz) 1988.

Habermas' philosophische Konzeption und insbesondere seine Konsensustheorie der Wahrheit werden auf ihre theologische Relevanz hin untersucht in der Saarbrücker Diss. von W. Pauly.[20]

Nachdem er den Problemhorizont einer kritischen Theorie an Horkheimers Entwurf, dessen erkenntnistheoretischen Neuansatz, Problematik und Position zur religiös-theologischen Frage er würdigt, dargelegt hat, erörtert er detailliert den erkenntnistheoretischen Rahmen von Habermas' Sozialphilosophie, wobei er insbesondere auf dessen Wahrheitstheorie eingeht.

In der Konsensustheorie erkennt Pauly einen lebensweltlich fundierten und prozedural bestimmten Wahrheitsbegriff, der s. E. die notwendigen und hinreichenden Bedingungen einer Wahrheitstheorie erfüllt. Er macht deutlich, daß Wahrheit als Prozeß „selbst eine kommunikative und veränderbare Größe" meint, die somit „nicht vor-, sondern aufgegeben" (151) sei. Insbesondere arbeitet er heraus, daß die mit der Konsenstheorie gegebene Realitätsauffassung jede Ontologisierung vermeidet und das menschliche Handeln als Referenzpunkt für die Wahrheitstheorie begreift. Pauly hebt auf die theologischen Implikationen des erkenntnistheoretischen Rahmens der Konsenstheorie, die s. E. zugleich für die Diskursethik gelten, ab. In der Wahrhaftigkeit, die er als eine „wahrheitsbedingende Entscheidung" (188) im Sinne eines auf die dialogische Wahrheitsfindung ausgerichteten existentiellen Engagements versteht, sieht er „einen Geltungsanspruch, der rein formal so angelegt ist, daß er das diskursive System sprengt" (196). Der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit treffe sich mit genuin theologischen und zentralen biblischen Aussagen und habe ebenso theologische Implikationen wie Habermas' Idee des gelungenen, wahren Lebens eine Sinn- und Glückserfahrung impliziere und damit „theologisch deutbare Konnotationen" (328) aufweise. Habermas selbst weise mit seiner von Pauly eingehend dargestellten Rezeption der kabbalistischen Mystik auf „neue ‚Orte' religiöser Erfahrung" (331).

Pauly macht in der Theorie des kommunikativen Handelns Angebote für den theologischen Diskurs aus, die er anspricht erstens von deren Zeitdiagnose und deren Bestimmung der Subjekte der Erfahrung her. Von ihrer Erkenntnis, daß beim kommunikativen Handeln Erfahrung „immer fundiert (ist) in interaktiven Vollzügen im Rahmen einer sozialen Lebenswelt" (339), ließen sich zweitens theologische Sätze selbst als Resultat kommunikativer Erfahrung begreifen, „Gott" als eine Erfahrung bekennen und prädizieren und Theologie als Erfahrungswissenschaft konzipieren. Drittens seien an das Konsensmodell Überlegungen anzuschließen, die die Kirche als eine konziliare universale Kommunikationsgemeinschaft verstehen.

Die anthropologische und theologische Bedeutung der kommunikativen Ethik von Habermas und Apel beschäftigt R. Mancini in seiner Studie über Kommunikation als Ökumene.[21] Der kommunikativen Ethik können ihm zufolge vier wesentliche Valenzen zugeordnet werden, die er als moralische, anthropologische, theologische und politische Valenz der Diskursethik differenziert und hinsichtlich ihrer konzeptionellen, gegenwartsdiagnostischen und kritisch-konstruktiven Reichweite und Problematik analysiert.

Mancinis Bd hat vier Kap., die sich aber nicht Schritt für Schritt der Untersuchung der vier Valenzen widmen. Das erste beleuchtet das Verhältnis von Sprache und Ethik aus der Perspektive der dialogischen Philosophie. Auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Krise der Ethik, die als eine Krise der Universalität und der Kommunikation verstanden wird, kommen M. Bubers dialogisches Prinzip und E. Lévinas' Ethik der Proximität zur Sprache. Sieht Mancini im ersten die anthropologische Evidenz der Konvivenz und damit die Basis für eine verantwortungsbezogene Ethik der gewaltfreien Mitmenschlichkeit gegeben, so erkennt er in Lévinas' Auffassung der Proximität den phänomenologisch aufgewiesenen ethischen Ursprung der Sprache. Demgegenüber repräsentieren Habermas' und Apels Universal- bzw. Transzendentalpragmatik eine neoaufklärerische Konzeption, die in Kantischer Tradition auf die planetarische Herausforderung antworten. Beide Traditionen will Mancini im Blick auf eine zukunftsfähige Ethik der Konvivenz zusammenbringen, wobei das Fundament dialogischer Ethik zu bestimmen sei, „oltre che nell'evidenza logica dell'appartenenza alla *Kommunikationsgemeinschaft*, nelle *evidenze antropologiche della convivenza e della trascendenca* degli esseri umani, coimplicando i tre *faits primitifs* della soggettività, dell'alterità e della socialità" (54).

Das zweite Kap. erhellt den ökumenischen Horizont einer postkonventionellen Ethik. Gegen eine auf der anthropologischen Annahme des monadischen Subjekts und des Kampfes aller gegen alle basierende konventionelle Ethik setze das postkonventionelle Bewußtsein die Entdeckung der paradigmatischen Evidenz der Konvivenz und der Zusammengehörigkeit als existentielle Bedingungen menschlicher Wesen voraus. Mancini erläutert Postkonventionalität als Ökumenizität. Die Grundlegung einer solchen postkonventionellen kommunikativen Ethik geschieht ihm zufolge im Zusammenspiel zwischen Selbstreflexion und phänomenologischem Aufweis. Gezielt wird darin auf eine Ethik der konfliktlösenden, auf Konsens gerichteten Verantwortung.

Im dritten Kap. konfrontiert Mancini die dialogische Vernunft der ökonomischen. Im Anschluß an J. P. Dupuy und P. Dumouchel qualifiziert er die Moderne als Epoche der sakrifiziellen Ökonomie, in der die ökonomische Herrschaft die vormoderne Herrschaft des Sakralen abgelöst habe. Sieht er in der Begierde sowohl eine solche mimetischer Aneignung als auch eine kommunikativen Erkennens, so entfalte die kommunikative Ethik letzteres im Gegenzug zur ersten und beziehe sich damit auf die anthropo-dialogische Dynamik einer Kultur der Befreiung.

Schließlich kommt das Verhältnis von kommunikativer Ethik und christlichem Glauben zur Sprache. Manifestiere sich in der biblisch bezeugten Selbstoffenbarung Gottes eine kommunikative Transzendenz, so komme die Logik des Glaubens zum Ausdruck in einer orthopraktisch bestimmten, auf Zukunft und Befreiung orientierten Ethik der Fürsorge. Die theologische Ethik hat sich nach Mancini der neoaufklärerischen Herausforderung zu stellen, was sie zum einen mittels einer Kritik der methodologischen Selbstbeschränkung der Diskursethik, zum anderen durch die Option für ein postkonventionelles Christentum tue, das er im Anschluß an Bonhoeffer und Girard als ebenso antisakral wie antisakrifiziell bestimmt. Für ein postkonventionelles Christentum sei zugleich der Begriff der kommunikativen Transzendenz im Sinne einer Radikalisierung des kommunikativen Prinzips der Diskursethik leitend, dessen Implikationen und Konsequenzen für eine Theologie des Wortes Gottes, der Erlösung und im Bereich der Ekklesiologie er umreißt. Am Schluß votiert Mancini für eine Politik des Exodus, die, weder schmittianisch noch technokratisch, auf die Konstruktion globaler Formen von Konvivenz und damit auf umfassende Befreiung aus sei.

Hingewiesen sei noch auf einen Sammelband, den D. Browning und F. Schüssler Fiorenza hg. haben.[22] Er geht auf eine Konferenz zum Thema „Critical Theory: Its Promises and Limitations for a Theology of the Public Realm" zurück, die im Oktober 1988 an der Divinity School der University of Chicago stattfand.

Der vorliegende Bd mit Beiträgen von D. Tracy, H. Peukert, F. Schüssler Fiorenza, M. Lamb, F. Dallmayr, Ch. Davis, G.M. Simpson, R. Wuthnow und J. Habermas dokumentiert indes nur einen Ausschnitt der Konferenz. 6 der 9 Artikel sind bereits anderweitig publiziert. Bislang unveröffentlicht sind außer dem philosophischen Aufsatz von F. Dallmayr über „Critical Theory and Reconciliation" (119–151) und R. Wuthnows „Rationality and the Limits of Rational Theory: A Sociological Critique" (206–225) D. Tracys Beitrag „Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm" (19–42).

Tracy widmet sich Habermas' Verständnis von Öffentlichkeit, zeigt die Relevanz seines Ansatzes für eine öffentliche Theologie und kritisiert dessen Fixierung auf die Argumentation, die die hermeneutische Priorität des Gesprächs verkenne. Vor allem moniert er den Ausfall der Geltungsansprüche des Ästhetischen und der Religion bei Habermas und hebt ihm gegenüber auf die ebenso welterschließende wie -verändernde Kraft von Religion und Kunst ab. In seiner den Bd beschließenden Replik macht Habermas unter dem Titel „Transcendence from Within, Transcendence in this World" (226–250) im Gegenzug mit Bezug auf die politische Theologie seine Vorbehalte gegen Tracys Angleichung von Religion und Ästhetik geltend. In diesem, zuvor auf deutsch herausgebrachten Text[23] setzt sich H. erstmals in einiger Ausführlichkeit mit theologischen Kritikern auseinander.

Bei dem Aufsatz von Ch. Davis handelt es sich um einen Auszug aus seinem 1980 veröffentlichten Buch[24], bei G.M. Simpsons Artikel um einen 1987 auf der Jahrestagung der American Academy of Religion vorgetragenen, in deren Zeitschrift weit verbreiteten Text.[25] Die Aufsätze von H. Peukert, M. Lamb und F. Schüssler Fiorenza sind in dem von mir herausgegebenen Buch „Habermas und die Theologie"[26] erschienen, das ebenfalls Beiträge von Davis und Simpson umfaßt. Schüssler Fiorenza behauptet in einer „Select Annotated Bibliography" (251–255), von deren zwölf Literaturangaben zu Habermas im übrigen drei fehlerhaft sind, „Habermas und die Theologie" enthalte eine deutsche Version u. a. seines Beitrags zur Chicagoer Konferenz. Dies trifft für Peukerts und Lambs Texte in der Tat zu, wogegen Schüssler Fiorenza seinen Aufsatz für meinen Bd verfaßt und nicht in Chicago vorgetragen hat.

[20] **Pauly**, Wolfgang: **Wahrheit und Konsens**. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz. – Frankfurt – Bern – New York – Paris: Peter Lang 1989, 385 S. (Saarbrücker Theologische Forschungen, Bd 1), kart.

[21] **Mancini**, Roberto: **Comunicazione come ecumene**. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa. – Brescia: Queriniana 1991, 152 S. (Giornale di teologia 202), kart. Lit. 15000.

[22] D.S. Browning / F. Schüssler Fiorenza (Hg.), **Habermas, Modernity, and Public Theology**. – New York: Crossroad 1992, 258 S., geb. US-$ 25.

[23] Vgl. J. Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: ders., Texte und Kontexte (stw 944), Frankfurt 1991, 127–156; dazu E. Arens, Kommunikative Rationalität und Religion, in: ders. / O. John / P. Rottländer, Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, Düsseldorf 1991, 145–200, 175ff; vgl. auch J. Habermas, Kommunikative Freiheit und negative Theologie, in: E. Angehrn u. a. (Hg.), Dialektischer Negativismus (FS M. Theunissen) (stw 1034), Frankfurt 1992, 15–34.

[24] Ch. Davis, Theology and Political Society, Cambridge / New York 1980.

[25] G.M. Simpson, Theologia Crucis and the Forensicly Fraught World: Engaging Helmut Peukert and Jürgen Habermas, in: JAAR 57 (1989) 509–541.

[26] Vgl. E. Arens (Hg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf ²1989, S. 39–64 (Peukert), 115–144 (Schüssler Fiorenza) und 241–270 (Lamb).

4. Die Diskursethik ist aus diversen Gründen von theologischem Interesse, so daß ihre theologische Rezeption angebracht ist. Bislang macht sich diese zumeist an Habermas' Ansatz fest, während Apel in der Regel in Verbindung mit jenem diskutiert wird. M. E. lassen sich zwei Stränge theologischen Umgangs mit der kommunikativen Ethik unterscheiden. Im einen Fall wird versucht, die Problematik der Diskursethik zu erweisen und über sie durch deren theologische Überbietung oder Überhöhung hinauszugelangen. Dies geschieht bei P. Hofmann[27] und H.-J. Höhn[28]. Ein solches Vorgehen könnte auch an Hösle anknüpfen. Die Rückkehr zu spekulativer Metaphysik verbietet sich indes einer theologischen Handlungstheorie, die sich nachmetaphysisch und also fundamental-praktisch den Aporien der Diskursethik stellt, ohne sie metaphysisch auszustechen. Im Angesicht der Grenzfragen und Aporien der Diskursethik reklamiert die theologische Handlungstheorie[29] die in der jüdisch-christlichen Tradition gesammelten Erinnerungen, Erfahrungen und Hoffnungen. Sie tut dies narrativ und praktisch, ohne den Anspruch, die Diskursethik noch einmal meta-theoretisch zu überbieten.

Aus meiner Sicht besteht eine der wichtigen Leistungen Apels darin, den reflexiven Charakter von Ethikbegründung aufgezeigt zu haben. Dies gelingt ihm durch die Reflexion auf den zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruch, weshalb ich diese Begründungsstrategie lieber reflexive Selbstbegründung als Letztbegründung nennen möchte, zumal der zweite Begriff zu zahlreichen, z.B. metaphysischen Mißverständnissen Anlaß gibt. Apels Insistieren auf dem philosophisch-reflexiven Charakter der Diskursethik betrachte ich gegen Habermas nicht als fundamentalistisches Erbteil; vielmehr wird in Habermas' Strategie m. E. der Unterschied zwischen Rekonstruktion und Reflexion verwischt und die Philosophie der rekonstruktiven Wissenschaft einverleibt. Trotzdem halte ich mit ihm und Hösle Apels zweistufige Begründung für verfehlt. Ist sie auch mit Habermas' Etikettierung als Verbindung von folgenneutraler Gesinnungs- und folgensensibler Verantwortungsethik nicht richtig erfaßt, so ist ein zweistufiges Begründungsverfahren, das auf dem philosophischen Olymp der Idealität ansetzt und dann erst die Konsequenzen für die Niederungen der gar nicht so idealen Realität bedenkt, architektonisch fragwürdig.

Den weitgehenden Ausfall der Religion bei Apel und Habermas, die, nachdem sie sie früher ganz ignoriert haben, ihr neuerdings allenfalls eine existentielle Funktion zubilligen, kritisiere ich mit Hösle, Lakeland, Tracy u. a. Doch stellt Religion m. E. weder eine vorbegriffliche, motivational unverzichtbare Gestalt des intersubjektiven Geistes (Hösle) noch einen zur theoretischen, praktischen und ästhetischen Vernunft komplementären eigenen Geltungsanspruch (Tracy) dar. Sie ist m. E. zuallererst eine gemeinschaftliche kommunikative Praxis von Subjekten. Gerade die theologische Reflexion auf die Gemeinschaftlichkeit und Sprachlichkeit der Religion kann von Apels Philosophie der Kommunikationsgemeinschaft eminent viel lernen. Dies trifft auch für die Überlegungen Benhabibs zu, deren Verbindung von Rechtsanspruchs- und Solidargemeinschaft, von allgemeinem und konkretem Anderen wie deren Insistieren auf der utopischen Dimension der kommunikativen Ethik fundamentaltheologisch und ekklesiologisch höchst fruchtbar und folgenreich sind. In die gleiche Richtung gehen auch die Anfragen und Einsprüche der Befreiungsethik. Bei Benhabib sehe ich allerdings das Problem, daß sie die Diskursethik (ganz im Gegensatz zum Vorgehen der Befreiungsethik Dussels) noch mehr als Habermas enttranszendentalisiert und damit hermeneutisiert, worin sie sich mit Tracy und Welch trifft. Eine solche hermeneutische Normalisierung und Einebnung vermag mich ebensowenig zu überzeugen wie Welchs auf gleicher Linie liegende Theologie der Immanenz, welche Grenzfragen kommunikativen Handelns hermeneutisch entschärft, die Theodizeefrage fröhlich verabschiedet und in postmoderner Manier Grenzen, Kontingenz und Ambiguität feiert. Ihre Kritik der Ethik der Kontrolle wie ihren Aufriß kommunikativer Ethik, die produktive Konfrontation von Habermas und Foucault sowie die literarisch eingebrachten Traditionen der Unterdrückten halte ich demgegenüber für weiterführend. Welch liefert das erste mir bekannte Beispiel feministisch-theologischer Habermasrezeption und -kritik, deren „nicht-theistische" Konzeption freilich auf eine post-modernisierte liberale Theologie hinausläuft.

Mancinis Plädoyer für ein postkonventionelles Christentum bietet gerade in dessen Apel, Habermas und Girard verbindende Deutung als eines ökumenischer Konvivenz, kommunikativer Transzendenz sowie antisakraler und antisakrifizieller Provenienz interessante Perspektiven, die systematisch weiterzuverfolgen wären.

Bei Lakeland habe ich das Problem, daß Habermas von ihm unkritisch als unbefragte Norm dessen genommen wird, was theologisch noch gesagt werden kann, dessen Ansatz allenfalls einer religiösen „Vollendung" bedarf, um daraus eine habermasische Ekklesiologie und Theologie überhaupt zu destillieren. Bei Lakeland wie bei Pauly spielt für die theologische Fruchtbarkeit der Diskursethik der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit ein wichtige Rolle. Lakeland und Pauly weisen zurecht auf die biblischen, theologischen und ekklesiologischen Bezüge hin, die sich von Habermas' Konzeption her ergeben. Diese beschränken sich gegen Pauly freilich nicht auf den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit, sondern beziehen zum einen alle Dimensionen des Wahrheitsbegriffs ein und müssen zum anderen auch noch einmal gegenüber Habermas expliziert werden. Indem Pauly theologisch an die kommunikative Handlungstheorie anzuschließen versucht, macht er Habermas eher zu einem impliziten oder anonymen Theologen als zu einem theologisch relevanten Gesprächspartner. Meines Erachtens aber sind Apel und Habermas Diskurspartner, mit denen sich die Theologie um ihres eigenen Wahrheitsanspruchs willen auseinanderzusetzen hat, deren wahrheits-, handlungs- und diskurstheoretisches Instrumentarium sie gebrauchen und deren Konzeption sie im Durchgang durch diese, im Aufzeigen ihrer Aporien und deren Bearbeitung im Sinne einer theologischen Handlungstheorie fruchtbar machen kann. Dabei läßt sich aus meiner Sicht die Reichweite der Diskursethik im Blick auf die fundamentaltheologische Grundlagenreflexion, auf die theologische Ethik[30], auf eine theologische Religionstheorie, die den Beitrag religiöser Traditionen zu heute anstehenden Diskursen bedenkt und eine Ekklesiologie, die die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft, als Ort von und als Teilnehmerin an Diskursen identifiziert, die zugleich vor der Herausforderung einer religiös-fundamentalistischen Diskursverweigerung steht[31], entfalten.

[27] Vgl. P. Hofmann, Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht (FTHST 36), Frankfurt 1988; dazu meine Rez. in ThRv 87 (1991) 46–48, sowie H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1990, 78–80, 174–184.

[28] Vgl. H.-J. Höhn, Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik, Paderborn 1990; dazu: E. Arens, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg – Basel – Wien 1992, 41ff.

[29] Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (stw 231), Frankfurt ²1988; E. Arens, Christopraxis.

[30] Vgl. P. Bühler, Habermas et l'éthique théologique, in: RThPh 123 (1991) 179–193; Kissling, C.: Habermas et la théologie, in: FZPhTh 38 (1991) 235–245; Lesch, W.: Theologische Ethik als Handlungstheorie, in: E. Arens (Hg.), Gottesrede, Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1993.

[31] Vgl. H. Zirker, Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft, in: E. Arens (Hg.), a.a.O.

Geographia Religionum. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie. Hg. von Manfred Büttner, Karl Hoheisel, Ulrich Köpf, Gisbert Rinschede, Angelika Sievers, in Zusammenarbeit mit der Katholischen Univ. Eichstätt.

Bd. 1: Grundfragen der Religionsgeographie. Mit Fallstudien zum Pilgertourismus / **Bd. 2: Religion und Siedlungsraum.** - Berlin: Dietrich Reimer 1985 / 1986. 286 S. / 268 S., kart. DM 48.– / DM 38.–

Da anscheinend bisher in der katholischen Theologie bzw. Kirchengeschichte zu Unrecht wenig beachtet, sind hier die ersten beiden Bände einer neuen interdisziplinär angelegten Veröffentlichungsreihe anzuzeigen.

Die im 1. Bd vereinten sechs Beiträge, die z. T. schon im Rahmen des 44. Deutschen Geographentages in Münster (1983) gehalten wurden, verteilen sich gleichmäßig auf die beiden Teile des Sammelbdes.

Von grundlegender und bleibender Bedeutung ist im ersten Teil, der „Grundfragen der Religionsgeographie" (= RG) behandelt, der Beitrag des deutschen ‚Chairmans' und Promotors M. Büttner (Bochum) „zur Geschichte und Systematik der RG" (13–121).

In den „Wandlungen im religionsgeographischen Denken" zeichnet er zunächst die „Emanzipation der Geographie aus der Theologie" von I. Kant bis ins 20. Jh. nach. Bei den Analysen von Religion/Umwelt-Beziehungen konnten einseitige Ansätze zugunsten differenzierter bzw. dialektischer Interpretationsmodelle („Bochumer Modell") fortentwickelt und beispielhaft (bei den

Herrnhutern und Waldensern) angewandt werden. Die dabei entwickelte Methodik und Terminologie ist im allgemeinen plausibel und verständlich, bedarf aber noch weiterer Entfaltung und Präzisierung. So wird in interdisziplinärer Begrifflichkeit „unter Religion das Denkgebäude einer ‚Denkgemeinschaft' verstanden. ... Das Medium, durch das die Religion in die Wirklichkeit tritt, ist der Religionskörper" (61).

Für den weiteren Horizont der Religionswissenschaft untersucht K. Hoheisel die Wechselbeziehungen von „geographischer Umwelt und Religion" (123–164).

Im Anschluß an eine geschichtliche Skizze der Modelle des „Umweltabhängigkeitsdenkens" werden „Perspektiven der Umwelt/Religion-Verknüpfung" bei Autoren der Religionswissenschaft und in benachbarten Fachrichtungen dargestellt, wozu auch „die historische Bibelforschung" gerechnet wird, deren einschlägige Ergebnisse allerdings unzureichend dargestellt werden. Die „Umweltabhängigkeit in der verstehenden Religionsbetrachtung" wird bei den Klassikern der religionsgeschichtlichen Forschung (z. B. R. Otto, M. Eliade) konzis herausgearbeitet. Die Grenzen des bisherigen Forschungsstandes werden beispielhaft sichtbar an den „Hinweisen auf die tiefgreifenden Änderungen, die eine hochtechnisierte Umwelt wie die heutige auf ausnahmslos alle Dimensionen der lebenden Religionen ausübt, ..." (152).

Der evangelische Kirchenhistoriker U. Köpf führt seine schon 1980 vorgelegten Überlegungen über „Möglichkeiten und Grenzen einer historischen Geographie des Christentums" in seinem grundlegenden Beitrag über „die geschichtliche Dimension der RG" für die Geschichte des Christentums weiter (165–181).

Zu der Frage, ob sich „eine Geschichte des Christentums nach religionsgeographischen Gesichtspunkten schreiben" läßt (172), muß K. einerseits ein weitgehendes Defizit bei übergreifenden Darstellungen feststellen, dem andererseits „von seiten der kirchengeschichtlichen Forschung ... unübersehbar viele" Einzelstudien gegenüberstehen, „die allerdings nicht mehr als *Vorarbeiten* sind, da sie die religionsgeographischen Aspekte nicht thematisieren" (175). K.s Fazit ist auch weiterhin zuzustimmen: „Die hochspezialisierte Detailarbeit ist unentbehrlich; aber sie versinkt im Material, wenn ihr die grundsätzliche Orientierung über Ziele und Aufgaben einer historischen RG fehlt" (179). – Dabei vermißt der Rezensent allerdings die besondere Erwähnung landesgeschichtlicher Atlaswerke (z. B. Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, Köln/Bonn 1982ff), die bereits in hohem Maße religionsgeographische Methoden mehr oder weniger reflektiert anwenden.

Den zweiten Teil mit „Fallstudien zum Pilgertourismus" beginnen G. Rinschede und A. Sievers zunächst mit fundierten methodischen Reflexionen zum „Pilgerphänomen in sozialgeographischen Untersuchungen" (sic!, 183–193).

Dabei „liegt die religionsgeographische Bedeutung in dem Beziehungsgeflecht zwischen Pilgern, ihrer Herkunft, ihren sozialen Gruppierungen und Motivationen einerseits und den heiligen Stätten als Pilgerziel, ihrer Ausstattung, Lage und Entwicklung anderseits" (183).

Zum zweitgrößten Pilgerort des christlichen Abendlandes, dem sich seit 1858 aus einem südfranzösischen Ackerstädtchen zu einem internationalen „Pilgerzentrum" entwickelnden „Lourdes", legt G. Rinschede anschließend eine mit 38 Kartenskizzen und vier Tabellen detaillierte und mustergültige Pilgerstudie vor (195–256).

Sie arbeitet nicht nur Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen „Pilgerraum" und „Fremdenverkehrsraum" heraus (250), sondern kommt u. a. auch zu folgenden Ergebnissen: „Ausgangspunkt der Untersuchung ... ist die *Sozialgruppe der Pilger*, die als auslösende und prägende Gruppe räumliche Erscheinungen, wie verschiedene Kultstätten, Hotels, Restaurants und Devotionalienläden verursacht. ... Insgesamt lassen sich *drei Aktionsräume* unterschiedlicher Aktionsweite und Gestaltungsintensität erkennen: 1. der Kernraum mit der religiösen Stadt (für organisierte Pilgergruppen), 2. die kommerziellen Stadtteile und städtischen Erholungsgebiete (zusätzlich für mobilere Pilger) und 3. die Umgebung von Lourdes bis zum Pyrenäenhauptkamm und zur Atlantikküste (für an Ausflügen teilnehmende Pilger)" (253f).

Die nicht näher beschriebenen „Ähnlichkeiten ... zwischen Lourdes und Mekka" (252) leiten über zum abschließenden Beitrag von A. Sievers „zur Bedeutung des Pilgertourismus in Sri Lanka" (= Ceylon) (257–286).

Trotz schwieriger Quellenlage kann sie den dortigen Pilgertourismus der vier Weltreligionen des Buddhismus, Hinduismus, Islam und Katholizismus in seinen religionsgeographischen Strukturelementen vergleichen und vom internationalen Tourismus abgrenzen.

Wenn auch nicht aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich, so verfügen alle Beiträge doch neben abschließenden Zusammenfassungen über ausführliche Anmerkungen bzw. reichhaltige Literaturangaben, dazu der Grundsatzbeitrag von Büttner sowie die beiden Fallstudien über Lourdes und Sri Lanka über englische Summaries, die im Nachfolgebd dann durchgängig zu finden sind.

Den analog konzipierten 2. Bd mit insgesamt neun Beiträgen eröffnet wiederum M. Büttner, indem er forschungsgeschichtlich und wissenschaftstheoretisch bei I. Kant nicht nur die Aufgaben der RG grundgelegt findet, sondern auch die heutigen Forschungsperspektiven der Makro- und Mikro-RG (11–29).

Aus einem breiten Baseler Forschungsprojekt stellen W. Gallusser und V. Meier „Ergebnisse und Perspektiven unterwegs zu einer ‚Geographie der Geisteshaltung'" vor. Bei der Konkretisierung der Mensch-Raum-Beziehung gehen die sieben Projektmitarbeiter von der Umsetzung von Geisteshaltung zur Raumgestaltung im Sinne eines ‚handlungswissenschaftlichen Ansatzes' aus. „Eine Geisteshaltung ordnet, gewichtet, und verknüpft Grundbedürfnisse und bestimmte konkrete Interessen. Im Licht dieser Interessen wird die räumliche Situtation und der Zugang zu deren Kontrolle evaluiert und die Umwelt direkt und indirekt verändert" (49). In der Methodenreflexion kommen die Autoren von einer Vertiefung im geisteswissenschaftlichen Bereich über eine interdisziplinäre Ausweitung des Fragehorizontes zur Offenheit für die Alltagsprobleme der Gegenwart, was die Leistungs- und Entwicklungsfähigkeit der traditionellen RG bestätigt (31–53).

Das religionsgeographisch besonders interessante Objekt des Judentums untersucht zunächst K. Hoheisel am Beispiel S. Passarges Studie über „das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem" (1929).

Trotz ihrer weiten theoretischen Perspektive und zahlreicher trefflicher Einzelbeobachtungen kann die Arbeit infolge ihres Antisemitismus und Sozialdarwinismus nur differenziert und eingeschränkt als „Paradigma einer zeitgemäßen RG" angesehen werden (55–82).

Zu Recht ist sich A. Ohler im letzten allgemeinen Beitrag bewußt, daß die Anwendung moderner religionsgeographischer Fragestellungen auf das AT nur zu hypothetischen Ergebnissen führen kann.

Am Beispiel der Familienbräuche der Sabbat- und Paschafeier zeigt sie jedoch plausibel, daß religiöse Traditionen der nomadischen und vorexilischen Zeit bei der Ansiedlung in Palästina nicht untergingen, „weil die Israeliten abseits vom Kulturland im Gebirge heimisch wurden. Nicht der Übergang zur Seßhaftigkeit verwandelte ihre Familienreligion zum Jahweglauben des Volkes Israel, sondern die Begegnung mit der Schar, die mit anderen geschichtlichen Erfahrungen aus Ägypten kam." Diese religionsgeographische Deutungsskizze der Geschichte Alt-Israels zeigt einerseits die Grenzen theoretischer Modelle und andererseits, daß es in den wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion und Umwelt nie zu einem beruhigten Gleichgewicht kam; „religiöse Entwicklungen werden immer wieder abgebrochen" (83–104).

Der spezielle Teil des zweiten Bds (105–267) bietet fünf interessante sowie mit Karten, Skizzen und Statistiken dokumentierte Spezialstudien zum Thema ‚Religion und Siedlungsraum' aus dem außereuropäischen Raum, deren vielfältige Einzelergebnisse hier nur angedeutet, aber nicht näher bewertet werden können.

H.-G. Bohle und P. Schöler befassen sich mit Entwicklung, Struktur und Funktion mittelalterlich-südindischer bzw. neuzeitlich-japanischer Tempelanlagen. Wie im multikulturellen Zusammenleben von Christen, Juden und Moslems, die seit Jh.en im Istanbuler Stadtteil Galatas auf 10 qkm nebeneinander leben, der jeweilige Glaube in geographisch relevante Aktivitäten umgesetzt wurde, stellt W. Leitner anschaulich dar. R. Henkel zeigt für Afrika südlich der Sahara die Korrelationen zwischen den Religionen und dem staatlichen Entwicklungsstand auf und R. H. Jackson die besondere Ausprägung der Mormonensiedlungen in den USA.

Schon diese globalen Beispiele zeigen, vor welch großem Forschungsfeld die RG noch steht, ganz abgesehen von den nun zugänglichen thematisch besonders reizvollen Untersuchungsräumen Ost- und Südosteuropas. Nachdem die ursprüngliche Reihe mit ihrem sympathischen lateinischen Titel nun doch nicht gespalten ist, bleibt der RG nur zu wünschen, daß ihre Methoden und Ergebnisse nicht nur wie immer wieder in den Beiträgen betont interdisziplinär weiterentwickelt, sondern auch von der Theologie und Kirchengeschichte konstruktiv rezipiert werden.

Münster/Köln Reimund Haas

Gottwald, Norman K.: **The Hebrew Bible.** A socio-literary introduction. – Philadelphia: Fortress Press 1985. XXX, 702 S., kart. $ 19.95; geb. $ 34.95

Das umfangreiche Werk verbindet eine traditionelle Einleitung in die Hebräische Bibel mit einer Geschichte Israels, die neben der politischen auch die Kultur-, Sozial- und Religionsgeschichte berücksichtigt. Der Vf. verfolgt das Ziel, die biblischen Texte aus ihrem umfassenden sozial-historischen Entstehungskontext heraus zu verstehen. In diesem Zusammenhang spricht G. von „sociological exegesis" (28f). Methodisch bewegt er sich dabei in einem – selbstverständlich nicht zu umgehenden – hermeneutischen Zirkel, oder besser: in einer hermeneutischen Spirale: Er befragt die überlieferten Texte auf ihren historischen Aussagegehalt, mit dessen Hilfe er seinerseits wiederum die Entstehung der Texte rekonstruiert und ihre Intention erhebt. Dabei kommt er nicht ohne Hypothesen und

idealtypische Vereinfachungen aus. Diese aber machen das Buch so attraktiv, denn hier liegt im Grunde eine kohärente Gesamtsicht der Hebräischen Bibel und der Geschichte Israels vor, wie sie heute kaum noch zu finden ist. Mit den Grundlinien der Forschung erweist sich G. bestens vertraut, und er versteht es, diese nicht zuletzt mit Hilfe von 26 Karten, 29 Tabellen und 12 Schaubildern didaktisch klug darzustellen. Die Fülle des hier zu behandelnden Stoffes freilich bringt es mit sich, daß eine Reihe von Thesen nicht mehr dem gegenwärtigen Diskussionsstand entspricht, so z. B. die Annahme eines Bundeserneuerungsfestes als ursprünglichem Sitz im Leben der gemeinsamen Quelle von J und E (141; vgl. 204), ferner die Vermutung, die Zehn Gebote reichten in einer ursprünglich durchgehend negativ gehaltenen Kurzform in die vorstaatliche Zeit zurück (209) und die Angabe, Jericho weise für die gesamte Eisenzeit keine archäologisch nachweisbaren Siedlungsspuren auf (61).

Der informative Gehalt des Buches kann hier nicht wiedergegeben werden. Erwähnt sei lediglich, daß G. für die Entstehungsgeschichte Israels das hier nicht zu diskutierende „Revolutionsmodell" vertritt: „Israel was composed in large part of native Canaanites who revolted against their overlords and joined forces with a nuclear group of invaders and/or infiltrators from the desert (the exodus Israelites)" (272). „In time, probably with the arrival of the exodus Israelites, the religion of Yahweh became the socioreligious ideology and organizational framework that won over these rebellious peoples and helped to forge them into an effective revolutionary movement that expelled the tributary mode of production from the highlands and substituted a system of free peasant agriculture within a loose tribal design" (273). Aus dieser Sicht heraus versteht er die Zeit der Monarchie als „Israel's counterrevolutionary establishment" (293–404). In der Pentateuchfrage vertritt G. die Neuere Urkundenhypothese (J / E / DH / P), wobei er aber im Hinblick auf die Abgrenzung von J meines Erachtens zu optimistisch ist (137).

Die Stärke des Werkes liegt in der Kraft der Synthese und der großen Kenntnis, mit denen G. eine Einleitung in die Hebräische Bibel unter dem Gesichtspunkt des wechselseitigen Zusammenwirkens von Text, Weltsicht („concept") und sozialgeschichtlicher Rahmenbedingung („sociohistoric setting") durchführt. Sie bedarf allerdings der Ergänzung durch andere Einleitungen, wenn es in Einzelfragen um den neuesten Stand der Forschung geht. – Ein ausführliches und thematisch differenziertes Literaturverzeichnis (612–675) und ein umfangreiches Sachregister (678–702) schließen das gehaltvolle Buch ab.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

Richter, Wolfgang: **Biblia Hebraica transcripta: BH**^{t}; das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet. – St. Ottilien: EOS 1991. 1. Genesis. VII, 485 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.1.), kart. DM 58.–. Exodus, Leviticus. 629 S. (33.2.), kart. DM 68.–. Numeri, Deuteronomium. 701 S. (33.3.), kart. DM 78.–

Wie der Hg. dieser Bde selbst einleitend anmerkt, hat „die in München entwickelte morphologische Transkription des Hebräisch . . . der tiberischen Masora . . . bei den Fachkollegen zwar noch keinen überwältigenden Anklang gefunden" (1), was – dies sei durchaus von einem „Nicht-Sympathisanten" zugegeben – *auch* mit der Trägheit zu tun hat, jahrelang eingefahrene und erprobte Gleise aufzugeben. So ist das nunmehr begonnene Vorhaben, die gesamte Biblia Hebraica nach diesem „Münchner Verfahren" zu transkribieren, einerseits gewiß mit der bisherigen Reserve, die nicht nur im deutschsprachigen Raum beheimatet ist, belastet. Andererseits bietet diese „Biblia Hebraica transcripta", unabhängig von der morphologischen Transkription, die aber unzweifelhaft eine hervorragende Grundlage für vielerlei sprachgeschichtliche Studien und Vergleiche darstellt, zugleich eine Gliederung des Textes nach Sätzen, die als Paralleltext dargeboten werden (linke Seite: transkribierter Text; rechte Seite, in synoptischer Anordnung: Text der Biblia Hebraica Stuttgartensia, 4. Auflage, 1990); dies ist eine lobenswerte Konzession an die „Schwachen", für die damit diese Ausgabe wertvollste Dienste tun kann, weil in dieser syntaktischen Aufgliederung des Textes wichtige Informationen und Entscheidungen der diesbezüglich hochkompetenten „Münchner Schule" vorliegen (auch wenn man natürlich über manche syntaktischen Probleme anderer Meinung sein kann; gespannt ist der Rez. hier natürlich auf die syntaktisch besonders schwierigen poetischen Bücher!). Da es sich um ein prozessuales Forschungsprojekt handelt, ist verstehbar, daß die Satzarten noch nicht klassifikatorisch verzeichnet sind (mit Ausnahme des Pendenssatzes) und daß auch die satzübergreifenden syntaktischen Einheiten und die textbezogenen Merkmale noch nicht markiert sind. Hier ist die Textausgabe gewiß der Ansatz für weiterführende Arbeiten.

Aus meiner eigenen Arbeit mit syntaktisch gegliederten Textbildern bedauere ich, daß nicht wenigstens die doch leicht herstellbare Unterscheidung von „Handlung" und „Rede", die für die narrative Analyse fundamental ist, zumindest im Druckbild der BHS durchgeführt wurde; so wäre die Ausgabe auch unmittelbar didaktisierbar.

Die Benutzerfreundlichkeit der künftigen Bde würde im übrigen gewiß erhöht, wenn in jedem Einzelbd zumindest das „Zeichen-Inventar" nochmals abgedruckt wäre (oder gar die programmatische Einleitung).

Als weitere Projektbeschreibung sagt der Hg.: „Nach Abschluß der Veröffentlichung wird die BH^{t} auch auf EDV-Datenträgern (Diskette, Band) zur Verfügung stehen. Es ist ferner vorgesehen, Hilfsmittel zur Analyse zugänglich zu machen . . . Die Modalitäten des Vertriebs sind noch in Planung" (VI).

Wolfgang Richter und den Mitarbeitern am Projekt ist für dieses Grundlagenwerk zu danken. Ich zweifle nicht, daß sich nun die Zahl der „Sympathisanten" der Transkriptionsmethode erhöhen wird; in jedem Fall ist das Werk aber für alle, die biblische Texte analysieren, eine hochwillkommene Hilfe. Dank gilt auch der DFG, die dieses Projekt mit unterstützt hat.

Münster Erich Zenger

Berg, Horst Klaus: **Ein Wort wie Feuer**. Wege lebendiger Bibelauslegung. – München: Kösel 1991. 487 S. (Handbuch des Biblischen Unterrichts: Band 1), kart. DM 49.80 – München/Stuttgart: Kösel/Calwer 1991, 488 S.

Das umfangreiche Handbuch hat eine klare Gliederung: „Vorwort" S. 7–11; „I. Fragen" S. 15–38; „II. Wege" S. 39–404; „III. Neue Lektüre" S. 405–454; „Anhang" S. 455–467.

Der Schwerpunkt liegt deutlich auf dem Teil „II. Wege", in dem 13 Auslegungskonzepte der Bibel in jeweils 13 Kap.n vorgestellt werden.

Bezeichnend für die Intention und den Stil des Vf.s ist der Einsatz des Vorwortes: „Ich habe den wissenschaftlichen Umgang mit biblischen Texten gelernt und bin beruflich damit beschäftigt, diese Kenntnisse Studenten zu vermitteln. Aber wenn ich mir anschaue, was eigentlich bei dieser wissenschaftlichen Anstrengung herauskam, werde ich oft unsicher" (7).

Es folgt nun nicht eine erbauliche Bekenntnisschrift oder eine Abqualifizierung und Ersetzung der historisch-kritischen Methode, sondern ein ständiges, reflektiertes Schwingen innerhalb des „Praxis-Theorie-Bezugs" (10), das sowohl den vielfältigen, praktizierten Alt- und Neu-Ansätzen der Bibelauslegung wie auch den dahinterstehenden Methoden- und Theoriekonzeptionen Rechnung trägt. B. versteht sich nicht als neutraler Richter vom Podest einer objektiven, wissenschaftlich höheren Metaebene herab, sondern als verstehender und kritischer Beteiligter an den vielfältigen Auslegungsprozessen der Gegenwart. D. h. nicht, daß B. die expliziten und impliziten Methoden- und Theorieanteile auf der Metaebene der Methodologie und Wissenschaftstheorie nicht analysiert, aber er zeichnet nachverstehend deren Kohäsionen und Widersprüchlichkeiten nach, um ihre begrenzte Reichweite zu bestimmen. B. verwirft nicht und legt auch nicht eine eigene, neue Auslegung als einzigen „Heilsweg" fest (449). Konsequent plädiert er daher in Teil „III. Neue Lektüre" für eine „Mehrdimensionale Bibelarbeit" (442–449).

Teil „I. Fragen" geht den heute weitverbreiteten und entsprechend häufig analysierten Anfragen an die Bibel nach: Sprachverfall, für ‚Kirchenferne' kein Thema aufgrund von Relevanzverlust, Evidenzverlust und Realitätsverlust, aber auch für Bibelleser problematisch aufgrund dieses Traditionsabbruchs (15–20). Ein „Paradigmen-Wechsel" bahnt sich an: „Nicht zuerst die Glaubenswahrheit ist gefragt, sondern die Lebens-Orientierung, nicht der Lehrsatz, sondern der Erfahrungsschatz" (21).

Eine sich anschließende Reflexion auf das Verhältnis von „Erfahrung und Glaube" geht den Ursachen und den Prinzipien für diesen Paradigmenwechsel nach. Erfahrung benennt nach der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie ein Doppeltes: „Vorgang" und „Resultat". Daher befindet sich Erfahrung in einer prozeßhaften Beziehung mit dem Subjekt und dem Objekt der Erfahrung: „Einerseits gibt Erfahrenheit als Summe von Erfahrungen das Material für einen Deutungs- und Referenzrahmen her, der andererseits dazu dient, die aktuellen Erfahrungen einzuordnen und zu interpretieren" (24).

Dieser spannungsvolle Erfahrungsbegriff wird dann für den Begriff „religiöse Erfahrung" so ausgewertet, daß Religion weniger im „ausgegrenzten Raum des Heiligen erfahren wird", sondern mehr in „dem oft diffusen und undurchschaubaren Geflecht banaler Alltagserfahrungen" (25). „Religiöse Erfahrungen" als Grund- und Grenzerfahrungen, „Christliche Erfahrung" als „bestimmte Deutungsperspektive" und „Alltagserfahrung" bilden die „drei Dimensionen" von Erfahrung (25–29).

Angesichts des Grundlagencharakters dieser Reflexionen auf den Wandel des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs und seiner Beziehung zur christlich-religiösen Erfahrung mögen die Ausführungen von B. zu knapp und zu thesenhaft erscheinen. Doch stellt Teil III in einem zweiten Durchgang die „Hermeneutische(n) Konzepte (der 13 Auslegungswege) als Erschließung von Erfahrung" vor (408–422).

Das breite, neuzeitliche Verständnis von Erfahrung läßt sich erst nach dem Durcharbeiten der 13 Auslegungswege gewinnen. So werden im zweiten Durchgang die einzelnen und zugleich notwendigen Leistungen sichtbar, die die einzelnen Auslegungskonzeptionen erbringen, bündeln und an nachfolgende Konzeptionen weiterreichen. Die historisch-kritische Exegese z. B. schützt den Text als fremdes „Objekt", kappt durch die Verobjektivierung aber den Praxisbezug und reicht dennoch diese Wahrung der Eigenständigkeit mit entsprechenden Transformationen an die anderen Konzeptionen weiter, insbesondere an die linguistische und interaktionale Auslegung (409).

Allerdings verzichtet B. auch hier auf eine weitergehende Diskussion mit den wissenschaftstheoretischen Grundlagen der einzelnen Konzeptionen. Diese Beschränkung ist weise, weil sonst im Praxis-Theorie-Konzept der Auslegungen die Theorie überbetont worden und die gegenseitige Kontrolle von Theorie und Praxis weitgehend aufgegeben wäre.

B. läßt es sich daher nicht entgehen, ständig nachzuprüfen, ob erhobene theoretische Ansprüche auch von der Auslegungspraxis eingelöst werden. So fragt er zu Recht bei der Materialistischen Hermeneutik an, ob ihre Proklamation der Autonomie und Gleichberechtigung der Leser von dem aufwendigen, differenzierten Methodenarsenal nicht weniger eingelöst wird als von der Historisch-Kritischen Methode (247). Denn methodisch aufwendig mit entsprechend komplexen expliziten und impliziten hermeneutischen Prinzipien sind sie alle, die hier vorgestellten Auslegungsmodelle. Der Nürnberger Trichter oder biblisch gesprochen die Erleuchtung durch den Geist wird von keiner ohne eigene Auslegungsarbeit verheißen.

Wer nach so vorgestelltem „(zu) reich gedeckte‹m› Tisch" (407) der hermeneutischen Modelle noch eine weitergehende hermeneutische Grundsatzdiskussion wünscht, wird an die angegebene Literatur weiterverwiesen.

Statt sich in diesen Höhen der wissenschaftstheoretischen Hermeneutikdiskussion zu verirren, sondiert B. lieber das Basis-Terrain der Rezeptionsbedingungen: „Kann man Erfahrung lernen?" B. begnügt sich mit einigen knappen Hinweisen zu zentralen religionspädagogischen Richtzielen wie „Sensibilität verstärken"; „Erfahrungsfähigkeit verstärken"; den Zusammenhang von Symbolik, Sprache und Erfahrung erkennen, „Erfahrung üben" (30–35).

Diese Richtziele gehen im Hauptteil II in das Raster ein, mit dem B. nach dem Vorstellen der einzelnen Auslegungskonzeptionen die „Chancen und Grenzen" der jeweiligen Konzeptionen würdigt.

Eingebettet zwischen dem knapp, aber prägnant formulierten Teil hermeneutische „Fragen" und einem zweiten hermeneutischen Durchgang „Neue Lektüre" werden die 13 Auslegungsmodelle vorgestellt. Es führt hier zu weit, die einzelnen Konzeptionen erneut vorzustellen. Es seien nur die programmatischen Titel genannt:

1. Historisch-kritische Auslegung – 2. Existentiale Auslegung – 3. Linguistische Auslegung – 4. Tiefenpsychologische Auslegung – 5. Interaktionale Auslegung – 6. Ursprungsgeschichtliche Auslegung – 7. Materialistische Auslegung – 8. Feministische Auslegung – 9. Lateinamerikanische Auslegung – 10. Intertextuelle Auslegung – 11. Wirkungsgeschichtliche Auslegung – 12. Auslegung durch Verfremdung – 13. Jüdische Auslegung.

Zu jeder Auslegung wird knapp die Entstehungsgeschichte geschildert. Es folgt eine geraffte Beschreibung der „Optionen", mit denen die hermeneutischen Prinzipien und Intentionen gemeint sind, und der Methoden. Anschließend wird je ein Text aus dem AT und NT nach dem einzelnen Auslegungsmodell analysiert. Dann folgt die Würdigung.

Riskant ist es, daß B. als Beispieltext sich auf zwei Perikopen festlegt: auf den Brudermord Gen 4,1–16 und auf die Besessenenheilung Mk 5,1–20. Mich hat es fasziniert, wie es B. gelingt, mit Hilfe von 13 Auslegungen ein und demselben Text immer wieder neue, überraschende Aspekte abzugewinnen. Der empirische Nachweis für die fruchtbare Divergenz der 13 Auslegungen ist mit diesem gleichbleibenden Kriterium überzeugend erbracht.

Selbstverständlich mußten in der gerafften Darstellung der einzelnen Methodenarsenale und hermeneutischen Prinzipien Auslassungen und akzentuierte Elementarisierungen erfolgen. Ich konnte aber weder Verzeichnungen noch polemische Entwertungen wahrnehmen.

Das Schaubild zur methodischen Polarität von Diachronie und Synchronie und zum Erfahrungsbezug im Bibeltext, im Überlieferungsprozeß, in der heutigen Situation, in der Auslegungsgruppe ist gut begründet und läßt jeder Auslegung ihren spezifischen Stellenwert (422).

Der hermeneutischen Auswertung in Teil III schließt B. noch ein kurzes Kap. zur „Frage nach Grundlinien der biblischen Überlieferung" an (423 – 442).

Es geht um den Zusammenhang von grundlegenden semantischen Kategorien der biblischen Theologie und deren Rezeption in der gegenwärtigen Traditionskrise. U. a. werden die Projekte des Comenius-Instituts Münster zur „Elementarisierung" der Bibel im Prozeß der Praxis und Baldermanns elementarisierte Bibeldidaktik vorgestellt. In elementaren, biblischen „Grundbescheiden", die als Kurzformeln im Unterschied zu Erzählungen Glaubenserfahrungen und -traditionen verdichten, sieht B. zu Recht ein Angebot, grundlegende Sinnzusammenhänge der biblischen Theologie heute weiterhin zu thematisieren. Allerdings vermisse ich hier einen Verweis auf die langjährige Diskussion um die „Kurzformeln des Glaubens" (Rahner).

So hat B. aufgrund eigener, langjähriger Forschungs-, Lehr- und Praxiserfahrung in fruchtbarer Zusammenarbeit mit seiner Frau Sigrid Berg, auf deren Veröffentlichungen er für die Auslegung durch Verfremdung, die Feministische Auslegung und die Interaktionale Auslegung zurückgreifen kann, ein grundlegendes Handbuch über die gegenwärtigen Möglichkeiten und Grenzen der Bibelauslegung verfaßt.

Als Adressaten nennt B. Leser, „die in irgendeiner Weise mit der Vermittlung biblischer Überlieferung beschäftigt sind" (8). Die anschließend genannten Gruppen bedeuten allerdings eine Tiefstapelei oder eine Ironie: die Rezeption wird es zeigen. Denn es fehlt die Gruppe der Forscher. Einem Forscher, dem die Reflexion auf die Bedingungen und Möglichkeiten der Vermittlung biblischer Überlieferung eine überflüssige Denkanstrengung zu sein scheint, sei in der Tat von diesem Kompendium abgeraten. Doch wo gibt es diese Forscher und wer möchte sich zu ihnen rechnen?

B. ist ein umfassendes, alle Register des gegenwärtigen Theorie-Praxis-Feldes ziehendes und komplexe Auslegungswege elementarisierendes Handbuch für den „Biblischen Unterricht" des Lebens gelungen.

Münster Detlev Dormeyer

Reumann, John: **Variety and Unity in New Testament Thought**. – Oxford: Oxford University Press 1991. XIV, 330 S. (The Oxford Bible Series), kart. 10.95 / geb. 37.50

In der beachtenswerten Reihe der Oxford Bible Series, die bedeutsame biblische Themen in verständlicher Sprache unter Berücksichtigung aller wichtigen Gesichtspunkte einem breiten Kreis von interessierten Nichtfachleuten erschließen will, so daß sie zu eigenem Urteil befähigt werden, ist die Problemdarstellung des angesehenen Professors für Neues Testament und Griechische Sprache am Lutherischen Theologischen Seminar, Philadelphia, USA, erschienen. Da R. in Deutschland Studienaufenthalte verbrachte und nachhaltig am ökumenischen Gespräch interessiert ist, kennt er auch die deutsche wissenschaftliche Diskussion über das im Titel genannte zentrale theologische und ökumenische Thema.

Das Buch enthält folgende Abschnitte:

I) Einheit und Vielfalt in heutigen Studien zum NT (mit einem problemgeschichtlichen Überblick). 1) Gibt es ein Zentrum im NT? 2) Der ntl. Kanon und moderne wissenschaftliche Methoden der Forschung. 3) Vorgeschlagene Wege zur Einheit im NT: Jesus Christus, das Reich Gottes (Liebe), die Verkündigung des Wortes (das Kerygma), die Eschatologie, der Glaube. Die Schwerpunkte der Darstellung dieses Buches: (a) Jesus; die Evangelien; Paulus (die sog. echten Briefe); die katholischen Briefe; die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief; die Offenbarung des Johannes; die deuteropaulinischen Briefe (Eph, Kol, die Past); (b) Die Grundzüge dieser Schriften (z. B. Lehre, Erfahrung, Situation) in Hinsicht auf Einheit und Verschiedenheit; (c) die verbindenden Elemente in diesen Schriften (z. B. Christologie, Eschatologie, Evangelium, Gemeinschaft und Ordnung der Kirche); (d) die Aussagen über den Glauben; (e) Einheit und Grenze des NT (dargestellt anhand der urchristlichen Schriften) und Folgerungen für heute (33f).

Die Einzeldarstellungen: II) Jesus, Paulus, die Evangelien: Hauptzüge des sich bildenden Glaubens; III) Die vielen anderen Stimmen des Glaubens im Chor des ntl Kanons: Die Schule des Paulus; Eph; Kol; 2 Thess; Past; 1 Petr; Hebr; Die joh. Linie: 1 Joh; Evgl; Die Offb; Jud; 2 Petr; die Apg des Lukas: Eigenart. IV) Die Einheit der vielfältigen Zeugnisse des Glaubens und über den Glauben im NT.

Dem klugen Aufbau der zusammenfassenden Studie entspricht die Weise der Darstellung. Die einzelnen Schriften werden nach den angegebenen Kriterien dargestellt, insbesondere die Hauptaussagen. Schließlich wird gefragt, was das einzelne Werk im Ganzen seiner

Gruppe und im Ganzen des NT für die Frage der Glaubensentfaltung und Kirchenentwicklung beiträgt, was es von anderen Zeugnissen unterscheidet, was es an Neuem bringt, worin Spannungen zu anderen ntl Zeugnissen sich zeigen. R. erweist in diesen Darstellungen seine Meisterschaft; er bietet fein differenzierte, dem jeweiligen Schriftzeugnis angemessene Analysen, weiterführende Fragen, zieht Urteile und Wertungen anderer Fachleute heran; weist auf offene Fragen hin und stellt das einzelne Werk übersteigende Züge (sog. trajectories) heraus.

Er enthält sich eigener Wertungen, ohne die eigene Meinung zu verschweigen, verzichtet auf die Herausarbeitung sog. grundlegender Gegensätze und Aporien, läßt die vielfältige und nicht ganz zu fassende Entwicklung des Glaubens der sehr verschieden gestalteten Kirche der ersten drei Generationen spürbar werden und ist vor allem interessiert, die verschlungene Entwicklung des apostolischen Glaubens an Jesus Christus, den Sohn Gottes, den Erlöser, Herrn und Vollender unter der Führung des Geistes Gottes sichtbar zu machen. Diese wissenschaftlich verantwortete, differenzierte, jeder vorschnellen theologischen Systematisierung von Einheitselementen aus dem Weg gehende Darstellung der urchristlichen Glaubens- und Kirchenentwicklung macht die Stärke dieser ausgewogenen, auch „typisch" lutherische Einseitigkeiten meidende, nach dem Ganzen des ntl Kerygmas fragenden Studie aus. Weil sie zur biblischen Grundlegung des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs im deutschen Bereich Wichtiges beizutragen vermag, verdiente dieser Band, bald ins Deutsche übersetzt zu werden.

Passau Otto Bernhard Knoch

Roloff, Jürgen: **Exegetische Verantwortung in der Kirche**. Aufsätze, hg. v. Martin Karrer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 399 S., kart DM 74,–

Der Sammelband präsentiert aus Anlaß des 60. Geburtstages von J. Roloff eine kleine Auswahl von durchweg gewichtigen Aufsätzen, die ebenso die theologische Verantwortung des Exegeten gegenüber der Schrift wie die ökumenische Verantwortung des Theologen gegenüber der Ekklesia dokumentieren. Das Vorwort des Hg.s, dem für seine Mühe Dank gebührt, liefert Stichworte zur Verbindung von Biographie und Theologie, die der Einordnung der Beiträge dienen.

Die Aufsätze finden sich in vier Abschnitten.

Der erste (Schriftauslegung und Kirche) versammelt methodologische und hermeneutische Studien, die von der Krise des reformatorischen *sola-scriptura*-Prinzips ausgehen und nach einem Ausweg suchen, der weder den Kontakt zu den grundlegenden reformatorischen Entdeckungen verliert noch die Augen vor einer ökumenisch aufgeschlossenen Neuorientierung verschließt.

Der erste Beitrag, der über „Die Geschichtlichkeit der Schrift und die Bezeugung des einen Evangeliums" handelt (11–43, zuerst 1974), sucht die Normativität des NT durch die Erinnerung an die theologische Relevanz der Geschichte zu begründen, die sich in den ntl. Schriften als Interpretationsgeschichte und als Wirkungsgeschichte des Evangeliums darstelle. Das mit dem Fortgang der Geschichte aufbrechende Problem der Weitergabe, Vermittlung und Neuinterpretation des Glaubens stellt der zweite Beitrag am Beispiel des Hebr dar (Kommunikation und Rezeption als Probleme eines urchristlichen Lehrers, 44–61, zuerst 1972). Die beiden folgenden Aufsätze behandelt paradigmatisch die Schriftauslegung reformatorischer Bekenntnisschriften (Die Confessio Augustana als Modell reformatorischer Schriftauslegung, 62–78, bisher unveröffentlicht; Apologie IV als Schriftauslegung, 79–96, zuerst 1961), um durch eine konstruktive Kritik, die auf der Schrift selbst gründet, zeitbedingte Einseitigkeiten aufzubrechen und eine Perspektive ekklesialer Schriftinterpretation zu öffnen, die nicht nur für Protestanten aufschlußreich ist. Der abschließende Beitrag, der auf einen 1984 gehaltenen Vortrag zurückgeht, formuliert eine ebenso ausgewogene wie konstruktive Kritik des Lima-Papieres, die vor allem daran interessiert ist, die positiven ökumenischen Impulse zu verstärken, die es enthält (Die Konvergenzerklärungen „Taufe, Eucharistie, Amt" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen ‚Lima-Dokument' aus bibelwissenschaftlicher Sicht, 97–144, bisher unveröffentlicht).

Die weitere hermeneutische Diskussion über die theologische Kompetenz und den theologischen Dienst der Exegese wird von den gesammelten Beiträgen R.s profitieren können, auch wenn sie die neueren Ansätze zur Kanonizität und zur Rezeptionsästhetik noch nicht im Blick auf ihre ökumenische Relevanz auswerten konnten.

Der zweite Teil des Sammelbds präsentiert zwei „Ausschnitte zur Christologie": die bekannten und in ihrer Qualität unumstrittenen Beiträge „Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (MK. X.45 und LK. XXII.27)" von 1972/73 (117–143) und „Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes" von 1975 (144–167).

Abschnitt III versammelt zwei Beiträge zum Themenkreis Herrenmahl und Gottesdienst. Der erste beschreibt die kommunikative, der zweite die diakonische Dimension des urchristlichen Gottesdienstes, insbesondere des Herrenmahls (Heil als Gemeinschaft. Kommunikative Faktoren im urchristlichen Herrenmahl, 171–200, zuerst 1970; Zur diakonischen Bedeutung von Gottesdienst und Herrenmahl, 201–218, zuerst 1990). Beide sind geeignet, eine kultische Verengung des christlichen Gottesdienstes aufzusprengen, zumal es R. nie versäumt, die christologisch-soteriologische Fundierung und Relevanz des gemeindlichen Miteinander zu betonen.

Der abschließende Teil, „Aspekte der Ekklesiologie", enthält sechs Aufsätze zu einem Thema, das seit der Diss. zu den Schwerpunkten der Arbeit R.s zählt. Das Verhältnis zu Israel, vor allem aber die Anfänge der Herausbildung eines kirchlichen Amtes stehen im Vordergrund des Interesses.

Der erste Schwerpunkt wird durch ein bisher unveröffentlichtes Referat über „Abraham im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem Aspekt Biblischer Theologie" gebildet (231–254), das nicht nur einen guten Überblick über den exegetischen Befund verschafft, sondern auch weiterführende Überlegungen zur Typologie und zum christologischen Schriftgebrauch des Paulus im Gegenüber zu den Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese anstellt.

Den zweiten Schwerpunkt markieren Beiträge zum lukanischen Paulusbild (Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel, 255–278, zuerst 1979), über die „Ansätze kirchlicher Rechtsbildungen im Neuen Testament" (279–336, zuerst 1987), die freilich die fundamentalen Beiträge von *H. Schürmann* unberücksichtigt lassen[1], über „Die ökumenische Diskussion um das Amt im Licht des Neuen Testaments" (337–362, zuerst 1982) und „Die Apostolizität der Kirche und das kirchliche Amt nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift" (363–379, zuerst 1984). Auch hier besticht die Ausgewogenheit des exegetischen Urteils ebenso wie die sorgfältige Beschreibung ökumenisch konstruktiver Positionen.

Vorgeschaltet ist als erster Beitrag des IV. Teils eine 1987 gehaltenen Bibelarbeit, die im Ausgang von Apg 20,7–12, des Matthäusevangeliums und von Apk 13 drei Bilder der Kirche im NT betrachtet, die allzu häufig im Schatten liegen (221–230).

Eine von M. Müller zusammengestellte Bibliographie des Vf.s (380–387), ein Nachweis der Erstveröffentlichungen (388) und ein ausführliches Stellenregister (389–399) runden den Bd ab.

Daß die zum Teil an – aus exegetischer Sicht – abgelegener Stelle publizierten Aufsätze nun gut erreichbar sind und im Zusammenhang studiert werden können, wird sich insbesondere für die Forschung zur ntl. Ekklesiologie und Hermeneutik als fruchtbar erweisen.

Hildesheim Thomas Söding

Geddert, Timothy J.: **Watchwords**. Mark 13 in Markan Eschatology. – Sheffield: JSOT Press 1989. 347 S. (Journal for the Study of the New Testament, Suppl. Series 26), geb. 25.– / US-$ 37.50

Die bei I. Howard Marshall in Sheffield erarbeitete Diss. möchte die Diskussion um Mk 13, die ihren bisherigen Gipfel zwischen 1966 und 1971 und einen Nebengipfel 1984 erklomm, neu in Bewegung bringen: durch einen neuen methodischen Zugang, der Mk 13 als integralen Bestandteil des Mk-Ev voraussetzt und vorsieht: „We do not look *at* texts, but *through* them. A text is a medium through which an author seeks to communicate with potential readers" (20). Mk kommuniziere mit seinen Lesern – so wie Jesus mit seinen Hörern – mit „mystifying features" (23), die in der bisherigen Forschung zu wenig Berücksichtigung gefunden hätten. Mk lege seinen Lesern eine „Verstehenslehre" des Evangeliums vor: „Mark is frequently more concerned to teach his reader *how* to know than *what* to know" (25). Der Evangelist „was trying to produce the very uncertainty which has troubled scholars" (257). Diese Grundthesen werden nach der „Introduction" (15–27), wo sie schon vorgestellt werden, in 8 Kap.n durchgespielt:

In Kap. 2–4 geht es um die mk Sicht der „Zeichen", der „Unterscheidung" und der „Jüngerschaft" (29–58, 59–87, 89–111). In Mk 13 gebe Jesus keine Zeichen: „Mark 13 (like much of the rest of the Bible) con-

[1] Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums? (1971); Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche (1972), jetzt in: H. Schürmann, Studien zur neutestamentlichen Ethik, hg. v. Th. Söding (SBAB 7), Stuttgart 1990, 197–245.247–268.

cerns itself more with understanding what is happening than with facilitating predictions about the future" (57). „Wachen" bedeute nicht „Auf-Zeichen-Achthaben", sondern die Unterscheidung Üben, die dem Jünger aufgetragen ist: „The main body of Mark 13 contains an insistent call to discern the significance of events which are predicted and to which allusion is made (13.5–23). There is no indication that discernement of an eschatological time-table or of the timing of the End is in view" (110f).

In Kap. 5–6 geht es um die mk Theologie des „Tempels" und von „Leiden und Verfolgung" (113–147, 149–176). Jesus nehme verhüllt gegen den Tempel und seine Führerschaft Stellung und erwarte vom neuen Tempel seiner Gemeinde die Früchte, die der alte versage; Leiden und Verfolgung – das zweite Thema in Mk 13 – sind für die Jüngerschaft Bewährungsprobe und Missionschance: „Mark has pushed ‚training in discipleship' right to the top of his priority list" (176).

Kap. 7–9 handeln von der literarischen Leistung des Mk, von der Bedeutung von Mk 13 für „the secret kingdom" und für „the timing of the end" (177–197, 199–221, 223–255). Die literarische Form des Evangeliums dient der Unterscheidungslehre für die Jünger, denen allein Verstehen geschenkt wird; sie können die verborgene Gottesherrschaft „sehen" und an ihrem machtvollen Kommen teilhaben.

Im letzten Abschnitt „Summary and Conclusion" (255–258) macht Vf. seine Position, die er mit vielen Detailanalysen zu belegen sucht, nochmals deutlich: Mk „has produced a literary masterpiece ... The challenge is for Jesus' disciples to learn to ‚see' and ‚hear that which goes beyond the data available to the senses" (255). „Jesus used parables and miracles alike to teach and to give glimpses of the kingdom he is proclaiming. Mark is similarly creative and subtle in the ways he gives his readers glimpses of the message he proclaims" (256). Mk werde nicht nur als Literat und Theologe, sondern als „Jünger" unterschätzt und bedürfe einer umfassenden neuen Würdigung. „Mark has a unique and pervasive, albeit subtle, way of making important theological points. Almost every topic we study in Mark eventually leads us back to an evaluation of Markan secrecy and the esoteric communication methods used because of it ... There are many ways to go wrong when one wates for subtleties. In the case of Mark, however, the greater danger ist to overlook the deeper points and examine only the surface of the texts" (139).

Der methodische Ansatz, der mit einer mystifizierenden Arbeitsweise des Evangelisten rechnet, ist naturgemäß schwer kontrollierbar, da dem Aufspüren geheimnisvoller Verbindungen und Be-Deutungen nur insofern Grenzen gesetzt sind, als eine kommunikable literarische Analyse sie aufscheinen läßt. Vf. sucht dem Rechnung zu tragen und spannt seine Untersuchung zur Erhellung von Mk 13 auf das ganze Mk-Ev, so daß viele „Ergebnisse" seiner Analyse und Kombinationen aufzulisten wären. Als Endtext-Exegese, die sich von der Traditionsgeschichte (und von Überlieferungskritik) unabhängig macht und sich auf die Kommunikation des Evangelisten – durch den Text hindurch – mit den Lesern oder Hörern in den Gemeinden konzentriert, bezieht die Untersuchung einen eigenen Standpunkt; daß er als theologischer Standpunkt markiert wird, ist angesichts des Textes kein Nachteil, sondern angemessen. Andere Sichten auf Markus werden so nicht ausgeschlossen, bleiben integrierbar. Daß eine neue, umfassendere Sicht versucht wurde, ist dem Vf. zu danken, der noch einmal Bewegung in die Diskussion um Mk 13 bringt.

München Rudolf Pesch

Madec, Goulven / **De Capitani**, Franco / **Tuninetti**, Luca F. / **Holte**, Ragnar: **„De Libero Arbitrio" di Agostino d'Ippona**. – Palermo: Edizioni Augustinus 1990. 85 S. (Lectio Augustini, Settimana Agostina Pavese, Bd. 6), kart. Lit 15.000

Die Reihe ‚Lectio Augustini' hat sich zum Programm gesetzt, die zentralen Beiträge und Ergebnisse der in regelmäßigen Abständen veranstalteten Augustinus-Studienwoche in Pavia, die sich in den letzten Jahren mit wichtigen Schriften des jüngeren Augustin auseinandergesetzt hat, in Buchform vorzulegen; nach den ‚Confessiones' (Bd 1–4) und ‚De musica' (Bd 5) vereint der vorliegende Band 6 erläuternde und interpretierende Kommentare zum Werk ‚De libero arbitrio'.

G. Madec präsentiert Buch 1 der zwischen 388 und 395 entstandenen augustinischen Schrift und stellt es unter den Leitgedanken der Frage nach dem Bösen in der Welt: „Unde malum?" (13–34). Er erhellt – u. a. im Rückgriff auf die ‚Retractationes' und auf weitere diesbezügliche Äußerungen Augustins, aber ebenso in Auseinandersetzung mit der aktuellen Forschungsliteratur – den historischen, hermeneutischen und systematischen Ort und Kontext dieser der leibnizschen Theodizee verwandten Problemstellung und -lösung: Gegen die manichäische Hypostasierung des Bösen zum metaphysischen Prinzip unterstreiche Augustin die zuvörderst in menschlicher Verfehlung gründende Herkunft des Übels. Diesen grundsätzlichen Impetus weiß M. auch im Detaildurchgang durch die einzelnen Passagen des Textes zu belegen und zu exemplifizieren (30–34).

F. de Capitani macht daraufhin einsichtig, wie Augustin in Buch 2 seiner Schrift die Theodizeethematik auf die elementare Frage nach dem Wesen sowie der Erkenn- und Erfahrbarkeit Gottes hin ausweitet: „Quomodo sit manifestum Deum esse" (35–57). Zunächst erhellt er den biographischen und spirituellen Horizont der Argumentation Augustins (35–41), paraphrasiert sodann textnah dessen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft (41–43; auf das Thema ‚credere/intellegere' bezieht sich gleichermaßen der ergänzende Exkurs von L. F. Tuninetti, 59–65), demonstriert weiterhin Augustins praktische Indienstnahme dieser einander zu arbeitenden Prinzipien für eine Art ‚Gottesbeweis' – der Weg führt von ‚außen' und ‚unten„ vom ‚mundus sensibilis', nach ‚innen' und ‚oben', zur Sphäre des Intellegiblen und Göttlichen – (43–53), um schließlich aufzuzeigen, wie der Duktus von ‚De libero arbitrio' sich von dort aus erneut seinem Leitmotiv zuwendet und den menschlichen freien Willen als herausragenden Teil der guten Schöpfung des guten Gottes prononciert (53–57).

R. Holte analysiert zu guter Letzt Buch 3 als das eigentliche Kernstück der augustinischen Lehre vom freien Willen („St. Augustine on Free Will", 67–84): Nach einer kurzen Einführung erfolgt zunächst die Lokalisierung sowohl der Freiheitsthematik im Denken Augustins als auch des freien Willens selbst im Kontinuum der augustinischen Stufenontologie (69–71), daran schließen sich Reflexionen über Augustins Zusammenschau von geschöpflicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit und Allmacht (71–73) sowie von menschlicher Verfehlung und göttlicher Vorsehung und Gerechtigkeit an (73–77). H. interpretiert schließlich auf den S. 77–82 die heilsgeschichtliche Einordnung und hamartologische Einschränkung der postlapsarischen Freiheit in den spätesten Teilen von ‚De libero arbitrio', in denen sich bereits der wachsende Stellenwert der Gnadenlehre geltend mache: Entsprechend umreißt eine Schlußbesinnung H.s nochmals den Spannungsreichtum der gesamten Freiheitslehre Augustins in ihrer Gratwanderung zwischen Manichäismus und Pelagianismus (82–84).

Alles in allem stellt die vorliegende Kommentarsammlung zu ‚Über den freien Willen' ein solides und anregendes Hilfsinstrument für das Lesen und Verstehen von ‚De libero arbitrio' dar – vereint sie doch Beiträge namhafter und ausgewiesener Augustinuskenner –, ist jedoch in erster Linie auf eine italienischsprachige Leserschaft zugeschnitten: Dem französischen bzw. englischen Kommentar von Madec bzw. Holte wird S. für S. eine Übertragung ins Italienische beigefügt. Inhaltlich fällt besonders die Verschiedenartigkeit der Zugriffsweisen der Autoren auf ihre Aufgabe ins Auge: Während Tuninetti ausschließlich textimmanent vorgeht und Holte seine Thematik vor allem systematisch entwickelt, legen Madec und de Capitani jeweils eine sinnvoller erscheinende Mischung aus textorientiertem Kommentar, weitergehender Interpretation und Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur vor. Es handelt sich bei vorliegendem Buch eben unübersehbar um eine situativ entstandene Kommentarsammlung, von der man denn auch kein strenges und stringentes Konzept erwarten sollte.

Gießen Christoph Müller

Zimpel, Detlev: **Die Bischöfe von Konstanz im 13. Jahrhundert (1206–1274)**. – Bern: P. Lang AG 1990. 444 S. (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte. Studien und Texte, Bd 1), kart. sfr 94,–

Die Geschichte der Konstanzer Bischöfe ist in den letzten Jahren wieder stärker in das Blickfeld der Forschung getreten. Ursula-Renate Weiss veröffentlichte 1975 ihre Untersuchung über die Konstanzer Bischöfe im 12. Jh. 1988 erschien das von E. Kuhn u.a. herausgegebene Sammelwerk „Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur", das über Bistum, Hochstift, Domkapitel, die Territorien des Hochstifts und einzelne Bischöfe berichtete. Jetzt legt D. Zimpel seine Freiburger Diss. über die Bischöfe von Konstanz im 13. Jh. (in erweiterter Form) vor. Ausgehend von der These von U. R. Weiss, die sich gegen die Auffassung wandte, die reichsgeschichtliche Bedeutung des Bistums Konstanz sei nach dem Investiturstreit zurückgegangen und einen vor allem mit Beginn der Staufischen Zeit wesentlichen Bedeutungsanstieg des größten deutschen Bistums Konstanz herausstellte, beantwortet Z. die Frage, wie es sich mit dieser Bedeutung des Bistums in der endenden Stauferzeit und während des Interregnums verhält, nicht zuletzt, welche Rolle die Konstanzer Bischöfe dabei spielten. Z. untersucht ihr Wirken als Hirten des Bistums, ihre Funktion als Stadtherren von Konstanz und ihre Stellung im Umfeld von Kaiser, König und Reich. Er legt Nachdruck auf die persönliche Beteiligung des jeweiligen Bischofs am Geschehen. Auch rechtsgeschichtliche Probleme, die Konstanzer Stadtgeschichte und die Geschichte der Verwaltung werden von Z. insoweit behandelt, als die Konstanzer Bischöfe davon betroffen waren.

Überraschenderweise gab es bisher noch keine Untersuchung, die sich mit den Konstanzer Bischöfen im 13. Jh., ihrem Leben und

ihrem Wirken im Reich und in der Stadt Konstanz im Zusammenhang beschäftigt hätte. Z. schließt mit seiner Diss. dort an, wo die Studie von Weiss aufhört und behandelt Leben und Wirken der Konstanzer Bischöfe in der Zeit von 1206–1274.

Nach einer kurzen Würdigung von Bischof Wernher von Staufen, der von 1206–1208 regierte, untersucht er eingehend Bischof Konrad II. von Tegerfelden (1208–1233). Er berichtet über Herkunft und Bedeutung der Familie, seine Geburt, Jugend und Laufbahn bis zur Wahl zum Bischof. Die politische Situation während des Pontifikates von Konrad, sein Verhältnis zur Kurie und zu König bzw. Kaiser findet eine sachgerechte Darstellung. Auch sein geistliches Wirken, die Verwaltung der Diözese, sein Verhältnis zum Domkapitel werden eingehend beschrieben.

Der zweite Teil ist Bischof Heinrich I. von Tanne (1233–1248) gewidmet. Auch hier berichtet Z. über Herkunft und Bedeutung der Familie, Geburt, Jugend und Laufbahn bis zu seinem Amtsantritt. Die politische Situation und die historischen Voraussetzungen für sein Pontifikat werden sorgfältig untersucht und sein Verhältnis zum König bzw. Kaiser und zur Kurie dargelegt. Auch bei ihm wird sein geistliches Wirken, die Verwaltung der Diözese, nicht zuletzt die Rechtspflege knapp aber fundiert aufgezeigt. Von besonderem Interesse ist das Kap. „Bischof und Bischofsstadt", in dem die Auseinandersetzungen von Bischof und Stadt erörtert werden.

Der dritte Teil behandelt Bischof Eberhard II. von Waldburg (1248–1274). Wiederum wird die politische Situation während seines Pontifikates, sein geistliches Wirken, das Rechtswesen, die Territorialpolitik und das Verhältnis von Bischof und Stadt aufgezeigt.

In einem Rückblick gibt Z. eine Charakterisierung der von ihm untersuchten Konstanzer Bischöfe. Hingewiesen sei auf seine Beurteilung von Bischof Konrad von Tegerfelden. Mit Recht stellt er m. E. die Frage, ob sein Zaudern, den Staufern die Stadt Konstanz zu öffnen, nur als Verzagtheit und damit zu seinen Ungunsten ausgelegt werden kann. An vielen Stellen ist Z. in der Lage, die bisherige Forschung zu korrigieren.

Zusammenfassend darf man sagen: Z. ist den Konstanzer Bischöfen des 13. Jh.s mit seiner Würdigung ihres Lebens und Wirkens gerecht geworden. Seine Diss. ist eine fundierte Untersuchung, die bisher unbekannte Archivalien verarbeitet und unser Wissen über die Konstanzer Bischöfe des 13. Jh.s beträchtlich erweitert. Hingewiesen sei noch auf die angefügten Urkunden und Ergänzungen zu den Konstanzer Bischofsregesten. Ein Personen-, Orts- und Sachregister schließt die Studie ab. Sie ist übrigens der erste Bd einer neuen Reihe „Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte", die von H. Mordek herausgegeben wird.

Freiburg Remigius Bäumer

Crathorn: Quästionen zum ersten Sentenzenbuch. Einführung und Text, hg. v. Fritz Hoffmann. – Münster: Aschendorff 1988. XVI, 532 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Bd 29), kart. DM 168.–

Die Quästionen, die der Dominikaner W. Crathorn bei seiner Sentenzenlesung 1330–1331 in Oxford vortrug, sind in einer längeren und in einer kürzeren Fassung erhalten. Die erste wird von mehreren Handschriften bezeugt: In Erfurt, Wissenschaftl. Allgemeinbibl. Q 395A, fol. 2ra–56va (= A) umfaßt der Kommentar 20 Quästionen. In Basel, Universitätsbibl. B V 30, pag. 1–166 (= B) fehlt die 20. Quästio. In Kraków, Jagellonische Bibl. 748, fol. 48ra–50rb (= J) findet sich nur die 3. Quästio. Das Ms. Münster, Universitätsbibl. 175 (= M), das im zweiten Weltkrieg durch Brand vernichtet wurde, enthielt (fol. 1r–25r und 26v–28r) die Q. 2–12 und Q. 1 in der gleichen Textfassung. Eine straffere Redaktion, die sich durch verkürzende Umformulierungen, häufige Auslassungen und große Umstellungen von Textpartien auszeichnet, bietet das Ms. Wien, Österr. Nationalbibl. 5460, fol. 32ra–74va (= W). Von den unter der Überschrift ‚Quodlibet Johannis Crafton ordinis fratrum praedicatorum' dort gesammelten 42 Quästionen stimmen nur die Q. 10–20 mit den Quästionen von AB, und zwar mit den Q. 1–3, 11, 13–18, überein. Dieses Mittelstück ist in der Handschrift deutlich abgegrenzt: Fol. 40rb am Rand zeigt das Wort ‚initium' unter ‚finis' den Anfang und am Ende der Q. 20 (fol. 54rb) steht folgende Bemerkung: ‚quae dicitur et quaestiones Crathorn vel Chrafthorn secundum alios'. Bezüglich der übrigen Quästionen stellt Hoffmann „manche thematische, teilweise auch wörtliche Übereinstimmung mit dem Text von A und B" (7) fest, aber er erörtert nicht näher die Verfasserfrage. Nach seiner Meinung handelt es sich im Fall der Q. 10–20 in W vermutlich um ein Reportatum, da der Stil oft an eine aus dem Gedächtnis angefertigte Nachschrift erinnere (8). Meines Erachtens zeigt die Redaktion jedoch die typischen Züge einer abbreviierenden Bearbeitung.

Der Edition liegt der Text von A und B zugrunde, aber auch der Codex W wurde herangezogen, vor allem, um offenbare Fehler zu korrigieren und um die wichtigsten Abweichungen festzuhalten. Wünschenswert wäre es gewesen, beide Redaktionen getrennt zu edieren statt einen Mischtext herzustellen, der vielleicht dem Original entfernter ist, als der Text der einzelnen Handschrift. Außerdem hätte die Frage nach dem Vf. der 11 bzw. 42 Quästionen von W eine eingehendere Beschäftigung verdient. Der künftigen Forschung bleibt so unter anderem vorbehalten zu eruieren, ob es sich um eine Bearbeitung von Crathorn selbst handelt, der einige Quästionen seines Sentenzenkommentars auch in sein Quodlibet einbaute, oder ob der Dominikaner Johannes Grafton, Sententiarius 1331–1332 in Oxford, die Quästionen Crathorns in sein eigenes Quodlibet einarbeitete.

In der vorliegenden Ausgabe wird dem Text (67–524) eine Einleitung (1–66) vorausgeschickt, in der alles Wissenwerte zur Person des Autors sowie zur Art und zur literarhistorischen Einordnung der Schrift zusammengefaßt ist. Von großer Bedeutung für die geistige Durchdringung des Textes sind dabei vor allem die Hinweise auf besondere Eigenheiten in der Argumentationsmethode und im Textinhalt der einzelnen Quästionen. Dadurch wird der Leser in die eigene Denkart Crathorns und in die Grundzüge seiner Lehre vorzüglich eingeführt.

In dieser Hinsicht sind auch die am Ende des Bds beigefügten Indices sehr aufschlußreich: Verzeichnis der Bibelstellen (525: nur 8 Zitate bzw. 7 Schriftbücher!), Namen- und Autorenverzeichnis (525–526) und vor allem das Sachregister (527–532), das die Hauptbegriffe anführt und somit die Suche nach einer bestimmten Lehraussage im ganzen Kommentar erleichtert.

Bei der Identifizierung der anonymen Autoren sind dem Hg. einige Fehler unterlaufen. Offensichtlich wird aus der ausdrücklichen Erwähnung von ‚Chatton minor in der Q. 3 (261, 265) geschlossen, daß der ‚minor' in der Q. 1 (83–85, 87, 90–92) mit dem Magister Walter Chatton identisch sei (vgl. S. 16 und 525). In der Tat aber meint ‚minor' in der Q. 1 einfach den Socius der Franziskaner. Zu klären wäre, ob die Zitate eine Identifizierung des ‚minor' mit Adam Wodeham begründen können. Die negative Antwort W. Courtenays hierzu (Adam Wodeham, Leiden 1978, 107) bedarf einer Überprüfung. Die in der gleichen Quästio vorkommende Bezeichnung ‚Augustiniarius' (92) bezieht sich wiederum auf den Mitsententiarius der Augustiner; darunter die Vorstellung eines Unbekannten als ‚Augustinist' zu vermuten, wie es der Hg. tut (16; vgl. S. 525), verrät wiederum eine gewisse Unkenntnis des mittelalterlichen Lehrbetriebes.

Auch im Zusammenhang mit der Gattungsbestimmung der Schrift fallen einige Unstimmigkeiten auf. Diese wird als ein ‚Auszug aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars' (3) oder als eine ‚Kurzfassung des Sentenzenkommentars' (3, 10) angesehen. Solches deutet an, daß der Kommentar Crathorns mehrere Sentenzenbücher betraf und daß der ursprüngliche Kommentar zum ersten Buch eine längere Fassung aufwies. Für beides vermissen wir aber eine Begründung. Hierzu ist zu bemerken, daß die Quästionen nur einen Teil der Sentenzenerklärung wiedergeben, da sich damals die Sentenzenlesung nicht auf die Behandlung von Quästionen beschränkte, sondern gemäß den Vorschriften und Gepflogenheiten die *expositio litteralis*, d. h. die Gliederung und Erläuterung des Textes der Sentenzen, darzubieten hatte. Wie R. Holkot berichtet (siehe Text bei W. Courtenay, Adam Wodeham, S. 98), las Crathorn die Sentenzen nur ein Jahr und begnügte sich mit dem ersten Buch. Somit ist seine Sentenzenlesung genauer 1330–1331 und nicht 1330–1332 (4–5) zu datieren. Daraus ergibt sich auch, daß sich sein Sentenzenkommentar auf das erste Buch beschränkte. Ungewiß ist dann nur, ob es jemals eine längere Fassung als die von AB gegeben und wieviele Quästionen sie gezählt hat. Für eine solche Textredaktion fehlt jeder Anhaltspunkt. Was die Zahl der Quästionen angeht, wird vielleicht niemals eine definitive Feststellung gelingen, weil es sich kaum nachweisen lassen wird, ob Crathorn die Fragen überhaupt behandelt oder konzipiert hat, auf die er in den bekannten Quästionen verweist und von denen bisher kein Textzeuge ans Licht gekommen ist. Leider wurden die Binnenverweise vom Editor weder an der betreffenden Stelle belegt noch in der Einleitung ausgewertet. Bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung sprechen die Gegebenheiten eher für weniger als für mehr als 20 Quästionen. Denn Hoffmann selbst (15 und 64) zweifelt an der Echtheit der Q. 20, da sie einerseits nur im A enthalten sei und andererseits sich im Aufbau und im Still von den übrigen unterscheide.

Die in mehr als zehn Jahre fachkundig vorbereitete Edition bietet eine zuverlässige Grundlage für die Erforschung der Lehre Crathorns und ermöglicht es, sich anhand der Quellen sicherer ein eige-

nes Urteil zu bilden, die bisherigen Untersuchungen kritischer zu lesen, neue Lehrpunkte leichter zu beleuchten und den Standort und Stellenwert der Theologie Crathorns besser zu bestimmen. Dabei kann als wertvolle Unterstützung die Darstellung des Hg.s über die Struktur und den Hauptinhalt der einzelnen Quästionen (12–66) dienen, auch wenn man hier und dort zu anderen Interpretationsergebnissen kommen wird.

Insgesamt stellt die Leistung Hoffmanns einen entscheidenden Beitrag zur Geschichte der Spätscholastik im allgemeinen und des Einflusses Ockhams um 1330 in Oxford im besonderen dar.

Tübingen Venicio Marcolino

Palaver, Wolfgang: **Politik und Religion bei Thomas Hobbes**. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards. – Innsbruck: Tyrolia 1991. 390 S., kart. DM 56.–

Das Interesse an der Theorie des französischen Literaturwissenschaftlers und Ethnologen René Girard ist auch im deutschen Sprachraum in den letzten Jahren erheblich gestiegen. Dies erkennt man an dem vermehrten Erscheinen deutscher Übersetzungen seiner Werke.[1] Seit der Veröffentlichung seiner grundlegenden Schrift „La violence et le sacré" (Paris 1972)[2] hat Girard mit einer originellen These über die Entstehung der Religion und der menschlichen Kultur und Gesellschaft viel Beachtung gefunden.

Am Ursprung menschlichen Zusammenlebens sieht Girard die *Mimesis*, die Fähigkeit zur Nachahmung, die, wo sie sich auf die Aneignung von Objekten richtet, Rivalität hervorruft. Daraus entstehen zahlreiche Einzelkonflikte, die schließlich zu einer tödlichen Krise führen, in welcher der Bestand der Gemeinschaft selbst gefährdet ist. In diesem Moment tritt jedoch die rettende Wende ein: Der Antagonismus aller richtet sich auf einmal gegen einen einzigen, den „Sündenbock". Durch dessen Vernichtung oder Vertreibung wird die Solidarität aller wiederhergestellt; das Opfer stiftet Versöhnung. Hier liegt für Girard der Ursprung der Religion: das Opfer wird, weil es Heil brachte, sakralisiert. Durch die Wiederholung der mimetischen Krise in der regelmäßigen Darbringung von Menschen- oder Tieropfern wird ihre Wirkung prolongiert, der Mythos erinnert an das Uropfer.

Mit seiner Hypothese glaubt Girard eine umfassende Deutung für Ursprung und Wesen menschlicher Kultur überhaupt gefunden zu haben; es gibt nichts, was sich nicht auf diesen Sündenbockmechanismus zurückführen läßt.

Girards Theorie ist auch von einigen Theologen beachtet worden, weil sie einen auf die Bibel bezogenen Aspekt einschließt: Bereits in Teilen des AT, dann aber vor allem in Jesu Botschaft vom Gottesreich, die exemplarisch in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, sieht Girard den Sündenbockmechanismus überwunden. Indem Jesus Gewaltlosigkeit als Prinzip des Reiches Gottes verkündet, durchbricht er den Mythos der Gewalt („entmythologisiert" ihn) und stellt damit die auf dem Opferkult beruhende Kultur radikal in Frage. Der Vater Jesu Christi tritt als der liebende Gott hervor und löst das Gottesbild ab, in dem Gott der Richter ist und ein sühnendes Opfer fordert. Die Verantwortung für den Tod Jesu wird damit ganz auf die Gewalttätigkeit der Menschen zurückverlagert – im Gegensatz zu der Opfertheorie, die erst durch den Hebräerbrief begründet wurde und dann im nachbiblischen Christentum dominierte.

Besonders der Innsbrucker Moraltheologe Raymund Schwager hat sich für Girards Thesen eingesetzt und sie als theologisches Denkmodell übernommen.[3] Die vorliegende Untersuchung ist eine bei Schwager geschriebene Untersuchung, die ganz der Linie ihres Mentors folgt.

Es lag nahe, Hobbes' Theorie über den Naturzustand, den Gesellschaftsvertrag und den Ursprung des „sterblichen Gottes", des Leviathan, mit Girards Hypothese zu vergleichen. Dies geschieht zunächst im Ersten Teil der Arbeit (23–141) in einer ausführlichen Gegenüberstellung beider Ansätze. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Entfaltung der Gedanken Hobbes', dessen bekanntes System mit Girards Thesen konfrontiert wird. Grundvoraussetzung ist dabei, wie immer wieder angedeutet wird, daß Girard vollkommen im Recht ist und seine Theorie eine hundertprozentig zutreffende Erklärung aller Phänomene liefern kann. Demgegenüber weist Hobbes' Denken entscheidende Mängel auf, die bei dem Vergleich deutlich hervortreten.

Durch diesen wertenden Ausgangspunkt unterscheidet sich die Arbeit grundlegend von einer rein geistes- oder theologiegeschichtlich orientierten Untersuchung. Schon der Untertitel charakterisiert sie treffend. Der Vf. macht in der Einleitung auch sogleich deutlich, daß ihn ein gegenwärtiges Interesse zu seinen sonst oft leicht anachronistisch wirkenden Werturteilen motiviert,[4] welche der gesamten Darstellung eine spürbare Tendenz aufdrücken.

Im Ersten Teil folgt auf eine kurze Darstellung der bekannten politischen Theorie Hobbes' (I.1,24–34) eine Gegenüberstellung von „Mimesis" bei Girard, Nachahmung und Begehren bei Hobbes (I.2,1–3), abgeschlossen mit einem ersten kurzen Ausblick (I.2,4) auf die ntl Ethik (34–47). Die englische Revolution und Hobbes' Naturzustand erscheinen als „sakrifizielle Krise" (I.2,3, 47–58). Der Abschnitt I.2,4 (59–98) vergleicht Sündenbockmechanismus bei Girard und Gesellschaftsvertrag bei Hobbes. Bei manchen Entsprechungen – „die strukturelle Verwandtschaft" beider zeigt sich u. a. in dem auslösenden Konfliktpotential, in der Rolle des Souveräns als Sündenbock, in der gleichen Wirkung – liegen entscheidende Unterschiede in Hobbes' „Verkennung des Religiösen" (I.4.3.1) und seinem Glauben an die Vernunft als Konfliktlösung, was nach Girard nicht funktionieren kann (I.4.3.5).

Der folgende Abschnitt (I.5,98–141) behandelt das Thema „Mythos" und „Entmythologisierung". Die Terminologie ist hier von vornherein bestimmt durch den sehr speziellen Mythosbegriff bei Girard, der unter Mythos eine die Verfolgung aus der Sicht der Verfolger transzendentalisierende Darstellung sieht, welche das Opfer zugleich als das absolut Böse wie – wegen seiner Heilswirkung – absolut Gute verklärt (I.5.1). Nach P. überwindet Hobbes den Mythos teilweise (im Hinblick auf den Dämonen-, Hexen- und Teufelsglauben) (I.5.3), wenn auch nicht konsequent wie Girard (I.5.4.5). Vor allem aber verwische er den Unterschied zwischen Christentum und anderen Religionen (5.4.1), indem er heidnischen und christlichen Souveränen die gleiche Rolle zuweist, und erkenne nicht die Bergpredigt in ihrer eigentlichen Aussage (5.4.2), die nach Girard durch Verzicht auf Rache und Gewalttätigkeit das sakrifizielle Denken überwindet und dadurch an die Stelle des Opferkultes die Versöhnung setzt. Durch die Formalisierung des Staatsrechtes privatisiert er die (christliche) Religion und beraubt sie ihrer politischen Relevanz (5.4.3).

Im Zweiten Teil seiner Arbeit (142–337) behandelt P. ausführlich Hobbes' Sicht der Bibel und stellt überall ein Defizit fest gegenüber dem, was die Bibel (nach modernen Erkenntnissen und vor dem Hintergrund der Sicht Girards) wirklich sage.

Hier geht es um Mose (II.1), Propheten und Königtum (II.2), das Gottesbild (II.3) und die Reich-Gottes-Interpretation (II.4). Der Grundvorwurf lautet überall: „Verkürzung der Schrift" (vgl. II.1.3.1). Mose wird einseitig als Typos des bürgerlichen Souveräns gesehen, der Prophetismus – eine Gefahr durch politisch-prophetische Ansprüche in seiner Zeit – durch Beschränkung wahrer nachbiblischer Prophetie auf die Übereinstimmung mit der etablierten Religion entschärft, die biblische Königskritik übergangen. In seiner Gotteslehre (einschließlich Trinitätslehre und Christologie, II.3.1.3) betont Hobbes Gottes despotische Allmacht und verfälscht damit den ntl. Gott der Liebe. Im Staat wird dieser Gott als „säkularisierter Mythos" nachkonstruiert (II.3.4). Im Hinblick auf die Gottesherrschaft unterscheidet Hobbes das natürliche Reich Gottes, (II.4.1.1), in dem es keinen Konflikt zwischen Staat und Religion geben kann, da für die öffentliche Religionsausübung der Staat zuständig ist, das prophetische (das alte Israel) und das eschatologische, das eine unmittelbare Königsherrschaft Gottes (und Christi) erst am Ende der Zeiten bringen wird. Der Glaube wird dadurch – unbiblisch – Privatsache (II.4.3.2).

Im ganzen erscheint Hobbes' System so – mit Girard – als „sakrifizielle politische Philosophie" (Schluß, 338), denn im Hintergrund seines Denkens stehe das „sakrifizielle Christentum" (345).

Die Bedeutung des Buches liegt nicht so sehr in der Ermittlung neuer Erkenntnisse über Hobbes' System – durch zahlreiche Untersuchungen der letzten Jahrzehnte war dieses bereits hinreichend bekannt. Allenfalls Einzelheiten werden ergänzt und im Hinblick auf die Bibel Hobbes' Deutung dem gegenübergestellt, was er nicht erkannt hat, verfälscht oder übergeht. An einigen Stellen betont der Vf. immerhin, daß dies ein etwas unfaires Verfahren ist, da Hobbes von den Denkvoraussetzungen und Kenntnissen seiner Zeit her oft kaum anders urteilen konnte.

Andererseits: Was ist denn nun die wirkliche Botschaft der Bibel? Das AT bezeichnet der Vf. öfter als „mythologischen Mischtext" und urteilt, mit Girard, daß nur einige Texte dem „entmythologisierten" Gottesbild entsprächen. Im NT wird dieses vor allem in der Bergpredigt als „Sicht aus der Perspektive der Opfer" und als

[1] Ende der Gewalt. Freiburg i. Br. 1983; Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987; Der Sündenbock. Zürich 1988; Hiob – ein Weg aus der Gewalt. Zürich 1990.

[2] Das Heilige und die Gewalt, s. o. Anm. 1.

[3] Bes.: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978; Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. München 1986; Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck 1990.

[4] 21: „Wenn trotzdem an vielen Stellen dieser Arbeit Kritik an Hobbes aus der Sicht Girards geübt wird, so bezieht sich diese nicht so sehr auf Hobbes selbst, sondern auf seine Theorie, insofern sie für Fragen der Gegenwart von Bedeutung ist."

Aufforderung zur Nachfolge im Sinne des „Gottes der Liebe" gefunden. Nachweise über biblische Aussagen schöpft der Vf. häufig aus allgemein-zusammenfassenden Darstellungen;[5] nicht immer geben sie den aktuellen, differenzierten Kenntnisstand der Fachwissenschaft wieder.

Doch das ist nicht entscheidend. Wichtiger ist, ob das System Girards überhaupt als theologischer Generalschlüssel für die Bibel taugt. Manchmal greift der Vf. direkt auf Girard zurück, wie zum Hiobbuch (II.3.3.2), dort in Verbindung mit einer Äußerung D. Sölles (II.3.3.1).[6] Aber deren Unterscheidung von vier Gottesbildern im Hiobbuch, insbesondere des „Naturdämons" in den Gottesreden (Hi 38–41), der die bedingungslose Unterwerfung des Menschen fordere, und des Anwalts und Erlösers Hiobs in Hi 16,18f; 19,25–27, entsprechend bei Girard zwischen dem Gott der Opfer und dem, dem Sündenbockmechanismus verhafteten, Gott der Verfolger, verfehlt die Dialektik, die Gottes Offenbarung durch die ganze Bibel hindurch charakterisiert. Im Hiobbuch dürfen Dialog und Gottesreden nicht getrennt werden, sondern es fordert gegenüber weisheitlichen Problemlösungen gerade zum Aushalten der Spannung in Gott selbst auf.

Hinter Girards biblischer Theologie blickt unverkennbar die Sicht der liberalen Theologie hindurch, welche die Schuldverhaftung des Menschen in ihrer ganzen Tiefe nicht ernst nimmt und so auch den Sinn des Kreuzesgeschehens nicht versteht. Dieses ist bei ihm nur Schuldaufweis für die Verfolger, moralischer Appell zur Gewaltlosigkeit, nicht stellvertretende Sühne und Hingabe, wie es Mk 10,45 ausspricht.[7] P. erkennt diese Spannung selbst und sucht sie mit Verweis auf einige Gedanken seines Lehrers Schwager[8] zu lösen (322–325). Ob sie zureichen, muß gefragt werden. Auch der Begriff „Mythos" wird heute nicht mehr abwertend gebraucht wie noch bei Girard (unter dem Einfluß Bultmanns? Vgl. den Begriff „Entmythologisierung"). Vielmehr handelt es sich um eine Grundweise menschlichen Redens von menschlicher Existenz in der Welt und vor Gott. Auch die Bibel spricht mythologisch, nicht nur partiell, weil diese Alternative schief ist.

Zur Grundtendenz des Buches bleiben also erhebliche Fragen. Dennoch ist es in vieler Hinsicht lehrreich, da es (trotz mancher Wiederholungen im einzelnen) die Aussage Hobbes' besonders zur Bibel mit zahlreichen auch weniger beachteten Aussagen gründlich analysiert und dadurch für das Verständnis dieses rationalistischen Anglikaners des 17. Jh.s hilfreich ist.

Bochum Henning Graf Reventlow

Metzger, Hans-Dieter: **Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640–1660**. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991. 323 S. (Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie, Bd 1), geb. DM 105.–

Der zweite Bd, über den zu berichten ist, die Diss. von H.-D. Metzger, ist wesentlich positiver zu beurteilen. Es handelt sich um eine in jeder Hinsicht beachtliche Arbeit, welche die Hobbes-Forschung auf mehreren Gebieten voranzubringen imstande ist. Der wesentliche Vorzug im methodischen Vorgehen M.s liegt darin, daß er die politischen und theologischen Theorien Hobbes, besonders im *Leviathan*, im engsten Zusammenhang mit den politischen Ereignissen und Diskussionen der von ihm behandelten Periode untersucht. Besonders interessant sind die ersten vier Kap., in denen dieser Zusammenhang in engem Entlanggehen an der Entwicklung und unter genauer Berücksichtigung der zur Verfügung stehenden Quellen im Vergleich mit den von den politischen Protagonisten vertretenen Positionen beleuchtet wird.

Kap. I (13–53) stellt die Debatten im sog. *Kurzen Parlament* (1640) und das sich in ihnen spiegelnde ständische Selbstverständnis der Parlamentarier, das von einem Loyalitätskonflikt zwischen der traditionellen Treue zum Monarchen und der Verpflichtung zur ehrenvollen Vertretung der Interessen ihres jeweiligen Wahlbezirks geprägt war – der von Karl I. verkannt wurde – Hobbes Auffassungen in dessen „Elements of Law" (1640) gegenüber. Hier vertritt Hobbes erstmals seine absolutistische Grundauffassung. M. zeigt, wie er dies durch eine Umwertung der im kurzen Parlament gebräuchlichen Begrifflichkeit (Freiheit, Recht, Eigentum) und Abwertung des Parlaments als Vertretung des Volkes (nach Hobbes konstituiert sich dieses erst durch den Gesellschaftsvertrag) argumentativ zu untermauern sucht. Er wendet dabei die mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkkategorien der französischen Savants (wie Gassendi) als erster auf ein politisches Modell an.

Kap. II (54–88) setzt sich mit der Ansicht auseinander, die „Great-Tew"-Autoren seien frühe Anhänger von Hobbes gewesen, und zeigt an den Reden und Schriften Falklands dessen weit von Hobbes Standpunkt entfernte (tragisch endende) politische Haltung.

Ähnlich Kap. III (89–130), wo die aristokratischen Ideale, die der royalistische Politiker Edward Hyde, Earl of Clarendon (1609–1674) im französischen Exil vertrat, mit der materialistisch-funktionalen Staatsauffassung Hobbes verglichen werden und der grundlegende Unterschied zwischen beider Haltungen herausgearbeitet wird.

Kap. IV beschäftigt sich mit Hobbes Position in der Zeit des Commonwealth (1649–1659), insbesondere im Zusammenhang mit der „Engagement"-Kontroverse (Streit um die Verpflichtungserklärung für die Republik).

Für die Leser dieser Zeitschrift wird der Hinweis von besonderem Interesse sein, daß M. in diesem Zusammenhang auf die theologisch begründete Legitimierung des absoluten Königtums aus dem Alten Testament durch Hobbes hinweist (151f), wobei allerdings verschwiegen wird, daß Hobbes damit ein traditionelles Modell aufgreift (Königstypologie war bereits unter Elisabeth I. weit verbreitet). Eine rein funktionale Auffassung seiner Verwendung durch Hobbes dürfte also nicht das Richtige treffen.

Kap. V (172–214) leuchtet in die Verhältnisse von Klerus und Universitäten hinein.

Kap. VI (215–258), unter der Überschrift „Strafe und Moral" beschäftigt sich mit der Rolle der Theologie im Werk Hobbes. Daß eine historische Arbeit diesen Gesichtspunkt in relativ so ausführlicher Weise berücksichtigt, kann als wesentlicher Fortschritt gegenüber früheren Hobbes-Darstellungen gewertet werden. Die auf diesem Gebiet in der neueren Forschung gewonnenen Erkenntnisse lassen eine rein säkulare Auffassung der Hobbesschen Philosophie nicht mehr zu. Man muß dem Vf. auch zugute halten, daß er sich nicht auf eine einseitige Deutung der Motive Hobbes bei dessen Verwendung theologischer Argumente festlegt. Programmatisch sind seine Äußerungen am Anfang dieses Kap.s (218), wonach er „Hobbes' Theologie als ein Teil seiner *philosophia practica*" auffassen wolle. Theoretische Stützung der Monarchie durch theologische Argumente, Kampf gegen die Macht der Geistlichkeit, zentrales Interesse an der Begründung einer christlichen Ethik – das sind nun freilich typische Motive des rationalen Anglikanismus, die sich trotz aller auch zu beobachtenden Entwicklung (216, Anm. 6) durch Hobbes gesamtes Werk hindurchziehen. Nicht einmal der Arianismus (vgl. 218ff) ist dort ein ganz isoliertes Phänomen (vgl. u. a. Newton). So sehr Hobbes anstrebte, ein konsequentes anthropologisches, ethisches und Herrschaftsmodell „more geometrico" zu entwickeln, blieb er doch nicht von widersprüchlichen Gedankengängen frei – was vermutlich ein abschließendes Urteil über seine Theologie ausschließen dürfte. Jedenfalls finden sich hier anregende Beobachtungen.

Außer dem üblichen Quellen- und Literaturverzeichnis (259–289) finden sich Kurzbiographien einiger wichtiger Persönlichkeiten (290–295), Zeittafel (296–311), Personenverzeichnis (313–317) und Sachregister (318–323). Leider sucht man nicht wenige in den Anmerkungen zitierte Literatur im Literaturverzeichnis vergebens.

Bochum Henning Graf Reventlow

Anzinger, Herbert: **Glaube und kommunikative Praxis**. Eine Studie zur vordialektischen Theologie Karl Barths. – München: Chr. Kaiser 1991. IX, 291 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 110), geb DM 78,00

Von der Ausgangshypothese, daß christlicher Glaube und christliches Handeln eine kommunikative Struktur besitzen, geht A. der Frage nach der Konstitution von christlicher Subjektivität und kommunikativer Praxis anhand einer Rekonstruktion von Barths früher Theologie nach. Die Arbeit behandelt den Zeitraum bis zur ersten Aufl. des Römerbriefkommentars von 1919 und zeichnet seinen Weg vom Schüler „moderner" Theologie vor dem Ersten Weltkrieg über deren Infragestellung im Krieg bis zu deren radikalen Kritik im Ersten „Römerbrief" am Leitfaden der Zuordnung von Glaube und Handeln nach.

Der Band hat fünf Teile.

Nach der einleitenden Explikation von Fragestellung, Forschungsstand, Methodik und Vorgehensweise (Teil 1) untersucht A. in Teil 2 (16–97) Barths Rezeption der „modernen" Marburger Theologie insbesondere W. Herrmanns in der Vorkriegszeit. Die geschieht mit Blick auf das von Barth geteilte erlebnistheologische Verständnis von Religion, seine neukantianisch-

[5] Dem Taschenbuch von A. H. J. Gunneweg / W. Schmithals, Herrschaft. Stuttgart 1980 (Reihe: Biblische Konfrontationen); K. Baltzer, Die Biographie der Propheten. Neukirchen-Vluyn 1975; K. Koch, Die Profeten. Bd. I–II. Stuttgart 1978–1980 (1. Aufl.!).

[6] Sölle, Leiden. Stuttgart 1973, 136–148. Vgl. Palaver, 174.

[7] Von Palaver S. 324 zitiert (fehlt im Register!).

[8] Oben Anm. 3.

gesinnungsethische Begründung moralischen Handelns als Dimension religiöser Individualität sowie im Rahmen einer kulturidealistisch konzipierten Reichgottesethik als eschatologisch orientierter Sozial-, Güter- und Wertethik. Das Verhältnis von Religion und Moral stelle sich in Barths Vorkriegstheologie „als Sonderfall des Verhältnisses von Religion und Kulturbewußtsein" (93) dar, wobei die Religion als diejenige Kraft erscheine, die zur Verwirklichung des Kulturideals befähige und beitrage.

Die „Nötigung zur Grundlagenrevision" (98–127) behandelt Teil 3. Im Ausgang von der historischen Situation zu Beginn des Ersten Weltkriegs thematisiert er Barths schrittweise Infragestellung von Erlebnistheologie und ethisch-kulturellem Idealismus und zeigt die Konsequenzen seiner Wende von einer liberalen zu einer apokalyptisch-theozentrischen Theologie für sein Verständnis von Religion und Moral auf, wobei sich nicht mehr Idealität und Realität gegenüberstehen, „sondern zwei gegensätzlich gefaßte Wirklichkeiten: die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt" (126).

Der zentrale vierte Teil (128–236) bietet eine eingehende Analyse der ersten Aufl. des Römerbriefkommentars. Er arbeitet dessen eschatologische Denkform sowie dessen theologische Religions- und Moralkritik in Auseinandersetzung u. a. mit den „religiös-sozialen" Barthdeutungen F. W. Marquardts und U. Dannemanns (227ff; vgl. 253ff) heraus. Die Intention des „Römerbriefs" geht laut A. faktisch dahin, für den Glaubenden einen dem neuzeitlichen Verständnis von Subjektivität entgegengesetzten, auf Intersubjektivität zielenden Begriff von Subjektivität zu reklamieren. Der Glaube komme dabei als Konstituens und das christliche Handeln als Folge sowie Ausdruck kommunikativer Freiheit in den Blick. A. legt einleuchtend dar, daß Barth „christliches Handeln im Sinne einer kommunikativen Praxis versteht, die auf der im Christusorganismus eröffneten kommunikativen Freiheit basiert" (209), womit er ein individualistisches Verständnis christlicher Subjektivität, Freiheit und Ethik im Ansatz überwindet.

Im fünften Teil zieht A. Konsequenzen für die Barth-Interpretation, v. a. für die häufig falsch verstandene Zuordnung der beiden Römerbriefe und skizziert einige weiterführende Perspektiven mit Blick auf die gegenwärtige Ethikdiskussion in (allzu) knapper Auseinandersetzung mit Habermas (269f), Peukert (272f) und dem Postmodernismus (275f).

Barths Weg und Wende von der idealistisch-neukantianischen Gesinnungsethik im Horizont individualistischer Religiosität zu einer theologisch fundierten und theozentrisch konzipierten Verantwortungsethik wird von A. überzeugend dargelegt. Er erweist die Relevanz und Reichweite der Konzepte kommunikativer Freiheit und Praxis für seine theologiegeschichtliche Rekonstruktion, wie er umgekehrt Impulse Barthscher Theologie für die aktuelle theologisch-ethische Diskussion erhellt. Ob Barths Kritik am idealistischen Moralismus seiner Lehrer freilich auch die Theorie des kommunikativen Handelns trifft, ist m. E. fraglich; daß seine – kommunikationstheoretisch rekonstruierten – Anfragen für die derzeitige, nicht nur von der Barth-Forschung nicht eben forcierte Diskussion zwischen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaften fruchtbar sind, ist keine Frage.

Am Rande sei noch vermerkt: die Transkription griech. Begriffe ist uneinheitlich und z. T. (44, 49, 84) mangelhaft.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Arens, Edmund / **John**, Ottmar / **Rottländer**, Peter: **Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie**. – Düsseldorf: Patmos 1991. 200 S., kart. DM 29.80

1. Nach dem praktischen Kollaps des „real existierenden Sozialismus" im östlichen Europa scheint auch die marxistische Analyse und Theoriebildung eo ipso desavouiert. In diesem aktuellen Kontext bedarf es besonderer theologischer Courage, um den Gesprächsfaden zwischen Politischer Theologie (pTh.) und Kritischer Theorie (kT.) weiterzuspinnen. Warum ist dieses Unterfangen also nicht längst verlorene Zeit, sondern ein fruchtbares theologisches Arbeitsfeld? Drei Gründe sind hier anzuführen:

Zum ersten war und ist kT. kein pragmatischer Vulgärmarxismus und -materialismus, der als solcher schon vor und spätestens nach dem „Archipel Gulag" entlarvt war, sondern kT. war stets ein selbstkritischer Impetus inne, für den der Zweck nie die Mittel heiligte. Weiterhin ist inhaltlich zu sagen, daß die kT. prägende Denker zentrale genuin theologische Kategorien – die Vf. stellen hier „Erinnerung, Befreiung, Solidarität" völlig richtig in den Vordergrund – aus ihrer Position bearbeiteten und sich von daher ein klärender Austausch über Identität und Differenz bezüglich dieser Motive geradezu anbietet. Und schließlich gibt die pTh. selbst explizit die kT. als konstitutiven Gesprächspartner an – jede Theologie hat ja (nach K. Rahner) ihre legitime typische „Zeitsignatur".

Im Blick auf diese theologiegeschichtliche Genese wollen die Vf. einerseits die Rezeption, aber auch zugleich die Kritik an der kT. durch die pTh. aufzeigen; der Rez. war besonders darauf gespannt, ob letzterer Anspruch von den Vf.n tatsächlich eingelöst werden würde.

2. Der Dialogpartner W. Benjamin (W. B.): Mit den Leitmotiven „Fortschrittskritik und Erinnerung" kommt W. Benjamin im ersten Großkap. (13–80) des Buches durch O. John zu Wort.

Erhellend wirkt der prägnante Überblick über die Benjamin-Rezeption: Die linke Studentenbewegung verdrängt die theologischen Motive und vermeinte, nur so den „fortschrittlichen" Gehalt retten zu können, umgekehrt sah die philologisch-philosophische Rezeption in Benjamins Marxismus in der Regel ein Skandalon. Dagegen setzt J.: Beide Parteien verkennen, daß das bloße „Vorkommen" jüdisch-christlicher Theologumena noch nichts über die tragende Tiefendimension des Benjaminschen Denkens entscheidet. Bei W. B. scheint für die Theologie weniger das oberflächlich Identische als vielmehr das Spannungsvolle, ja Widersprüchliche zu ihr interessant und produktiv zu sein.

Mit dieser hermeneutischen Klärung wird der intendierte Dialog in den Augen des Rez. in der Tat ehrlicher. In dieser Perspektive sind zwei Problemkreise im geschichtsphilosophischen Denken W. B.s von zentraler Bedeutung: Fortschrittskritik (31–58) und der Erinnerungsbegriff (58–76).

Auslösepunkt der Reflexion ist die epochale und lebensgeschichtliche Erfahrung der Katastrophe durch die nationalsozialistische Terrorherrschaft, konkreter noch, daß das leibhaftige Wahrnehmungssubjekt des Geschichtsprozesses vernichtet zu werden droht. W. B. entlarvt – in großer Nähe zur „Dialektik der Aufklärung" – aufklärerisches Weltverständnis als zerstörerisches Herrschaftsdenken, das in irrationaler Weise einem unhinterfragten Fortschrittsglauben verfallen ist. Die Nazis – und tragischerweise ebenso ihre sozialdemokratischen und kommunistischen Gegner – glaubten – je auf ihre Weise – zugleich an einen unabschließbaren Fortschritt zur Perfektibilität und Prosperierung der Menschheit. Demgegenüber entwickelt die Ideologiekritik W. B.s die menschliche Geschichte als endliche und katastrophische – Katastrophe nicht nur als Telos, sondern vor allem als Verlaufsform der Geschichte: daß es „so weitergeht", darin liegt bereits die Katastrophe. Ist die Zukunft somit als apokalyptisch-düstere möglich, ja wahrscheinlich, kommt die Vergangenheit neu als Erkenntnisquelle und Orientierungsrahmen in den Blick.

Diesen Implikationen gilt das Werk von Peukert – eine der wenigen Ausnahmen angesichts der sonst eher billigen Überbietungsstrategien in der theologischen Benjamin-Rezeption. Am Abgrund blitzt die Hoffnung auf den einzig-rettenden Messias auf – und hiermit ist genau der Berührungs- und Differenzpunkt zugleich zwischen W. B. und christlichem Glauben markiert: Für jenen ist der Messias ein Ausstehender – für diesen reales Fundament der Hoffnung, von dem her die pTh. ihre „tröstende und provozierende Kraft" (Metz) entwickeln muß. Zugleich ist die Situation des Schreies nach Errettung der Punkt, an dem – dies zeigt W. B. – Erschütterung und Ungewißheit (Theodizee-Frage!) am größten sind. W. B. ist für die Theologie also kein wohlfeiler Stichwortgeber, sondern ein herausfordernder Zeuge der Gefahr.

3. Der Dialogpartner H. Marcuse (H. M.): Um es vorweg zu sagen: Explizit hat H. M. (zweites Großkap., S. 81–144) in der Theologie nur wenige Spuren hinterlassen. Dies liegt u.a. allein schon daran, daß er sich kaum mit Religion auseinandergesetzt hat. Das verwundert, denn im Kontrast zu W. B. ist er ungleich optimistischer bezüglich der Utopie, „daß auf der Grundlage zivilisatorischer Errungenschaften das Paradies wiederhergestellt werde" (Zitat H. M., S. 87).

H. M. vermag seine Geschichtsvorstellung stärker dialektisch offen zu halten, der Grund hierfür liegt in seiner triebtheoretisch-memorialen Fundierung kritischer Vernunft (127ff): Gegenüber der repressiven Überformung durch instrumentelle Vernunft hat sich eine erotisch-lebensbejahende Triebdynamik retten können, so daß noch begründete Aussicht besteht, daß der Lebens- gegenüber dem Destruktionstrieb im Blick auf eine Aufhebung der Entfremdung zu obsiegen vermöge. Die durch diese hoffnungsvolle Geschichtsvision mögliche Nähe zur Theologie nimmt H. M. jedoch nicht wahr; im Gegenteil – er sieht hier in der Denktradition des dogmatischen Marxismus in religiösen Phänomenen ein eigentlich längst überwundenes Stadium der Menschheitsgeschichte, sie ist gleichbedeutend mit Regression, Illusion usw., usw. Anders das Wesen der Kunst, denn hier komme zur Sprache, „was an Tragödie noch übrigbleibt, wenn die Klassengesellschaft abgeschafft ist" (Zitat H. M., S. 102).

Rottländer versucht nun, die Permanenz der Religion „in Analogie zur Kunst" gegen die explizite Auffassung Marcuses, aber aus seiner „eigenen Logik" (d. h. aus der werkimmanenten Logik Marcuses) heraus zu behaupten, quasi eine Korrektur an H. M. mit H. M. Für den Rez. ein fragwürdiges Unternehmen, wie alle Versuche, einen Vf. post mortem entgegen klaren Äußerungen noch einmal in dessen wohlverstandenem Interesse umdeuten zu wollen; hier hätte der Vf. die eigene Warnung, nicht – wie in der theologischen Marcuse-Rezeption geschehen – einer Übertrumpfungs-Strategie (85) zu verfallen, selbst ernster nehmen müssen. Was kann also

die Theologie von H. M. noch lernen? Nach R. liegt eine „methodologisch explosive Herausforderung" (112) in der Überwindung der Trennung von Philosophie und Gesellschaftswissenschaft bei Marcuse, die Theologie soll analog dazu den synthetisierenden Blick angesichts der traditionellen Trennung von theologischer Reflexion und kritischer Gesellschaftstheorie stärker einüben. Weitere konkretisierende methodische Fingerzeige für dieses Programm werden jedoch nicht gegeben.

4. Der Dialogpartner J. Habermas (J. H.): Die eben gestellte Aufgabe für das theologische Denken nimmt E. Arens im dritten Großkap. (145–197) auf, indem er nach einer prägnanten Skizze der pTh. (145–148) fragt: „Könnte die Theorie des kommunikativen Handelns die von seiten der pTh. benötigte Gesellschaftstheorie liefern?" (149) Um die Frage nach Fruchtbarkeit und Grenzen von Habermas' Theorie für die pTh. zu beantworten, stellt A. nun jene in dankenswerter Klarheit entlang den zentralen Kategorien „gesellschaftliche Rationalisierung", „zweistufige Gesellschaftstheorie", „kommunikatives Handeln" und „kommunikative Rationalität" dar (151–169).

Aus der Analyse der „gesellschaftlichen Rationalität" insbesondere kommt J. H. konsequent zu einer religionskritischen Position (169ff), die sich – neben klassischen Theoremen der marxistischen Tradition – zentral auf Durkheims These von der „Versprachlichung des Sakralen" stützt: Religion gehört einer obsolet gewordenen Phase gesellschaftlicher Rationalität an, verliert ihren kognitiven Gehalt, ihre expressive Aura und ihren originären ethischen Impuls – letzterer habe sich in säkulares Recht und in eine „von der erlösungsreligiösen Grundlage entkoppelte Ethik" (Zitat J. H., S. 169) ausdifferenziert. Soweit der exoterische Habermas.

A. bringt jedoch darüber hinaus neuere essayistische Arbeiten und Interviewprotokolle von J. H. ins Spiel, die den bisher explizierten Rahmen der metatheoretischen Auflösung und restlosen Beerbung von Religion sprengt (173–179): Zum einen sei Glaube – laut J. H. – vielleicht nicht ersetzbar im Bereich individueller Tröstung, und darüber hinaus behalte religiöse Rede ihr Recht „solange wir für die von ihr konservierten Erfahrungen und Innovationen eine überzeugendere Sprache nicht gefunden haben" (Zitat J. H., S. 175). Ob J. H. Religion mit diesem Zugeständnis, daß sie vielleicht doch nicht ganz ohne Rest säkular beerbt werden kann, dem Glauben sein Heimatrecht im Bereich nicht-unvernünftiger Rede zubilligen will oder ob er die endgültige Eliminierung von Religion qua Richterspruch rationaler Vernunft nur bis auf weiteres stundet, ist offen. Zumindest ist aber hier Bewegung ins Gespräch gekommen. Ganz in diesem Sinne entwickelt A. abschließend folgende kritische Fragen von seiten pTh. an die Theorie von J. H. (185ff):

Zunächst ist zu fragen, ob sein formaler, prozeduraler und zeitloser Begriff von Rationalität nicht theologisch hinterfragt werden müßte. Wäre solch hochabstrakt-rationalisierte Lebenswelt nicht trost-, erinnerungs- und zukunftslos, wenn sie nicht durch substantielle inhaltliche – z. B. utopisch-religiöse – Visionen und Erinnerungen gelungenen Lebens in Bewegung gehalten würde? Und noch konkreter stellt sich die Frage nach existentiell getragenen Widerstandspotentialen und motivierten handlungs- und leidensfähigen Subjekten und Gemeinschaften, die sich der Entfremdung der kommunikativen Lebenswelt entgegenstemmen. In diesem Sinne ist grundsätzlich festzuhalten, daß der realpolitisch-orientierte, evolutionär-prozedurale Gradualismus von J. H. keine innovatorische Utopie mehr entwirft – eine Position, mit der sich eine pTh., die sich „anamnetischer Solidarität" (Peukert) und Eschatologie zugleich verpflichtet weiß, nicht zufrieden geben kann. Und schließlich stellen sich systematisch-methodologisch noch zwei kritische Fragen an J. H.: Zum einen verbleibt Habermas' Erklärungsmodell von „Religion" in der Außenperspektive funktionaler Analyse, gleichzeitig wendet er sich selbst grundsätzlich gegen jegliche „funktionalistische Vernunft". Zudem kann – nach seinen eigenen Maximen kommunikativer Vernunft – nicht ein Gesprächspartner des kommunikativen Prozesses, hier die Theologie, vorschnell ausgeschlossen werden; wie die neuesten Reflexionen von J. H. zeigen, ist ja über Religion das letzte Wort noch nicht gesprochen. In den beiden letztgenannten Problembereichen müßte J. H. seine eigenen methodischen Ansprüche im Fall Religion also konsequenter auf sich selbst anwenden.

5. Abschließende Bewertung: Zunächst ist herauszustellen: Mit diesem Buch liegt eine systematisch anspruchsvolle und zugleich gut lesbare Darstellung des Gesprächs zwischen pTh. und kT. vor. Von den drei Hauptkap.n ist besonders der Abschnitt von Arens über J. H. herauszuheben: Er geht mit weiterführenden Fragen wohl am stärksten in die Tiefe und löst damit den Grundanspruch des Werkes, auch kritische Fragen an die kT. zu stellen, am deutlichsten ein. Die W. B.-Darstellung von John vermag anschaulich zu zeigen, daß Benjamins Geschichtsphilosophie immer noch unabgegoltenes Potential für die pTh. als einer „memoria passionis" bereithält. Rottländers Marcuse-Kap. jedoch vermag die Andringlichkeit des Erbes von H. M. für die Theologie nicht so recht zu vermitteln. Sicherlich ist die Überwindung des garstigen Grabens zwischen Theologie und Gesellschaftswissenschaft nach wie vor eine sinnvolle heuristische Forderung, Befreiungstheologie etwa oder feministische oder ökologische Theologien haben doch aber schon wichtige und auch folgenreiche Schritte in diese Richtung getan. Schließlich ist die von Arens dargestellte Weitung des Horizonts im Blick auf Religion bei J. H. etwas, was man in nächster Zukunft mit Spannung verfolgen wird. Hier zeigt sich wohl am augenfälligsten, daß die Kontinuität des Dialogs zwischen pTh. und kT. nicht nur von (ana)chronistischem, sondern auch von aktuellem Interesse ist.

6. Aktueller Ausblick: Ganz in diesem Sinne des Interesses an einer Fortführung des Dialogs kam es in diesem Jahr (zuvor schon 1989 in Freiburg) in Mexiko-City zu einer Begegnung zwischen Diskursethik und Befreiungstheologie (Hauptvertreter: K.O. Apel und E. Dussel; Bericht darüber in „Orientierung" 19/91 von E. Arens). Apel entwickelte seine Transzendentalpragmatik als Ethik im planetarischen Maßstab. Dussel stellt an diese kommunikative Makroethik die kritische Anfrage, ob tatsächlich in der realen (Welt-)Kommunikationsgemeinschaft der andere – der ethnisch, kulturell und wirtschaftlich an den Rand Gedrängte – überhaupt einen Ort habe. Es gelte hier, aus der Perspektive der Befreiungstheologie eine „Interpellation des Armen in befreiender Absicht" anzumelden, um ihm reale Teilhabe zu ermöglichen. Weitere Treffen zwischen Diskurs- und Befreiungsethikern sind für 1992 in Wiesbaden und für 1993 in Moskau geplant. Es stimmt optimistisch, daß Bewegung – mit hoffentlich nicht nur akademischen Folgen – von diesem Gespräch zwischen pTh. und kT. ausgeht.

Eppstein/Ts. Gustav Schmiz

Bokwa, Ignacy: **Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie**. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner. – Bern: Lang 1990. 367 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, Bd 381), kart. sfr 93.–

Die vorliegende Diss. wurde 1989 an der Gregoriana durch Ignacy Bokwa, einen Priester aus der Diözese Koprzywnica (Polen), verteidigt.

Auf das Vorwort (1) folgen eine Einleitung und fünf Kap. mitsamt dem wissenschaftlichen Apparat: Abkürzungen (3–6) und Literaturverzeichnis (7–35).

In der Einleitung (36–46) werden Fragen der Quellen und der Methode aufgeworfen. Dann wird im 1. Kap. (47–120) das Thema erörtert: „Hörer des Wortes als Frage: Anthropologie ausgerichtet auf ein Verhältnis zur Christologie." Während das 2. Kap. die Christologie als Anfang der Anthropologie behandelt (121–199), setzt sich das 3. Kap. mit der Christologie als Ende auseinander (200–282). „Möglichkeiten, Grenzen und Bedeutung des gegenseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen Christologie und Anthropologie" ist das Thema des 4. Kap.s (283–351). Im 5. Kap. wird der Ertrag der Arbeit gesichtet (352–361). Den Abschluß bildet das Inhaltsverzeichnis (362–367).

Das Thema der Arbeit ist gut gewählt. Zu J. Wongs guter Arbeit über *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Rome 1984) bemerkte Karl Rahner (bei aller Anerkennung) hinsichtlich der Zusammensetzung von Logos und Symbol: „Diese Verbindung der beiden Begriffe ist auf das Konto von Wong zu setzen" (Vorwort, 7). Diesen Vorwurf kann man B. nicht machen. Das sieht man schon am Titel des Artikels Rahners, „Chalkedon – Ende oder Anfang?", wo es heißt, „daß Christologie Ende und Anfang der Anthropologie zugleich ist und daß in alle Ewigkeit solche Anthropologie wirklich Theo-logie ist" (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1954, 205; vgl. dazu B., 39–40). Allerdings ist der Untertitel B.s wenig glücklich geraten, da es sich ja nach Rahner nicht um ein bloß reziprokes Verhältnis zwischen Anthropologie und Christologie handelt. Zwar folgt Christus dem Menschen nach, indem er unseren Tod stirbt, aber es ist eher so, daß wir Christus nachfolgen, weil er den Tod wesentlich geändert hat (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XIII, Einsiedeln 1978, 198–199). Die Gegenseitigkeit des Verhältnisses ist somit im Wesentlichen einbahnig. Gerade wegen dieser Umkehrung wäre es wohl auch besser, die Arbeit so zu betiteln: *Christologie als Ende und Anfang der Anthropologie.*

Das Problem, das sich B. präsentierte, war kein leichtes. Nicht nur wegen des Umfangs und Tiefgangs von K. Rahners Werk selbst, sondern auch deshalb, weil bei einem so profilierten Vf. viele ihre eigene Vorstellung wiederfinden möchten. Obwohl B. zunächst nur

auf I. Sanna und J. Wong als seine eigenen Vorgänger explizit eingeht (40–43), kennt er die Sekundärliteratur gut und vermag manchen Einseitigkeiten in ihr auf die Spur zu kommen (103, 328–329). Es wundert einen nur, warum der Beitrag von T. Mannermaa („Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners ‚Hörer des Wortes'?, ZKTh 92 [1970], 204–209"), der in vieler Hinsicht Wongs These *in nuce* enthält, nicht einmal erwähnt wird. Alles in allem zeichnet B. ein Bild Rahnerscher Anthropologie in ihrem Verhältnis zur Christologie, das kohärent und weitgehend frei von noch gängigen Vorurteilen ist. So z. B. entkräftet er das Vorurteil, daß Rahner kaum eine *theologia crucis* hat, u. a. durch den Hinweis auf die Verbindung Rahnerscher Anthropologie mit dem fundamentalen Rahnerschen Thema von Sünde als Gnadenverlust (255–257).

Um B.s Beitrag richtig erfassen zu können, muß man dort anfangen, wo er über seine Vorgänger hinauszugehen versucht. Auf S. 252 sagt B.: „Die *formalen* Strukturen, die Rahner für die Beschreibung und Darstellung des wechselseitigen Verhältnisses zwischen Christologie und Anthropologie benutzt, sind die Begriffspaare: Anfang–Ende, Aussage–Zusage, Frage–Antwort." Er meint auch, daß, während sich die Kategorien Anfang–Ende eher auf Ursprung und Ziel der Anthropologie beziehen, wohl also auf Protologie und Eschatologie hinweisen, die anderen zwei Begriffspaare das immer noch so offene wechselseitige Verhältnis selbst bezeichnen. Man wird weiterhin bemerken, daß sich Kap. 1 und 3 zueinander wie Frage („Hörer des Wortes als Frage") und Antwort („Die absolute Antwort Gottes") verhalten. Interessant ist also das, was B. zum zweiten Begriffspaar, A u s s a g e u n d Z u s a g e, zu bemerken hat, zumal es allzu wenig in der Rahner-Forschung aufgegriffen worden ist.

Da B. das unter häufiger Bezugnahme auf meine Arbeit: *Aussage und Zusage*, Rom 1985, tut (vgl. 43, 240), und da diese Arbeit noch nicht richtig rezipiert worden ist, wäre ein kurzer Hinweis auf sie durchaus in Ordnung.

„Aussage und Zusage" sind die Hauptkategorien, die Rahner benutzt, um zu zeigen, wie Christus Antwort auf die Frage ist, die der Mensch ist, und wie die Christologie Ende und Anfang der Anthropologie ist. Wie der Wortteil „-sage" schon darauf hinweist, fungieren Aussage und Zusage innerhalb einer Wort-Gottes-Theologie. Sie sind die zwei untrennbaren aber zugleich unterscheidbaren Dimensionen der Selbstmitteilung Gottes, die nicht nur Information über sich selbst mitteilt („Aussage"), sondern diese Mitteilung zugleich zum Ausdruck der angebotenen, in Christi Tod schon sich durchsetzenden Gnade („Zusage") werden läßt. Diese Hauptkategorien bewegen sich also im Rahmen von *Hörer des Wortes*. Sollte es eine Selbsterschließung Gottes geben, so argumentiert Rahner dort, dann würde sich das göttliche Wort im menschlichen Wort ausdrücken. Dabei erscheint hier das menschliche Wort als das erste Analogatum der kategorialen Mittel, derer sich der selbstmitteilende Gott bedient, so daß seine Selbst-Offenbarung bei den Menschen ankommen kann. *Aussage und Zusage* hatte als Hauptthema nicht die Christologie, sondern die Christologie diente als Veranschaulichungsgegenstand für die Art und Weise, wie Rahner Christologie treibt, und näherhin für die *Indirektheit* (wie Rahner selbst an entscheidenden Stellen sagt, wo er sich über seine Methode äußert) seiner Methode.

So blieb B. geräumiger Platz, die konkrete Christologie Rahners zu untersuchen und die Selbstaussage und Selbstzusage Gottes in Jesus Christus mit den menschlichen Aussagen und Zusagen zu vergleichen.

B. kommt das Verdienst zu, dieses Begriffspaar sehr ernst genommen zu haben (vgl. 150–153, 250–252, 295). Daß er richtig verstanden hat, daß Aussage und Zusage Offenbarungs- und Gnadenwort bedeuten, ist B.s Verdienst (252–253). Das ist aber kein geringer Vorzug, wenn man denkt, daß W. Kern den Unterschied zwischen Aussage und Zusage undifferenziert als Überinterpretation hingestellt hatte (ZkTh 1987/3 333–336). In diesem Sinne ist B. über das hinausgegangen, was in so vielen Erörterungen zu Rahners Christologie gewöhnlich angeboten wird.

Allerdings scheint B. die Wichtigkeit dieses Begriffspaares, das ihm auch leicht hätte erlauben können, die anderen Paare Frage–Antwort und Anfang–Ende einzuordnen, relativ spät in seiner Untersuchung entdeckt und sie nur teilweise für sein Thema ausgewertet zu haben. Denn B. hat versäumt, in dieser Anthropologie K. Rahners das Angebot für eine Vertiefung des allgemein Christlichen zu erblicken. Insofern Aussage und Zusage eine quasi-sakramentale Struktur haben, schlägt die Anthropologie Rahners eine Brücke zu dem Realsymbol (lies: Ikonenhaften) in den verschiedenen orientalischen Traditionen, wozu ihm T. Mannermaa / J. Wong mit ihrem Ansatz beim Symbol K. Rahners hätten helfen können (vgl. bei B. selbst auf S. 77–81, 322–323). Dabei schätzt B. die Wichtigkeit der Vergöttlichung (auch Filiation genannt) bei Rahner, die so unentbehrlich für östliche Theologie ist, richtig ein (270–272, 293), scheint jedoch mit ihr nicht ganz vertraut zu sein. Und insofern Aussage und Zusage Aspekte der Wort-Gottes-Theologie sind, hält Rahner die Tür für den Dialog mit der Tradition der Reformation offen.

Dennoch bleibt B. einer der ersten, der Aussage–Zusage in der Darlegung von Rahners inhaltlicher Christologie aufzugreifen versucht hat. Das ist um so beachtenswerter, wenn man bedenkt, wie wenig dieses Begriffspaar bisher in der Rahner-Forschung beachtet wurde.

B. bezieht sich auch auf die Indirektheit (21, 102, 244, 295). Wenn Rahner mit Aussage und Zusage als existentiellen Kategorien seine Christologie konstruieren will, dann nicht so, daß er mit ihnen eine historisch völlig dokumentierte Christologie erreichen will, sondern eher, den wissenschaftlichen Apparat umgehend, um die Heilsbotschaft der Kirche an den Mann zu bringen. Wenn Rahner die konkreten Bedürfnisse der Kirche im Auge hat, so nennt er das eine auf einer ersten Reflexionsstufe liegende indirekte Methode, weil sie die wissenschaftlichen Aspekte nur indirekt berücksichtigt. Freilich muß das auf einer zweiten Reflexionsstufe wissenschaftlich eingeholt werden. Nun aber ist die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Reflexionsstufe so wesentlich, daß Rahner eben von da aus seine Methode bestimmt. Eine solche Unterscheidung besagt aber, daß ein Autor, der eine wissenschaftliche Abhandlung über Rahner schreibt, die Rahnerschen Kategorien auf einer zweiten Reflexionsstufe zu analysieren hat, solange er versteht, warum Rahner selbst sich gezwungen sah, der Sache der Theologie selbst wegen auf eine derartige Analyse weitgehend verzichten zu müssen: d. h., im Verhältnis zu einem vollständigen wissenschaftlichen Apparat eben indirekt vorzugehen. Es ist hervorzuheben, daß B. sich das durchaus zu eigen machen will, aber hinsichtlich seiner Ausführungen läßt er manches zu wünschen übrig.

Trotz der vorliegenden kritischen Bemerkungen überwiegt das Positive an dieser Arbeit. Sie ist klar formuliert und gut gegliedert und kann Forscher auf manche nicht selten übersehene Aspekte des Rahnerschen Denkens und der Sekundärliteratur aufmerksam machen. Hier findet sich der Versuch, die Christologie Rahners nicht bloß auf die altvertrauten Kategorien aufzubauen, die manchmal nicht einmal Rahner-spezifisch ausgeführt werden, sondern auch zum Ureigentlichen bei Rahner zu gelangen. Allein – die Einsichten, die er Rahner entnommen hat, werden nicht bis zum Ende gedacht. Dennoch ist die Arbeit sehr zu empfehlen, da die künftige Rahner-Forschung wichtige Anstöße daraus entnehmen kann.

Rom Edward G. Farrugia SJ

Handbuch der Ökumenik, i.A. des J.-A.-Möhler-Instituts hg. v. Hans Jörg U r b a n und Harald W a g n e r. Bd I/II/III,1/III,2. – Paderborn: Bonifatius 1985. 352 S., geb. DM 48,–, 1986. 272 S., geb. DM 36,–, 1987. 267 S., geb. DM 36,–, 1987. 344 S., geb. DM 48,–

I

This review comes some time after its subject's publication, and its subject is a work of reference. Therefore the review scarcely needs to describe the work's contents in detail. A freer mode is surely demanded. It is then the more urgent that readers know from the beginning the viewpoint of the reviewer. I am an outsider to the present work in double fashion. The viewpoint from which the *Handbuch der Ökumenik* is conceived and written is very inner-Catholic and very German. I am denominationally Lutheran and an American.

Some general evaluation of the work is nevertheless a first assignment. The *Handbuch der Ökumenik* partakes of the virtue and problem of its genre. A handbook promises reliable information about the history, present situation and major problems of the field it covers, principally for the purposes of non-specialists in one or more of the disciplines involved and in a format which can be kept "to hand." So far as I am able to judge, the present work mostly fulfills the promise. Those who need compendious information or refreshment about, for random examples, the development of the East-West schism, or the developments leading to the formation of the World Council of Churches, or the state of bilateral dialogue about Eucharistic sacrifice, will find usually reliable and often insightful presentations. The problem of the genre is, of course, that possession of what seems just enough knowledge can lull the unwary into deceptive security.

Two respects in which these volumes may thus betray the reader no doubt especially strike this reviewer because of my own view-

point. First, volume II, devoted to the history of the contemporary ecumenical movement, brings reports on the "contributions" of Roman Catholicism, Orthodoxy, Anglicanism, the Old Catholic communion and the free churches. The omission of parallel treatments of Lutheranism or the Reformed communion is the more surprising in view of the H a n d b u c h's general *over*-concentration on Luther and L u t h e r t u m, and the way in which the initial article on "Der ökumenische Aufbruch im 20. Jh." correctly emphasizes the decisive contribution of churchmen from these communions.

Second, although the articles on institutional history make clear the largely Anglo-American, Scandinavian and third-world character of the ecumenical movement, so soon as writers turn to *theological* history or analysis, work done in other languages than German nearly disappears from view. The rest of us are more or less resigned to this odd German habit, but if it ever had some justification that was a century or so ago, and with respect to the theology which carries ecumenical conversation it is disastrously misleading.

II

As it – lamentably! – happens, one such problem of incompleteness, to which the present work *should* have been liable, does not occur. Volume III/2 brings careful and insightful reports of the achievements and remaining tasks of the main bilateral and multilateral dialogues, and of the theological developments which enabled them. Since the dialogues have been continuing, these reports should quickly have gone out of date. But as it happens, the reports bring the reader to the very point where the dialogues stuck fast. To the question, "What have the dialogues achieved since this was written?" the answer has to be "Not much." This comfort to users of the *Handbuch* can be no comfort to the churches.

The most advanced dialogues have been those between the Roman Catholic Church and Protestantism: the international and North American dialogues with Lutherans, the international dialogue with the Anglican communion, and the unofficial French Catholic-Protestant dialogue of the Groupe des Dombes. All have followed a remarkably similar course.

All began by ascertaining that the great Reformation disagreement about "justification by faith" had been reduced to manageable proportions. As the "Malta-Report" of international Catholic-Lutheran dialogue put it, "At this point the traditional polemical disagreements were especially sharply defined. Today, however, a far-reaching consensus is developing in the interpretation of justification." (Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission, *The Gospel and the Church* (1972), 26.) If the separation once produced by differing understandings of justification has produced still-effective occasions of division, these must, it appeared, be located in other doctrines; and such were suspected in the doctrines of Christ's presence in the Eucharist and of the Eucharist's sacrificial character. Therefore the dialogues turned to these questions, and achieved remarkable agreements also about them, only to discover that just these agreements made disagreements about the doctrine of ministry newly menacing. And as traditional differences also on this matter were amazingly diminished, the struggle about "justification" was rekindled at a new, ecclesiological level – as what, it now appears, remaining differences really contain. And there the dialogues, having made full circle, have come to a halt. Harald Wagner's summation in the article on justification remains in force: "Die offenen Fragen laufen samt und sonders in einer *Grundfrage* zusammen: Wie verhalten sich 'Kirche' und 'Rechtfertigung' zueinander?" (II,26)

A Catholic (French-writing and Canadian!) whose theology has carried much ecumenical work, summed up the situation: "The problem is no longer the *sola fide* . . . but rather the role of the church in the act of justification. . . Is the church external to justification?" In deliberately provocative formulation: "Does the *opus gratiae* (justification) proceed from God by himself or from God together with the church?" (J.M.R. Tillard, "Vers une nouvelle problématique de la 'Justification'?" *Irenikon* 55, 82, 1856–187. One may, as I do, think this a rather easily answered question. But the dialogues' and the sending churches' helplessness before it is undeniable.

III

The dialogues' stasis has doubtless many causes. One may be suggested by noting a rather remarkable phenomenon in the work under review. The volumes contain two sets of articles that as a whole or in part intend to explicate Reformation positions for Catholic readers. The one is in vol. I, comprising the articles "Das Mittelalter – Von der Einheit zur Spaltung" and "Die Kirchenspaltung im Westen." The other is in vol. III/2, where the achievements and problems of the dialogues are described. The presentations in vol. III/2 are in supple and creative fashion open to the possible truth of Reformation concerns. Those in vol. I are in decisive matters closed to such possibility; indeed the interpretations contained in these articles are at some points decidedly *in malam partem*.

Presumably, this difference partly results from material differences of opinion between the two sets of authors. But one may perhaps see also a methodological difference, that reflects differing commitments.

Those actively dedicated to the actual success of ecumenical endeavor, that is, to the restoration of broken churchly fellowship, will tend to follow two rules in the interpretation of the several churches' teaching. 1) They will take the public teaching of the churches for their object. If they are, for example, Lutherans or dealing with Lutherans, they will not take Luther's own theology as the touchstone of "what real Lutherans think". They will to some extent indeed practice "Ökumenismus an Luther vorbei." 2) They will remember that at any one time the actual teaching of the church or of some one of the churches cannot represent a single systematically thinking mind. The perfectly coherent inner system of the faith will be transparent to us only in the Kingdom; it is the *scientia Dei et beatorum*.

Such interpreters will thus know themselves free to treat items of churchly teaching, from their own church or from other churches, as subject to a certain amount of disjunctive handling, as individual propositions available for direct comparison and mutual new interpretation. They will be able to take points of existing difference as precisely *negotiable*, in pursuit of *new* – and perhaps also more coherent – consensual theology.

There is of course another method, which is in itself entirely legitimate. It is possible and sometimes greatly illuminating to interpret the teaching of one's own or another church in a much more holistic way, to seek a "Morphologie des Luthertums" or a "katholisches Prinzip" – even if every actual such proposal must be more or less Procrustean. we should note that in several places the H a n d b u c h helpfully reports such attempts, both Catholic and Protestant.

This sort of interpretation can sometimes be fruitful also for ecumenical work. But as a method of that work itself the procedure may prohibit movement – as it would in the H a n d b u c h if subsequent authors abided by some of the strictures laid down in vol. I. For it can lead us to suppose that beneath every verbal statement of consensus must lurk a continuing difference between different "basic" positions. On this assumption, honesty will seem to require us always to undercut achieved or proposed propositional agreement by probing for supposed underlying dissensus and "getting it out on the table;" moreover, again on the assumption, such dissensus will always be discoverable.

In the present volumes, I find the first and ecumenically hopeful method in the essays of vol. III/2 and the second in those of vol. I – both sets of essays, of course, by Catholics. But I have pointed out this difference mostly to suggest a cause of the dialogues' frustration. And in the dialogues, at least those within my purview, it is much more the Protestant side that is addicted to the inappropriately profound method and that has thereby brought consensus to standstill. There *must*, Lutheran and reformed authorities and dialogue participants too often suppose, be some "different vision of the church" behind verbally acceptable Catholic proposals, and if this vision is truly different it *must* clash with the Reformation "principle" of justification. Thus Lutheran or Reformed participants probe with m o d i upon m o d i, until finally they do indeed devise one unacceptable to their Catholic counterparts – if often to some Lutheran or Reformed theologians as well.

IV

We are to the question, recently much discussed and researched, whether there is a "Grunddifferenz" between each of the major separated confessions. In the **Handbuch**, the matter appears pervasively and variously, and especially in the essays of vol. III/1. These essays, all in one way or another aimed at a Catholic theology of ecumenical goals and means, offer abundant opportunities for reflection. I will pursue only this one matter.

There is undoubtedly *something* down there in the "basis", that sustains division even where consensus is achieved at the level of public teaching. But it need not be a "*Grunddifferenz.*" The "basic" flaw can just as well be a disastrous consensus, a shared deficit before some urgent spiritual-theological task, that generates false alternative positions each of which clearly and correctly perceives the inadequacy of the other. One Handbuch essay, "Die gemeinsame Problematik christlicher Theologie heute und der ökumenische Austausch", suggests that the common unfulfilled task lies in the doctrine of God. The suggestion is, in my judgment, more than plausible – indeed, a forthcoming book of mine will explore it at some length.

Is there then no such thing as a Catholic or Lutheran or Orthodox or free-church "Grundform" or "Grundprinzip?" That need not follow. There may well be a specifically "Catholic" "vision of the church" or a "Lutheran" way of using "justification by faith" as a creative and not merely critical principle of ecclesial life – however Procrustean every attempt to state or enforce such a principle must be. But these may not be what finally frustrates our unity, and need not be themselves divisive.

The final essay of the Handbuch, "Die konfessionellen Prinzipien: Grundübereinstimmung – Grunddissens," makes the decisive point with great clarity: "... so gilt es, eine (konfessionelle) Identität zu finden, die sich nicht mehr aus der konfessionellen Abgrenzung konstituiert." (IV/1, 258) "Catholicism" *as* an "ism", or "Lutheranism" as an "ism", must be recognized for what they truly are, "Erfahrungsgestalten" of one faith, (ibid., 251–254). Differing experiences of one faith have, after all, always appeared within the one catholic church, and through most centuries been accommodated within a unity of public teaching and hierarchy.

V

I anticipate keeping this handbook indeed "to hand," and referring to it with some regularity. I anticipate also profiting from occasional further conversation, and even dispute, with some of its essays. I must, for example, again try to think through *why* the kind of Catholic Reformation-interpretation exemplified by "Die Kirchenspaltung im Westen" seems to me so wrong-headed; or whether "Der ökumenische Dialog als Einübung in die Klärung theologischer Differenzen" captures the heart of the matter. I commend the Handbuch to others for similar use and enjoyment.

Northfield (MN) Robert W. Jenson

Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd I/II , hg. v. Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz. – Düsseldorf: Patmos 1989. XXXIV, 392 / XX, 273 S., kart. DM 49.80 / DM 38.–

Der vorliegende, zweite Bd des auf drei Bde konzipierten Handbuchs der Ostkirchenkunde enthält Beiträge von ausgewiesenen Orthodoxie-Kennern aus der römisch-katholischen Kirche zu Themen aus den Bereichen Gottesdienst, Sakramente, Kirchenmusik und Ikonographie. Zum Inhalt der Ostkirchenkunde im einzelnen:

H.-J. Schulz beschäftigt sich in den zwei ersten Beiträgen a) mit den ältesten liturgischen Überlieferungen des Ostens, ihrer theologischen Bedeutsamkeit und ihrem Fortwirken in der Orthodoxie und in den altorientalischen orthodoxen Kirchen (3–29) und b) mit Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus (30–100).

Die diesen folgenden zwei weiteren Beiträge von Irénée-Henry Dalmais über die nicht-byzantinischen orientalischen Liturgien (101–140) und die Sakramente im Orthodoxen und Altorientalischen Christentum (141–181) sind von H.-J. Schulz auf der Basis der Erstausgabe von 1971 überarbeitet und mit zusätzlichen Anmerkungen versehen (101, 141 Anmerkungen).

Sodann folgen die Beiträge von Peter Plank über das Kalenderproblem, „Zeitrechnung und Festdatierung als ökumenisches Problem" (182–191) und von Irenäus Totzke über die Musik der altorientalischen (192–210) und der orthodoxen Kirchen (211–235).

Den Schluß bilden zwei weitere Beiträge von W. Nyssen zur Theologie der Ikone und über das Bildprogramm des byzantinischen Kirchenraumes (246–273).

Den Beiträgen ist ein ausgedehntes „Verzeichnis der Abkürzungen" vorangestellt (XII–XX), das bei der Benutzung von Handbüchern und der umfangreichen Bibliographie zum Thema unerläßlich ist.

Das „Handbuch" wendet sich von der Materie und der Art der Darstellung her in erster Linie an Theologen, Theologiestudenten und Wissenschaftler, kann aber, wenn nicht in allen, doch in einigen Beiträgen (so z. B. von Plank, Totzke und Nyssen) auch über den fachwissenschaftlichen Kreis hinaus von Bedeutung sein.

Was den Inhalt der Beiträge im einzelnen betrifft, so muß hier gesagt werden, daß selbst bei einer eingehenden Lektüre des ganzen Buches es nicht einfach ist, diese hier nicht einmal andeutungsweise zu präsentieren, geschweige denn im Detail zu würdigen. Deshalb wird der Leser auf aufmerksame Lektüre hingewiesen. Aus diesem Grunde sollen nur einige allgemeine, die einzelnen Beiträge aus der Sicht eines orthodoxen Theologen charakterisierende Anmerkungen gemacht werden:

Der Bedeutung der Liturgie und des Gottesdienstes in den orthodoxen Kirchen entsprechend, sind die zwei ersten Beiträge von H.-J. Schulz diesen Themenbereichen gewidmet. Diese zielen darauf ab, die theologische Neuorientierung „an dem auszurichten, was die eine Kirche vom Innersten her aufbaut und ihr größtes Einheitspotential über die Konfessionen hinweg darstellt: ihr Leben aus Gottes Wort und Sakrament, gipfelnd in der Eucharistie" (3). Die Ausführungen von Sch. mit ihrem Schwerpunkt auf liturgiegeschichtlichen Problemen, auf Problemen, die mit Entstehungsgeschichte und Struktur der Liturgien und liturgischen Abläufe der orthodoxen und altorientalischen Christenheit zu tun haben, liefern zwar ein reichhaltiges Wissen und Material über die behandelten Themen, vermögen aber insgesamt nicht, dem Leser einen Einblick über das zu vermitteln, was Liturgie, Gottesdienst, Eucharistie und Tagzeiten sind. Somit werden Liturgie und Gottesdienst zum Opfer der Liturgiewissenschaft und -geschichte. Man verliert sich in Details und verliert selbst den Blick für das Ganze der Liturgie und des Gottesdienstes. Der Art der Darstellung entsprechend wird schwerpunktmäßig die eucharistische Anaphora des Basileus des Großen, des Johannes Chrysostomos und des Jakobus ausführlich behandelt, während die Beschreibung der „Eucharistiefeier" und die „Liturgieordnung" auf das nächste Kap. über Tagzeiten und Kirchenjahr verwiesen und verdrängt werden. Ist es legitim, aus rein wissenschaftstheoretischen Gründen eucharistische Anaphora und Eucharistiefeier bzw. Liturgieordnung auseinanderzunehmen? So wichtig und zentral die eucharistische Anaphora ist, die orthodoxe Liturgie macht sie alleine nicht aus. Sehr wichtig scheinen mir in den Ausführungen von Sch. die Herausstellung des *trinitarischen* Aufbaus der Anaphora zu sein sowie die ökumenisch bedeutsame Feststellung, daß Epiklese und Wandlung/Konsekration nicht auf ein bestimmtes Moment der Eucharistie beschränkt bleibt, sondern das ganze eucharistische Gebet, die ganze eucharistische Handlung meint (15/17). Es fällt weiterhin auf, daß obwohl in dem Beitrag über Tagzeiten, Kirchenjahr und liturgische Ordnung auf die Hymnen und Gesänge der orthodoxen Kirche hingewiesen wird, daß dennoch das Ganze weitgehend aus dem Blickwinkel des *eucharistischen* Gebets gesehen wird, während die Theologie der Hymnen deutlich in den Hintergrund tritt. Dies kann zur Folge haben, daß eben auch die Theologie der orthodoxen Liturgie, die wesentlich auch in den Hymnen zum Ausdruck kommt, nicht gebührend gewürdigt wird. Die Gefahr der Vermittlung einer nur von Klerikern bestimmten Liturgie muß auf jeden Fall vermieden werden. Alles in allem die beiden Beiträge von Sch. zeichnen sich durch eine Fülle von Informationen im Detail aus, die für die liturgiegeschichtliche Entwicklung der orthodoxen und altorientalischen Liturgien von größter Wichtigkeit sind.

Im nächsten Beitrag von Irénée-Henry Dalmais, so Vf., „kann (es) nicht darum gehen, die Entstehung jeder dieser (nicht-byzantinischen orientalischen) Liturgieordnungen nachzuzeichnen" (101), sondern sich mit kurzen Bemerkungen über jeden der gegenwärtigen existierenden Riten aus dieser Kirchenfamilie zu begnügen. Es sind dies: der syro-mesopotamische und der chaldäische, der antiochenische oder syrische, der maronitische, der armenische, der koptische und der äthiopische Ritus.

Die Lektüre dieses Beitrags, der sich ebenfalls durch eine Fülle von Informationen auszeichnet, macht zum einen die enge Verwandtschaft zwischen dem Ritus der byzantinischen Orthodoxen und der altorientalischen orthodoxen Kirchen deutlich, zum anderen aber auch die gegenseitige Beeinflussung zwischen der westlichen und östlichen Liturgie bzw. liturgischen Riten. Gleichwohl muß aber kritisch angemerkt werden, daß in diesem Abschnitt auch die mit Rom unierten katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus behandelt werden, was die Frage nach dem Selbstverständnis der Ostkirchenkunde aufwirft.

Auch der Beitrag über die Sakramente vom selben Vf. macht sehr deutlich, daß die „Ostkirchenkunde" „westlich" konzipiert ist. Bezeichnend dafür sind die Ausführungen S. 141–145, wo es darum geht, krampfhaft die Zahl der Sakramente (sieben oder mehr) zu be-

stimmen. Dieser Sachverhalt wird m. E. auch darin deutlich, daß die Eucharistiefeier als Sakrament an dieser Stelle völlig ausgeblendet und nur auf den Teil über die Eucharistie als Kommunion beschränkt bleibt. Der Hinweis allein auf die Behandlung der liturgiegeschichtlichen Aspekte der Eucharistie in den Beiträgen von H.-J. Schulz genügt indes nicht. Geht man in Details über, so wird man auch hier feststellen, daß der Beitrag nicht deutlich genug macht, daß z. B. das Amt des Diakons (Diakonenweihe) in den orthodoxen und altorientalischen Kirchen in erster Linie ein *liturgisches* Amt im engeren Sinne ist, wiewohl natürlich der Diakon in den diakonischen Aufgaben der Kirche insgesamt einbezogen ist. Auch dieser Beitrag zeichnet sich durch eine Fülle von Informationen im Detail aus, die allerdings die Gefahr in sich bergen, Lokalpraxis und Bräuche einer Kirche zur Regel zu erheben und somit in Einseitigkeiten zu verfallen (Beispiel: Gold- und Silberringe [176], das ist nicht überall so üblich, oder die Beschreibung der Verlöbnis- und Krönungsfeier auf den S. 171/72 mit dem Brauttanz um das Analogion, was ebenfalls nicht überall Praxis ist, oder auch das Trinken vom gemeinsamen Kelch etc.).

Deutlich anders fallen die nächsten Beiträge von Peter Plank über die Kalenderfrage und Irenäus Totzke über die Kirchenmusik der orthodoxen und altorientalischen Kirchen aus.

Peter Plank gelingt es mit seiner auch für Nichttheologen verständlichen Sprache die Probleme und Sachzusammenhänge in der Kalenderfrage darzustellen. Erwähnenswert ist dabei die Tatsache, daß seine Ausführungen bisherige irrige Annahmen bezüglich des orthodoxen Kalenders richtigstellen, so z. B. daß nur wenige orthodoxe Kirchen das Weihnachtsfest am 6. Januar feiern (189/90), um nur ein Beispiel herauszugreifen. Zu wünschen wäre lediglich eine stärkere Einbeziehung und Hervorhebung der Arbeiten und Ergebnisse der Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz von 1982, die einen ausdrücklichen Beschluß über die Kalenderfrage faßte.

Zwei Beiträge von Irenäus Totzke sind der Musik der altorientalischen und der orthodoxen Kirchen gewidmet. Da mir nur die Musik der griechisch-sprachigen byzantinischen Orthodoxie bekannt ist, bleibt nur der allgemeine Hinweis darauf, daß die Ausführungen von T. dem Leser genügend Informationen bieten, um sich ein Bild von der Musik der übrigen orthodoxen Kirchen zu machen. Sehr informativ und gelungen ist der „vergleichende Überblick über die Musikgeschichte der Ostkirche und der Westkirche" (193–198). Was den Beitrag über die Musik der „griechischen Kirche" (212–215) betrifft, sei hier die verdeutlichende Korrektur erlaubt, daß es hier nicht um die Musik der griechischen Kirche alleine (das auch) geht, sondern der griechischsprachigen Kirche insgesamt, also von Griechenland über Zypern, Alexandrien, Jerusalem und Antiochien und natürlich allen voran des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel. Überhaupt fehlt jeglicher Hinweis auf den Beitrag der Großkirche von Konstantinopel, wie auch die Nennung von großen Komponisten dieser und anderer griechischsprachigen orthodoxen Kirchen zur Entstehung und Gestaltung der ursprünglichen, d. h. authentischen byzantinischen Musik. Hingegen sind jene Anmerkungen des Vf. zu begrüßen, die manche auch hierzulande herrschende irrige Annahmen richtigstellen, so z. B. daß die byzantinische Musik nicht aus der türkischen oder arabischen, sondern aus der byzantinischen Volksmusik stammt und daß diese womöglich antiker Herkunft ist (213/14).

Den Abschluß des zweiten Bds des Handbuches der Ostkirchenkunde bilden zwei kurze Beiträge von Wilhelm Nyssen über die Theologie der Ikonen in der orthodoxen Kirche und über das Bildprogramm in diesen. Was den ersten Beitrag betrifft, so findet man in ihm in einer leicht verständlichen Form und Sprache die orthodoxe Lehre über die Theologie der Ikonen wieder. Die Bedeutung des Beitrages soll durch die kritische Anmerkung nicht geschmälert werden, daß Vf. nirgends den für die orthodoxe Theologie und Kirche so wichtigen Begriff des „Symbols" für diesen Sachverhalt, sondern statt dessen den Begriff „Zeichen" (236, 241, 241) benutzt. Ist dies Zufall oder verbirgt sich dahinter ein unterschiedlicher, römisch-katholischer Verstehenshorizont? Auch hätte man eine Würdigung des für die Ikonenfrage so wichtigen Konzils von 843 (Sonntag der Orthodoxie) erwartet, obwohl beide Beiträge von N. mit einem Hinweis auf dieses Konzil beginnen (236/46). Hingegen läßt der zweite Beitrag von N. über das Bildprogramm in den orthodoxen Kirchen einiges zu wünschen übrig. Der Grund dafür liegt m. E. darin, daß bei aller Gemeinsamkeit in der grundsätzlichen Zuordnung bezüglich des Bildprogramms in den orthodoxen Kirchen die lokalen Gestaltungsformen einer Kirche eine sehr wichtige Rolle spielen. So gelingt es dem Vf. nur bedingt, einheitliche Linien aufzuzeigen; liegt das Bildprogramm der russisch-orthodoxen Kirche als Modell vor? Diesen Eindruck verstärkt jedenfalls die Tatsache, daß das Angebot an Ikonen auf den S. 257–289 ausschließlich aus der russischen Ikonographie stammt. Deshalb sei die Frage erlaubt, warum Vf. gerade bei der Auswahl seiner Bilder nicht auch auf weitaus ältere Ikonendarstellungen aus anderen orthodoxen Kirchen (z. B. Sinai und Konstantinopel) zurückgreift.

Für die Zuordnung bzw. das Verständnis der im zweiten Bd der Ostkirchenkunde behandelten Themen ist es wichtig, auch die Beiträge des ersten Bds (Düsseldorf 1984), auf die hier ausdrücklich verwiesen wird, zu berücksichtigen. Zur Charakteristik der beiden ersten Bde sei angemerkt, daß trotz der angeführten Begründung der Hg. keine *orthodoxen* Autoren zur Mitarbeit auch an diesem zweiten Bd herangezogen wurden, was zu bedauern ist. Daß im dritten Bd zwei orthodoxe Theologen zu Wort kommen sollen – hoffentlich –, Metropolit Damaskinos von der Schweiz und Prof. Galitis von der Theologischen Fakultät der Univ. Athen, zu ökumenischen Themen ist ein kleiner Trost, der dem erreichten Stand des Dialogs und der Beziehungen zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche in gar keiner Weise gerecht wird. Schließlich ist dies die erklärte Absicht der Hg., mit der zweiten Auflage des 1971 erstmals erschienenen „Handbuchs der Ostkirchenkunde", den katholisch-orthodoxen Dialog zu würdigen (Bd I, XIII).

Es wäre zu begrüßen gewesen, wenn diese Würdigung aus orthodoxer und katholischer Sicht konvergierend durch katholische *und* orthodoxe Autoren möglich geworden wäre. Einen gelungenen Versuch in dieser Richtung der konvergierenden Darstellung, Betrachtung und Würdigung von theologischen und ökumenischen Vorgängen und Themen stellt m. E. das „Ökumene-Lexikon" dar. Die Konzeption des Handbuches bleibt somit eine römisch-katholische Konzeption, die sich auf Präsentation, Methodik und Darstellung der zu behandelnden Materie auswirkt. Dies fängt bereits an im Begriff „Ostkirchenkunde", der nach Auffassung der Autoren als „Theologie und Kirchengeschichte des christlichen Ostens" (Bd I, XVII) zu verstehen ist. Dieses Verständnis von „Ostkirchen" macht es den Autoren möglich, daß orthodoxe Kirchen des byzantinischen Ritus, altorientalisch-orthodoxe und mit Rom unierte katholische Kirchen des Ostens in einem behandelt werden. Doch diese Sicht der „Kirchen des Ostens" kann nicht mit der Sicht eines orthodoxen theologen identisch sein. (Zu diesem Sachverhalt siehe meinen Aufsatz: Die Darstellung der orthodoxen Theologie und Kirche in den deutschsprachigen Konfessionkunden in der Gegenwart, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim Nr. 3/1979, 46–54.)

Das Handbuch macht also überaus deutlich, wie einerseits dankbar Orthodoxe dafür sein müssen, daß römisch-katholische Theologen ein solches Handbuch vorlegen, andererseits aber wie schmerzlich ein von Orthodoxen selbst verfaßtes „Handbuch über die orthodoxen Kirchen" vermißt wird. Es ist zu hoffen, daß diese Lücke alsbald geschlossen wird.

Frankfurt/Main Athanasios Basdekis

Döpmann, Hans-Dieter: **Die orthodoxen Kirchen**. – Berlin: Union Verlag (VOB) 1991. 384 S., davon 32 S. Fototeil, Abb. im Text, kart. DM 48.–

Der vorliegende Bd schließt eine Lücke in der deutschsprachigen konfessionskundlichen Literatur: es handelt sich um eine knappe, prägnante Darstellung der orthodoxen Kirchen in ihrer historischen Entwicklung und in ihrer Glaubenslehre, ihrem gottesdienstlichen Leben und ihrer Beziehung zur Welt. Der Vf. ist Kirchenhistoriker an der Theol. Fak. der Humboldt-Univ. in Berlin und ausgewiesener Kenner der Orthodoxie, der besonders mit Arbeiten zur russischen und zur bulgarischen Kirche hervorgetreten ist.

Der Vf. beginnt die Darstellung mit einer knappen kirchenhistorischen Übersicht über die östlichen Kirchen bis zur Kirchenspaltung von 1054 (13–54).

Hierzu zwei Anmerkungen: die Aussage, Irenäus von Lyon habe das Prinzip einer „Buntheit der Bräuche" gegen römische Ansprüche vertreten (13), scheint mir nur schwer haltbar. Auch läßt sich das Symbolum von Konstantinopel nicht einfach als Erweiterung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa bezeichnen (16).

Im 2. Kap. stellt der Vf. die einzelnen autokephalen und autonomen Kirchen der Orthodoxie dar (55–104). Er beschreibt kurz die historische Entwicklung und den heutigen Stand einer jeden Kirche.

Dabei hält er sich grundsätzlich an die übliche kanonische Reihenfolge der orthodoxen Kirche, wobei die russischen Altgläubigen in einem sehr umfangreichen und die bis heute nicht anerkannte Makedonische Orthodoxe Kirche in einem kurzen Exkurs behandelt werden. Zuweilen wird jedoch von der kanonischen Reihenfolge abgewichen: die Orthodoxe Kirche in Amerika wird unter den Autokephalkirchen aufgeführt, obwohl sie bisher einzig von ihrer Mutterkirche, der Russischen Orthodoxen Kirche, anerkannt wurde (102). Die Orthodoxe Kirche in Japan wird als autonome Kirche angeführt, obwohl es sich hier um das gleiche Problem handelt (104). Ebenso wird die Orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei als autokephal bezeichnet, obwohl ihr allgemein nur die Autonomie zuerkannt wird (101). Es ist deutlich, daß sich der Vf. an der Rechtsauffassung der Russischen Orthodoxen Kirche orientiert, obgleich dieser Standpunkt von der Gesamtorthodoxie nicht anerkannt wird. Entsprechend wird auch die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland unter dem Titel der Orthodoxen Kirche von Amerika behandelt (auch dort nur sehr knapp), statt im Abschnitt über die Russische Kirche, wo sie eigentlich hingehörte.

Ein kurzes Kap. über die Struktur der orthodoxen Kirchen schließt sich an (105–110).

Das Selbstverständnis der Orthodoxie wird hier sehr deutlich wiedergegeben, auch wenn eine Reihe orthodoxer Theologen die von dem russischen Theologen A. Chomjakov (1804–1860) geprägte These, Konzilsbeschlüsse seien erst nach Rezeption durch die ganze Kirche gültig, nicht als „vorherrschende Meinung" (105) bezeichnen würden. Des weiteren läßt sich wohl auch die These, wonach „das allgemeine Priestertum (. . .) die Voraussetzung für das hierarchische Priestertum" bildet, nicht als in der Orthodoxie allgemein anerkannt betrachten.

Die nächsten Kap. beschäftigen sich mit dem liturgischen Leben der Orthodoxie: „Die äußeren Voraussetzungen für den Gottesdienst" (111–147) stellen Kirchenbau, liturgische Gewänder und Bücher dar, es folgen Kap. über die Gottesdienste im Tages- und Wochenzyklus (148–175) und über das Kirchenjahr (176–215). Zwei Kap. über die Sakramente (216–243) und über „Weiheriten und Amtshandlungen" (244–249) schließen den liturgischen Teil ab.

Der Vf. scheint hier die Auffassung zu teilen, daß die Dreigliederung des Amtes in Bischof, Presbyter und Diakon auf das NT zurückgeht (237).

Mit „Die Glaubensgrundlagen der orthodoxen Kirche" ist der nächste Abschnitt überschrieben (250–273), in dem auch Themen wie das kanonische Recht oder Ikonen besprochen werden.

Schrift, Tradition und Glaubensurkunden (ein Ausdruck, der glücklich gewählt ist und eher als das oft anzutreffende „Bekenntnisschriften" das orthodoxe Selbstverständnis wiedergibt) werden als Glaubensquellen dargestellt. Hier (252) wie bei der Darstellung der Predigt (176) hätte darauf hingewiesen werden können, daß für die Orthodoxie die LXX den verbindlichen Text für das AT darstellt.

Im Kap. „Gelebter Glaube" (274–287) beschäftigt sich der Vf. mit dem Mönchtum, den Heiligen und der „Weltverantwortung". Zwei Kap. über die „orientalischen Nationalkirchen (Orientalische Orthodoxie)" (288–309) und über die unierten Ostkirchen (310–320) folgen.

Bei der Darstellung der altorientalischen Kirchen (diese Bezeichnung ist im Deutschen wohl verbreiteter als die Übersetzung von „Oriental Orthodox Churches") wäre es m. E. sinnvoller gewesen, zuerst die Assyrische Kirche zu behandeln und dann erst die Kirchen alexandrinischer und westsyrischer Tradition.

Ein kurzes Kap. über die Rolle der Orthodoxie in der Ökumene beschließt den Textteil (353–355). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, ein kurzes Glossar und ein Personenregister finden sich im Anhang des Bds, der einen Bildteil mit 41 Reproduktionen von Photographien aus dem Leben der orthodoxen Kirche (321–352; zumeist aus der russischen Kirche) sowie eine Reihe von Zeichnungen enthält.

Der vorliegende Bd bietet eine Reihe von Informationen über die orthodoxen Kirchen. Es ist besonders erfreulich, daß der Vf. in großer Zahl orthodoxe Autoren zu Wort kommen läßt, wobei es allerdings sehr wertvoll gewesen wäre, wenn die Fundorte der Zitate angegeben worden wären. Der Aufbau des Bds entspricht insofern dem orthodoxen Selbstverständnis, als dem gottesdienstlichen Leben der östlichen Kirchen große Aufmerksamkeit geschenkt wird, und auch zentrale Glaubensinhalte der Orthodoxie aus den gottesdienstlichen Texten entnommen werden.

Hier ist eine methodische Bemerkung zu machen. Der Vf. führt in seiner Darstellung immer wieder die symbolischen Deutungen an, die gottesdienstliche Handlungen und auch Gegenstände besonders in der byzantinischen Theologie erhalten haben (vor allem 128ff und 159ff). Es ist zu betonen, daß es sich hier um spätere Erklärungen handelt, mit denen diese Handlungen interpretiert worden sind. Ihre liturgiehistorische Genese ist zumeist ganz anders. Der Vf. erklärt die liturgischen Vorgänge also zumeist nicht diachron, sondern aus ihrer heute vorliegenden Gestalt. In der orthodoxen Theologie sind jedoch die Deutungen, die der Vf. jeweils anführt, allgemein verbreitet, so daß dieses Verfahren durchaus berechtigt und angemessen ist.

Einige kleinere formale Bemerkungen ließen sich noch anfügen: Das Inhaltsverzeichnis ist in der vorliegenden Form sehr unübersichtlich und schlecht lesbar. Der Fachausdruck „Epimanikien" wäre wohl angemessener als „liturgische Manschetten" (134–136 passim, vgl. 239: „Ärmelhalter"), zumal auch sonst die Fachausdrücke verwendet werden. Der „‚verbesserte' Julianische Kalender" (182) wird nach seinem Initiator auch „meletianischer" Kalender genannt. Die Literaturhinweise sind nach Kap.n gegliedert, dann jedoch nochmals nach Abschnitten, ohne daß das gekennzeichnet wäre, so daß sie etwas unübersichtlich sind. In bezug auf die unierte Kirche in der Tschechoslowakei entsteht der Eindruck, als sei der Übertritt zur Orthodoxie 1946 freiwillig erfolgt (101). M. E. hätte die Spiritualität des christlichen Ostens mit einem eigenen Kap. gewürdigt werden sollen.

Schließlich wäre der Vollständigkeit halber anzumerken, daß sich in der kurzen Zeit seit dem Erscheinen des Buches aufgrund der rasanten Veränderungen in Ost- und Südosteuropa bereits einige Dinge geklärt haben, die hier noch als ungelöst angeführt werden mußten. So hat etwa das Ökumenische Patriarchat inzwischen die Autokephalie des Katholikats von Georgien anerkannt und ihm den Rang nach der Bulgarischen Orthodoxen Kirche zuerkannt (90). In Albanien konsolidiert sich das kirchliche Leben, die orthodoxe Kirche hat einen aus Griechenland stammenden Erzbischof, und man ist bemüht, eine einheimische orthodoxe Hierarchie einzusetzen (100f). Auf die komplizierte kirchliche Situation in der Ukraine, wo inzwischen drei orthodoxe Kirchenorganisationen (neben der unierten Kirche) bestehen, würde man heute sicher ausführlicher eingehen, zumal das Moskauer Patriarchat dem bisherigen Exarchat die Autonomie gewährt hat (73). Die politischen Entwicklungen gehen weiter, und es ist zu erwarten, daß im Bereich der östlichen Kirchen in der nächsten Zeit noch weitere Veränderungen eintreten werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es sich bei dem vorliegenden Bd um eine sehr gute, in dieser Form bisher in der deutschsprachigen Literatur fehlende Darstellung der wichtigsten Themen und Ereignisse aus dem Leben der östlichen Kirchen handelt. Die angeführten kritischen Bemerkungen schränken dieses Urteil nicht ein. Der Vf. hat einen wertvollen Beitrag dazu geleistet, daß ein Zugang zum östlichen Christentum erleichtert worden ist.

Münster Thomas Bremer

Felmy, Karl Christian: **Orthodoxe Theologie der Gegenwart**. Eine Einführung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, geb. DM 59,–

Die Lektüre dieses systematischen Werkes darf man orthodoxerseits ohne weiteres mit einem aufrichtigen „Gott sei Dank" abschließen, und dies ist – wie noch gezeigt wird – keine wohlwollende Übertreibung.

Allein von einigen äußerlich-strukturellen Merkmalen des Buches her ist es schon ganz eindeutig, daß der Vf. auf eine fast unglaubliche Weise in den verborgenen Geist der orthodoxen Theologie so eingedrungen ist, wie man es einem nicht Orthodoxen vielleicht kaum zugemutet hätte.

Schon die Überschriften der einzelnen Kap. und Paragraphen haben offensichtlich nichts mit der „nüchternen" Sprache der gewöhnlichen theologischen Lehrbücher zu tun. Vielmehr schöpfen sie unmittelbar, ja wortwörtlich, aus dem liturgischen Gesang der betenden Kirche, was schon im Voraus die charakteristisch orthodoxe Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß nämlich Theologie eher epikletisches Gebet als intellektuelles Verfahren darstellt.

Die eigentliche Aufteilung des Gesamtmaterials in neun Kap. (abgesehen von den sekundären Unterteilungen) ist ein weiteres Zeichen dafür, daß man sich hier vielleicht sogar unbewußt eher mit dem orthodoxen Gottesdienst als mit einer scholastischen Gottesbegrifflichkeit befaßt. Es ist ja weitgehend bekannt, daß die Zahl neun für den Gottesdienst der Kirche eine tief symbolische Bedeutung hat, was man zunächst daran sehen kann, daß die gesamte liturgische Zeit im Grunde in neun „Stunden" aufgeteilt wird. Dazu kommt, daß auch inhaltlich in der Hymnologie ein „Kanon" nur dann als vollständig betrachtet wird, wenn er aus neun „Oden" besteht. Aber es gibt auch eine sozusagen ontologische Wurzel dieses Neunzahl-Symbolismus, die dadurch gegeben ist, daß

die von Pseudo-Dionysius Areopagita erwähnte himmlische Hierarchie, welche übrigens für die Struktur auch der irdischen Hierarchie der Kirche einen maßgebenden Charakter hat, ebenso aus neun Orden besteht.

Doch was den geistvollen Charakter dieser systematisch-theologischen Studie viel überzeugender zum Ausdruck bringt, ist die Reihenfolge der verschiedenen dogmatischen Themen als solche, welche nicht einfach eine beliebig charakteristische Akzentverschiebung aufweist, sondern vielmehr auf die eigentlichen Prioritäten unter den theologischen Werten selbst aufmerksam machen will. Darin besteht m. E. die tief durchdachte und vor allem die tief empfundene Eigenart der vorliegenden „Einführung" in die orthodoxe Theologie, die man gerade deswegen sogar eine „Einweihung" in die orthodoxe Geisteswelt überhaupt nennen dürfte, um ihren sozusagen „mystagogischen" Charakter zu würdigen.

Das 1. Kap. stellt zunächst sehr richtig die Frage nach dem Wesen der (orthodoxen) Theologie, welches grundsätzlich daran zu erkennen ist, daß diese Theologie nicht auf Wissen und Erkenntnis, sondern vielmehr auf Licht, und zwar auf „das wahre Licht" angewiesen ist, ein Licht nämlich, welches nicht erst zu erfinden, sondern als schon vorgegebenes nur zu erleben ist.

Auf Grund dieser prinzipiellen Feststellung wird die orthodoxe Theologie ganz folgerichtig als „Theologie der Erfahrung" bezeichnet, obwohl man gleich sagen muß, daß der Begriff „Erfahrung" irreführend sein kann. Vielleicht hat der Vf. selbst irgendwie instinktiv die Gefährlichkeit dieses Begriffes empfunden, wenn er diesen mit dem Begriff „Erlebnis" ersetzen will (5). Es ist aber schade, daß F. in einem so neuralgischen Punkt seiner angesprochenen „instinktiven" Empfindsamkeit nicht bis zum Ende – d. h. mehr reflektiert – gefolgt ist, was ihm ohne weiteres gewisse Fehldeutungen im Bereich des Terminologischen erspart hätte. Hätte er nämlich unabhängiger über den Begriff „Erfahrung" in Zusammenhang mit der Theologie reflektiert, so wäre er nie auf den Gedanken gekommen, den „erlebnishaften" Charakter der orthodoxen Theologie erst in einer Reihe von zeitgenössischen Theologen – die übrigens nur von ihren Gegnern als „neuorthodox" pejorativ bezeichnet werden – entdeckt zu haben, weil „Theologie" mindestens seit Evagrios Pontikos über Maximos Confessor bis auf Symeon den neuen Theologen, Gregorios Palamas, Nikolaos Kavassilas, ja bis auf die maßgeblichen zeitgenössischen Kirchenväter auf dem Athos immer als „τά θεῖα παθεῖν" verstanden wird. Deswegen sollte hier zunächst die Bezeichnung „neuorthodox" in ihrem pejorativen Charakter erkannt und vermieden werden, was Chr. Yannaras selbst, einer der genannten Gruppe und von F. so oft zitiert, besonders in seinen neueren Veröffentlichungen verlangt hat (siehe z.B. Ἐρωτικῶν ἀμφιλογία ἤ περί λιβελλοπράγμονας μοναχοῦ, Athen 1989, 44f). Eine angemessenere Berücksichtigung bzw. Würdigung der Theologie als „τά θεῖα παθεῖν" hätte dann dem Vf. tatkräftiger geholfen, jegliche Parallelisierung zu weltlichen Erscheinungen der „Erfahrung" – zumal aus dem Bereich der Naturwissenschaft! – abzulehnen, selbst wenn dies auch nur im Sinne eines „geistesgeschichtlichen Zusammenhangs" gemeint sein sollte (5). Wie unangemessen, ja unerhört, die Parallelisierung z. B. von theologischer und naturwissenschaftlicher „Erfahrung" ist, kann man einfach daran sehen, daß im ersten Falle, wobei Theologie als „τά θεῖα παθεῖν" verstanden wird, die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Subjekt-Objekt prinzipiell ausgeschlossen ist, während ausgerechnet diese Unterscheidung für letzteren Fall gerade die conditio sine qua non ausmacht! Im selben Zusammenhang ist es nicht ohne tiefere Bedeutung, daß das „Experiment", welches die naturwissenschaftliche Erfahrung ermöglicht, sehr bezeichnenderweise in der absoluten Isolierung des Laboratoriums stattfindet, während die theologische Erfahrung eine fast „übernatürliche" Gabe der communio ausmacht, was sonst auch F. mehrfach und wiederholt durch sein ganzes Buch hindurch betont hat.

Abgesehen von diesen Einzelheiten, die wir hier nur deswegen etwas ausführlicher besprechen, weil sie sich auf das tiefste Wesen der Theologie beziehen, ist das ganze erste Kap. eine nicht nur sachgemäße, sondern auch eine sehr ausflußreiche Beschreibung der Entwicklung der orthodoxen Theologie bis auf den heutigen Tag, wobei die sogenannte „Liturgieanalyse" mit Recht als das Herz ihrer Erneuerung begrüßt wird.

Das 2. Kap. über den „apophatischen" Charakter der Theologie ist dann auf eine noch glücklichere Weise behandelt. Die charakteristisch orthodoxen Lehren über Wesen und Energien Gottes, die Erfahrung des Taborlichtes u.ä. könnten wirklich keinen besseren Kommentator und Vermittler zu den westlichen Theologen finden. Wenn es sich jedoch um die Bewertung der Arbeit einzelner orthodoxer Theologen handelt, findet man in einigen Fällen auffallende Übertreibungen, die das Gesamtbild etwas ändern könnten.

Von enormer Bedeutung ist die Tatsache, daß hier die Gotteslehre, die mit dem 3. Kap. beginnt, von Anfang an als Trinitätslehre dargestellt wird. Dadurch wird diese differentia specifica des Christlichen überhaupt auch programmatisch zum zentralen Thema aller Dogmatik. Diese Vorrangstellung, die ja in der inneren Logik der Dinge sowieso liegt, ist um so mehr zu begrüßen, als selbst die meisten Handbücher orthodoxer Dogmatik diese Wertordnung nicht hinreichend zum Ausdruck bringen. Die Wichtigkeit dieser Reihenfolge hat F. sehr richtig erkannt, wenn er dazu bemerkt: „Diese Vorrangstellung des Trinitätsdogmas, der Lehraussagen über die immanente Trinität, ist neben der Christologie meines Erachtens der Punkt, an dem sich östlich-orthodoxes am tiefsten vom westlichen Verständnis unterscheidet" (44). Bei der Beschreibung, wie das trinitarische Dogma in Ost und West an Hand von verschiedenen Ansatzpunkten entfaltet wurde, erweist sich F. als sehr gut informiert und zugleich ist er im Stande, den spezifisch theologischen Wert der genannten Unterschiede einzuschätzen.

Doch muß man auch hier auf einige sekundäre Stellen aufmerksam machen, die beim ersten Blick vielleicht als Kleinigkeiten erscheinen würden, meines Erachtens aber von großer Wichtigkeit sind.

Wenn z. B. auf S. 46 der Vf. zwischen κήρυγμα und δόγμα bei Basilius dem Großen unterscheidet und das letztere, etwas zurückhaltend, mit dem Terminus θεολογούμενον der heutigen orthodoxen Theologie wiedergeben zu dürfen glaubt, so macht er damit einen Kardinalfehler. Denn δόγμα besitzt ja schon bei Basilius den Wert einer verbindlichsten Lehr*überzeugung* der Kirche – selbst wenn sie manchmal auch eine zeitlang allein aus pädagogischen Gründen verschwiegen werden mußte – während doch θεολογούμενον in der Sprache der heutigen orthodoxen Theologie nur die vorläufige, ja noch unentschiedene theologische Privat*meinung* bedeutet.

Ebenso findet man an den Haaren herbeigezogen, was auf S. 51 über das Verhältnis der orthodoxen Kirche zu dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis [„*Quicumque*"] gesagt wird: „Die orthodoxe Kirche hat bei der Rezeption des *Quicumque* aber stets das getan, was sie dem Westen in bezug auf das Nizäno-Konstantinapolitanum vorwirft: sie hat den Text verändert und das ‚*et filio*' eliminiert". Zu dieser leider äußerst provozierenden Gleichsetzung von zwei diametral entgegengesetzten Wirklichkeiten muß man orthodoxerseits ganz kategorisch bemerken: Erstens, von einer „Rezeption" des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses darf man doch nicht allein aus dem so späten und merkwürdigen Auftauchen dieses Symbols „etwa seit 1780 im griechischen Horologion" schließen, zweitens, der Text eines westlichen Symbols, dessen Ursprung selbst im Westen heute noch unbekannt bleibt und jedenfalls keinem ökumenischen Konzil zugeschrieben werden kann, darf keineswegs auf die gleiche Ebene mit dem Text des Nizäno-Konstantinopolitanums gesetzt werden, welches so früh in Ost und West als das ökumenische Glaubensbekenntnis der ganzen Kirche anerkannt wurde, und zwar in seiner ursprünglichen Form.

Wir können leider nicht alle einzelnen Kap. ausführlicher besprechen, denn dies würde uns zu weit führen. Damit jedoch die inneren Beziehungen berücksichtigt werden, welche zwischen den verschiedenen Bestandteilen und Paragraphen des Buches bestehen, müssen wir ganz flüchtig bemerken, daß Kap. IV und V in organischer Kontinuität aus Kap. III herauswachsen. Dabei muß wiederum die Tatsache besonders hervorgehoben werden, daß die als Theotokologie verstandene Mariologie nicht bloß im engen Zusammenhang, sondern in ihrer tiefen soteriologischen Zusammengehörigkeit mit der Christologie gesehen wird. Dann liegt es auf der Hand, daß aus diesem breiteren Zusammenhang der Communio von Schöpfer und Geschöpf die Kirche als Kreatur der Gnade schlechthin hervorgeht, wobei die Gestalt und Person der Gottesmutter einen äußerst vorbildhaften Charakter besitzt.

Auf diese Weise ist der Übergang von Schöpfung zur Erlösung gesichert, und so kann dann in Kap. VI die Erlösung als Vergöttlichung dargestellt werden, was wiederum einen charakteristischen locus theologicus der Orthodoxie ausmacht. Gerade in diesem Zusammenhang wird, wie erwartet, die besondere Bedeutung, welche der Pneumatologie in der orthodoxen Theologie zukommt, hervorgehoben.

Kap. VII schildert die Entwicklung der orthodoxen Ekklesiologie als Deutung der von der Eucharistie her begründeten Ordnung, wobei leider eine gewisse Einseitigkeit nicht zu vermeiden war, nachdem F. nur Repräsentanten der genannten Richtung in Betracht genommen hatte. Der Vf. scheint nämlich nicht von der Erweiterung bzw. Korrektur gehört zu haben, welche die sogenannte Eucharistische Ekklesiologie von N. Athanasiev innerhalb der neueren orthodoxen Theologie erfahren hat. Hätte aber F. die Arbeit eines breiteren Kreises orthodoxer Ekklesiologen der Gegenwart gekannt, so hätte er sicherlich noch tiefere Einsichten und Perspektiven des Mysteriums der Kirche gewonnen. Leider sehe ich mich verpflichtet z. B. darauf hinzuweisen, daß F. meinen trinitarischen ekklesiologischen Versuch völlig ignoriert, obwohl ich ihn nicht nur in meinen größeren Werken (Diss. und Habil.) ausführlicher entwickelt habe, sondern auch in verschiedenen Aufsätzen sogar in deutscher Sprache seit mindestens zwei Jahrzehnten skizzenhaft darstellte. Dazu muß vielleicht noch bemerkt werden, daß die Wichtigkeit der trinitarischen Ekklesiologie schon daran zu sehen ist, daß sie die gemeinsam anerkannte Basis des ersten und ausschlaggebendsten Dokumentes bildete, das die Gemischte Internationale Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche als Münchener Dokument im Jahre 1982 verabschiedete. Der Titel dieses Dokumentes allein spricht selbst darüber. Er lautet sehr charakteristisch: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit".

Wie dem auch sei, selbst die beiden letzten Kap. des Buches über die Sakramente (VIII) und über die Eschatologie (IX) wären meines Erachtens besser gestaltet und vervollständigt, wenn der Vf. ein eigenes Kap. hinzugefügt hätte über das orthodoxe Mönchtum, das zweifellos den bewegendsten Kristallisationspunkt aller eschatologischen Erfahrung in der Kirche darstellt. Dies hätte man von F. um so mehr erwartet, als er die orthodoxe Ikone, die doch mit dem Mönchtum so tief zusammenhängt, auf eine lobenswerte Weise theologisch zu schätzen wußte.

Eine letzte Bemerkung als Zeichen ehrlicher Wertschätzung des Buches wäre der freundliche Hinweis auf die vielen Druckfehler in den griechischen Wörtern, besonders in der Betonung, was vielleicht in einer neuen Auflage berücksichtigt werden könnte.

Abschließend mein Gesamturteil: Obwohl ich den Eindruck habe, daß F. in der russischen Orthodoxie viel mehr zu Hause ist als in der griechischen, was manchmal – selbst in der Bibliographie der einzelnen Kap. – zu einer unerträglichen Einseitigkeit führt, muß ich unumwunden zugeben, daß dieses Buch tatsächlich einen unermeßlichen Dienst erweist für den Theologen wie auch für den theologisch interessierten Laien in Ost und West, und dafür müssen wir alle dem unermüdlichen Vf. äußerst dankbar sein.

Sydney Stylianos Harkianakis

Nichols, Aidan: **Theology in the Russian Diaspora**. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966). – Cambridge: Cambridge University Press 1989. XV, 295 S., geb. 32.50

Der russische Theologe Nikolaj Afanas'ev, der im Pariser Exil lebte und lehrte, und seine ekklesiologischen Anschauungen sind Thema dieser Untersuchung. Afanas'ev ist der geistige Vater der „eucharistischen Ekklesiologie", die sowohl in der orthodoxen als auch in der katholischen Theologie in den letzten Jahren und Jahrzehnten immer größere Bedeutung erlangt hat. Bekanntlich werden Afanas'ev und sein ekklesiologischer Ansatz auch in den Dokumenten des II. Vatikanums explizit genannt, als Erläuterung zum ersten Schema „De Ecclesia". In deutscher Sprache sind Afanas'ev und sein Werk durch die wichtige Untersuchung von Peter Plank „Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966)" (Würzburg 1980 [Das östliche Christentum, N.F. Bd 31]) erschlossen worden.

Das vorliegende Buch bemüht sich, das Werk von Afanas'ev unter verschiedenen Aspekten zu erfassen. Der Vf. untersucht dazu zunächst den theologischen Hintergrund, nämlich die verschiedenen Strömungen der russischen Theologie vor Afanas'ev und ihre ekklesiologischen Vorstellungen (1–33). Der russische Scholastizismus, die Ekklesiologie der Slawophilen und die Renaissance zum Ende des 19. Jh.s sind die Stichwörter, unter denen der Vf. diese Strömungen zusammenfaßt.

Ein zweites Kap. gibt einen Überblick über das Leben Afanas'evs (34–61). In zwei weiteren Kap.n werden die Hauptschriften Afanas'evs zur Ekklesiologie zwischen den Kriegen (62–93) und seit dem Zweiten Weltkrieg (94–134) analysiert. Ein ausführlicher Vergleich mit den ekklesiologischen Konzeptionen der Zeitgenossen Afanas'evs Berdjaev, Bulgakov und Florovskij (135–162) folgt.

Das letzte Kap. ist der Versuch einer ökumenischen Bewertung der Ekklesiologie Afanas'evs (163–221). Eine Schlußbemerkung, Indices – wichtig: ein Inventorium der Werke Afanas'evs, vor allem der unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripte – und eine Auswahlbibliographie runden das Werk ab.

Der Vf. arbeitet vor allem in den Kap.n 3 und 4 die wichtigsten Momente der Ekklesiologie Afanas'evs heraus, indem er sein Werk in der chronologischen Reihenfolge der Entstehung untersucht. Im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen zur Frühgeschichte der konziliaren Strukturen und des Kirchenrechtes kam Afanas'ev zur Überzeugung, daß die Struktur der Kirche – auch der orthodoxen Kirche – seit Cyprian eine entscheidende Wende vollzogen hat. Auch das Eingreifen staatlicher Autorität spielte für Afanas'ev hier eine wichtige Rolle. Durch falsches Verständnis von Begriffen wie „Katholizität" und „Ökumenizität" sei eine Struktur der Universalkirche entstanden, die nicht dem Zustand der ersten Jh.e entspricht. Die eucharistische Ekklesiologie versucht dem entgegenzuwirken, indem sie die unter dem Vorsitz des Bischofs eucharistiefeiernde Gemeinde als die Kirche schlechthin betrachtet. Erst durch die Gemeinschaft dieser Kirchen entsteht die Gesamtkirche; der Akzent bleibt jedoch auf der einzelnen Gemeinde.

Im Zusammenhang mit der eucharistischen Ekklesiologie, deren Anlage sich bei Afanas'ev schon seit den 30er Jahren nachweisen läßt, erhält der Begriff „Rezeption" (der ja auch Thema einiger neuerer katholischer Publikationen ist) eine besondere Bedeutung. Für Afanas'ev ist die Rezeption von Beschlüssen ökumenischer und lokaler Synoden kein juridischer Akt. Vielmehr entscheidet die Wahrheit, die einem Konzilsbeschluß zugrunde liegt (oder eben nicht), daß ein lokales Konzil von der Kirche als ökumenisch anerkannt oder eine als ökumenisch zusammengetretene Synode nicht angenommen wird. Afanas'ev setzt einer solchen Sicht der Wahrheit, die sich „von innen" durchsetzt, die Autorität vom Papst bestätigter ökumenischer Konzilien gegenüber, die eine Wahrheit „von außen" beanspruchten.

Der Vf. versucht, die Hauptgedanken Afanas'evs sowohl bei seinen Vorgängern als auch bei seinen Zeitgenossen einzuordnen. Die Parallelen, die sich zwischen Afanas'ev und den obengenannten Autoren nachweisen lassen, zeigen die Verbreitung gewisser Gedanken – stellvertretend: die Beschreibung der Kirche als *sobornost'*, die der Vf. besonders betont (144) – im russischen theologischen Denken unseres Jh.s überhaupt. Aus solchen Ähnlichkeiten lassen sich wohl keine direkten Beeinflussungen nachweisen. Wie Plank (a.a.O., 113) schon gezeigt hat, steht Afanas'ev in der Tradition der neueren russischen Ekklesiologie, in der er eigene Akzente gesetzt hat.

Wichtig ist das letzte, ökumenisch orientiert Kap. der Arbeit. Der Vf. entwickelt hier eine Perspektive, wie die Gedanken von Afanas'ev im ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus eine fruchtbare Rolle spielen können. Die Grundlinien einer solchen „evaluation" von Afanas'evs Ekklesiologie faßt der Vf. in vier Punkten zusammen: Eucharistie und Kirche, also der Ansatz der eucharistischen Ekklesiologie (man beachte, welch wichtige Rolle dieser Ansatz bisher in den Dokumenten der orthodox/römisch-katholischen Dialogkommission gespielt hat, vgl. 175f!); Die eine Kirche und die vielen Kirchen, ein Problemfeld, das aus der Betonung der eucharistischen Ekklesiologie erwächst und in dem die Frage nach dem Verhältnis von lokaler und universaler Kirche thematisiert wird; Konzil und Rezeption, die Frage nach der Findung der Wahrheit in der Kirche; Die Kirche, die „den Vorsitz in der Liebe hat", die Integration der besonderen Rolle Roms in ein solches ekklesiologisches Modell. Damit sind auch die wichtigsten Problemfelder umrissen, die für den aktuellen theologischen Dialog zwischen beiden Kirchen eine Rolle spielen. Vielleicht hätte der Vf. auf die Dokumente dieses Dialoges und ihre Beziehung zu Afanas'ev ein wenig ausführlicher eingehen können.

Insgesamt handelt es sich um eine sehr tiefgehende und sorgsame Studie, die die Ekklesiologie dieses wichtigen Theologen in den Punkten würdigt, die für die Beziehungen zwischen Orthodoxie und Katholizismus eine zentrale Rolle spielen. Das Buch kann auf diese Art ein Beitrag zur Annäherung zwischen beiden Kirchen und ihren ekklesiologischen Vorstellungen sein.

Münster Thomas Bremer

Das Dienstamt der Einheit in der Kirche: Primat – Patriarchat – Papsttum, hg. v. Albert Rauch / Paul Imhof – St. Ottilien: EOS 1991. 505 S., geb. DM 38.–

Der Gang der jüngsten Ereignisse in Europa, die so jäh das Angesicht des Kontinents verändert haben, mußte sich auch auf die zwischenkirchlichen Beziehungen auswirken. Mit geradezu elementarer Gewalt haben Kräfte, von denen Spaltungen und Spannungen in allen Bereichen des europäischen Lebens ausgehen, das zerbrechliche ökumenische Gleichgewicht erschüttert, welches sich in den letzten Jahrzehnten eingependelt hatte. Von daher verdienen Bemühungen unsere Aufmerksamkeit, die dem begonnenen unheilvollen Prozeß Einhalt zu gebieten suchen.

Ein Beispiel für dieses ökumenische Denken ist das Regensburger Symposium „Das Dienstamt der Einheit in der Kirche" vom Juli 1989. Die dort gehaltenen Vorträge sind inzwischen als Sammelbd im EOS-Verlag der Erzabtei St. Ottilien erschienen. Dabei dürften die wissenschaftlich-theologischen Ergebnisse des Symposiums weniger relevant sein als der Versuch zur Schaffung „einer Atmosphäre des gegenseitigen Vertrauens". Sie allein könnte durch radikale Erneuerung des ekklesiologischen Denkens einen Dialog zwischen den nun schon viele Jh.e getrennten Konfessionen auf einer qualitativ neuen Ebene möglich machen (12).

Geurteilt aus dem Blickwinkel des Jahres 1992 erkennen wir, wie schwierig gerade eine solche Atmosphäre in einer Situation ist, in der unverhohlen kirchenpolitische Motive die rein theologischen Themen verdrängen wollen. Es ist schließlich kein Geheimnis, daß die tragische, mit dogmatischen Schlagworten verbrämte Trennung von Konstantinopel und Rom im Jahre 1054 im Ringen um die Macht ihren eigentlichen Grund hatte.

Das große Verdienst des Regensburger Symposiums besteht im Durchbruch jenes verhängnisvollen Kreises, den jahrhundertelange Vorurteile und Gruppeninteressen gezogen haben; gab es doch den Vertretern der orthodoxen, katholischen und protestantischen Kirchen Gelegenheit zur Erörterung eines Problems, aus dem ganz wesentlich die Spaltung der christlichen Kirchen herrührt.

Eine Reihe von Vorträgen, in denen sich die eigentliche Aussage des Symposiums abzeichnet, läßt offenbar werden, wie sehr sich die Grundtendenz theologischen Suchens an einem neuen Überdenken des päpstlichen Dienstes und seines Charakters zu orientieren hat.

Der griechische Theologe Evangelos D. Theodorou unterstreicht in seinem Vortrag zu recht, daß die Neuinterpretation des Papsttums nicht nur durch katholische Theologen, sondern auch durch die Päpste selbst, eine „erfreuliche Tatsache" ist. Dabei kann er sich auf die Worte von Papst Paul VI. berufen: „Wie bei meiner jüngsten Begegnung mit dem ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel möchte ich auch hier den Heiligen Geist inständig bitten, ‚er möge uns, alle Hirten und die Theologen unserer Kirche, erleuchten, damit wir gemeinsam nach Formen suchen, in denen dieses Hirtenamt einen Dienst der Liebe verwirklichen kann, der von den einen und den anderen anerkannt wird'" (213).

Ein gewichtiger Beitrag zu dieser Fragestellung ist eine Äußerung Kardinal Ratzingers aus dem Jahre 1976, die er in Graz gemacht hat: „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde" (214).

Bei der Grundsteinlegung eines neuen theologischen Fundamentes wird sich eine Position wie diese, die für die kirchliche Einheit von Orient und Okzident so notwendig ist, nur günstig auswirken können. Reflektiert man diese Äußerungen im Kontext des Jahres 1992 so wird erkennbar, daß es gegenwärtig nicht sosehr um die Entdeckung neuer Wahrheiten als vielmehr um die Bewahrung des bereits Erreichten geht. „Was ihr habt, das haltet, bis Ich komme" (Apk. 2,25).

Keinen geringen Einfluß auf den kirchlichen Einheitsprozeß und die Abkühlung zwischen Katholizismus und Orthodoxie hat das Uniatsproblem. Nachdrücklich zeichnen sich hier die rein politischen und nationalistischen Faktoren ab, die für die entstandene Situation verantwortlich sind. Freilich sollten wir auch nicht vergessen, was Prälat Dr. Albert Rauch in einem beeindruckend informativen Vortrag formuliert hat: „Ohne auf Einzelheiten einzugehen, muß man sagen, daß diese Ekklesiologie der Unionen letztlich nicht zu dem von beiden Seiten gewünschten Ergebnis einer Einheit der Kirche geführt hat, sondern zum Teil noch größere Spaltungen und gegenseitige Aggressionen hervorgerufen hat" (323).

Äußerungen wie diese lassen die Möglichkeit einer sachlich-ruhigen theologischen Analyse zu, die das Jahrhunderteproblem auf der Suche nach Wahrheit und kirchlichen Frieden sehr wohl bewältigen könnte.

Insgesamt läßt sich festhalten: Wer sich die Mühe macht, den 500seitigen Sammelbd kennenzulernen, wird eine gründliche Zuarbeit für das Verständnis des „Dienstes der Einheit" im gegenwärtigen Nachdenken der Kirche vorfinden. Natürlich gibt es in einer solchen Dokumentation auch anlaßgebundene Vorträge kompilativen Charakters. Unter der Fülle des vorgelegten Stoffes wird indes der Leser sicherlich Körnchen eines neuen, schöpferischen Denkens aufnehmen. Selbständige Arbeit, die ihren Lohn in der Teilhabe an einer Bewegung hat, der es um die Wiederherstellung der christlichen Einheit von Orient und Okzident geht, wird ihm nicht erspart bleiben. Ohne diese Einheit freilich wäre die weitere Entfaltung der europäischen Zivilisation undenkbar.

Berlin Wladimir Ivanov

Der Himmel im Herzen. Altrussische Heiligenlegenden, ausgewählt, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Fairy von Lilienfeld. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990, 238 S., geb. DM 48.–

Der vorliegende Bd enthält eine Auswahl von Heiligenlegenden aus der russischen Frühzeit (10.–12. Jh.). Die Texte sind einschlägigen Viten sowie verschiedenen altrussischen Chroniken entnommen. Die Übersetzerin und Hg.in, durch ihre zahlreichen Arbeiten zur russischen Spiritualität und zur Liturgie einschlägig bekannt, will mit dieser Sammlung zwei Gruppen von Lesern ansprechen: den interessierten Laien, der die „geistig-geistliche Welt des frühen altrussischen Christentums" (19) näher kennenlernen will, und den Fachmann, für den vor allem die Erläuterungen zu einzelnen Varianten der Übersetzung gedacht sind.

Einer ausführlichen und informativen Einleitung (7–23) folgt eine detaillierte tabellarische Übersicht über die altrussischen Heiligen (24–36). Den Hauptteil bilden die Legenden und Berichte über einzelne Heilige, über Ereignisse und über Gruppen von Heiligen. Manche der Texte sind bei uns gut bekannt und mehrfach übersetzt, andere machen den Leser mit bisher verborgenen Heiligen der alten russischen Kirche bekannt. Ein sehr ausführlicher Anmerkungsteil (48 kleingedruckte S. Anmerkungen zu 178 Text-S.!) beschließt den Bd, der auch zahlreiche Abbildungen enthält.

Das Verdienst dieses Buches liegt in zwei Bereichen: Zum einen ist es die zuverlässige, genaue und erschöpfende Information, die sich in den Anmerkungen findet.

Die Wiederholungen, die dort zuweilen vorkommen, sind deswegen sinnvoll, weil so dem Leser auch bei der Lektüre einzelner Legenden Informationen zugänglich werden, die eben für mehrere der Texte gelten. Die Querverweise in den Anmerkungen tun ein übriges dazu. Kleine Ungenauigkeiten fallen dabei kaum ins Gewicht (etwa: 218, Anm. 9: das Werk von Miller liegt seit 1980 in 2., leicht verbesserter Auflage vor; 145: gemeint ist wohl „Trancezustände").

Das zweite Verdienst des Werkes liegt darin, die Grundlinien der russischen Spiritualität aufzuzeigen. Durch die Lektüre ergibt sich ein Gesamtbild dieser Gedankenwelt, die durch die asketische Hingabe der Heiligen (viele von ihnen waren Mönche!), durch die ihnen zugeschriebenen Wunder und Bekehrungen und nicht zuletzt durch die Christozentrik ihrer Spiritualität geprägt ist.

Ein Werk, das beide Aspekte – wissenschaftlich exakte Information und Vermittlung des spirituellen Gehaltes – in so vorbildlicher Weise bieten kann, lag bisher in deutscher Sprache noch nicht vor.

Münster Thomas Bremer

Schlüter, Richard: **Ökumenisches Lernen in den Kirchen – Schritte in die gemeinsame Zukunft**. Eine praktisch-theologische Grundlegung. – Essen: Verlag Die Blaue Eule 1992. 143 S. (Religionspädagogische Perspektiven, 15), kart. DM 32.–

Solange Ökumene als Bemühen der Konfessionen um die Einheit der Kirche verstanden wurde, war sie weitgehend eine Domäne der systematischen Theologie. Mit der Erweiterung des Ökumenebegriffs im Sinne eines Bemühens um die Eine Menschheit interessierte sich auch die praktische Theologie mehr und mehr dafür. Das Stichwort „ökumenisches Lernen" ist zu einem wichtigen Begriff der Gemeindepädagogik geworden. Die vorliegende Studie des praktischen Theologen an der Univ.–Gesamthochschule Siegen untersucht das Verständnis von ökumenischem Lernen, wie es sich in römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Dokumenten niederschlägt, und hinterfragt seine Bedeutung für Gemeinde heute. Dabei geht Vf. in drei Schritten vor.

Im 1. Kap. der Studie analysiert Vf. konziliare und nachkonziliare kirchliche Verlautbarungen aus dem katholischen Raum, die sich mit Fragen der Ökumene befassen, sowie mit Dokumenten der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission. Obwohl die Dokumente kein ausformuliertes Konzept ökumenischen Lernens liefern, enthalten sie dennoch Aussagen darüber, wie ökumenisches Lernen nach römisch-katholischer Auffassung zu verstehen ist. Die Studie konstatiert eine Entwicklung des Verständnisses von Ökumene bzw. ökumenischem Lernen. Anfänglich wird ökumenisches Lernen rein binnenkirchlich verstanden. In den Konzilstexten ist die Determinante Kirche/Theologie noch bestimmend, während in den nachkonziliaren Dokumenten daneben die Determinante Welt/Gesellschaft an Bedeutung gewinnt.

Neben das ekklesiologische Motiv für das ökumenische Handeln treten auch das sozial-ethische und missionarische. Nicht nur Kirche, sondern auch Welt wird zu einem Ort ökumenischen Lernens. Dienst an der Einheit der Menschheit und am Frieden der Welt wird auch als ökumenisches Handeln, als Dienst an der Einheit der Kirche gewertet.

Im 2. Kap. werden das Konzept „Ökumenischen Lernens" der EKD und das römisch-katholische Modell der „Evangelisatorischen Erziehung" vorgestellt und auf ihre Konvergenz hin überprüft. Das Verständnis der EKD von ökumenischem Lernen basiert auf einem weiten Ökumenebegriff. Zentrale Inhalte der christlichen Botschaft wie Umkehr, Befreiung und Gerechtigkeit werden in Beziehung gesetzt zur Verantwortung für die Schöpfung und für die menschliche Gesellschaft. Kennzeichnend für dieses Modell ökumenischen Lernens ist die Einbeziehung der Lernenden als Träger des ökumenischen Lernprozesses. Kirche wird hier verstanden als Gemeinschaft, als Lerngemeinschaft, als „Kommunikationsgemeinschaft" (64). Das Modell der „Evangelisatorischen Erziehung" stützt sich auf das Zweite Vatikanum, auf „Evangelii nuntiandi" Papst Pauls VI., sowie auf die Dokumente von Medellin und Puebla. Der grundlegende Begriff der Evangelisierung wird zu einem Inbegriff der Tätigkeit der Kirche und umfaßt nicht nur die Verkündigung im engeren Sinne, sondern ebenso das Zeugnis des Lebens der Kirche, die Feier der Sakramente und das Apostolat. Evangelisatorische Erziehung ist ein ganzheitlicher Prozeß, bei dem religiöses und soziales Lernen unzertrennlich miteinander verbunden sind; sie verwirklicht sich „im Prozeß des solidarischen und befreienden Lernens" (77). Vf. wertet sie als ein Modell ökumenischen Lernens mit der Begründung, daß die Sorge um das Wohlergehen von Gesellschaft/Welt/Schöpfung nicht zu trennen ist von der Sorge um die Eine Kirche. Die Eine Kirche versteht sich als Sakrament, als Heilszeichen für die Eine Welt. Vf. stellt eine weitgehende Konvergenz zwischen den Konzepten „Ökumenisches Lernen" und „Evangelisatorische Erziehung" fest. In beiden Modellen versteht sich Kirche als lernende Gemeinschaft; in beiden hat das Lernziel „Solidarität" eine Vorrangstellung inne; beide unterstreichen die Einheit von Glauben und Leben, von sozialem und religiösem Lernen.

Im 3. Kap. zeigt Vf. den Zusammenhang von Gemeindeerneuerung und ökumenischem Lernen auf. Ökumenische Praxis in der Gemeinde darf hier jedoch nicht als reiner Anwendungsfall für ökumenische Theologie verstanden werden; vielmehr hat die ökumenische Praxis selbst Norm- und Orientierungscharakter für christliches Handeln und Denken. Der Glaubenssinn der Gläubigen wird so zu einem wichtigen Bestandteil christlicher Orthopraxie und Orthodoxie. Ökumenisches Lernen und evangelisatorische Erziehung setzen voraus, daß Gemeinde sich als Subjekt des ökumenischen Lernprozesses, als Tradent des Glaubens, als Vermittler unterschiedlicher Formen von Lebens- und Glaubenspraxis versteht.

Die heute postulierten gemeindepädagogischen Lernprozesse decken sich weitgehend mit den Konzepten „Ökumenisches Lernen" und „Evangelisatorische Erziehung". Die nach diesen Modellen sich vollziehenden Lernprozesse dienen nicht nur der religiösen Erziehung und Bildung in der Gemeinde, sondern gleichzeitig auch der Gemeindeerneuerung. In dem Maße, wie ökumenisches Lernen in den Gemeinden realisiert wird, gelingt eine Neugestaltung der Gemeinden und wird der Zusammenhang zwischen Glaubenlernen und Lebenlernen evident.

Die Studie vermittelt wertvolle Denkanstöße auf der Suche nach Wegen aus der derzeitigen Stagnation der ökumenischen Bewegung; sie legt überzeugend dar, daß Ökumene nicht ein Teilbereich der Gemeindepastoral ist, sondern daß der ökumenische Lernprozeß kongruent ist mit dem Prozeß des Glauben- und Lebenlernens, der sich an der befreienden Botschaft Jesu und seinem heilenden Wirken orientiert. Dadurch wird der zentrale Stellenwert ökumenischen Lernens und evangelisatorischer Erziehung für die Gemeindepastoral und -erneuerung deutlich.

Leider geht Vf. nicht näher auf Realisierungmöglichkeiten eines so verstandenen ökumenischen Lernens ein, sondern begnügt sich mit dem Verweis auf bereits vorliegende Anregungen (121).

Lohne Karl Josef Lesch

Jungmann, Josef Andreas: **Christliches Beten in Wandel und Bestand**. Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Klemens Richter. – Freiburg: Herder 1991. XIX, 199 S. (Gemeinde und Gottesdienst), kart. DM 24.80

Es ist hier die Neuauflage eines Werkes anzuzeigen, daß einer der Nestoren der deutschen Liturgiewissenschaft, Josef Andreas Jungmann, im Jahr 1969 publiziert hat, damals ohne große Resonanz, „wohl deshalb, weil die Zeitumstände Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre denkbar ungünstig waren . . .; für die alles andere als revolutionären Erwägungen eines Achtzigjährigen über die Geschichte christlichen Betens bestand kein Bedarf" (H. B. Meyer). Das Urteil des damaligen Rez. aber ist nach wie vor gültig: „Auf dem soliden Grund eines weitausgreifenden Wissens und ernsthafter Forschung wird die Geschichte des außerliturgischen Betens, dem die Untersuchung in erster Linie gilt, zu mustergültiger, klarer Form und wohltuender Ausgewogenheit . . . dargeboten . . ." (E. v. Severus). Man darf sicher Hg. und Verlag dankbar sein, daß sie dieses Kleinod durch eine Neuausgabe all denen wieder leicht zugänglich gemacht haben, „die die nachkonziliare Gebets- und Glaubenspraxis von ihren ursprünglichen Grundlagen und ihrem Werdegang her neu verstehen wollen" (K. Richter, X).

Das kleine Werk präsentiert auf nur 180 S. einen Längsschnitt durch die Frömmigkeitsgeschichte und bietet damit schon vor über 20 Jahren einen Blick auf die Gebetspraxis der Gläubigen außer, neben und „unter" der nach den amtlichen Büchern gefeierten Hochliturgie. Im Register finden sich zahlreiche Verweise auf Stichwörter wie Ave Maria, Chorgebet, Gebet- und Gesangbücher, Heiligenverehrung, Herz-Jesu-Verehrung, Litaneien, Rosenkranz, Wallfahrten. Jeder an Frömmigkeit, Spiritualität und Brauchtum Interessierte wird hier eine Fundgrube vorfinden.

Noch aktueller als 1969 dürfte das Buch im Hinblick auf die Fragestellung geworden sein, wie amtlich geordnetes Gebet der Kirche/Liturgie und „privates" Gebet der Gläubigen, sei es in Gemeinschaft, sei es zu Hause, voneinander abhängen bzw. miteinander verzahnt sein sollten. J. schildert eindrucksvoll, wie wechselhaft diese Beziehung im Laufe der Jh.e sich gestaltete; am Schluß erhofft er sich von der Liturgiereform des II. Vatikanums die Weiterführung der Bewegung unseres Jh.s, die Gläubigen zu einem „kirchlich geordneten Beten . . . auch außerhalb der Eucharistie" (164) zu führen. Ein Blick in die Praxis der Gemeinden und Haushalte macht in dieser Hinsicht heute skeptisch: jede und jeder kann heute die Liturgie in seiner Wort- und Zeichensprache mitvollziehen, aber ist der innerliche Mitvollzug damit einhergegangen? In welcher Familie wird heute – ob liturgisch geprägt oder nicht – überhaupt noch gebetet? Gehört nicht das Gebet zu den wenigen Tabus unserer Gesellschaft? Wie kann die so sinnvoll und überlegt reformierte und in den meisten Gemeinden sorgfältig gestaltete Liturgie zum innerlich fruchtbaren Geschehen werden, daß die Menschen über die Feier hinaus prägt?

Eine Antwort gibt J. A. Jungmann, die Rez. sehr beherzigenswert findet: Vf. klagt nicht einfach darüber, daß Laudes und Vesper nicht mehr wirkliche „Volkshoren" sind – keine Laiengemeinde wird sich auf Dauer für das selbst Klerikern schwierige spröde Stundengebet begeistern –, sondern er ruft dazu auf, ihnen „wieder eine volksnähere Form zu geben" (164). Die Geschichte der Frömmigkeit hat einen bunten Strauß hervorgebracht und dabei, theologisch gesehen, auch manch seltsame Blüten getrieben; aber eines lehrt uns Menschen vor der Jahrtausendwende diese Geschichte sicher: innere Fruchtbarkeit hat ihren Sitz im Herzen, nicht im Kopf des Menschen, nur wenn wir das Herz erreichen, wird Liturgie das Leben wirklich tief und dauerhaft prägen.

Münster Stefan Rau

Heck, Erich: **Segen des dreieinigen Gottes.** Heilige Schrift – Liturgie – Frömmigkeitsgeschichte. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 160 S. mit 8 Schwarzweißabb. (Reihe Grundgebete der Christen), geb. DM 24.80

Kreuzzeichen und Doxologie sind Elemente christlicher Liturgie und Frömmigkeit, die in Kurzform Grundaussagen des christlichen Glaubens an den dreieinigen Gott enthalten. Ihre Interpretation ist deshalb theologisch ebenso wichtig wie reizvoll.

Eine Bündelung der Exegesen zu den entsprechenden biblischen Versen und der „weiträumigen Untersuchungen zur frömmigkeits- und liturgiegeschichtlichen Überlieferung" (10) verspricht die Einführung des Buches. Die Kap.-überschriften (u. a. ‚Der Segen im Alten Testament', ‚Der Segen im Neuen Testament', ‚Der Lobpreis zur Ehre des dreieinigen Gottes', ‚Die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes', ‚Segnen und Segen in Liturgie und Leben') lassen Entsprechendes erwarten. Die exegetische Vertiefung und die historische Information sollen dem Betenden Gewinn bringen.

Rez. hat vieles in diesem Buch mit Interesse gelesen, so etwa die verschiedenen Einzelexegesen oder die interessanten Aussagen zur Zahlensymbolik der Doxologie (vgl. 76ff). Die Ausführungen sind geeignet, Ergebnisse der wissenschaftlichen Analyse einem breiten Publikum zu vermitteln. Der umfangreiche Apparat mit Anmerkun-

gen und Abkürzungsverzeichnis ist jedoch für eine ‚Hinführung zu Gebet und Betrachtung' eher ungewöhnlich.

Vf. bearbeitet ungleich stärker die exegetischen Aspekte seines Themas, so daß für den Liturgiewissenschaftler der gottesdienstliche Bereich zu kurz kommt.

Eine stärkere Berücksichtigung hätte man sich für die liturgischen Bücher bzw. liturgiewissenschaftlichen Erörterungen gewünscht. Das Buch der kirchlichen Segnung, das Benediktionale, findet in diesem Werk, das sich auch der Liturgie des Segens widmen will, leider ebensowenig Erwähnung wie das von A. Heinz und H. Rennings hg. Werkbuch ‚Heute segnen' (Freiburg 1987) oder der Handbuchartikel von R. Kaczynski (Die Benediktionen, in: B. Kleinheyer u. a., Sakramentliche Feiern II [GdK 8] Regensburg 1984, 233ff), die u. a. die Theologie des Segens und Segnens erörtern.

An manchen Stellen würde der Liturgiewissenschaftler anders akzentuieren. So ist man überrascht, daß Vf. offenbar zwischen Liturgie (= Eucharistie [vgl. 124f]) und Sakramenten (vgl. 125ff) unterscheidet. Dieses ‚Modell' ist nicht mehr tragfähig. Geschichte ist auch die Rede vom sog. Kanon-T, das nicht, wie Vf. 121 nahelegt, der erste Buchstabe des Hochgebets ist. Anfang des Gebets ist die Präfation, dies aus eucharistietheologischen Gründen.

Leider wird vom Gebrauch des Kreuzzeichens bei der Sakramentenspendung auf nur 5 S. gehandelt. Für die Feier der Trauung wird auf das Anstekken der Eheringe und das Umwinden der Hände mit der Stola hingewiesen, die theologisch bedeutsameren Segensgebete über die Neuvermählten aber werden nicht erwähnt. Hier ließe sich über das vom Vf. Gebotene hinaus noch manches über den Segen des dreieinen Gottes entdecken.

Das Buch von E. Heck bietet, so das Fazit, den exegetisch interessierten Lesern eine Fülle von exegetischen Informationen und von Anstößen zum Weiterdenken. Für die Frage nach der Bedeutung des Segens in der Liturgie hätte man sich ähnlich anregende Kap. gewünscht.

Münster Benedikt Kranemann

Aymans, Winfried: **Kanonisches Recht**. Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf. Bd I: Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen – Paderborn u. a.: Schöningh, 13. Aufl., 1991. XIX, 527 S., kart. DM 78.– Lw. DM 128.– (Subskriptionspreis: DM 108.– bei Gesamtabnahme)

Seit der Promulgation des neuen CIC 1983 sind zwar in deutscher Sprache schon etliche Bücher dazu erschienen; doch handelte es sich, abgesehen von Monographien und Festschriften, entweder um Teilbearbeitungen[1] oder um kurze, speziell auf die Bedürfnisse des (Theologie-)Studenten abgestimmte Grundrisse.[2] Das umfassend angelegte Handbuch des katholischen Kirchenrechts[3] erfüllte als gleichzeitig mit dem CIC auf den Markt gebrachtes Nachschlagewerk für den schnellen Zugriff ebenfalls eine wichtige Funktion in den ersten Jahren; mittlerweile ist eine Neuaufl. unabweisbares Desiderat.

Schmerzlich empfunden wurde bisher das Fehlen eines ausgreifenderen Lehr- und Handbuchs in der Nachfolge des auf das Jahr 1923 zurückgehenden „(Eichmann/)Mörsdorf". Eine gewisse Abhilfe und zugleich einen gewaltigen qualitativen Schritt nach vorne bot lediglich der 1986 begonnene Münsterische (Loseblatt-)Kommentar zum CIC, der mittlerweile drei Ordner umfaßt und zügig fortschreitet, aber noch lange nicht vollständig bearbeitet ist.

Nun hat Winfried Aymans, Vorstand des Kanonistischen Instituts in München und seit 1978 Mörsdorfs Lehrstuhlnachfolger, eine umfassende Neubearbeitung des bejahrten Klassikers vorgelegt, wie sie schon seit Jahren mit Spannung erwartet worden ist. Der Zeitraum zwischen Manuskriptabschluß und Druck war indes zu lang, ärgerlich auch die sich über Monate hinschleppende desinteressierte Auslieferung des Verlages. Seinem Genre nach steht das Buch in der Tradition der klassischen Großlehrbücher des Schöningh-Verlages, wie des Pohle-Gierens für die Dogmatik oder des Mausbach-Ermecke für die Moraltheologie. Das bürgt für gewisse formale Vorzüge: griffiges Papier, durch breit genug geschnittene Drucktype gut lesbarer Satz mit abwechslungsreichem Einsatz von Petit, Fettdruck und Kursiv. Das gebundene Buch ist freilich mit DM 128.– gegenüber der DM 78.– kostenden kartonierten – und ebenfalls fadengehefteten – Ausgabe massiv überteuert, besonders da die Bindequalität den Ansprüchen eines vielbenutzten Lehrbuchs weniger gerecht wird als die Voraufl.[4] Bibliotheken sollten daher die kartonierte Ausführung erwerben und solide neu binden lassen.

Um dem Werk gerecht zu werden, muß die Rezension zweispurig fahren: einerseits in steter Vergleichung zur Voraufl., wodurch insbesondere die Vorzüge und die Arbeitsleistung des Neubearbeiters gewürdigt werden können. Zum anderen hat sie die Neuaufl. tel quel zu beurteilen wie jedes neue Werk.

Zunächst: im Vergleich zur Voraufl. handelt es sich nicht um ein bloßes à-jour-Bringen des Lehrbuches (das wäre angesichts der völlig veränderten Legalordnung und der vielen neuen Inhalte auch gar nicht möglich), sondern um eine vollständige Neubearbeitung. Freilich wollte der neue Vf. soviel als möglich vom alten Text in Duktus und Aussage beibehalten, um die Lehrkontinuität zu wahren. Wenn daher auch weite Partien noch „Mörsdorf" geblieben sind, so ist doch ersichtlich, daß Aymans auch die belassenen Alt-Textteile genau durchgesehen und in sorgfältiger Arbeit immer wieder kleine – oft nur stilistische – Verbesserungen und Umstellungen vorgenommen hat. Leicht hat sich der Bearbeiter seine Aufgabe also nicht gemacht. Im Stil ergeben sich keine Brüche, alte und neue Partien fügen sich in der Regel harmonisch ineinander.

Aus den drei Bdn der Voraufl.n mit zusammen 1603 S. sollen (laut Verlagsprospekt) vier etwa in Jahresabstand aufeinander folgende Bde mit ca. 2000 S. werden. Bd II wird indes frühestens 1993 erscheinen. Bereits an dem vorliegenden ersten Bd läßt sich das inhaltliche Wachstum deutlich ablesen: aus den 58 S. Einleitung sind nun 101 geworden, aus den ca. 252 anteiligen S. Stoffbehandlung (der erste Bd der 11. [= Vor-]Aufl. umfaßte mehr Materien als der jetzige erste Bd der 13. Aufl., so daß in jenem die entsprechenden Passagen ausgezählt werden müssen) wurden nun ca. 425 S. Partiell ist diese Vergrößerung zurückzuführen auf neuen Satz und neues Schriftbild; zum größeren Teil jedoch auf inhaltliche Ergänzungen, Vertiefungen, Vermehrungen. Einige Abschnitte sind ganz neu hinzugekommen: beispielsweise genannt seien der § 11: Systematische Ordnung (132–140) und das gesamte 3. Kap. über Formalstruktur von Gesetzes- und Gewohnheitsrecht als Ausdruck der Kirchenstruktur, S. 205–212 (mit § 19: Strukturelle Korrelation von Gesetzes- und Gewohnheitsrecht, und § 20: Gesetzes- und Gewohnheitsrecht in der Communio-Struktur) – der Leser wird der Struktur langsam überdrüssig! –, sowie der § 35: Kollegialer Akt (sehr ausführlich ausgefallen: S. 352–369). Auch das 9. Kap. über die Kirchengewalt, insbesondere die Hirtengewalt, ist durch Aymans – in den von Klaus Mörsdorf vorgezeichneten Linien – weitgehend neu ausgeformt worden.

Schon der äußere Umfang zeigt also, daß eine großangelegte Gesamtdarstellung beabsichtigt ist. In den mit Mühe und Umsicht vielfach in den Text eingeflochtenen Heranziehungen und Verweisungen wird die systematische Vernetztheit der kanonischen Rechtsordnung deutlich; besonders klar zeigt diesen Vorzug des Werkes ein Blick ins Canonesregister, wo auf 13 S. fast alle Canones des gesamten CIC auftauchen. Das spricht entschieden für das Buch und zeigt gerade dem theologischen Leser die von Nichtjuristen gern

[1] Etwa zum Ordensrecht: Bruno Primetshofer, Ordensrecht, Freiburg 1988 und Reinhold Sebott, Das neue Ordensrecht, Kevelaer 1988 (vgl. dazu den Rezensionsaufsatz in Ordenskorrespondenz 4 [1990], 477–482) – zum Eherecht: Hartmut Zapp, Kanonisches Eherecht, 7. Aufl., Freiburg 1988; Reinhold Sebott, Das neue kirchliche Eherecht, 2. Aufl., Frankfurt 1990; Josef Prader, Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis, Bozen, Würzburg, Innsbruck, Wien 1983; und Hans Heimerl / Helmuth Pree, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht, Wien, New York 1983, mit Allgemeinem Teil und zu letzterem bislang das beste deutschsprachige Werk). – Zur Zeit in Bearbeitung ist von Helmuth Pree und Hans Heimerl: Handbuch des kirchlichen Vermögensrechts.

[2] Richard Puza, Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg 1986; vor allem an weltliche Juristen wenden sich innerhalb der Repetitoriumsreihe „Schaeffers Grundrisse, Bd. 33" bikonfessionell Oskar Kühn / Josef Weier, Kirchenrecht, Stuttgart, Düsseldorf 1986; Norbert Ruf, Das Recht der katholischen Kirche. Nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert, 5. Aufl., Freiburg 1989, ist im wesentlichen eine Textparaphrase, ähnliches gilt trotz des Umfangs für Hugo Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung, 2. Aufl., Graz, Wien, Köln 1983 (indes wertvoll durch seine inhaltsreichen Fußnoten); kein Lehrbuch, sondern eine betont theologische, bewußt auf die Erwartungen der zumeist rechtsfernen Studierenden abgestimmte Einführung anhand ausgewählter Themenkomplexe ist Peter Krämer, Kirchenrecht Bd. I, Wort – Sakrament – Charisma, Stuttgart 1992; vorzügliche Kurzinformation bietet Ilona Riedel-Spangenberger, Grundbegriffe des Kirchenrechts, Paderborn 1992. Leider veraltet (1981) und auch durch ein schmalbrüstiges Nachtragsheft (1984) nicht wirklich auf den Stand des neuen CIC gebracht ist Johannes Neumanns vorzügliches und scharfsinniges Lehrbuch Grundriß des katholischen Kirchenrechts (Darmstadt 1981), das immer noch sehr zu empfehlen ist. Betont progressiv und übertrieben kirchenkritisch der in Nimwegen lehrende Deutsche Knut Walf in merkwürdiger Doppelung: Einführung in das neue katholische Kirchenrecht (Zürich Einsiedeln Köln: Benziger 1984, 270 S.); Kirchenrecht. Leitfaden Theologie 13 (Düsseldorf: Patmos 1984, 186 S.). Aymans erwähnt beide Werke in seiner Bibliographie gar nicht.

[3] Ed. Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz, Regensburg 1983, 1211 S., 46 Mitarbeiter.

[4] Das hellgraue Leinen ist schmutzempfindlich und der Einband im ganzen weniger solide verarbeitet.

vernachlässigte Komplexität und Ineinanderverwobenheit einer Normenordnung auf – auch der kanonischen des CIC, wo sie nicht selten als Unübersichtlichkeit zutage tritt. Die Gliederung des Buches entspricht im wesentlichen der Mörsdorfschen Ordnung in Sachgruppen nach der ungefähren Canonesabfolge, folgt aber keineswegs dem überholten und inadäquaten System einer strikten *schola textus*, sondern reflektiert die systematisch im großen und ganzen gelungene Legalordnung der Kodifikation.

Ausgerichtet ist das Werk weniger juridisch als etwa Heimerl/Pree und weniger theologisch als Corecco oder Gerosa. Beides wird der Vf. als Kompliment verstehen, wobei er von der ersteren Partei weiter entfernt stehen dürfte als von der zweiten. Sicherlich war es die Intention des Neubearbeiters, kanonistische Sorgfalt und juristisches Klarheitsstreben nicht einer falsch verstandenen Theologisierung zu opfern, dafür der Theologie zu ihrem eigenen – und bestimmenden – Recht in der Disziplin zu verhelfen; wie dieser Vorsatz umgesetzt worden ist, soll im folgenden näher untersucht werden, so, als ob es sich um ein neues Werk handelte.

Für welche Bereiche ist das Werk also gedacht und geeignet?

I.) Für das Studium? Für Theologiestudent(inn)en, für die Kanonistik nur ein Fach unter vielen und zudem fast regelmäßig eine ungeliebte Muß-Materie darstellt, ist das umfängliche Werk überdimensioniert: sein Erwerb bliebe vermutlich auch außerhalb ihrer finanziellen Reichweite. Allenfalls die wenigen, die Kirchenrecht als Schwerpunktstudium wählen, werden hier den einen oder anderen ausgewählten Abschnitt vertiefen mögen.

An Kanonistikstudent(inn)en hingegen wendet sich das Werk ohne Zweifel. Aber gerade die Eignung für diese Gruppe wird durch erhebliche – didaktische, aber auch inhaltliche – Defizite beeinträchtigt, auf die im folgenden noch einzugehen ist. Eine Rolle wird es hier vor allem als Ergänzung und Kontrast zu anderen Lehrbüchern spielen können. Wer sich als deutschsprachiger Anfänger in die Methodik des kanonistischen Studiums und der kirchenrechtlichen Wissenschaft einarbeiten will, wird dazu freilich wenig finden und kommt wie vordem nicht umhin, bspw. aus Fritjof Hafts *Einführung in das juristische Lernen*, 5. Aufl., Bielefeld 1991, und Peter J. Tettingers *Einführung in die juristische Arbeitstechnik*, 2. Aufl., München 1992, sein Wissen zu schöpfen und die Besonderheiten der „theologischen Disziplin" Kirchenrecht anhand allgemeiner Einführungen in die Ekklesiologie zu erlernen; trotz der breiten Verteidigung des theologischen Charakters der Disziplin sucht man entsprechende Hinweise nämlich bei Ay. vergebens. Ebenso vermisse ich für den an weiterer Vertiefung interessierten Theologen wie Juristen jede Information über das Studium der Kanonistik, die über 1½ S. (74f) mit dem Hinweis auf das eigene Institut des Autors hinausginge. Angesichts des völligen Fehlens jeder, aber auch jeder sonstigen brauchbaren[5] Information in deutscher Sprache[6] für an einem Aufbaustudium Interessierte ist diese Lücke nicht zu rechtfertigen; hier zeigt sich eine Verkennung der realen Bedürfnisse nicht weniger Leser. Vorschlag: als nachträglicher Behelf ließen sich vielleicht noch einige Sachinformationen bei der Behandlung der cc. 815–821 einfügen.

II.) Für die Praxis? Ein Urteil über die praktische Brauchbarkeit beschränkt sich natürlich auf den bisher vorliegenden Teil I. Ein Kirchenjurist benötigt Literatur, die auf konkrete, präzise Fragen eine präzise und möglichst weiterführende Auskunft zu geben vermag und ihm dabei mühsame eigene Sucharbeit abnimmt (im Hinblick auf Literatur, Fundstellen von amtlichen Interpretationen, Judikatur etc.). Eine eingehende Auswertung der Signatur- und der Rota-Rechtsprechung ist hierfür – wie von jedem juristischen Lehrbuch – als conditio sine qua non zu erwarten; dazu bot der Stoff des ersten Bds nun aber wenig Gelegenheit. Die noch ausstehenden Bde, die das Ehe- und das Verwaltungsrecht, vor allem auch das Prozeßrecht behandeln (also diejenigen Materien, die in nennenswertem Umfang gerichtliche Erkenntnis finden), werden dies besser beurteilen lassen.

Soweit sich dennoch jetzt schon eine Aussage treffen läßt, scheint zumindest der praktische „Biß" noch zu fehlen. Das zeigen u. a. die zu theoretisch angelegten Passagen zum Gesetzesbegriff (142–159), wo die angesichts der notorischen Begriffsschludrigkeit kirchlicher Normsetzung praktisch viel wichtigeren Schwierigkeiten im Umgang mit „Erlassen", „Richtlinien", „Anweisungen" kaum aufscheinen. Eine stärkere Auswertung (und Zitierung) der Diss. von Aymans' Schüler Lothar Waechter[7] – statt eines summarischen Verweises in der Fn. 4 auf S. 142 – hätte hier dem Praktiker viel Hilfe bieten können. So bleibt er allein gelassen. Inhaltlich dazu gehört eine spätere Behandlung in § 21 Satzungsrecht, § 22 Ordnungen und § 23 Ausführungsverordnungen und Verwaltungsvorschriften; die bei dieser Materie unangebrachte Gliederung nach der Canonesabfolge steht dem richtigen Verständnis des sachlichen Gesamtzusammenhangs sehr entgegen. § 23 ist unbrauchbar: zudem verwirrt seine Terminologie völlig, da sie weder dem kanonischen noch dem weltlichen Recht angemessen ist. Zwar stimmen auch in §§ 21f die Wörter nicht („statuta" i. S. des c. 94 übersetzt der deutsche Codex nicht als „Satzungen", sondern richtig als „Statuten"; „ordines" i. S. des c. 95 sind – nur – Geschäftsordnungen und allenfalls liturgische Ordnungen, sofern letztere nicht Gesetzescharakter tragen). Dadurch kann beim Leser eine falsche Assoziation zu diözesanem Gesetzesrecht entstehen, das sich ja hinter den ausgefallensten Begriffen zu verstecken pflegt.[8] Die schwierige Frage nach dem Verpflichtungscharakter und der Außenwirkung löst Ay. pragmatisch, indem er – m. E. zu Recht – dafür plädiert, alle „hoheitlich" erlassenen Statuten, also nach c. 94 § 3 *vi potestatis legislativae* produzierte Bestimmungen, den Regeln über die Gesetze zu unterwerfen (216, wo auch das Problem petrifizierten autonomen Statutenrechts kurz aufscheint). Eine Bemerkung über die Normenkontrolle von Statuten jenseits von approbatio und recognitio vermisse ich; mit dem schlichten Wunsch, es gebe „kein Satzungsrecht ‚contra legem'", läßt sich eine fehlerhafte Rechtsaufsicht nicht überspielen (217). Hierfür gilt vielmehr Art. 158 CA Pastor Bonus (abstrakte Normenkontrolle im Popularklageverfahren).

Von Bedeutung für die Praxiseignung des Buchs ist ein weiterer Punkt: die Erläuterung des problematischen Konjunktivs des CIC. Als vorzüglicher Übersetzer[9] des CIC kennt der Vf. diese Schwierigkeit genau und hat sich auch im Vorwort der lateinisch-deutschen Ausgabe dazu geäußert (dort S. III). Während es dem Kommentar obliegt, die in den einzelnen Canones auftauchenden Konjunktive jeweils zu interpretieren, müßte ein Lehrbuch es sich zur Aufgabe stellen, dem Gesetzesanwender und -ausleger Regeln und Entscheidungshilfen an die Hand zu geben, um die oft unsichere Verpflichtungskraft/Bindungswirkung der einzelnen Rechtssätze beurteilen zu können. Vielleicht kann man diese Frage sogar die Crux des CIC schlechthin nennen. Welche Hilfe bietet dazu Aymans? So gut wie keine! Nämlich auf S. 131 den (zutreffenden) Gemeinplatz, durch den Konjunktiv würden „echte Rechtspflichten statuiert bzw. rechtsverbindliche Aussagen gemacht" – aber gibt es nicht verschiedene Stufen der rechtlichen Verbindlichkeit? Gerade da liegt ja das Problem. Auf S. 132 erfährt der Leser, der es nicht wußte, dann, daß der Codex auch „bloße Empfehlungen und Ermahnungen" enthalte. Statt nun zu erwartender tiefergehender methodischer Überlegungen und Auslegungshilfen im Buchtext gibt es aber nur einige zufällig gegriffene Beispiele in den Fußnoten 22f. Der spätere Abschnitt über „Arten der [sc. gesetzlichen] Verpflichtung", S. 163–168, bringt dazu auch nicht mehr: er unterscheidet in fünf Zeilen Muß- und Sollvorschriften, ohne beide näher zu erklären. Solche Abbreviatur verwirrt eher, als daß sie hülfe. Übrigens sollte bei diesem Thema das Standardwerk der rechtlichen Interpretationswissenschaft, Karl Larenz' „Juristische Methodenlehre", wenn es inhaltlich schon

[5] Das HdbKathKR bringt nichts; aber auch die Ausführungen bei Georg May / Anna Egler, Einführung in die kirchenrechtliche Methode, Regensburg 1986, sind hinsichtlich aller Fragen zu Studienablauf, Anforderungen, Titeln, überhaupt Studienmöglichkeiten durchaus substanzlos und beschränken sich in insgesamt 1½ S. auf den praktisch kaum nützenden Hinweis auf Sapientia Christiana 1979 und deren Ordinationes (S. 92f, 100f).

[6] Dagegen ist in Spanisch immerhin eine passable Einstiegsbroschüre erschienen (Los estudios de derecho canónico, 1988 = Monografías profesionales N° 77), von der freilich nur 80 S. das Studium des kanonischen Rechts behandeln; der Rest sind allgemeine Studieninformationen für alle Fächer, die in sämtlichen in dieser Berufsinformationsserie erschienenen Bändchen gleich bleiben.

[7] Lothar Waechter, Gesetz im kanonischen Recht, St. Ottilien 1989. Vgl. dazu jetzt den umfänglichen und tief eindringenden Rezensionsaufsatz von Helmuth Pree in der ThRv 4/1991, Sp. 315–321; dessen grundsätzliche – und berechtigte – Kritik an einigen Grundannahmen und Voraussetzungen Waechters mindert dabei nicht den großen Wert der von bewunderungswürdigem Fleiß zeugenden Arbeit.

[8] Siehe dazu die in vorstehender Fn. genannte Arbeit, S. 55–108, sowie S. 298–304 mit genügend Beispielen.

[9] Einige wenige, bei einer so großen Arbeit unvermeidbare Schiefheiten und kleinere Mängel haben die Autoren des Münsterischen Kommentars regelmäßig angemerkt; manche davon sind auch in der 3. Auflage nicht verbessert worden (e.g. c. 1428 s.v. „auditor").

nicht verwertet wird, wenigstens nicht gerade nach der 2. Aufl. von 1969 (so 132, Fn. 20), sondern nach der jeweils aktuellen (soeben erschien die 6. Aufl., Berlin 1991; die angezogene Stelle dort auf S. 257ff) zitiert werden. Bei der Erörterung der Auslegungsregeln (182–187), wo man eine Auseinandersetzung erwarten würde, fehlt es dafür ganz.

Zu den im kirchlichen Recht nicht eben seltenen *leges imperfectae* vermißt der Praktiker jede Reflexion, die über die reine Begriffserklärung hinausginge. Gerade der Charakter des CIC 1983 als einer Rechtsordnung mit vielen theologischen (dogmatisch-lehrhaften, pastoralen, exhortativen) Elementen stellt den Anwender oft vor erhebliche Probleme, denen ein Lehrbuch nicht ausweichen darf.

Schließlich fehlt auch eine längst fällige und in einer großen Darstellung des Allgemeinen Teils mit Recht zu erwartende Behandlung der kanonistischen Ermessenslehre. Das Ermessen und seine Ausübung (it. *discrezionalità*) ist ein im kirchlichen Verwaltungsrecht nicht minder wichtiges Institut als im weltlichen – aber in jenem noch viel weniger rechtlich ausgeformt. Die Chance, hier einen Schwerpunkt zu setzen, bleibt also weiteren Autoren offen.

III.) F ü r d i e W i s s e n s c h a f t? An sie – an die Kanonistik wie allgemein an die theologische Wissenschaft – wendet sich das Werk vor allem, nach Anlage, Umfang und selbstgestecktem Anspruch. Wird der Anfangsbd des großen Unternehmens dem letzterem gerecht? Diese Frage zielt beispielsweise auf Umfang und Tiefe der Literaturverarbeitung; und damit auf Qualitäten wie Internationalität, Auseinandersetzung mit anderen Meinungen, dogmatische Schärfe und begriffliche Sauberkeit. – Die Antwort ist ein deutliches Nein.

Diese grundsätzliche Bewertung erfordert nähere Untermauerung. Dabei geht es nicht um Ausstellung von kleinen Einzelheiten oder den Nachtrag hier und da als fehlend empfundener Spezialliteratur (so sollten auf S. 16 in Fn. 22 als Literatur zu dem grundsätzlichen Kirchenrechtskritiker Josef Klein neben Peter Krämer auch erwähnt werden die – m. W. sonst einzige – Monographie von Claudianus Kemmeren OFM, Ecclesia et Jus. Analysis critica operum Josephi Klein, Rom 1963 [Studia Antoniana 20] und die verschiedenen Aufsätze Hans Barions).

Nicht als Kleinigkeit abzuschreiben ist dagegen etwa das Fehlen von Johannes Neumann unter den deutschen Autoren. Über mögliche Gründe läßt sich nur spekulieren. Der brillante frühere Tübinger Kanonist, jetzt Kirchenrecht als Honorarprofessor an der Juristischen Fakultät Mannheim lehrend, gehört nicht zu denen, deren Einlassungen man am besten mit einer *damnatio memoriae* würdigt; sondern ihnen wäre ggf. kritisch zu begegnen (etwa zum *ius divinum* oder zur Funktion des Rechts in der Kirche). Ganz gravierend aber ist die große Lücke anstelle einer unbedingt zu erwartenden Berücksichtigung und Auseinandersetzung mit der wohl nicht nur von der Produktivität und Vielseitigkeit her, sondern auch qualitativ weltweit führenden spanischen Kanonistik, dort insbesondere der Schule von Navarra. Nur etwas besser sieht es mit der Verarbeitung der italienischen Kirchenrechtswissenschaft aus, die i. d. R. als „Schule der italienischen Laienkanonistik" abgewertet wird – eine Pauschalisierung, die der Komplexität der italienischen Kirchenrechtslandschaft nicht Rechnung trägt.

Es entsteht so – und je länger man liest, desto mehr – der Eindruck nicht eines flüchtigen Übersehens, sondern eines bewußten Übergehens wichtiger, ja zentraler kanonistischer Strömungen und Schulen (en gros und en détail): eine „Polemik durch Verschweigen".

Von einem Großlehrbuch wird der Leser dogmatischen Tiefgang erwarten. Gewiß findet die rechtsdogmatische Auseinandersetzung ihren Platz auch in den Kommentaren. Aber eben nicht nur dort; Vertiefung und Fortführung sind vornehme Aufgaben auch einer umfassenden Gesamtdarstellung, deren insgesamt wohl über 2000 S. dafür genug Raum böten.

Nun ist es einerseits offensichtlich, daß diejenigen Partien besonders gelungen wirken, die des Vf.s eigene Gebiete behandeln; herausragend ist etwa der ebenso ausführliche wie tiefschürfende Abschnitt § 35 über den kollegialen Akt, wo Ay. auf 18 S. seine eigenen Forschungen differenziert ausbreitet. Ebenfalls sind hervorzuheben die § 38–44 des 9. Kap.s über die Kirchengewalt, wo Ay. seine fundamentalen Thesen zur kirchlichen Verfassungsstruktur darlegt. Auch wer die Meinungen des Autors (schon angesichts des Textes des CIC) nicht teilen kann – wie der Rez. –, wird anerkennen, daß hier ein mit Engagement durchgearbeiteter Schwerpunkt des Buches liegt. Recht umfangreich ausgefallen ist auch der Abschnitt zum Gewohnheitsrecht (2. und 3. Kap. § 17–19, S. 193–207, auch an anderen Orten noch öfters auftauchend), der freilich nur schwer verständlich ist.[10] Zu Recht wird die Bedeutung der Rezeption durch die Rechtsanwender[11] von Ay. herausgestellt; zustimmen läßt sich seiner vorsichtigen Kritik an manchen Reprobationsklauseln (196f). Der mutigen These, der Diözesanbischof könne (auf dem Umgehungsschleichweg über die von ihm gebilligte – und vielleicht überhaupt erst initiierte – Gewohnheit) einfach für seine Diözese das allgemeine Kirchenrecht nach Belieben derogieren (199), möchte ich nicht zustimmen. Weder c. 381 § 1 noch c. 87 § 1 reichen als Grundlage für eine solche die Einheit der Kirche untergrabende Praxis aus; der Rechtsgedanke der c. 135 und c. 392 § 1 verwehrt dies im Gegenteil.

Den genannten Positiva stehen andererseits gewichtige Monita gegenüber. Der überwiegende Teil des Textes ist zu referierend abgehandelt – nicht nur in Randbereichen wie Zeitberechnung und Verjährung, sondern auch in Kernstücken. Darüber hinaus inhaltlich problematisch erscheint dem Rez. etwa des Vf.s Definition des Charakters des kanonischen Rechts, die über eine Ergänzung der früheren Formel seines Lehrers auch nicht wesentlich hinauskommt. Die von Ay. dezidiert vertretene Auffassung „Das Kirchenrecht ist eine theologische Disziplin, die gemäß den Bedingungen ihrer theologische Erkenntnisse mit juristischer Methode arbeitet" (71) ist eine analytische Entfaltung (keine materielle Weiterentwicklung) der Mörsdorfschen Definition der Kanonistik als einer theologischen Disziplin mit juristischer Methode (63) (deren – freilich bloß scheinbare – Abgewogenheit sich ernsthafter Kritik zunächst entziehen zu können schien). Hiergegen ist einzuwenden (wie auch Myriam Wijlens in ihrer Rezension zu Klaus Mörsdorfs gesammelten „Schriften zum kanonischen Recht" in den Studia Canonica 1990, S. 266f, dezent andeutet), daß die Begriffsbestimmung eine Leerformel (freilich mit sehr realen Ansprüchen und Konsequenzen in der Hinterhand) bleibt, solange nicht gesagt wird, was denn „die" juristische Methode in der einschränkenden Sicht des Kanonisten Ay.[12] eigentlich sei. Diese letztere in einem Lehrbuch sicherlich notwendige Aussage läßt auch die Neuaufl. vermissen: Ay. gelingt es, die Frage auf etwas über 4 S. (67–71), also in durchaus angemessenem Umfang, zu behandeln und doch nichts Substantielles dazu auszusagen. Was der Vf. etwa konkret mit der lavierenden Formulierung meint, „Die Modifizierung der juristischen Methode durch die theologische in der Kanonistik bedeutet, daß die juristische Methode in ihr nach den Bedingungen ihrer theologischen Erkenntnisse – und nur so – Verwendung findet, dies freilich in aller Strenge", wird weder auf der zitierten S. 71 noch anderswo deutlich.[13] Um eine klassische Formulierung abzuwandeln: ‚ein dissimulierender Formelkompromiß'. Oder ist damit nur die – m. E. auch theologisch nicht vertretbare – Ablehnung der ratio als Erkenntnisprinzip zugunsten eines kurzschlüssigen Fideismus gemeint?

Gegenübergestellt sei die Sicht des Rez.: Die Kanonistik ist eine zunächst und vor allem praktische Wissenschaft. Sie hat mit handfesten Lebensinhalten umzugehen und real existierende Konflikte zu lösen. Ohne Interessenkonflikte[14] bräuchte man kein Recht. Kanonistik ist also keine erbauliche Ekklesiologie in juristischem Stil;

[10] Hier seien noch zwei grundlegende – und wesentlich klarere – neue deutschsprachige Aufsätze nachgetragen: Richard Puza, Kirchenrecht als Zeitgeschichte. Das Gewohnheitsrecht in der Entstehungsphase des CIC 1917, in: ThQ 1989, 81–98; Peter Landau, Die Theorie des Gewohnheitsrechts im katholischen und evangelischen Kirchenrecht des 19. und 20. Jahrhunderts, in: ZRG.KA 77 (1991), 156–196.

[11] Ebenso prägnant und anschaulich werden die damit verbundenen Fragen vorzüglich erörtert von Winfried Schulz, Probleme der Rezeption des neuen Codex Iuris Canonici in der Bundesrepublik Deutschland, in: ders. (Hg.), Recht als Heilsdienst. Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag gewidmet, Paderborn 1989, S. 144–159; im Kontrast dazu ausgesprochen unjuristisch und m. E. auch kanonistisch verfehlt Frank Ochmann, Kirchliches Recht in und aus dem Leben der Communio – Zur „Rezeption" aus kanonistischer Sicht, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, Freiburg 1991 (Quaestiones disputatae 131), S. 123–163.

[12] Daß eine inhaltliche Vollübernahme der juristischen Methodenlehre für ihn nicht in Betracht komme, betont Ay. ausdrücklich: S. 70f.

[13] Jüngst hat der Autor die Möglichkeit gehabt, seine Thesen umfänglicher in einem Beitrag über „Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik", in: Winfried Aymans, Anna Egler, Joseph Listl (Hg.), Fides et Ius. FS Georg May zum 65. Geb., Regensburg 1991, S. 59–74 zu entfalten, ohne aber an irgendeinem Punkt wesentlich über das im Lehrbuch Gesagte hinauszuführen.

[14] Was theoretisch auch vom Autor agnosziert wird (S. 150); die auf der Hand liegenden Folgerungen werden allerdings dissimuliert, indem das Nachdenken nach dieser Feststellung einfach abgeschnitten wird.

sie ist keine Erforschung der Seinsordnung der Kirche, sondern ihr Mittel zur Streitschlichtung. Dieser Wesenscharakter des kirchlichen Rechtes wird durch das ganze Werk hindurch zuwenig anschaulich, bleibt durch eine statische Darstellung unterbelichtet. Zwar gilt das nicht für alle Teile des Kirchenrechts in gleichem Maße; so ist das ganze Sakramentenrecht kein „eigentliches" Recht, sondern Theologie in anderem Gewande, wo eine falsche Juridifizierung theologisch verhängnisvoll wäre. Dieser (notwendige) relativierende Einwand darf indes nicht zu einem falschen Gesamtverständnis des Kirchenrechts führen; es steht zu hoffen, daß in den folgenden Bdn diese Ausrichtung – die bei einem allgemeinen Teil ja auch besonders naheliegt – korrigiert wird.

Als ein weiterer wesentlicher inhaltlicher Aspekt genannt sei die oben bereits angesprochene, scheinbar abgewogene Stellungnahme zum Charakter der Kirchengewalt. Scheinbar, weil die Positionen verzeichnet werden (das war schon eine Schwäche des Vorgängerwerkes), so daß nach Mitte aussieht, was nicht Mitte ist. Im 9. Kap., das die Kirchengewalt behandelt, vertritt Ay. in klarer Weise, ausführlich und historisch fundiert (384–406) die in der Nachfolge Mörsdorfs entscheidend von ihm geprägte und entwickelte Lehre der Münchener Schule von der „einen sacra potestas". Das ist richtig und legitim, auch gar nicht anders zu erwarten; doch dürfen dann die vielen Gegenstimmen nicht verzerrt werden.[15] Eine ungenügende Berücksichtigung und Darstellung der Position der Kritiker (am breitesten noch in der Fußnote 36 auf S. 400 in Frontstellung gegen Sochas MünstK-Kommentierung zur Jurisdiktionsbefugnis von Laien, die Ay. entgegen dem Gesetz rundweg verwirft), statt einer eingehenden Auseinandersetzung mit ihnen, sind dazu angetan, dem Leser ein schiefes Bild vom Meinungsstand zu vermitteln. Das Ius Publicum Ecclesiasticum (IPE) wird dabei zu einem Buhmann aufgeblasen (durchaus in der Tradition – nicht nur – der Münchner Schule), den man dann nach Herzenslust attackieren kann. Nicht nachgegangen wird statt dessen der wichtigen Frage, in welchem Umfang naturrechtliche Begründungen heute – nun in verändertem Kontext und mit anderer Wertigkeit – weiterhin Bedeutung für eine „postkonziliare" Kirchenrechtstheorie haben können oder sollten.[16] Daß der Codex im Gegenteil das Konzept der *societas* bewußt rezipiert und weitergeführt hat,[17] wird im ganzen Buch an keiner Stelle zugegeben, obwohl die betreffende Aussage an zentraler Stelle der Legalordnung steht: c. 204 § 2 „Haec ecclesia, in hoc mundo ut *societas* constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica . . ." (Hervorhebung vom Rez.).

Als drittes Beispiel der Stoffbehandlung: epikeia, oikonomia, aequitas canonica. Auch dieser Komplex stellt ein Kernstück – noch dazu ein besonders attraktives – jeder Behandlung der Grundzüge und des Allgemeinen Teils des Kanonischen Rechts dar;[18] in ihm zeigt sich auch ein entscheidendes Specificum des kirchlichen Rechts (beider Konfessionen): »aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata« (Hostiensis, Summa Aurea, liber V, tit. de dispensationibus, n. I). Daß eine solche Grundfrage des Kirchenrechts in beschämender Kürze und Dürftigkeit auseinandergerissen auf 2 und 2 S. (176–178, 187–189) lustlos abgehakt worden ist: dieses Versagen spricht für sich selbst. Es sei ins Gedächtnis gerufen: der kollegiale Akt nimmt den vierfachen Umfang ein.

Ein wichtiges Kriterium für ein Lehrbuch ist ferner seine definitorische Qualität; die Regel „Omnis definitio in iure civili periculosa est" (D.50.17.202) gilt für Gesetze, aber nicht für deren Auslegung.

Als ein Beispiel dafür sei die Erörterung des Begriffs der „Habilität" herangezogen; die Lehre vom Rechtssubjekt, in deren Rahmen dieser Begriff steht, gehört zum Zentralbereich jeder Rechtsordnung. Er wird behandelt im § 29 auf den S. 285–289, und wird ergänzt auf S. 336 zur Rechtsfähigkeit und Geschäftsfähigkeit. Die deutsche CIC-Übersetzung spricht schlicht nur von „Befähigung", wogegen das von Ay. gebrauchte Begriffspaar „absolute und relative Habilität" abwegig und irreführend wirkt. Gemeint ist damit allgemeine und besondere rechtliche Handlungsfähigkeit (letztere im Sinne von Wirksamkeitsvoraussetzungen: weihen kann nur ein Bischof); doch einem Leser, der kein juristisches Studium absolviert hat (und daher die Frage nicht nach anfänglicher Verwirrung dogmatisch einordnen und rückübersetzen kann) dürfte der ganze Passus unverständlich bleiben. Von begrifflicher Verwirrung (oder tautologischer Ausdrucksweise) zeugt etwa der Satz „Bei der Habilität geht es nicht um die tatsächliche, sondern um die rechtliche Befähigung zur Setzung einer Rechtshandlung" (286). Soweit sich der Sinn richtig erfassen läßt, will Ay. damit nur verklausuliert sagen, daß auch juristische Personen rechtlich handeln können („habilis" seien). An Beispielen dafür läßt er es allerdings fehlen (288f); der ganze diffuse Begriff paßt eben nicht auf die juristische Person (verstiegen etwa die Formulierung: „Die Habilität eines idealen Rechtsubjektes kann nur im Rahmen ihrer [sic] Rechtsfähigkeit gegeben sein."). Erst am Schluß zeigt sich, worauf diese Ausführungen vermutlich hinauswollen: postuliert wird ein dezidierter – und vom Codex nicht gedeckter – Klerikalismus hinsichtlich jeder Ausübung von Leitungsgewalt (289), wie er an anderer Stelle noch klarer vertreten wird (etwa in den Passagen über Laien als kirchliche Richter: vgl. Fn. 15 dieser Rezension).

Man fragt sich, ob es die Habilität als grundlegenden Rechtsbegriff wirklich gibt (wenn ja, so wäre es eine Neuerung gegenüber dem CIC 1917, die außer Ay. noch kein anderer Vf. wahrgenommen hätte), oder ob es sich nur um einen anderen Sprachausdruck für capacitas (habilis = capax) handelt. Eine Heranziehung der Stichwortverzeichnisse zum Codex (für den CIC 1983: u. a. auch Hartmut Zapp / Peter Ullrich, Lemmata, Freiburg 1986 – dieses wichtige Werk fehlt in der Literaturübersicht S. 80) und der Entstehungsgeschichte der Bestimmung zeigt, daß eher letzteres der Fall sein dürfte. Die theoretisierende Erfindung des Begriffes, die nichts juristisch Nützliches bietet, scheint dem Rez. überflüssig.

Positiv zu vermerken sind andererseits der sachliche (wenngleich trockene) Stil und das – mit den erwähnten Einschränkungen – gepflegte, oft gute Deutsch; auch gibt es wohl ein gewisses Maß an Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen, aber keine Polemik, keinerlei Gezänk. Dies kann sowohl einen Vorzug wie einen entscheidenden Mangel darstellen: hier eher letzteres, weil die dogmatische Auseinandersetzung mit Gegenpositionen meist zu schwach und oberflächlich ausfällt (wie gesagt: besonders auffällig in so zentralen Punkten wie der sacra-potestas-Lehre und bei der Frage nach der Teilhabe von Nicht-Klerikern an Jurisdiktionsbefugnissen, aber auch bei der Darstellung der Communio-Ekklesiologie). Es gibt gewiß Stimmen, die man mit Übergehen am besten behandelt – aber es sind sehr wenige. Läßt sich hierin nicht eher eine gewisse Abkapselung der Münchener Schule sehen? Ferner wird generell bei der Lektüre der Fußnoten eine deutliche Beschränkung auf den deutschsprachigen Raum sichtbar. Konkret: Durchgängig wird in den Fußnoten die eigene Meinung mit Socha und Heimerl-

[15] Für eine ausgewogenere und vorurteilsfreiere Behandlung siehe jetzt die beiden nach Fertigstellung des Lehrbuchs erschienenen vorzüglichen Aufsätze von Günter Assenmacher, Laien als kirchliche Eherichter. Die Situation in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland. Zur Diskussion einer Grundsatzfrage, in: Klaus Lüdicke, Heinrich Mussinghoff, Hugo Schwendenwein (Hg.), Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern, Essen: Ludgerus-Verlag 1990, S. 349–361, und Ernst Pucher, Una Sacra Potestas in Ecclesia, in: Walter Kaluza (u.a.) (Hg.), Pax et Iustitia. Festschrift für Alfred Kostelecky zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 1990, S. 267–284. – Wie man auch bei Verteidigung der These der una sacra potestas überzeugend arbeiten kann, hat jetzt Matthäus Kaiser demonstriert, dem es auch gelingt, sauber de lege lata et lege ferenda zu unterscheiden und nicht in den CIC hineinzulesen, was dort nach des Autors Konzilsverständnis stehen sollte, aber nun einmal bewußt nicht dort steht: „Potestas Iurisdictionis?", in: Fides et Ius. FS Georg May zum 65. Geb., S. 81–107.

[16] Rez. vertritt letztere Meinung. Das Konzept der „societas perfecta" ist nicht „überholt" – als ob es ein alter Schnittmusterbogen wäre –, sondern in einer neuen und größeren Erkenntnis aufgehoben; also zugleich in einen umfassenderen Kontext aufgenommen und in seiner früheren Engführung überwunden. Für eine glänzende Darstellung der notwendigen Gegenposition vgl. jetzt Joseph Listl, Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des Ius Publicum Ecclesiasticum. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Fides et Ius (wie vorstehende Fn.), S. 455–490.

[17] Dazu außer Listl (vorige Fn.) jüngst Werner Böckenförde, Neuere Tendenzen im katholischen Kirchenrecht. Divergenzen zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung, in: Theologia Practica 27, 1992, 110–130, insbes. S. 110, 118f, sowie S. 127 Fn. 36 (zu Aymans).

[18] Das mit 424 Taschenbuchseiten umfänglich weit gedrängtere Kurzlehrbuch von Puza (Fn. 2) zeigt dagegen Gespür für das Wichtige und Grundlegende und behandelt aequitas, oikonomia und epikeia auf den S. 63–70, 112f. Die neuesten, umfassenden Untersuchungen darüber von Bernd-Rolf Wichert: Die Epikie bei Platon und Aristoteles, die Äquitas im Römischen Recht und die christliche Misericordia – Zu den Grundlagen der „Aequitas Canonica" des Decretum Gratiani – Eine rechtsphilosophisch-historische Untersuchung, 1991 Roma, Diss. iur. can. Pontificia Universitas Gregoriana (LVI u. 513 pp., Excerpta ex dissertatione 137 S.) und Thomas Schüller: Die Barmherzigkeit als Prizip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum, Würzburg 1993, XLVIII u. 464 S.

Pree verglichen und gegenübergestellt, nicht selten auch deutlich davon abgesetzt. Doch ist es unverständlich, daß sich der Vf. weitgehend auf diese beiden beschränkt: ist denn die Kanonistik eine deutsche Nationalwissenschaft?

Was bei einem Kurzlehrbuch sich noch als sinnvolle Beschränkung verteidigen ließe, wird hier zum Mangel: als Verlust der Internationalität. Dabei könnte und sollte dem zu beobachtenden Auseinanderbrechen der an sich weltweiten Disziplin Kanonistik in voneinander immer weniger Kenntnis nehmende Nationalschulen ein solches Großlehrbuch gerade entgegenwirken. Die Möglichkeiten dazu standen dem Vf. zur Verfügung: die beste kanonistische Bibliothek Deutschlands in seinem Münchener Institut, wo eine vorzügliche internationale Bibliographie im AfkKR unter Verantwortung des Autors Jahr für Jahr erstellt wird. Es ist schade, daß sie nicht in dem gebotenen Umfang genutzt wurden. Wer sich auf Stichproben beschränkte, könnte zwar zuweilen den gegenteiligen Eindruck gewinnen; etwa angesichts der sich über 3 S. erstreckenden Mammutfußnote S. 225–227, einer veritablen Bibliographie zum kanonischen Verwaltungsrecht. Gerade sie bestätigt freilich wieder die Regel, indem in ihr zwar eine Masse teils relevanter, teils weniger bedeutsamer Aufsätze angehäuft ist, ausgerechnet die beiden wichtigsten neueren Monographien des Gebiets aber einfach fehlen: Eduardo Labandeiras *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Pamplona 1988, und Patrick Valdrinis *Conflits et recours dans l'Eglise*, Strasbourg 1985. So sollte es nicht sein. – Ob das Buch bei dieser Haltung auch von der Kanonistik außerhalb des deutschen Sprachraumes rezipiert werden wird, erscheint nach dem ersten Bd ungesichert.

Noch gravierender sind die Schwächen der rechtsgeschichtlichen und der staatskirchenrechtlichen Abschnitte.

Dem Rechtshistoriker sagt die veraltete Literatur der Fußnote 34 (auf S. 73) schon vieles. Gewiß hat Ay. kein Lehrbuch der kirchlichen Rechtsgeschichte, sondern des geltenden positiven Rechts vorgelegt; indes kann das geltende Kirchenrecht sehr oft nur aus seiner Historie (analog wie kontrastiv) recht verstanden werden.[19] Man merkt, daß dem Vf. diese fremd ist. Das wäre für die mittelalterliche und frühneuzeitliche Kanonistik noch zu verstehen, ohne es sogleich zu rechtfertigen;[20] ganz und gar unverständlich ist jedoch die oberflächliche und selbst die wichtigste Literatur nicht verwertende Abhandlung der bei der Interpretation des geltenden Rechtes immer wieder heranzuziehenden Entstehungsgeschichte des CIC (49ff).[21] Auch fehlen Hinweise auf die große Bedeutung des kirchlichen Rechts für die Entwicklung der weltlichen Rechtskultur, die jenem heute noch so vieles verdankt (einmal an versteckter Stelle angedeutet, S. 5). – Daß der gegenwärtige Stand der Kanonistik deutlich hinter seiner einmal erreichten juristischen Blüte zurückbleibt, hat vielfältige Gründe (und ist auch nicht von vornherein negativ zu bewerten), macht aber einen überlegten und kritischen Rückgriff auf die Argumentationsschätze seiner Vergangenheit um so wichtiger. Es sind ja die Canones 6 § 2 und 27 nicht als fromme Sentenzen konzipiert, sondern heben grundlegende Interpretationsmaximen der kanonistischen Wissenschaft hervor. Die Schwächen in diesem Bereich sind bei den sonst angelegten hohen Anforderungen an Münchner kirchenrechtshistorische Diss.en (und deren entsprechend hohem Niveau) bedauerlich.

Auch die das Staatskirchenrecht behandelnden Partien des Bds (82–101, 326–329) sind sehr dürftig; wenngleich bereits die entsprechenden Abschnitte bei Mörsdorf mit die schlechtesten des Vorgängerwerkes waren, so hätte doch die Neuaufl. dem abhelfen können und sollen. Nun wäre es angesichts der enormen Arbeitsleistung, die in diesem stattlichen Bd steckt, gewiß nicht angebracht (und unfair), vom Vf. die gleiche Versiertheit und Tiefe im hier mehr am Rande behandelten Staatskirchenrecht zu verlangen wie in seinen Spezialgebieten: in den allgemeinen Grundfragen und der Begründung des Kirchenrechts und im kirchlichen Verfassungsrecht. Ein gewisses Maß an Präzision und Solidität erfordert aber auch die Darstellung der Staat-Kirche-Beziehungen, um sich dann inhaltlich gedrängt auf das Notwendige beschränken zu dürfen. Stattdessen aber: Oberflächlichkeit, Unkenntnis, insuffiziente Literaturnachweise. Trotz wiederholter Suche habe ich in den Fußnoten nicht einmal Axel von Campenhausens Lehrbuch des Staatskirchenrechts, 2. Aufl., München 1983, gefunden – um nur einen Titel der Eisernen Ration zu nennen. Weiter: daß der Autor – aus seinem ekklesiologischen Verständnis heraus konsequent – die Schule des Ius Ecclesiasticum Publicum ablehnt, berechtigt ihn nicht dazu, die wichtige Rechtsmaterie der Konkordate (die ja gem. c. 6 als Partikularrecht dem allgemeinen Recht des CIC – salvo iure divino – stets derogieren) so zu übergehen, daß ein bedeutender Autor wie Heribert Franz Köck in keiner Fußnote auftaucht und die wichtigen neueren Veröffentlichungen Alexander Hollerbachs (etwa im Handbuch des Staatsrechts) unter den Tisch fallen.

So ungenügend ausgefallen sind freilich nur die die Rechtsgeschichte und das Staatskirchenrecht berührenden Passagen; daß manch andere Partien – bei allen Mängeln im ganzen und im einzelnen – doch gelungener und solider erscheinen, ist oben schon ausgeführt worden. Diese Differenz könnte für die noch erscheinenden Bde zu der Befürchtung Anlaß geben, daß dort ebenfalls diejenigen Themenbereiche gefährdet sein mögen, die die Berücksichtigung anderer Disziplinen verlangen.[22] Ein solcher – auch praktisch hochwichtiger – Prüfstein könnte etwa bei der Darstellung des Eherechts die intrikate Überlagerungssituation von geistlichem und weltlichen Eherecht bei Auslandsberührung (also IPR) sein. Denn in der Tat wirft der vorliegende Bd leise Zweifel auf, ob ein einzelner Bearbeiter ein solches Unterfangen noch zu bewältigen vermag. Die bisher erschienenen Kommentare[23] ebenso wie die Sammelwerke HdbKathKR, Manual de Derecho Canónico,[24] Précis Dalloz[25] und das Nuevo Derecho Parroquial[26] haben jeweils für sich diese Frage ver-

[19] Exponenten einer Theologisierung, wie z. B. Eugenio Corecco und Libero Gerosa, stellen das gerne in Abrede.

[20] So sei nur kurz darauf hingewiesen: daß die gegenwärtige Forschung Alexander III. nicht mehr für den Dekretisten Magister Rolandus hält (58); daß ein Abriß der kirchlichen Rechtsentwicklung selbst auf 3 S. *ad usum parvulorum* nicht den Eindruck erwecken sollte, als ob das Kirchenrecht mit Gratian begönne und vorher nur die Leere des ersten Schöpfungstages obwaltete; daß das präzise Datum „um 1142" für die Entstehung der Concordantia discordantium canonum geheimnisvolle Präzision suggeriert, die die kirchenrechtshistorische Fachwissenschaft bisher vergeblich angestrebt hat; daß die aleatorische Auswahl von vier Beichtsummenautoren den bedeutendsten und verbreitetsten, Angelus Carletus (de Clavasio) nicht nennt; daß es die Zweite Scholastik (früher auch spanische Spätscholastik genannt) für Ay. nicht gibt; daß von den vier deutschen auctores probati Schmalzgrueber abhanden gekommen ist; daß jede Erklärung des immerhin durch zehn Namen vertretenen Begriffes *Ius publicum ecclesiasticum* an dieser Stelle fehlt . . . sat est.

[21] Zunächst Franceso d'Ostilio, La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico. Revisione, promulgazione, presentazione, Città del Vaticano 1983. Ein für die letzte Phase der Entstehungsgeschichte des CIC schlechthin zentraler Aufsatz ist Umberto Betti, In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico, in: Antonianum 58, 1983, 628–647. Seine Nichtheranziehung schränkt die Brauchbarkeit der Passagen zur Genese des CIC entscheidend ein. – Erst nach Abschluß des Manuskripts sind erschienen Julián Herranz, Studi sulla nuova legislazione della Chiesa, 1990, 346 S., und Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis: Congregatio Plenaria, diebus 20–29 octobris 1981 habita, 1991, X u. 640 S.

[22] So zeigt etwa auch die gerade erschienene kirchenrechtliche Habilitationsschrift (Fribourg i.Ue.) von René Pahud de Mortanges, Zwischen Vergebung und Vergeltung. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts, Baden-Baden 1992 (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft, 3. Folge, Bd 23), glänzend, daß eine adäquate Darstellung des kanonischen Strafrechts ohne gute weltlich-strafrechtliche Kenntnisse gar nicht möglich ist (dies gegen eine in Fn. 34 auf S. 152 des bespr. Werkes anklingende Auffassung), unter deren Heranziehung und Nutzung aber brillante Ergebnisse erzielen kann.

[23] Código de derecho canónico. Edición bilingüe e anotada (Comento Navarro) 4. Aufl., Pamplona 1987; Código de derecho canónico. Edición bilingüe comentada (Comento Salmanticense = BAC 442) 10. Aufl., Madrid 1991; Pio Vito Pinto (Hg.), Commento al codice di diritto canonico (Commento Urbaniano), Rom 1985 (Studia Urbaniana 21); James Coriden / Thomas Green / Donald Heintschel (Hg.), The Code of Canon Law, 1985; Klaus Lüdicke (Hg.), Münsterischer Kommentar, 3 Loseblatt-Bde, Essen 1986ff. – Eine Ausnahme bildet als Einzelautor Luigi Chiappetta, Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale, 2 Bde, Napoli 1988.

[24] Ed. Instituto Martín de Azpilcueta (Universidad de Navarra), Pamplona 1988, 803 S., 14 Mitarbeiter.

[25] Patrick Valdrini, Jacques Vernay, Jean-Paul Durand, Olivier Échappé (Hg.), Droit canonique, Paris 1989, 749 S.

[26] Julio Manzanares, Antonio Mostaza, José Luis Santos (Hg.), Nuevo Derecho Parroquial, 2. Aufl., Madrid 1990, 639 S. (Biblioteca de Autores Cristianos N" 501) – keine Darstellung des Pfarreirechtes, sondern um eine vermutlich als Konkurrenz zum Manual de Derecho Canónico auf den Markt gebrachte und unter angeblicher Rücksicht auf die Bedürfnisse des Pfarrers gekürzte Gesamtschau des geltenden kanonischen Rechtes.

neint. Ob ein einzelner Vf. bei allem guten Willen und Fleiß mit seiner Aufgabe nicht überfordert ist, wird nun der Fortgang zeigen müssen.

Ist insgesamt die Art der Darstellung noch zeitgemäß? Ich meine eher nein. Typisch für das Buch ist ein starkes Haften am Gesetzestext; das führt zu breiter Anlage und geringer Tiefe. Auf das auflokkernde und belebende Element der Falltechnik dagegen, heute selbst in klassischen juristischen Großlehrbüchern unentbehrlich, ist völlig verzichtet; auch rechtsvergleichende Hinweise, für die sich ein Allgemeiner Teil in besonderem Maße anbietet, fehlen ganz. Die Lektüre wird so etwas trocken und eher langweilig. Darf oder muß gar ein juristisches Werk langweilig sein? Nein! Es läßt sich selbst ein (auch für Juristen) so trockenes Gebiet wie das Notarkostenrecht brillant und geradezu spannend behandeln.[27] Das gilt um so mehr für ein so vielschichtiges Gebiet wie das Kirchenrecht mit den ihm eigenen vielfältigen Bezügen zur Ekklesiologie, Dogmatik, Moraltheologie, zur (Kirchen- wie Profan-)Geschichte und zur weltlichen Rechtsentwicklung. Daß die Kanonistik eine faszinierende, spannende, streitbare Sache ist: das vermag dieses breit angelegte Werk seinem unglücklichen Leser nicht zu vermitteln. Gerade angesichts der – immer noch bestehenden – Abneigung oder, noch über die Abneigung hinaus (die ja immerhin ein gewisses Maß an Interesse und Engagement, wenn auch in negativer Absicht, erfordert), angesichts weitgehender Rechtsfremdheit und Desinteresses der Mehrzahl der Theologiestudent(inn)en – die meisten angehenden Juristen nehmen das vielfach aus dem Lehrplan ihrer Fakultäten verschwundene Kirchenrecht leider ohnehin nicht mehr wahr – müßte ein so großes und wichtiges Lehrbuch wie der Aymans-Mörsdorf besonderes Gewicht auf eine attraktive und anschauliche Darstellung legen.

Durch besondere juridische Gedankenschärfe, argumentative Brillanz, durch präzise Subsumtion und dogmatische Auseinandersetzung zeichnet sich dieses Lehrbuch sosehr und sowenig wie sein Vorgänger aus. Was bei einem Grundriß und Lernbuch für Anfänger ein Vorzug sein könnte, wird hier zur Schwäche: als ungenügende Literaturverarbeitung und als zu stark referierende, häufig nicht in die Tiefe dringende Darstellungsweise. Dafür finden sich nicht selten in Fußnoten verpackt zum weiteren Nachdenken anregende Thesen: so auf Seite 103, Fn. 2 eine originelle liturgierechtliche Deutung des überkommenen Papsttitels „Patriarch des Abendlandes". Derartige Funde erfreuen einen Leser, auch dort, wo sie eher in den Text gehörten. Beispiele für solche Verlagerungen wichtiger Aussagen unter den Strich finden sich häufig: etwa die Fußnoten 17^{23}, 22^{28}, 68^{23}, 91^{31}, 116^{2} (inhaltlich irrig wegen c. 221 § 3: ad normam *legis*), 119^{7}, $120f^{11}$, 139^{24}, 140^{26} (wäre ein eigenes Kap. wert gewesen), 148^{20}, 162^{14} usw. usf.

Schließlich: ein Kompendium kann man schnell einmal durchblättern, wenn man etwas sucht, doch ein Großlehrbuch steht und fällt mit seinen Registern. Dieses schwankt zumindest. Zwar ist das Canonesregister sehr umfassend und sorgfältig gearbeitet (13 S.!) und kann so den ganzen Bd erschließen; möglicherweise ist dafür auch den im Vorwort allgemein genannten Assistenten Ludger Müller, Georg Gänswein und Dominica Menges zu danken, was hiermit geschehen soll. Anstelle eines unbedingt erforderlichen Sach(zwischen)registers – das am Ende ja doch erstellt werden muß und dann problemlos zu kompilieren wäre; zusätzlich zu einem solchen wäre es sehr erwünscht – kann es aber nur ein schlechter Notbehelf sein.

Vorläufiges Fazit: Insgesamt kann der erste Bd nicht befriedigen. Trotz mancher Qualitäten überwiegen strukturelle, formelle und inhaltliche Schwächen. Die Mängel und Schwächen des Vorläufers sind nicht behoben worden, der Anschluß an die gegenwärtige Forschung erscheint auch nicht recht geglückt. So ersetzt das Buch weder die Kommentare noch die bisher erschienenen Sammelwerke. Der Fachwissenschaftler wird es als eines unter mehreren und das bisher umfangreichste deutschsprachige stets ergänzend zu anderen heranziehen; der Nichtfachmann und der Student dagegen werden gut beraten sein, für den ersten Zugriff ein anderes Werk zu wählen (als Einstieg Riedel-Spangenberger, sodann Heimerl-Pree und etwa den soliden Précis Dalloz) und sich die weitere Literatur zu Sachfragen selbständig aus den kanonistischen Bibliographien zu erschließen. Weder als weiterführendes wissenschaftliches Handbuch noch als grundlegendes Lehrbuch vermag das umfangreiche Opus zu überzeugen.

Heidelberg Alexander Eichener

[27] Wolfram Waldner, Die Kostenordnung für Anfänger. Eine Einführung in das Notarkostenrecht, 2. Aufl., München 1990.

Sebott, Reinhold: **Das kirchliche Strafrecht**. Kommentar zu den Kanones 1311–1399 des Codex Iuris Canonici. – Frankfurt a. M.: J. Knecht 1992. 248 S. kart.

Völlig zu Recht bemerkt S. zu Beginn des Vorwortes, daß neun Jahre nach der Promulgation des geltenden Codex Iuris Canonici noch immer kein Kommentar zum kirchlichen Strafrecht im deutschen Sprachraum erschienen sei. Das ist zu bedauern, weil das Strafrecht trotz eines Schattendaseins einerseits ein gefährliches, andererseits ein sensibles und signifikantes Rechtsgebiet ist. Gefährlich ist es, weil die unsachgemäße Normierung und Handhabung in die Rechte des Christen, die nach can. 221 § 2 Anspruch darauf haben, daß Strafen über sie nur nach Maßgabe des Gesetzes verhängt werden, empfindlich und ungerecht eingreifen kann; sensibel und signifikant ist es, weil sich in der Theorie des kirchlichen Strafanspruches und in der Art, wie er in die Tat umgesetzt wird, das Selbstverständnis der Kirche spiegelt – positiv und negativ.

Nun hat sich S. nicht das Ziel gesetzt, diese Aspekte herauszuarbeiten und das Strafrecht auf seine ekklesiologischen Fundamente hin zu befragen; er stellt auch ausdrücklich klar, daß es ihm nicht darum ging, das Strafrecht zu problematisieren und zu kritisieren. Ziel war vielmehr, eine Erläuterung der Strafbestimmungen zu schaffen, die eine Art Lehrbuch darstellen für Studenten, „die sich in ihrem Studium mit dem Strafrecht ‚abplagen' müssen" (7). In diesem Horizont ist das Buch als gelungen zu bezeichnen.

Es geht die Canones 1311 bis 1399 der Reihe nach durch, schafft durch einige Querverweise Transparenz, bietet aus dem CIC selbst nicht zu entnehmende Informationen, erhellt besonders den Hintergrund, das Strafrecht des CIC/1917, aus dem das geltende durch Kürzung herausgeschrumpft wurde.

Wer das Buch heranziehen will, um im konkreten Anwendungsfall, also im kirchlichen Strafdekretverfahren oder im Strafprozeß, exakte Auskünfte zu bekommen, wie etwa der Vorsatz zu einer Straftat zu fassen ist oder welche Merkmale zur Erfüllung des Tatbestandes erforderlich sind, welche Qualifikationen der Täter und eventuelle Mittäter aufweisen müssen, unter welchen Voraussetzungen die Tat vollendet ist oder nur einen Versuch darstellt – wer hier präzise Auskünfte braucht, um die „horrenden Unkenntnisse vieler Priester im Kirchenrecht (insonderheit im Strafrecht)" (193 Anm. 23) zu überwinden, wird auf eine ausführlichere und tiefergreifende Darstellung warten müssen. Im Extremfall zeigt sich das noch bestehende Defizit, wenn anstelle einer Erläuterung schlicht der Text des Gesetzes wiederholt wird, z. B. can. 1333 §§ 2 und 3 (88–89) oder can. 1340 § 3 (107). Zu wünschen wäre, daß die Trennlinie zwischen den Inhalten des Textes und denen der Anmerkungen klarer gezogen wäre. Immer wieder finden sich unmittelbare Erläuterungen zu den Canones in den Fußnoten (z. B. 92 Anm. 52, 119 Anm. 22, 132 Anm. 20, 156 Anm. 3), so daß man sich genötigt fühlt, die Anmerkungen stets mitzulesen. Dem vom Vf. selbstgesetzten Ziel, ein Lehrbuch für Studenten zu schaffen, wäre er noch näher gekommen, wenn er den des Lateinischen immer weniger kundigen Endverbrauchern wichtige Quellentexte übersetzt hätte: Canones des CIC/1917 und Zitate aus den Arbeiten der Codex-Reform-Kommission.

Das Buch verarbeitet die wichtigsten Autoren der bisherigen Strafrechtsdiskussion, soweit es um Gesamtdarstellungen oder wenigstens die Behandlung der Hauptteile des Strafrechts geht: Borras, Calabrese, De Paolis, Green, Nigro, Paarhammer, Strigl. Die Spanier (Arias und Aznar) fehlen leider.

Inhaltlich ist die Darstellung zuverlässig; der sauberen typographischen Realisierung entspricht die Solidität des Inhaltes. Ich habe nur sieben Satzfehler gefunden, davon zwei im Namenregister; entsprechend selten sind die Punkte, in denen Widerspruch anzumelden ist.

In der Übersetzung von can. 1318 bedeutet dolosus nicht arglistig; warum umfaßt sacerdos in can. 1387 auch den Bischof, in 1378 dagegen nicht (189 Anm. 4 und 205 Anm. 72)?

Der Fundamentalfrage kritischer nachzugehen, ob Sünde und Strafe tatsächlich so zueinander stehen, daß letztere nicht ohne erstere sein kann – das ist herrschende Meinung, der S. sich anschließt –, war hier nicht der Platz. Ein Hinweis darauf, daß bei dieser These offenbar kein theologischer Sündenbegriff verwendet wird, sondern ein disziplinär-objektivistischer, wäre aber doch wünschenswert gewesen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Das Buch füllt in gelungener Weise den Teil der Lücke in der Behandlung des kirchlichen Strafrechts, den zu füllen es sich vorgenommen hat. Es läßt noch Platz für weitere und anders pointierte Untersuchungen.

Münster Klaus Lüdicke

Aufbrüche in eine neue Verantwortung. Eine annotierte Bibliographie katholischer Beiträge für die interdisziplinäre Diskussion ethischer Fragen der Humangenetik und Embryonenforschung. Ergebnisse aus einem Forschungsprojekt der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland (AKSB), hg. v. Gerfried W. Hunold / Clemens Kappes. – Freiburg: Herder 1991. 430 S., kart. DM 48.–

Die katholische Moraltheologie versteht sich explizit als „Integrationswissenschaft" (W. Schöllgen). Als solche weiß sie sich gleicherweise der Interkommunikabilität normtheoretischer Aussagen wie der Interdisziplinarität des Diskurses verpflichtet. Dies zumal dann, wenn sich der ethische Diskurs auf ein Feld wie das der Bioethik erstreckt, welches ethische, rechtlich-politische und naturwissenschaftliche Aussagen zu bündeln sucht. Hier ist von den Teilnehmern des Diskurses ein Höchstmaß an Transparenz der Argumentation, wie an Information sowohl über den eigenen gewonnenen Erkenntnisstandard wie auch den der anderen Diskursteilnehmer gefordert.

Diesem anspruchsvollen Ziel dient die vorliegende Veröffentlichung. Schon die Entstehungsgeschichte verspricht die Einlösung der gesetzten Erwartung: Das Buch ist aus einem interdisziplinären Forschungsprojekt „Humangenetik, Embryonenforschung und Ethik" der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland (AKSB) erwachsen. Das leitende Anliegen der Hg. ist es, „im Dialog vorurteilsfrei die mit der Gentechnologie verbundenen Probleme zu erörtern und ihnen im Sinne einer Vernetzung eine Perspektive auf die gesellschaftlichen und politischen Konstellationen zu geben" (8). Angestrebt wird somit eine Bestandsaufnahme und kritische Analyse des kirchlichen, theologischen und philosophischen Reflexionsstandes zur naturwissenschaftlichen Forschung und medizinischen Anwendung, um auf dieser Grundlage in einen vorurteilsfreien und entemotionalisierten offenen Diskurs einzutreten und so zu gesellschaftlich wie politisch konsensfähigen Lösungen beizutragen. Bewußt werden naturwissenschaftliche Fakten als Ausgangspunkt für eine ethische Bewertung genommen, ohne daß deshalb Normativität in der Faktizität einfachhin suspendiert würde. Vielmehr steht im Hintergrund das Leitbild einer „Strukturethik" als „offenes System menschlichen Sinnwissens" (9), die Interdisziplinarität im Zeichen einer Konvergenzargumentation aufschlüsselt.

Damit ist bereits ein Schlüsselwort angesprochen, das wie ein roter Faden das gesamte Buch latent durchzieht: „Vernetzung" wird gleichermaßen verstanden als intradisziplinäre Transparenz wie interdisziplinäre Kommunikationshilfe. Näherhin versteht sich das Buch dann als bibliographische Vernetzung unter genuin praktischer Zielvorgabe: Es wird eine Kenntnisnahme der diversen Argumentationsstrukturen und eine Informationsmöglichkeit über den aktuellen ethischen Stand des Diskurses beabsichtigt.

Die Bibliographie gibt sich freilich nicht der Illusion hin, den gesamten Bereich der Bioethik umfassend abdecken zu können, sie grenzt vielmehr ihr Objekt zweifach ein.

Auf *materialer* Ebene erfolgt eine Beschränkung auf den Bereich der Humangenetik, und dies unter ausdrücklicher Aussparung der Problematik der Reproduktionsmedizin. Dies mag mancher angesichts der drängenden Problemlage gerade dieses Diskurses bedauern. Zu begrüßen ist diese Selbstbeschränkung in jedem Fall jedoch im Hinblick auf die Fülle neuer und neuester Veröffentlichungen. Der Redlichkeit von Interdisziplinarität kommt dies ohne Zweifel zugute. Die Themenfelder Embryonenforschung, Genomanalyse, Gentechnologie im Humanbereich und Neurobiologie stehen somit im Mittelpunkt der Bibliographie.

Daneben beschränkt sich das Buch unter *formalem* Gesichtspunkt auf den katholischen Raum, was ausdrücklich im Untertitel „Ethische Beiträge aus der katholischen Kirche in ihrer Bedeutung für die wissenschaftliche, gesellschaftliche und politische Bewertung der Gentechnologie und Embryonenforschung" herausgestellt wird. Zu Recht verwahren sich die Vf. gegen den allzu leichtfertig erhobenen Vorwurf einer innerkirchlichen Binnenmoral. Interdisziplinärer Diskurs setzt zunächst eine redliche Inventur der eigenen gewonnenen Standards voraus, sonst zerfasert der angestrebte Dialog unter der Hand zu einem bloßen Austausch von mehr oder weniger kompatiblen Aussagen. Zudem wird auf ein ähnliches Forschungsprojekt im protestantischen Bereich verwiesen.

Die Bibliographie sichtete weltweit im Zeitraum von 1975 bis Ende 1990 mehr als 3000 Titel und sonderte unter der doppelten thematischen wie konfessionellen Prämisse daraus 463 Titel aus, die im vorliegenden Bd erfaßt sind.

Der Aufbau des Buches gliedert sich in drei große Abschnitte, die wiederum das leitende Anliegen der Vernetzung, die im Dienst des interdisziplinären Diskurses steht, widerspiegeln.

In einem einleitenden Teil werden zunächst vorgreifend die essentiellen Ergebnisse der Analysen sowie die daraus erwachsenden Desiderate benannt. Positiv herauszustreichen ist insbesonders, daß mehr als nur einleitende Bemerkungen notiert werden. Vielmehr wird konzis eine kurze fundamentalmoralische Grundlegung der speziellen theologischen Ethik mit dem Thema der Humangenetik gegeben.

Leitend ist hierbei die Erkenntnis, daß die spezielle Ethik nicht bloß als „Anwendungsfall der Fundamentalethik" oder als „deduktible Applikation ethischer Prinzipien" (15) aufgefaßt werden kann. Sehr präzis wird die Binnenstruktur der speziellen Ethik charakterisiert als „Trias von Sachanalyse, gelebtem Ethos und Grundaxiomen der fundamentalen Ethik" (15). Diese selbstgestellte Forderung wird kurz auf das Verhältnis der Ethik zu den Naturwissenschaften, zur Medizin, zum Recht und zur Politik hin beleuchtet. Die Einleitung schließt mit oftmals bereits bekannten, dennoch durchweg hilfreichen Hinweisen auf fundamentalmoralische Schlüsselkategorien wie Teleologie und Deontologie, Utilitarismus, Freiheit und Geschichte, Tugend- und Wertethik, Natur und Person, die wichtige Vorentscheidungen festlegen, die sich aber im Feld der Humangenetik noch einmal den Erkenntnissen nichttheologischer Provenienz zu stellen haben.

Im zweiten Hauptteil des Buches erfolgt sodann die bibliographische Erfassung und Annotierung der Literatur.

Dies erfolgt nach einem festen Schema, indem nach der Nennung des Titels bei vielen Erscheinungen zusätzlich die „Deskriptoren", also die strukturierenden Oberbegriffe genannt werden, und sodann in einem „abstract" eine kurze Rezension des Inhalts erfolgt, auch dies wiederum in einem Dreierschritt: Zunächst werden die zentralen Kernaussagen zusammengefaßt, dann die Gedankengänge des Autors entfaltet, schließlich der Beitrag kritisch kommentiert und in den Sinnzusammenhang der angesprochenen Problematik eingeordnet.

Der dritte Teil, der Registerteil, vollendet die Vernetzung der Bibliographie in meisterlicher Weise. Er bildet daher auch den unbestrittenen Glanzpunkt der Veröffentlichung, ermöglicht er doch dem Leser in fünffach gebrochener Perspektive Zugang zu unterschiedlichsten Themen der annotierten Problematik zu gewinnen. Neben einem ausführlichen Glossar wird die Literatur nach vier Kriterien aufgeschlüsselt.

Zunächst werden die „subject headings", die Leitgedanken eines Textes aufgelistet, und dies vorwiegend anhand naturwissenschaftlicher Sachverhalte. Sodann bietet das Register der Deskriptoren die Möglichkeit, die strukturierenden Oberbegriffe aufzufinden. Schließlich hilft auf einer noch detaillierteren Ebene das Schlagwortverzeichnis den Feinnuancierungen der Texte auf die Spur zu kommen, zumal hier auch die nichtannotierten, bloß aufgeführten Titel erfaßt sind. Ein Autoren- und Körperschaftsregister rundet diesen dritten Teil in aller wünschenswerten Präzision ab.

Der Anspruch des Buches, als praktisches Arbeitsbuch Nachschlagewerk wie Materialsammlung zu sein, wird mit diesem Register eingelöst. Dem Leser wird ermöglicht, den gesamten Inhalt des Buches wie in einer Datenbankanfrage nach fünf verschiedenen Kriterien zu erschließen und untereinander zu vernetzen. Damit ist einer monodimensionalen Argumentation, die gerade im Feld der Humangenetik verhängnisvolle Folgen zeitigt, eindrucksvoll das Handwerk gelegt.

Ebenso aber ist das Buch ein begrüßenswerter Beitrag zu einem sachlichen Diskurs, der versucht, Theologie und Naturwissenschaften innerhalb eines emotionsfreien Raumes einander begegnen zu lassen.

Bei einer wünschenswerten zweiten Auflage könnten einige ärgerliche Druckfehler (u. a. 23, 29, 85) beseitigt und einzelne fehlende Titel nachnotiert werden (etwa H. T. Engelhardt, Gentherapie an menschlichen Keimbahnzellen, in: V. Braun / D. Mieth / K. Steigleder, Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin, München 1987, 255–262). Daß die gerade für den katholischen Bereich wichtige wie verdienstvolle Arbeit von A. Knapp („Soziobiologie und Moraltheologie", Weinheim 1989) keine Erwähnung findet, ist durchaus irritierend und könnte ebenfalls korrigiert werden.

Nicht unerwähnt bleibe die positive Tatsache, daß die vorliegende Bibliographie keine schlaglichtartige Momentaufnahme beabsichtigt, sondern eine aktualisierende Fortschreibung anzielt, die in Form von Supplementen auf Anfrage zur Verfügung steht, so daß

die diskursive Vernetzung zuletzt sogar prospektive Dimensionen annimmt – für ein so schnellebiges Gebiet wie die Gentechnologie eine besonders begrüßenswerte Perspektive.

Münster Antonio Autiero

Siller, Hermann Pius: **Handbuch der Religionsdidaktik**. – Freiburg: Herder 1991. 359 S., kart. DM 58.–

Unter den religionsdidaktischen Gesamtentwürfen stellt das Werk von Siller eine Ausnahme dar, weil die Religionsdidaktik ohne jegliche Einschränkung der Theologie zugeordnet ist. Didaktik ist nach S.s Verständnis eine Dimension der Theologie, ein eigenständiger Vorgang zur Erschließung theologischer Sachverhalte, insofern Lernen und Erlernen nicht nur die kognitive Aneignung von Lernsätzen und das affektive Betroffenwerden ist, sondern auch – und vor allem – ein waches, aufmerksames Durchbuchstabieren von Wirklichkeit, ein Suchen des Glaubens nach Einsicht in die Wirklichkeit (fides quaerens intellectum). Theologische Didaktik hat demnach dafür zu sorgen, daß der Schüler lernt, als Glaubender Wirklichkeit zu durchschauen, zu verstehen und durch Handeln zu gestalten.

Im 1. Kap. umreißt S. den allgemein-didaktischen Aspekt des Religionsunterrichts. Er begründet theologische Fachdidaktik bildungstheoretisch, weil der bildungstheoretische Ansatz dem theologischen Verständnis von Verstehen von Wirklichkeit entgegenkommt: Erschließung von Wirklichkeit im Blick auf den Schüler und Erschließen des Schülers für Wirklichkeit. Wirklichkeit wird dabei als ein umgreifendes, dem Menschen zugängliches Allgemeines gesehen, das unabhängig von den Verstehensbedingungen des Subjektes ist. „Wirklichkeit ist das, womit der Mensch Zeit seines Lebens in allem zu tun hat. Einerseits erfährt er Wirklichkeit als harten Widerstand, nach dem er sich zu richten hat ... andererseits ist Wirklichkeit für ihn die Ermöglichung und Herausforderung seines Lebens: Das, was ihn trägt und sich ihm als Aufgabe stellt" (26), und daher auch das Produkt menschlicher Freiheit.

Die Erklärung des Verständnisses von Bildung und Wirklichkeit leitet über zur zentralen Frage des 2. Kap.s nach den Verstehensbedingungen des Schülers der gymnasialen Oberstufe: Ist der Schüler der gymnasialen Oberstufe in der Lage, in Freiheit, die verwoben ist mit der Freiheit anderer, Möglichkeiten zu realisieren, Chancen zu ergreifen, seine Lebenssituation zu gestalten, so daß Wirklichkeit entsteht?

Das 3. Kap. gibt die Antwort. Allgemeine Bildungsintention ist es, den Schüler in der gymnasialen Oberstufe zur Entscheidung bezüglich der Wirklichkeitsperspektive des christlichen Glaubens zu befähigen, d. h. ihn in die Lage zu versetzen, sich selbst für Wirklichkeit zu öffnen, sich für sie aufzuschließen oder sich ihr zu verschließen. Möglich ist dies aber nur, wenn er über argumentativ vertretbares Wissen darüber verfügt, aus welchem Grund sich christliches Leben im Glauben vollzieht, christliche Hoffnung geschöpft und christliche Liebe gelebt werden kann, und wenn er fähig wird, unterschiedliche biographische und gesellschaftliche Situationen im Horizont christlichen Glaubens, christlicher Hoffnung und christlicher Liebe zu beurteilen. Es geht also darum, den Schüler in der Beziehung zu Jesus fähig zu machen, seine Lebenssituation als eschatologisch bestimmt zu erkennen. Erst die Begegnung mit Jesus schafft Wirklichkeit und wird zum Handeln, das in Wirklichkeit eingreift. So wird die Begegnung mit Jesus Christus zu verantwortlichem, freiem, ethischem Handeln, für das es keine feste Dramaturgie, keine bleibend gültigen Muster gibt. Allerdings ist der Schüler in seinem Suchen nach Handlungswegen darauf angewiesen, daß ihm Handlungswege aufgezeigt und interpretiert werden, damit er seine eigenen Handlungsmöglichkeiten finden kann. D. h. der Schüler braucht den Lehrer, mehr noch, er braucht den Zeugen. Um Schülern in der Schule, wo es primär um Wissensstoff geht, das spezifisch-theologische Wirklichkeitsverständnis erschließen zu können, bedarf es eines theologischen Weges. Es ist nach S. der Weg einer „Christologie von unten" mit den zentralen theologischen Themen, die von besonderer Lebensrelevanz in der Schule sind: Soteriologie, Kirche und Christsein, Gott und Mensch, Aspekte personaler und sozialer Ethik.

Im Schlußkap. exemplifiziert S. die von ihm vorgeschlagenen theologischen Inhalte an bestimmten Themenfeldern für den RU.

S. gelingt es, in seiner bildungstheoretisch konzipierten theologischen Didaktik sowohl lerntheoretische Positionen zu berücksichtigen, als auch Aspekte der kommunikativen Didaktik einzubeziehen. Darüber hinaus nimmt er kritisch konstruktiv Bezug zu religionskritischen und sozialisationstheoretischen Positionen. Von daher wird verständlich, daß sich seine Theorie einer theologischen Didaktik auf die gymnasiale Oberstufe beschränkt, eine Beschränkung übrigens, die auch von der allgemeinen obersten Bildungsabsicht für den RU gefordert werden muß, weil solche Entscheidungen dem Schüler frühestens auf der gymnasialen Oberstufe möglich sind.

Hier setzen die Rückfragen ein. Das vorliegende Werk wird als Handbuch der Religionsdidaktik vorgestellt. Von einem Handbuch aber darf erwartet werden, daß die erarbeiteten Prinzipien in ihrer Gültigkeit auch für die übrigen Schulstufen wenigstens skizzenhaft ausgewiesen werden. Auch darf in einem Handbuch das Methodenkapitel nicht fehlen, damit nicht das Mißverständnis entsteht, es handle sich beim Methodischen um das rein Handwerkliche des Unterrichts. Zu bedenken ist schließlich, ob inhaltlich die stark gewichtete christologisch-eschatologische Perspektive nicht durch inkarnatorische und ekklesiologische Aspekte ergänzt werden muß, wenn Christsein in der Welt von heute – trotz aller betonten wirklichkeitsgestaltenden Kraft christlichen Glaubens – nicht doch den Bezug zum Anruf der Gegenwart verlieren soll.

Regensburg Johann Hofmeier

Lämmermann, Godwin: **Grundriß der Religionsdidaktik**. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 235 S. (Praktische Theologie heute, Bd 1), kart. DM 34.–

Technischer, wirtschaftlicher und kultureller Fortschritt verlangen nach immer höheren beruflichen Qualifikationen und führen in der 2. Hälfte dieses Jh.s zur Akademisierung der Lehrerbildung und der innerdisziplinären Ausdifferenzierung der Pädagogik. Neben den erziehungswissenschaftlichen Teildisziplinen etablieren sich pädagogische Psychologie und Erziehungssoziologie, gewinnen Schulpädagogik und allgemeine Didaktik an Gewicht. Es entstehen die Fachdidaktiken, und es kommt zu eigenständiger fachdidaktischer Forschung. Allerdings ist bis heute die wissenschaftsorganisatorische Zuordnung der Fachdidaktiken zu den Erziehungswissenschaften bzw. zu den Fachwissenschaften nicht voll geklärt. Nicht ausgestanden ist auch die wissenschaftstheoretische Diskussion, ob es sich bei den Fachdidaktiken primär um eine pädagogische oder um eine fachwissenschaftliche Disziplin handelt.

Der vorliegende „Grundriß der Religionsdidaktik", vom Vf. als Lehrbuch gedacht, ist im Zusammenhang mit diesem Diskussionsstand zu verstehen. Religionsdidaktik wird als fachwissenschaftliche Disziplin bestimmt, deren Aufgabe es ist, unterrichtsbezogene Strategien zur Bestimmung theologischer Gehalte im kommunikativen Geschehen des schulischen RU zu entwerfen. Sie stellt innerhalb der Theologie einen eigenen Weg der Erkenntnisgewinnung dar mit eigenem methodischen Zugang zu den theologischen Elementaria, deren systematischer Ausdifferenzierung und deren Vermittelbarkeit. Allerdings geht es dem Vf. nicht um die Grundlegung einer eigenen religionsdidaktischen Theorie, sondern um eine referierende konstruktiv-kritische Darstellung bisheriger Theorieansätze. Er selbst favorisiert die „konvergenztheoretische Zuordnung" von pädagogischen und theologischen Begründungs- und Deutungszusammenhängen.

Im 1. Kap. skizziert der Vf. das komplexe soziale und anthropologische Bedingungsfeld des RU in der Schule.

Im 2. Kap. befaßt er sich mit dem interdisziplinären Wechselverhältnis von didaktischen und theologischen Theorien, das davon abhängt, ob die Verbindung von Theologie und Pädagogik nach dem Autarkie-Modell (Religionsdidaktik eine ausschließlich theologische Disziplin), nach dem Dominanz-Modell (Primat der Theologie vor der Pädagogik), nach dem Konvergenz-Modell (Theologie und Pädagogik verstehen sich als gleichberechtigte Verbundwissenschaften) oder nach dem Exodus-Modell (tendenzielle Auswanderung der Religionsdidaktik aus der Theologie) bestimmt wird.

Dem Konvergenzmodell folgend, behandelt der Vf. im 3. Kap. die Grundpositionen der allgemeinen Didaktik, die bei der Entwicklung einer eigenständigen Religionsdidaktik beachtet werden müssen (bildungstheoretische, lerntheoretische, kybernetische oder informationstheoretische, curriculare oder lernzielorientierte, kommunikative oder kritisch-kommunikative und kritisch-konstruktive Didaktik).

Im 4. Kap. werden sodann die religionsdidaktischen Theorieentwürfe vorgestellt. Auf die primär inhaltlich orientierten Konzeptionen (liberale, dialektische, hermeneutische Religionsdidaktik) folgen die schüler- und gesellschaftsorientierten Ansätze (thematisch-problemorientiert, therapeutisch, ideologiekritisch); neuere Theorieansätze (elementare Bibeldidaktik, narrative Religionsdidaktik, Symboldidaktik) rücken zumeist einen Teilaspekt aus dem komplexen Sachzusammenhang in den Vordergrund.

Der Vf. selbst entscheidet sich für eine konstruktiv-kritische Religionsdidaktik und betont dabei den Bildungsgedanken, weil sich der Bildungsbegriff als eine religionspädagogische Grundkategorie erweist, aus deren Perspektive am ehesten eine theologische Fachdidaktik entwickelt werden kann.

Die beiden abschließenden Kap. enthalten alles Wesentliche zu Planung, Vorbereitung und Durchführung des Religionsunterrichtes.

Als referierender Leitfaden zu Studium und Examensvorbereitung erfüllt das vorliegende Werk seinen Zweck. Es bietet darüber hinaus wertvolle Ansätze für ein vertiefendes Weiterstudium und für die Theoriediskussion. Trotz der für ein Lehrbuch gebotenen

Kürze hätte nach meinem Ermessen differenzierter auf die Ziel- und Inhaltsproblematik des RU und auf die Strukturprinzipien für die Lehrplangestaltung eingegangen werden sollen.

Regensburg Johann Hofmeier

Orth, Gottfried: **Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung**. Zur Theorie theologischer Erwachsenenbildung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 266 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, Bd 6), kart. DM 68.–

„Theologische Bildung im Kontext evangelischer Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland und im Horizont ökumenischer Herausforderungen ist Thema dieser Arbeit. Der Horizont mahnt zur Parteilichkeit, die eingelöst sein will im Kontext und hier auf Verständigung zielt" (11). Diese die Arbeit – eine vom Fachbereich Evangelische Theologie der Univ. Frankfurt/M. angenommene Habil.-Schrift – einleitenden Sätze charakterisieren treffend die Spannung, in der sie sich bewegt: gewissermaßen zwischen der „Kirche des Volkes", wie sie zum Selbstverständnis und zur Praxis der Kirchen in weiten Teilen der Ökumene geworden ist, und der „Kirche für das Volk", wie sie überwiegend (noch) die hiesige volkskirchliche Situation ausmacht. Wie ist die von Christen und Christinnen geforderte Parteilichkeit, zu der die „Kirche der Armen" weltweit herausfordert, bei uns zu lernen, ohne damit die gegebenen Kommunikationszusammenhänge einfach zu zerbrechen? Die Arbeit beansprucht nicht, für diese Problemstellung bereits ein konsistentes Theoriekonzept anbieten zu können; wohl aber möchte sie den Rahmen angeben, innerhalb dessen dieses zu entfalten wäre.

Dieser Rahmen wird von verschiedenen Aspekten her zu umreißen versucht. Kap. 2 und 3 markieren die ökumenischen Herausforderungen für die hiesige Erwachsenenbildungsarbeit: In einem ersten Schritt (2. Kap.) wird der Verlauf der Diskussion über das Verständnis von Erziehung und Bildung innerhalb des Weltrates für christliche Erziehung und des ÖRK nachgezeichnet und in ihrem Ertrag für ein Konzept ökumenischen Lernens ausgewertet. Dabei ergibt sich u. a.: „Bildung muß der Befreiung von Menschen und Völkern dienen und nicht deren Domestizierung. Lernen geschieht also in Praxiszusammenhängen und zielt auf verändernde Praxis in Richtung auf Partizipation, Gerechtigkeit und so auf Befreiung" (57).

In dieser Hinsicht ist zu fragen, ob und inwiefern die gesamte ökumenische Bewegung als Lernbewegung zu qualifizieren ist. Daß in der Tat ein solcher Rekonstruktionsversuch ergiebig ist, arbeitet der Vf. im 3. Kap. heraus, in dem er „den ökumenischen Weg zu einer mit den Armen solidarischen Kirche und die Entwicklung ökumenischer Konsensus zur Frage der Macht" (17) nachzeichnet.

In beide Kap. sind Exkurse eingeflochten, die den Rezeptionsprozeß dieses Lernweges innerhalb der bundesrepublikanischen Kirche darstellen und dabei deutlich machen, wie halbherzig dieser bislang insgesamt verlaufen ist.

Im 4. Kap. wechselt der Vf. in den bundesdeutschen Kontext: Das Verständnis evangelischer Erwachsenenbildung wird nicht unerheblich dadurch geprägt, daß sie Teil der öffentlichen Weiterbildung ist und damit entsprechenden Regelungen unterliegt; sie bewegt sich damit gewissermaßen zwischen Kirche und Staat. Je nachdem wohin stärker der Schwerpunkt gelegt wird, fällt auch ihr Selbstverständnis unterschiedlich aus.

Das 5. Kap. befaßt sich dann näherhin mit den verschiedenen Konzeptionen zu einer theologischen Bildungsarbeit, wie sie innerhalb der Evangelischen Erwachsenenbildung betrieben wird. Als kritische Folie für die Beurteilung geht der Vf. dabei von dem Konzept aus, wie es dem peruanischen Glaubensbuch „Vamos caminando" zugrundeliegt.

Angeregt durch die ökumenischen Herausforderungen, wie sie sich für die Arbeit mit Erwachsenen vorbildlich in „Vamos caminando" konkretisieren, geht der Vf. in den weiteren drei Kap. daran, ein Neuverständnis von theologischer Erwachsenenbildung im hiesigen Kontext zu umreißen, und zwar

– als lebensweltliche Bildung, die dem Prinzip folgt, daß Menschen zu Subjekten ihres Lebens werden und in den Bildungsprozessen entsprechend mit ihnen umgegangen wird, was erhebliche Auswirkungen für die Didaktik hat (6. Kap.),

– als Bildung im Horizont biblischer Verheißungsgeschichte, womit für das Verständnis der Realität und ihre Gestaltung eine bestimmte Perspektive einhergeht, die in kritischer Absetzung von anderen Konzepten (Verheißungslernen versus Zukunftslernen) entfaltet wird (7. Kap.),

– als Bildung, deren Begriff von Bildung auf dem Hintergrund seiner europäischen Tradition und im Kontext der ökumenischen Herausforderungen theologisch verantwortet sein muß (8. Kap.).

Die Arbeit enthält eine ganze Reihe von wertvollen und anregenden Einzelstudien, wie z. B. zur Theorie und Didaktik von lebensweltlicher Bildung oder zu einem theologisch reflektierten Bildungsbegriff von der Kategorie des „Verheißungslernens" aus. Sehr informationsreich sind auch die umfassende und zugleich zusammenfassende Darstellung und Auswertung der ökumenischen Diskussion über Erziehung und Bildung.

Hervorzuheben ist aber vor allem das Anliegen des Vf.s, die Neubestimmung des Subjekts theologischer Reflexion, wie sie in weiten Teilen der Ökumene vorgenommen worden ist, als Herausforderung für die hiesige theologische Arbeit mit Erwachsenen ernstzunehmen und aufzugreifen. Das so gewonnene Konzept kann programmatisch umrissen werden als erfahrungsbezogen, d. h. die Wirklichkeit auslegend, authentisch, d. h. von konkreten Subjekten verantwortet, und produktiv-transformativ, d. h. auf die Veränderung eigenen Lebens und gesellschaftlicher Strukturen zielend. Die Frage ist allerdings, ob und inwiefern sich solche Lern- und Bildungsprozesse institutionell organisieren lassen oder ob sie ihre Orte nicht vielmehr dort haben, wo Menschen sich zu Initiativen und Bewegungen zusammenschließen, um Formen eines weniger entfremdeten Zusammenlebens zu erproben und sich dabei für die Schaffung einer humaneren und gerechteren Welt zu engagieren. Wären also nicht verstärkt solche Orte, die es auch bei uns gibt, allerdings eher am Rande der institutionellen Kirchen (z. B. Frauengruppen, Friedensbewegung, Eine-Welt-Gruppen) aufzusuchen und zu unterstützen?

Paderborn Norbert Mette

Muslims under Latin Rule, 1100–1300. Ed. by James M. Powell. – Princeton: Princetown Univ. Press 1990. 221 S., geb. US-$ 29.95

Die in diesem Buch enthaltenen Beiträge gehen zurück auf eine Tagung der „American Historical Association" im Dezember 1985. Neben Einführung (3–9) und Nachwort (205–208) von James M. Powell handelt es sich um folgende Artikel:

Joseph F. O'Callaghan: *The Mudejars of Castile and Portugal in the Twelfth and Thirteenth Centuries (11–56)*:

Robert I. Burns: *Muslims in the Thirteenth-Century Realms of Aragon: Interaction and Reaction (57–102)*;

David S.H. Abulafia: *The End of Muslim Sicily (103–133)*; Benjamin Z. Kedar: *The Subjected Muslims of the Frankish Levant (135–174)*:

James M. Powell: *The Papacy and the Muslim Frontier (175–203)*

Ein breites Themenspektrum wird in diesem Sammelbd angegangen: Geographisch gesehen erstrecken sich die Themenfelder von Portugal und Kastilien im Westen bis hin zum lateinischen Königreich Jerusalem im Osten. Dabei stehen jeweils die unter christlicher Herrschaft lebenden muslimischen Minderheiten im Mittelpunkt des Interesses: Ihre Stellung und ihr Einfluß in einem mehrheitlich christlichen Umfeld, daraus resultierende Rückwirkungen auf die sozialen Beziehungen zwischen Christen und Muslimen und Auswirkungen auf das politische Verhältnis zwischen Siegern und Besiegten. Daß sich das Aufeinandertreffen zweier religiöser Kulturen vom 11.–13. Jh. weitgehend anders dargestellt hat, als es mittelalterliche Polemiker glauben machen wollen, darin sehen die Autoren – allesamt Historiker – ihr Hauptanliegen.

Mannheim Ludwig Hagemann

„Entweder/Oder". Herausgefordert durch Kierkegaard, hg. v. Jörg Splett / Herbert Frohnhofen. – Frankfurt: J. Knecht 1988. 154 S., kart. DM 24,–

Kierkegaard – Poet of Existence. Ed. by Birgit Bertung. – Kopenhagen: C.A. Reitzel 1989. 146 S. (Kierkegaard Conferences I), kart. dkr 175,–

Die Anziehungskraft des dänischen Philosophen und Theologen Sören Kierkegaard ist ungebrochen, wie die hier besprochenen Büchern gut bezeugen. Die sehr präzise Ausdruckskunst, zusammen mit der dialektischen Paradoxalität dieser Kunst, bietet die ständige Versuchung, K. nur zu zitieren oder zu paraphrasieren. Das kann wahrscheinlich nicht vermieden werden. Diese Versuchung zeigt aber auch, daß die Vorstellungswelt K.s nie voll interpretiert werden kann. Bestehende Probleme sind: die Strategie der umfassenden Pseudonymität, die Rolle der romantischen Ironie, die Bedeutung der Stadienlehre (ästhetisch, ethisch, religiös A und B) für die Interpretation seiner eigenen Entwicklung, der abschließende Kirchenstreit als logische Konsequenz seiner Haltung oder als Abweg davon usw.

Die beiden hier besprochenen Bücher sind sehr verschieden. Das deutsche Buch ist eine gute Einführung in wichtige Aspekte der Denk- und Erlebniswelt K.s. Die Kath. Akademie Hrabanus Maurus der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz veranstaltete im Januar 1988 zusammen mit dem Philosophischen Seminar der Hochschule St. Georgen eine Tagung über K. Die Beiträge werden hier veröffentlicht, erweitert durch ein Kap. über die „Tagebücher". Das Buch in englischer Sprache beruht ebenfalls auf einer Tagung, allerdings von spezialwissenschaftlicher Art, nämlich der Tagung der interna-

tionalen Sören Kierkegaard Konferenz, die in Hilleröd, Dänemark 1988 abgehalten wurde, organisiert von der Sören Kierkegaard Gesellschaft, Kopenhagen. Hier hat man sich auf ein bestimmtes Thema konzentriert: „Kierkegaard – Poet of Existence", ein Thema, das die Aufmerksamkeit natürlich besonders auf die Ästhetik K.s lenkt. Trotz dieses Unterschieds beleuchten beide Bücher ein weites Spektrum.

Alle Beiträge können hier nicht behandelt werden. Im folgenden werde ich eine allgemeine Charakteristik der beiden Veröffentlichungen versuchen, um danach einige gemeinsame Themen zu behandeln.

Wenn das deutsche Buch den Titel „Entweder/Oder" trägt, bedeutet dies natürlich nicht, daß die schwierige und ambivalente Schrift mit diesem Namen – „Enten-Eller" – die Grundperspektive des Ganzen angeben soll. Vielmehr sollen die Herausforderung zur existentiellen Wahl und die radikale Subjektivität K.s, die trotzdem kein einfacher Individualismus ist, angedeutet werden. Aber dann darf man auch nicht vergessen, daß der schriftstellerische Plan immer mit einem christlichen Vorverständnis arbeitet und ihn pädagogisch entwickelt. Wenn die Hg. im Vorwort K. als „de(n) Begründer der Existentialphilosophie" bezeichnen, ist es aber eben darum keine glückliche Formulierung. K. ist niemals Gründer einer Philosophie gewesen, obwohl er ein Philosoph war, und er wollte es auch nicht sein.

Helmuth Vetter, Wien, schreibt den einleitenden Art. über K.s Leben und Werk. Er beginnt mit einem Zitat K.s aus seinem letzten Lebensjahr: „Ich will Redlichkeit". Das ist ein zutreffender Ansatz. In der Beschreibung seines Lebens legt der Vf. doch möglicherweise zu großes Gewicht auf die Schwermut K.s. Dieser Sinneszustand der Melancholie erweist sich im Falle K.s als sehr fruchtbar, und darüber ist sich der Vf. auch ganz klar. Die Aufgabe des Selbstwerdens und Selbstseins ist im hohen Maße verbunden mit der im Evangelium gegebenen Möglichkeit, die Schwermut durchzuarbeiten, sie als Sünde (persönlich und als Menschheitsbedingung) zu erkennen, um sich das Heil durch „Resignation" und Bejahung anzueignen. Gut ist es, daß Vetter die Einheit des Werkes in seiner Verschiedenartigkeit betont.

Der Artikel von Wilfried Greve ist direkt „Entweder-Oder" gewidmet. Die komplizierte Komposition des Werkes und die damit verbundenen hermeneutischen Schwierigkeiten überspringt der Vf. nicht, aber er schließt seine Arbeit mit drei Thesen ab. Wichtig ist, daß er das Werk dialektisch versteht: die ethische und die ästhetische Haltung ist, wie sie von A und B gestaltet werden, einander wechselseitig unterlegen/überlegen. Das weist schon auf das Stadium des Religiösen hin – aber man muß wohl auch zufügen, daß es die Möglichkeit öffnet, das Ästhetische und das Ethische, recht verstanden, in das letztere zu integrieren.

Mit Recht unterstreicht Friedrich Hauschildt, Hannover, in seinem Artikel über die „Unwissenschaftliche Nachschrift" als Wendepunkt und über das Thema „Christ werden", daß der entscheidende Ausdruck der hier beschriebenen Existenz das Eingeständnis der Schuld ist (in klarer Anknüpfung an lutherische Tradition, kann hinzugefügt werden). In diesem radikalen Sinne geschah dies nicht bei dem guten Christen Gerichtsrat Wilhelm (in „Entweder-Oder"). Und daraus folgt weiter, daß das Christwerden von Kierkegaard als Neuschöpfung verstanden wird. Diese Linie verfolgt Jörg Splett in seiner Analyse von „Krankheit zum Tode". Die ambivalente Funktion der „Verzweiflung" wird gut hervorgehoben, genauso wie der Zusammenhang von „Verzweiflung" und „Ärgernis".

Hermann Deuser, Wuppertal, bringt dieselben Gedanken in seinem Artikel über die Schrift „Einübung ins Christentum" in eine andere Perspektive. Seine Ausführungen über Christentum in Geschichte und Gesellschaft und Ärgernis und Gesellschaft werfen ein wichtiges Licht auf den abschließenden Kirchenstreit K.s.

Als ganzes hebt das deutsche Buch die Konsistenz des Werkes K.s und seine durchgehende christliche Perspektive hervor. Das ist in der Forschung zuletzt immer wichtiger geworden. Im abschließenden Art. über die „Tagebücher", in dem Herbert Frohnhofen, Wiesbaden, wohl ein negativeres Bild des Ganzen gibt, zitiert er doch folgendes: „Ich habe das Christentum darstellen wollen und will es weiterhin darstellen, dem ist jede Stunde meines Tages geweiht und immer geweiht gewesen".

Das englische Buch werde ich nur versuchen, kurz zu charakterisieren, um danach einige wenige thematische Einzelfragen aufzunehmen und sie im Zusammenhang mit dem ersten Buch betrachten, ohne jedoch Vollständigkeit anzustreben.

„Kierkegaard – Poet of Existence" ist eine bereit gefächerte Sammlung von Einzelbeiträgen, deren verbindende Problemstellung K.s ästhetische Anschauungen sind. In diesem Zusammenhang sind die Art. von F.J. Billeskov Jensen, Kopenhagen, über K. als Erzähler, von Anton Hügli, Basel, über die Frage der Pseudonymität, von Poul Lübcke, Roskilde, über Ästhetik und Metaphysik, von Paul Müller über Geschichtsverständnis und „Gottesdichtung" und von Nelly Viallaneix, Clermont-Ferrant, über das Gesetz der Wiederholung („Gjentagelse") von Interesse.

Sie beleuchten alle das dialektische Verhältnis von Poetik und Existenz bei K. In diesem Sinne trägt das Buch zu einem Gesamtbild bei. Die besonderen Qualitäten des Buches liegen aber anderswo: in den einzelnen Beobachtungen, die die klassischen Grundthemen beleuchten. Nur einige von diesen können hier erwähnt werden.

In ihrem Vorwort stellt die Hg.in Birgit Bertung – die übrigens im ersten Beitrag des Buches die Frage stellt und positiv beantwortet, ob eine Frau gemäß K. „existieren" kann – eine durchgehende Problemstellung zur Diskussion: ob K.s dichterische Produktion eine Flucht vor den Forderungen der Existenz ist oder vielmehr seine einzige Möglichkeit, das Drama der Existenz zu gestalten. In seinem oben erwähnten Art. – „The God's Poem – the God's History" – behandelt Paul Müller eben dieses Problem. Scheinbar beantwortet er die zweite Frage Bertungs mit Nein, denn er sagt, daß alle Dichtung zur Kategorie des Möglichen gehört und eben darum nicht Verwirklichung sein kann. Aber auch Bertung spricht von Möglichkeit. Die Verwirklichung der Existenz ist ja immer subjektiv und kann nicht objektiviert und pädagogisch in eine Lehre überführt werden. Müller geht aber tiefer und gibt den eigentlichen Grund dieser Begrenztheit aller Dichtung an. Er findet ihn schon in den philosophischen Fragmenten („Philosophiske Smuler") angedeutet. Dort sagt nämlich K. (wahrscheinlich in Polemik gegen Strauß und Feuerbach), daß ein Mensch sich als gleichwertig mit Gott dichten kann oder Gott als gleichwertig mit ihm, aber nicht, daß Gott sich selbst als gleich dem Menschen dichtet. Dies ist nämlich das reine Wunder. Hier ist die ganze inkarnationstheologische Haltung K.s schon gegeben. Das Wunder *ist* eingetroffen, und der inkarnierte Gott in Christus kann sich als gleichzeitig mit uns zeigen, so daß auch wir, in der Nachfolge, gleichzeitig mit ihm werden dürfen, aber das ist Dichtung Gottes, nicht unsere. Das Existenzdrama mit seinen menschlichen Bedingungen läßt sich also dichterisch gestalten, aber den glücklichen Erfolg kann nur Gottes eigenes Gedicht mitbringen, ein Gedicht, dem wir zu gehorchen haben.

Das bedeutet also nicht, daß die Dichtung keine Funktion hat. Das hängt nun mit der Frage der Stadien zusammen. Das deutsche Buch betont die Stadienlehre ziemlich stark. Man sollte sie jedoch pädagogisch verstehen. Ein jüngerer dänischer K.-Forscher, Anders Kingo, wendet sich heftig dagegen, die Stadienlehre psychologisch-historisch auf K. selbst anzuwenden. Das sei ein in der Forschung wiederholter aber unzulässiger Mythos. Manche hätten zuviel vom pädagogischen Plan der literarischen Tätigkeit K.s abgesehen. Aber wenn das so ist, bedeutet es, daß die ästhetischen und ethischen Stadien nicht einfach zurückgelassen werden sollen. Sie werden – als erfahrene Qualitäten – in das Religiöse (auch in der B-Form) integriert.

K.s Schema ist aber nicht fertig und kann es nicht sein. Das zeigt der letzte Art. des englischen Buches, wo Julia Watkin, Kopenhagen, K. mit Bunyan vergleicht. Bunyan ist dichterisch sehr kreativ, und es gibt sehr interessante Vergleichspunkte zwischen ihm und K., die ja denselben pädagogischen Plan haben, aber Bunyan zieht ein Fazit, das K. nur existentiell empfangen kann.

Wichtiger ist aber zuletzt in diesem Zusammenhang der reizende, schon erwähnte Art. von Nelly Viallaneix. Sie diskutiert den schwierig zu übersetzenden Begriff „Gjentagelse" bei K. („Wiederholung" ist wahrscheinlich die beste Übersetzung). „Gjentagelse" kann sowohl negativ als auch positiv verstanden werden. Das menschliche Leben kann ohne Wiederholung nicht funktionieren. Das sprachliche Ereignis ist teilweise eine Wiederholung des Gegebenen aber auch die Möglichkeit das Gegebene zu durchbrechen. Positiv bedeutet „Gjentagelse" ein Wiederfinden. In der theologischen Anthropologie meint „Gjentagelse", daß der Mensch, der sowohl nach dem Bild Gottes geschaffen als auch ein Sünder ist, sich selbst wiederfinden kann. Dieses Wiederfinden ist eine Gabe *und* eine existentielle Wahl. „Gjentagelse" ist darum aber auch eine Frage nach dem Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit. „Gjentagelse" besteht darin, das Ewige in zeitlichen Formen auszudrücken. Der Begriff wird von K. inkarnatorisch verstanden. Bei K. kommt die Dichtung zurück als ein Element des ästhetischen Stadiums. Die Vf.in kann sich eine „zweite Art von Dichtung" vorstellen, die eine Dichtung der Existenz sei. Die kontinuierliche Aufmerksamkeit auf „Klangfigur", „Rhythmus", „Resonanz" und „Echo" in der eigenen Sprache bei K. ist für sie ein Beweis für die Möglichkeit einer solchen „zweiten Dichtung". Ihr Art. ist ein wesentlicher Beitrag zu der Lösung der Stadienfrage.

Diese beiden Bücher bieten also reichlich Material für eine interessante „Relecture" von Kierkegaard.

Aarhus Lars Thunberg

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster

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

I. Allgemeines

Beckmann, Jan P.: **Ockham**-Bibliographie **1900–1990**. – Hbg: Meiner 1992. 167 S.; DM 120,–.

Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Begr. und hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgef. von Traugott Bautz. Bd. III: Jedin, Hubert – Kleinschmidt, Beda. – Herzberg: Bautz 1992. XXXVIII S., 1598 Sp.

Melton, J. Gordon: Religious information sources. A worldwide guide. – NY: Garland 1992 XXIII, 569 p. = Religions information systems II = Garland reference library of the humanities 1598; $ 75,–.

Das Vertrauen, das Worte findet. Friedrich Wilhelm **Kantzenbach** zum 60. Geburtstag. Gerd W. Grauvogel; Andreas Heieck (Hrsg.). – Saarbr-Scheidt: Dadder 1992. 260 S., Ill.; DM 36,–.

Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio. Festschrift der Theolog. Fakultät der Univ. Freiburg/B für Erzbischof Oskar **Saier**, hrsg. von Günter Biemer . . . – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1992. 443 S.

Homo imago et amicus Dei . . . Miscellanea in honorem Joannis **Golub** curavit Ratko Peric'. – R: Pont. Collegium Croaticum Sancti Hieronymi 1992. XIV, 710 p. = Collectanea Croatico – Hieronymiana de Urbe IV.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Neue Formen der Schriftauslegung? Christoph Dohmen [u. a.]. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. 168 S. = Quaestiones disputatae CXL; kart. DM 39,80; [enth.]: S. 13–74: Dohmen, Christoph: Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten; S. 75–130: Söding, Thomas: Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese; S. 131–163: Jacob, Christoph: Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie.

Derrida, Jacques: Des tours de Babel. – Poststructuralism as exegesis = Semeia 54, 1992, 3–34; p. 35–55: Schwartz, Regina M.: **Adultery** in the house of **David**: The metanarrative of biblical scholarship and the narratives of the Bible; p. 57–76: Jobling, David: "Forced Labor": **Solomon**'s golden age and the question of literary representation; p. 77–102: Bal, Mieke: **Lots** of writing; p. 103–121: Miscall, Peter D.: **Isaiah**: The labyrinth of images; p. 123–144: Burnett, Fred W.: The undecidability of the proper name "**Jesus**" in **Matthew**; p. 145–158: Lochrie Graham, Susan: Silent voices: **Women** in the Gospel of **Mark**; p. 159–196: Moore, Stephen D.: The gospel of the look; p. 197–222: Castelli, E. A.: Interpretations of power in 1 **Corinthians**; p. 223–238: Hughes, K. T.: Framing Judas.

Klein, Hans: Leben neu entdecken. Entwurf einer Biblischen Theologie. – Stu: Calwer 1991. 246 S. = Calwer Taschenbibliothek XXIII.

Justice and righteousness. Biblical themes and their influence. Edited by Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 258 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series CXXXVII; £ 45,–.

Sanders, James A.: From sacred story to sacred text. Canon as paradigm. – Phil: Fortress Pr. 1992. XX, 220 p.; $ 19.95.

Hanson, Paul D.: War das Alte Israel einmalig? – Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft = Jahrbuch für Biblische Theologie VII, 1992, 3–20; S. 21–50: Hossfeld, Fr.-L. – Erich Zenger: „Selig, wer auf die Armen achtet" (Ps 41,2). Beobachtungen zur **Gottesvolk-Theologie** des ersten Davidpsalters; S. 51–75: Steck, O. H.: Gottesvolk und Gottesknecht in **Jes 40–66**; S. 77–100: Sacchi, Paolo: Das Problem des **„wahren Israel"** im Lichte der universalistischen Auffassungen des Alten Orients; S. 101–123: Theißen, Gerd: Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der **Kirche** im **Jüngerkreis** Jesu; S. 125–144: Klaiber, Walter: Proexistenz und Kontrastverhalten: Beobachtungen zu einer Grundstruktur **neutestamentl. Ekklesiologie**; S. 145–164: Hainz, Josef: Vom „Volk Gottes" zum „Leib Christi". Biblisch-theolog. Perspektiven **paulin. Theologie**; S. 165–185: Fander, M.: **Frauen** im Urchristentum am Beispiel Palästinas.

2. Altes Testament

Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich **Preuss** zum 65. Geb. Hrsg. von Jutta Hausmann und Hans-Jürgen Zobel. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1992. 376 S.; DM 120,–; [enth.]: S. 11–19: Seebass, Horst: Dialog über Israels Anfänge. Zum Evolutionsmodell von N.P. Lemche, Early Israel, VTS 37, Leiden (1985); S. 20–34: Schreiner, Josef: Zur Theologie der Patriarchenerzählungen in **Gen 12–36**; S. 35–45: Boecker, H. J.: Überlegungen zur **Josephsgeschichte**; S. 46–55: Herrmann, Wolfram: **Ex 17,7**bß und die Frage nach der Gegenwart JHWHs in Israel; S. 56–58: Herrmann, Siegfried: Weisheit im Bundesbuch. Eine Miszelle zu **Ex 23,1–9**; S. 59–68: Otto, Eckart: Der **Dekalog** als Brennspiegel israelitischer Rechtsgeschichte; S. 69–79: Crüsemann, Frank: Das **Gericht** im **Tor** – eine staatliche Rechtsinstanz; S. 80–92: Koch, Klaus: Gefüge und Herkunft des Berichts über die Kultreformen des Königs **Josia**; S. 93–103: Thiel, Winfried: Jahwe und Prophet in der **Elisa-Tradition**; S. 104–113: Steck, Odil Hannes: „. . . ein kleiner Knabe kann sie leiten." Beobachtungen zum Tierfrieden in **Jesaja 11,6–8** und **65,25**; S. 114–119: Baltzer, Klaus: Stadt-Tyche oder Zion-Jerusalem; S. 120–131: Schmitt, H. Chr.: Erlösung und Gericht. **Jes 43,1–7** und sein literarischer und theologischer Kontext; S. 132–144: Wanke, Gunther: Jeremias Berufung (**Jer 1,4–10**). Exegetisch-theol. Überlegungen zum Verhältnis von individueller Äußerung und geprägtem Gut anhand eines Einzeltextes; S. 145–154: Köckert, Matthias: Das Gesetz und die Propheten in **Amos 1–2**; S. 155–165: Schmidt, Ludwig: Bemerkungen zu **Hosea 1,2–9** und **3,1–5**; S. 166–173: Stahl, Rainer: „Deshalb trocknet die Erde aus und verschmachten alle, die auf ihr wohnen . . ." Der Versuch einer theologiegeschichtlichen Einordnung von **Hos 4,3**; S. 174–179: Schunck, Kl.-D.: **Juda** in der Verkündigung des Propheten **Zephanja**; S. 180–190: Reventlow, Henning Graf: Tradition und Aktualisierung in Sacharjas siebentem Nachtgesicht, **Sach 6,1–8**; S. 191–200: Zobel, H.-J.: Das Schöpfungshandeln Jahwes im Zeugnis der Propheten; S. 201–215: Mosis, Rudolf: Die Mauern Jerusalems. Beobachtungen zu **Ps 51,20**f; S. 216–224: Wagner, Siegfried: Theologischer Versuch über **Ijob 42,7–9(10a)**; S. 225–232: Seidel, Hans: **Hiob**, der Patron der Musiker; S. 233–243: Michel, Diethelm: **Proverbia 2** – ein Dokument der Geschichte der Weisheit; S. 244–252: Meinhold, Arndt: Der Umgang mit dem Feind nach **Spr 25,21**f als Maßstab für das Menschsein; S. 253–260: Gunneweg, Antonius H. J.: Weisheit, Prophetie und Kanonformel. Erwägungen zu **Proverbia 30,1–9**; S. 261–266: Hausmann, Jutta: Beobachtungen zu **Spr 31,10–31**; S. 267–278: Lux, Rüdiger: Der „Lebenskompromiß" – ein Wesenszug im Denken Kohelets? Zur Auslegung von **Koh 7,15–18**; S. 279–286: Kutsch, Ernst: „Du sollst dir kein Gottesbild machen." Zur Weisheit **Salomo 14,15**; S. 287–297: Schmidt, Werner H.: „Wie kann der Mensch seinen Weg verstehen?" Weisheitliche Lebenserfahrung – ein Gespräch mit H. D. Preuß; S. 298–308: Gese, Hartmut: Das medische Reich im Geschichtsbild des **Daniel**buches – eine hermeneutische Frage; S. 309–320: Jeremias, Jörg: Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament; S. 321–330: Sæbø, Magne: **Eschaton** und Eschatologia im Alten Testament – in traditionsgeschichtlicher Sicht; S. 331–341: Waschke, E.-J.: Die Einheit der Theologie heute als Anfrage an das Alte Testament – ein Plädoyer für die **Vielfalt**; S. 342–351: Müller, H.-P.: Bedarf die Alttestamentliche Theologie einer philosophischen Grundlegung?; S. 362–372: Fabry, H.-J.: Der Makarismus – mehr als nur eine weisheitliche Lehrform. Gedanken zu dem neu-edierten Text 4Q525; S. 373–376: Bibliographie H. D. Preuß.

Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto **Soggin**. – Brescia: Paideia Ed. (1991). XLVI 310 p.; Lire 80 000; [cont.]: p. XIX–XLVI: Bibliografia scelta degli scritti di J. Alberto Soggin dal 1951 al 1988; p. 1–13: Auld, A. Graeme: **Amos** and apocalyptic: Vision, prophecy, revelation; p. 15–30: Caquot, André: Un point difficile du discours de la Téqoïte «**II Samuel 14,13–15**»; p. 31–48: Cazelles, Henri: La guerre syro-ephraïmite dans le contexte de la politique internationale; p. 49–64: Clements, Ronald E.: **Amos** and the politics of Israel; p. 65–76: Corsani, Bruno: Le citazioni dai cosiddetti «libri storici» negli scritti del Nuovo Testamento; p. 77–87: Fensham, Frank Ch.: Literary observations on historical narratives in sections of **Judges**; p. 89–98: Garbini, Giovanni: La «deportazione di Salomone» «**Amos 1,6–11**»; p. 99–119: Gilbert, Maurice: Le discours menaçant de sagesse en **Proverbes 1,20–33**; p. 121–126: Greenfield, Jonas C.: Doves' dung and the price of food: The topoi of **II Kings 6:24–7:2**; p. 127–142: Gunneweg, Antonius H. J.: Das alte und das neue Israel. Zur Frage nach der historischen Kontinuität; p. 143–169: Lemaire, André: La stèle de Mésha et l'histoire de l'ancien Israël; p. 171–176: Lipiński, Edward: Jéroboam 11 et la Syrie; p. 177–183: Liverani, Mario: Kilamuwa 7–8 e **II Re 7**; p. 185–190: Malamat, Abraham: New light from Mari (ARM XXVI) on biblical prophecy «III–IV»; p. 191–203: Nicholson, Ernest: Deuteronomy's vision of Israel; p. 205–216: Rendtorff, Rolf: Die Geburt des **Retters**; p. 217–220: Ringgren, Helmer: Early Israel; p. 221–235: Rofé, Al.: Ephraimite versus Deuteronomistic history; p. 237–253: Sacchi, Paolo: **Giosuè 1,1–9**: dalla critica a quella letteraria; p. 255–265: Segert, St.: History and poetry: Poetic patterns in **Nehemiah 9:5–37**; p. 267–279: Talmon, Sh.: Prophetic rhetoric and agricultural metaphora; p. 281–292: Wallis, Gerhard: **Israel**: Namen, Land und Volk; p. 293–298: Weinfeld, Moshe: The **census** in Mari, in ancient Israel and in ancient Rome; p. 299–308: Woude, A. S. van der: Bemerkungen zum histor. Hintergrund von **Hosea 5:8–6:6**.

Priests, prophets and scribes. Essays on the formation and heritage of Second Temple Judaism in honour of Joseph **Blenkinsopp**. Edited by Eugene Ulrich . . . – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 274 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXLIX; £ 35,–.

Text as pretext: Essays in honour of Robert **Davidson**. Edited by Robert P. Carroll. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 307 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXXVIII; £ 40,–.

Messiah and Christus. Studies in the Jewish origins of Christianity. Presented to David **Flusser** on the occasion of his seventy-fifth birthday. Ed. by Ithamar Gruenwald . . . – Tü: Mohr 1992. VIII, 240 p. = Texte und Studien zum antiken Judentum XXXII; DM 216,–.

Gunneweg, Antonius H. J.: Sola scriptura. Bd. II: Aufsätze zu alttestamentlichen Texten und Themen, hrsg. von Peter Höffken. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 202 S.; kart. DM 48,–

Ruppert, Lothar: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. Teilbd. I: **Gen 1,1–11,26**. – Wü: Echter 1992. X, 536 S. = Forschung zur Bibel LXX; DM 64,–.

Boecker, Hans-Jochen: **1. Mose 25,12–37,1**, **Isaak** und **Jakob**. – Zü: Theol. Verl. 1992. 152 S. = Zürcher Bibelkommentare: AT I, 3; DM 36,–.

Hentschel, Georg: Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu **2 Sam 7,1–17**. – Leipzig: Benno-Verl. 1992. XII, 99 S. = Erfurter theologische Schriften XXII; DM 32,–.

Mulzer, Martin: Jehu schlägt Joram. Text-, literar- und strukturkritische Untersuchung zu **2 Kön 8,25–10,36**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1992. XI, 414 S. = Münchener Theologische Studien. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXXVII; DM 48,– [Diss., Bamberg]

Werlitz, Jürgen: Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in **Jesaja 7,1–17** und **29,1–8**. – B, NY: de Gruyter 1992. X, 351 S. = ZAW. Beih. CCIV; DM 138,– [Diss., Augsburg. Kurzfassung]

Seters, John van: Prologue to history. The **Yahwist** as historian in Genesis. – Zü: Theol. Verl. 1992. XVIII, 354 p.; kart. DM 75,–.

Boorer, Suzanne: The promise of the land as oath. A key to the formation of the **Pentateuch**. – B, NY: de Gruyter 1992. XV, 470 p. = ZAW. Beih. CCV.

Zobel, Konstantin: Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das **Deuteronomium**. – B, NY: de Gruyter 1992. IX, 267 S. = ZAW. Beih. CXCIX; DM 108,– [Diss., Halle]

Fechter, Friedrich: Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im **Ezechiel**buch. – B, NY: de Gruyter 1992. X, 350 S., Ill. = ZAW. Beih. CCVIII; Lw. DM 144,– [Diss., Erlangen]

Steck, Odil Hannes: Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu **Deuterojesaja**. – Tü: Mohr, 1992. XI, 230 S. = Forschungen zum Alten Testament IV; DM 148,–; S. 209–216: Bibliographie O. Steck.

Farfán Navarro, Enrique: El desierto transformado. Una imagen deuteroisaiana de regeneración. – R: Pont. Istituto Biblioco 1992. 304 p. = Analecta biblica CXXX; Lire 35 000.

Grünwaldt, Klaus: Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift. – Ffm: Hain 1992, X, 254 S. = Athenäums Monografien. Theologie LXXXV; DM 86,– [Diss., Bonn]

Butterworth, Mike: Structure and the Book of **Zechariah**. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 328 p. Index. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CXXX; £ 45,–.

The voice from the whirlwind. Interpreting the book of **Job**. Ed. by Leo G. Perdue. – Nashv: Abingdon 1992. 264 p.; $ 16,95.

Ruffing, Andreas: Jahwekrieg als Weltmetapher. Studien zu Jahwekriegstexten des **chronistischen** Sondergutes. – Stu: Kathol. Bibelwerk 1992. 402 S. = Suttgarter Biblische Beiträge XXIV; DM 49,– [Diss., Regensburg]

"No one spoke ill of her." Essays on **Judith**. Edited by James C. VanderKam. – Atlanta: Scholars Pr. (1992). VI, 98 p.

Berger, Klaus, unter Mitarb. von Gabriele Faßbeck – Heiner Reinhard: Synopse des Vierten Buches **Esra** und der Syrischen **Baruch-Apokalypse**. – Tü: Francke 1992. VIII, 287 S. = Texte u. Arbeiten z. neutestamentl. Zeitalter VIII; kart. DM 68,–.

Woude, A. S. van der: Fünfzehn Jahre **Qumran**forschung ‹1974–1988›. Fortsetzung. – ThRu 57, 1992, 1–57. 225–253.

The Dead Sea scrolls. Fourty years of research. Ed. by Devora Dimant and Uriel Rappaport. – Lei: Brill 1992. VIII, 370 p. = Studies on the texts of the desert of Judah X; hfl 110,–.

The Scriptures and the scrolls. Studies in honour of A.S. van der **Woude** on the occasion of his 65th birthday. Ed. by F. García Martínez [e. a.]. – Lei: Brill 1992. XIII, 285 p., 9 pl. = Supplements to Vetus Testamentum XLIX; [cont.]: p. 1–5: Tov, E.: 4QLev (4Q26); p. 6–17: Labuschagne, C. J.: You shall not boil a kid in its mother's milk.' A new proposal for the origin of the prohibition; p. 18–30: Emerton, J. A.: The translation of **Isaiah 5,1**; p. 31–42: Ruiten, J. T. A. G. M. van: The intertextual relationship between **Isa 11,6–9** and **Isa 65,25**; p. 43–64: Beuken, W. A. M.: **Isa 29,15–24**: Perversion reverted; p. 65–73: McKane, W.: **Jeremiah 30,1–3**, especially 'Israel'; p. 74–84: Carroll, R. P.: Night without vision. **Micah** and the prophets; p. 85–99: Leeuwen, C. van: The 'Northern One' in the composition of **Joel 2,19–27**; p. 100–103: Wallis, G.: A note on **Ps 45,7aα**; p. 104–113: Mulder, M. J.: Does **Canticles 6,12** make sense?; p. 114–124: Otzen, B.: **Michael** and **Gabriel**. Angelological problems in the Book of **Daniel**; p. 125–134: Ploeg, J. P. M. van der: Some remarks on a newly found. **Syriac** text of the Book of **Judith**; p. 135–151: Hilhorst, A.: The speech on truth in **1 Esdras 4,34–41**; p. 152–163: Davies, P. R.: Redaction and sectarianism in the Qumran scrolls; p. 164–177: Knibb, M. A.: A note on 4Q372 and 4Q390; p. 178–192: García Martínez, F.: The last surviving columns of 11QNJ; p. 193–203: Stemberger, G.: The **Maccabees** in Rabbinic tradition; p. 204–216: Neusner, J.: How the Bavli shaped Rabbinic discourse: The case of Sifra; p. 228–268: García Martínez, F.: A bibliography of A. S. van der Woude.

Christen und Christliches in Qumran? Hrsg. von Bernhard Mayer. – Rgb: Pustet (1992). 268 S., Ill. = Eichstätter Studien. N.F. XXXII; DM 88,–; [enth.]: p. 11–25: Focant, Camille: 7Q5 = Mk 6,52–53: A questionable and questioning identification?; p. 27–31: Pickering, Stuart R.: Palaeographical details of the Qumran fragment 7Q5; S. 33–39: Hunger, H.: 7Q5: Markus 6,52–53 – oder? Die Meinung des Papyrologen; p. 41–56: 23 Abb.; p. 57–72: Thiede, Carsten P.: Papyrologische Anfragen an 7Q5 im Umfeld antiker Handschriften; p. 73–82: Rohrhirsch, F.: Kleine Fragmente im Lichte des Popperschen Fallibilismusprinzips. Ein Vergleich von 7Q5 und p^{73} unter dem Aspekt der recto verso Beschriftung; p. 83–88: Slaby, W. A.: Computer-unterstützte Fragment-Identifizierung; p. 89–114: Pixner, Bargil: Archäologische Beobachtungen zum Jerusalemer Essener-Viertel und zur Urgemeinde (7 Abb.); p. 115–130: Schwank, B.: Gab es zur Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu Qumran-Essener in Jerusalem? (8 Abb.); p. 131–137: Ruckstuhl, Eugen: Zur Frage einer Essenergemeinde in Jerusalem und zum Fundort von 7Q5; p. 139–155: Riesner, R.: Essener und Urkirche in Jerusalem; p. 157–175: Betz, Otto: Kontakte zwischen Christen und Essenern; p. 177–194: Riesenfeld, Harald: Neues Licht auf die Entstehung der Evangelien. Handschriften vom Toten Meer und andere Indizien; p. 195–212: Earle Ellis, E.: Entstehungszeit und Herkunft des Markus-Evangeliums; p. 213–225: Charlesworth, James H.: Has the name "Peter" been found among the Dead Sea scrolls; p. 227–236: Burgmann, Hans: Die Höhle „7" war kein Einzelfall!; p. 239–245: Thiede, Carsten P.: Bericht über die kriminaltechnische Untersuchung des Fragments 7Q5 in Jerusalem (4 Abb.).

García Martínez, Florentio: Qumran and apocalyptic. Studies on the Aramaic texts from Qumran. – Lei: Brill 1992. XV, 240 p. = Studies on the texts of the desert of Judah IX; hfl 115,–.

Crüsemann, Frank: Die **Tora**: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. – (Mchn): Kaiser 1992. 496 S.; kart. DM 98,–.

Brett, Mark G.: Biblical criticism in crisis? The impact of the canonical approach on Old Tastament studies. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. 237 p.; $ 49,95.

Tov, Emanuel: Textual criticism of the Hebrew Bible. – Assen: van Gorcum 1992. XL, 456 p., fig.; hfl 89.50.

Siegert, Folker: Drei hellenistisch-jüdische Predigten: Ps.-Philon, „Über Jona", „Über Jona" (Fragment) und „Über Simson". II: Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistichen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik. – Tü: Mohr 1992. IX, 416 S. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament LXI; DM 248,–.

Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Harald Schweizer [Hrsg.]. Teil I: Argumentation. II: Textband. – Tü: Francke 1991. X, 358 S.; V, 203 S. = Textwissenschaft: Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik IV; DM 178,–.

Lescow, Theodor: Das **Stufenschema**: Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte. – B, NY: de Gruyter 1992. X, 282 S. = ZAW. Beih. CXI; DM 128,–.

Rösel, Hartmut N.: **Israel** in Kanaan. Zum Problem der Entstehung Israels. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 150 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XI; DM 49,–.

Davies, Philip R.: In search of 'Ancient Israel'. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 172 p. = Journal for the study of the OT. Suppl. series CXLVII; £ 22,50.

Kessler, Rainer: Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil. – Lei: Brill 1992. XII, 246 S. = Supplements to Vetus Testamentum XLVII; hfl 140,–.

Mach, Michael: Entwicklungsstadien des jüdischen **Engel**glaubens in vorrabinischer Zeit. – Tü: Mohr 1992. XVII, 457 S. = Texte und Studien zum antiken Judentum XXXIV; DM 168,–.

Bultmann, Christoph: Der **Fremde** im antiken Juda. Eine Unters. zum soz. Typenbegriff „ger" und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentl. Gesetzgebung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 235 S. = Forschungen zur Religion u. Literatur des AT u. NT CLIII; DM 118,– [Diss., Göttingen]

Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament. Hrsg. von Adrian Schenker. – Tü: Mohr 1992. VIII, 162 S. = Forschungen zum Alten Testament III; DM 120,–; [enth.]: S. 1–12: Marx, Alfred: Familiarité et transcendance. La fonction du **sacrifice** d'après l'Ancien Testament; S. 15–43: Lohfink, Norbert: Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium; S. 45–66: Schenker, Adrian: Die Anlässe zum Schuldopfer **Ascham**; S. 67–76: Péter-Contesse, René: Quels animaux Israël offrait-il en sacrifice? Etude de lexicographie hébraïque; S. 79–91: Keller, Carl-A.: Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu **Maleachis** Kritik an der Opferpraxis seiner Zeit; S. 93–105: Delcor, Mathias: Le récit de la célébration de la Pâque au temps d'Ezéchias d'après 2 Chr 30 et ses problèmes; S. 107–151: Rosset, V.: Bibliographie **1969–1991** zum Opfer in der Bibel.

Hogan, Larry Paul: **Healing** in the Second Temple period. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 337 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus XXI; sfr 88,– [Diss., Jerusalem]

Dietrich, Manfred – Oswald Loretz: „Jahwe und seine Aschera." Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot. – Mstr: Ugarit-Verl. 1992. XI, 206 S. = Ugaritisch-biblische Literatur IX; DM 74,–.

3. Neues Testament

Weder, Hans: Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentl. Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1992). 493 S.; DM 64,–.

Betz, Hans-Dieter: Synoptische Studien. Gesammelte Aufsätze. – Tü: Mohr (1992). IX, 322 S.; DM 178,–.

Elliott, J. K.: Essays and studies in NT textual criticism. – Cordoba: Ed. el Almendro 1992. 172 p. = Estudios de filología neotestamentaria III.

The future of early christianity. Essays in honor of Helmut **Koester**. Ed. by Birger A. Pearson . . . – Minneapolis: Fortress 1991. XX, 509 p.; $ 39,95.

Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament. In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München hrsg. von Josef Hainz. – Pad: Schöningh (1992). 463 S.; kart. DM 38,–; [enth.]: S. 21–56: Ernst, Josef: Das sog. Messiasgeheimnis – kein „Hauptschlüssel" zum **Markus**evangelium; S. 57–82: Sand, Al.: „Schule des Lebens." Zur Theologie des **Matthäus**evangeliums; S. 83–103: Ernst, Josef: Das evangelisch Katholische und das kathol. Evangelische im **Lukas**evangelium. Ein ökumenisches Modell?; S. 105–124: Ernst, Josef: Lukas und das kirchliche Glaubensbekenntnis; S. 125–141: Sand, Al.: Die **Logia Jesu**, die vier **Evangelien** und der **Kanon** der ntl Schriften; S. 143–155: Hofrichter, Peter: Von der zweifachen Speisung des Markus zur zweifachen Aussendung des Lukas. Die Auseinandersetzung um die Heidenmission in der **Redaktions**geschichte der Evangelien; S. 157–176: Hainz, Josef: Neuere Auffassungen zur Redaktionsgeschichte des **Johannes**evangeliums; S. 177–197: Lütgehetmann, Walter: Die Hochzeit von **Kana** – Der Anfang der Zeichen Jesu; S. 199–217: Wagner, Josef: Die Erweckung des **Lazarus** – Ein Paradigma johanneischer Theologiegeschichte; S. 219–246: Hofrichter, Peter: Das Johannesevangelium in der religionsgeschichtlichen Forschung und die Literarkritik des Prologs; S. 247–278: Link, Andrea: Botschafterinnen des Messias. Die **Frauen** des vierten Evangeliums im Spiegel johanneischer Redaktionsgeschichte; S. 279–299: Eckert, Jost: Zur Erstverkündigung des **Paulus**; S. 301–328: Eckert, Jost: Das paulinische Evangelium im Widerstreit; S. 329–349: Hainz, Josef: Kirche des Gekreuzigten; S. 351–376: Sand, Al.: „Am Bewährten festhalten." Zur Theologie der **Pastoralbriefe**; S. 377–396: Laub, Franz: Glaubenskrise und neu auszulegendes Bekenntnis. Zur Intention der Hohepriesterchristologie des **Hebräerbriefes**; S. 397–415: Fay, Siegfried C. A.: Weisheit – Glaube – Praxis. Zur Diskussion um den **Jakobusbrief**; S. 417–431: Schröger, Fr.: Wegweisung für Christen in Leiden, Diskriminierung und Verfolgung nach dem ersten **Petrusbrief**; S. 433–448: Sand, Al.: Mahnung, Trost und Verheißung. Die Prophetenrede der Joh-Apokalypse.

Morris, Leon: The Gospel according to **Matthew**. – Nottingham: Inter-Varsity Pr. 1992. XVII, 781 p.; £ 24,95.

Stanton, Graham Norman: A gospel for a new people. Studies in Matthew. – Ed: Clark 1992. XIV, 424 p.; £ 14,95.

Krämer, Michael: Die Überlieferungsgeschichte der **Bergpredigt**. Eine synoptische Studie zu **Mt 4,23–7,29** und **Lk 6,17–49**. – Engelsbach, Köln, NY: Hänsel-Hohenhausen 1992. XXIV, 246 S.; DM 48,–.

The Gospel of **Mark**. A cumulative bibliography **1950–1990**. Ed. by F. Neirynck [e. a.]. – Lv: Univ. Pr.; Peeters 1992. XII, 717 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CII; FB 2700,–.

Lücking, Wolfgang: Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von **Mk 14,1–11**. – Stu: Kath. Bibelwerk 1992. 128 S. = Stuttgarter Bibelstudien CLII; DM 35,80.

Link, Andrea: „Was redest du mit ihr?": Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von **Joh 4,1–42**. – Rgb: Pustet 1992. VI, 437 S. = Biblische Untersuchungen XXIV; DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

Külling, Heinz: Geoffenbartes Geheimnis. Eine Auslegung von **Apostelgeschichte 17,16–34**. – Zü: Theol. Verl., 1992. 190 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXXIX; sfr 40,–.

Bindemann, Walther: Theologie im Dialog. Ein traditionsgeschichtlicher Kommentar zu **Römer 1–11**. – Lpzg: Evang. Verl.-Anst. 1992. 300 S., graph. Darst.; DM 120,– [Habil.-Schrift, Rostock]

Campbell, Douglas A.: The rhetoric of righteousness in Romans **3.21–26**. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 272 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXV; £ 35,–.

Zeilinger, Franz: Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum **2. Korintherbrief** des Apostels Paulus. Teil 1: Der Kampfbrief, der Versöhnungsbrief, der Bettelbrief. – Köln, Wien: Böhlau 1992. 339 S.; kart. DM 98,–.

Rebell, Walter: Christologie und Existenz bei Paulus. Eine Auslegung von **2. Kor 5,14–21**. – Stu: Calwer Verl. 1992. 107 S. = Arbeiten zur Theologie LXXIII; DM 34,–.

Betz, Hans Dieter: **2 Korinther 8** und **9**. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus. Aus dem amerikan. Englisch übers. und für die dt. Ausg. red. bearb. von Sibylle Ann. – Mchn: Kaiser 1992. 280 S. = Hermeneia-Kommentar; DM 98,–.

Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in **Gal 2,15ff**. – Tü: Mohr 1992. XI, 200 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LIX; DM 148,– [Habil.-Schrift, Basel]

Pokorný, Peter: Der Brief des Paulus an die **Epheser**. – Lpzg: Evang. Verl.-Anst. 1992. XXIV, 265 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament X,2; DM 45,–.

FrancoMartínez, César A.: Jesucristo, su persona y su obra, en la carta a los Hebreos. Lengua y cristología en **Heb 2,9–10; 5,1–10; 4,14** y **9,27–28**. – Madr: Ciudad Nueva – Fundación San Justino 1992. 421 p. = Studia semitica Novi Testamenti I.

Paulsen, Hennig: Der zweite **Petrus**brief und der **Juda**sbrief übersetzt und erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 188 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XII,2; DM 72,–.

Wouters, Armin: „... wer den Willen meines Vaters tut." Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im **Matthäus**evangelium. – Rgb: Pustet 1992. 458 S. = Biblische Untersuchungen XXIII; DM 48,–

Wong, Kun-Chun: Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium. Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristen im ersten Evangelium. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 223 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus XXII; sfr 56,–.

Kampling, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien z. **Israel**thematik im **Markus**evangelium. – Stu: Kathol. Bibelwerk 1992. X, 259 S. = Stuttgarter Biblische Beiträge XXV; DM 49,– [Habil.-Schrift, Münster]

Scholtissek, Klaus: Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer **Christologie**. – Mstr: Aschendorff 1992. XII, 340 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. XXV; DM 98,– [Diss., Münster]

Herron, Robert W.: Mark's account of Peter's denial of Jesus. A history of its interpretation. With a foreword by William L. Lane. – Lanham [e. a.]: Univ. Pr. of America 1991. 194 p.; $ 24,50.

Richter-Reimer, Ivoni: **Frauen** in der Apostelgeschichte des **Lukas**. Eine feministisch-theologische Exegese. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 272 S.; DM 98,– [Diss., Kassel]

Lindars, Barnabas: Essays on **John**. Ed. by C. M. Tuckett. – Lv-La-Neuve: Peeters 1992. XVII, 233 p. = Studiorum Novi Testamenti auxilia XVII.

John and the synoptics. Ed. by Adelbert Denaux. – Lv: Peeters 1992. XXII, 696 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CI.

Stibbe, Mark W. G.: John as storyteller. Narrative criticism and the Fourth Gospel. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XIII, 214 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXXIII; £ 30,–.

Trumbower, Jeffrey A.: Born from above. The **anthropology** of the Gospel of **John**. – Tü: Mohr 1992. 170 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXIX; kart. DM 138,– [Diss., Chicago. Überarb.]

Davies, Margaret: Rhetoric and reference in the Fourth Gospel. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 412 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXIX; £ 45,–.

Bull, Klaus-Michael: Gemeinde zwischen Integration und Abgrenzung. Ein Beitrag zur Frage nach dem Ort der **Joh-Gemeinde**(n) in der Geschichte des Urchristentums. – Ffm [u. a.]: Lang (1992). XI, 257 S. = Beiträge zur Biblischen Exegese und Theologie XXIV; DM 67,– [Diss., Rostock]

Segovia, Fernando F.: The farewell of the word. The Johannine call to abide. – Minneapolis: Fortress 1991. XVI, 341 p.; $ 27,95.

Stowasser, Martin: **Johannes** der **Täufer** im Vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde. – Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk 1992. 271 S. = Österreich. biblische Studien XII; DM 37,– [Diss., Wien]

Scott, Martin: **Sophia** and the Johannine Jesus. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 276 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXXI

Sterling, Gregory E.: **Historiography** and self-definition. Josephos, Luke-acts and apologetic historiography. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XIV, 500 p. = Supplements to Novum Testamentum LXIV; hfl 220,–.

Crump, David: **Jesus** the intercessor. Prayer and Christology in **Luke-acts**. – Tü: Mohr 1992. XIV, 295 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 49; kart. DM 110,–.

Sheeley, Steven M.: Narrative asides in Luke-acts. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 204 p. = Journal for the study of the NT. Suppl. series LXXII.

Spencer, F. Scott: The portrait of **Philip** in **Acts**. A study of roles and relations. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 320 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXVII; £ 35,–.

Pitta, Antonio: Disposizione e messaggio della **Lettera** ai **Galati**. Analisi retorico-letteraria. – R: Ed. Pont. Istituto Biblico 1992. 270 p. = Analecta biblica CXXXI; Lire 30 000.

Grässer, Erich: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum **Hebräer**brief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers. Hrsg. von Martin Evang und Otto Merk. – B, NY: de Gruyter 1992. VIII, 367 S. = Beihefte zur ZNW LXV; DM 158,–.

Isaacs, Marie E.: Sacred space. An approach to the theology of the Epistle to the **Hebrews**. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 253 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXXIII; £ 35,–.

Newman, Carey C.: Paul's glory christology. Tradition and rhetoric. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XVI, 305 p. = Suppl. to Novum Testamentum LXIX.

Scott, James M.: **Adoption** as sons of God. An exegetical investigation into the background of 'ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus. – Tü: Mohr 1992. XV, 353 p. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum NT II, 48; DM 79,–.

Niebuhr, Karl-Wilhelm: Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des **Paulus** nach ihrer Darstellung in seinen Briefen. – Tü: Mohr 1992. XI, 234 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT LXII; DM 188,– [Diss., Halle]

Baumert, Norbert: **Frau** und **Mann** bei **Paulus**. Überwindung eines Mißverständnisses. – Wü: Echter 1992. 448 S.; DM 39,–.

Klauck, Hans-Josef: Gemeinde zwischen Haus und Stadt. **Kirche** bei **Paulus**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1992. 129 S.; DM 22,80.

Park, Heon-Wook: Die Kirche als **„Leib Christi"** bei Paulus. – Giessen, Bas.: Brunnen-Verl. 1992. 359 S. = Monographien und Studienbücher; DM 49,– [Diss., Tübingen]

Baumert, Norbert: **Antifeminismus** bei Paulus? Einzelstudien. – Wü: Echter 1992. 484 S. = Forschungen zur Bibel LXVIII; DM 56,–.

Söding, Thomas: Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1992. 232 S. = Stuttgarter Bibelstudien CL DM 37,80.

Feldmeier, Reinhard: Die **Christen** als Fremde. die Metapher der **Fremde** in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief.– Tü: Mohr 1992. XIII, 264 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LXIV; DM 148,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Heiligenthal, Roman: Zwischen Henoch und Paulus. Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des **Judasbrief**es. – Tü: Francke 1992. 196 S. = Texte und Arbeiten zum neutestamentl. Zeitalter VI; DM 68,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Stoldt, Hans-Herbert: Aenigma fundamentale evangeliorum. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 297 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 416; DM 89,–.

Burridge, Richard A.: What are the **Gospels**? A comparison with Graeco-Roman biography. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XIII, 292 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXX; £ 35,–.

Vaage, Leif E. – John S. Kloppenborg: Early Christianity, Q and Jesus. The sayings Gospel and method in the study of Christian origins. – Early Christianity, Q and Jesus = Semeia 55, 1992, 1–14; p. 15–39: Mack, Burton L.: Q and the Gospel of Mark: Revising Christian origins; p. 41–76: Guenther, Heinz O.: The sayings Gospel Q and the quest for Aramaic sources: Rethinking Christian origins; p. 77–102: Kloppenborg, John S.: Literary convention, self-evidence and the social history of the Q people; p. 103–129: Vaage, Leif E.: The Son of Man sayings in Q: Stratigraphical location and significance; p. 131–146: Seeley, David: Blessings and boundaries: Interpretations of Jesus' death in Q; p. 147–174: Catchpole, David R.: The mission charge in Q; p. 175–209: Horsley, Richard A.: Q and Jesus: Assumptions, approaches, and analyses.

Schneider, Gerhard: Jesusüberlieferung und **Christologie**. Neutestamentliche Aufsätze 1970–1990. – Lei [u. a.]: Brill 1992. IX, 391 S. = Supplements to Novum Testamentum LXVII; hfl 182,–.

Dahl, Nils Alstrup: **Jesus** the **Christ**. The historical origins of christological doctrine. Ed. by Donald H. Juel. – Minneapolis: Fortress 1991. 249 p.

Barth, Gerhard: Der **Tod Jesu** Christi im Verständnis des Neuen Testaments. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1992. VIII, 176 S.; DM 38,–.

Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum; [für Karl **Kertelge** zum 65. Geb.]. Joachim Gnilka ... Hrsg. von Hans-Josef Klauck. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1992. 230 S. = Quaestiones disputatae CXXXVIII; DM 48,–.

Hartman, Lars: „Auf den Namen des Herrn Jesus." Die **Taufe** in den neutestamentlichen Schriften. – Stuttgart: Verl. Kathol. Bibelwerk 1992. 164 S. = Suttgarter Bibelstudien CXLVIII; DM 39,80.

Fischbach, Stephanie M.: **Totenerweckungen**. Zur Geschichte einer Gattung. – Wü: Echter 1992. XIV, 345 S. = Forschung zur Bibel LXIX; DM 48,– [Diss., Würzburg]

Atwood, Richard: **Mary Magdalene** in the New Testament gospels and early tradition. – Bern [e. a.]: Lang 1992. 246 p. = European University studies XXIII, 457; DM 56,–.

Studien und Texte zur **Formgeschichte**. – Klaus Berger [u. a.] – Tü: Francke Verl. (1992). VI, 233 S. = Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter VII; DM 78,–; [enth.]: S. 7–58: Vouga, François: Der **Brief** als Form der apostolischen Autorität; S. 59–134: Zeller, Dieter: Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung. Formgeschichtliche Untersuchung im Blick auf Mt 1f, Lk 1f; S. 135–175: Wolter, Michael: Inschriftliche **Heilungsberichte** und neutestamentliche **Wundererzählungen**. Überlieferungs- und formgeschichtliche Betrachtungen; S. 177–225: Berger, Klaus: **Visionsberichte**. Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texte und ihre frühchristlichen Analogien.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographie Karl **Barth**. Bd. II: Veröffentlichungen über Karl Barth. Teil I: A–Z. Teil II: Register. Erarb. v. Hans M. Wildi, hrsg. v. Matthias Osthof. – Zü: Theol. Verl. 1992. XXII, 1778 S.; VI, 382 S.; DM 1500,–.

Tesserae. Festschrift für Josef **Engemann**. – Mstr: Aschendorff 1991. X, 419 S., 64 Taf., Falttaf. u. Abb., Ill. = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband XVIII; kart. DM 148,–.

Bayer, Oswald: Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt. – Tü: Mohr 1992. XII, 372 S.; kart. DM 69,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Brent, Allen: Cultural episcopacy and ecumenism. Representative ministry in church history from the age of Ignatius of Antioch to the Reformation, with special reference to contemporary ecumenism. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XIV, 250 p. = Studies in Christian mission VI; hfl 110,–.

Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Mons. Victor **Saxer**. A cura dei docenti del Pont. Ist. di Archeologia Cristiana. – CdV: Pont. Ist. di Archeol. Cristiana 1992. XLIV, 798 p. = Studi di antichità cristiana XLVIII; p. XIII–XLIV: Bibliografia V. Saxer.

Regesta pontificum Romanorum iubente Academia Gottingensi congerenda cur. Rodulfus Hiestand. Vol. X: Provincia Treverensis. Ps. 1: Archidioecesis **Treverensis** congessit Egon Boshof. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. XXXV, 415 p.; DM 174,–.

Concilio III de **Toledo**. XIV centenario **589–1989**. Con la colaboración de CAJA Toledo. – Toledo: Arzobispado de Toledo 1991. 885 p.; pes 8100.

Ferreiro, Alberto: A reconsideration of **Celtic tonsures** and the Ecclesia Britoniensis in the Hispanio Roman-Visigothic councils. – AHC 23, 1991, 1–10; S. 11–115: Bauer, Thomas: Kontinuität und Wandel synodaler Praxis nach der Reichsteilung von Verdun. Versuch einer Typisierung und Einordnung der karolingischen Synoden und *concilia mixta* von **870**; S. 116–359: Eckert, Thomas: Nichthäretische **Papstkritik** in **England** vom Beginn des **14.** bis zur zweiten Hälfte des **15.** Jahrhunderts; S. 360–372: Miele, Michele: Religiosi e monache nei concili post-tridentini del Regno di **Napoli** ‹1565–1729›.

Bat Ye'or: Les chrétientés d'**Orient** entre Jihâd et Dhimmitude: **VII.–XX.** siècle. – P: Éd. du Cerf 1991. VI, 529 p. = L'histoire à vif.

3. Alte Kirchengeschichte

Worship, theology and ministry in the early church. Essays in honor of Ralph P. **Martin**. Edited by Michael J. Wilkins and Terence Paige. – Sheffield: JSOT Pr. 1992. 335 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LXXXVII; £ 45,–.

Grappe, Christian: D'un temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem. – P: Pr. Univ. de France 1992. 371 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LXXI; F 380,–.

Droge, Arthur J. – James D. Tabor: A noble death. **Suicide** and **martyrdom** among Christians and Jews in antiquity. – San Francisco: Harper 1992. 203 p.; $ 25,–.

Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico, Roma, 9–13 ottobre 1989. A cura di Michele Maccarrone. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1991. IX, 782 p. = Pontificio comitato di scienze storiche. Atti e documenti IV; Lire 95 000; [cont.:] p. 1–52: Knock, Otto: **Petrus** im Neuen Testament; p. 53–138: Javierre Ortas, A. M.: **Successione** apostolica e Successione primaziale; p. 139–171: Minnerath, R.: La position de l'**Eglise** de **Rome** aux trois premiers siècles; p. 173–217: Saxer, V.: **Autonomie Africaine** et **primauté romaine** de Tertullien a Augustin; p. 219–243: Pietri, Ch.: La conversion de Rome et la primauté du Pape ‹**IV–VIe** S.›; p. 245–259: Troianos, S. N.: Der **Apostolische Stuhl** im Früh- und Mittelbyzantinischen Kanonischen Recht; p. 261–274: Horn, St. O.: Die Stellung des **Bischofs** von **Rom** auf dem Konzil von **Chalcedon**; p. 275–362: Maccarrone, M.: «Sedes Apostolica – Vicarius Pietri». La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (Secoli III–VIII); p. 363–431: Conte, P.: Il «Consortium Fidei Apostolicae» tra Vescovo di Roma e Vescovi nel secolo VII. ‹Con appendice filologica e canonica›; p. 433–451: Schieffer, Rudolf: Der **Papst** als **Patriarch** von Rom; p. 453–472: Orlandis, José: El primado romano en la **España Visigoda**; p. 473–491: Nichols, Aidan: The Roman primacy in the ancient **Irish** and **Anglo-Celtic** Church; p. 493–521: Esbroeck, M. van: Primauté, patriarcats, catholicossats, autocéphalies en **Orient**; p. 523–566: Mordek, H.: Der römische Primat in den Kirchenrechtssammlungen des **Westens** vom **IV.** bis **VIII.** Jh.; p. 567–642: Peri, V.: La Chiesa di roma e le missioni «**Ad Gentes**» ‹sec. **VIII–IX**›; p. 643–660: Zimmermann, H.: Der Bischof von Rom im saeculum obscurum; p. 661–705: Stiernon, Daniel: Interprétations, résistances et oppositions en **Orient**; p. 707–736: Fuhrmann, Horst: **Widerstände** gegen den päpstlichen Primat im Abendland.

Hill, Charles E.: Regnum caelorum. Patterns of future **hope** in early Christianity. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. XVII, 236 p. = Oxford early Christian studies; £ 27,50.

Hall, Stuart G.: Doctrine and practice in the early church. – GrR, Mich.: Eerdmans 1992. X, 262 p.; $ 16,95.

Both literal and allegorical. Studies in **Philo** of **Alexandria**'s "Questions and answers on Genesis and Exodus." Edited by David M. Hay. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). XIII, 256 p. = Brown Judaic studies CCXXXII; $ 39,35.

Thrams, Peter: Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand. – Hei: Winter 1992. 225 S.; kart. DM 110,–.

Felber, Anneliese: Ecclesia ex gentibus congregata. Die Deutung der **Rahabepisode** ‹**Jos 2**› in der Patristik. – Graz: dbv-Verlag für die Techn. Univ. Graz 1992. 10*, 197 S. = Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz LXXXV; DM 25,–.

Lindemann, Andreas: Die **Clemensbrief**e. – Tü: Mohr 1992. VI, 277 S. = Handbuch zum NT XVII = Die Apostolischen Väter I; kart. DM 59,–.

Trevett, Christine. A study of **Ignatius** of **Antioch** in Syria and Asia. – Lewiston: Mellen Pr. 1992. 248 p. = Studies in the Bible and early Christianity XXIX; $ 69,95.

Recherches et tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri **Crouzel**. Sous la direction d'André Dupleix. – P: Beauchesne (1992). XVI, 339 p. = Théologie historique LXXXVIII; F 240,–; [cont.]: p. 7–19: Bernardi, Jean: La lettre 104 de saint **Basile**. Le préfet du prétoire Domitius Modestus et le statut des clercs; p. 21–46: Bresard, Luc: **Aelred** de **Rievaulx** et **Origène**; p. 47–60: Cabié, Robert: Le dimanche et le temps pascal au temps d'Origène; p. 61–76: Cattenoz, J.-P.: La philanthropie divine dans l'œuvre de **Jean Chrysostome**; p. 77–101: Dartigues, André: Chair phénomènologique et chair spirituelle; p. 103–117: Durand, Matthieu de: Les trois fêtes; p. 119–139: Dupleix, André: Jean Chrysostome. Un évêque social face à l'Empire; p. 141–151: Fauconnet, J.-J.: Pour une morale de la signification; p. 153–163: Jourjon, Maurice: De trois banalités origéennes; p. 165–179: Junod, Eric: L'auteur de l'*Apologie pour Origène* traduite par Rufin; p. 181–188: Legasse, Simon: **Firmicus Maternus**, les mystères et la sotériologie paulinienne; p. 189–198: Pelland, Gilles: A propos d'une page d'Origène. In Jn 2,16–18; p. 199–210: Pietras, Henryk: Il fondamento ecclesiologico della posizione di **Dionigi** di **Alessandria** nella controversia battesimale; p. 211–227: Pouchet, J. R.: Le combat pour la paix des Eglises. Un leitmotiv epistolaire de saint **Basile**; p. 229–238: Quacquarelli, A.: Riflessioni sul gesto (actio) di alcune scene della iconografia evangelica dei primi secoli; p. 239–249: Renoux, Charles: L'Assomption de Moïse. D'Origène à la chaîne arménienne sur les Epîtres Catholiques; p. 251–257: Rius-Camps, Josep: El *Peri Archon* segun el codice 8 de la Biblioteca de Focio; p. 259–269: Rutz, G.: «Ma puissance se déploie dans la faiblesse» (II Cor, 12,9). Une interprétation d'**Irénée** de **Lyon**; p. 285–313: Vigne, Daniel: Enquête sur **Basilide**; p. 315–336: Bibliographie d'Henri Crouzel.

Christen und **Heiden** in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis. Hrsg. von Gunther Gottlieb und Pedro Barceló. – Mchn: Vögel 1992. 210 S., Ill. = Schriften der Philos. Fakultäten der Univ. Augsburg XLIV; DM 48,–.

Boismard, Marie-Émile: Le **Diatessaron**: de Tatien à Justin. Avec la collaboration de A. Lamouille. – P: Lecoffre 1992. 171 p. = Études bibliques. N. S. XV; F 156,–.

Markschies, Christoph: **Valentinus Gnosticus**? Untersuchungen zur valentinischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. – Tü: Mohr 1992. XII, 516 S. = Wissenschaftl. Untersuchungen z. NT LXV; DM 178,– [Diss., Tübingen]

Wischmeyer, Wolfgang: Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur **Sozialgeschichte** der Kirche im **dritten** Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 256 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLIX; DM 68,–.

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

Eusebius, christianity, and judaism. Ed. by Harold W. Attridge and Gohei Hata. – Lei: [e. a.]: Brill 1992, 802 p. = Studia postbiblica XLII; hfl 165,–.

Stewart, Columba: "Working the earth of the heart." The **Messalian** controversy in history texts and language to a d 431. – Oxf: Clarendon Pr. 1991. XI, 340 p. = Oxford theological monographs; £ 40,–.

Harrison, Verna E. F.: Grace and human freedom according to St. **Gregory** of **Nyssa**. – Lewiston: Edwin Mellen Pr. 1992. 286 p. = Studies in the Bible and early Christianity XXX; $ 69,95.

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

Lorenz, Rudolf: Das vierte Jahrhundert ‹der **Osten**›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. VI, 158 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte C II; DM 68,–.

Leeb, Rudolf: **Konstantin** und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser. – B, NY: de Gruyter 1992. XIV, 223 S., 46 Abb. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LVIII; Lw. DM 144,– [Diss., Wien]

Drijvers, J. W.: **Helena Augusta.** The mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the true cross. – Lei: Brill 1992. XIII, 228 p. = Brill's studies in intellectual history XXVII; hfl 115,–.

Fitschen, Klaus: **Serapion** von **Thmuis**, echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des **Athanasius** und anderer. – B, NY: de Gruyter 1992. XI, 226 S. = Patristische Texte und Studien XXXVI; DM 108,– [Diss., Kiel]

Wetzel, James: **Augustine** and the limits of virtue. – Cambr: Univ. Pr. 1992. XV, 246 p.; $ 35,– [Diss., Columbia Univ. Überarb.]

Harrison, Carol: Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. XI, 289 p. = Oxford theological monographs.

Rebenich, Stefan: **Hieronymus** und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. – Stu: Steiner 1992. 328 S. = Historia. Einzelschriften LXXII; DM 98,– [Diss., Mannheim]

Apponius. Die Auslegung zum Lied der Lieder. Die einführenden Bücher I–III und das christologisch bedeutsame Buch IX eingeleitet, übers. und kommentiert von Hildegard König. – Frb/B: Herder 199. 302 S. = Vetus latina XXI. [Diss., Tübingen]

Bausenhart, Guido: In allem uns gleich außer der Sünde. Studien zum Beitrag **Maximos'** des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übers. der „Disputatio cum Pyrrho". – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1992. 364 S. = Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie V; DM 56,–.

Blowers, Paul M.: Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor. An investigation of the "Quaestiones ad Thalassium". – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1992. XIV, 288 p. = Christianity and Judaism in antiquity VII; $ 29,95.

Concilium **Constantinopolitanum** ‹03, 680–681›: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium ed. Rudolf Riedinger. Pars II: Concilii actiones XII–XVIII, epistulae, indices. – B: de Gruyter 1992. XXXIV p., p. 514–962 = Acta conciliorum oecumenicorum II, 2; brosch. DM 495,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Series episcoporum Ecclesiae Catholicae occidentalis. Ab initio usque ad annum MCXCVIII comitibus Quintin Aldea ... Ed. Odilo Engels et Stefan Weinfurter. T. I: Ecclesia **Scoticana** / cooperante H. Kluger. Partem operi adiciente B. E. Crawford. Curavit ediditque D. E. R. Watt. – Stu: Hiersemann 1991. XII, 91 p.; kart. DM 140,–.

Das Bistum Konstanz. III: Das Zisterzienserinnenkloster **Wald**, bearb. von Maren Kuhn-Rehfus. – B, NY: de Gruyter 1992. XIV, 715 S. = Germania sacra N.F. XXX: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz; DM 304,–.

Wisplinghoff, Erich: Die Benediktinerabtei **Brauweiler**. Im Auftr. des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearb. – B, NY: de Gruyter 1992. XII, 358 S., graph. Darst. Kt. = Das Erzbistum Köln V = Germania sacra. N. F. XXIX: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln; DM 188,–.

Christian unity. The Council of **Ferrara-Florence 1438/39–1989**. Edited by Giuseppe Alberigo. – Lv: University Pr., Peeters 1991. XII, 685 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XCVII; FB 3000,–.

Mertens, Dieter: Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11, 1992, 11–28; S. 29–40: Kreuzer, Georg: Die konziliare Idee; S. 41–70: Helmrath, J.: Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter; S. 71–83: Smolinsky, H.: Papstgewalt ohne Grenzen? Papalistische Theorie im Zeitalter der Renaissancepäpste und des römisch-italienischen Humanismus; S. 85–116: Feld, H.: Konrad Summenhart. Theologe der kirchlichen Reform vor der Reformation; S. 117–135: Köpf, Ulrich: Monastische Theologie im 15. Jh.; S. 137–148: Walter, Peter: Kirche und Kirchenreform nach **Erasmus** von **Rotterdam**; S. 149–160: Stievermann, Dieter: Klosterreform und Territorialstaat in Süddeutschland im 15. Jh.; S. 161–174: Becker, Petrus: Benediktinische Reformbewegung und klösterliches Bildungsstreben. Die rheinischen Abteien der Bursfelder Kongregation; S. 175–196: Neidiger, B.: Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland; S. 197–207: Schöntag, W.: Die Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg; S. 209–221: Sydow, Jürgen: Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jh.s. Beobachtungen an historischen Quellen südwestdeutscher Klöster; S. 223–240: Löther, A.: Grenzen und Möglichkeiten weiblichen Handelns im 13. Jh. Die Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge der Bettelorden.

5. Mittelalter

Scholz, Sebastian: Transmigration und Translation. Studien zum **Bistumswechsel** der Bischöfe von der Spätantike bis zum Hohen Mittelalter.– Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1992. VI, 285 S. = Kölner historische Abhandlungen XXXVII; DM 88,– [Diss., Köln]

Religionsgespräche im Mittelalter. Hrsg. von Bernard Lewis/Friedrich Niewöhner. – Wiesb: Harrassowitz 1992. 388 S. = Wolfenbütteler Mittelalter-Studien IV; kart. DM 148,–.

Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter. Hrsg. von Kaspar Elm u. Michel Parisse. – B: Duncker & Humblot 1992. 256 S. = Berliner historische Studien XVIII = Ordensstudien VIII; kart. DM 156,–; [enth.]: S. 9–11: Parisse, Michel: Recherches sur les formes de **symbiose** des religieux et religieuses au Moyen Age. Introduction; S. 13–24: Elm, S.: Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Asketen im **östlichen Mittelmeerraum** während des **vierten** Jahrhunderts nach Christus; S. 25–55: Jenal, Georg: Doppelklöster und monastische Gesetzgebung im **Italien** des frühen und hohen Mittelalters; S. 57–79: Baltrusch-Schneider, D. B.: Die **angelsächsisch**en Doppelklöster; S. 81–95: **Linage:** Conde, Antonio: La tardía supervivencia de los monasterios dobles en la Península **Ibérica**; S. 97–113: Wollasch, J.: **Frauen** in der **Cluniacensis** ecclesia; S. 115–133: Gilomen-Schenkel, E.: **Engelberg, Interlaken** und andere autonome Doppelklöster im Südwesten des Reiches ‹**11.–13.** Jh.›. Zur Quellenproblematik und zur historiographischen Tradition; S. 135–148: Parisse, Michel: **Fontevraud**, monastère double; S. 149–163: L'Hermite-Leclercq, P.: La **Celle-les-Brignoles**: Un monastère double?; S. 165–176: Mischlewski, A.: Männer und Frauen in hochmittelalterlichen Hospitälern. Das Beispiel der Antoniusbruderschaft; S. 177–202: Tommasi, Fr.: Uomini e donne negli ordini militari di Terrasanta. Per il problema delle case doppie e miste negli ordini giovannita, templare e teutonico (secc. XII–XIV); S. 203–211: Bériac, Fr.: Les fraternités de lépreux et lépreuses; S. 213–238: Conrad, Anne: **Ursulinen** u. **Jeusiten**. Formen der Symbiose von weibl. u. männl. Religiosentum in der frühen Neuzeit.

Flasch, Kurt: **Freiheit** des Willens: 850–1150. – Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert . . ., Sigmaringen 1991, 17–47; S. 49–66: Schieffer, Rudolf: Freiheit der Kirche: Vom 9. zum 11. Jahrhundert; S. 107–145: Kerner, Max: Freiheit im Verständnis des Johannes von Salisbury; S. 147–175: Szabó-Bechstein: Brigitte: **„Libertas ecclesiae"** vom **12.** bis zur Mitte des **13.** Jahrhunderts. Verbreitung und Wandel des Begriffs seit seiner Prägung durch Gregor VII.; S. 177–196: Landau, Peter: **Frei** und **unfrei** in der **Kanonistik** des **12.** und **13.** Jh.s am Beispiel der Ordination der Unfreien; S. 205–219: Ehlers, Joachim: Freiheit des Handelns und göttliche Fügung im Geschichtsverständnis mittelalterlicher Autoren; S. 265–286: Patschovsky, Alexander: Freiheit der Ketzer.

Anonymi **glosa psalmorum** ex traditione seniorum. Anonymus. Hrsg. von Helmut Boese. T. I: Praefatio und Psalmen 1–100. – Frb/B: Herder 1992. 32*, 471 p., [3] tav. = Vetus latina XX.

Church and **city, 1000–1500**. Essays in honour of Christopher **Brooke**. Ed. by David Abulafia . . . – Cambr: Univ. Pr. 1992. XXIV, 354 p., 9 pl.

Geary, Patrick J.: Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1991. XVI, 219 p.; $ 12,95.

Die deutsche **Predigt** im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.–6. Oktober 1989. Hrsg. von Volker Mertens und Hans-Jochen Schiewer. – Tü: Niemeyer 1992. IX, 382 S.; DM 158,–; [enth.]: S. 1–17: Neuendorff, Dagmar: Predigt als Gebrauchstext. Überlegungen zu einer deutschen **Berthold** von **Regensburg** zugeschriebenen Predigt; S. 18–30: Seidel, K. O.: Die **St. Georgener Predigten** und ihre Mitüberlieferung; S. 31–54: Schiewer, H.-J.: *Et non sit tibi cura quis dicat sed dicatur*. Entstehung und Rezeption der Predigtcorpora des sog. **Schwarzwälder Predigers**; S. 55–91: Schmid, H. U.: Eine **bairische Predigtsammlung** des späten **13.** Jh.s; S. 92–124: Schmidtke, Dietrich: **Glossen** zu den Sonntagsevangelien; S. 125–149: Löser, Freimut: Nachlese. Unbekannte Texte Meister **Eckharts** in bekannten Handschriften; S. 150–168: Hasebrink, B.: Das Predigtverfahren Meister Eckharts. Beobachtungen zur thematischen und pragmatischen Kohärenz der Predigt Q 12; S. 169–193: Rüther, Andreas – H.-J. Schiewer: Die Predigthandschriften des **Straßburger** Dominikanerinnenklosters St. **Nikolaus** in **Undis**. Historischer Bestand, Geschichte, Vergleich; S. 194–222: Costard, Monika: Predigthandschriften der Schwestern vom gemeinsamen Leben. Spätmittelalterl. Predigtüberlieferung in der Bibliothek des Klosters **Nazareth** in **Geldern**; S. 223–255: Zieleman, Gerrit C.: Der Verfasser der sog. **Zwoller Predigten** des späten **14.** Jh.s; S. 256–267: Cigman, Gloria: 'The keyes of kunnynge': unlocking the texts; S. 268–284: Bériou, Nicole: Latin and the vernacular. Some remarks about sermons delivered on Good Friday during the thirteenth century; S. 285–300: Schinagl-Peitz, E.: Naturkundliches Wissen in lateinischen und deutschen Predigten des Spätmittelalters; S. 301–332: Schmidt, H.-J.: **Allegorie** und **Empirie**. Interpretation und Normung sozialer Realität in Predigten des **13.** Jh.s; S. 333–351: Störmer, Uta: Möglichkeiten der Gattungsabgrenzung bei auslegenden katechetischen Texten; S. 352–360: Williams-Krapp, W.: Mittelalterl. deutsche **Heiligenpredigtsamlungen** und ihr Verhältnis zur homiletischen Praxis.

Wünsch, Thomas: Spiritalis intellegentia. Zur allegorischen Bibelinterpretation des **Petrus Damiani**. – Rgb: Roderer 1992. 196 S. = Theorie und Forschung CXC. Philosophie und Theologie XIV; DM 46,– [Diss., Regensb.]

Histoire de **Clairvaux**. Actes du colloque de Bar-sur-Aube/Clairvaux, 22 et 23 Juin 1990. – Bar-sur-Aube: Némont 1991. XXXIII, 323 p., ill.

Holter, Bernard: „Zum besonderen Dienst bestellt". Die Sicht des Priesteramtes bei **Franz** von **Assisi** und Spuren seines Diakonats in den „Opuscula". – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1992. 365 S. = Franziskanische Forschungen XXXVI; DM 62,– [Diss., Rom. Antonianum]

Entrich, Manfred: Die Bergpredigt als Ausbildungsordnung. Der katechetische Entwurf einer „ratio formationis" bei **Albert** dem **Großen**. – Wü: Seelsorge Echter 1992. XXIV, 347 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge X; DM 48,–.

Blanchette, Oliva: The perfection of the universe according to **Aquinas**. A theological cosmology. – University Park: The Pennsylvania State Univ. Pr. 1992. XVII, 334 p.; $ 35,–.

Schulze, Markus: Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des hl. Thomas von Aquin. – Frb/S: Univ.-Verl. 1992. 186 S. = Studia Friburgensia N.F. LXXVI; sfr 34,–.

Hasebrink, Burkhard: Formen inzitativer Rede bei Meister **Eckhart**. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt. – Tü: Niemeyer 1992. IX, 297 S. = Texte und Textgeschichten XXXII; DM 162,–.

Henricus **de Frimaria**: Tractatus ascetico-mystici. T. II complectens: Tractatum de septem gradibus amoris et tractatum de occultatione vitorum sub specie virtutum, ed. Adolar Zumkeller. – R: Augustinianum 1992. 164 p. = Corpus Scriptorum Augustinianorum III, 2.

Hugolin von Orvieto: Ein spätmittelalterlicher Augustinertheologe in seiner Zeit. Hrsg. von Willigis Eckermann und B. U. Hucker. – Cloppenburg: Runge 1992. 260 S. = Vechtaer Universitätsschriften IX.

Conradus ‹de Megenberg›: Werke. IV: Monastik hrsg. von Sabine Krüger. – Stu: Hiersemann 1992. XVIII, 292 p. = Monumenta Germaniae Historica. Staatschriften des späteren Mittelalters II, 4; DM 98,–.

Taylor, Larissa: Soldiers of Christ. **Preaching** in late medieval and reformation **France**. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1992. XIV, 352 p.; $ 45,–.

6. Gesamte Neuzeit

Gründer, Horst: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1992. 751 S.

Lelivre religieux et ses pratiques. Études sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne . . . Hrsg. von Hans Erich Bödeker . . . – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 415 p. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte CI; DM 86,–.

Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried **Hornig** zum 65. Geb. Hrsg. v. Wolfgang Erich Müller und Harmut H. R. Schulz. – (Wü:) Königshausen u. Neumann 1992. 438 S.; DM 138,–.

Handbuch der **bayerischen Kirchengeschichte**. In Verb. mit Winfried Bekker . . . hrsg. von Walter Brandmüller. Bd. III: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum zweiten Vatikanischen Konzil. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. LXIV, 1036 S.; DM 198,–.

7. Reformation und Gegenreformation

Anticlericalism in late medieval and early modern Europe. Ed. by Peter A. Dykema and Heiko A. Oberman. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XI, 704 p. = Studies in medieval and Reformation thought LI; hfl 345,–.

Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation. Unter Mitarb. von Hildegard Eilert hrsg. von Italo Michele Battafarano. – Bern [u. a.]: Lang 1992. 241 S. = IRIS V; DM 57,–.

Seidel Menchi, Silvana: **Erasmus** als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts. – Lei [u. a.]: Brill 1992. X, 505 S. = Studies in medieval and Reformation thought XLIX; hfl 230,–.

Caponetto, Salvatore: La riforma protestante nell'Italia del cinquecento. – To: Claudiana 1992. 526 p., ill, cart. = Studi storia; Lire 54 000.

Bibliotheca dissidentium. Repertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècle. T. XIII: Antitrinitaires **polonais**. 2: Szymon Budny (Budnaeus), Pierre Statorius (l'Ancien), Christian Franken. – T. XIV: Antitrinitaires polonais. 3: Marcin Czechowic, Jan Niemojewski, Christoph Ostorodt / par Henryk Gmiterek. – Baden-Baden, Bouxwiller: Ed. Koerner 1991. 204 p.; 1992. 143 p. = Bibliotheca bibliographica Aureliana CXXIX; CXXXI; je DM 120,–.

Hillerbrand, Hans Joachim: **Anabaptist** bibliography **1520–1630**. – St. Louis, Mo.: Center for Reformation Research 1991. XXII, 590 p.; $ 75,–.

Müller, Gerhard: Ein Vierteljahrhundert **Luther**-Forschung. – ThRu 57, 1992, 337–391.

Engammare, Max: Der *sensus litteralis* des Hohen Liedes im Reformationszeitalter: interessante Indizien am Rande der Exegese. – ARG 83, 1992, 5–30; S. 31–48: Haye, Thomas: Der *Catalogus testium veritatis* des Matthias **Flacius Illyricus** – eine Einführung in die Literatur des Mittelalters?; S. 49–72: Estes, James M.: *Officium principis christiani*. Erasmus and the origins of the Protestant State Church; S. 73–90: Wawrykow, Joseph: John **Calvin** and condign **merit**; S. 91–111: Oberman, Heiko A.: *Europa afflicta*. The Reformation of the refugees; S. 112–129: Guggisberg, Hans R.: **Castellio** auf dem Index ‹1551–1596›; S. 130–153: Pauselli, M. C.: Note sugli *Scholia* di Gasparo **Contarini** ad Efesini e Galati; S. 154–179: Nelson Burnett, Amy: Simon **Sulzer** and the consequences of the 1563 Strasbourg consensus in Switzerland; S. 180–208: James, Frank A., III: **Juan de Valdés** before and after Peter Martyr Vermigli: The reception

of *Gemina Praedestinatio* in Valdés later thought; S. 209–239: Waite, Gary K.: Reformers on stage: Rhetorician drama and Reformation propaganda in the **Netherlands** of Charles V, **1519–1556**; S. 240–257: Horie, Hirofumi: The origin and the historical context of Archbishop **Whitgift**'s "Orders" of 1586; S. 258–301: Asch, R. G.: Antipopery and ecclesiastical policy in early seventeenth century **Ireland**.

Burger, Christoph: Gottesliebe, Erstes Gebot und menschliche Autonomie bei spätmittelalterlichen Theologen und bei Martin **Luther**. – ZThK 89, 1992, 280–301; S. 302–339: Beutel, Albrecht: Erfahrene Bibel. Verständnis und Gebrauch des verbum dei scriptum bei Luther.

Hagen, Kenneth: Luther's approach to scripture as seen in his "Commentaries" on Galatians: 1519–1538. – Tü: Mohr 1992. XIII, 210 p.; DM 148,–.

Hell, Silvia: Die Dialektik des Wortes bei Martin Luther. Die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. – Innsbr, Wien: Tyrolia 1992. 195 S. = Innsbrucker theologische Studien XXXV; DM 44,– [Diss., Innsbruck]

Bell, Theo: Divus Bernhardus: **Bernhard von Clairvaux** in Martin Luthers Schriften. – Mz: von Zabern 1992. XI, 418 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXLVIII.

Oelke, Harry: Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter. – B, NY: de Gruyter 1992. X, 474, 52 S., Ill. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LVII; DM 178,– [Diss., Kiel]

Scavizzi, Giuseppe: The controversy on images from **Calvin** to **Baronius**. – NY [e. a.]: Lang 1992. 300 p. = Toronto studies in religion XIV; DM 70,–.

Baumgartner, Mira: Die **Täufer** und **Zwingli**. Eine Dokumentation. – Zü: Theolog. Verl. 1992. XXVII, 355 S.; DM 48,–.

Klötzer, Ralf: Die **Täufer**herrschaft von **Münster**. Stadtreformation und Welterneuerung. – Mstr: Aschendorff 1992. 230 S., Ill. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXXI; kart. DM 78,– [Diss., Hamburg]

Garstein, Oskar: **Rome** and the counter-reformation in **Scandinavia**. The age of Gustavus Adolphus and queen Christina of Sweden **1622–1656**. – Lei: Brill 1992. XVIII, 833 p. = Studies of christian thought XLVII.

8. Neuzeit

White, Peter: Predestination, policy and polemic. Conflict and consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. XIV, 336 p.; £ 35,–.

Ketzerverfolgung im **16.** und frühen **17.** Jh. In Gemeinschaft mit Hans Rudolf Guggisberg u. Bernd Moeller hrsg. von Silvana Seidel Menchi. – Wiesb: Harrassowitz in Komm. 1992. XI, 271 S. = Wolffenbütteler Forschungen LI; DM 128,–; [enth.]: S. 1–20: Trusen, Winfried: Rechtliche Grundlagen des **Häresie**begriffs und des **Ketzer**verfahrens; S. 21–48: Moeller, Bernd: Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland; S. 49–64: Augustijn, Cornelis: Die Ketzerverfolgungen in den **Niederlanden** von **1520** bis **1545**; S. 65–86: Del Col, Andrea: Shifting attitudes in the social environment toward heretics: The inquisition in **Friuli** in the sixteenth century; S. 87–102: Tellechea Idígoras, J. Ignacio: Der Prozeß gegen Bartolomé **Carranza**, Erzbischof von Toledo; S. 103–118: Bethencourt, Francisco: Les hérétiques et l'Inquisition **portugaise**: représentations et pratiques de persécution; S. 119–124: Bennassar, Bartolomé: Le procès de Guillaume **Bedos** devant l'inquisition de Palerme ‹1619–1625›; S. 125–146: Tedeschi, John: The status of the defendant before the Roman Inquisition; S. 147–158: Dedieu, J. P.: La procédure inquisitoriale. Les droits de la défense. Le cas espagnol; S. 159–174: Prosperi, A.: La mort de l'hérétique: normes juridiques et pratique concrète au temps de l'inquisition romaine; S. 175–192: Gilmont, J.-Fr.: Les martyrologes du **XVI**e siècle; S. 193–212: Seidel Menchi, Silvana: Theorie und Wirklichkeit der Verfolgung in norditalienischen evangel. Kreisen **1540–1570**; S. 213–231: Seebaß, G.: Der Prozeß gegen den Täuferführer Hans **Hut** in Augsburg 1527; S. 249–265: Guggisberg, H. R.: „Ich hasse die Ketzer." Der Ketzerbrief Sebastian **Castellio**s u. seine Definition im Basler Konzil.

Griffin, Martin I.J.: Latitudinarianism in the seventeenth-century Church of **England**. Annotated by Richard H. Popkin. Edited by Lila Freedman. – Lei: Brill 1992. X, 216 p. = Brill's studies in intellectual history XXXII.

Wake, William: [Gallican correspondence and related documents] William Wake's Gallican correspondence and related documents: 1716–1731. Ed. by Leonard Adams. Vol. V: 10 April 1724–30? December 1726. VI: 1 January 1727 – 14 Dec. 1731. – NY [e. a.]: Lang 1991. 1992. 384 p.; 439 p. = American university studies VII, 57. 58.

Braun, Bettina: **Friedrich** der **Große** und seine Politik gegenüber der katholischen Kirche in Schlesien. – ZSavRGKan 109, 1992, 210–311; S. 401–516: Heckel, M.: Die Wiedervereinigung der deutschen evangel. Kirchen.

Baur, Wolfgang-Dieter: Johann Georg **Hamann** als Publizist. Zum Verhältnis von Verkündigung und Öffentlichkeit. – NY: de Gruyter 1991. XI, 393 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLIX; DM 128,– [Diss., Tübingen]

Besier, Gerhard: Religion, Nation, Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1992. VIII, 280 S.; kart. DM 38,–.

Wheeler, Miachael: Death and the future life in Victorian literature and theology. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1992. X, 264 p.; £ 30,–.

Meyer, Matthias: **Feuerbach** und **Zinzendorf**. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik. – Hild, Zü, NY: Olms 1992. XX, 242 S. = Theologische Texte und Studien I; kart. DM 49,80 [Diss., Tübingen]

Meding, Wichmann von: Bibliographie der Schriften **Schleiermachers**. Nebst einer Zusammenstellung und Datierung seiner gedruckten Predigten. – B, NY: de Gruyter 1992. 367 S. = Schleiermacher-Archiv IX; DM 148,–.

Fischer, Konrad: Gegenwart Christi und Gottesbewußtsein. Drei Studien zur Theologie Schleiermachers. – B, NY: de Gruyter 1992. VIII, 116 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann LV; DM 48,–.

Wolf, Hubert: Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von **Kuhn** ‹1806–1887› in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1992). LVII, 395 S. = Veröffentl. der Kommission für Zeitgeschichte B, 58; DM 86,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Schatz, Klaus: **Vaticanum I: 1869–1870**. Bd. I: Vor der Eröffnung. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. XVIII, 300 S. = Konziliengeschichte A, 13,1.

Hinchliff, Peter: God and history. Aspects of **British theology, 1875–1914**. – Oxford: Clarendon Pr. 1992. 267 p.; £ 32,–.

Peter, Willi: Sünde und Bekehrung in den Predigten und Tagebüchern John Henry **Newmans**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1992. 362 S. = Dissertationen: Theologische Reihe LII; kart. DM 38,– [Diss., Innsbruck]

Geissler, Hermann: Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 253 S. = Theologie im Übergang XII; DM 75,– [Diss., Rom. Lateranum]

Peter, Niklaus: Im Schatten der Modernität: Franz **Overbecks** Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie". – Stu, Weimar: Metzler 1992. VI, 272 S.; DM 48,– [Diss., Basel]

Mettnitzer, Arnold: Wesen und Lehre der Kirche. Ernst **Commer** ‹1847–1928›. Ein Beitrag zur Geschichte der Ekklesiologie. – Altenberge: Oros Verl. 1992. XV, 415 S. = Münsteraner Theologische Abhandlungen XIX; DM 69,80 [Diss., Rom. Gregoriana]

9. Neueste Zeit

Adriányi, Gabriel: Geschichte der Kirche **Osteuropas** im **20.** Jahrhundert. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 207 S.; Lw. DM 38,–.

Christentum und **Demokratie** im 20. Jahrhundert. Martin Greschat; Jochen-Christoph Kaiser [Hrsg.]. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1992. 240 S. = Konfession und Gesellschaft IV; kart. DM 46,–.

Hürten, Heinz: Deutsche Katholiken **1918–1945**. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 748 S.; Lw. DM 68,–.

Pfleiderer, Georg: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg **Wobbermin**, Rudolf **Otto**, Heinrich **Scholz** und Max **Scheler**. – Tü: Mohr 1992. VII, 268 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXXII; DM 158,– [Diss., München]

Görtz, Heinz-Jürgen: Franz **Rosenzweig**s neues Denken. Eine Einführung aus der Perspektive christl. Theologie. – Wü: Echter 1992. 151 S. = Bonner dogmatische Studien XII; kart. DM 39,–.

Reichhold, Anselm: Die deutsche katholische Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus ‹**1933–1945**› unter bes. Berücks. der Hirtenbriefe, Denkschriften, Predigten und sonstigen Kundgebungen der deutschen katholischen Bischöfe. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1992. XXI, 286 S.; kart. DM 38,–.

Altgeld, Wolfgang: Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und national religiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalsozialismus. – Mz: Matthias-Grünewald (1992). LXXX, 227 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 59; DM 72,– [Habil.-Schrift, Karlsruhe]

Wilmer, Heiner: Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice **Blondel**s. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. IX, 277 S. = Freiburger theologische Studien CL; DM 56,– [Diss., Freiburg/B]

Heller, Edith: Macht, Kirche, Politik. Der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen im Jahre **1965**. – Köln: Treff-Punkt-Verl. 1992. 264 S.; DM 34,–.

Schmitz, Rudolf Michael: Dogma und Praxis. Der Dogmenbegriff des Modernisten Edouard **Le Roy** kritisch dargestellt. – CdV: Pont. Accademia di S. Tommaso, Libr. Ed. Vaticana 1992. 130 p. = Studi tomistici LI.

Pleitner, Henning: Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert **Schweitzer**s. – Tü: Francke 1992. XI, 281 S. = Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter V; DM 76,–.

Kim, Jare Jin: Die Universalität der Versöhnung im Gottesbund. Zur biblischen Begründung der Bundestheologie in der kirchlichen Dogmatik Karl **Barths**. – Mstr: Lit 1992. 220 S. = Studien zur systematischen Theologie und Ethik II; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Hempelmann, Heinzpeter: Unaufhebbare Subjektivität Gottes? Probleme einer Lehre vom concursus divinus dargestellt an Hand von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. – Wup, Zü: Brockhaus (1992). XII, 413 S. = Monographien und Studienbücher 376; DM 48,80 [Diss., Mainz]

Baasland, Ernst: Theologie und Methode: eine historiographische Analyse der Frühschriften Rudolf **Bultmanns**. – Wup, Zü: Brockhaus 1992. XVI, 532 S. = Monographien und Studienbücher; DM 88,– [Habil.-Schrift, Oslo]

Ein Blick zurück - nach vorn: **Johannes XXIII.** Spiritualität, Theologie, Wirken. Giuseppe Alberigo, Klaus Wittstadt (Hrsg.). – Wü: Echter 1992. 212 S. = Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit II; kart. DM 39,–.

Paul VI et la vie internationale. Journées d'études. – Brescia: Istituto Paolo VI 1992. 221 p. = Pubbl. dell'Istituto Paolo VI. XII; Lire 35 000.

Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel **Hirsch**s, hrsg. von Joachim Ringleben. – B, NY: de Gruyter 1991. VI, 254 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann L; DM 112,–.

Un maître en théologie, le Père Marie-Michel **Labourdette** OP. – Toulouse: Revue Thomiste 1992. 428 p. = RThom 92, 1992.

Hans Urs von **Balthasar**. His life and work. Ed. by David L. Schindler. – San Franciso: Ignatius Pr. 1991. XIII, 305 p.; $ 16,95.

Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar. – Innsbr [u. a.]: Tyrolia-Verl. 1992. 516 S.; kart. DM 86,– [Diss., Wien]

Mooney, Hilary A.: The liberation of consciousness. Bernard **Lonergan**'s theological foundations in dialogue with the theological aesthetics of Hans Urs von **Balthasar**. – Ffm: Knecht 1992. XI, 284 p. = Frankfurter theologische Studien XLI; kart. DM 58,– [Diss., Frankfurt. St. Georgen]

Kollmannsberger, Peter: Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personensein des Menschen in den Dogmatiken von Michael **Schmaus** und Johann **Auer**. – Weiden: Schuch 1992. 329 S. [Diss., Passau]

Gelder, Katrin: Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard **Ebelings** „Dogmatik des christlichen Glaubens" im Kontext der gegenwärtigen evangel.-theol. Diskussion. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992. XI, 209 S. = Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie XI; kart. DM 54,– [Diss., Erlangen]

Joha, Ždenko: Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter **Kaspers**. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. XVI, 399 S. = Freiburger theologische Studien CXLVIII; DM 68,– [Diss., Rom]

Martínez Camino, Juan A.: Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. **Pannenberg** y E. **Jüngel**. – Madr: Public. de la Univ. Pont. Comillas 1992. 392 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Rzepkowski, Horst: Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie. – Graz [u. a.]: Verl. Styria 1992. 470 S.; DM 140,–.

Pentecost, mission and ecumenism's essays on intercultural theology. Festschrift in honour of Professor Walter J. **Hollenweger**. Jan A. B. Jongeneel (ed.). – Ffm [e. a.]: Lang 1992. X, 376 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LXXV; DM 98,–.

Trends in mission. Toward the third millennium. Essays in celebration of twenty-five years of SEDOS. Edited by William Jenkinson and Helene O'Sullivan. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1991. XX, 419 p.; $ 26,95.

Memorias del COMLA-4. Actas del IV Congreso Misionero Latinoamericano. Lima, 3–8 de febrero de 1991. – Lima: Obras Misionales Pontificias [e. a.] 1991. 287 p.

Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika. – Mz: Matthias-Grünewald 1992. 486 S.; kart. DM 42,–.

Braun, Thomas: Die Rheinische Missionsgesellschaft und der Missionshandel im 19. Jh. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1992. 220 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene XVII; DM 35,– [Diss., Kiel]

Grundmann, Christoffer H.: Gesandt zu heilen! Aufkommen und Entwicklung der **ärztlichen Mission** im neunzehnten Jahrhundert. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 395 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXVI; DM 54,– [Diss., Hamburg]

Blaser, Klauspeter: Neuere Missionstheologien **1975–1990**. – Verkündigung und Forschung 37, 1992, 1–22; S. 22–45: Lienemann-Perrin, Christine: Theologie in Afrika und Asien; S. 67–91: Ahrens, Theodor: Die theologische Szene in Ozeanien.

Sundermeier, Theo: Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung. – EvTh 52, 1992, 192–209; S. 262–276: Rzepkowski, Horst: „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube" und „Redemptoris Missio". Ein Vergleich.

Schlegelberger, Bruno: Unsere Erde lebt. Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden **Perus**. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswiss. 1992. 350 S. = NZM. Suppl. XLI.

Petit-Monsieur, Lamartine: La coexistence de types religieux différents dans l'**Haïtien** contemporain. – Immensee: NZM 1992. XXXVI, 395 p., 10 cartes = NZM. Suppl. XXXIX; sfr 59,– [Diss., Paris. Sorbonne]

Hehrlein, Yacin: Mission und Macht. Die politisch-religiöse Konfrontation zwischen dem Dominikanerorden in **Peru** und dem Vizekönig **Francisco de Toledo** (1569–1581). – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1992. 168 S. = Walberberger-Studien. Theol. Reihe XVI; DM 29,80 [Diss., Heidelberg]

Arles, Siga: Theological education for the mission of the church in **India: 1947–1987.** With special reference to the church of South India. – Ffm [e. a.]: Lang 1991. XX, 558 p. = Studies in the intercultural history of Christianity LXXVI; DM 118,– [Diss., Aberdeen]

Park, Chung-Jin: **Minjung** und Mission. Eine Untersuchung über die Minjungtheologie in **Korea** aus der Perspektive der Mission. – Ammersbek bei Hbg: Verl. an der Lottbek Jensen 1992. 173 S. = Perspektiven der Weltmission XVI; kart. DM 53,– [Diss., Hamburg]

Wambutda, Daniel N.: A study of **conversion** among the Angas of Plateau State of **Nigeria** with emphasis on Christianity. – Ffm [e. a.]: Lang 1991. 238 p., ill. = European university studies XXIII, 389; sfr 57,– [Diss., Ilfe]

Faces of Jesus in Africa. Ed. by Robert J. Schreiter. – Lo: SCM Pr. 1992. XIII, 181 p.; £ 12,50.

Oosthuizen, Gerhardus C.: The healer prophet in Afro-Christian churches. – Lei [e. a.]: Brill 1992. 200 p. = Studies in Christian mission III.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Rudolph, Kurt: Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. – Lei: Brill 1992. XIV, 446 S. = Studies in the history of religions LIII; hfl 220,–.

Baird, Robert D.: Essays in the history of religions. – NY [e. a.]: Lang 1991. VIII, 393 p. = Toronto studies in religion II; sfr 77,65.

Innovation in religous traditions. Essays in the interpretation of religious change. Ed. by Michael A. Williams . . . – B, NY: Mouton de Gruyter 1992. VIII, 373 p., ill. = Religion and society XXXI; DM 178,–; p. 19–34: Stark, Rodney: How sane people talk to the Gods: A rational theory of **revelations**; p. 35–71: Levinson, Bernard M.: The human voice in divine revelation. The problem of **authority** in Biblical law; p. 73–107: Williams, Michael A.: The demonizing of the demiurge. The innovation of **Gnostic myth**; p. 109–142: Jaffee, Martin S.: **Halakhah** in early rabbinic Judaism. Innovation beyond exegesis, tradition before Oral Torah; p. 143–199: Cox, Collett: The unbroken treatise. **Scripture** and **argument** in early **Buddhist** scholasticism; p. 191–213: Webb, Eugene: **Augustine**'s new **Trinity**: The anxious circle of metaphor; p. 215–239: Hardacre, Helen: Gender and the millennium in **Ōmoto Kyōdan**: The limits of religious innovation; p. 241–284: Waldman, Marilyn – Robert M. Baum: Innovation as renovation: The "**prophet**" as an agent of change; p. 285–317: Smith, Bardwell: The social contexts of **healing**: Research on abortion and grieving in **Japan**; p. 319–350: Keyes, Charles F.: Buddhist politics and their revolutionary origins in **Thailand**.

Death and afterlife. Perspectives of world religions. Ed. by Hiroshi Obayashi. – NY [e. a.]: Greenwood Pr. 1992. XXII, 209 p. = Contributions to the study of religion XXXIII; $ 49,95.

Religion in ancient **Egypt**. Gods, myths, and personal practice. Ed. by Byron E. Shafer. – Lo: Routledge 1991. XIV, 217 p., ill.; £ 9,99.

Hermsen, Edmund: Die zwei Wege des **Jenseits**. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. – Frb/S. Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. XII, 282 S., Ill. = Orbis biblicus et orientalis CXII; sfr 78,–.

Firro, Kais M.: A history of the **Druzes**. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XIV, 395 p. = Handbuch der Orientalistik. Abt. I: Der Nahe und Mittlere Osten . . . Ergänzungsband IX; hfl 195,–.

Studia Manichaica. 2. Intern. Kongreß zum **Manichäismus**, 6.–10. August 1989 St. Augustin/Bonn. Hrsg. von Gernot Wiessner und H.-J. Klimkeit. – Wiesb: Harrassowitz 1992. XIV, 400 S. = Studies in oriental religions XXIII; DM 90,–.

VanLindt, Paul: The names of Manichaean mythological figures. A comparative study on terminology in the Coptic sources. – Wiesb: Harrassowitz 1992. XXVII, 247 p. = Studies in oriental religions XXVI; DM 138,– [Diss., Aarhus]

Boyce, Mary – Fr. Grenet: A history of **Zoroastrianism**. With a contribution by Roger Beck. Vol. III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule. – Lei [e. a.]: Brill 1991. XIV, 596 p., graph. fig. = Religionsgeschichte des alten Orients II, 2 = Handbuch der Orientalistik Abt. I, 8.1; hfl 380,–.

Ess, Josef van: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd. II. – B, NY: de Gruyter (1992). XI, 742 S.; DM 400,–.

Ahn, Gregor: Religiöse Herrscherlegitimation im Achämenidischen **Iran**. Die Voraussetzung und die Struktur ihrer Argumentation. – Lei: Brill 1992. XIV, 366 p. = Acta Iranica CXXXI = Textes et mémoires XVII; hfl 150,–.

Hutter, Manfred: **Manis** kosmogonische Sâbuhragân-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtl. Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–7984. – Wiesb: Harrassowitz 1992. IX, 175 S., 20 Tafeln = Studies in oriental religions XXI; DM 98,–.

Colbow, Gudrun: Die kriegerische **Ištar**. Zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends. – Mchn, Wien: Profil-Verl. 1991. 526 S., 8 Tab. Ill., Kt. = Münchener vorderasiatische Studien VIII; DM 148,– [Diss., München]

Ritual, state and history in **South Asia**. Essays in honour of J. C. **Heesterman**. Ed. by A. W. Van den Hoek . . . – Lei, NY: Brill 1992. XI, 843 p., ill., graph. fig. = Memoirs of the Kern Institute V; hfl 220,–.

Readings in **African** traditional religion: structure, meaning, relevance, future. Ed. by E. M. Uka. – Bern [e. a.]: Lang 1991. 391 p.; sfr 79,80.

Haar, B. J. ter: The **White Lotus** teachings in Chinese religious history. – Lei [e. a.]: Brill 1992. XIV, 346 p., 7 maps = Sinica Leidensia XXVI; hfl 170,–.

Nehring, Andreas: **Rissho-Kosei-kai**. Eine neubuddhistische Religion in **Japan**. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1992. 368 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene XVI; DM 45,– [Diss., Erlangen]

Heissig, Walther: **Schamanen** und Geisterbeschwörer in der östlichen Mongolei. Gesammelte Aufsätze. – Wiesb: Harrassowitz 1992. XI, 214 S.; Ill. = Studies in oriental religions XXIV; DM 128,–.

Dorcey, Peter F.: The cult of **Silvanus**. A study in Roman folk religion. – Lei: Brill 1992. XIII, 193, [26] p., ill. = Columbia studies in the classical tradition XX; hfl 110,–.

Green, Tamara M.: The city of the moon god. Religious traditions of **Harran**. – Lei: Brill 1992. VIII, 232 p. = Religions in the Graeco-Roman world CXIV; hfl 110,–.

Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme. Hrsg. von Heinrich Beck . . . – B, NY: de Gruyter 1992. VIII, 751 S., Ill. = Reallexikon der germanischen Altertumskunde: Ergänzungsbände V; DM 358,–.

VI. Religionsphilosophie

On **Proclus** and his influence in medieval philosophy. Ed. by E. P. Bos . . . – Lei [e. a.]: Brill 1992. VI, 206 p. = Philosophia antiqua LIII; hfl 100,–.

Röd, Wolfgang: Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den **ontologischen Gottesbeweis** von Anselm bis Hegel. – Mchn: Beck 1992. 239 S.; Lw. DM 48,–.

L'argomento ontologico. A cura di Marco M. Olivetti. – Padova: CEDAM 1990. 762 p. = Biblioteca dell'Archivio di filosofia V; Lire 85 000.

Sweeney, Leo: **Divine infinity** in Greek and medieval thought. Foreword by Denis O'Brien. – NY [e. a.]: Lang 1992. XX, 576 p.; DM 80,–.

Settanni, Harry: The probabilist **theism** of John Stuart **Mill**. – NY [e. a.]: Lang 1991. VIII, 236 p. = American university studies V, 118; sfr 65,–.

Kant's philosophy of religion reconsidered. Ed. by Philip J. Rossi . . . – Bloomington [e. a.]: Indiana Univ. Pr. 1991. XXIII, 214 p. = The Indiana series in the philosophy of religion; $ 25,–.

Geisler, Ralf: Kants moralischer Gottesbeweis im protestantischen Positivismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 279 S. = Göttinger theologische Arbeiten LI; DM 68,– [Diss., Göttingen]

Kant über Religion. Mit Beiträgen von H. M. Baumgartner [u. a.]. Hrsg. v. Friedo Ricken u. Fançois Marty. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1992. 240 S. = Münchener philosophische Studien. N.F. VII; kart. DM 49,80.

Sutton, Robert Chester: Human existence and theodicy. A comparison of Jesus and Albert **Camus**. – NY [e. a.]: Lang 1992. 250 p. = Contemporary existentialism IV; DM 63,–.

Albert, Karl: Philosophische Studien. Bd. III: Philosophie der Religion. – St. Augustin: Academia-Verlag 1991. 432 S.; Lw DM 68,–.

Miller, Barry: From existence to God. A contemporary philosophical argument. – Lo: Routledge 1992. X, 206 p.; £ 30,–.

Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur **Theodizee**frage. Hrsg. von Willi Oelmüller. Mit Beitr. von H. J. Adriaanse . . . – Mchn: Fink 1992. 320 S.; DM 78,–; S. 15–54: Spaemann, Robert: Transformationen des Sündenfallmythos; Marquard, Odo: Exkulpationsarrangements. Bemerkungen im Anschluß an René Girards soziologische Theologie des Sündenbocks; Diskussion; S. 55–105: Schrijver, Georges de: Spät- und postmoderne Einwände gegen die Theodizee; Oelmüller, Willi: Philosophische Fragen und Antwortversuche angesichts der Widerfahrnisse von Leiden; Dikussion; S. 107–159: Adriaanse, H. J.: Theodizee zwischen Nein und Ja; Metz, J. B.: Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie; Diskussion; S. 161–199: Schlußdiskussion; S. 203–208: Brändle, Werner: Thesen zu einer ‚Theologischen Theodizee'; S. 209–242: Geyer, C.-F.: Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jh.; S. 243–261: Geyer, C.-F.:

Zur Kritik der Allmacht. Einheit, Andersheit und Vielheit diesseits neuzeitlicher Theodizee; S. 263–307: Koslowski, Peter: Theodizee als spekulative Onto-Theologie. Die tragische Theodizee des Gnostizismus.

Geyer, Carl-Friedrich: Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation. – Stu: Steiner 1992. 332 S.; kart. DM 124,–.

Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung. Hrsg. von Enno Rudolph. – Stu: Klett-Cotta 1992. 147 S. = Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft XLVI.

Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. (Klaus **Kremer** zum 65. Geburtstag.) Hrsg. von Ludger Honnefelder, Werner Schüßler. – Pad: Schöningh 1992. 317 S.; DM 98,–; [enth. u. a.]: S. 65–73: Seidl, Horst: Zum Verständnis des Transzendenten bei **Aristoteles** und **Thomas** von **Aquin**; S. 75–92: Ricken, Friedo: **Origenes** über Sprache und Transzendenz; S. 93–114: Kobusch, Theo: Metaphysik als Einswerdung. Zu **Plotins** Begründung einer neuen Metaphysik; S. 115–136: Fischer, N.: Transzendieren und Transzendenz in **Augustins** Confessiones ‚tu autem eras interior intimo meo et superio summo meo"; S. 137–161: Honnefelder, L.: Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes **Duns Scotus** im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury; S. 163–181: Schüßler, W.: Gott – Sein oder Denken? Zur Problematik der Bestimmung göttlicher Wirklichkeit in den *Quaestiones parisienses* Meister **Eckharts** von 1302/03; S. 183–192: Stallmach, Josef: Immanenz und Transzendenz im Denken des **Cusanus**; S. 193–221: Winter, A.: Transzendenz bei **Kant**. Über ein verborgenes Grundmotiv seines Denkens; S. 223–246: Schmidig, D.: Transzendenz des Absoluten in J. G. **Fichtes** Wissenschaftslehre von 1805; S. 247–263: Franz, Albert: Der Mensch als Wesen der Transzendenz. Zum religiös-metaphysischen Ansatz der Spätphilosophie F. W. J. **Schellings**; S. 265–277: Möller, Joseph: **Transzendenz** als **Freiheit**. Eine Grundfrage des sogenannten ‚Deutschen Idealismus'; S. 297–301: Bibliographie K. Kremer.

VII. Fundamentaltheologie

Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Beitr. von Hendrik J. Adriaanse ... Hrsg. von Bernh. Casper und Walter Sparn. – Frb/B, Mchn: Alber 1992. 434 S.; DM 118,–

Religiöse **Erfahrung**. Historische Modelle in christlicher Tradition. Walter Haug u. Dietmar Mieth (Hrgs.). – Mchn: Fink 1992. VI, 469 S.; DM 120,–

Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Hrsg. von Michael Kessler [u. a.] (Max **Seckler** zum 65. Geb.). – (Tü): Francke 1992. XVI, 639 S.; DM 78,–; [enth. u. a.]: S. 3–16: Reikerstorfer, Johann: Zur Ursprünglichkeit der **Religion**; S. 17–39: Döring, Heinrich: Disput um die Erfahrbarkeit Gottes. Sondierungen zum fundamentaltheologischen Stellenwert der **religiösen Erfahrung**; S. 49–62: Waldenfels, Hans: Zwischen Nützlichkeit und Wahrheit. Anmerkungen zum heutigen **Religionsverständnis**; S. 63–74: Figl, Johann: Universalistische neureligiöse Bewegungen. Prolegomena zu einem angemessenen **Religionsbegriff**; S. 75–92: Kessler, Michael: Wahrheit im Profanen? Beobachtungen zum Problemfeld **Religion** im Umkreis **Kritischer Theorie**; S. 97–110: Schaeffler, Richard: Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff und seine mögliche Bedeutung für die Theologie; S. 113–124: Simon, Josef: Das absolute Zeigen; S. 125–135: Möller, Joseph: „Und er gehorcht, indem er überschreitet"; S. 137–148: Mußner, Franz: NOOYMENA. Bemerkungen zum **„Offenbarungsbegriff"** in **Röm 1,20**; S. 149–158: Verweyen, Hansjürgen: Anthropologische Vermittlung der **Offenbarung**: **Anselms** ‚Monologion'; S. 159–179: Torres Queiruga, Andrés: Die biblische Offenbarung als geschichtliche Maieutik; S. 181–189: Leuba, J. L.: Evangelium und Fortschritt; S. 193–209: Alberigo, G.: Cristianesimo, storia, teologia; S. 210–221: Klinger, Elmar: Der **Dissens** – ein Prinzip der Evangelisierung; S. 223–236: Ruggieri, Giuseppe: Analogia e Cattolica; S. 237–249: Neufeld, Karl H.: Der Sinn des Katholischen. Ernst **Troeltsch** und der **Modernismus**; S. 251–267: Wiederkehr, Dietrich: Ekklesiologie und Kirchen-Innenpolitik. Protokoll einer Re-lecture der Kirchenkonstitution von Vaticanum II; S. 268–285: Kasper, Walter: „Die Kirche in der Welt von heute." Über die Möglichkeiten **kirchlicher Weisung** in einer pluralen Welt; S. 286–292: Wagenhammer, Hans: Alles steht in Frage ... Bedenken zum Problem der **„Glaubensweitergabe"**; S. 293–309: Ratzinger, Joseph: **Gewissen** und **Wahrheit**; S. 393–404: Fries, Heinrich: Der **Glaube** als Anwalt der Vernunft; S. 405–413: Dulles, Avery: Models of faith; S. 414–426: Fisichella, Rino: Fides quaerens caritatem. Per una circolarità dell'atto di fede; S. 427–441: Gisel, Pierre: Une vie selon l'Esprit. Perspective théologique; S. 442–456: Neuner, Peter: Die Diskussion um die **fides implicita** als ökumenisches Problem; S. 457–466: Schlette, H. R.: **Implicatio**. Versuch, einen theologischen Begriff zu kreieren; S. 495–507: Wiedenhofer, Siegfried: Der abendländische theologische **Tradition**sbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive. Eine methodologische Vorüberlegung; S. 508–520: Zorzi, Giuseppe: Der Wirklichkeit begegnen, um sie zu verändern. Anmerkungen über die Suche nach einer **via media** von der Aufklärung bis zum Historismus; S. 521–532: Bayer, Oswald: Theologie als **Weisheit**; S. 533–544: Pannenberg, Wolfhart: Die **Rationalität** der Theologie; S. 545–556: Pottmeyer, H. J.: Das **Subjekt** der Theologie; S. 557–567: Anawati, Georges C.: Théologie musulmane et théologie de S. Thomas d'Aquin: quelques thèmes comparés; S. 568–576: Habichler, A.: Heil in Gott. Zum **kantischen Reich-Gottes**-Verständnis im Sinne einer essentiellen **Theosoterik**; S. 577–592: Hünermann, Peter: **Dogmatik** – Topische Dialektik des Glaubens.

Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen. Hans-Joachim Höhn (Hrsg.) – Pad, Mchn, Wien: Schöningh (1992). 233 S.; kart. DM 38,–; [enth.]: S. 17–34: Höhn, H.-J.: Das Erbe der Aufklärung: Beiträge zur Theorie der Moderne; S. 35–57: Bucher, R. M.: Die Theologie in Moderne und Postmoderne: Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des **theologischen Diskurses**; S. 59–80: Bucher, R. M.: Gott, Mensch, Zeit: Theologische Hinweise aus **Nietzsches** Spätwerk; S. 81–111: Jung, M.: Fundamentalontologie und Glaubenswissenschaft: Schwierigkeiten einer theologischen **Heidegger**-Rezeption; S. 113–137: Schmidt, Thomas M.: Funktionalisierung des Absoluten: **Handlungstheoretische Fundamentaltheologie** im Lichte der **Hegelschen** Religionsphilosophie; S. 139–173: Höhn, H.-J.: Die Vernunft, der Glaube und das Nichts: Zur Rationalität **christlicher Existenzhermeneutik**; S. 175–229: Scobel, Gert: Postmoderne für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und Bildende Theologie.

Stoevesandt, Hinrich: Gottes Freiheit und die Grenze der Theologie. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. v. G. Sauter u. E. Stoevesandt. – Zü: Theol. Verl. 1992. 280 S.; DM 45,–.

Salmann, Elmar: Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1992. 511 S. = Studia Anselmiana CI; Lire 80 000.

Nethöfel, Wolfgang: Theologische **Hermeneutik**. Vom Mythos zu den Medien. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992. X, 346 S. = Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie IX; kart. DM 79,–.

Dalfarth, Ingolf U.: Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche. – Tü: Mohr (1992). VII, 269 S.; DM 59,–.

Gabriel, Karl: **Christentum** zwischen Tradition und Postmoderne. – Frb/B [u. a.]: Herder (1992). 220 S. = Quaestiones disputatae CXLI; DM 48,–.

Frei, Hans W.: **Types** of Christian theology. – NH, Conn. [e. a.]: Yale Univ. Pr. 1992. XI, 180 p.; $ 26,50.

Kern, Bruno: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der **Marxismusrezeption** in der lateinamerik. **Theologie der Befreiung**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1992. 396 S.; DM 56,– [Diss., Freiburg/S]

Herms, Eilert: **Offenbarung** und **Glaube**. Zur Bildung des christlichen Lebens. – Tü: Mohr 1992. XXVIII, 542 S.; kart. DM 74,–.

Schoberth, Ingrid: **Erinnerung** als Praxis des Glaubens. – Mchn: Kaiser 1992. 312 S. = Öffentliche Theologie III; DM 68,– [Diss., Erlangen]

Arens, Edmund: **Christopraxis**. Grundzüge theologischer Handlungstheorie. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. 174 S. = Quaestiones disputatae CXXXIX; DM 39,80.

VIII. Dogmatik

Handbuch der Dogmatik. Hrsg. von Theodor Schneider. Erarb. von Bernd Jochen Hilberath ... Bd. I-II. – Düs: Patmos-Verl. 1992. XXIV, 584 S.; 560 S.

Werbick, Jürgen: Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre. – Mchn: Kösel 1992. 359 S.

Manzke, Karl Hinrich: Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der **Zeit**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 541 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LXIII; DM 148,– [Diss., München]

Kaiser, Alfred: Möglichkeiten und Grenzen einer **Christologie „von unten"**. – Mstr: Aschendorff 1992. XVI, 334 S. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XI; DM 58,–.

Dramatische **Erlösungslehre**. Ein Symposion. Hrsg. von Józef Niewiadomski / W. Palaver. – Innsbr, Wien: Tyrolia 1992. 386 S. = Innsbrucker theologische Studien XXXVIII; kart. DM 56,–; [enth. u. a.]: S. 13–18: Schwager, Raymund: Thesen zur Erlösungslehre; S. 19–36: Fiedler, Peter: **Jesus** – kein Sündenbock; S. 37–48: Oberlinner, Lorenz: „Wer kann sich in Wahrheit auf Gott berufen?" Ein Plädoyer für die Gegner Jesu; S. 49–70: Hamerton-Kelly, R.: Die „Menschenmenge" und die Poetik des Sündenbocks im Markusevangelium; S. 71–81: Williams, James G.: Die Wahrheit des **Opfers**; S. 85–95: North, Robert: Lohfinks Empfehlung für Girard; S. 97–117: Otto, Eckart: Gewaltvermeidung und -überwindung in Recht und Religion Israels. Rechtshistorische und theologische Anmerkungen eines Alttestamentlers zu R. Schwagers Entwurf einer biblischen Erlösungslehre; S. 119–134: Koch, Klaus: Der **„Märtyrertod"** als **Sühne** in der aramäische Fassung des Asarja-Gebetes Dan 3.38–40; S. 137–146: Verweyen, H.: Offene Fragen im **Sühnebegriff** auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung R. Schwagers mit Hans Urs von Balthasar; S. 147–156: Pesch, O. H.: **Erlösung** durch stellvertretende Sühne – oder Erlösung durch das Wort? Thesen und einige Kurzkommentare; S. 157–164: Galvin, John P.: zur dramatischen Erlösungslehre R. Schwagers: Fragen aus der Sicht Karl Rahners; S. 165–177: Arens, E.: Dramatische Erlösungslehre aus der Perspektive einer theologischen Handlungstheorie; S. 179–199: Reuter, H.-R.: **Stellvertretung**. Erwägungen zu einer dogmatischen Kategorie im Gespräch mit René Girard und R. Schwager; S. 201–212: Knauer, Peter: Rivalität und Nächstenliebe; S. 213–226: Lascaris, André: Die Einmaligkeit Jesu; S. 227–242: Dieckmann, B.: **Judas** als Doppelgänger Jesu? Elemente und Probleme der Judastradition; S. 243–249: Sesboüé, Bernard: Erzählung von der Erlösung. Vorschläge einer **narrativen Soteriologie**.

Rigal, Jean: Le mystère de l'**Eglise**. Fondements théologiques et perspectives pastorales. – P: Ed. du Cerf 1992. 275 p.; F 140,–.

Scharr, Peter: **Consensus fidelium**. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsenstheorie der Wahrheit. – (Wü): Echter (1992). XI, 257 S. = Studien zur systemat. und spirituellen Theologie VI; DM 42,– [Diss., Freiburg/B]

D'Onorio, Joël-Benoît: Le **Pape** et le gouvernement de l'Église. Préface du Joseph Ratzinger. – P: Fleurus-Tardy 1992. 616 p.; F 175,–.

Zitnik, Maksimilijan: **Sacramenta**. Bibliographia internationalis. Vol. I–IV. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1992. XXXII, 1172 p.; IV, 1048 p.; IV, 1040 p.; 452 p.

Roo, William A. van: The Christian sacrament. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1992. VIII, 196 p. = Analecta Gregoriana CCLXII; Lire 25 000.

Koch, Kurt: Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt. Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft. – Zü: Benziger 1992. 370 S.; kart. DM 39,80.

Haas, Hanns-Stephan: „Bekannte Sünde." Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der **Sünde** in der Gegenwart. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1992. IX, 285 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie X; DM 58,– [Diss., Bonn]

Pokorný, Petr: Die Zukunft des Glaubens. Sechs Kapitel über **Eschatologie**. – Stu: Calwer Verl. 1992. 105 S. = Arbeiten zur Theologie LXXII; DM 34,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Geisen, Richard: **Anthroposophie** und **Gnostizismus.** Darstellung, Vergleich und theologische Kritik. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 584 S. = Paderborner theologische Studien XXII; DM 68,– [Diss., Paderborn]

Flegg, Columba Gr.: "Gathered under Apostles." A study of the **Catholic Apostolic Church**. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. XVI, 524 p.; £ 50,–.

Protestantische Identität heute. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Tanner. – Gü: Gütersl. Verl.-Haus Mohn 1992. 304 S.; kart. DM 58,–.

Jung, Friedhelm: Die deutsche **evangelikale Bewegung**. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 430 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 461; DM 98,– [Diss., Marburg]

Coakley, J. F.: The **Church** of the **East** and the **Church** of **England**. A history of the Archbishop of Canterbury's Assyrian mission. – Oxf: Clarendon Pr. 1992. X, 422 p., ill.; £ 45,–.

Kröger, Wolfgang: Die Befreiung des **Minjung**. Das Profil einer protestantischen Befreiungstheologie für Asien in ökumenischer Perspektive. – Mchn: Kaiser 1992. 193 S. = Ökumenische Existenz heute X; DM 32,–.

Moos, Alois: Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen kathol. Theologie des 20. Jahrhunderts. – Pad: Bonifatius 1992. 416 S. = Konfessionskundl. und kontroverstheologische Studien LIX; DM 78,– [Diss., Mainz]

Hempelmann, Reinhard: **Sakrament** als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evang.-kath. Dialog. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 246 S. = Kirche und Konfession XXXII; kart. DM 74,– [Diss., Heidelberg]

The one mediator, the saints, and Mary. Ed. H. George Anderson [e. a.]. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1992. 397 p. = Lutherans and Catholics dialogue VIII; $ 11,95.

On sharing religious experience. Possibilities of interfaith mutuality. Ed. by Jerald D. Gort . . . – Amst [e. a.]: Rodopi [e. a.] 1992. XI, 304 p. = Currents of encounter V; hfl 56,–.

Verbindliches Zeugnis. I: Kanon, Schrift, Tradition. K. S. Frank [u. a.], hrsg. von Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider. – Frb/B: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 399 S. = Dialog der Kirchen VII; kart. DM 49,80; [enth.]: S. 11–33: Steck, O. H.: Der **Kanon** des hebräischen Alten Testamentes. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive; S. 34–127: Hengel, Martin: Die **Septuaginta** als „christliche Schriftensammlung" und das Problem ihres Kanons; S. 128–155: Frank, K. S.: Zur altkirchlichen Kanongeschichte; S. 156–168: Walter, Peter: **Erasmus** von **Rotterdam** und die Kanonfrage; S. 169–194: Lohse, Bernhard: Die Entscheidung der lutherischen **Reformation** über den Umfang des alttestamentlichen Kanons; S. 195–231: Hauschild, W.-D.: Die Bewertung der **Tradition** in der lutherischen Reformation; S. 232–288: Wenz, Gunther: Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie; S. 289–313: Fries, H.: Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie; S. 314–334: Slenczka, Reinhard: **Schriftautorität** und **Schriftkritik**; S. 335–370: Kasper, Walter: Das Verhältnis von **Schrift** und **Tradition**. Eine pneumatologische Perspektive; S. 371–397: Ökumenischer Arbeitskreis evangel. und kathol. Theologen. Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung.

Frieling, Reinhard: Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumeniekunde. – Gö: Vandenhoeck & Rupprecht (1992). 376 S. = Zugänge zur Kirchengeschichte X = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1564; kart. DM 25,80.

Aus zweier Zeugen Mund. Festschrift für Nathan Peter **Levinson** und Pnina Navè Levinson, hrsg. von Julius H. Schoeps. – Gerlingen: Bleicher 1992. 272 S.; DM 48,–.

Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Hrsg. von Karl Christian Felmy . . . Redaktion: Wolfgang Heller. Aleksandr **Meń** in memoriam (1935–1990). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 1031 S., Ill.; kart. DM 340,–; S. 35–36: Auswahlbibliographie Aleksandr Meń.

Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich **Kühn**. Mit einem bibliographischen Anhang. Hrsg. von Heiko Franke . . . Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 377 S.; kart. DM 98,–; [enth. u. a.]: S. 19–39: Kähler, Chr.: Therapeutische **Wahrheit**. Zur kommunikationstheoretischen Interpretation der Gleichnisse Jesu; S. 40–64: Krobath, Th.: Zum Toleranzprinzip im ökumenischen Streit um die Wahrheit; S. 65–78: Link, Chr.: Die Gestaltwerdung der Wahrheit. Christlicher Glaube im Horizont der Religion; S. 157–172: Meyer, H.: **Verbindlichkeit** als Gehalt und Gestalt christlicher Zeugnisse; S. 187–202: Pesch, O. H.: **Scholastik** – Gottesdienst des Denkens. Ein Versuch über Größe und Gefährdung aller Theologie; S. 203–215: Pfüller, W.: Ecclesia vera sive communicativa? **Kirchliche Identität** im ökumenischen Basiskonsens; S. 241–255: Birmelé, A.: Die Wahrheit und die „Hierarchie der Wahrheiten"; S. 256–270: Gassmann, G.: Schrift, Tradition und Kirche. Die Diskussion über **Kriterien christlicher Lehre** und Praxis in „Glaube und Kirchenverfassung"; S. 271–283: Link, H.-G.: Mit Gemeinschaft beschenkt – zur Gemeinschaft berufen. Bemerkungen zur **Koinonia-Erklärung** von **Canberra**; S. 284–300: Lüthi, K.: **Versöhnte Verschiedenheit**. Das Gegenüber von Reformierten und Lutheranern in Österreich als Beispiel; S. 301–309: Niederwimmer, K.: Ecclesia sponsa Christi. Erwägungen zu 2. Kor 11,2f und Eph 5,31f; S. 310–320: Pannenberg, W.: Leben in Gerechtigkeit; S. 321–331: Stahl, R.: Gottesgericht oder Selbstzerstörung? Wie ist ein verbindliches Zeugnis ökumenischer Theologie angesichts der ökologischen Herausforderung zu begründen? Eine Reflexion an Hand von Hosea 4,1–3; S. 332–351: Wenz, G.: Evangelische **Heiligenverehrung**. Notizen zum XXI. Artikel der Confessio Augustana u. zu seinem themat. Kontext; S. 365–375: Möller, M. F.: Bibliographie U. Kühn.

X. Moraltheologie

Moraltheologie im Dienst der Kirche. Festschrift für Wilhelm **Ernst** zum 65. Geb. Hrsg. von Klaus Demmer u. K.-H. Ducke. – (Lpzg): Benno Verl. 1992. 341 S. = Erfurter theologische Studien LXIV; DM 64,–; [enth.]: S. 22–36: Fuchs, Josef: Was ist absolut in der Moral?; S. 37–51: Mieth, Dietmar: Begündungsversuche von **Ethik**; S. 52–56: Fritzsche, Andreas: Was ist Ethik?; S. 57–67: Schlögel, Herbert: In medio ecclesiae. Ekklesiologische Aspekte der Moraltheologie; S. 68–86: Juros, Helmut: **Logos** und **Ethos** in der europäischen Kultur; S. 87–101: Kramer, Hans: Der moralische Gott. Wege und Gefahren einer Verzeichnung; S. 102–113: Demmer, Klaus: Die sittliche Persönlichkeit; S. 114–128: Cooper, Eugen J.: Grundentscheidungstheorie und theologische Sündenlehre; S. 136–146: Böckle, Franz: Kirchliche **Autorität** und **Gewissen**. Zu einer innerkirchlichen Auseinandersetzung; S. 147–155: Rotter, Hans: Gewissen und kirchliches Lehramt; S. 156–170: Fraling, Bernhard: Ethos der **Menschenrechte**? Überlegungen zum Menschenrechtsethos; S. 171–181: Schürmann, Heinz: Zur Problematik der Menschenrechte. Diverse Aspekte; S. 182–195: Giers, Joachim: Das **theologische Ethos** in der Sozialbotschaft **Johannes Pauls II.**; S. 196–211: Ducke, K.-H.: **Wertvermittlung** durch kirchlichen Dienst. Zur Position der katholischen Kirche im gesellschaftlichen Aufbruch 1989/1990; S. 226–236: Golser, Karl: Die Tugend der **Gastfreundschaft** in einem Zeitalter der Migrationen und des Tourismus; S. 237–252: Furger, Franz: **Behinderung** und Leistungsgesellschaft; S. 253–270: Virt, Günther: Unterscheidung der Geister in einer massenmedialen Kultur; S. 271–283: Wolbert, Werner: Die **Ehe** als Vertrag und als Bund; S. 284–300: Gründel, Joh.: **Ehescheidung** und **Wiederheirat**. Moraltheologische Überlegungen zu einem notvollen Problem der Seelsorge; S. 301–308: Eid, Volker: Die moralische Herausforderung christlichen Glaubens als Begründung und Gegenstand Theologischer Ethik. Ein Konzept-Relief; S. 309–329: Friemel, Franz G.: Erwägungen zur **Pastoral** an **Kranken** und **Sterbenden**; S. 330–341: Ullrich, Lothar: Sind die **Lehrverurteilungen** des **16.** Jh.s wirklich nicht mehr kirchentrennend? Ein Werkstattbericht zur Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangel. und kathol. Theologen.

In Christus zum Leben befreit. Für Bernhard **Häring**. Hrsg. von Josef Römelt und Bruno Hidber. – Frb/B [u. a.]: Heder 1992. 372 S.; Lw. DM 68,–; [enth. u. a.]: S. 14–32: Vereecke, Louis: Die Sünde bei Wilhelm von **Ockham** † 1350›; S. 33–51: Decot, Rolf: Die Entwicklung des **Ablasses** und seine Kritik in der Reformationszeit; S. 54–65: Hunold, G. W.: „**Moraltheologie** im Umbruch." Feststellungen zu den geschichtlichen Verwerfungen einer theologischen Disziplin; S. 66–83: Tremblay, Réal: Was ist christliche Moral? Versuch einer Definition auf dem Hintergrund der Fußwaschung von Joh 13,1–20; S. 84–111: Hidber, Bruno: **Freiheit** und **Sünde**. Zur theologischen Verhältnisbestimmung; S. 112–130: Kennedy, T.: Epistemologie und Humanwissenschaften. Michael **Polanyis** Beitrag zur Moral; S. 131–137: Böckenförde; E.-W.: **Autorität, Gewissen, Normfindung**. Thesen zur weiteren Diskussion; S. 138–153: Römelt, Josef: Vom Subjektivismus zur personalen Verantwortung. **Existentialethik** als moraltheologische Antwort auf eine subjektive Kultur; S. 156–180: Vidal, M.: Eine ethische Beurteilung des **Kapitalismus**. Ausgehend von der Enzyklika „Centesimus annus"; S. 181–189: Furger, Franz: **Eigentum** in Gemeinwidmung; S. 190–204: Virt, Günter: Christliche Optionen für eine „**Medienethik**"; S. 205–224: Johnstone, Brian: Verzicht auf die Theorie vom ‚gerechten Krieg'? Zur Entwicklung des **Friedensgedankens** bei B. Häring †1954–1989; S. 225–247: Auer, Alfons: Steht das menschliche Leben heute neu zur Disposition? Theologisch-ethische Überlegungen zur neuen **Behinderten-Feindlichkeit**.

Rotter, Hans: Glaube und Handeln. Christliche Existenz unter dem Anruf Gottes. Hrsg. v. J. Römelt. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. (1992). 478 S.

Winiger, Bénédict: Das rationale Pflichtenrecht Christian **Wolffs**. Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen **Naturrecht** Wolffs. – B: Duncker und Humblot (1992). 352 S. = Schriften zur Rechtstheorie CLII; DM 98,– [Diss., Genf]

Tafferner, Andrea: **Gottes-** und **Nächstenliebe** in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1992. 336 S. = Innsbrucker theologische Studien XXXVII; DM 48,– [Diss., Münster]

Hirschi, Hans: Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons **Auers** moraltheolog. Konzept. – Frb/S: Univ.-Verl.; Frb/B: Herder 1992. 230 S. = Studien zur theolog. Ethik XLV; DM 39,–.

Spescha, Plasch: Mündiges Christsein. Grundlagen und Möglichkeiten einer christlichen Ethik heute. – Frb/S: Paulusverl. 1992. 240 S.; DM 40,–.

Lange, Dietz: Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 551 S.; DM 68,–.

Droesser, Gerhard: Freiheitspraxis im Prozeß. Zur geschichtsanthropolog. Grundlegung einer Theologie des Ethischen. T. I–III. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 1396 S. = Forum interdisziplinäre Ethik IV; DM 238,– [Diss., Tübingen]

Steigleder, Klaus: Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik. – Tü: Attempto 1992. 332 S. = Ethik in den Wissenschaften III; DM 49,80.

Marschütz, Gerhard: Die verlorene Ehrfurcht. Über das Wesen der **Ehrfurcht** und ihre Bedeutung für unsere Zeit. – Wü: Echter 1992. XI, 340 S. = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie VIII; DM 52,–.

Sittliche Lebensform und praktische Vernunft. Ludger Honnefelder (Hrsg.). – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 223 S.; DM 28,–.

Schlitt, Michael: **Umweltethik**. Philosoph.-ethische Reflexionen, theolog. Grundlagen, Kriterien. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 302 S.; DM 48,– [Diss., Mainz]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Leiden und Weisheit in der **Mystik**, hrsg. von Bernd Jaspert. – Pad: Bonifatius 1992. 294 S.; kart. DM 34,–; [enth.]: S. 9–28: Flasche, Rainer: Leiden, Weisheit und Mystik in der Religionengeschichte; S. 29–73: Maier, Johann: Leiden und Weisheit in der jüdischen Mystik; S. 75–90: Jaspert, Bernd: Mystik – eine unentbehrliche Bestimmung des christlichen Glaubens?; S. 91–112: Schenk, W.: Christusleiden – Christusmystik bei **Paulus**. Problemklärender Rückblick auf eine Forschungsepoche; S. 113–148:

Blum, G. G.: Leiden mit Christus, Schau des göttlichen Lichtes, Erfahrung der dunklen Nacht – Mystologische Motive des **östlichen Christentums**; S. 149–165: Schmidt, Margot: Leiden und Weisheit in der christlichen Mystik des **Mittelalters**; S. 167–205: Jaspert, Bernd: Leid und Trost bei Heinrich **Seuse** und Dag **Hammarskjöld**; S. 207–233: Bauer, G.: „Auch einer" – Leiden, Weisheit, Mystik und Mystiker bei Johannes **Geiler** von **Kayserberg**; S. 235–242: Otto, E.: Kreuzeswissenschaft als Anteilhaben am Leiden Christi. Die Mystik Edith **Steins**; S. 243–270: Mohr, Rudolf: Leiden und Weisheit in der **protestantischen Mystik**; S. 271–280: Böhme, W.: „Selig sind die Leidtragenden" – Überlegungen zur Bedeutung der christlichen Mystik für eine moderne Spiritualität.

Discursive formation, ascetic piety and the interpretation of early Christian literature. Part I–II. – I: Semeia 57, 1992; p. 13–23: Newsom, Carol A.: The case of the blinking I: Discourse of the self at Qumran; p. 25–39: Vaage, Leif E.: Like dogs barking: Cynic parrēsia and Shameless asceticism; p. 41–64: Torjesen, Karen Jo: In praise of noble women: Asceticism, patronage and honor; p. 65–74: Corrington, Gail Paterson: The defense of the body and the discourse of appetite: Continence and control in the Greco-Roman world; p. 77–94: Brown, L. A.: Asceticism and ideology: The language of power in the Pastoral Epistles; p. 95–111: Hunter, David G.: The language of desire: **Clement** of **Alexandria**'s transformation of ascetic discourse; p. 113–130: Harrison, Verna E. F.: Allegory and asceticism in **Gregory** of **Nyssa**; p. 131–151: Kelsey, Neal: The body as desert in *The Life of St. Anthony*. – II: Semeia 58, 1992: p. 3–23: Nagy, Marilyn: Translocation of parental images in fourth-century ascetic texts: Motifs and techniques of identity; p. 25–45: Goehring, James E.: Through a glass darkly: Diverse images of the APOTAKTIKOI(AI) of early Egyptian monasticism; p. 47–79: Valantasis, R.: Demons and the perfection of the monk's body: Monastic anthropology, daemonology and asceticism; p. 81–92: Wimbush, Vincent L.: Ascetic behavior and colorful language: Stories about Ethiopian Moses; p. 95-108: Burrus, V.: Ascesis, authority and text: *The Acts of the Council of Saragossa*; p. 109–124: BeDuhn, Jason: Regimen for salvation: Medical models in Manichaean asceticism; p. 135–148: Galt Harpham, G.: Response: Old water in new bottles: The contemporary prospects for the study of asceticism.

Siepen, Wolfgang: Weg der Erkenntnis – Weg der Liebe. Grundzüge eines Vergleichs des spirituellen Meister-Schüler-Verhältnisses beim **Buddha** und bei **Pachomius**. – Mz: Matthias-Grünewald 1992. 532 S.; kart. DM 52,–.

McGinn, G.: The foundations of mysticism. Origins to the fifth century. – Lo: SCM Pr. 1992. XII, 494 p.; £ 25,–.

Summa, Gerd: Geistliche Unterscheidung bei Johannes **Cassian**. – Wü: Echter 1992. XI, 266 S. = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie VII; DM 42,– [Diss., Freiburg]

Eder, Manfred: Die **„Deggendorfer Gnad"**. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte. – Passau: Passavia-Verl. 1992. 775 S.; Ill. = Deggendorf – Archäologie und Stadtgeschichte III; DM 48,– [Diss., Regensburg]

Geyer, Iris: **Maria** von **Oignies**. Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit. – Ffm [u. a.]: Lang 1992. 252 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 454; DM 74,– [Diss., Heidelberg]

Palliser, Margaret Ann: Christ, our mother of mercy. Divine mercy and compassion in the theology of the Shewings of **Julian** of **Norwich**. – B, NY: de Gruyter 1992. XIV, 262 p.; DM 168,–

Schmidtberger, Helga Susanne: Die Verehrung der Heiligen **Elisabeth** in **Böhmen** und Mähren bis zum Ende des Mittelalters. – Marburg: Elwert 1992. 252 S. = Kultur- und geistesgeschichtliche Studien IV; DM 52,–.

Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. Hrsg. von Klaus Schreiner unter Mitarb. v. Elisabeth Müller-Luckner. – Mchn: Oldenbourg 1992. XI, 412 S., Ill. = Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien XX; DM 108,–.

Dörfler-Dierken, Angelika: Die Verehrung der heiligen **Anna** in Spätmittelalter und früher Neuzeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 387 S. = Forschungen zur Kirchen u. Dogmengeschichte L; DM 108,– [Diss., Heidelberg]

Malpan, Varghese: A comparative study of the **Bhagavad-Gītā** and the spiritual exercises of saint **Ignatius** of **Loyola** on the process of spiritual liberation. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1992. 444 p. = Documenta missionalia XXII; Lire 48 500.

Herzig, Anneliese: „Ordens-Christen": Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem zweiten Vatikan. Konzil. – Wü: Echter 1991. 461 S. = Stu dien zur systemat. u. spirituellen Theologie III; DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

Lipsett, Peter Richard: Wege zur **Transzendenzerfahrung**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1992. 363 S., graph. Darst. = Schriften zur Kontemplation VII; DM 29,80.

Barth, Hans-Martin: Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität. – Stu: Quell Verl. 1992. 167 S.; DM 19,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Der Mensch ist der Weg der Kirche. Festschrift für Johannes **Schasching**. Hrsg. von Herbert Schambeck u. Rudolf Weiler. – B: Duncker & Humblot 1992. XIII, 456 S.; DM 228,–; [enth. u. a.]: S. 9–16: Dyk, Irene: Worte und Taten. Gedanken zur Transformation der Kirchl. Soziallehre; S. 17–34: Gabriel, Ing.: Eigentum im Dienste des Menschen. Die Lehre zum Eigentum in den päpstlichen Enzykliken von Rerum novarum bis Centesimus annus und die Entwicklung in Österreich im Überblick; S. 35–44: Kerber, W.: Welcher Marktwirtschaft gehört die Zukunft? Überlegungen im Anschluß an Centesimus annus; S. 45–53: Kohlmaier, H.: Sozialhirtenbrief als Prüfstein kirchlicher Autorität; S. 63–68: Rossi, Opilio: Von der Freiheit und Würde des Menschen in der Enzyklika „Centesimus annus" Papst Johannes Paul II.; S. 69–76: Schambeck, H.: Zum staatsrechtl. Gehalt der Enzyklika „Centesimus annus" Papst Johannes Paul II.; S. 77–117: Streissler, Erich W.: Hundert Jahre Sozialenzykliken. Eine wirtschaftswissenschaftl. Analyse; S. 119–136: Weiler, Rudolf: Zur Frage der Richtungen in der kathol. Soziallehre Österreichs; S. 139–150: Demmer, Klaus: Katholische Rechtstheologie – ein Desiderat; S. 151–160: Kirchschläger, Rudolf: Die **Demut** – Eine Tugend des Gemeinschaftslebens; S. 161–176: Klaus, Josef: Die Verantwortung der Macht; S. 177–187: Müller, G.: Interessenverfolgung und Gemeinschaftsbildung; S. 189–203: Nawroth, Edgar: Industriekultur zwischen Technik und Ethik; S. 205–219: Reisinger, F.: Fragmentarisches über „Haben und Sein". Anmerkungen zu „Sollicitudo rei socialis" Nr. 28; S. 221–239: Schmitz, W.: Mittelpunkt der Wirtschaft: Der Mensch als Konsument. Und der Beitrag der Kirchen zu einer menschenwürdigen Gesellschaft; S. 241–266: Stegmann, F. J.: Soziale Marktwirtschaft – Neoliberalismus – Christliche Gesellschaftslehre. Historische und grundsätzl. Anmerkungen zu einer aktuellen Problematik; S. 269–280: Casaroli, Ag.: Der neue Aufbruch; S. 281–293: Carrier, Hervé: Zur Frage nach dem heutigen Verständnis kultureller Rechte; S. 295–304: Klose, Alfred: Das Flüchtlingsproblem als Herausforderung für die Katholische Soziallehre; S. 305–320: Köck, H. F.: Das Selbstbestimmungsrecht der Völker; S. 321–338: Prantner, R.: Menschenrechte in der Ethik und Theologie des Islam im Spannungsfeld zur naturrechtl.-christl. Anthropologie. Wien-Helsinki 1991.

Theologie und Ökonomie. Zu einem spannungsvollen Verhältnis. Symposium zum 100. Geburtstag von Emil **Brunner**. Hans Ruh (Hrsg.). – Zü: Theol. Verl. 1992. 224 S.; DM 32,–.

Ethik, Wirtschaft, Kirche. Verantwortung in der Industriegesellschaft. (Festschrift für Karl-Wilhelm **Dahm** zum 60. Geburtstag.) Hrsg. von Wolfgang Marhold ... – Düsseldorf: Patmos (1991). VII, 432 S., graph. Darst.; kart. DM 46,80; [enth. u. a.]: S. 21–38: Marhold, Wolfgang: Verantwortungsehtik – Gesinnungsethik. Typen ethischer Argumentation auf dem Wege zu Grundzügen einer Verantwortungsethik; S. 39–44: Brakelmann, Günter: Reformistische Ethik; S. 45–54: Furger, Franz: Sozialethik – Soziallehre; S. 55–70: Drehsen, Volker: Christliche Sozialethik und moderne Gesellschaftsanalyse am Beispiel Ernst **Troeltschs** (1865–1923); S. 141–160: Spiegel, Yorick: Wirtschaftsethische Leitlinien – ein Vergleich; S. 245–276: Hartmann, Gert – H. Steinkamp: Pro und contra Volkskirche; S. 277–293: Schibilsky, M.: Ekklesiologie und Kirche; S. 317–325: Lessing, E.: **Kirchengemeinschaft**. Zur Verdeutlichung eines Begriffs; S. 327–343: Stoodt, Dieter: Kirche und Wertevermittlung. Eine empirische Perspektive; S. 357–374: Linnemann, H.-M.: Kirche in der Industriegesellschaft. Eine Skizze von Problem- und Aufgabenstellungen; S. 375–384: Kratz, W.: „Wenn Friede wird auf Erden ..." Kirchliche Verkündigung und gesellschaftlicher Wandel; S. 385–406: Riess, R.: Die empirisch-kritische Perspektive. Ein Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Praktischen Theologie.

Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont. Mit Beitr. von Wilhelm Ernst ... Hrsg. von Franz Furger und Joachim Wiemeyer. – Mstr: Aschendorff 1992. VI, 101 S. = Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfäl. Wilhelms-Universität Münster XXV; DM 28,–.

Soosten, Joachim von: Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich **Bonhoeffers** „Sanctorum Communio". – Mchn: Kaiser 1992. 301 S. = Öffentliche Theologie II; DM 68,– [Diss., Heidelberg]

Atherton, John: Christianity and the market. Christian social thought for our times. – Lo: SPCK Pr. 1992. VIII, 294 p.; £ 15,–.

Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Anton Rauscher (Hrsg.). Beitr. von Anton Rauscher ... – Donauwörth: Auer 1992. 254 S. = Theologie interdisziplinär; DM 16,80.

L'enseignement social chrétien. Les nouveaux défis. Actes du colloque de Fribourg Suisse = Die christliche Soziallehre. Éd. par Nicolas Michel. – Frb/S.: Ed. Univ. 1992. 388 p.; sfr 58,–.

Fortin, Ernest L.: Sacred and inviolable: *Rerum Novarum* and natural rights. – ThSt 53, 1992, 203–233.

Religion in **Australia**. Sociological perspectives. Ed. by Alan W. Black. – Sydney: Allen & Unwin 1991. IX, 222 p. = Studies in society.

Schambeck, Herbert: Kirche, Staat und Demokratie. Ein Grundthema der katholischen Soziallehre. – B: Duncker und Humblot 1992. XI, 248 S.

Rainer, Michael J.: **Religion** und **Politik**. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter bes. Berücks. der **Luhmann**schen Systemtheorie. – Mstr, Hbg: Lit 1992. VII, 522 S. = Politikwissenschaft XI; kart. DM 68,80 [Diss., Münster]

Dölken, Clemens: Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik. Das Verhältnis von kathol. Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik. – Tübingen: Mohr 1992. XV, 328 S. = Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften LXVII; DM 98,– [Diss., Münster]

Theologische Konzeptionen und ökonomische Realität. Neuere Überlegungen zur katholischen Soziallehre. Von Henry W. Briefs. Mit e. Einf. von Chr. Watrin. (Aus d. Amerikan. übers. von M. Vauberg.) – Stu [u. a.]: Fischer 1992. XV, 132 S. = Schriften zur Wirtschaftspolitik N.F. IV; DM 58,–.

Kleinhappl, Johannes: Christentum und Kapitalismus. Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß, hrsg. und eingel. von Ernst von Loen. – Innsbr, Wien: Tyrolia 1992. 384 S.; kart. DM 70,–.

Im Dienst der **Armen**. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. Mit Beitr. von Herbert Kötter ... Hrsg. von Thomas Fliethmann ... – Mstr: Aschendorff 1992. XIV, 116 S. = Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften XXVI; DM 24,–.

Ockenfels, Wolfgang: **Kolonialethik**. Von der Kolonial- zur Entwicklungspolitik. – Pad [u. a.]: Schöningh 1992. 151 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXXII; DM 32,–.

XIII. Kirchenrecht

Hedwig, Andreas: Die **Eigenkirche** in den urbarialen Quellen zur fränkischen Grundherrschaft zwischen Loire und Rhein. – ZSavRGKan 109 1992, 1-64; S. 65–120: Weigand, Rudolf: Zusätzliche **„Paleae"** in fünf Dekrethandschriften; S. 121–158: Pahud de Mortanges, René: Strafzwecke bei **Gratian** und den Dekretisten; S. 159–182: Kalb, Herbert: Das Recht der Herrscherabsetzung bei **Johannes Faventinus**. Ein Beitrag zum Verhältnis von regnum – imperium – sacerdotium in der frühen Dekretistik; S. 183–209: Nörr, Knut W.: Prozeßzweck und Prozeßtypus: der

kirchliche Prozeß des Mittelalters im Spannungsfeld zwischen objektiver Ordnung und subjektiven Interessen.

Studia in honorem ... Alphonsi M. **Stickler**. Curante Rosalio I. Castillo Lara. – R: LAS (1992). XXVIII, 627 p. = Studia et textus historiae iuris canonici VII; Lire 70 000; [cont.] p. 13–24: Blumenthal, U.-R.: An episcopal handbook from twelfth-century southern Italy: Codex Rome, Bibl. Vallicelliana F. 54/III; p. 25–35: Boyle, Leonard E.: A committee stage at the **Council** of **Vienne**; p. 37–50: Cantarella, Gl. M.: Dalla necessitas alla dispensatio: un'indagine sul lessico in **Bernardo** di **Clairvaux**; p. 51–76: Carlen, Louis: Krönungskirchen; p. 79–96: Fornasari, G.: Dispensatio e dissimulatio *nell'epistolario di* **Gregorio VII**; p. 97–111: Fraher, R. M.: **IV Lateran**'s revolution in criminal procedure: The birth of inquisitio, the end of **ordeals**, and **Innocent III**'s vision of ecclesiastical politics; p. 113–136: Fransen, Gérard: Questiones Vindobonenses; p. 137–156: Gaudemet, Jean: La **primauté pontificale** dans le Décret de Gratien; p. 157–169: Gouron, A.: La diffusion des premiers recueils de Questions Disputées: des civilistes aux canonistes; p. 171–205: Herde, Peter: Ein Consilium Benedikt Caetanis über die Frage der Behandlung des Erbes verstorbener Häretiker; p. 207–213: Kedar, B. Z.: De Iudeis et Sarracenis. On the categorization of Muslim in medieval canon law; p. 215–224: Kuttner, S.: Auctor noster beatus Petrus Apostolus: Pope **Agatho** on the papal office; p. 225–240: Landau, Peter: Das Verbot der Wiederholung einer **Kirchweihe** in der Geschichte des kanonischen Rechts. Ein Beitrag zur Entwicklung des Sakramentenrechts; p. 241–268: Leisching, Peter: Veritas und ratio als Geltungsgrund des Rechts. Die **consuetudo**-Lehre des Apologeten **Tertullian**; p. 269–298: Marchetto, A.: In partem sollicitudinis ... non in plenitudinem potestatis. Evoluzione di una formula di rapporto **Primato-Episcopato**; p. 299–316: Mayali, L.: The concept of discretionary punishment in medieval jurisprudence; p. 317–342: Metz, René: La dissolution des mariages et leur déclaration en nullité dans l'Église catholique du **XVI**e siècle à la fin du **XX**e. Un exemple d'évolution d'une institution due aux soucis pastoraux de l'Église; p. 343–358: Metzler, Josef: Das „**Missionssynodalrecht**" der Kongregation „De Propaganda Fide" (1893); p. 359–374: Mordek, Hubert: **Karthago** oder **Rom**? Zu den Anfängen der kirchlichen **Rechtsquellen** im Abendland; p. 375–450: Motta, G.: La redazione A „**Aucta**" della Collectio Anselmi Episcopi Lucensis; p. 451–462: Munier, Charles: Les ministères de direction d'après les Lettres d'**Ignace d'Antioche**; p. 463–482: Nörr, K. W.: Ein Baustein der mittelalterlichen Rechtskirche: die **appellation extraiudicialis**; p. 483–505: Pennington, K.: The authority of the prince in a consilium of **Baldus** de **Ubaldis**; p. 517–528: Schieffer, R.: Papsttum und Bistumsgründung im Frankenreich; p. 529–534: Schmugge, Ludwig: Der Streit um die Grablege des Heiligen **Nikolaus** von **Flüe**; p. 535–548: Somerville, R.: Edmund **Bishop** and his transcription of the Collectio Britannica; p. 549–558: Tierney, Brian: Ius and metonymy in **Rufinus**; p. 559–580: Turley, Thomas: Ab apostolorum temporibus: The primitive Church in the ecclesiology of three medieval Carmelites; p. 581–598: Vodola, E.: Sovereignty and tabu: Evolution of the sanction against communication with excommunicates. Part II: Canonical collections; p. 599–616: Weigang, Rudolf: Unbekannte (Überlieferungen von) **Dekretalen** zum **Kardinalskollegium**.

Unico ecclesiae servitio. Etudes de droit canonique offerts à Germain **Lesage** O.M.I. ... Ed. by Michel Thériault et Jean Thorn. – Ottawa: Fac. of Canon Law. Saint Paul Univ. 1991. 355 p.; $ 40,–; [cont.]: p. 15–28: Bibliographie G. Lesage; p. 29–51: Gaudemet, Jean: Sagesse biblique et droit canonique; p. 53–67: Gauthier, Albert-M.: On the use of Roman law in canon law; p. 69–89: Lynch, John E.: The medieval canon law on sanctuary with particular reference to England; p. 93–114: Bernhard, Jean: À propos de la nature du lien conjugal; p. 115–131: Brown, Ralph: Canonical grounds in civil law!; p. 133–146: Matthews, Kevin: Validations or retroactive validations: That is the question; p. 147–180: Mendonça, A.: Recent jurisprudence on the effects of mood disorders and neuroses non matrimonial consent; p. 181–195: Örsy, L.: The dignity of marriage, and family. The council, the code, and the future; p. 197–212: Pagé, Roch: Juges laïcs et exercice du pouvoir judiciaire; p. 213–238: Vernay, J.: Mariage et foi: à propos de deux thèses; p. 241–266: Beyer, Jean: La vie consacrée: perspecitve d'avenir; p. 267–285: Morrisey, Francis G.: The directory for the administration of temporal goods in religious institutes; p. 287–303: O'Reilly, M. A.: The proper law of institutes of religious life and of societies of apostolic life.

Fürst, Carl Gerold: Canones Synopse zum Codex iuris canonici und Codex canonum ecclesiarum orientalium. – Frb/B: Herder 1992. XII, 214 S.

Kriewitz, Jörg: Die Errichtung theol. Hochschuleinrichtungen durch den Staat. – Tü: Mohr (1992). XIX, 199 S. = Ius ecclesiasticum XLI; DM 58,–.

Schmitz, Heribert: Katholische Theologie und Kirchl. Hochschulrecht. Kommentar zu den Akkomodationsdekreten zur Apostol. Konstitution „Sapientia Christiana". Dokumentation der kirchl. Rechtsnormen. Hrsg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. – (Mchn: Kanonistisches Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München) 1992. 435 S.

Redaelli, Carlo R. M.: Il concetto di diritto della Chiesa. Nella riflessione canonistica tra concilio é codice. – R: Pubbl. del Pont. Seminario Lombardo 1991. 325 p. = Dissertatio. Series romana I; Lire 48 000.

Fuentes, José A. (dir.): Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1991. 384 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 3300.

Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum **Sakramentenrecht**. Reinhild Ahlers ... Mit Beitr. von Eugenio Correcco und Christian Huber. – Pad: Bonifatius 1992. 141 S.; DM 26,80.

Canon law in Protestant lands. Ed. by Richard H. Helmholz. – B: Duncker & Humblot 1992. 272 p. = Comparative studies in continental and Anglo-American legal history XI; kart. DM 128,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Gib mir ein Zeichen. Zur Bedeutung der **Semiotik** für theologische Praxis und Denkmodelle. Hrsg. von Wilfried Engemann und Rainer Volp. – B, NY: de Gruyter 1992. XI, 264 S. = Arbeiten zur praktischen Theologie I; Lw. DM 148,–; [enth.]: S. 3–28: Engemann, W.: Semiotik und Theologie – Szenen einer Ehe; S. 31–43: Deuser, Hermann: Christliche Religion – Zeichen unter Zeichen?; S. 45–60: Koch, Walter A.: Gott und die Welt. Theogenese als Semiogenese der Kultur; S. 63–71: Bieritz, K.-H.: Umberto Eco: Umrisse einer atheistischen Theologie; S. 73–94: Hiddemann, Frank: Geheimnis und Rätsel. Studie zum Gebrauch zweier Begriffe in Theologie und Ästhetik; S. 95–112: Roosen, Rudolf: Simplicissimus und Don Quixote. Mosaiksteine aus der Geschichte der religiösen Zeichendeutung; S. 113–122: Thomé, H.-E.: Am Bildschirm: Die Botschaften der Christusreproduktion; S. 123–132: Micskey, K. N.: Zeichenräume des Geistes. Ecos Rosenroman als Zeichen der kairologischen Bestimmtheit geistiger und historischer Räume und der offenen Semiose; S. 133–146: Heider, Martin: Die Unendlichkeit Gottes – ein fraktales Bild; S. 147–157: Magaß, Walter: Substitutionen am Himmel. Neun semiotische Bagatellen; S. 161–173: Engemann, W.: Wie beerbt man die Dialektische Theologie? Kleine homiletische Studie; S. 175–186: Volp, R.: Grenzmarkierung und Grenzüberschreitung. Gottesdienst als semiotische Aufgabe; S. 187–206: Lukken, Gerard: Die Bedeutung der Semiotik Greimas' und der Pariser Schule für die Liturgiewissenschaft; S. 207–231: Sequeira, Ronald: Liturgische Körper- und Gebärdensprache als Thema der Semiotik – Möglichkeiten und Grenzen; S. 233–245: Muck, H.: Umwertungen im Raumgefüge „Kirche". Eine semiotische Darstellung der wechselvollen Raumbeziehungen; S. 247–254: Scharfenberg; J.: Gib mir ein Symbol. Identitätsfindung durch religiöse Symbole; S. 255–262: Röller, Dirk: Wie offen wird die Botschaft sein? Zum Bildungsdilemma der Kirchen.

Luther, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. – Stu: Radius-Verl. 1992. 328 S.; DM 58,–.

Kirche in der Gesellschaft. Dimensionen der **Seelsorge**. Adalbero-Festschrift Raphael Schneider, Ludwig Brandl Hrsg. – Passau: Wiss.-Verl. Rothe 1992. 227 S., Ill.; kart. DM 36,–.

Der pastorale Notstand. Notwendige Reformen für eine zukunftsfähige Kirche. Ottmar Fuchs [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. 1992. 160 S.; DM 29,80 [enth.:] S. 9–27: Mette, Norbert: Kooperative Seelsorge – ein zukunftsfähiges pastorales Konzept?; S. 28–49: Greinacher, N.: Das Heil der Menschen ist das oberste Gesetz in der Kirche; S. 50–66: Karrer, Leo: Dialogische Strukturen in einer synodalen Kirche; S. 67–96: Fuchs, Ottmar: Das kirchliche Amt; S. 97–111: Steinkamp, H.: Stichwort: Beratungsbedarf; S. 112–160: Anhang.

Hermelink, Jan: Die homiletische Situation. Zur jüngeren Geschichte eines **Predigt**problems. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 311 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XXIV; kart. DM 52,– [Diss., Heidelberg]

Düwel, Bernd: Bilder für den Prediger. Ein Beitrag zur Spiritualität des Predigtdienstes. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1992. VIII, 603 S. = Dissertationen. Theologische Reihe LIII; brosch. DM 68,– [Diss., Würzburg]

Reschke, Thomas – Michael Thiele: Predigt und Rhetorik. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1992. 392 S. = Studien zur praktischen Theologie XXXIX; DM 48,–.

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

Blohm, Johannes: „Die dritte Weise." Zur Zellenbildung in der Gemeinde. Betrachtungen und Überlegungen zur Hauskreisarbeit unter Zugrundelegung einer empirischen Erhebung. – Stu: Calwer Verl. 1992. 250 S., graph. Darst. = Calwer theolog. Monographien C; 18; DM 64,– [Diss., Erlangen]

Jünnemann, Elisabeth: Gemeinde und Weltverantwortung. Eine historisch-system. Studie zur Wahrnehmung sozialer Verantwortung durch die christl. Gemeinde. – Wü: Seelsorge Echter 1992. 375 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge VII; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Wagner-Rau, Ulrike: Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von **Frauen**. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 222 S.; DM 68,– [Diss., Kiel]

Eibach, Ulrich: Theologie in Seelsorge, Beratung und Diakonie. III: Seelische Krankheit und christl. Glaube: theologische, humanwissenschaftl. und seelsorgerl. Aspekte. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1992. 296 S.

Lemke, Helga: Seelsorgerliche Gesprächsführung. Gespräche über Glauben, Schuld und Leiden. – Stu [u. a.] Kohlhammer 1992. 247 S.; DM 39,80.

Sattler, Dorothea: Gelebte **Buße**. Das menschliche Bußwerk ‹satisfactio› im ökumenischen Gespräch. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1992. XVIII, 453 S.; kart. DM 48,– [Diss., Mainz]

Schreiner, Martin: Gemütsbildung und Religiosität. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 235 S. = Arbeiten zur Religionspädagogik VIII; DM 54,–.

Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung / Michael Böhnke ... (Hrsg.) von Michael Böhnke. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1992. 207 S., graph. Darst.; DM 49,80.

Blasberg-Kuhnke, Martina: Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1992. VIII, 535 S. = Studien zur praktischen Theologie XLII; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Englert, Rudolf: Religiöse **Erwachsenenbildung**. Situation, Probleme, Handlungsorientierung. – Stu [u. a.]: Kohlhammer (1992). 416 S. = Praktische Theologie heute VII; kart. DM 49,80 [Habil.-Schrift, Bonn]

Foitzik, Karl: **Gemeindepädagogik**. Problemgeschichte eines umstrittenen Begriffs. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 448 S.; kart. DM 78,– [Diss., München]

Schlüter, Richard: Ökumenisches Lernen in den Kirchen. Schritte in die gemeinsame Zukunft. Eine praktisch-theologische Grundlegung. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1992. 143 S. = Religionspädagogische Perspektiven XV; DM 32,–.

Schritte der Hoffnung gehen. Ökumenisches Lernen zwischen Basisgruppen und Kirchengemeinden. Hrsg. von Klaus Goßmann ... – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 171 S. = Gemeindepädagogik VIII; DM 12,80.

Schweitzer, Friedrich: Die **Religion** des **Kind**es. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 458 S.; kart. DM 98,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Schöll, Albrecht: Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der **Religion** in der **Adoleszenzkrise**. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 319 S.; DM 68,–.

Bukowski, Wolfgang – Michael Forysch: Theologie im Unterricht. Schwierige Themen für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe I. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1992. 205 S., Ill.; DM 38,–.

Spölgen, Johannes: Zu unserem Heil. **Sakramentenkatechese** in kirchenferner Zeit. – Mchn: Pfeiffer 1992. 192 S.; kart. DM 26,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Volp, Rainer: Liturgik: die Kunst, Gott zu feiern. Bd. I: Einführung und Geschichte. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992. 682, XX S.; DM 88,–.

Gratias agamus. Studien zum eucharistischen **Hochgebet**. Für Balthasar **Fischer**. Hrsg. von Andreas Hinz u. Heinrich Rennings. – Frb/B [u. a.]: Herder 1992. XIX, 545 S.; Lw. DM 78,–.

Lohfink, Norbert: Psalmengebet und Psalterredaktion. – ALW 34, 1992, 1–22; S. 23–83: Franz, Ansgar: Die **Tagzeitenliturgie** der Mailänder Kirche im 4. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des **Kathedraloffiziums** im Westen; S. 84–101: Klöckener, Martin: die **„Orationes Sollemnes"** am Mittwoch der Heiligen Woche (OR XXIV, 1–4): eine Neuerung aus der Karonlingerzeit; S. 102–120: Palazzo, Eric: Iconographie et liturgie. La mosaïque du baptistère de Kélibia (Tunisie); S. 121–153: Breen, Aidan: The liturgical materials in MS Oxford, Bodleian Library, Auct. F.4/32.

Anonimo **Veronese**. Omelie mistagogiche e catechetiche. Ed. critica e studio a cura di Giuseppe Sobrero. – R: Ed. Liturgiche 1992. 382 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia LXVI = Monumenta Italiae liturgica I; Lire 70 000.

Mazza, Enrico: L'**anafora** eucaristica. Studi sulle origini. – R: Ed. Liturgiche 1992. 397 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia LXII = Studi di liturgia. N.S. XXIII; Lire 50 000.

Russo, Roberto: El «Proprio» de la Misa Crismal en el Misal Romano de Pablo VI. Estudio histórico-litúrgico-teológico. – R: Pont. Athenaeum S. Anselmi de Urbe 1992. XLII, 394 p. = Pont. Ahtenaeum S. Anselmi de Urbe. Pont. Institutum Liturgicum CLXXIX.

Metzger, M.: Enquetes autor de la prétendue «Tradition apostolique». – Ecclesia orans 9, 1992, 7–36; p. 37–59: Thönnes, D.: „Euchologie-Ästhetik" im „Marianischen Meßbuch"?; p. 61–68: Baroffio, B. G.: Le differentiæ nei codici italiani; p. 69–95: Kok, F.: L'**office pachômien**: psallere, orare, legere; p. 97–113: Thibodeau, T. M.: William **Durand**: «Compilator Rationalis»; p. 120–140: Valenziano, C.: «Vedere la parola.» Liturgia e ineffabile; p. 141–171: Lurz, F.: **Jeremia** in der Liturgie der Alten Kirche; p. 173–199: Poirot, E.: La **fête** du saint prophète **Elie** dans la liturgie byzantine; p. 201–216: Fossas, I. M.: «Manu dextera ... ad panem et ad calicem extensa.» Historia de una controversia.

Müller-Geib, Werner: Das **allgemeine Gebet** der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit. – Altenberge: Oros Verlag 1992. 504 S. = Münsteraner theologische Abhandlungen XIV; DM 65,80 [Diss., Münster]

Fischer, Balthasar: Redemptionis mysterium. Studie zur **Osterfeier** und zur christlichen **Initiation**. Hrsg. von Albert Gerhards und Andreas Heinz. – Pad [u. a.]: Schöningh (1992). 299 S.; DM 48,–. S. 277–298. Bibliographie Balthasar Fischer.

The study of liturgy. Edited by Cheslyn Jones ... Revised ed. – Lo: SPCK Pr. 1992. XXVIII, 601 p.; £ 20,–.

Sakramentliche Feiern. I, 2: Reinhard Meßner: Feiern der **Umkehr** und **Versöhnung**. Mit e. Betir. von Robert Oberforscher. Reiner Kaczynski: Feier der **Krankensalbung**. – Rgb: Pustet 1992. 375 S.; Abkürzungsverzeichnis (31) S. = Gottesdienst der Kirche VII, 2; DM 58,–.

Croce, Vittorio: Cristo nel tempo della Chiesa. Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali. – Leumann (To): Elle Di Ci 1992. 552 p. = Corso di studi teologici; Lire 42 000.

Puchner, Walter: Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. **Lazarus** und **Judas** als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas. Bd. I–II. – Wien: Verl. d. Österreich. Akad. der Wiss. 1991. 397 S., graph. Darst. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Denkschriften CCXVI; DM 132,–.

Leijssen, L.: Introduction: Liturgy and **language**. – QuaestLit 73, 1992, 5–14; p. 15–35: Clerck, P. de: Le langage liturgique: sa nécessité et ses traits spécifiques; p. 36–52: Lukken, G.: Liturgy and language: An approach from semiotics; p. 53–65: Henau, E.: L'homélie comme forme de communication. Ses limites, ses possibilités; p. 66–81: Roll, S.: Language and justice in the liturgy; p. 82–90: Jongerius, H.: I'd rather keep silence; p. 97–111: D'Haese, P.: Traduction et version après Vatican II. À la recherche d'une langue maternelle liturgique; p. 112–123: Smet, S. de: Souvenirs d'une collaboration à l'introduction de la langue vernaculaire dans la liturgie après le concile Vatican II.

Jörns, Klaus Peter: Liturgy: Cradle of Scripture? – Studia liturgica 22, 1992, 17–34; p. 35–52: Bradshaw, Paul F.: The use of the **Bible** in liturgy. Some historical perspectives; p. 53–67: Josuttis, Manfred: The authority of the **word** in the liturgy. The legacy of the Reformation; p. 68–83: Allen, Horace T.: **Lectionaries** – Principles and problems. A comparative analysis; p. 84–89: Procter-Smith, Marjorie: Lectionaries – Principles and porblems. Alternative perspectives; p. 100–118: Baldovin, John F.: Biblical **preaching** in the liturgy.

Anschriften der Mitarbeiter

PD. Dr. habil. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Dr. Antonio Autiero, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Dr. Athanasios Basdekis, Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22-24, D-6000 Frankfurt/M 1; Dr. Thomas Bremer, Kath.-Ökumen. Institut, Bogenstr. 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Fachbereich 21, Scharnhorststr. 103–109, D-4400 Münster; Alexander Eichener, Inst. f. gesch. Rechtswissenschaft, Friedrich-Ebert-Platz 2, D-6900 Heidelberg; Prof. Dr. Edward G. Farrugia, Pontificio Istituto Orientale Piazza S. Maria Maggiore 7, I-00185 Roma; Dr. Reimund Haas, Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Gereonstr. 2, D-5000 Köln 1; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Würzburg, Kath.-Theol. Fakultät, Missionswissenschaft, Sanderring 2, D-8700 Würzburg; Erzbischof von Australien Stylianos Harkianakis, 242 Cleveland-Street, Redfern, Sydney N.S.W 2016, Australien; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, D-8411 Lappersdorf; Erzpriester Prof. Dr. Wladimir Ivanov, Wildensteiner Str. 10, D-1157 Berlin; The Rev. Prof. Dr. Robert Jenson, St. Olaf College, USA Northfield, MN 55057; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Dr. Benedikt Kranemann, Taubenstr. 6, D-4400 Münster; Dr. Karl Josef Lesch, An der Unlandsbäke 7, D-2842 Lohne; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Dr. Venicio Marcolino, Beckmannweg 19, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Postfach 16 21, D-4790 Paderborn; Dr. Christof Müller, Anneröderweg 58, D-6300 Gießen; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-8000 München 2; Dr. Stefan Rau, Marienstr. 5, D-4222 Ahaus; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-4630 Bochum 1; Dr. Gustav Schmiz, Am Weidenbusch 1, D-6239 Eppstein-Bremthal; PD. Dr. habil. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Hoppengarten 4a, D-4400 Münster; PD. Dr. habil. Thomas Söding, Am Thie 7, D-3208 Giesen; Prof. Dr. Lars Thunberg, Jasminvej 2, DK-8400 Ebeltoft; Prof. Dr. Erich Zenger, Steinfurter Str. 8a, D-4715 Ascheberg.

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

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

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

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

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

© 1992 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1992

ISSN 0040-568X