INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Abramowski, Luise, Tübingen – Sp. 222–224
Ahlers, Reinhild, Münster – Sp. 507–508
Antes, Peter, Hannover – Sp. 335–336
Arens, Edmund, Frankfurt – Sp. 44–45; 148–150; 403–404
Backhaus, Knut, Münster – Sp. 201–203
Baumeister, Theofried, Mainz – Sp. 207
Bäumer, Remigius, Kirchzarten – Sp. 236–237; 377–380
Baumgartner, Konrad, Lappersdorf – Sp. 320–322
Becker, Joachim, Werne – Sp. 103–105; 384–386; 459–461; 463–464
Beinert, Wolfgang, Pentling – Sp. 43–44
Bellinger, Gerhard J., Münster – Sp. 312–313
Benke, Christoph, Wien – Sp. 254–256
Berger, Teresa, Durham, North Carolina – Sp. 187–189
Berger, Rupert, Bad Tölz – Sp. 51–53
Besier, Gerhard, Heidelberg – Sp. 265–274
Beulertz, Stefan, Erlangen – Sp. 309–310
Biemer, Günter, Freiburg – Sp. 177–188
Blasberg-Kuhnke, Martina, Dortmund – Sp. 256–257
Böcher, Otto, Mainz-Drais – Sp. 203–204
Bremer, Thomas, Münster – Sp. 36–37; 240–241
Bröker, Werner, Greven-Gimbte – Sp. 67–70
Brunner, Gerbert, Freiburg – Sp. 475–479
Büker, Markus, Fribourg – Sp. 370–373
Clam, Jean, Barsighausen-Stemmen – Sp. 418–421
Coakley, J. F., Oxford – Sp. 207–208
Courth, Franz, Vallendar – Sp. 136–140
Crüsemann, Frank, Bielefeld – Sp. 380–384
Damberg, Wilhelm, Münster – Sp. 241–244; 316; 498–500
Dautzenberg, Gerhard, Gießen – Sp. 303–305
Dohmen, Christoph, Osnabrück – Sp. 14–15
Doppelfeld, Basilius, Münsterschwarzach – Sp. 424–426
Elliott, J. K., Leeds – Sp. 208–209
Engelbert, Pius, Rom – Sp. 33–36; 113–116; 212–213; 306–309
Fleischer, Gunther, Bonn – Sp. 466–469
Frank, Karl Suso, Freiburg i. Br. – Sp. 211–212
Franz, Ansgar, Mainz – Sp. 144–146
Furger, Franz, Münster – Sp. 62
Gantke, Wolfgang, Bonn – Sp. 373–377
Gerwing, Manfred, Bochum – Sp. 229–231
Gessel, Wilhelm M., Augsburg – Sp. 215–216; 479–481; 490–492
Gnädinger, Louise, Niederhelfenschwil – Sp. 41–43
Goldbrunner, Josef, Seeshaupt – Sp. 156–158
Hagemann, Ludwig, Kürnach – Sp. 74
Halleux, André de, Louvain-la-Neuve – Sp. 31–32
Hänsel-Hohenhausen, Markus, Egelsbach – Sp. 493
Hasenstab, Rudolf, Eitensheim – Sp. 53–58
Haslinger, Herbert, Mainz – Sp. 63–66
Haunerland, Winfried, München – Sp. 51; 502–503
Hauschild, Wolf-Dieter, Münster – Sp. 471–473
Heine, Peter, Senden-Bösensell – Sp. 261–263
Herbstrith, Waltraud, Tübingen – Sp. 292–295
Hilberath, Bernd Jochen, Tübingen – Sp. 47–49; 134–136; 406–407
Hilpert, Konrad, Neuss-Uedesheim – Sp. 59–62
Hödl, Ludwig, Bochum – Sp. 38–39; 231–233; 310–312
Hoeps, Reinhard, Köln – Sp. 111–113
Hofmeier, Johann, Lappersdorf – Sp. 153–155
Höhn, Hans-Joachim, Köln – Sp. 89–100; 334–335
Hollerweger, Hans, Linz – Sp. 501–502
Holzem, Andreas, Münster – Sp. 313–316
Hoye, William J., Münster – Sp. 295; 319–320; 391–392
Hubmann, Franz D., Linz – Sp. 464–466
Janßen, Hans-Gerd, Krefeld – Sp. 251–252
Jaschke, Hans-Jochen, Hamburg – Sp. 487–489
Kaczynski, Reiner, München – Sp. 141–142
Kadlec, Jaroslav, Prag – Sp. 493–494
Kany, Roland, Zirndorf – Sp. 209–211
Kertsch, Manfred, Graz – Sp. 216–218
Khoury, Adel Theodor, Münster – Sp. 262
Kleber, Karl-Heinz, Passau – Sp. 512–514
Kleinheyer, Bruno, Sinzig – Sp. 142–144
Kranemann, Benedikt, Münster – Sp. 503–504
Kühn, Rolf, Singen – Sp. 163–164; 275–282; 426–427
Kuhn, Wolfgang, St. Ingbert – Sp. 70–74
Lambrecht, Jan, Leuven – Sp. 107; 109–110
Langenhorst, Georg, Koblenz – Sp. 429–432
Larcher, Gerhard, Graz – Sp. 246–251
Laubach, Ernst, Münster – Sp. 235–236
Laudage, Marie-Luise, Berlin – Sp. 225–228
Lesch, Karl Josef, Lohne – Sp. 404–406
Lindemann, Andreas, Bielefeld – Sp. 386–388
Lohfink, Norbert, Frankfurt – Sp. 192–195
Lohse, Eduard, Göttingen – Sp. 29–31
Lüdicke, Klaus, Münster – Sp. 258–259; 328–330
Lutterbach, Hubertus, Münster – Sp. 32–33; 213–215; 256; 492
Maas-Ewerd, Theodor, Walting b. Eichstätt – Sp. 326–328
Marcolino, Venicio, Tübingen – Sp. 37–38; 118–119
Martetschläger, Johannes, München – Sp. 53
Mayer, Cornelius, Gießen – Sp. 286–288
Meier, Erhard, Burgdorf – Sp. 263–264
Mette, Norbert, Paderborn – Sp. 409–410
Miggelbrink, Ralf, Paderborn – Sp. 130–131
Moeller, Bernd, Göttingen – Sp. 495–496
Mußner, Franz, Passau – Sp. 16–21; 105–106
Müller, Hans-Peter, Münster – Sp. 295–298
Neufeld, Karl Heinz, Innsbruck – Sp. 317–318
Neuner, Peter, München – Sp. 497–498
Niederwimmer, Kurt, Wien – Sp. 473–475
Nikolasch, Franz, Salzburg – Sp. 322–324
Pesch, Rudolf, München – Sp. 23–24; 197–198; 302–303
Pfleiderer, Georg, München – Sp. 45–47
Pörnbacher, Hans, Wildsteig/Obb. – Sp. 494–497
Promper, Werner, Verviers – Sp. 158–163; 410–412
Reifenrath, Bruno H., Koblenz – Sp. 281–286; 291–292
Rethmann, Albert-Peter, Münster – Sp. 53–55; 332–334; 510–512
Reventlow, Henning Graf, Bochum – Sp. 15–16; 99–101; 453–458
Rieße, Günter, Wachtberg-Oberbachem – Sp. 120; 256; 415–418
Richter, Klemens, Münster – Sp. 11–14; 49–51; 140–141; 259–260; 324–326
Rieger, Reinhard, Tübingen – Sp. 396–399; 401–403
Rivinius, Karl-Josef, Sankt Augustin – Sp. 120–122; 412–414
Rolinck, Eberhard, Senden-Bösensell – Sp. 245–246
Romero-Pose, Eugenio, Rom – Sp. 481–487
Sauer, Ralph, Vechta – Sp. 408–409
Schaeffler, Richard, Tübingen – Sp. 421–424
Schallenberg, Peter, Schwerte – Sp. 407–408
Scharbert, Josef, München – Sp. 457–459
Schlögel, Herbert, Köln – Sp. 58–59; 146–147
Schmidt-Leukel, Perry, München – Sp. 122–126; 353–370
Schnarr, Hermann, Trier – Sp. 392–396
Schnelle, Udo, Halle/Saale – Sp. 305–306
Scholtissek, Klaus, Warendorf – Sp. 106–107
Schoors, Antoon, Lubbeek – Sp. 441–454
Schröder, Richard, Berlin – Sp. 3–10; 273–276
Schröer, Alois, Münster – Sp. 237–238
Schüßler, Werner, Trier – Sp. 318–319
Schütz, Christian, Vilshofen – Sp. 228–229
Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Münster – Sp. 195–196
Söding, Thomas, Münster – Sp. 24–29; 110–111; 196–197; 301–302; 388–391; 469–470
Steindorff, Ludwig, Münster – Sp. 238–240
Stemberger, Günter, Wien – Sp. 260–261
Stipp, Hermann-Josef, Stellenbosch – Sp. 101–102; 298–301; 461–463
Stowasser, Martin Andreas, Wien – Sp. 198–201
Studer, Basil, Rom – Sp. 215; 219–222
Sturm, Erdmann, Münster – Sp. 399–401
Sudbrack, Josef, München – Sp. 40–41; 116
Thiele, Michael, Karlsruhe – Sp. 224–225
Thomas, Hans, Köln 41 – Sp. 252–253
Thomas †, Klaus, Berlin – Sp. 155–156; 257–258
Tischner, Wolfgang, Bonn – Sp. 9–12
Tossou, Kossi-Joseph, Münster – Sp. 62–63
Uhl, Siegfried, Konstanz – Sp. 433
Vollenweider, Samuel, Bern – Sp. 470–471
Vorgrimler, Herbert, Altenberge – Sp. 131–134
Weiß, Bardo, Mainz – Sp. 116–118
Weimer, Ludwig, München – Sp. 126–129
Wenning, Robert, Roxel b. Münster – Sp. 189–191
Wieh, Hermann, Osnabrück – Sp. 66–67; 244–245; 508–510
Wiemeyer, Joachim, Osnabrück – Sp. 150–151; 153
Wijlens, Myriam, Münster – Sp. 330–332
Wilckens, Ulrich, Weißenhaus – Sp. 204–207
Wischmeyer, Wolfgang, Mühlacker – Sp. 489–490
Wyrwoll, Nikolaus, Regensburg – Sp. 151–153
Zapp, Hartmut, Freiburg – Sp. 504–507
Zeller, Dieter, Oestrich-Winkel – Sp. 21–23
Zenger, Erich, Münster – Sp. 99; 191–192
Zenk, Georg, Weißenbrunn – Sp. 500–501
Zumkeller, Adolar, Würzburg – Sp. 233–235

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Schröder, Richard: Die Kirchen in der DDR – Sp. 3–10
Tischner, Wolfgang: Quellenveröffentlichungen zur katholischen Kirche in der DDR – Sp. 9–12
Höhn, Hans-Joachim: Katholische Soziallehre heute – Positionen und Perspektiven – Sp. 89–100
Biemer, Günter: John Henry Newman (1801–1990) nach einhundert Jahren. Ein Literaturbericht – Sp. 177–188
Besier, Gerhard: „Denn Gott soll man trauen allein." Eine Erwiderung auf Richard Schröder, Die Kirchen in der DDR – Sp. 265–274
Schröder, Richard: Antwort auf Besiers Kritik – Sp. 273–276
Kühn, Rolf: Theologische Wende in der Phänomenologie? Zur Problematik der „absoluten Präsenz" – Sp. 275–282
Schmidt-Leukel, Perry: Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht – Sp. 353–364
Schoors, Antoon: Neuere Literatur über das Buch Jesaja. Veröffentlichungen der Jahre 1987–1991 – Sp. 441–454
Reventlow, Henning Graf: Ein immer wieder aktuelles Thema. Neue Veröffentlichungen über den Gebrauch von rûah im Alten Testament – Sp. 453–458

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag, hg. v. Erwin Schadel. Mit einem Vorwort v. Arnulf Rieber – Sp. 295
Adriányi, Gabriel: Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert – Sp. 240–241
Ahlers, Reinhild: Communio Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici – Sp. 504–507
Aktivierende Gemeindearbeit, hg. v. Rainer Lingscheid / Gerhard Wegner – Sp. 63–66
Altaner, Berthold / Stuiber Alfred: Patrologia. Zycie, pisma i nauka Ojców Kosáciola, hg. v. Pawel Pachciarek – Sp. 211
Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag, hg. v. Jutta Hausmann / Hans-Jürgen Zobel – Sp. 384–386
Amîn, Qâsim: Die Befreiung der Frau. Aus dem Arabischen übertragen von Oskar Rescher. Bearbeitet und mit einer Einführung versehen von Smail Balic – Sp. 262–263
Angel, Hans-Gerd: Christliche Moral zwischen Vernunft und Offenbarung. Der hermesianische Entwurf des Trierer Moraltheologen Godehard Braun (1798–1861) – Sp. 53–55
Anna Katharina Emmerick. Die Mystikerin des Münsterlandes. Symposion 1990 der Bischöfl. Kommission „Anna Katharina Emmerick" Münster, hg. v. Clemens Engling / Hubert Festring / Hermann Flothkötter – Sp. 245–246
Apologia pro vita sua. Being a History of his Religious Opinions by John Henry Cardinal Newman. Ed., with Introduction and Notes, by Martin J. Svaglic – Sp. 187
Backhaus, Knut: Die „Jüngerkreise" des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums – Sp. 203–204
Bak, Dong Hyun: Klagender Gott – klagende Menschen. Studien zur Klage im Jeremiabuch – Sp. 463–464
Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre, hg. v. Norbert Glatzel / Heinrich Pompey – Sp. 94–95
Barstad, Hans M.: A Way in the Wilderness. The „Second Exodus" in the Message of Second Isaiah – Sp. 450
Baumgartner, Konrad / Hahn, Ferdinand / Kornemann, Helmut / Lechner, Odilo OSB / Meyer, Hans Bernhard SJ / Müller, Gerhard Ludwig / Schaeffler, Richard / Schmidt-Lauber, Hans-Christoph / Trautwein, Dieter: Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen – Sp. 140–141
Best, Ernest: The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology. Second Edition – Sp. 302–303
Beuken, W.A.M.: Jesaja deel IIIA; deel IIIB – Sp. 452
Beyer, Dorothee: Sinn und Genese des Begriffs „Décréation" bei Simone Weil – Sp. 427–428
Bieritz, Karl-Heinrich: Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart – Sp. 51–53
Blümer, Wilhelm: Rerum Eloquentia. Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus – Sp. 224–225
Bonora, Antonio: Isaia 40–66. Israele: servo di Dio, popolo liberato – Sp. 448
Böttcher, Diethelm: Ungehorsam oder Widerstand? Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechtes in der Reformationszeit (1529–1530) – Sp. 235–236
Boulad, Henri: Zeugnis der Wahrheit. Interviews und Gespräche. Übersetzt nach den französischen und englischen Originalen von Hidda Westenberger – Sp. 74
Braun, Karl-Heinz: Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie – Sp. 313–316
Breck, John: Spirit of Truth: the Holy Spirit in Johannine Tradition – Sp. 455
Bretschneider, Joachim: Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend. Phänomene in der Kleinkunst an Beispielen aus Mesopotamien, dem Iran, Anatolien, Syrien, der Levante und dem ägäischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der bau- und der religionsgeschichtlichen Aspekte – Sp. 189–191
Bucher, Anton A.: Bibel-Psychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten Sp. 156–158
Buchholz, Joachim: Die Ältesten Israels im Deuteronomium – Sp. 192–195
Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. pont. max. iussu editus. Editione praefuit Petrus Rodriguez, Eam instruendam atque apparandam item curaverunt Ildephonsus Adeva, Franciscus Domingo, Radulfus Lanzetti et Marcellus Merino – Sp. 312–313
Centesimo anno – 100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick. Mit einem Vorwort von Bischof Maximilian Aichern, hg. v. Wolfgang Palaver – Sp. 92
Chadwick, Owen: The Spirit of the Oxford Movement. Tractarian Essays – Sp. 188–189
Chilton, B. D.: The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes – Sp. 443
Chilton, B. D.: The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum – Sp. 443
Ching, Julia / Oxtoby, Willard G.: Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China – Sp. 410–412
Chrétien, Jean-Louis: L'inoubliable et l'inespéré – Sp. 275
Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel / Jochen-Christoph Kaiser – Sp. 498–500
Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft. Tübinger Beiträge zur Katholischen Soziallehre, hg. v. Dietmar Mieth – Sp. 334–335
Darragon, Benoît: Répertoire des pièces euchologiques citées dans le „De antiquis Ecclesiae ritibus" de dom Martène – Sp. 51
Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, hg. v. Johannes Gründel – Sp. 58–59
Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 1: Römer- und 1. Korintherbrief. Hg. u. untersucht von Barbara Aland und Andreas Juckel – Sp. 207–208
Dassmann, Ernst: Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten – Sp. 471–473
DDR-Presse unter Parteikontrolle. Kommentierte Dokumentation, hg. v. Günter Holzweissig – Sp. 11
Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. v. Michael von Brück / Jürgen Werbick – Sp. 365–370
Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt von Norbert Brox – Sp. 479–481
Der Koran. Arabisch – Deutsch. Bd 3: Sure 2,213–2,286. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury – Sp. 261–262
Deuterojesaja. Deutung – Wirkung – Gegenwart. Ein Kommentar zu Jesaja 40–55. Von Werner Grimm in Zusammenarbeit mit Kurt Dittert – Sp. 448–449
Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, hg. v. Wilfried Loth – Sp. 241–244
Didache. Zwölf-Apostel-Lehre / Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen / Wilhelm Geerlings – Sp. 473–475
Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgabe von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer / Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch. Neu übers. und hg. v. Andreas Lindemann / Henning Paulsen – Sp. 478–479
Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, hg. v. Arthur F. Utz – Sp. 153
Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch, hg. v. Harald Schützeichel – Sp. 501–502
Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. 3: Der Nordwesten, hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler – Sp. 495–496
Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. 4: Mittleres Deutschland, hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler – Sp. 495–496
Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hüningen/Bern (Schweiz) 1985. Mit einer Bibliographie Andreas Lindt, hg. v. Victor Conzemius / Martin Greschat / Hermann Kochen – Sp. 316
Diers, Michaela: Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken – Sp. 229–231
Dirscherl, Erwin: Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein. Eine theologie-geschichtlich-systematische Untersuchung – Sp. 47–49
Domagalski, Bernhard: Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst unter besonderer Berücksichtigung der frühchristlichen Zeugnisse – Sp. 491–492

Dorrmann, Wolfram: Suizid. Therapeutische Interventionen bei Selbsttötungsabsichten. Mit einem Vorwort von Asmus Finzen – Sp. 257–258
Dreytza, Manfred: Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament. Eine wort- und satzsemantische Studie – Sp. 455
Drèze, Jean-François: Raison d'État Raison de Dieu. Politique et Mystique chez Jeanne de France. Préface de Francis Rapp – Sp. 40
Early Christianity. Origins and Evolution to AD 600. Ed. by Ian Hazlett. In Honour of W. H. C. Frend – Sp. 211–212
Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht, hg. v. Reinhild Ahlers / Libero Gerosa / Ludger Müller – Sp. 328–330
Ecclesia Monasteriensis. Beiträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde Westfalens. Festschrift für Alois Schröer zum 85. Geburtstag dargeboten von Kollegen, Freunden und Schülern, hg. v. Reimund Haas – Sp. 493
Egg, Erich / Pfaundler, Wolfgang: Kaiser Maximilian I. und Tirol – Sp. 494–495
Ein Leben für die Wahrheit. Zur geistigen Gestalt Edith Steins, hg. v. Lina Börsig-Hover. Mit Beiträgen von Lina Börsig-Hover / Raimund Honecker / Winfrid Hover / Roderick Vonhögen – Sp. 292–295
Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective, hg. v. Robert B. Coote – Sp. 461–463
Erlemann, Kurt: Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen – Sp. 301–302
Ethik und Erziehung, hg. v. Claus Günzler – Sp. 62–63
Euler, Walter Andreas: Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues – Sp. 392–396
Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben. Eingel. u. hg. von Hans G. Ulrich – Sp. 146–147
Evolution der Biosphäre, hg. v. Ulrich Jüdes, Günter Eulefeld, Thorsten Kapune Sp. 67–68
Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie, hg. v. Leo Scheffczyk – Sp. 70–74
Faith to Creed. Ecumenical Perspectives on the Affirmation of the Apostolic Faith in the Fourth Century. Papers of the Faith to Creed Consultation Commission on Faith and Order NCCCUSA October, 25–27, 1989 – Waltham Massachusetts. Ed. by S. Mark Heim – Sp. 219–222
Feld, Helmut: Der Ikonoklasmus des Westens – Sp. 111–113
Fischer, Alfons: Pastoral in Deutschland nach 1945. Band III: Kirche und Seelsorge in der Ära des Konzils und der Kulturrevolution – Sp. 66–67
Fischer, Georg: Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4) – Sp. 14–15
Fischer, Johannes: Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens – Sp. 45–47
Fischer, Konrad: Gegenwart Christi und Gottesbewußtsein. Drei Studien zur Theologie Schleiermachers – Sp. 403
Forte, Bruno: Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott – Gott der Lebenden. Aus dem Italienischen von Jorinde Richter – Sp. 130–131
Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie – Sp. 409–410
Furger, Franz: Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen – Sp. 93
Fürst, Carl Gerold: Canones Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Sp. 259
Garhammer, Erich: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts – Sp. 244–245
Gaybba, B. P.: Aspects of the Medieval History of Theology. 12th to 14th Centuries – Sp. 37–38
Geißler, Hermann: Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman – Sp. 185
Gerl, Hanna-Barbara: Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben – Sp. 286–288
Gerl, Hanna-Barbara: Wider das Geistlose im Zeitgeist. 20 Essays zu Religion und Kultur – Sp. 252–253
Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz Döllingers (1799–1890), hg. v. Georg Denzler / Ernst Ludwig Grasmück – Sp. 497–498
Glaßner, Gottfried: Vision eines auf Verheißung gegründeten Jerusalem. Textanalytische Studien zu Jesaja 54 – Sp. 451
Glossarium Artis: Dreisprachiges Wörterbuch der Kunst, hg. vom Comité internationale d'histoire de l'art, Bd 2: Kirchengeräte, Kreuze und Reliquiare der christlichen Kirchen, hg. v. Rudolf Huber / Renate Rieth – Sp. 503–504
Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag, hg. v. Udo Tworuschka – Sp. 417–418
Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform, hg. v. Hansjakob Becker / Bernd Jochen Hilberath / Ulrich Willers – Sp. 324–326
Gould, Stephen Jay: Wie das Zebra zu seinen Streifen kommt. Essays zur Naturgeschichte. Übers. v. Stephen Cappellari – Sp. 70
Grätzel, Stephan: Organische Zeit. Zur Einheit von Erinnerung und Vergessen – Sp. 275
Gregor von Nazianz: Über die Bischöfe (Carmen 2,1,12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von Beno Meier – Sp. 215–216
Gregor von Nazianz: Gegen den Zorn (Carmen 1,2,25). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von Michael Oberhaus. Mit Beiträgen von Martin Sicherl – Sp. 216–218
Große Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nânak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi, hg. v. Peter Antes – Sp. 415–416
Grundbegriffe der christlichen Ethik, hg. v. Jean-Pierre Wils / Dietmar Mieth – Sp. 332–334
Guillelmus de la Mare: Scriptum in primum librum sententiarum, hg. v. Hans Kraml Sp. 231–233
Gy, Pierre-Marie, OP: La Liturgie dans l'histoire – Sp. 142–144
Høgenhaven, Jesper: Gott und Volk bei Jesaja. Eine Untersuchung zur biblischen Theologie – Sp. 445
Habbel, Marie-Luise: „Diese Wüste hat sich einer vorbehalten." Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns – Sp. 429–430
Haggenmüller, Reinhold: Die Überlieferung der Beda und Egbert zugeschriebenen Bußbücher – Sp. 32–33
Hahn, Ferdinand – siehe: Baumgartner, Konrad: Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen – Sp. 140–141
Handbuch der Pastoralpsychologie, hg. v. Isidor Baumgartner – Sp. 155–156
Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, hg. v. Leo Karrer – Sp. 508–510
Harner, Philip B.: Grace and Law in Second Isaiah. 'I am the Lord' – Sp. 449–450
Hartberger, Birgit: Das biblische Ruth-Motiv in deutschen lyrischen Gedichten des 20. Jahrhunderts – Sp. 431–432
Hartman, Lars: Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften – Sp. 305–306
Hartmann, Wilfried: Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien – Sp. 33–36
Hartmann, Willi: Der Gedanke der Menschwerdung bei Novalis. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Fragmente und Studienaufzeichnungen – Sp. 120
Hasebrink, Burkhard: Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt – Sp. 117–118
Hausberger, Karl: Geschichte des Bistums Regensburg. Bd I: Mittelalter und frühe Neuzeit. Bd II: Vom Barock bis zur Gegenwart – Sp. 237–238
Hayes, John H. / Irvine, Stuart A.: Isaiah the Eighth-Century Prophet: His Times and his Preaching – Sp. 444
Henrici de Gandavo Opera omnia Tom. XXVII: Summa (Questiones ordinariae) art. XXXI–XXXIV. Ed. Raimundus Macken, cum introductione generali a L. Hödl – Sp. 310–312
Henry, Michel: Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Beiträge zur Phänomenologie – Sp. 275
Herbstrith, Waltraud: Edith Stein. Etappen einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit – Sp. 291–292
Hermisson, Hans-Jürgen: Deuterojesaja, 1.–2. Lfg. (Jes 45,8–47,15) – Sp. 447
Herrmann, Siegfried: Jeremia. Der Prophet und das Buch – Sp. 101–102
Heymel, Michael: Maria entdecken. Die evangelische Marienpredigt – Sp. 138–139
Holeton, David R.: La communion des tout-petits enfants. Étude du mouvement eucharistique en Bohême vers la fin du Moyen-Age – Sp. 493–494
Honecker, Martin: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe – Sp. 512–514
Hora lectionis. Die Festtagslesungen der Alten Theologen aus dem Stundenbuch der Kirche. Kommentiert von Hans Reinhard Seeliger – Sp. 490–491
Horizonte sittlichen Handelns. Richard Bruch Octogenario, hg. v. Otto König / Alois Wolkinger – Sp. 62
Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, hg. v. Reinhold Bernhardt – Sp. 370–373
Huber, Wolfgang: Kirche und Öffentlichkeit – Sp. 44–45
Huonder, Vitus: Die Psalmen in der Liturgia Horarum – Sp. 144–146
„Ich liebe euch doch alle!" Befehle und Lageberichte des MfS Januar – November 1989, hg. v. Armin Mittner / Stefan Wolle – Sp. 10–11
Ihwân as-Safâ': Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. (Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra). Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen hg. v. Alma Giese – Sp. 418–421
In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality. Ed. by Alf Härdelin – Sp. 116
Irvine, Stuart A. – siehe: Hayes, John H.: Isaiah the Eighth-Century Prophet: His Times and his Preaching – Sp. 444
Irvine, Stuart A.: Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimitic Crisis – Sp. 446
Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Für Ernst Ludwig Ehrlich zum 70. Geburtstag, hg. v. Marcel Markus, Ekkehard W. Stegemann, Erich Zenger – Sp. 16–21
Jacob, Edmond: Esaïe 1–12 – Sp. 445
Janicaud, Dominique: Le tournant théologique de la phénoménologie française – Sp. 275

Janssen, Arnold: Briefe nach Südamerika. Bd I: 1890–1899. Hg. und kommentiert von Josef Alt – Sp. 413–414
Janssen, Paul – siehe: Ströker, Elisabeth: Phänomenologische Philosophie – Sp. 275
Jenson, Philip: Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World Sp. 99–101
John Henry Newman. I. Centenario de su muerte (1890–1990) – Sp. 186
Johnson, Cuthbert – siehe: Ward, Anthony: The Prefaces of the Roman Missal. A Source Compendium with Concordance and Indices – Sp. 502–503
Kalde, Franz: Die Paarformel „fides – mores". Eine sprachwissenschaftliche und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung aus kanonischer Sicht – Sp. 53
Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, hg. v. Walter Kerber / Heino Ertl / Michael Hainz – Sp. 91
Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990, hg. v. Gerhard Lange / Ursula Pruß / Franz Schrader / Siegfried Seifert – Sp. 11–12
Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen – Sp. 295–298
Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd 3: Barock-Mystik – Sp. 41–43
Ker, Ian: John Henry Newman. A Biography – Sp. 179–180
Kertelge, Karl: Grundthemen paulinischer Theologie – Sp. 204–207
Kirchberg, Julie: Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen – Sp. 423–424
Kirche zwischen Vertröstung und Klassenkampf. 100 Jahre Rerum Novarum, hg. v. Reinhold Janiszewski / Wolfgang Müller / Helmut J. Patt / Günter Schigulski / Brigitte Schmeja – Sp. 92
Knoch, Otto: Das Neue Testament in seinen großen Gestalten. 41 Glaubens- und Lebensgeschichten. Mit einer Erklärung wichtiger neutestamentlicher Begriffe – Sp. 106–107
Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the eighth international Congress of medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) Helsinki 24–29 August 1987. Vol. I. Ed. by Monika Asztalos / John E. Murdoch / Ilkka Niiniluoto / Vol. II. Ed. by Simo Knuuttila / Reijo Työrinoja / Sten Ebbesen / Vol. III. Ed. by Reijo Työrinoja / Anja Inkeri Lehtinen / Dagfinn Følesdal – Sp. 38–39
Koch, Robert: Der Geist Gottes im Alten Testament – Sp. 455
Koch, Robert: Die Sünde im Alten Testament – Sp. 457–459
Koenen, Klaus: Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie – Sp. 447–448
Konda, Jutta: Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars – Sp. 132–133
Kranz, Gisbert: Menschsein in Freude. Vom Singen, Lachen, Essen und Trinken – Sp. 263–264
Kratz, Reinhard Gregor: Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 – Sp. 450–451
Kraus, Hans-Joachim: Das Evangelium der unbekannten Propheten. Jesaja 40–66 – Sp. 441–454
Kreß, Hartmut: Ethische Werte und Gottesgedanke. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs – Sp. 53–58
Kreiner, Armin: Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie – Sp. 122–126
Krenski, Thomas Rudolf: Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars – Sp. 131–132
Krieger, David J.: The New Universalism. Foundations for a Global Theology – Sp. 403–404
Küng, Hans: Projekt Weltethos – Sp. 407–408
La Dynamique Symbolique. L'apport d'une catéchèse pour ceux qui ne peuvent pas suivre. Sous la direction de Raymond Brodeur, Jean Mesny et Mary Therese Harrington – Sp. 408–409
Laato, Antti: Who is Immanuel? The Rise and Foundering of Isaiah's Messianic Expectations – Sp. 445–446
Langer, Birgit: Gott als „Licht" in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1–3.19f – Sp. 453–454
Leene, Hendrik: De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterojesaja – Sp. 449
Leisinger, Klaus M.: Hoffnung als Prinzip. Bevölkerungswachstum: Einblicke und Ausblicke. Mit einem Vorwort von Robert McNamara – Sp. 151–153
Lindemann, Andreas: Die Clemensbriefe – Sp. 475–478
Link-Wieczorek, Ulrike: Reden von Gott in Afrika und Asien. Darstellung und Interpretation der afrikanischen Theologie im Vergleich mit der koreanischen Minjung-Theologie – Sp. 158–161
Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die sahidischen Handschriften der Evangelien 2. Teil, 1./2. Halbbd. Bearbeitet von Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink – Sp. 207
Lohse, Eduard: Theologische Ethik des Neuen Testaments – Sp. 24–26
Lüdemann, Gerd: Texte und Träume. Ein Gang durch das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann – Sp. 23–24
Lüke, Ulrich: Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie. Eine kritische Auseinandersetzung aus fundamentaltheologischer Perspektive. Mit einem Geleitwort von Gerhard Vollmer – Sp. 69–70
Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung, hg. v. Manfred Kießig – Sp. 139–140
Marxsen, Willi: „Christliche" und christliche Ethik im Neuen Testament – Sp. 26–29
McKenzie, Steven L.: The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History – Sp. 298–301
McRedmond, Louis: Thrown Among Strangers. John Henry Newman in Ireland – Sp. 182
Meier, Johannes: Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln. Die Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung (1511/22) bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts – Sp. 161–163
Merklein, Helmut: Der erste Brief an die Korinther. Kap. 1–4 – Sp. 386–388
Meyer, Hans Bernhard SJ – siehe: Baumgartner, Konrad: Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen – Sp. 140–141
Miggelbrink, Ralf: Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre – Sp. 134–136*
Modern Christian Spirituality. Methodological and Historical Essays, hg. v. Bradley C. Hanson – Sp. 40–41
Mooney, Hilary A.: The Liberation of Consciousness. Bernard Lonergan's Theological Foundations in Dialogue with the Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar – Sp. 317–318
Morales, José: Newman (1801–1890) – Sp. 182
Morrone, Fortunato: Cristo il figlio di Dio fatto uomo. L'incarnazione del Verbo nel pensiero christologico di J.H. Newman – Sp. 184
Müller, Gerhard Ludwig – siehe: Baumgartner, Konrad: Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen – Sp. 140–141
Müller, Karl: Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft – Sp. 120–122
Murphy-O'Connor, Jerome: The Theology of the Second Letter to the Corinthians – Sp. 109–110
Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, hg. v. Stefan Knobloch / Herbert Haslinger – Sp. 256–257
Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. 5. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung, hg. v. Wilhelm Schneemelcher – Sp. 110–111
Nevin, Thomas R.: Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew – Sp. 426–427
Newman after a Hundred Years. Ed. by Ian Ker and Alan G. Hill – Sp. 183
Nichols, Aidan: From Newman to Congar. The idea of doctrinal development from the Victorians to the Second Vatican Council – Sp. 183–184
Niehr, Herbert: Herrschen und Richten. Die Wurzel špṭ im Alten Orient und im Alten Testament – Sp. 195–196
Nothelle-Wildfeuer, Ursula: „Duplex ordo cognitionis." Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie – Sp. 93–94
Novak, Michael: Der Geist des demokratischen Kapitalismus. Aus dem amerik. Engl. übersetzt von Eberhard Aebischer-Crettol – Sp. 150–151
O'Brien, Peter T.: The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text – Sp. 470–471
Olding, Alan: Modern Biology and Natural Theology – Sp. 68–69
Oliveira, Anacleto de: Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes. Analyse und Auslegung von 2 Kor 2,14–4,6; 5,11–6,10 – Sp. 107
On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian. Translated and introduced by Kenneth Paul Wesche – Sp. 222–224
Orbe, Antonio SJ: Teología de San Ireneo III. Commentario al Libro V del „Adversus haereses" – Sp. 487–489
Orbe, Antonio SJ: Introducción a la Teología de los siglos II y III, Tomo I/II Sp. 481–487
Ottillinger, Angelika: Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? Zum Wandel des Täuferbildes im Johannesevangelium – Sp. 198–201
Otto, Elisabeth: Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein – Sp. 288–291
Oxtoby, Willard G. – siehe: Ching, Julia: Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China – Sp. 410–412
Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Hubert Mordek – Sp. 113–116
Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments. Erster Teil: Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert. Zweiter Teil: 20. Jahrhundert, hg. v. Franz Link – Sp. 99
Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen, hg. v. Heribert Schmitz / Franz Kalde – Sp. 258–259
Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters († 19. Mai 1938), hg. v. Martin Hengel / Ulrich Heckel Sp. 21–23
Peloso, Flavio: Santi e santità dopo il Concilio Vaticano II. Studio teologico-liturgico delle orazioni proprie dei nuovi Beati e Santi – Sp. 141–142

Pfaundler, Wolfgang – siehe: Egg, Erich: Kaiser Maximilian I. und Tirol – Sp. 494–495
„Pfarrer, Christen und Katholiken." Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, hg. v. Gerhard Besier / Stephan Wolf – Sp. 3–10
Phénoménologie et Théologie. M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien, hg. v. Jean-François Courtine – Sp. 275
Pohlmann, Karl-Friedrich: Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten – Sp. 103–105
Preuß, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments, Bd 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln – Sp. 380–384
Preuß, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments. Bd 2: Israels Weg mit JHWH – Sp. 380–384
Prevost, Robert: Probability and Theistic Explanation – Sp. 319–320
Prinz, Friedrich: Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter. Zum sechzigsten Geburtstag des Autors, hg. v. Alfred Haverkamp / Alfred Heit – Sp. 492
Probst, Hermann: Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10) – Sp. 388–391
Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag, hg. v. Volkmar Fritz / Karl-Friedrich Pohlmann / Hans-Christoph Schmitt – Sp. 459–461
Rabaté, Jean-Michel – siehe: Wetzel, Michael: Ethik der Gabe. Denken nach Jaques Derrida Sp. 275
Räisänen, Heikki: Die Mutter Jesu im Neuen Testament – Sp. 136–137
Rapp, Friedrich: Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee – Sp. 318–319
Reimer, Haroldo: Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos – Sp. 466–469
Reiter, Johannes: Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik – Sp. 59–62
Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich Université Laval, Québec 18–22 août 1986. Sous la direction de Michel Despland, Jean-Claude Petit et Jean Richard – Sp. 399–401
Revue Mabillon. Revue internationale d'histoire et de littérature religieuses. International Review for Ecclesiastical History and Literature. Nouvelle série 1 (tome 62) 1990, hg. v. Société Mabillon, Rédaction: André Vauchez – Sp. 212–213
Richter, Klemens / Schilson, Arno: Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung – Sp. 326–328
Riemer, Matthias: Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers Sp. 401–403
Rößner, Maria Barbara: Konrad Braun (ca. 1495–1563) – ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter Sp. 236–237
Robinson, Ian Stuart: The Papacy 1073–1198. Continuity and Innovation – Sp. 306–309
Santos Noya, Manuel: Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini – Sp. 233–235
Schaeffler, Richard – siehe: Baumgartner, Konrad: Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen – Sp. 140–141
Schappert, Peter: Solidarische Pfarrseelsorge. Möglichkeit und Bewertung in der neuklassischen Kanonistik – Sp. 507–508
Schellenberger, Bernardin: Wider den geistlichen Notstand. Meine Erfahrungen mit der Seelsorge – Sp. 256
Scheuer, Manfred: Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung – Sp. 254–256
Schilson, Arno – siehe: Richter, Klemens: Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung – Sp. 326–328
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. 1. Abt.: Schriften und Entwürfe, Bd 3: Schriften aus der Berliner Zeit 1800–1802, hg. v. Meckenstock, Günter – Sp. 396–397
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. 1. Abt. Schriften und Entwürfe, Bd 10: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften – Sp. 397
Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, hg. v. Günter Meckenstock in Verbindung mit Joachim Ringleben – Sp. 397–399
Schlossnikel, Reinhard Franz: Der Brief an die Hebräer und das Corpus Paulinum. Eine linguistische „Bruchstelle" im Codex Claromontanus (Paris, Bibliothèque Nationale grec 107 + 107A + 107B) und ihre Bedeutung im Rahmen von Text- und Kanongeschichte – Sp. 208–209
Schmidt, Heinz: Leitfaden Religionspädagogik – Sp. 153–155
Schmidt-Lauber, Hans-Christoph – siehe: Baumgartner, Konrad: Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen – Sp. 140–141
Schmitz, Heribert: Die pfarrlichen Kirchenbücher. Zur Frage des Rechtsträgers und des Eigentümers der „libri paroeciales" – Sp. 258
Schneider, Lothar: Zündende Soziallehre. Impulse nicht nur für Christen – Sp. 95
Schüngel-Straumann, Helen: Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils – Sp. 455
Schürmann, Heinz: Studien zur neutestamentlichen Ethik, hg. v. Thomas Söding – Sp. 29–31
Schütte, Heinz: Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus – Sp. 500–501
Schweizer, Gerhard: Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus – Sp. 424–426
Sekine, Seizo: Die tritojesajanische Sammlung (Jes 56–66 redaktionsgeschichtlich untersucht) – Sp. 452–453
Shorter Encyclopaedia of Islam. Edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb & J. H. Kramers – Sp. 262
Shuster, Raymund: Das kirchliche Amt bei John Henry Newman. Eine historisch-systematische Untersuchung der Genese seines Priesterbildes im Kontext – Sp. 185
Sicard, Patrice: Hugues de Saint-Victor et son École. Introduction, choix de texte, traduction et commentaires – Sp. 228–229
Slenczka, Reinhard: Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen – Sp. 43–44
Smith, Mark S.: The Laments of Jeremiah and their Contexts. A Literary and Redactional Study of Jeremiah 11–20 – Sp. 464–466
Soden, Wolfram von: Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Luigi Cagni, Hans-Peter Müller – Sp. 191–192
Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Katholischen Soziallehre, hg. v. Johannes Müller / Walter Kerber – Sp. 92
Sperling, Uwe: Das theophanische Jahwe-Überlegenheitslied. Forschungsbericht und gattungskritische Untersuchung der sogenannten Zionlieder – Sp. 15–16
Statuten der österreichischen Domkapitel, hg. v. Johann Hirnsperger – Sp. 258–259
Stein, Edith: Briefe an Roman Ingarden 1917–1938. Einleitung von Hanna-Barbara Gerl. Anmerkungen von Maria Amata Neyer O. C. D. – Sp. 283–285
Stein, Edith: Einführung in die Philosophie. Nachwort von Hanna-Barbara Gerl – Sp. 281–283
Stein, Edith: Erkenntnis und Glaube – Sp. 285–286
Sternberg, Thomas: Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien – Sp. 225–228
Steyler Missionare in China. Bd IV: Geistlicher Führer seiner Chinamissionare Rev.mus P. Wilhelm Gier SVD 1922. Beiträge zu einer Geschichte, hg. v. Richard Hartwich – Sp. 412–413
Stowasser, Martin: Johannes der Täufer im Vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde – Sp. 201–203
Ströker, Elisabeth / Janssen, Paul: Phänomenologische Philosophie – Sp. 275
Stroll, Mary: Symbols as Power. The Papacy following the Investiture Contest – Sp. 309–310
Studer, Basil: La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V) – Sp. 31–32
Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricoeur, Foucault, Derrida, hg. v. Ernst Wolfgang Orth – Sp. 275
Studies in Canon Law. Presented to P. J. M. Huizing. Ed. by James H. Provost / Knut Walf – Sp. 330–332
Stuiber, Alfred – siehe: Altaner, Berthold: Patrologia. Zycie, pisma i nauka Ojców Kosáciola – Sp. 211
Sudbrack, Josef / Ligges, Wulf: Das wahre Wort der Ewigkeit wird in der Einsamkeit gesprochen. Meister Eckharts Seinsmystik und die Erfahrung der Wüste – Sp. 116–117
Swartz, Michael D.: Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'aseh Merkavah – Sp. 260–261
The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography 1950–1990. Compiled by F. Neirynck / J. Verheyden / F. van Segbroeck / G. van Oyen / R. Corstiens – Sp. 197–198
The Millennium. Christianity and Russia, A.D. 988–1988, hg. v. Albert Leong – Sp. 36–37
The Thessalonian correspondence, hg. v. Raymond F. Collins – Sp. 469–470
Theis, Joachim: Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1–4 – Sp. 303–305
Theologische Realenzyklopädie, Bd XXI: Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh, hg. v. Gerhard Müller – Sp. 377–380
Theologisches Jahrbuch 1991, hg. v. Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis / Siegfried Hübner / Claus-Peter März – Sp. 11–14
Thesaurus Linguae Latinae. Editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatibusque diuersarum nationum electi. Index: librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferuntur. Editio altera, hg. v. Dietfried Krömer / Cornelis G. von Leijenhorst – Sp. 209–211
Thomas, Stephan: Newman and Heresy. The Anglican Years – Sp. 185–186
Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden. Dritter Bd, Teil 1, Buch III, Kap. 1–83. Hg. u. übers. v. Karl Allgaier. Lateinischer Text besorgt und mit Anmerkungen versehen v. Leo Gerken – Sp. 391–392
Tilliette, Xavier: Le Christ de la philosophie – Sp. 163–164
To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J., hg. v. Maurya P. Horgan / Paul J. Kobelski – Sp. 196–197
Torisu, Yoshifumi: Gott und die Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon – Sp. 489–490

Trautwein, Dieter – siehe: Baumgartner, Konrad: Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen – Sp. 140–141
Trepp, Leo: Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung – Sp. 259–260
Überleben im Sahel. Eine ökologische und entwicklungspolitische Herausforderung, hg. v. Klaus M. Leisinger / Karin Schmitt – Sp. 152–153
Uehlinger, Christoph – siehe: Keel, Othmar: Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen – Sp. 295–298
Van Oort, Johannes: Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities – Sp. 215
Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung, hg. v. Felix Wilfred Sp. 335–336
Vermeylen, Jacques: The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage – Sp. 441–443
Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, hg. v. Hanspeter Heinz, Klaus Kienzler, Jakob J. Petuchowski – Sp. 322–324
Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft. Festschrift für Paulus Engelhard OP, hg. v. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel und Otto Hermann Pesch – Sp. 320–322
Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie – Sp. 246–251
Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von der Erzabtei Beuron. Bd 12: Esaias. Fasc. 1–8 [Is 26,20–30,15], ed. Roger Gryson – Sp. 444
Vetus Testamentum Syriace. Iuxta simplicem Syrorum Versionem / The Old Testament in Syriac. According to the Peshitta Version. Ex auctoritate Societatis ad Studia Librorum Veteris Testamenti Provehenda edidit Institutum Peshittonianum Leidense. Pars III, fasc. 1: Liber Isaiae / Part III, fasc. 1: Isaiah. Quem curavit S. P. Brock – Sp. 443
Vogels, Hans-Jürgen: Priester dürfen Heiraten. Biblische, geschichtliche und rechtliche Gründe gegen den Pflichtzölibat – Sp. 256
Vogüé, Adalbert de: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: Le monachisme latin. De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356–385) – Sp. 213–215
Volk, Peter / Mülbe, Wolf Christian von der: Ignaz Günther. Vollendung des Rokoko – Sp. 496–497
von der Mülbe, Wolf Christian – siehe: Volk, Peter: Ignaz Günther. Vollendung des Rokoko – Sp. 496–497
Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika „Centesimus annus" Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Walter Kerber – Sp. 91
Wagner, Renate: Textexegese als Strukturanalyse. Sprachwissenschaftliche Methode zur Erschließung althebräischer Texte am Beispiel des Visionsberichtes Jes 6,1–11 – Sp. 447
Waldenfels, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I – Sp. 373–377
Wallner, Karl Josef: Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Baltharsar – Sp. 133–134
Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Aus dem Engl. v. Hanne Herkommer – Sp. 148–150
Ward, Anthony / Johnson, Cuthbert: The Prefaces of the Roman Missal. A Source Compendium with Concordance and Indices – Sp. 502–503
Weber, Helmut: Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort – Sp. 510–512
Weier, Winfried: Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie – Sp. 421–423
Weiler, Rudolf: Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriß – Sp. 92–93
Wenn du deinem Gott begegnest. Erzählungen über Sich-Finden-Lassen, Suchen und Glauben, hg. v. Eleonore Beck / Josef Hoben – Sp. 433
Werbick, Jürgen: Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre – Sp. 406–407
Werbick, Jürgen: Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen – Sp. 404–406
Wetzel, Michael / Rabaté, Jean-Michel: Ethik der Gabe. Denken nach Jaques Derrida – Sp. 275
Widyapranawa, S.H.: The Lord is Savior: Faith in National Crisis. A Commentary on the Book of Isaiah 1–39 – Sp. 444–445
Willi, Peter: Sünde und Bekehrung in den Predigten und Tagebüchern J. H. Newmans – Sp. 185
Wissen als Verantwortung. Ethische Konsequenzen des Erkennens, hg. v. Hans-Peter Müller – Sp. 251–252
Withey, Donald A.: John Henry Newman: The Liturgy and the Breviary. Their influence on his life as an Anglican – Sp. 187–188
Wohlmuth, Josef: Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie – Sp. 49–51
Wolff, Katherine Elena: „Geh in das Land, das ich Dir zeigen werde . . ." Das Land Israel in der frühen rabbinischen Tradition und im Neuen Testament – Sp. 105–106
World Scripture. A Comparative Anthology of Sacred Texts. Project of the International Religious Foundation. Foreword by Ninian Smart, ed. by Andrew Wilson – Sp. 416
Zgodovina cerkve na Slovenskem ⟨Geschichte der Kirche im slovenischen Raum⟩, hg. v. Institut za zgodovino Cerkve pri Teoloski fakulteti v Ljubljani ⟨Institut für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Ljubljana⟩ – Sp. 238–240
Zimmerling, Peter: Gott in Gemeinschaft. Zinzendorfs Trinitätslehre – Sp. 126–129
Zmijewski, Josef: Die Mutter des Messias. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments. Eine exegetische Studie – Sp. 137–138
Zschoch, Hellmut: Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein Liber de vita monastica – Sp. 118–119
Zur Freiheit berufen. Die Kirche in der DDR als Schutzraum der Opposition 1981–1989, hg. v. Jürgen Israel – Sp. 11

Hinweis: * nach der Spaltenzahl verweist auf eine der Schriftleitung vorliegende Stellungnahme zur Rezension durch den besprochenen Autor (und eine evtl. Rückäußerung des Rezensenten), die bei der Schriftleitung der Theologischen Revue, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster gegen einen Unkostenbeitrag von DM 10,00 zur Verfügung gestellt werden kann (als Ausdruck oder auf Diskette)

IV. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher, bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze, Sp. 165–176; 335–352; 433–438; 513–528

V. Habilitationen und Dissertationen

Habilitationen und Dissertationen an ev-.theol. und kath.-theol. Fakultäten und Fachbereichen im deutschsprachigen Raum im akademischen Jahr 1991/92: Sp. 73–88

Sachregister:

Anstelle eines gedruckten Sachregisters kann bei der Schriftleitung der Theologischen Revue, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster, eine Diskette mit den ausführlichen Titelangaben der in den letzten vier Jahren besprochenen Bücher bezogen werden zum Preis von 20,00 DM Porto (Format: ASCII oder AskSam)

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 — Jährlich DM 158,–

Nummer 1 — 1993 — 89. Jahrgang

Schröder, Richard: Die Kirchen in der DDR . . . . . Sp. 3
Tischner, Wolfgang: Quellenveröffentlichungen zur katholischen Kirche in der DDR . . . . . Sp. 9

Theologisches Jahrbuch 1991 (Klemens Richter)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 14
Fischer, Georg: Jahwe unser Gott (Christoph Dohmen)
Sperling, Uwe: Das theophanische Jahwe-Überlegenheitslied (Henning Graf Reventlow)
Israel und Kirche heute (Franz Mußner)
Paulus und das antike Judentum (Dieter Zeller)
Lüdemann, Gerd: Texte und Träume (Rudolf Pesch)
Lohse, Eduard: Theologische Ethik des Neuen Testaments (Thomas Söding)
Marxsen, Willi: „Christliche" und christliche Ethik im Neuen Testament (Thomas Söding)
Schürmann, Heinz: Studien zur neutestamentlichen Ethik (Eduard Lohse)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 31
Studer, Basil: La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V) (André de Halleux)
Haggenmüller, Reinhold: Die Überlieferung der Beda und Egbert zugeschriebenen Bußbücher (Hubertus Lutterbach)
Hartmann, Wilfried: Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (P. Pius Engelbert)
The Millennium: Christianity and Russia, (A.D. 988–1988) (Thomas Bremer)
Gaybba, B. P.: Aspects of the Medieval History of Theology (Venicio Marcolino)
Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Vol. I–III (Ludwig Hödl)

Drèze, Jean-François: Raison d'État Raison de Dieu (Josef Sudbrack)
Modern Christian Spirituality (Josef Sudbrack)
Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit (Louise Gnädinger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 43
Slenczka, Reinhard: Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung (Wolfgang Beinert)
Huber, Wolfgang: Kirche und Öffentlichkeit (Edmund Arens)
Fischer, Johannes: Glaube als Erkenntnis (Georg Pfleiderer)
Dirscherl, Erwin: Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein (Jochen Hilberath)
Wohlmuth, Josef: Jesu Weg – unser Weg (Klemens Richter)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 51
Darragon, Benoît: Répertoire des pièces euchologiques citées dans le „De antiquis Ecclesiae ritibus" de dom Martène (Winfried Haunerland)
Bieritz, Karl-Heinrich: Das Kirchenjahr (Rupert Berger)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 53
Kalde, Franz: Die Paarformel „fides – mores" (Johannes Martetschläger)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 53
Angel, Hans-Gerd: Christliche Moral zwischen Vernuft und Offenbarung (Albert-Peter Rethmann)
Kreß, Hartmut: Ethische Werte und Gottesgedanke (R. Hasenstab)
Das Gewissen (Herbert Schlögel)
Reiter, Johannes: Menschliche Würde und christliche Verantwortung (Konrad Hilpert)
Horizonte sittlichen Handelns (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 62
Ethik und Erziehung (Kossi-Joseph Tossou)
Aktivierende Gemeindearbeit (Herbert Haslinger)
Fischer, Alfons: Pastoral in Deutschland nach 1945 (Hermann Wieh)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 67
Evolution der Biosphäre (Werner Bröker)
Olding, Alan: Modern Biology and Natural Theology (Werner Bröker)
Lüke, Ulrich: Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie (Werner Bröker)
Gould, Stephen Jay: Wie das Zebra zu seinen Streifen kommt (Werner Bröker)
Evolution (Wolfgang Kuhn)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 74
Boulad, Henri: Zeugnis der Wahrheit (Ludwig Hagemann)

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1991/92 . . . Sp. 75

Dank an Dr. Erwin Gotenburg für die langjährige Erarbeitung der Theologischen Bibliographie in der Theologischen Revue

Am 31. 12. 1991 trat Herr Dr. Erwin Gotenburg, seit 1957 Direktor der reichhaltigen Diözesan-Bibliothek (etwa 250 000 Bände, 456 laufende Zeitschriften) in Münster in den Ruhestand. Liebenswürdigerweise erklärte er sich bereit, die Erstellung der Theologischen Bibliographie noch bis Ende 1992 weiterzuführen. Die letzte Frucht seiner Arbeit konnte noch in erweitertem Umfang in Heft 6 von 1992 eingebracht werden. Auf der Suche nach einem Nachfolger für diese mühsame Tätigkeit zeigte sich, daß es nicht möglich war, diese Arbeit in der bisherigen Form weiterzuführen. Ab 1959 in Zusammenarbeit mit Herrn Dr. Robert Samulski, ab 1961 in alleiniger Verantwortung stellte Herr Dr. Gotenburg eine „Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten" zusammen. Auch wenn er selbst auf die Mitarbeit von Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie verweist, so war diese auf wenige Fächer begrenzt. Die Hauptlast hatte er selbst zu tragen. Im Laufe der vergangenen zweiunddreißig Jahre hat er so über 150 000 ausgewählte Titel zusammengetragen und damit die Entwicklung der Theologie in dieser Zeit in gewisser Weise dokumentiert und durch die bewußte Berücksichtigung fremdsprachiger Literatur sicher auch zur Kommunikation in der Theologie über Sprachräume hinweg beigetragen.

Im Namen der Katholisch-Theologischen Fakultät, des Verlages und der Schriftleitung danken wir Herrn Dr. Gotenburg für seine langjährige mühevolle, gewissenhafte und zuverlässige Arbeit und würdigen seinen Einsatz und seine Verdienste für die Theologische Revue.

Prof. Dr. Miguel Mª Garijo Guembe (Dekan) – Prof. Dr. Vinzenz Pfnür (Schriftleitung)

Dr. Anton Wilhelm Hüffer
(Verlag Aschendorff)

130024
27. JUL. 1993
theol A 925
Gd 128.4°
ZIT

Die Kirchen in der DDR*

von Richard Schröder, Berlin

Diese zweite Auflage ist in der Einleitung (ursprünglich 96, jetzt 103 S.) und im Apparat durchgesehen und ergänzt. Den 155 Stasi-Dokumenten sind 17 weitere hinzugefügt worden. Das Vorwort zur zweiten Aufl. geht auf das Echo der ersten Aufl. ein.

Habent sua fata libelli. Dieses Buch hat schon auf dramatische Weise Geschichte gemacht. Als es, gerade eben noch rechtzeitig vor dem Inkrafttreten des Stasi-Unterlagen-Gesetzes, erschien, veröffentlichten einige östliche Landeskirchen sogleich empört Corrigenda, es gab empörte Besprechungen und Empörung über solche Empörung. Diese „historisch-theologische Studie zum 19. und 20. Jh." hat Zorn und Eifer ausgelöst – unvermeidlich. Je mehr sich nämlich der Gegenstand einer historischen Studie der Gegenwart nähert, umso schwerer sind für Vf. und Leser die Tugenden des Historikers erschwinglich: sine ira et studio berichten, was gewesen ist. Dieses Grundproblem aller zeitgeschichtlichen Darstellungen verschärft sich diesmal unüberbietbar, weil die Dokumente des Ministeriums für Staatssicherheit auch für diejenigen, die in der DDR gelebt haben, neu sind. Sie geben ihnen Einblick auf eine Bühne hinter der Bühne ihres Lebens, von der sie zwar wußten, daß sie existiert, nicht aber, wer und was auf ihr spielt. War das, was wir selbst erlebt haben, am Ende gar nicht die wahre Wirklichkeit, sondern nur ein Marionettenspiel, dessen Drehbuch nun zugänglich wird? Wer unter uns war Drahtzieher, wer Handlanger der Stasi? Waren am Ende wir selbst nur Marionetten, unvermerkt programmiert von denen, die den von Marx so geliebten Satz Vicos auf eine perverse Weise praktiziert haben: „Der Mensch macht die Geschichte"? Mißtrauen gegen das Erlebte ist die größte denkbare Verunsicherung. Sie geht jetzt um. Wem dürfen wir noch trauen? Dürfen wir unseren damaligen Erfahrungen noch trauen? Der Zusammenbruch der DDR hat ihren ehemaligen Bürgern auch noch diese Aufgabe beschert: die eigene Vergangenheit neu zu buchstabieren und zugleich Maßstäbe für ihre Beurteilung zu finden. Wer war Täter, wer war Opfer? Weil aber dem Zusammenbruch der DDR sogleich die Vereinigung Deutschlands folgte, ist diese unvermeidliche Auseinandersetzung um unsere Vergangenheit sogleich eine gesamtdeutsche Auseinandersetzung geworden. Auch das ist unvermeidlich, weil wir schließlich auch unsere Vergangenheiten vereinigen müssen, wenn wir uns wirklich vereinigen wollen. Am besten wäre es, wenn wir einander erzählen würden, wie es war, hüben und drüben. Aber dies geschieht eher selten. Zumeist präsentieren westliche Medien Enthüllungen aus der geheimen DDR-Geschichte der Akten. Das ist wiederum unvermeidlich, da die DDR keine funktionierenden Medien hinterlassen hat. Aber es führt doch spezifische Gefahren bei sich. Manchmal entsteht der Eindruck, es würden sich da Helfer mit den Worten anbieten: „Wir bewältigen euch eure Vergangenheit, wir haben nämlich einschlägige Erfahrungen, denn die unserer Väter haben wir ihnen auch schon bewältigt." Manchmal kann man den Verdacht kaum unterdrücken, die „Vergangenheitsbewältigung" sei ein Instrument im Machtkampf oder auch eine Gelegenheit, alte Rechnungen zu begleichen oder den Beweis zu führen, schon immer recht gehabt zu haben. Und selten nur machen sich die Rechercheure die Mühe, das, was sie den Akten entnehmen, zusammenzuhalten mit Zeugnissen der Zeitzeugen, um es dem Publikum zusammen mit den Stellungnahmen der Betroffenen zur Urteilsbildung vorzulegen. Dies ist aber umso notwendiger, je weniger westliche Rechercheure die DDR-Normalität aus eigenem Erleben kennen.

Das Evangelisch-lutherische Landeskirchenamt Sachsen hat in einem kirchenöffentlichen Brief an Besiers Buch moniert, „daß ein Kirchenhistoriker, der keinen Meter in unseren Schuhen gelaufen ist (. . .), mit dem Begriff ‚Kumpanei' operiert". Besier zitiert das im Vorwort der 2. Aufl. und setzt dazu: „unter Verschweigen des Sachverhalts, daß ein ost- und ein westdeutscher Theologe gemeinsam das Buch herausgegeben haben" (X). Der zweite Hg., Stephan Wolf, hat im Herbst 1989 sein Theologiestudium am Sprachenkonvikt unterbrochen, um an der Stasi-Auflösung mitzuwirken, was aller Ehren wert ist. Als Mitarbeiter des Stasi-Volkskammerausschusses hat er sich besonders für das Problemfeld „Stasi und Kirche" interessiert und konnte deshalb nach dem Ende der Volkskammer Besier eine Fülle von Aktenmaterial zugänglich machen. „Ein ost- und ein westdeutscher Theologe gemeinsam", das stimmt also – wenn wir bloß nicht aus Versehen verstehen: „ein ost- und ein westdeutscher Kenner der kirchlichen Zeitgeschichte gemeinsam". Wir treten Wolf sicher nicht zu nahe, wenn wir sagen: dieses Buch ist im Wesentlichen das Werk von Besier und seiner nicht unerheblichen Schar von Mitarbeitern. Es gereicht Besier nicht zur Ehre, dies verschleiert zu haben.

Die Akten sind echt, das heißt, sie belegen, was die Stasi gewußt und gewollt hat. Sie belegen zugleich, wie sich die Sicht der Stasi verändert hat. Dokument 20, Mielkes Dienstanweisung vom 23. 11. 52, dokumentiert den Feindbildwahn, der aus Klatsch und Tratsch vom weithin unpolitischen Leben der „Jungen Gemeinde" das Bild einer hochgefährlichen und straff geführten konterrevolutionären Organisation zimmert. Die Folgen dieses Wahnbilds waren höchst real. Dokument 118, eine Information vom 28. 11. 1988, beschreibt die zunehmenden politischen Aktivitäten in der Evangelischen Kirche und bietet auf sechs Seiten einen korrekten Katalog politischer Forderungen aus dem Raum der Kirche, den der Schreiber schwerlich im Ganzen hat empörend finden können. Die Akteure heißen zwar weiterhin „feindlich-negative Kräfte", wie es der Stasi-Stil fordert, die Stasi hat aber diesmal richtig verstanden, was sie wollen. Hätte sich der Feindbildwahn von 1952 bis 1989 in Moskau und Berlin erhalten, wäre die Montagsdemonstration, wie vorbereitet, zusammengeschossen worden.

Solche oder ähnliche Vergleiche und Erwägungen stellt Besier in seiner Einleitung nicht an. Sein Beweisziel ist ein anderes. Nach seiner Meinung hat die Evangelische Kirche in der DDR und vor allem ihre Leitung versagt und hat nun ihre Schuld zu bekennen. Worin er diese Schuld sieht, sollen wir wohl dem Bonhoeffer-Zitat entnehmen, das dem Vorspann zum Vorwort der zweiten Auflage vorangestellt ist:

> „Die Kirche bekennt, schuldig geworden zu sein an den Unzähligen, deren Leben durch Verleumdung, Denunziation, Ehrabschneidung vernichtet worden ist . . . Die Kirche bekennt, begehrt zu haben nach Sicherheit, Ruhe, Frieden, Besitz, Ehre, auf die sie keinen Anspruch hatte, und so die Begierden der Menschen nicht gezügelt, sondern gefördert zu haben."

Wenn ich ein solches Bekenntnis speziell für die Kirche in der DDR, aber für diese im ganzen unterschreiben würde, würde ich lügen. Ich sage: speziell für die Kirche in der DDR, denn natürlich war auch das Handeln der Kirche in der DDR zweideutig. Jeder von uns erinnert sich an Situationen des Versagens. Und über den Weg der Kirche in der DDR haben wir schließlich auch zu DDR-Zeiten untereinander unsere Kontroversen gehabt. Die sollten weiter ausgetragen werden – unter Berücksichtigung der Tatsache, daß man hinterher immer schlauer ist. Besiers Kritik ist aber anderer Art. Nach seiner Auffassung ist die Kirche grundsätzlich in die falsche Richtung gelaufen. Sie soll nämlich mit dem SED-Regime kooperiert und dadurch das System stabilisiert, also den Mantel nach dem Wind gehängt haben und dies offenbar aus Bequemlichkeit und unter Vorteilsnahme.

Es gab die angeworbenen Stasi-Spitzel in der Kirche. Es gab, allerdings offenbar sehr selten, Stasi-Leute, die in Kirchenpositionen eingeschleust („eingebaut") worden sind. (Besier behauptet ohne Beleg, daß „verhältnismäßig viele Inoffizielle Mitarbeiter in den Kirchendienst traten", 77). Die Gespräche zwischen hohen Kirchenvertretern und Vertretern von Staat, Partei und Stasi waren intensiver und häufiger als die meisten vermutet haben. Zweifellos ist es dabei auch zu Grenzüberschreitungen, also zu Vertrauensbruch gekommen, noch häufiger zu schwer erträglichen Einzelgängen. Es gibt die Fälle, in denen ein Disziplinarverfahren angezeigt ist. Es gibt auch die Fälle, in denen ein Rücktritt mehr als empfehlenswert ist, da zwar nicht von einem persönlichen Verschulden die Rede sein muß, wohl aber von einer allzu großen Verwicklung. Das gilt im besonderen von denjenigen Kirchenleuten, die die DDR-Regierung mit Orden dekoriert hat.

Diese schmerzlichen und unangenehmen Klärungsprozesse brauchen ihre Zeit. Sie verlaufen regelmäßig peinlich. Die Evangeli-

* **„Pfarrer, Christen und Katholiken".** Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, hg. v. Gerhard Besier / Stephan Wolf. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992, 2., durchges. und um weitere Dokumente verm. Aufl. 959 S. (Historisch-theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert: Quellen, 1), kart. DM 68,–

sche Kirche ist kein Vorbild in Sachen „Vergangenheitsbewältigung". Ich habe aber Vorbehalte gegenüber denjenigen östlichen Theologen, die jetzt erst ihr neues Thema entdeckt haben und viele kluge Ratschläge über Rechtsstaatlichkeit, Disziplinarrecht und Stasi-Verstrickungen geben, zu DDR-Zeiten aber zum Thema nicht zu hören waren.

Trotzdem ist das Bild von der stasi-gelenkten willfährigen „Kirche im Sozialismus" ein Zerrbild. Es berücksichtigt nicht hinreichend die Umstände. Neben der Dimension der Schuld gibt es auch die Dimension der Tragik, d. h. Situationen, in denen nur noch das kleinere Übel gewählt werden kann. Bei der Gründung des Bundes z. B. hieß die Alternative: entweder Thüringen mit seinem allzu regierungsfreundlichen Kurs einbeziehen und ihm damit Einfluß auf den Bund zu gewähren, oder auf ein gemeinsames kirchliches Handeln verzichten, so daß der Staat das „divide et impera" praktizieren konnte. Es wäre auf seine Weise wieder eine Bequemlichkeit, wenn wir ein pauschales Schuldbekenntnis ablegen, aber uns und den anderen damit die Einsicht in die wirklichen Handlungsbedingungen ersparen würden. Das wäre wieder sträfliche Vereinfachung, wir würden der Versuchung erliegen, moralisch gut dazustehen und hätten zudem den Gewinn, uns die Arbeit des differenzierten Erinnerns zu sparen. Schuldbekenntnisse werden ja belohnt, besonders gern von denen, die sie für sich als Unterwerfungsgesten verbuchen können: „bekenne, daß ich recht gehabt habe". Deshalb versteckt sich hinter der hochmoralischen Aufforderung zum Schuldbekenntnis manchmal ein ganz unmoralischer Herrschaftswille. Neben der Gefahr der billigen Gnade gibt es auch die Gefahr des billigen Schuldbekenntnisses. Und die Kritik an denen, die damals die Verantwortung getragen haben, darf doch nicht davon profitieren, daß wir, die Kritiker, sie diese Verantwortung haben tragen lassen. Am glaubwürdigsten ist die Kritik, die schon zu DDR-Zeiten vorgebracht worden ist, weil sie über den Verdacht erhaben ist, billige Kritik post festum zu sein. Am unglaubwürdigsten ist die Kritik, die jetzt den Verantwortlichen vorwirft, was sie, die Kritiker, damals mitgetragen haben. Das soll natürlich kein Kritikverbot sein und auch keine Ermunterung an die Betroffenen, sich das Schuldbekenntnis zu sparen. Es soll nur darauf verwiesen werden, daß auch bei der Forderung nach Schuldbekenntnissen Augenmaß gefordert ist.

Nicht wenige der von Besier auf der Minusseite verbuchten kirchlichen Entscheidungen sind Entscheidungen eines breiten innerkirchlichen Konsens gewesen, die sich auch heute noch vernünftig verteidigen lassen.

Besier reflektiert nicht die Möglichkeiten, Grenzen und Gefahren einer Kirche unter den Bedingungen einer kommunistischen Diktatur. Sie war in einer für westliche Verhältnisse unvorstellbaren Weise in ihren Handlungsspielräumen vom Wohlwollen der Herrschenden abhängig, da es kein verläßliches Staatskirchenrecht gab. Es gab überhaupt kein verläßliches Recht. Denn das Recht war ja erklärtermaßen Machtmittel. Das hatte zur Folge, daß ständig zu entscheiden war, ob die Wahrnahme eines Handlungsspielraums diesen erweitert oder gefährdet. In einer Diktatur weiß keiner genau, was er wirklich darf.

Erwähnt, aber in ihren Auswirkungen nicht weiter bedacht ist die marxistische These: „Die Kirche ist die einzige Institution im Sozialismus, die nicht dem *Wesen* der sozialistischen Gesellschaftsordnung entspricht, aus ihr nicht erwächst und für den Sozialismus und seine Entwicklung überflüssig ist" (32). Sie besagt ja: die Kirche ist grundsätzlich zum Verschwinden verurteilt und im übrigen als Relikt einer vergangenen Gesellschaftsordnung das Einfallstor der Konterrevolution. 1989 wurde uns von marxistischer Seite als neue Einsicht eröffnet, daß auch Gläubige wissenschaftlich denken können.

Mit keiner Silbe berührt Besier die Schwierigkeiten geistiger Orientierung unter den Bedingungen der Alleinherrschaft einer Ideologie, die es bis zur Diktatur über die Sprache gebracht hat. Wer also „Industriegesellschaften" sagte, wurde der Konvergenztheorie bezichtigt, wer von Menschenrechten sprach, der antisozialistischen Menschenrechtspropaganda usw. Die Mühsal, eine Sprache zu finden, die Kritisches formuliert ohne als Sprache des Klassenfeindes vom Tisch gewischt werden zu können, kann heute oft nur schwer ermessen werden. Die damalige Mühe, sich verständlich zu machen, kann heute sehr bequem als anpasserisches Nach-dem-Munde-Reden denunziert werden. Umgekehrt darf natürlich nicht jede Art zu reden im Nachhinein aus dieser Situation gerechtfertigt werden. Daß der real existierende Sozialismus die „humanistische" (gemeint war: humanste) Gesellschaftsordnung ist, durften Kirchenleute nicht ohne Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit sagen. Ich kann aber nichts Ehrenrühriges daran finden, wenn die Kirche sowjetische Abrüstungsvorschläge begrüßt hat.

Besier berücksichtigt nicht die soziale Segmentierung einer Kirche, in der diejenigen Berufe und Erfahrungen nicht mehr vorkommen, für die der Kirchenaustritt faktisch zur Berufsbedingung geworden war. In der Kirche hat vor allem der ökonomische Sachverstand gefehlt. Die kirchlichen Stellungnahmen zum „Sozialismus", der doch nach Auffassung der SED zuerst eine neue ökonomische Ordnung war, haben nach meiner Kenntnis nie auf ökonomische Sachverhalte Bezug genommen.

Ganz übersehen hat Besier offenbar, daß sich zum Vergleich mit den Evangelischen Kirchen in der DDR zunächst einmal Kirchen in anderen „sozialistischen Ländern" anbieten.

Besiers Einleitung enthält eine Reihe von Fehlurteilen, die auf mangelnder Kenntnis der DDR-Wirklichkeit beruhen, und eine Reihe von Verurteilungen kirchlichen Handelns, an dem ich nichts Verurteilenswertes entdecken kann.

Kritisch sieht er z. B. das Handeln der Kirche im Fall Brüsewitz. Besiers Darstellung bezieht sich vor allem auf Stasi-Akten und auf die Promotion bei der Akademie für Gesellschaftwissenschaften beim ZK der SED von H.Dohle/SED, Mitarbeiter im Staatssekretariat für Kirchenfragen. (Sie ist das meistzitierte Buch der Einleitung. Jemand hat dazu bemerkt: „unser Widerpart darf unsere Geschichte schreiben.") Ich habe den Fall Brüsewitz aus der Nähe miterlebt. Bischof Werner Krusche hat damals gesagt: „Wir können uns nicht *hinter* ihn stellen, da er seine Aktionen im Alleingang betrieben hat, wir können uns nur *vor* ihn stellen." Das hat die Kirche auch getan. Die Gemeinden sind über alle Details informiert worden. Die Kirche hat Verwahrung eingelegt gegen die Pressedarstellungen und eine Gegendarstellung gefordert – vergeblich, wie immer. Obwohl diese Materialien per Telefonanruf in Magdeburg zu beschaffen sind, sind sie in Besiers Darstellung nicht zur Geltung gekommen. Über die Selbstverbrennung von Brüsewitz ist seinerzeit in Zeitz unter der Bevölkerung viel gespottet worden. Es tut mir leid, daß es so war, aber es war so.

„Letztlich wurde der SED zum Verhängnis, daß sie – gegen ihre Ideologie – die Macht der ‚Massen' unterschätzte, deren Einfluß in Gestalt von Volksaufläufen die oppositionellen ‚Gruppen' für sich gewannen, weil sie artikulierten, was die schweigende Mehrheit im Gegensatz zu dem, was ihr verordnet war – wirklich fühlte und dachte. Die SED hielt die Manipulierbarkeit des Volkes durch dessen Führungskräfte in Staat und Kirche offenbar für selbstverständlich" (35). Ich weiß nicht, an welche Volksaufläufe er denkt. Zwischen 1953 und 1989 gab es nur sozialistische Massenveranstaltungen und – ein paar mühsam erkämpfte Kirchentage. Die oppositionellen Gruppen haben erst im Herbst 1989 Massenzulauf bekommen. In den Jahren zuvor waren sie ein gesellschaftliches Randphänomen, das viele gar nicht bemerkt hätten, wenn wir nicht Westkorrespondenten im Lande gehabt hätten, die manches der geheimgehaltenen DDR-Wirklichkeit per Westfernsehen bekannt machten. Die Opposition wäre wahrscheinlich erfolgreich zerdrückt und abgeschoben worden, wenn sie nicht unter dem Dach der Kirche untergekommen wären. Wenn führende Kirchenleute im Juli 1989 behaupteten, die Mehrheit der DDR-Bevölkerung wolle keinen Anschluß an die BRD, sondern eine bessere DDR (cf. 91, Anm. 408), so haben sie nicht, wie Besier unterstellt, ihre Volksferne dokumentiert, sondern die damalige Stimmung richtig wiedergegeben. Besier unterstellt eine schweigende Mehrheit, die wußte, was sie wollte, die schon immer die Vereinigung Deutschlands wünschte und jedenfalls den „Sozialismus" los sein wollte. Er irrt sich. In der DDR konnte eine Solidarnosc nicht zustandekommen. Erst nachdem die Massenflucht die Ohnmacht des Systems offenbart hatte, wurden die Leipziger Montagsdemonstration im Anschluß an das Friedensgebet nach und nach zur Massenbewegung. Es dauerte wiederum eine Zeit, bis auf der Montagsdemo Plakate erschienen und wiederum eine Zeit, bis auf diesen Plakaten „Deutschland einig Vaterland" und: „Wir sind ein Volk" zu lesen war. Die Bürgerbewegungen haben sich von solchen Losungen distanziert. Die Einigung Deutschlands war ein Gedanke, den die meisten nicht mehr zu denken wagten. Wir waren überzeugt, daß die Sowjetunion die DDR nicht herausrücken wird, daß die Nachbarn und die Großmächte die Einigung nicht wollen. Und wir hatten doch recht mit dem Grundsatz, daß die friedliche Entwicklung in Europa Vorrang hat vor der deutschen Frage.

In der Auseinandersetzung um die Aufnäher „Schwerter zu Pflugscharen" sieht Besier wiederum eine Kapitulation der Kirche vor dem Staat, weil die Kirchen sich schließlich bereiterklärten, „das Symbol ‚Schwerter zu Pflugscharen' nicht mehr als Aufnäher oder Abzeichen herzustellen und außerhalb der Kirche zu verwenden." Das Symbol war als Lesezeichen auf Vlies gedruckt worden. Dem Staat war entgangen, daß hier ein genehmigungsfreies Vervielfältigungsverfahren praktiziert werden konnte. Der Staat schloß die Zensurlücke umgehend, so daß die Herstellung von nun ab genehmigungspflichtig, d. h. unmöglich war. Die Kirche verzichtete also auf die unmöglich gemachte Herstellung. Im Gegenzug war der Staat bereit, die Repressionen gegen die Träger des Abzeichens, z. B. Relegierung von der Oberschule, zurückzunehmen. Hätte die Kirche zum Tragen des Abzeichens aufrufen dürfen, wenn sie diejenigen, die die Konsequenzen zu tragen hatten, im Regen stehen lassen mußte? Dasselbe Problem war schon bei der Jugendweihe aufgetaucht. „Ich bin auf Rat des Pfarrers nicht zur Jugendweihe gegangen und habe deshalb meine Lehrstelle nicht bekommen. Die Kirche hat mir auch nicht helfen können," hat mir jemand gesagt.

Im Zusammenhang mit dem „Berliner Appell" behauptet Besier, die Brandenburger Kirchenleitung „entsprach ... ganz den Überlegungen der Stasi, sich ‚auf Möglichkeiten der Nutzung innerkirchlicher Disziplinierungsmaßnahmen gegenüber einzelnen Mitarbeitern der Kirche wegen von ihnen begangener rechtswidriger Handlungen' zu konzentrieren" (40). Aus den Akten geht hervor, daß der Staat dies ständig von den Kirchenvertretern gefordert hat. Aber bitte: Eppelmann ist nie versetzt worden. Seine Blues-Messen sind nicht abgeschafft worden. Eppelmann ist lediglich darauf hingewiesen worden, daß er nach Pfarrerdienstrecht „bei allen Äußerungen zu Fragen des öffentlichen Lebens und bei politischer Betätigung zu bedenken (hat), daß ihn sein Amt an die ganze Gemeinde weist und mit der gesamten Kirche verbindet" (34). Der Staat hat ständig die Kirchenleitenden für jegliches Handeln der Pfarrer verantwortlich machen, der Kirche also sozusagen Parteidisziplin verordnen wollen. Die Kirche hat sich prinzipiell dagegen verwahrt. Es war aber ein Gebot innerkirchlicher Fairneß, diejenigen, die die Suppe auszulöffen hatten, über politische Aktivitäten in Kenntnis zu setzen. Ebensowenig ist die Kirche der staatlichen Forderung nachgekommen, sich von oppositionellen Gruppen zu trennen. Ich weiß nicht, worauf Besier seine gegenteilige Behauptung (40) gründet.

Zu der Studie des Bundes: „Leben und Bleiben in der DDR" (1985) bemerkt Besier, sie habe „die Entwicklung einer ‚Liebe zur sozialistischen Heimat' unter inhaltlichen Gesichtspunkten außerordentlich kritisch reflektiert – und doch unterstützt" (47). Das wird mit folgendem Zitat belegt: „zu lernen und zu üben, dieses unser Land DDR, mit all seinen Unzulänglichkeiten und Beschränkungen, die uns ärgern und bedrücken, lähmen und zur Verzweiflung bringen können, als den ‚normalen' Raum unseres Lebens anzunehmen." Das ist nun allerdings eine merkwürdige Beschreibung von „Liebe zur Heimat". Die SED fand solche Formulierungen unerträglich. Hätte denn die Kirche zum Ausreisen ermuntern sollen? Wenn dies Besiers Überzeugung ist, sollte er das auch sagen und uns erklären, inwiefern ein solcher Aufruf moralisch vertretbar gewesen wäre. Die Kirche hat zum Bleiben aufgefordert, sich für Härtefälle eingesetzt, eine rechtsstaatliche Bearbeitung von Ausreiseanträgen und Reiseerleichterungen gefordert. Das Ausreisenlassen war bekanntlich eine Stabilisierungsstrategie der SED mit der verkehrten Erwartung, so ein Volk überzeugter Sozialismusaufbauer übrig zu behalten.

Auf der Negativliste und als Beweis für Staatstreue erscheint auch Bischof Leichs Bemühung um ein deutsch-deutsches Spitzengespräch am Rande der Luther-Feierlichkeiten (48). Solche Vermittlungsdienste kann ich aber nur uneingeschränkt gutheißen. Denn die außenpolitische Isolierung der sozialistischen Staaten bedeutete gerade eine Stabilisierung der innerstaatlichen Disziplinierung. China konnte sich seiner Isolierung wegen leisten, die Demokratiebewegung zusammenzuschießen. „Solange verhandelt wird, wird nicht geschossen", das bleibt wahr, auch wenn es Honecker gesagt hat

Mitte Januar 1988 „sprang die brandenburgische Kirchenleitung noch einmal ihrem Staat bei, indem sie erklärte, sie könne die Demonstrationen von Krawczyk, Vera Wollenberger und den drei Mitarbeitern der Umwelt-Bibliothek am Rande der Gedenkkundgebung für Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht ‚nicht gutheißen, und habe von der Beteiligung abgeraten'" (59). Es scheint Besier entgangen zu sein, daß auch Bärbel Bohley und Rainer Eppelmann abgeraten hatten. Über die Frage war ein heftiger Streit innerhalb der oppositionellen Gruppen ausgebrochen. Die Mehrheit war dagegen.

Der Fall des Greifswalder Bischofs Gienke belegt nach Besier einen der Volksstimmung geschuldeten Kurswechsel der Kirche, den Gienke nicht schnell genug nachvollzogen habe. Er praktizierte „das 1978 vereinbarte ‚vertrauensvolle Miteinander' im Staat-Kirche-Verhältnis weiter wie bisher. Ohne Absprache mit dem Kirchenbund hatte er Honecker zur Wiedereinweihung des restaurierten Doms Mitte Juni 1989 nach Greifswald eingeladen und offenbar auch hingenommen, daß sein Kollege Forck von der sich an den Festakt anschließenden Begegnung kirchenleitender Persönlichkeiten mit dem Staatsratsvorsitzenden ausgeschlossen wurde." Die Synode hat ihm bekanntlich das Vertrauen entzogen, aber nicht, wie Besier unterstellt, weil er am Kurs von 1978 festgehalten und eine Kurskorrektur verschlafen hat, sondern weil er selbstherrlich und unsolidarisch agiert hat.

Am Verhalten der Kirchenleitungen zur „Kirche von unten" moniert Besier, sie hätten sich „mit ihren Voten zwischen den Erwartungen der ‚Kirche von unten' und denen der Staatpartei von oben vorsichtig hin und her" bewegt. „Damit schwächten sie aber die der Kirche gegenüber offenen, reformwilligen Kräfte in der SED und stärkten die Position der Hardliner" (52). Die Forderungen der „Kirche von unten" werden nicht referiert. Unterstellt wird, sie seien rundweg bejahbar gewesen. Besonders verwundert mich aber, daß Besier diesmal taktisch argumentiert. Die Forderungen der „Kirche von unten" hätten unterstützt werden müssen, um die Reformkräfte in der SED zu stärken. Ich behaupte, der Effekt wäre gar nicht eingetreten. Indem sich Besier an die Berichterstattung in epd hält, bekommen manche innerkirchlichen Vorgänge wie in einem Vergrößerungsglas eine Bedeutung, die sie in der DDR-Wirklichkeit nicht hatten. Ich weiß nicht, wieviele SED-Mitglieder überhaupt je das Wort „Kirche von unten" gehört haben. Im übrigen fehlt in dieser Darstellung eine Front. Es gab nämlich erhebliche Schwierigkeiten zwischen der „Kirche von unten" und den Kirchgemeinden. Beim Berliner Kirchentag war es sehr schwierig, einen Gemeindekirchenrat zu finden, der seine Kirche der „Kirche von unten" zur Verfügung stellt.

Zum Konflikt um die „Umweltbibliothek" Nov. 1987 schreibt Besier: „Auf Intervention der Kirchen wurden die festgenommenen Bert Schlegel und Wolfgang Rüddenklau zwar wieder auf freien Fuß gesetzt, aber auch Ermittlungsverfahren ... angestrengt" (57). Danach referiert er über eine Auseinandersetzung innerhalb der Stasi um die Frage, ob die Verhafteten wieder freigelassen werden sollen oder nicht, bei der sich die Befürworter einer Freilassung durchsetzten. „Welche Bedeutung dabei den intensiven Verhandlungen zwischen der Ost-Berliner Kirchenleitung und staatlichen Behörden zukommt, in die der als IM enttarnte Rechtsanwalt Wolfgang Schnur einbezogen war, muß vorerst offen bleiben" (58). Also muß ja auch offenbleiben, ob die Freilassung „auf Intervention der Kirchen" erfolgte. Aber warum muß das offenbleiben? Besier meint offenbar: vielleicht hätte die Stasi die beiden auch ohne Intervention der Kirchen freigelassen, und dann wäre diese Intervention kein Verdienst. Merkwürdige Gedankenwindungen sind das.

Besier hat große Vorbehalte gegen das, was er Volkskirche nennt. Dabei hat er die westliche EKD vor Augen als eine „Bedürfniskirche", die „einen bunten Markt religiöser Möglichkeiten offeriert" (XIII). Weil die EKD das Ende der Volkskirche fürchtet und damit um ihren gesellschaftlichen Einfluß bangt, mit dem sie aufmüpfige Theologen (wie Besier) maßregeln kann, vermeide sie das notwendige Schuldbekenntnis (XIIf). Aus diesen Zusammenhängen erklärt er sich auch den Widerspruch gegen sein Buch (IX). Diese Probleme sollen hier nicht diskutiert werden.

Besier erhebt aber nun gleichzeitig gegen die Kirchen in der DDR den Vorwurf: „Mit Hilfe gewaltiger finanzieller Zuschüsse aus dem reichen Westen hielt die Minderheitenkirche über drei Jahrzehnte die Fiktion aufrecht, sie sei nach wie vor eine große Volkskirche" (89). Es dürfte aber schwierig für ihn werden, an zwei verschiedenen Fronten dieselbe Waffe einzusetzen und ihm zudem unliebsame Bundesgenossenschaft einbringen. Denn nach Besiers Auffassung hätte sich die Evangelische Kirche in der DDR noch viel weiter den Gruppen öffnen müssen, die aber keineswegs vor allem „nach der theologischen Erkenntis" fragten, „die zum Bekennen führt", wie Besier in Anlehnung an Barmen 3 fordert (XIII). Es war nun gerade der ZK-nahe Theologe Hanfried Müller, der der Evangelischen

Kirche vorwarf, durch ihr Engagement für die „Gruppen" ein Markt der Möglichkeiten zu werden. Aus dieser Richtung wurde der Evangelischen Kirche in der DDR auch vorgeworfen, hinter der Formel „Kirche im Sozialismus" ihr Ja zum real existierenden Sozialismus zu verweigern. Und schließlich kam da noch der Vorwurf, die Westzuschüsse würden die DDR-Kirche ideologisch korrumpieren.

Besier moniert in diesem Zusammenhang (89f) zu Recht eine gewisse Selbststilisierung von Vertretern der DDR-Kirche, die unsere im ganzen eher ärmliche kirchliche Wirklichkeit zur immerhin und irgendwie bewundernswerten Alternative hochstilisiert haben. Bloß: daß wir durch Westgelder die Fiktion einer großen Volkskirche aufrechterhalten haben sollen, das verstehe ich nicht. Wir hätten unsere Verwaltungen reduzieren müssen, ja – aber auch die Zahl unserer Pfarrer? Oder hätten wir das Angebot des Staates annehmen sollen, die Finanzierung der Pfarrer zu übernehmen wie in anderen sozialistischen Ländern? Dann hätte der Staat, wie dort, das wirksamste Disziplinierungsinstrument in der Hand gehabt. Hätte die Kirche aufgrund ihrer knappen Finanzen die Kirchlichen Hochschulen einstellen und dem Staat die Theologenausbildung ganz überlassen sollen? Bekanntlich gab es in der DDR drei kirchliche Zusammenschlüsse: den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, die VELKDDR und die EKU, die noch gesamtdeutsch war. Die letzten beiden zugunsten des Bundes aufzulösen wäre eine Verwaltungsersparnis gewesen. Damit wäre aber zugleich der letzte gesamtdeutsche kirchliche Zusammenschluß verschwunden. Und dies würde Besier heute sicher als Willfährigkeit gegenüber der SED deuten. So schwierig ist das Urteilen unter sich wandelnden Maßstäben. Ich verstehe gut, warum Hanfried Müller gegen westliche Zuschüsse an die DDR-Kirchen war. Ich verstehe aber nicht, warum auch Besier dagegen ist. Es wäre ehrlicher gewesen, mit dem auszukommen, was wir selbst aufbringen konnten – auch im Blick auf die Pfarrer-Trabbis, die Vervielfältigungstechnik und die westliche Fachliteratur? Wir waren eine Volksksirche ohne Volk und eine Diasporakirche, die das noch nicht gewohnt ist. Eine Volkskirche sein wollende Volkskirche waren wir nicht. Deshalb fällt Besiers merkwürdiger Hinweis auf das Wahlergebnis im Dez. 1990 ins Leere. Dieses kam nämlich angeblich „einer Absage an die gesellschaftspolitischen Vorstellungen der DDR-Kirche gleich", es belegt, „welchen geringen Einfluß die Kirchen auf das Wahlverhalten der DDR-Bürger besaßen" (91). Die DDR-Kirchen haben gar keine gesellschaftspolitischen Vorstellungen artikuliert, da sie die überraschende deutsche Einigung noch gar nicht verdaut hatten, und, zum Glück, keinerlei Wahlempfehlung gegeben. Ich bezweifle, daß es auch nur einen Wähler in der DDR gegeben hat, der bei seiner Wahlentscheidung auch nur entfernt an gesellschaftspolitische Vorstellungen der Evangelischen Kirche gedacht hat. Auch mit dem Vorwurf der Systemstabilisierung, den ich übrigens für verkehrt halte, denn ohne eine Evangelische Kirche wäre die DDR keineswegs eher zusammengebrochen, überschätzt Besier die gesellschaftliche Relevanz der Evangelischen Kirche, um ihr dann wiederum Selbstüberschätzung vorzuhalten. Den Evangelischen Kirchen ist, nachdem sie bereits erheblich gesellschaftlich marginalisiert waren, in den achtziger Jahren eine politische Bedeutung als Gegenöffentlichkeit zugewachsen, die von ihr keineswegs angestrebt worden ist. Sie hatte, nicht nur am Runden Tisch, eine Vermittlerrolle zwischen den oppositionellen Gruppen und der Staatsmacht und jede Seite konnte den Vorwurf erheben, die Kirche sei zu sehr der anderen Seite zugetan. Verdienste um die Gewaltlosigkeit des unerwartet möglich gewordenen Übergangs können ihr nur Böswillige und Ahnungslose absprechen. Dieses opus alienum hat sie, wie ich finde, im Ganzen ganz wacker wahrgenommen. Nun ist die Rückkehr zum opus proprium unter völlig gewandelten Umständen ihre nächste, auch nicht einfache Aufgabe.

Zutreffend unterstellt Besier der SED eine Doppelstrategie: „Konsequenz und Unnachgiebigkeit auf der einen und Gesprächsbereitschaft und Entgegenkommen auf der anderen Seite" (17), oder: „Einbeziehung der Gläubigen bei gleichzeitiger Zurückdrängung des kirchlichen Einflusses" (29). Es gab noch mehr Doppelstrategien, etwa: nach außen den KSZE-Prozeß fördern, um die endgültige Anerkennung des europäischen Status quo zu erlangen, nach innen aber die Berufung auf die KSZE hinsichtlich der Menschenrechte verhindern. Oder einen Freidenkerverband gründen mit der offiziellen Erklärung, daß er gar nichts mit dem vorigen pointiert antichristlichen Freidenkerverband zu tun habe, per Stasi-Befehl aber demselben Freidenkerverband zur Aufgabe machen, den kirchlichen Einfluß zurückzudrängen (Dokument 120), die Doppelstrategie also, genau das zu tun, was man zu tun bestreitet. Es läßt sich ahnen, daß das eine völlig absurde Kommunikationssituation erzeugt.

Besier hält nun der Kirche vor, diese Doppelstrategie kopiert zu haben, indem sie z. B. nicht davor zurückschreckte, „sich öffentlich vom Verhalten ihrer Pfarrer – siehe Eppelmann – zu distanzieren", aber auf der anderen Seite in internen Verhandlungen mit dem Staat alles daransetzte, „Eppelmanns Freilassung zu bewirken" (85). Wenn Besier den Plural „ihrer Pfarrer" gebraucht, muß er uns mehr als ein Beispiel bieten. Sein Beispiel ist aber überhaupt verfehlt. Denn während die SED-Doppelstrategie darauf beruhte, daß der eine Teil öffentlich, der andere geheim war, hat die Kirche beides öffentlich sagen können: diese bestimmte Aktion von Eppelmann war mit uns nicht abgestimmt und: wir setzen uns für seine Freilassung ein. Im Falle Brüsewitz war die „Doppelstrategie": wir können die Tat unseres Bruders nicht gutheißen, aber verteidigen ihn gegen Verleumdungen der Wahrheit gemäß. Auch die „Doppelstrategie", die Gesprächsmöglichkeiten so zu gebrauchen, daß sie auch weiter gebraucht werden können, ist grundsätzlich nicht verwerflich, obwohl es dann schwer werden kann, die notwendige Grenze zu bestimmen zwischen „sich dem anderen in seinen Kategorien verständlich machen" und „dem anderen nach dem Munde reden." Von einer Doppelstrategie muß z. B. dort geredet werden, wo erhebliche Differenzen zwischen Staat und Kirche verheimlicht werden und statt dessen nach außen Übereinstimmung dokumentiert wird. Ein bißchen davon fällt noch unter Höflichkeit. Von einer verwerflichen Doppelstrategie muß dort geredet werden, wo einem heimlichen Einverständnis zwischen Kirchenleuten und Staatsvertretern ein öffentlich zur Schau gestellter Scheindissens widersprach. Hat es so etwas gegeben? Besier hält noch Schlimmeres für möglich. Im Zusammenhang mit dem Stichwort „Kumpanei" schreibt Besier: „Etwa die Taktik, vorher abgesprochene Konflikte zu provozieren, um sich die Glaubwürdigkeit an der Basis zu erhalten, läßt sich nur in ganz wenigen Fällen rekonstruieren" (42). Er nennt keinen einzigen Fall. Damit jeder richtig versteht: Besier behauptet, führende Kirchenleute und Staatsvertreter hätten „in ganz wenigen Fallen" gemeinsam Scheinkonflikte ausgeheckt, um die Basis irrezuführen. Von einer zweiten Auflage hätten wir den Beweis für diesen Skandal erwarten müssen. Denn wenn das irgendeinmal tatsächlich geschehen sein sollte, gibt es nichts, überhaupt nichts daran zu entschuldigen. Ich kann mir so etwas freilich – im Unterschied zu Besier – nicht vorstellen. Sollte Besier der Beweis mißlingen, muß ihm der Vorwurf des leichtgläubigen Mißtrauens gemacht werden, welches das Urteil nicht weniger beeinträchtigt als die leichtgläubige Vertrauensseligkeit.

Quellenveröffentlichungen zur katholischen Kirche in der DDR

von Wolfgang Tischner, Bonn/Leipzig

Die Geschichte der katholischen Kirche in der DDR muß trotz der verdienstvollen Arbeiten von Höllen, Knauft, Remmers und Hackel als noch stark erforschungsbedürftig angesehen werden. Neben der im Vergleich zu den Protestanten zahlenmäßig geringeren Bedeutung, die die Katholiken in der ostdeutschen Diaspora hatten, trägt auch die bis 1989 durchgängig praktizierte Sperrung kirchlicher Quellenbestände daran Schuld. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß jetzt langsam mit der Publikation relevanter Texte zum Verhältnis von katholischer Kirche und SED-Staat begonnen wird.

Unter den direkt nach der Wende teilweise in reißerischer Aufmachung veröffentlichten Sammlungen zur Tätigkeit des MfS ragt die von Armin Mitter und Stefan Wolle im Auftrag des Runden

Tisches erstellte Dokumentation über die Informationen an das Politbüro der SED im Jahre 1989 hervor.[1]

Darin findet sich auch ein Spitzelbericht vom 25. 9. 1989 über den Verlauf der Tagung der Berliner Bischofskonferenz vom 4.–5. 9. 1989 (Dok.Nr. 27, S. 172f). Abgesehen von inhaltlichen Informationen über geplante Stellungnahmen der BBK ist die Tatsache interessant, daß es offensichtlich auch in der katholischen Kirche Informelle Mitarbeiter in Spitzenpositionen gab.

Wichtige halböffentliche Texte zum Selbstverständnis der katholischen Kirche gegenüber dem Staat finden sich in einem von Jürgen Israel publizierten Dokumenten- und Essaybd zur oppositionellen Rolle der Kirchen in der DDR.[2]

Neben zwei Hirtenbriefen der Bischöfe Reinelt und Braun aus dem Herbst 1989 ist besonders das an den Klerus gerichtete Pastoralschreiben „Katholische Kirche im sozialistischen Staat" vom 8. 9. 1986 (62–80) von grundlegender Bedeutung. Auch von Interesse ist ein ursprünglich im Hedwigsblatt abgedruckter Brief Bischof Wankes an ein junges Mädchen, in dem auch 1988 noch die klare Ablehnung der Jugendweihe bekräftigt wird (193f).

Für die Bewertung des Briefwechsels der deutschen und polnischen Bischöfe in den sechziger Jahren sind zwei von Gunter Holzweissig veröffentlichte Dokumente relevant.[3]

In einer Aktennotiz vom 10. 12. 1965 wird die Gesprächsstrategie des Presseamtes der DDR gegenüber einem einzubestellenden Vertreter des Hedwigblattes wegen der Veröffentlichung des Briefwechsels festgelegt (234) und in einem Protokoll vom 16. 12. 1965 dann über das am 11. 12. 1965 tatsächlich geführte Gespräch berichtet (223ff).

Die von Gerhard Besier und Stephan Wolf hg. Dokumentation „Pfarrer, Christen und Katholiken"[4] bleibt trotz des Titels im wesentlichen auf die Protestanten beschränkt.

Von Belang für die Verstrickung von katholischen Geistlichen mit dem MfS ist der Werbungs- und Qualifizierungsplan der Kirchenabteilung vom 10. 2. 1969 (Dok. 51, S. 274ff) und die Verpflichtungen der Kirchenabteilung vom Oktober des gleichen Jahres (Dok. 52, S. 284ff). Aus letzterer geht hervor, daß über Theodor Hubrich, den mittlerweile verstorbenen späteren Apostolischen Administrator in Schwerin, zumindest eine IM-Vorlaufakte existierte (IMV Theodor, 288).

Grundsätzliche Positionen der Katholischen Kirche gegenüber Staat und Partei werden in einem kürzlich von Konrad Repgen bekanntgemachten Aktenvermerk aus dem Archiv der Ost-CDU über ein Gespräch zwischen dem Staatssekretär für Kirchenfragen, Seigewasser, und Erzbischof Bengsch am 3. 10. 1966 deutlich.[5]

Neben der unerwartet entschiedenen Kritik Bengschs an der Mauer und der Haltung der evangelischen Kirchen zur DDR ist vor allem die Tatsache, daß es trotz aller Dementis Kontakte auf höchster Ebene zwischen der katholischen Kirche und der DDR gegeben hat, eine Überraschung.

Die zweifellos wichtigste Quellenveröffentlichung zur Geschichte der katholischen Kirche in der DDR ist jedoch eine Sammlung ihrer öffentlichen und halböffentlichen Verlautbarungen.[6]

In der auf Vorarbeiten von Franz Schrader beruhenden Zusammenstellung finden sich 123 Dokumente, wobei 47 Texte aus den Jahren bis 1960 und 38 Schriftstücke aus den 80er Jahren die beiden Schwerpunkte bilden. Die Auswahlkriterien, die in der Einleitung offengelegt werden, umfassen alle gemeinsamen Verlautbarungen der ostdeutschen Ordinarien, ausgewählte Hirtenbriefe aus den einzelnen Diözesen und bisher teilweise dem Wortlaut nach unbekannte Eingaben an die Regierung der DDR.

Inhaltlich ist die Sammlung recht aussagekräftig, es entsteht der Eindruck einer seitens der Kirche unbeirrt durchgehaltenen Abgrenzung zum atheistischen Staat. Außerdem erfährt man – z. B. aus den Eingaben zur neuen DDR-Verfassung 1968 – noch manches historisch relevante Detail. Deutlich wird auch, daß die katholische Kirche in der Endphase der DDR längst nicht politisch so abstinent war, wie in der öffentlichen Diskussion um die Rolle der Kirchen in der DDR manchmal suggeriert wird. Gerade in den 80er Jahren finden sich etliche Forderungen zum politischen Bereich (z. B. Dok. 88, S. 306ff), die Forderungen protestantischer Kreise an Deutlichkeit nicht nachstehen.

Die Art der Quellenauswahl ist in gewissem Sinne repräsentativ für die spezifische Ausprägung des ostdeutschen Katholizismus, der stark auf den Klerus ausgerichtet ist. Nur ein Text (Dok. 116, S. 396ff) wurde von Laien verfaßt. Nicht in hierarchische Strukturen eingebundene regimeunabhängige Gruppen wie der Aktionskreis Halle oder der evangelisch-katholische Briefkreis sind nicht berücksichtigt worden. Auch die regimetreuen Katholiken und ihre Zeitschrift „begegnung", die bei aller berechtigten Kritik an ihrer Rolle doch auch einen Teil der ostdeutschen katholischen Kirche gebildet haben, sind nicht vertreten. Trotzdem ist die Auswahl überzeugend: Daß man sich im Einzelfall andere Entscheidungen vorstellen kann, z. B. statt der schon bei Israel veröffentlichten Texte (s. o.) oder anstelle des Kanzelwortes zum fünften Jahrestag der Papstwahl (Dok. 90, S. 313f) das Hirtenwort Bischof Legges zum sächsischen Volksentscheid 1946, steht dem nicht entgegen.

In editorischer Hinsicht weist die Herausgabe der Texte einige Mängel auf. Während das Fehlen von Regesten noch mit der Zielrichtung, daß es sich in erster Linie um ein „erinnerndes Textbuch" (Kardinal Sterzinsky im Vorwort) handeln soll, erklärbar ist, hätten doch eine wenigstens rudimentäre Kommentierung und Querverweise auf im gleichen Bd gedruckte Dokumente die Benutzung gerade für den Nicht-Spezialisten erleichtert.

Abgerundet wird der Bd durch ein detailliertes Register, eine Zeittafel und Biogramme der Bischöfe. Die Zeittafel bietet einen guten Überblick über die Etappen der Staat-Kirche-Beziehungen im katholischen Bereich, vernachlässigt dabei allerdings die auch für die Katholiken wichtigen Entwicklungen bei den Protestanten. Die Biogramme sind vielleicht zu knapp gehalten, so vermißt man z.B. bei Bischof Theodor Hubrich (s. o.) einen entsprechenden Hinweis.

Auch die offengebliebenen Wünsche ändern nichts daran, daß diese Dokumentation zusammen mit den anderen publizierten Quellen eine neue Grundlage für die katholische Kirchengeschichtsschreibung der DDR bildet.

[1] **„Ich liebe euch doch alle!"**. Befehle und Lageberichte des MfS Januar-November 1989, hg. v. Armin Mittner / Stefan Wolle. – Berlin: Basis-Druck 1990 (3. Aufl.). 257 S., kart. DM 11,80

[2] **Zur Freiheit berufen**. Die Kirche in der DDR als Schutzraum der Opposition 1981–1989, hg. v. Jürgen Israel. – Berlin: Aufbau 1991. 294 S. (= Texte zur Zeit. Aufbau TB 33), kart. DM 14,80

[3] **DDR-Presse unter Parteikontrolle**. Kommentierte Dokumentation, hg. v. Günter Holzweissig. – Bonn 1991. (Gesamtdeutsches Institut/Bundesanstalt für gesamtdeutsche Aufgaben. Analysen und Berichte Nr. 3)

[4] S. o.

[5] **Repgen**, Konrad: **Kirchliche Führung im Sozialismus**. – In: Die politische Meinung 237, 37. Jg. (1992), S. 19–21.

[6] **Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR**. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990, hg. v. Gerhard Lange / Ursula Pruß / Franz Schrader / Siegfried Seifert. – Leipzig: St. Benno 1992. 475 S., kart. DM 19,80.

Theologisches Jahrbuch 1991, hg. v. Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis / Siegfried Hübner / Claus-Peter März. – Leipzig: St. Benno 1992. 528 S.

Da es nach der Teilung Deutschlands immer schwieriger, in den Jahrzehnten nach dem Mauerbau nahezu unmöglich wurde, im Osten Deutschlands an im Westen publizierte theologische wie religiöse Literatur zu gelangen, ist die Bedeutung des seit 1951 in Leipzig tätigen St. Benno-Verlages – des einzigen katholischen Verlages auf DDR-Gebiet, von dem kleineren damaligen Privatverlag Cordier in Heiligenstadt einmal abgesehen – vor allem für die Katholiken in der DDR gar nicht hoch genug einzuschätzen. Hier wurden bis zur „Wende" nicht nur das wöchentlich erscheinende „St. Hedwigsblatt" für den Ostteil des Bistums Berlin und die 14täglich erscheinende Kirchenzeitung „Tag des Herrn" für die übrige DDR sowie eine Fülle religiöser Literatur und auch katechetische Hilfen und liturgische Bücher verlegt, sondern auch die durchaus renommierten theologischen Reihen „Erfurter Theologische Studien" und „Erfurter Theologische Schriften", zumeist wissenschaftliche Arbeiten, die aus dem Erfurter Philosophisch-Theologischem Studium – der einzigen Ausbildungsstätte für katholische Theologen in der DDR – hervorgegangen sind; die Gesamtzahl der Buchpublikationen dürfte sich in vier Jahrzehnten auf über 2000 summiert haben.

Der inzwischen unter dem Namen „St. Benno Buch- und Zeitschriftenverlagsgesellschaft mbH Leipzig" tätige Verlag hat in den letzten beiden Jahren erste durchaus beachtliche Publikationen zur Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit von katholischer Kirche und Theologie vorgelegt: Gerechtigkeit-Frieden-Bewahrung der Schöpfung. Die Ergebnisse der Ökumenischen Versammlungen von Dresden – Magdeburg und Basel, hg. von der Arbeitsgruppe Iustitia et Pax der Berliner Bischofskonferenz 1991; ... wie die Träumenden, hg. von Franz Georg Friemel 1991; Katholische Kirche – sozialistischer Staat. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990, hg. von Gerhard Lange u. a. 1992; Joachim Wanke, Last und Chance des Christseins. Akzente eines Weges, 2. Aufl. 1992 u. a.

Dazu ist auch das hier anzuzeigende Jahrbuch 1991 zu zählen. Seit das Theologische Jahrbuch 1958 begründet wurde, war es dessen wichtigste Aufgabe, dem theologisch Interessierten in der DDR Veröffentlichungen zugänglich zu machen, die Einblick in aktuelle Entwicklungen von Theologie und Kirche gewährten, von denen er in der DDR abgeschnitten war. Die 32 bis 1990 erschienenen Bände zeugen davon. Daß sie im Westen kaum Beachtung fanden, liegt eben daran, daß es sich zumeist um den Wiederabdruck von im Westen publizierten Aufsätzen handelte. Eine Durchsicht dieser Jgg. wäre heute interessant unter dem Gesichtspunkt, was Erfurter Theologen von der westlichen Diskussion meinten, in die DDR hinein weitergeben zu sollen.

Daß dies nicht einfach Hg.schaft in einem im Westen vertrauten Sinn bedeutete, macht der erste Beitrag des neuen Jahrgangs in aller wünschenswerten Offenheit deutlich: Peter Kokschal, Veröffentlichungen unter staatlicher Zensur (16–22). Es handelt sich hierbei um den bislang umfassendsten Einblick in die staatliche Zensur, aber auch – was wohl noch weniger bekannt ist – in die Eigenzensur kirchlicher Stellen. Über Ablehnungen oder zumindest erhebliche Eingriffe von schon im Westen erschienenen Aufsätzen gab es mit der staatlichen Zensurbehörde „ein mehr oder minder offenes Gespräch. Damit besteht ein Unterschied zur kirchlichen Zensur. Diese erläßt schriftliche Anordnungen, läßt sich nicht auf ein Gespräch ein" (17).

Der Bd. bietet zunächst eine „Nachlese zu den Jahrgängen 1973–1988: Was im Theologischen Jahrbuch nicht gedruckt werden durfte" (16–248). Hier wird eine Reihe von Beiträgen gebracht, die in dieser Zeit der Zensur wegen nicht zugänglich gemacht werden konnten. Dazu gehören u. a. K. Rahner, Ökumenische Theologie der Zukunft; K. Lehmann, Die christliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens; J. Gründel, Überlegungen zum Wesen und zur Eigenart der Sünde; J. Moltmann, Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute; J. Ratzinger, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung; D. Mieth, Zum Thema Objektbereich und Tiefendimension; E. Jüngel, Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie?; J. B. Metz, Wohin ist Gott, wohin der Mensch?; aber auch das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission: Thesen über Würde und Rechte der menschlichen Person. Detailliert wird aufgelistet, was seitens der Zensur an diesen Aufsätzen als anstößig empfunden wurde (11–15).

Ein zweiter Hauptteil ist „Stimmen aus der Katholischen Kirche in der DDR 1967–1987" gewidmet (249–313). Von den vier hier publizierten Beiträgen wurde bislang nur der von Heinrich Schürmann (Die Kirche der Zukunft und ihre Presbyter. Ein utopischer Orientierungsversuch im Heute, 1977) veröffentlicht. Erstmals gedruckt zu lesen und für die Kenntnis der Entwicklungen in der DDR von größter Bedeutung sind: Wolfgang Trilling, Der Weg der katholischen Kirche in der DDR, 1967; Johannes Bernard, Partikulares und universales Denken – eine Frage des Überlebens, 1984; Franz Georg Friemel, Chancen der Kirche hier und heute, 1984; Konrad Feiereis, Arbeiten – Verdienen – Verantworten, 1987.

In einem letzten Hauptteil werden die Vorträge des Internationalen Symposions zwischen Vertretern des Ostblocks, westeuropäischer kommunistischer Parteien und des Vatikans vom Oktober 1986 in Budapest mit einer erklärenden Einführung veröffentlicht: „Christen und Marxisten im Dialog. Budapest, 8.–10. 10. 1986" (317–469). Diese Publikation liegt in deutscher Sprache allerdings schon seit 1989 vor: Gesellschaft und ethische Werte. Christen und Marxisten im Gespräch, hg. von K. H. Neufeld, Ungarisches Kirchensoziologisches Institut, Wien 1989. Ein Personen- und Sachregister beschließen das Jahrbuch.

Im Vorwort befürchten die Hg., daß angesichts vordergründiger Diskussionen in den neuen Bundesländern „eine der dringlichsten Aufgaben, die sich den Menschen hier und heute, auch den Christen, stellen, verdrängt wird und unerfüllt bleibt: eine Besinnung auf die Vergangenheit, aus der allein die Gegenwart bestanden und die Zukunft gewonnen werden kann" (7). Eben deshalb laden sie mit diesem Bd. zu einem Rückblick ein. „Es war bis jetzt die wichtigste Aufgabe des Theologischen Jahrbuchs, für die in der bisherigen DDR an einem tieferen Bedenken des christlichen und katholischen Glaubens Interessierten so etwas wie einen ‚Mauerdurchbruch' zu bewirken, indem es Jahr für Jahr etwas von dem geistigen und theologischen Leben jenseits unserer Grenzen in den hiesigen Raum einströmen ließ. Das ist nun nicht mehr nötig. Es ist deshalb eine offene Frage, ob für dieses Buch auch unter den neuen Bedingungen des Lebens und Lesens ein guter Dienst zu tun bleibt" (7).

Der Rez., der an dieser Stelle immer wieder bedauert hat, daß sich in den vergangenen Jahrzehnten in der alten Bundesrepublik kaum jemand gefunden hat, der sich mit der katholischen Kirche in der DDR wissenschaftlich beschäftigen wollte, meint, daß es durchaus eine Aufgabe für das Jahrbuch geben könnte, die für Theologie und Kirche auch über den deutschen Sprachraum hinaus von Bedeutung wäre: eine weiterführende Beschäftigung mit eben dieser Vergangenheit; hier könnte das gesammelt werden, was an Dokumenten aus dieser Zeit und an Arbeiten über diese Zeit sinnvollerweise noch publiziert werden sollte.

Münster Klemens Richter

Fischer, Georg: **Jahwe unser Gott**. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4). – Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 262 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 91), geb. sfr 68,–

Die am päpstlichen Bibelinstitut in Rom entstandene Diss. wendet sich dem üblicherweise unter dem Titel „Berufung des Mose" (Ex 3f) bekannten Text zu, der, da in ihm Patriarchengeschichte und Volksgeschichte quasi zusammenlaufen, zum Eckpfeiler und auch Prüfstein für so manche Pentateuchtheorie geworden ist. Dabei liegt das Interesse des Vf.s aber nicht im Bereich der Pentateuchfrage und den damit gegebenen Problemen der Quellenscheidung, sondern er siedelt sich selbst näher bei den Vertretern des canonical approach an, das heißt bei Ansätzen, die von der „Einheitlichkeit" des Textes ausgehen. Jedoch möchte der Vf. durch konsequente Anwendung neuerer Ansätze der Literaturwissenschaft diese „Einheitlichkeit" des Textes mit seiner Arbeit erst aufweisen.

Den Ausgangspunkt zu dieser Textbearbeitung bildet eine vorangestellte Übersetzung mit Anmerkungen zur Textkritik sowie zu einigen syntaktischen und grammatikalischen Problemen (7–20); daran schließt sodann die Diskussion der Textabgrenzung an, wobei der Vf. sich für eine Einheit von Ex 3,1–4,17 entscheidet, weil er diese Einheit von ihren „Randtexten" her eingrenzt. „Die Berufung des Mose (3,1–4,17) ist Gottes Antwort auf die Not der Israeliten (2,23–25), das Gehen des Mose (4,18–26) seine Antwort auf die Sendung durch Gott (3,1–4,17)" (36).

Im dann folgenden zweiten Kap., das überschrieben ist „Form und Aufbau" (37–98), werden die möglichen Untergliederungen des Textes untersucht und im Blick auf die Frage nach der Einheitlichkeit des Textes behandelt. Deutlich herausgestellt wird bei diesem Schritt, daß der vorliegende Text sein Schwergewicht eindeutig auf den Reden hat, während der Erzähler in weiten Teilen dieses Stückes demgegenüber zurücktritt. In diesem Zusammenhang versucht der Vf. auch das Phänomen der mehrfachen Redeeinleitungen in einem Exkurs (41–45) als Stilmittel und nicht als Einsatzpunkt für Quellenscheidung zu erklären. In eine ähnliche Richtung geht auch die Diskussion um „Doppelungen" im sogenannten Berufungsschema, die der Vf. im Anschluß an D. Irvin im anders und weiter umschriebenen Schema von der Sendung des Retters aufgehoben sieht. Nach der dann folgenden Behandlung des Konfliktes „Begehren – Erfüllung" kommt die Untersuchung der formalen Gesichtspunkte zu folgendem Ergebnis: „Der erste Eindruck am Ende ist, vor einem recht komplexen Text zu stehen. Ex 3,1–4,17 ist in seiner formalen Gestaltung nicht einfach, durchsichtig. Mehrere Ebenen sind in einander vermischt; zugrundeliegende literarische Schemen werden erweitert und variiert; insgesamt entsteht eine für Berufungsberichte unübliche Länge" (65). Daß trotz alledem von der Einheitlichkeit des Textes auszugehen ist, wird sodann anhand der literarischen Durchformung dieses Textes aufzuweisen versucht. Dies geschieht in der Beschreibung von vier semantischen Feldern. 1. Das semantische Feld des Sehens: Ex 3,1–9, 2. das semantische Feld der Sendung: 3,10–22, 3. das semantische Feld der Glaubwürdigkeit: 4,1–9, 4. das semantische Feld des Sprechens: 4,10–17; zu diesen treten dann noch als Gliederungsmerkmale sechs „Bilder": 1. Inszenierung Ex 3,1–6, 2. Gottes Anliegen Ex 3,7–12, 3. Der Name des Sendenden Ex 3,13–15, 4. Jahwes Plan Ex 3,16–22, 5. Jahwes Machterweis Ex 4,1–9, 6. Mitbestellung Aarons Ex 14–17. Dieser Durchgang bestätigt aufgrund der Einheitlichkeit der Komposition bei gleichzeitiger Komplexität für den Vf. die These von der Einheitlichkeit von Ex 3,1–4,17.

Die Kontinuität zwischen den genannten semantischen Feldern und den Bildern bildet sodann den Ausgangspunkt für die im Zentrum der ganzen Arbeit stehende Vers-für-Vers-Analyse des dritten Kap.s (99–204). Bei diesem Abschreiten des Textes geht es dem Vf. darum, die bei der Analyse von Form und Aufbau gewonnenen Einsichten im Detail nachzuzeichnen und zu erklären. Unterbrochen wird dieser Durchgang durch eine Reihe von Exkursen zum doppelten Namensanruf; den Epiphanie- und Berufungselementen in Ex 3,1–6, dem Verständnis von Ex 3,14a, der Unfähigkeit des Mose zu sprechen.

Im anschließenden vierten Kap. (205–234) richtet der Vf. den Blick auf den größeren „Kontext" – sowohl theologischer als auch literarischer Art – des untersuchten Textes, wobei es ihm vor allen Dingen um die literarischen Konventionen und Personen dieser Erzählung (Gott und Mose) geht.

Präzision der Analyse und ausgeprägtes Gespür für literarische Gestaltungen bilden die entscheidende Überzeugungskraft für die These der vorliegenden Arbeit: Es kann keinen Zweifel daran geben, daß es dem Vf. gelungen ist, die „Einheitlichkeit des Textes" aufzuweisen. Aber fragen muß man dann auch: Welchen Textes? Macht der Vf. es sich nicht zu einfach, wenn er das in gewisser Weise traditionelle Bemühen um Quellenscheidung oder Redaktionskritik in diesem Text in der Weise (ver-)zeichnet, daß es bei diesem Vorgehen nicht nötig, ja sogar überflüssig sei, „sich weiter

um den Aufbau des vorliegenden Textes zu bemühen – gibt er ja doch nur die Organisation eines aus verschiedenen Quellen und Redaktionen zusammengesetzten Gemischtes wieder" (3). Die Beachtung der diachronen Struktur eines Textes samt des Versuches diese aufzuweisen, darf doch in keiner Weise davon suspendieren, die jetzt vorliegende Letztgestalt des Textes formal und inhaltlich zu interpretieren. Daß literarkritische Arbeiten dies nicht immer in wünschenswerter und methodisch geforderter Weise getan haben und tun, darf aber auch nicht dazu führen, den Ansatz mit seinem Anliegen grundsätzlich abzulehnen, und der Vf. zieht auch in Betracht, daß eventuell Vorlagen in diesem Text verarbeitet worden sind – nur lassen sie sich nicht mehr ausgrenzen, bzw. werden von ihm nicht mehr auszugrenzen versucht. Da der Vf. deskriptiv auf der Ebene des Endtextes verbleibt, kann/will er natürlich auch keinen Beitrag zu der mit diesem Text in unterschiedlicher Weise verbundenen Pentateuchdiskussion liefern; denn auch die Frage literarhistorischer Prioritäten zwischen kompositionell verbundenen Texten bleibt unbehandelt. Statt dessen mahnt und lehrt uns der Vf., Texte synchron zu lesen – was auch immer jeder diachronen Analyse vorausgehen muß! – und er weist uns mit allen Mitteln seiner Kunst auf, daß man dies mit großem Gewinn für das Verständnis eines jeden Textes tun kann und muß. Dafür ist ihm zu danken.

Osnabrück Christoph Dohmen

Sperling, Uwe: **Das theophanische Jahwe-Überlegenheitslied.** Forschungsbericht und gattungskritische Untersuchung der sogenannten Zionlieder. – Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris: Lang 1991. 472 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd 426) kart. DM 99,–

Die Freiburger kath.-theol. Diss. fällt in zwei Teile auseinander: den überaus ausführlichen Forschungsbericht, der Dreiviertel der Gliederung und Zweidrittel des Umfanges einnimmt, und die selbständige Analyse der Psalmen 46; 48; 76; 84; 87; 122, die traditionell „Zion(s)lieder" genannt werden.

In dem forschungsgeschichtlichen Teil wird nach einem einleitenden Kap. über Gunkels Gattungsforschung und ihre Weiterentwicklung durch H.-J. Kraus, A. Weiser u. a. (17–33) zunächst ein Überblick über die „klassische" Position der Gattungsforschung an den sog. Zionsliedern gegeben (Kap. 2, 35–143). Behandelt werden die Theorien über „Weitere Beiträge zur Erforschung der Gattung" (145–308), nach Themenbereichen geordnet (Gattungen, „Sitz im Leben", gemeinsame Inhalte, kurz auch über grammatische [Vf.: „grammatikale"] und formale Gemeinsamkeiten). Eine Sonderstellung nimmt hier noch der Bericht über die Spezialuntersuchung von S.L. Kelly Jr., The Zion-Victory Songs, 1968, ein (3.5).

Man wird sagen müssen, daß besonders Kap. 2 dem Vf. reichlich mißlungen ist. Über zahlreiche S. hin werden in größter Ausführlichkeit die Positionen referiert, die jedem Fachmann, der sich schon einmal ausführlicher mit Psalmenauslegung beschäftigt hat, wohlvertraut sind. Diese Details wirken ungeheuer ermüdend, zumal der Vf. die gesamte Darstellung im Konjunktiv liefert (die Anmerkungen enthalten in der Regel fortlaufende S.-Angaben der exzerpierten Werke). Wenn schon Konjunktiv, sollte er wenigstens korrekt sein und nicht häufig die Umschreibung des Konjunktiv praes. act. durch „würde" hineinmengen, die das Sprachgefühl beleidigt! Man versteht am Schluß aber auch nicht, wozu diese Referate nützlich sein sollten, wenn es an den eigentlich exegetischen Teil geht, wo ebenso das meiste hätte als bekannt vorausgesetzt werden können.

Aber auch sachliche Einwände sind zu erheben. So ist für H.-J. Kraus von der 5. Aufl. seines Psalmenkommentars ausgegangen worden, dessen Einleitungsteil gegenüber der 1.–4. Aufl. vollkommen umgeschrieben worden ist. In der 1.–4. Aufl. war Kraus bei der Bestimmung der Gattungen noch weitgehend von Gunkels Gattungsforschung abhängig (vgl. auch 5. Aufl., 38) und hatte erst in der 5. Aufl. u. a. den Ausgang von den Bezeichnungen der Psalmenüberschriften für die Bestimmung der Gattungen genommen – ein Punkt, der, nebenbei, viel Kritik hervorgerufen hat. Die Einzelauslegungen sind übrigens keineswegs durchgehend der gleichen Revision unterzogen worden! Auch fällt auf, daß die verschiedenen Arbeiten von H.-J. Kraus, angefangen mit „Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament", 1951, bis zur 5. Aufl. des Psalmenkommentars auf gleicher Ebene behandelt werden. Die Frühthesen hat Kraus aber durchaus nicht unverändert tradiert. Unsicher wirkt die Einordnung von A. Weisers Kommentar: In Kap. 1 erscheint er nach Kraus (1.2.2), in Kap. 2 vor diesem (2.3), aber in beiden Fällen bleibt die forschungsgeschichtliche Abfolge unklar, da die 9. Aufl. von 1979 benutzt wurde und man nicht erfährt, daß es sich dabei um einen unveränderten Abdruck des erstmals 1950 (3. Aufl.) als vollständiger Kommentar über sämtliche Psalmen erschienenen Werkes handelt. Das ständige Zitieren von Mowinckels Psalmenstudien unter dem Datum des Neudrucks 1961 irritiert auch, aber immerhin erfährt man im Literaturverzeichnis die Publikationsdaten des Originals.

Der Vf. hätte sich einen guten Dienst getan, wenn er eine möglichst knappe Zusammenfassung der wesentlichen Aspekte aus der Forschungsgeschichte auf vielleicht 40–50 S. geboten hätte und dann gleich zu seinen eigenen Untersuchungen übergegangen wäre, die durchaus eines gründlichen Studiums wert sind. Hier bemüht sich der Vf. mit einer beachtlichen Sorgfalt um eine genaue, vor allem inhaltliche und auf die vorkommenden Motive und Aussagen konzentrierte Analyse der genannten Psalmen, zu deren Verständnis er Beachtliches beiträgt. Wesentliche Ergebnisse sind, daß nur die Psalmen 46; 48; 76 eine gemeinsame Gattung bilden, zu der Ps 87 und 122 „in engerem Zusammenhang" (431) stehen, während für Ps 84, der weitgehend für sich steht, eine solche Nähe nicht nachzuweisen ist. Weiter, daß die Bezeichnung „Zion(s)lied" aufzugeben ist, weil das Motiv des Zionlobes (und auch das Gottesbergthema) in Ps 46 überhaupt nicht vorkommt, genausowenig in Ps 76, allerdings in Ps 48 und 87, aber dort auch eingebunden in das Gotteslob, das viel zentraler ist (354). Von den verschiedenen Einzelmotiven, die der Vf. in den behandelten Psalmen festmacht (Zion- und Jahwelob, Gottesberg und Paradies, Erwählung Zions und Jerusalems, Uneinnehmbarkeit der Gottesstadt, Chaoskampf, Völkersturm, Schilfmeer, Gericht, Völkerwallfahrt, Theophanie, vgl. 4.2) sieht er eigentlich nur die Theophanie als beherrschend an (4.2.10); ihr „Zusammenspiel" (4.2.12), das differenziert beurteilt wird, bringt, zusammen mit gattungskritischen Erwägungen (4.3), den Vf. zu seinem erwägenswerten Vorschlag einer Neubenennung der Gattung als „theophanisches Jahwe-Überlegenheitslied" (4.4, vgl. den Buchtitel), wobei er als Kriterien „Form, Inhalt und ‚Sitz im Leben'"[1] (4.4.1) angibt. Gemeinsame Formmerkmale (vgl. 4.4.1.2) sind: Beginn mit statischen Aussagen (statt einer Einleitung, wie im Hymnus sonst), aber viele hymnische Elemente, Imperativsätze vor dem Ende des Psalms (hier übernimmt der Vf. die doch zweifelhafte Herleitung dieser Imperative durch Gunkel aus dem Siegeslied), Aussagen über die Überlegenheit der Gottheit im Mittelteil (vor allem auch in perfektischen Sätzen, unpersönlicher Redeweise, Anreden in der 2. pers.plur., Rede über die Gottheit in 3. pers.sg.). Inhaltlich (4.4.1.3) sind als Gemeinsamkeit die „Verbindung von Völkersturmschilderung und Theophanieschilderung" (433), Anspielungen auf das Schilfmeerereignis, auch der Gedanke der Vernichtung von Krieg und Kriegswaffen (Ps 46 und 76) zu nennen, nicht aber die Erwähnung des Zion (s. o.).

Ob allerdings die Annahme des Vf.s, hier liege eine gegenüber den verwendeten Gattungen, vor allem dem Hymnus, ganz neue Gattung vor („Wir befinden uns hier am Geburtsort der Gattung", S. 436), zutrifft, ist zweifelhaft. Es handelt sich doch vor allem um eine, wenn auch speziell geformte, Untergattung des Hymnus. Auch ist die Zahl der dazugehörigen Psalmen für die Annahme einer eigenen Gattung viel zu gering. Fraglich ist auch die Bestimmung des Verhältnisses zum „Schilfmeerlied" in Ex 15 (4.2.7). Dieses Lied läuft bekanntlich selbst auf den Zion hinaus (V. 17), und manche Elemente, die zum Schilfmeerereignis nicht passen (Vf. erwähnt die Völker in V. 14ff) deuten darauf, daß es seinen ursprünglichen Sitz im Leben in Jerusalem hatte. Im ganzen warnt das Ergebnis vor Pauschaltheorien und zeigt, daß eine sorgfältige Beachtung der Einzelelemente in jedem Psalm für ein angemessenes Verständnis nötig ist. Für die behandelte Gruppe von Psalmen stellt die Arbeit einen wertvollen Interpretationsbeitrag dar.

Bochum Henning Graf Reventlow

Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Für Ernst Ludwig Ehrlich zum 70. Geburtstag, hg. v. Marcel Marcus, Ekkehard W. Stegemann, Erich Zenger. – Freiburg: Herder 1991. 439 S., geb. DM 78,–

Wenn man am Ende dieser Festschrift für Ernst Ludwig Ehrlich die Titel seiner umfangreichen Bibliographie, reichend von 1952–1990, studiert, dann weiß man wahrhaftig, daß Ehrlich der jüdische Pionier auf dem Feld des christlich-jüdischen Dialogs im deutschsprachigen Raum ist; und wer nur einiges davon auch gelesen hat, staunt über den enormen Einsatz und die Ressentimentfreiheit des geborenen Berliners, der seine Mutter in Auschwitz verloren hat. Es war deshalb nur angebracht, ihm eine Festschrift zu seinem 70. Geburtstag (27. März 1991) zu widmen, für die hochstehende Persönlichkeiten Grußworte geschrieben haben: Franz Kardi-

[1] Irritierend wirkt, daß der Vf. den Begriff als indeklinabel behandelt, vor allem im Genetiv (den Plural kann er bilden!).

NAL KÖNIG; der ehemalige österreichische Bundespräsident RUDOLF KIRCHSCHLÄGER; der Präsident des Schweizerischen Israelischen Gemeindebundes MICHAEL KOHN; der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz KARL LEHMANN; der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland MARTIN KRUSE.

Die Beiträge der Mitarbeiter an der Festschrift bewegen sich um die folgende Thematik: I. Auf der Suche nach neuen theologischen Ansätzen, II. Der Anstoß der gemeinsamen Gottesgeschichte, III. Jüdische und christliche Identität in der Geschichte, IV. Gemeinsame Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden.

Die Beiträge im einzelnen: WILHELM BREUNING, Mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden. B. nimmt damit eine Formulierung im Dekret „Nostra Aetate" (n. 4) des II. Vatikanums auf: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich (spiritualiter) verbunden ist". B. berichtet über die Vorgeschichte dieser Formulierung und ihre Wirkungsgeschichte in katholischen Verlautbarungen und legt dann eine vertiefende Interpretation des Begriffs „geistlich" im Konzilstext vor, mit dem Ergebnis: „Die Rede vom ‚geistlichen Band' erweist sich ... nicht als Spiritualisierung eines heiklen Problems, sondern ‚geistlich' muß auf das Wirken Gottes bezogen werden, das ... Juden und Christen eine innerlich zusammengehörende Sendung zugewiesen hat" (31). Die Rede vom „geistlichen Band" darf „kein theoretisches Konstrukt" sein; sie will vielmehr „das Wirken des nicht gedachten, sondern real handelnden Gottes" bezeichnen. In inhaltlicher Ergänzung möchte ich sagen: Das „geistliche Band", das Juden und Christen verbindet, manifestiert sich in der von Gott gewährten Teilnahme der Kirche an dem großen geistlichen Reichtum Israels (vgl. dazu Näheres bei F. Mußner, Traktat über die Juden, München ^{2}1988, 88–75).

Die Israelin EDNA BROCKE formuliert ihren Beitrag als Frage: Sendungen „zum Sabbat" im deutschen Rundfunk – auch ein Beitrag zum jüdisch-christlichen Verhältnis? Es handelt sich um vier Radiosendungen, die Frau Brocke im Rahmen der wöchentlichen NDR-Sendung „Zum Sabbat" vorgetragen hat. Ich finde diese vier Radiosendungen durchaus als einen wichtigen Beitrag zum jüdisch-christlichen Verhältnis; denn der Christ kann von solcher homiletischer Auslegung von Schrifttexten durch eine jüdische Stimme viel lernen und sich von Vorurteilen freimachen.

Der jüdische Philosoph ALBERT H. FRIEDLANDER schreibt über das Thema: Karl Barth und das Nichtige. F. zitiert darin auch den Satz, den er selbst in einem Memor- und Gebetbuch zum Holocaust schrieb, das er 1988 zusammen mit E. Wiesel herausgebracht hat: „Destruction is always part of creation", und bemerkt jetzt dazu: „Der Schöpfungsbund ist nicht zerrissen – aber wir stehen vor der dämonischen Zerstörung, vor diesem Nichtigen in der Welt" (51); er zitiert aus K. Barths Dogmatik den Satz: „Unter Gottes Verfügung ereignet sich auch die Bedrohung und tatsächliche Verderbnis des Weltgeschehens durch das dem Willen des Schöpfers ... feindselig entgegengesetzte Nichtige": Dazu F.: Das Nichtige zeige sich in unserer Zeit in der Gestalt des „Meisters aus Deutschland" (Celan), in jener Vernichtung, „die mehr als der Tod war ... Hier zeigt sich eben das – sagen wir ‚Wirkliche' des Nichtigen (Dämonischen), welches in die Schöpfung einbrechen kann. Nennen wir es *Auschwitz*, um zu verstehen, daß das Nichtige in die Welt kommt und eine furchtbare Realität besitzt. Und sagen wir auch, daß Gott auf unserer Seite ist, wenn wir gegen das Nichtige kämpfen. Gott war in Auschwitz an der Seite des Leidenden, nicht an der der Täter" (52).

Es folgt JEAN HALPÉRINS Beitrag: Les Dix points de Seelisberg: Une génération après. Es ist gut, daß H. an die Seelisberger „Zehn Punkte" vom Jahr 1947 erinnert, die von großer Bedeutung für das II. Vatikanum wurden, und ihnen in einer Synopse die „Zehn Punkte" einer Genfer Dialoggruppe gegenüberstellt, die diese 1989 erarbeitet hat. So sieht man den Fortschritt, den der christlich-jüdische Dialog seit 1947 gemacht hat, besonders auch unter dem Einfluß von „Nostra Aetate". Dieser „Appel de Genève" von 1989 hat für den gesamten Dialog den Rang eines Leitfadens (einschließlich des „Point 3": „Reconnaître que Jésus reste un point névralgique du débat entre Juifs et Chrétiens dans la mesure où ‚la foi DE Jésus nous unit et la foi EN Jésus nous sépare'").

HANSPETER HEINZ stellt die Frage: Kann die Kirche Liturgie feiern ohne die Synagoge? H. bekennt: „Seit jüdische Freunde zu meiner Lebensgeschichte gehören, kann ich nicht mehr denken, glauben, beten, Bibel und Zeitung lesen, ohne sie gegenwärtig zu haben. Deshalb kann ich auch nicht mehr Liturgie feiern ohne die ‚Synagoge'" (64f), und legt dann „Gründe und Auswirkungen dieser Entdeckung" dar, die ihn zu einem Neuverständnis des Römerbriefs und zu der Erkenntnis führten: „Ohne die Synagoge kann die Kirche nicht Liturgie feiern!" (69). Er verweist auf die Umgestaltung der Karfreitagsfürbitte, auf eine neue Wahrnehmung der zwölf Improperien zur Kreuzesverehrung und auf das Gebet nach der 3. Lesung vom Durchzug durch das Schilfmeer in der Osternacht: „Gib, daß alle Menschen Kinder Abrahams werden und an der Würde Israels teilhaben" (so nach dem lateinischen Text).

Es folgt der Beitrag von BERTOLD KLAPPERT: Miterben der Verheißung. Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion Eph 2,11–22, der unter dem Motto steht: „Vergeßt das *mit* nicht" (H. J. Iwand), das sich dreimal in Eph 3,6 findet. Es ist unmöglich, in einer Rezension die Fülle der Gedanken und Anregungen wiederzugeben, die K. in seinem umfangreichen Beitrag bietet, dessen Hauptgliederung so erfolgt: I. Der Streit um Eph 2 in den Erklärungen zu „Israel und Kirche", II. Die Situation der Völkerwelt im Horizont Israels (und das besonders Bemerkenswerte der Ekklesiologie des Eph-Briefs ist ja, daß sie *vor dem Horizont Israels* entworfen ist!), III. Die Privilegien Israels gegenüber den Völkern, IV. Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion, V. Miterben der Verheißung nach der Shoah? Ist es nicht seltsam, ja traurig, daß erst die Shoah den christlichen Kirchen ins Bewußtsein brachte, daß sie *Mit*-Erben, *Mit*-Eingeleibte und *Mit*-Teilhaber an dem Heil sind, das Gott einst für Israel in Abraham eröffnet hat und das ihnen durch den gekreuzigten und auferstandenen Juden Jesus zufließt? Die Heidenchristen sind gemäß Paulus ausschließlich sola gratia „Mitteilhaber" an der „Wurzel" des fetten Ölbaums, der Israel heißt (vgl. dazu F. Mußner, „Mitteilhaberin an der Wurzel". Zur Ekklesiologie von Röm 11,11–24, in: ders., Die Kraft der Wurzel. Judentum-Jesus-Kirche. Freiburg/Basel/Wien, ^{2}1989, 153–159).

JOHANN BAPTIST METZ schreibt über das Thema: Kirche nach Auschwitz. Ich zitiere aus seinem Beitrag die bohrenden Fragen: „Hat uns die Erinnerung an Auschwitz in unserem Christsein verändert? Sind wir tatsächlich eine ‚Kirche nach Auschwitz'? Oder sind wir als Christen, als Kirche heute so, wie wir gestern waren? Sprechen wir als christliche Theologen heute so, wie wir gestern, vor Auschwitz, gesprochen haben? ... Auschwitz: Ist es uns zu einem unverzichtbaren Ortstermin unseres Geschichtsbewußtseins geworden?" (116), und den Satz: „Der Geist des Erinnerns, der in der biblischen Hoffnungsgeschichte am Werk ist, kann nicht einfach im Logos der Griechen aufgehoben werden" (121).

ROLF RENDTORFF fragt: Ist Dialog möglich? und erörtert in seiner Antwort „Ansätze zum christlich-jüdischen Gespräch nach der Schoah". Aus ihr folgende Sätze: „Die Kirche und die Christen, die ein Teil des Deutschland waren und sind, das die Schoah zu verantworten hat, können einen solchen Dialog nicht führen, eigentlich gar nicht zu führen versuchen, ohne sich selbst grundlegend zu ändern" (123). „Christlich-jüdische Begegnung nach der Schoah heißt zunächst, daß die Christen grundsätzlich auf der Seite der Täter stehen, das heißt auf der Seite der Mörder, die Juden aber auf der Seite der Opfer" (124). „M. E. besteht ein wesentlicher Teil dessen, was die Christen in diesem Dialog zu leisten haben, in einer kritischen und vor allem selbstkritischen Analyse ihrer eigenen theologischen Tradition" (129). „Ein wirklicher Dialog ist also, angesichts der zweitausendjährigen Geschichte der christlichen Judenfeindschaft, überhaupt erst möglich ‚im Angesicht der Schoah'" (130), weil sich die Frage einstellt: „Wie war es möglich, daß die Geschichte des Christentums faktisch weithin zu einer Geschichte des Antijudaismus wurde? Dies ist eine, ja vielleicht die Grundfrage der christlichen Identität, die uns heute aufgegeben ist" (131).

KLEMENS RICHTER gibt seinem Beitrag den Titel: Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie im Spiegel der neueren katholischen Liturgiewissenschaft, mit folgender Gliederung: 1. Zur Bedeutung der Liturgie in einer jüdisch-christlichen Ökumene, 2. Das neue „Handbuch der Liturgiewissenschaft". Beispiel für den Umgang mit den jüdischen Wurzeln christlicher Liturgie, 3. Alttestamentlich-jüdische Wurzeln der Eucharistiefeier, 4. Jüdisches Jahr und christliche Jahresgestaltung, 5. Jüdische Wurzeln christlicher Sakramentenliturgie, 6. Verbale und nonverbale Ausrucksformen des Gottesdienstes, 7. Die Liturgiewissenschaft vor einer neuen Herausforderung (hierin der Satz: „Jeder christliche Gottesdienst sollte in Gebet, Lobpreis und Bekenntnis Ausdruck der Verbundenheit mit den jüdischen Schwestern und Brüdern sein"; das ist freilich einstweilen nur ein Postulat).

HERBERT VORGIMLERS Beitrag trägt den Titel: Zum Gespräch über Jesus. Er bemerkt zurecht, es sei „unumgänglich, sich auch den Schwierigkeiten zu stellen, die sich für das christlich-jüdische Gespräch aus der traditionellen ‚Christologie von oben' ergeben. Zu ihr ist, der Tragweite wegen, auch die Soteriologie, die Lehre von der Erlösung oder Versöhnung in Jesus Christus, zu rechnen" (149f). So stellt sich V. mutig drei christologischen Aussagen „von oben": Menschwerdung, Erlösung, Messias und tritt dabei in ein Gespräch mit dem Judentum ein. Zur Parusie bemerkt V.: „Vor 30 Jahren haben K. Rahner und ich zum Stichwort ‚Parusie' geschrieben: Er kehrt wieder, indem alle bei ihm ankommen. Das heißt: Die entscheidende Parusie ereignet sich im Tod jedes einzelnen Menschen, und nicht anders" (160). – Dazu erlaube ich mir zu bemerken: Das NT versteht die Parusie des Herrn als den Schlußakt der Geschichte und als ein öffentliches Ereignis vor aller Welt, verbunden mit dem Weltgericht, bei dem die ungesühnten Großverbrechen der Menschheit, wie die Shoah, zur Sprache kommen werden (vgl. dazu F. Mußner, Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? Freiburg/Basel/Wien ^{3}1987, 84–90).

R. J. ZWI WERBLOWSKY schreibt über Judentum zwischen Christentum und Islam. „Der entscheidende theologische Diskurs ist heute mit dem Christentum und nicht, wie im 11. und 12. Jh., mit dem Islam, der weder post-modern noch modern ist, sondern prä-modern" (166).

Lehrreich ist der Beitrag von RUDOLF BRÄNDLE, der den Titel trägt: Das Tempelneubauprojekt Julians. Gliederung: Berichte über das Vorhaben Julians; Wie weit ist das Unternehmen gediehen?; Die große Bedeutung dieser Episode für die Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden (in der Joh. Chrysostomus eine besondere Rolle spielte, der das Neubauprojekt Julians in der 5. seiner acht Reden „Adversus Judaeos" thematisierte). Joh. Chrysostomus „hat so wenig wie alle anderen Kirchenväter und wie christliche Theologen bis in allerneueste Zeit überhaupt das getan haben, den Juden und ihrem Glauben an den Gott Israels theologisch Raum gelassen. Wo aber die Existenz der Juden und ihres Glaubensweges nicht als theologisch legitim

akzeptiert wird, da gibt es für Juden in der christlich geprägten Diaspora auch keinen sicheren Lebensraum in Freiheit" (182f).

Es folgt der Beitrag von PETER FIEDLER: „Beim Herrn ist die Huld, bei ihm die Erlösung in Fülle". F. übt dabei viel berechtigte Kritik an theologischen Positionen, wie sie etwa von R. Schwager oder H. Merklein vertreten werden; es geht dabei wieder um den die Geister schon länger beschäftigenden „Widerspruch" zwischen dem so „positiven" Heilsangebot Jesu in seiner Reichgottesverkündigung und der so „negativ" klingenden Deutung seines Todes als eines stellvertretenden Sühnetodes. Man müsse nach F. „das grundsätzliche Problem bedenken", ob nicht durch die überstarke Betonung der Heilswirksamkeit des Todes Jesu „ein qualitativer Rückschritt gegenüber dem Gottesbild der Gottesreichverkündigung Jesu und damit gegenüber dem Gottesbild des Tenach enthalten sei" (197). – Was m. E. bei F. (und anderen) nicht genügend bedacht ist, sind die Folgen des Zusammenbruchs des „galiläischen Frühlings". Der gewaltsame Tod Jesu war nicht etwa die Folge politischer Gefährlichkeit Jesu, sondern seines unerhörten Anspruchs, den er auch mit seiner Reichgottesbotschaft verbunden hatte („wenn *ich* mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist *folglich* das Reich Gottes bei euch angelangt"!). Weil dieser von den Evangelien eindeutig bezeugte Anspruch Jesu, der auch bei seinem Prozeß die entscheidende Rolle spielte, ständig heruntergespielt wird (als ob das eine Hilfe für den christlich-jüdischen Dialog wäre), kommt es zu dem (scheinbaren) „Widerspruch" zwischen seiner Basileiabotschaft und seiner authentischen Deutung seines gewaltsamen Todes, die wiederum mit seinem Anspruch, der Gottesknecht zu sein, unlösbar zusammenhängt. Das Mk-Evangelium lebt geradezu von dieser Spannung im Leben Jesu (vgl. Näheres dazu bei F. Mußner, Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1,14f. Zugleich ein Beitrag über die innere Struktur des Markusevangeliums, in: ders., PRAESENTIA SALUTIS. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes, Düsseldorf 1967, 81–98).

HILDEGARD GOLLINGER schreibt über das Thema: Heil für die Heiden – Unheil für die Juden? Anmerkungen zu einem alten Problem mit dem Matthäusevangelium. Es geht Frau G., angeregt von E. L. Ehrlich, um das Problem „Verheißung und Erfüllung" und um „Matthäus und seine Ausleger". Noch weiterhin die Kategorie „Verheißung und Erfüllung" in einer Form zu gebrauchen, „die Israel die Rolle des (gescheiterten) Verheißungs- und der Völkerkirche die des Erfüllungsträgers zuweist" (208) verbiete sich. Und was die Ausleger des Mt-Evangeliums betrifft, so haben sie vielfach „schon seit dem zweiten Jh." dieses Evangelium „als Steinbruch für antijüdische Aussagen" benutzt (206f). Freilich: Mt selbst benutzt etwa die Logienquelle bereits als „Steinbruch" seiner Antijudaismen (vgl. dazu F. Mußner, Die Stellung zum Judentum in der „Redenquelle" und in ihrer Verarbeitung bei Matthäus, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche. Freiburg/Basel/Wien 1991, 87–100).

Darauf kommt auch ULRICH LUZ in seinem m. E. höchst bedeutsamen Beitrag: Jesus der Menschensohn zwischen Juden und Christen, zu sprechen. „Des Matthäus' negative Israeltheologie ist nicht unvorbereitet, sondern nur die Vergrundsätzlichung dessen, was in der Logienquelle – und in anderer Weise auch im Aufriß der Markuserzählung – längst angelegt ist. Das Trauma der Trennung von Israel hat zur Vergrundsätzlichung, aber zur Vergrundsätzlichung von längst Vorhandenem geführt" (222). Das „längst Vorhandene" hat nach L. seine Ursprünge bei Jesus, dem „Menschensohn", selbst! Es liegt „ein jesuanisches Erbe" vor, das direkt „mit dem unbedingten Anspruch" zusammenhängt, „den Jesus für sich und seine Verkündigung stellte" (223). „Alles das heißt, daß wir nicht einfach die matthäische Theologie als eine bedauerliche, psychologisch allerdings verständliche Entgleisung beurteilen dürfen, die wir heute, nachdem wir uns mit der Trennung von Kirche und Israel abgefunden haben oder sie gar als Heidenchristen gar nicht schmerzhaft empfinden müssen, ohne weiteres als vergangen hinter uns zurücklassen können. Der Wurm sitzt tiefer. Mir scheint, es sei letztlich eine Seite der Verkündigung Jesu selbst, die diese Entwicklung ausgelöst habe. Mit ihr werden wir uns sachkritisch auseinanderzusetzen haben, wenn wir den dadurch entstandenen gewaltigen Schaden wirklich aufarbeiten wollen" (223). „Der Wurm" hat mit dem „unbedingten Anspruch" Jesu zu tun (der im NT im Joh-Evangelium auf die Spitze getrieben ist). Worin hat dieser Anspruch seine Legitimität, wenn er eine hat? Um diese Frage wird man auf die Dauer im christlich-jüdischen Gespräch nicht herumkommen, wenn es von intellektueller Redlichkeit getragen sein will.

PETER VON DER OSTEN-SACKEN, Die Erwählung des jüdischen Volkes in ihrer Bedeutung für die Kirche. Gliederung dieses wichtigen Beitrags: I. Grundlegung: 1. Mißverständnis, Verständnis und Problem des Erwähltseins, 2. Erwählung als christliche Gewißheit, 3. Die bleibende Erwählung Israels als christliche Gewißheit (entschieden vertreten von Paulus in Röm 9–11, worauf v. d. Osten-Sacken ausdrücklich hinweist). II. Auswertung: 1. Auserwählung als Volk, 2. Existenz als gefährdete Minderheit, 3. Das Volk der Bibel – Träger der Heiligen Schrift („Das in christlicher Tradition so genannte ‚Alte Testament' ist Seite um Seite ein jüdisches Buch, von jüdischen Priestern und Schriftgelehrten nach dem babylonischen Exil nach und nach zusammengestellt, und als jüdisches Buch ist es zugleich Wort Gottes": 234f).

ERICH ZENGER, einer unserer besten Alttestamentler, schreibt in seinem Beitrag über das Thema: Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuchs (Ps 90–106): 1. Kompositionsstrukturen im 4. Psalmenbuch, 2. Die Bundestheologie der Psalmen 100 und 103, 3. Perspektiven für ein erneuertes Verhältnis von Israel und Kirche? „Daß Israel auch in seinem Nein zur Christusverkündigung weiterhin und zuallererst im Gottesbund geblieben ist und bleibt, ist die große theologische These, die Paulus in Röm 9–11 aus dem Wissen heraus entfaltet, daß die Bundestreue nicht teilbar ist . . . Mit seiner Theologie vom nie gekündigten und kündbaren Gottesbund mit Israel steht Paulus voll und fest auf dem Boden der heiligen Überlieferungen seines Volkes" (253f) (vgl. dazu auch F. Mußner, „Der von Gott gekündigte Bund". Fragen an Röm 11,27, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, 39–49). Ich habe viel aus den Ausführungen Z.s gelernt, besonders auch hinsichtlich der Fruchtbarkeit „kanonischer Schriftauslegung", die mit dem „Endtext" arbeitet.

Das Judentum in der Philosophie Schopenhauers ist das Thema, das MICHA BRUMLIK bearbeitet. Die Rede vom „foetor Judaicus, dem jüdischen Gestank" taucht bei Schopenhauer wiederholt auf; ihm galt „als Unglück, daß ausgerechnet die Juden die Grundlage der europäischen Kultur bilden, gleichwohl können die indischen Urweisheiten der Menschheit nicht ‚von den Begebenheiten in Galiläa' verdrängt werden . . . Die Religion dieses Volkes nimmt den ‚niedrigsten Rang' unter den Glaubenslehren zivilisierter Völker ein" (260). Schopenhauers antijüdischer Einfluß war verheerend, besonders auf Richard Wagner, „der in seinem ‚Parsifal' der Gestalt eines vom Judentum befreiten Erlösers einen geradezu liturgischen Ort bereitete" (270).

ALEX CARMEL schreibt kenntnisreich über den deutsch-evangelischen Beitrag zum Wiederaufbau Palästinas im 19. Jh.

Viel gelernt habe ich von dem folgenden Beitrag von DAN DINER, Täuschungen: Israel, die Linke und das Dilemma der Kritik. Gelernt habe ich vor allem dies, was D. so formuliert: „Links zu sein ist eine politische Entscheidung des Einzelnen. Sie kann vom Individuum ebenso zurückgenommen werden, wie es sich dazu bekannt hatte. Der einzelne jüdische Mensch hat angesichts von Auschwitz jedoch die Erfahrung machen müssen, daß von seiner wie auch immer aufzufassenden Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Juden kein Entrinnen war" (291), was die Konsequenz in sich barg, daß durch Auschwitz wieder eine „Entuniversalisierung der Menschheit" erfolgte: hie die Juden, hie die Gojim, genau wie in der vorchristlichen Zeit! Und die Juden haben auch wieder ihren eigenen Staat! Auch neben der Kirche bleibt der Jude bis zum Ende der Zeiten (vgl. F. Mußner, Warum muß es den Juden post Christum noch geben?, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, 51–59).

PETER LEWINSKI (Levinson) druckt seine Rede zur Abiturfeier ab, die er am 21. März 1940 in der Aula der jüdischen Joseph-Lehmann-Schule in Berlin gehalten hat. Ehrlich war sein Klassenkamerad. Ein ergreifendes Dokument!

HANS MAIER schreibt über das Thema: Die Christen und der Staat Israel. „Israel ist ein heiliges Land und ein moderner Staat" (298). „Die theologische Annäherung zwischen Juden und Christen dürfte stärker und tragfähiger sein, als die politischen Auseinandersetzungen mit Israel es erkennen lassen. Man kann sie auf die Formel bringen: Der Christ an der Seite des Juden" (305). Und: „Solche Einsicht macht für Christen den Staat Israel nicht zu einer heilsgeschichtlichen Größe. Er bleibt ein Werk politischer und profaner Vernunft. Aber man wird ihn doch anders sehen als irgendeinen Staat unter anderen. Seine Entstehung, seine Behauptung hat – zumindest auch – eine religiöse Dimension" (ebd.), weil, so füge ich aus meiner Überzeugung hinzu, es ohne die Willenserlaubnis Gottes, der ja der Gott Israels ist, eine Rückkehr der Juden in das Land der Väter nicht gegeben hätte und geben würde, und deshalb auch keinen Staat Israel.

„Für alle Juden bedeutet (der Staat Israel): einen Sieg des Lebens über den Tod", bemerkt REINHOLD MAYER im folgenden, mit viel Herzenswärme geschriebenen Beitrag: „Nicht mache dir ein Bild . . .!" „Völlig unbegreiflich bleibt . . ., daß, wer Juden haßt, in Wahrheit aufgehört hat, Christ zu sein. Denn Judenhassen und Christsein – das ist ein Widerspruch in sich selber, das schließt sich gegenseitig aus, weil Juden und Christen aus ein und derselben Bibel vor ein und demselben Gott durch eine und dieselbe Erwählung leben" (310f).

Die evangelische Kirchgemeinde von Kyritz (nordwestlich von Berlin) besitzt ein Gemälde, darstellend die Kreuztragung Christi, das Rubens oder seiner Schule zugesprochen wird und das ihr von einem Mann namens S. Samelson mit einem Begleitbrief gestiftet worden ist. Darüber sprach FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT vor der Kirchgemeinde in einem Vortrag, der jetzt in der Festschrift für seinen Freund Ehrlich veröffentlicht ist. M. vermutet, daß es sich bei dem Stifter um einen Juden handelt, weil dies aus dem Text des Begleitbriefs hervorzugehen scheint. Die Stiftung mitsamt dem Begleitbrief des Stifters ruft die christliche Gemeinde von Kyritz (und nicht bloß sie) nach M. „in die Ur- und Schmerzensdimension alles Christseins hinein, in die Dimension des jüdisch-christlichen Verhältnisses" (325). Wir Christen sind „nicht Simon von Cyrene, der auch ein Jude war und Jesus das Kreuz trug, sondern wir sind die mit Schwertern und Stangen, die ihn gefangennehmen, schlagen, töten" (326). M. blickt dann in die Geschichte des deutschen Antijudaismus im 19. Jh. zurück, angefangen von Fichte, und bemerkt dazu: „Das faschistische Vokabular und die Endlösungsvorstellungen sind in der frühen deutschen Romantik voll entwickelt da . . ., und nicht bei unteren Chargen, sondern bei den großen Namen, deren kulturelles Erbe wir feiern" (330); M.s Belege dafür sind erschütternd.

Juden aus Wahl. Ein Kapitel jüdischer Existenz: das ist das Thema der PNINA NAVÈ LEVINSON. „Tatsächlich sind die meisten heutigen Juden die Nachkommen von Vorvätern und -müttern, die im Laufe der Jh.e in jüdische Familien einheirateten, bei gleichzeitiger Aufnahme in die Glaubensgemein-

schaft und die jeweilige Ortsgemeinde" (337), wie einst Ruth. N. L. bringt dafür viele Beispiele bis in unsere Zeit.

Martin Stöhr fragt: Darf nur der Helden gedacht werden? St. nennt viele leuchtende Namen aus der jüdischen Exilliteratur; er will den verjagten Schriftstellern nicht zu nahe treten, „wohl aber jeder Prominentengeilheit, die Hierarchien unter den Opfern aufstellt, also sich selbst eine Platzanweisungskompetenz mit entsprechendem Höhengewinn für die eigene Person zuspielt, wenn ich mich weigere, die Autoren im Exil-PEN von ihren unbekannten, aber nicht namenlosen Opfern und Mitgejagten, dem Schneider aus Lemberg, dem Säugling aus Lyon, der Rentnerin aus Breslau zu trennen" (351).

Erika Weinzierl erzählt von der Österreicherin Irene Harands (1900–1975) und ihrer unentwegten und mutigen Solidarität mit Juden.

Israel M. Levinger berichtet von der neuen Welle des Kampfes gegen das jüdische Schächten. „Wir wollen wirklich ein besseres Schächten entwickeln, welches weniger Tierquälerei in sich birgt. Wir sind bereit, mit den Behörden zusammenzuarbeiten, aber wir müssen die religiöse Freiheit behalten. Diese wird verletzt, wenn die Vorschriften des Schächtens von anderen Autoritäten verändert und uns in irgendeiner Form diktiert werden" (375).

Marcel Marcus legt Prolegomena zu einer jüdischen Umweltethik vor, gewonnen aus traditionellen jüdischen Quellen. Ein interessantes Material!

Bleiben wir Antisemiten? fragt Klaus-Henning Rosen, und berichtet von Anspruch und Wirklichkeit im Kampf gegen das Vorurteil. Der „Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit hat die Tätigkeit von Parlament und Regierung der Bundesrepublik Deutschland von ihrem Anfang an begleitet" (398). Und dieser „kühl-distanzierte amtliche Umgang mit den Juden verhindert, daß man an die Wurzeln des Antisemitismus herankommt" (402); aber es „ist zu hoffen, irgendwann finden Deutsche und Juden doch noch zu jenem befreienden Gespräch, das es möglich macht, einander wieder in die Augen zu schauen. Noch haben wir diesen Zustand nicht erreicht" (ebd.).

Vernunft und Ethik. Zum Problem der Fundierung ethischer Normen in der Neuzeit betitelt Hans-Peter Schreiber seinen Beitrag. In der Neuzeit treten Vergesellschaftung und Handlungsnorm „als ausschließliche Tat des Menschen und seiner Vernunft in Erscheinung, ein Sachverhalt, den Hobbes ... auf die bekannte Formel bringt: ‚Non veritas, sed auctoritas facit legem'" (408). Eine „zweite Aufklärung" sei heute nötig, nämlich „über die Folgen reiner Zweckrationalität: so erfahren wir diese heute nicht nur als Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlichen und sozialen Fortschritts, sondern geradezu auch als Quelle des Irrtums und als Potential möglich gewordener Selbstzerstörung ... Angesichts von Problemen weltweiten Ausmaßes, die sich als Folge einer die Natur beherrschenden, aber vom Menschen selbst oft nicht beherrschten Rationalität eingestellt haben, fordert die Selbsterhaltung des Menschen heute noch dringlicher als am Beginn der Neuzeit eine Universalität der Ethik, die nur durch eine die Freiheit des Subjekts mit der Solidarität der Menschheit ... vermittelnde praktische Vernunft verwirklicht werden kann" (415).

Der letzte Beitrag stammt aus der Feder von Ekkehard W. Stegemann: *Golem Technik?* Zur Verantwortung des Menschen für die Schöpfung. St. fordert eine „Umkehr zu ökologischerer Technik", um „der Folgen der Technik Herr werden zu können", wobei diese Umkehr „einen gewissen Verzicht" verlangt (429f). Schreibers und Stegemanns Beiträge sind zweifellos von besonderer Aktualität. Juden und Christen haben hier eine gemeinsame Aufgabe, von der uns niemand dispensieren kann.

Seit dem zweiten Weltkrieg sind gerade im theologischen Bereich eine Unmenge von Festschriften erschienen. Die Festschrift zu Ehren meines Freundes Ernst Ludwig Ehrlich halte ich für eine der besten unter ihnen, der man viele Leser wünscht. Es ist freilich für mich mehr als erstaunlich, ja bedrückend, daß ich nicht zur Mitarbeit eingeladen wurde. Der Mitherausgeber Erich Zenger hat sich dafür höflichst entschuldigt.

Passau Franz Mußner

Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters († 19. Mai 1938), hg. v. Martin Hengel / Ulrich Heckel. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. XIII, 475 S. (WUNT 58), geb. DM 248.–

Der Sammelbd ist gerahmt von einer Würdigung A. Schlatters als vielseitigen Theologen (M. Hengel im Vorwort VII–XIII) und als Paulusausleger (P. Stuhlmacher 409–424). Er wird eröffnet von einem Vortrag Ch. K. Barretts über „Paulus als Missionar und Theologe" (1–15).

Hier muß schon vom Stil her vieles skizzenhaft bleiben; immerhin ist der Einschlag von K. Barth unübersehbar in der Art, wie B. das Verhältnis von „natürlicher Theologie" und Kreuzesverkündigung bestimmt.

Eine größere, sachkundige Abhandlung bietet A. Chester „Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology" (17–89).

Er präsentiert zunächst die einschlägigen frühjüdischen Texte zum Messias (nicht nur dem königlichen). Mit der neueren Forschung betont er ihre relativ geringe Zahl und die Verschiedenheit der Konzepte, ohne allerdings einem modischen Messias-Minimalismus zu huldigen. Denn der literarische Befund ist durch die Nachrichten über „messianische" Bewegungen in Palästina und der Diaspora zu ergänzen. Bei Philo[1] und in apokalyptischen Schriften ist eine Tendenz zu transzendenterer Auffassung des Messias zu beobachten. Sie geht einher mit der Entwicklung von Mittlergestalten (Weisheit, Logos, erhöhte biblische Menschen, Engelwesen), die sich manchmal nur graduell, nicht von ihrer Art her von Gott unterscheiden (63ff Kritik an *L.W. Hurtado*).

Angesichts dieser Vorgaben ist es erstaunlich, daß Paulus so wenig (irdisch-)messianische Hoffnung aufnimmt. Ch. erklärt das dadurch, daß er ihre radikalen, auch politischen Implikationen vermeiden wollte. Um sie zu entschärfen, nutze er die jüdischen Mittlervorstellungen. Eine These, die begreiflicherweise den Widerspruch der Tübinger Kollegen erregte. Ich werde auf sie in einem Beitrag zum „Jahrbuch für Biblische Theologie" 1993 näher eingehen.

D. E. Aune möchte 91–124 den Römerbrief der Gattung des Logos Protreptikos zuweisen, die er zunächst in ihren Grundzügen und ihrer Geschichte vorstellt.

Daran ist vor allem problematisch, daß 1,18–4,25 jetzt in einem Diskurs an Christen stehen. Die Auskunft, Paulus wolle ihnen seine Fassung des Evangeliums nahebringen (91), wird durch 2,16 und die sekundäre Stelle 16,25 nicht gestützt.[2]

M. Hengel (unter Mitarbeit von R. Deines) faßt in seinem umfang- und kenntnisreichen Beitrag zum „vorchristlichen Paulus" (177–293) frühere Forschungen zusammen und ergänzt sie durch neues Material. Im ganzen möchte er – mit bissigen Seitenhieben gegen manche Kollegen – die Zuverlässigkeit der Apg erweisen, mag sie auch manchmal übertreiben. Er charakterisiert Paulus als „Wanderer zwischen zwei Welten": In Tarsus, wo sein Vater römischer Bürger und wahrscheinlich auch Bürger der Stadt war, bekam er als Muttersprache Griechisch mit, beherrschte aber auch das Hebräische und Aramäische. Da er seine Ausbildung zum Pharisäer[3] jedoch kaum anderswo als in Jerusalem erhalten konnte, muß er noch als Heranwachsender dahin übergesiedelt sein. Als *talmid ḥakam* habe er aber in den dortigen griechischsprechenden Synagogen gelehrt und bei der Verfolgung der hellenistischen Gemeinde eine entscheidende Rolle gespielt.[4]

Dies scheint mir plausibel. Nur sollte man Röm 15.19b nicht für einen Jerusalemaufenthalt vor der Bekehrung auswerten (219f. 291f), da die Stelle sich auf die missionarische Aktivität des Apostels bezieht. „Hebräer" in 2 Kor 11,22 und Phil 3,5 muß – im Unterschied zu den Belegen der Apg – nicht auf die Sprache gehen, sondern kann archaisierend die Herkunft aus dem berühmten Judenvolk ausdrücken (vgl. EWNT I 892–894). S. 232 vermißt man ein Wort zum jüdischen Schulbetrieb in Alexandrien, wie er sich v. a. aus Philo erschließen läßt. Er war zwar nicht unbedingt pharisäisch, kennt aber doch auch eine fundamentalistische Richtung der Schriftauslegung.

Mit Gewinn liest der Nicht-Fachmann in diesem Zusammenhang auch den Beitrag von P. Schäfer zum vorrabbinischen Pharisäismus (125–175). Während Hengel (3.2) relativ zuversichtlich ist, die „pharisäische Lehre" vor 70 auch in späteren Quellen fassen zu können, wendet sich Sch. gegen einen Brückenschlag von den historischen Pharisäern zu den Rabbinen (vgl. die Entgegnung Hengels 172f). Er stellt die tannaitisch-rabbinischen Zeugnisse über die „Pharisäer", die hier als asketische Sektierer erscheinen, und die Äußerungen des Josephus ausführlich dar.

Eine Reihe von Vorträgen kreist um das Verhältnis des Paulus zum Gesetz.

J. D. G. Dunn untermauert seine bekannte These, daß Paulus vor allem gegen die abgrenzende Funktion des Gesetzes kämpfe, mit Belegen aus dem zwischentestamentarischen Judentum und einer Auslegung von Röm 2 (295–315). Dabei kommt aber zu kurz, daß der Apostel hier dem Juden v. a. die tatsächliche Nicht-Erfüllung des Gesetzes vorhält. Dies sieht H. Lichtenberger (361–378) gut. Er meint, daß dabei die grundsätzliche Erfüllbarkeit der Tora vorausgesetzt sei (371), kommt aber damit ins Gehege zu seiner Paraphrase von Röm 7f, wo „Paulus die heilsame Wirkung des Gesetzes durch das

[1] S. 44 benutzt die Übersetzung von Colson, die bei praem 95 m. E. fehlerhaft ist. So entgeht ihm, daß auch an dieser Stelle die Personalität des Messias dahinschwindet. S. meine SBS 142: Charis bei Philon und Paulus, 1990, 179.

[2] Vgl. meinen Kommentar (RNT) 45. – S. 108, 5. Z. muß es übrigens „second" statt „first century A.D." heißen.

[3] Eine rabbinische Schulung hatte in neuerer Zeit D. A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums (BHTh 69), Tübingen 1986 bestritten.

[4] Hengel setzt sich nicht mit E. P. Sanders, JTS 37 (1986) 169ff auseinander, der diese Konstruktion bezweifelt. S. 258f ist übrigens zu früh von der Teilung der „urchristlichen" Gemeinde die Rede. Gemeint ist die jüdische.

völlige Unvermögen des Fleisches, zum Guten zu wirken, als blockiert erachtet" (365). Eine Weile erwägt er auch den Gedanken, daß die dortige Apologie des Gesetzes als Distanzierung gegen römischen Antijudaismus gemeint sein könne, wenn auch das theologische Anliegen überwiege. Mit Röm 10,4 sei nicht gesagt, daß Christus an die Stelle des Gesetzes getreten ist. Das genaue Verständnis der Stelle bleibt aber in der Aussprache kontrovers. Die hier abgedruckte Antrittsvorlesung des Münsteraner Neutestamentlers und Judaisten wirkt etwas unausgereift, weil er die jeweiligen Kontexte der paulinischen Aussagen zu wenig bedenkt.[5] J. Mc. Hugh (319–330) fragt sich, ob Petrus im antiochenischen Zwischenfall nicht doch im Recht war, wenn er die von Paulus anderswo selbst praktizierte und verlangte Anpassung übte. Dies ist wohl ebenfalls eine Frage des Kontextes und der Perspektive, wie auch in der anschließenden Diskussion klar wird. Auch G. Theissen kommt in seinen sozialgeschichtlichen Überlegungen (331–359) auf die Antithese πίστις – νόμος zu sprechen, mit der Paulus den Unterschied zwischen Judentum und Christentum auf den Begriff zu bringen suche (350ff). Th. legt seiner Verhältnisbestimmung drei unterschiedliche Modelle zugrunde, die am paulinischen Text, in der gesellschaftlichen Realität von Christen und Juden und teilweise auch in Struktur und Strömungen der übergreifenden römischen Kultur verifiziert werden. Der hier naheliegenden Gefahr der Schematisierung wirkt Th. selbst durch nuancierende Anmerkungen entgegen.

An Schlatter anknüpfend stellt schließlich O. Hofius (379–408) die These auf: „Nach dem Zeugnis der Paulusbriefe ist es das verkündigte *Wort Gottes* selbst, das den *Glauben* wirkt und schafft." Bei den rein textimmanenten, z.T. scharfsichtigen Beobachtungen wird eine Systematik an Paulus herangetragen (so auch die Kritik von P. Stuhlmacher 407), die an den aus 1 und 2 Kor angeführten Stellen Anhalt haben mag, aber bei Röm 1,16f; 10 m. E. verfehlt ist, so sehr sich ein kath. Dogmatiker über ein Zugeständnis wie S. 387 („Der Glaube ist für Paulus ganz elementar ein Für-Wahr-Halten dieser ... assertorischen Sätze") freuen mag.

Insgesamt ein wertvoller, sauber dargebotener Sammelbd, bei dem die jeweilige Zusammenfassung der Diskussion dem Leser zum Urteil hilft.

Mainz Dieter Zeller

Lüdemann, Gerd: **Texte und Träume.** Ein Gang durch das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 280 S. (Bensheimer Hefte, 71), kart. DM 29,80

Der Göttinger ev. Neutestamentler greift bewußt als ev. Theologe in die „Auseinandersetzungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Paderborner Theologen und Psychotherapeuten Eugen Drewermann" ein (Umschlagtext). Gegenüber den katholischen Neutestamentlern Gerhard Lohfink und Rudolf Pesch, welche schon vor Jahren die kritische Auseinandersetzung mit D. begonnen hatten, markiert L. als stärksten Vorbehalt, daß „sie Heils- und Profangeschichte trennen und sich von der kirchlichen Tradition z. B. den Kanon vorgeben lassen" (18) bzw. daß „der neutestamentliche Kanon als Norm vorausgesetzt wird" (19). Er sieht so bei ihnen wie bei Joseph Ratzinger „Tendenzen der Klerikalisierung der Exegese" (19) und plädiert – auch zugunsten von D. – für „die Disziplin ‚Geschichte und Religion des Urchristentums' mit allen Konsequenzen für die Organisation der wissenschaftlichen Theologie" (21).

Ansonsten stützt L. durchgängig die Kritik der katholischen Kollegen in ihrer Streitschrift „Tiefenpsychologie und keine Exegese". L. weist D.s Forderung, „mit dem Traum, nicht mit dem Wort zu beginnen", als „fehl" zurück: „Texte sind eben keine Träume" (31). L. wirft D. „einen völlig willkürlichen Umgang mit den Texten" (35) vor; er stellt fest, daß D.s „Vorwürfe gegen die historische Kritik Unklarheiten seinerseits reflektieren" (39), oder: „Die Ausführungen D.s sind also durch ein Kunterbunt von Ansätzen charakterisiert, die – das sei in aller Offenheit gesagt – den Text nicht lassen, wie er ist und nicht zunächst nach der Struktur des Textes selbst fragen" (39). L. fragt: „Wer kontrolliert eine solche archetypische Interpretation vor reiner Willkür, wenn nicht der Text selbst?" (41)

Nach einem kritischen Durchgang von D.s Auslegungen von Apg 12,1–16; Mk 16,1–8; Joh 20,1–18; Joh 21,1–14 formuliert L. als „Fazit" u.a.: „Im ganzen verdient D. in seinem Bemühen, ntl Texte zu revitalisieren, Unterstützung. Doch redet er z. T. an der historisch-kritischen Methode vorbei, läßt in den zitierten Beispielen die Texte nicht das sagen, was sie damals sagen wollten, und springt zwischen damaligem Sinn und Gegenwartsbedeutung hin und her. Dabei steigert er sich teilweise in eine Polemik hinein, die das Gegenüber völlig aus den Augen verloren hat" (44). „Seine Entgegensetzung von Sehen und Hören, von innen und außen, die Antithese von historisch-kritischer Methode und archetypischer Hermeneutik scheinen verfehlt zu sein ... Die Exegesen sind vielfach faktisch Allegorien und, wie die Textproben gezeigt haben, nicht am Duktus des Textes als Rahmen orientiert" (45). „Heil geschieht nicht durch Selbsterkenntnis, sondern durch Glauben an Jesus Christus" (46).

Nach einem Gang durch das Mk-Ev formuliert L. im Schlußwort u. a.: „Der Beitrag D.s zur historisch-kritischen Exegese des Markusevangeliums ist äußerst schmal ... Er unterliegt nicht selten einem Mißverständnis über den Sinn historisch-kritischer Exegese" (272). L. erklärt das aus D.s „Frontstellung gegen eine unrechtmäßige Vereinnahmung der historisch-kritischen Arbeit durch zeitgenössische römisch-katholische Dogmatik" (272). Besonders ärgerlich ist nach L.s Urteil – auch Lohfink/Pesch hatten schon darauf hingewiesen – D.s „Sicht des Judentums. D. befindet sich hier gegen seinen Willen innerhalb der unheilvollen Tradition eines Antijudaismus, woran seine wiederholte Beteuerung des Gegenteils nichts ändern kann" (273).

Im kritischen Kommentar zu D.s Mk-Auslegungen markiert L. seine eigene, stark der Religionsgeschichte verpflichtete theologische Position, z. B.: „daß radikal historische Betrachtung durchaus zu einer Toleranz unter den Religionen führen kann (vgl. Lessing), zu einer Wertschätzung, auch wenn sich daraus nicht zwingend ein persönliches Verhältnis zu dieser Religion ergibt. Historische Theologie führt zur Erkenntnis, daß Glaube immer wieder spontan entsteht" (215). Auch diese vielfach, verstreut artikulierte Position wäre einen kritischen Durchgang wert.

München Rudolf Pesch

Lohse, Eduard: **Theologische Ethik des Neuen Testaments.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 1988. 145 S. (Theologische Wissenschaft, Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 5/2), kart. DM 25.–

Die Forschung zur ntl Ethik hat in den letzten Jahren Konjunktur. Das Buch E. Lohses nimmt in der großen Zahl der einschlägigen Publikationen einen besonderen Platz ein. Es ist in der Reihe „Theologische Wissenschaft" das Pendant zu seinem bewährten „Grundriß der ntl Theologie" ([1]1974. [4]1989). Ähnlich wie dieses Werk tritt die „Ethik" mit dem Ziel an, den Studierenden der Theologie, aber auch den in der Praxis des Schulunterrichts und der Gemeindearbeit Stehenden Basisinformationen zu liefern und Durchblicke zu verschaffen, die eine Grundorientierung auf dem Feld der ntl Schriften ermöglichen. Anders als die „Theologie" ist die „Ethik" L.s aber nicht konsequent traditionsgeschichtlich entwickelt, sondern stärker nach thematischen Gesichtspunkten aufgebaut. Während der „Grundriß" nacheinander die wichtigsten theologischen Aussagen der ntl Autoren vorgestellt hat, orientiert sich die „Theologische Ethik" an zentralen Themengebieten und Handlungsfeldern, die von verschiedenen ntl Texten und Autoren (z. T. unterschiedlich) angegangen werden.

Nachdem L. kurz „Aufgabe und Methode" umrissen hat (9–12), skizziert ein erster Abschnitt „Ethische Überlieferungen in der Umwelt des Neuen Testaments", im AT und Judentum ebenso wie im griechischen Hellenismus (13–23). Abschnitt II untersucht „Die christologische Begründung urchristlicher Ethik" (24–30) hinsichtlich der Berufung auf Herrenworte und des Rekurses auf die Zugehörigkeit der Glaubenden zum Machtbereich des auferweckten Kyrios. Die folgenden Kap. nehmen vor allem die Ethik Jesu (und der synoptischen Tradition) in den Blick. Den Auftakt bildet ein Abschnitt über die ethischen Dimensionen der Basileia-Botschaft Jesu (31–43), besonders den Nachfolgeruf und das Liebesgebot. Danach wird unter der Überschrift „Die neue Gerechtigkeit" eine knappe Stellungnahme zur Bergpredigt mit Hinweisen zu ethischen Perspektiven der Synoptiker verbunden (44–55).

Eine bunte Themenmischung präsentiert Kap. V: „Weisungen über den Alltag der Christen" (56–68). Es geht sowohl um die Tugend- und Lasterkataloge und um die Zwei-Wege-Lehren als auch um die Thematik des Gewissens und das Verhältnis von Mann und Frau.

Die anschließenden Abschnitte der Arbeit sind im wesentlichen an Paulus orientiert. Kap. VI („Die neue Schöpfung im Leben der Glaubenden") ist von der Rechtfertigungslehre des Apostels bestimmt (69–83). Auch die beiden folgenden Kap. über „Die Weltlichkeit des Glaubens" (84–97) und vor allem über „Gebot und Gesetz" (99–111) stehen in ihrem Zeichen. Das erste bezieht allerdings die Deutero- und Tritopaulinen, das zweite die johanneischen Schriften mit ein.

Abschnitt IX zeigt vom 1 Petr, vom Hebr und der Apk her auf, wie die ersten Christen mit der Situation der Diskriminierung und Verfolgung umgegangen sind („Bewährung im Leiden": 112–122).

Das Schlußkapitel (123–137) dient der Zusammenfassung und Auswertung: Im Blick auf die ethischen Konflikte im Urchristentum weist L. auf die Möglichkeit von Ermessensentscheidungen hin, aber auch auf die Übereinstimmung von Glauben und Handeln als dem entscheidenden Kriterium christlicher Ethik. Deren Proprium sieht L. „weder in einem ethischen Programm noch in einem Plan christlicher Weltgestaltung, sondern in der beispielhaften Veranschaulichung der Nachfolge Christi, wie sie unter den Bedingungen dieser Welt Gestalt gewinnt ..." (134).

Register der Bibelstellen, Autoren und Sachen beschließen den Bd.

[5] Vgl. meinen Aufsatz: Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus, in: ThPh 62 (1987) 481–499.

Den einzelnen Paragraphen sind sparsame Literaturangaben vorangestellt. Der Akzent liegt auf neueren Arbeiten protestantischer Autoren.

Die Souveränität der Darstellung kann beim Vf. des Werkes nicht überraschen. Auf begrenztem Raum wird eine große Breite von ethischen Grundfragen und Einzelproblemen behandelt. Der Leser erhält durch die Lektüre des Buches einen sehr guten Eindruck von der Eigenart und den Leitlinien ntl Ethik. Die Wertungen, die L. vornimmt, die Akzente, die er setzt, die hermeneutischen Hinweise, die er (i. a. zurückhaltend) gibt, zeugen von der großen exegetischen und pastoralen Erfahrung des Vf.s, die der Untersuchung allenthalben anzumerken ist. Insbesondere sticht hervor, wie L. zu zeigen versteht, daß die sittlichen Weisungen des NT weder eine sektiererische Konventikelethik begründen noch einer überhitzten Eschatologie Tribut leisten noch einem übersteigerten Sendungsbewußtsein verpflichtet sind, sondern – in all ihrer Vielzahl – Perspektiven einer authentischen Lebensführung öffnen, die aus dem engen Kontakt zum Evangelium herauswächst. Die gewählte Sprache, die zahlreichen ausgefeilten Formulierungen, die ausgewogenen Urteile tragen ein übriges dazu bei, Einseitigkeiten der Wahrnehmung und Engführungen des Blickes zu vermeiden.

Freilich wird dieser unbestrittene Vorzug der Arbeit andererseits gelegentlich zu einem Nachteil: wenn nämlich hinter den genau ausbalancierten Darstellungen die Probleme nicht mehr hinreichend deutlich erkannt werden können, die zur Entwicklung der ethischen Positionen geführt haben. Das ist – nach dem Eindruck des Rez. – sowohl bei der (sehr knapp ausgefallenen) Darstellung der synoptischen Tradition (51–55) als auch bei der (gleichfalls kaum entwickelten) Beschreibung der johanneischen Schriften (104–107) der Fall. Dem steht freilich eine weit größere Zahl nicht nur abgeklärter, sondern auch pointierter Thesen gegenüber – etwa zum Stellenwert des Liebesgebotes in der Ethik Jesu (39–43), zur Realisierbarkeit der Bergpredigt (44–51), zum paulinischen Gedanken einer „Aufrichtung" des Gesetzes auf der Basis der rechtfertigungstheologischen Antithese (99–104).

Die gesamte Darstellung der ntl Ethik ist stark beeinflußt von der bekannten Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre, daß ihre anthropologische Spitze in der Destruktion der Gesetzlichkeit und des Verdienstlichkeitsdenkens bestehe. Immer wieder betont L., daß die ntl Weisungen paradigmatischen, aber gerade nicht gesetzlichen, gar kasuistischen Charakter hätten und daß sie keinen Anspruch auf Entlohnung verbürgten, sondern aus geschenkter Gnade folgten. Der Hinweis auf den Primat des Indikativs, die Überfülle der Gnade ist unzweifelhaft von elementarer Bedeutung. Überdies ist eigens hervorzuheben, daß die unverkennbare starke Orientierung an Paulus den Vf. nicht zu einer Abwertung anderer ethischer Positionen führt. Selbst der Jak (107–111) kommt gar nicht schlecht weg (wiewohl L. 2,14ff wohl zu undifferenziert als *das* Schlüsselproblem des Textes betrachtet und dem Brief nur deshalb „einfältige Argumentation" bescheinigen kann, weil er ihn eben doch am Maßstab des Apostels mißt, damit aber Fragen an den Text heranträgt, die nicht die seinen sind). Bemerkenswert ist auch, wie differenziert (35f) die Lohnverheißungen in der synoptischen Tradition verstanden und beurteilt werden (auch wenn erneut die Entgegensetzung eines gesetzlichen Verdienstdenkens zu holzschnittartig geraten ist). Von einer einseitigen Hochschätzung paulinischen Gedankenguts ist L. weit entfernt, wiewohl er (mit vollen Recht) die besondere theologische Qualität der paulinischen Ethik zur Geltung zu bringen sucht.

Dennoch ergeben sich Fragen: Liegt die anthropologische Pointe der paulinischen Rechtfertigungslehre tatsächlich in der Destruktion des Leistungsstolzes? Reicht es, die Paradigmatik der Einzelgebote zu betonen? Rechnet etwa Paulus nicht (wie selbstverständlich) damit, daß seine konkreten Weisungen *en detail* befolgt werden? Welche Konsequenzen hat das aber für die Frage nach der Verbindlichkeit der ntl Weisungen? Was genau heißt „Gesetzlichkeit", die nach L. nahezu durchweg im NT abgelehnt wird? Führt die Orientierung an der Tora für Pl *eo ipso* zum Anspruch auf Vergeltung guter Werke?

Der thematische Aufriß des Buches ist Chance und Problem zugleich. Auf der einen Seite bietet er die Möglichkeit, das NT auch in seinen ethischen Aussagen nicht zersplittern zu lassen; deshalb ist er insbesondere in bibeltheologischer und hermeneutischer Hinsicht hilfreich. Auf der anderen Seite droht nicht nur die Gefahr einer Harmonisierung und Systematisierung der vielfältigen und vielseitigen ethischen Positionen im NT; es wird auch schwer, den genauen Ort einer bestimmten sittlichen Weisung oder Konzeption im Ganzen einer bestimmten theologischen Konzeption zu markieren.

Selbstverständlich hat L. diese Problematik gesehen. Weder im Aufbau der gesamten Untersuchung noch in der Darstellung der einzelnen Abschnitte fehlen traditionskritische Differenzierungen. Wenn L. sich dennoch gegen eine Darstellung in geschichtlicher Ordnung wendet, so aus zwei Gründen (11): Sie sei „mit dem Nachteil verbunden, daß der weitgehend gemeinchristliche Charakter urchristlicher Unterweisung und die systematischen Motive . . . in ihrer für alle ntl Zeugen verbindlichen Gültigkeit nur schwer mit hinreichender Deutlichkeit hervorgehoben werden können"; und sie lasse allzu leicht die Vorstellung aufkommen, die Ethik des NT sitze auf einem absteigenden Ast, der von der Höhe der „radikalen" Forderungen Jesu in die Niederungen bürgerlicher Alltagsethik führe.

Ob diese Argumente allerdings stechen, ist zweifelhaft: Daß die ntl Ethik im wesentlichen „gemeinchristlich" sei, also nicht spezifisch durch die Theologie eines Autors und die besonderen Herausforderungen einer geschichtlichen Stunde geprägt werde, ist ein altes, von Dibelius und Bultmann geprägtes Vorurteil der exegetischen Forschung, das freilich durch L.s eigene Arbeit eher widerlegt als bestätigt wird. Selbstverständlich gibt es feste *patterns* sittlicher Unterweisung; aber ob sie signifikant umfangreicher und starrer als in der indikativischen Verkündigung sind, steht dahin. Und daß ein konsequent überlieferungsgeschichtlicher Ansatz zu einem negativen Urteil über die ntl Spätschriften tendiere, wird zwar durch *S. Schulz*[1] scheinbar bestätigt, durch *W. Schrage*[2] und *R. Schnackenburg*[3] aber überzeugend widerlegt.

Es bleibt allerdings der Vorteil der thematischen Darstellung, daß zur Sache geredet wird und Querverbindungen zwischen verschiedenen ntl Konzeptionen erkennbar werden. Gleichwohl wird die Ethik L.s als theologisches Lehrbuch auf die Verbindung mit den Studien Schrages und Schnackenburgs angewiesen sein. Von besonderem Nutzen wird es hingegen sowohl für das Gespräch der ntl Exegese mit der Moraltheologie wie auch für die Rezeption in der Katechese, der Homiletik und der Religionspädagogik sein.

Der Wert der Darstellung L.s liegt vor allem darin begründet, daß sie das Gewicht, das der Ethik innerhalb der ntl Theologie zukommt, zur Geltung kommen läßt – und zwar nicht dadurch, daß der Vf. allein theoretisch über den Zusammenhang von Indikativ und Imperativ reflektiert, sondern dadurch, daß er Ethos und Ethik der ntl Schriften, ohne ihre Vielfalt zu beschneiden, auf einige zentrale Problemfelder projiziert, deren Relevanz sich sowohl in bibeltheologischer wie auch in aktueller Hinsicht abzeichnet.

Wuppertal Thomas Söding

Marxsen, Willi: **„Christliche" und christliche Ethik im Neuen Testament**. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, G. Mohn 1989. 272 S., kart. DM 98.–

Der eigenwillige Titel steht für ein ehrgeiziges Programm: M. will die ethischen Positionen, die im NT bezogen werden, daraufhin prüfen, ob sie das Attribut des Christlichen nur dem Namen oder auch dem theologischen Recht nach tragen. Es geht also letztlich um die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik angesichts der historisch-kritisch unbestreitbaren Pluralität ntl Weisungen und ihrer Begründungen, die nach M. sogar kontradiktorische Gegensätze nicht ausschließt (30). Das damit aufgeworfene Problem ist zweifellos zentral. Es ist ein entscheidender, wiewohl häufig übersehener Aspekt der Frage nach der Einheit der ntl Theologie in der Vielzahl theologischer Konzeptionen, die das Gesicht des Kanons prägen. Nach M. spitzt sich dieses Problem dadurch zu, daß sich das authentisch „Christliche" *in* der Welt artikulieren muß, gerade auf dem Felde der Ethik, und hier immer in der Gefahr steht, als christlich anzunehmen und ausgeben, was in Wahrheit nicht „christlich" ist, sondern nur das Etikett des Christlichen trägt.

In der Sprache M.s gilt das Wort, in Anführungszeichen gesetzt, als Bezeichnung des authentisch Christlichen, ohne Anführungszeichen jedoch als Bezeichnung des nur für christlich *Erachteten*, deshalb aber noch nicht wirklich „Christlichen"; auch diese Abweichung vom üblichen Sprachgebrauch ist eine der Freiheiten, die der Vf. sich nimmt – freilich mit dem Resultat, daß der Klappentext die Epitheta prompt verwechselt.

Die entscheidende theologische Aufgabe besteht für M. also darin, Kriterien zu finden, die eine (wahrhaft) „christliche" von einer (nur so genannten) christlichen Ethik unterscheiden lassen, und auf die ntl Schriften anzuwenden. Kriterielle Funktion kann nach M. nur das haben, was „am Anfang" steht (35). Diesen Anfang sieht er in einem Doppelten: in der Verkündigung Jesu, soweit sie sich historisch verifizieren läßt, und im Ostergeschehen. Alle weiteren ethischen Wertungen und Weisungen müssen sich daran messen lassen.

Der Aufbau des Buches folgt der gestellten Aufgabe. Am Beginn stehen hermeneutische „Prolegomena" (15–33), die dazu angetan sind, den theo-

[1] Neutestamentliche Ethik (ZGB), Zürich 1986.
[2] Ethik des Neuen Testaments (NTD Erg.R. GNT 4), Göttingen ^{2}1989 (^{1}1982).
[3] Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Völlige Neubearbeitung, 2 Bde. (HThK.S 1.2), Freiburg – Basel – Wien 1986.1988.

logischen Rang der Ethik resp. die ethische Dimension der Theologie vorzustellen. M. sieht allen Anlaß, dies zu tun, weil er im Gefolge der Rezeption humanwissenschaftlicher Forschungen durch die Theologie und die kirchliche Öffentlichkeit die Gefahr einer „Isolierung der Ethik" (17) sieht.

Hauptteil A verfolgt dann die „Ansätze" (35–199) authentischer „christlicher" Ethik in einem Doppelschritt, der erst zum Jesus der Geschichte (39–131) und dann via Paulus (132–199) zur Grunderfahrung der Auferweckung Jesu und zum nachösterlichen Ausgangspunkt ntl Theologien führt; auch Paulus respräsentiere einen (normativen) „Anfang" (133). In beiden Fällen werden vor der Thematisierung ethischer Fragen relativ ausführlich geschichtliche Zusammenhänge und vor allem theologische *essentials* der indikativischen Heilsverkündigung erinnert. Ebenso werden im Jesus- wie im Paulus-Kapitel nach einleitenden Überblicken Einzeltexte behandelt, die nach M. repräsentativ sind.

Hauptteil B skizziert „Entwicklungen und Fehlentwicklungen" (201–264). Kap. I behandelt die Ethik des Matthäus (204–217), Kap. II untersucht die „Funktion der Christologie in ethischen Entwürfen" (218–245) hinsichtlich des 2 Thess, der Past, des Jak, des 1 Petr, des Kol und des Hebr, Kap. III rekonstruiert die „Ethiken des johanneischen Kreises" (246–264).

In kurzen Epilegomena wird auf knapp zwei Seiten „Das Problem der Begründung einer christlichen Ethik aus dem Neuen Testament" angerissen (265f).

Register der Sachen, Bibelstellen und Personen beschließen den sorgfältig gedruckten Band.

M. verzichtet nicht nur weitgehend auf explizite Auseinandersetzungen mit der Literatur und grundsätzlich auf Anmerkungen, sondern bis auf ganz wenige Ausnahmen überhaupt auf Literaturangaben. Das entspricht zwar dem essayistischen Charakter des Buches, ist aber nicht sehr benutzerfreundlich. Daß die Arbeit aus Vorlesungen hervorgegangen ist, macht sich im frischen Ton der Sprache und in zahlreichen graphischen Schemata bemerkbar, aber auch in der Paradigmatik der Exegesen, nicht zuletzt in häufigen methodischen Zwischenreflexionen und relativ ausführlichen Rekapitulationen christologischer Grundfragen zur Theologie des NT.

Weil M. seine These einer genuinen Einheit von Theologie und Ethik konsequent verfolgt, enthält das Buch eine Vielzahl von Ausführungen zur Christologie und zur Soteriologie, deren Begründungsfunktion für die Ethik aufgewiesen werden soll. Die Originalität, die ein Markenzeichen der Arbeiten M.s ist, geht auch seiner Ethik nie verloren. Die prägnanten Thesen werden häufig in lakonischer Kürze präsentiert, gelegentlich aber auch sehr detailliert entwickelt.

Daß die Arbeit zahlreiche Angriffsflächen bietet, ist die Kehrseite ihres markanten Profils. Die Vorliebe des Vfs., für zugespitzte Formulierungen und pointierte Urteile läßt Raum für Gegenfragen und abweichende Auffassungen. M. hält auch in seiner „Ethik" an einigen seiner bekannten Auffassungen fest, die von der exegetischen Forschung nicht unkritisch beurteilt worden sind: so an der These, daß es in Galiläa umfangreiche Jesus-Traditionen gegeben hätte, die längere Zeit ohne Kenntnis des Todes Jesu wie des Ostergeschehens gepflegt worden wären (47–57), und an der Deutung der Auferweckung als Interpretament für das Weitergehen der Sache Jesu in der nachösterlichen Schar seiner Jüngerinnen und Jünger (158–163).

In der Rechtfertigungslehre vertritt M. im Gefolge Bultmanns die Auffassung, die paulinische Antithese ziele auf die Destruktion gesetzlich sanktionierten Verdienstlichkeitsdenkens (146 u. ö.). Das ist, wie die neuere Paulus-Forschung zeigt (U. Wilckens, U. Luz, H. Merklein, K. Stendahl), zumindest nicht unproblematisch. Der Sicht M.s auf Paulus entspricht jedoch die Darstellung des Judentums als einer Religion der Gesetzlichkeit. Ist es tatsächlich so, daß „die" Pharisäer das ‚Volk des Landes' ob ihrer mangelnden Gesetzeskenntnis und -praxis verachtet haben (70)? Liegt die Gnade Gottes nach frühjüdischer Auffassung tatsächlich nur darin, seine Gerechtigkeit so zu begrenzen, daß er den Menschen nicht verurteilt, wenn seine guten seine bösen Werken überwiegen (71)? Darf man wirklich formulieren, „daß das Gesetz der Gott der Juden war" (71)? Läßt sich auch die Botschaft des Täufers Johannes als Mahnung zur noch intensiveren Gesetzesfrömmigkeit deuten (71)?

Auch eine Reihe anderer Thesen und Hypothesen verlangen nach Kritik. Die Polemik gegen die Rede von „anonymen Christen" (93) beruht offensichtlich auf einem Mißverständnis – jedenfalls dann, wenn die Position Karl Rahners im Blick stehen sollte. Daß die Christologie bei Matthäus „zu einer bloßen Lehre verkümmert" (212) sei und der matthäischen Ethik deshalb der Indikativ abhanden gekommen sei, wird sich kaum verifizieren lassen. Ähnliche Vorwürfe, die gleichfalls zu hinterfragen sind, richtet M. an die Adresse des 2 Thess, dem er „Rückfall in pharisäische Ethik" (223) attestiert, und der Past, deren Ethos christlicher Bürgerlichkeit das Ergebnis einer Isolierung der Ethik von der Christologie, Eschatologie und Soteriologie sei (223–226). Freilich: auch wenn die Urteile M.s tatsächlich problematisch sein *sollten* – daß er den Finger auf die Wunde von Schlagseiten, Gefährdungen und Defizienzen ntl Ethiken legt, läßt sich nicht leugnen. Nur fragt sich, ob der Maßstab, den M. aufgrund einer bestimmten Paulus-Interpretation anlegt, geeignet ist, das ethische Problemfeld zu vermessen.

Auf der anderen Seite stehen zahlreiche Beobachtungen, die in hervorragender Weise den Blick für theologische Grundkonstellationen und ethische Bewährungsfelder schärfen: etwa zur Verbindung von Christologie und Theologie (56f) oder zur Dialektik der Basileia-Eschatologie (72–76), auch zum ursprünglichen Verhältnis zwischen Jesus und dem Menschensohn (84ff) und zur Aktivität der Feindesliebe (101), zur dualistischen Anthropologie und Ethik der korinthischen Enthusiasten und deren paulinischer Kritik (182–189). Auffällig ist, welche starke Bedeutung typologisches Denken bei der Interpretation des paulinischen „In-Christus-Seins" und des ihm entsprechenden Wandels erhält (171–181); Stoff für weitere Diskussionen ist reichlich gegeben. Die Art und Weise paulinischer Imperative am Beispiel des Phlm darzustellen, ist nicht nur didaktisch, sondern auch theologisch ausgezeichnet (195ff). M. gelingt es, auf wenigen Seiten die Situation und die Intention des Hebr prägnant zu portraitieren (240–245). Ebenso wird er dem Anliegen des Kol (235–240) und des 1 Petr (229–235) sehr gut gerecht, wenn er die enge Verknüpfung von Christologie, Soteriologie und Ethik aufweist.

Das zentrale Anliegen des Autors besteht darin, die Einheit von Theologie und Ethik aufzuweisen. Wo ihm dies gelingt, liegt der besondere Wert des Buches. M. lenkt das Augenmerk auf die ethische Relevanz zahlreicher Grundaussagen und Schlüsselereignisse urchristlicher Theologie und Geschichte, die zumeist nicht recht erkannt und gewürdigt werden: etwa des Kreuzestodes Jesu (126ff) oder der paulinischen Gesetzeskritik und Rechtfertigungs-Soteriologie (151f).

Allerdings sieht M. das „Christliche" der Ethik nur in der Möglichkeit des eschatologischen Existierens, das sowohl die Basileia-Verkündigung Jesu als auch die Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus eröffne. Als eschatologisches Existieren gilt M. ein Leben aus der Kraft des Eschaton, wie es in Jesus auf die Menschen zukomme, um ihnen neues Leben zu ermöglichen. Das Kennzeichen eschatologischer Existenz liege nicht in einem bestimmten „Was" des Handelns, sondern in einem bestimmten „Wie" des Lebens. Eschatologische Existenz läßt sich nach M. nicht konservieren: Sie ist eine von Gottes Gnade geschenkte Möglichkeit, die im einen Augenblick, dem Kairos, ergriffen und im nächsten schon wieder verloren wird (78 u. ö.).

So wichtig indes der Rekurs auf die eschatologische Dimension gerade der jesuanischen und paulinischen Ethik ist, so stark ist auch die existentialtheologisch stimulierte Engführung der Ethik auf das Innenleben der Gerechtfertigten und auf eine Hochform des Erfülltseins von der Basileia-Dynamik bzw. dem Pneuma. Die Ekklesia als Bewährungsfeld der Ethik und Ort der Paraklese kommt kaum in den Blick. (Bezeichnenderweise fehlen die Stichworte Kirche, Gemeinde und Ekklesia im Sachregister.) Immer wieder versucht M. nachzuweisen, daß es den ntl Text nicht um das *Tun*, sondern um den *Täter* gehe. Doch diese Alternative ist falsch. Ähnlich wie Rudolf Bultmann sieht M. letztlich allein im Liebesgebot einen authentischen christlichen Imperativ, während er den Konkretisierungen der Ethik, den detaillierten Einzelgeboten äußerst skeptisch gegenüber steht: „Die ‚Christlichkeit' einer Ethik kann sich ... nicht an einem konkreten Tun entscheiden, sondern immer nur am Täter" (168).

Als Pointe zahlreicher jesuanischer Weisungen wird angesehen, den Gebotscharakter der Ethik eschatologisch aufzuheben. Das ist im Rahmen des gewählten Ansatzes und im Blick auf die These, es komme nur auf die Ermöglichung eschatologischen Existierens an, konsequent. Doch ist es eben auch fraglich, wie nahezu durchweg die Exegesen zeigen. Nur drei Beispiele: Ob das Samariter-Gleichnis tatsächlich jede Kasuistik abwehren soll oder nicht doch eine präzise Antwort auf die zentrale Frage nach der Reichweite des Liebesgebotes enthält, steht dahin (93–96). Daß wahre Christen keine Feinde kennen und deshalb nur, insofern sie als Menschen dem alten Äon Tribut leisten, mit dem *Gebot* der Feindesliebe konfrontiert werden müßten (96–104), scheint mir eine Idealisierung zu sein. Daß Mk 10,2–9 nur vordergründig als Verbot der Ehescheidung gedeutet werden dürfte, tatsächlich aber als Verheißung, daß sich eine zerrüttete Beziehung heilen läßt, wenn die Erfahrung der nahegekommenen Basileia zugelassen wird (109–112), leuchtet dem Rez. nicht recht ein. Um so bemerkenswerter ist allerdings, daß M. ein

nuancenreiches Bild von der Ethik des Jak zeichnet (226–229), dem er zwar das Prädikat des authentisch Christlichen abspricht, dennoch aber „ein beachtliches ethisches Niveau" zuerkennt (229).

Die in der Moraltheologie eingeführte und auch für die ntl Ethik hilfreiche Unterscheidung zwischen sittlicher Richtigkeit und sittlicher Güte wie zwischen Paränese und normativer Ethik wird von M. nicht hinreichend beachtet. Daß sich sittliche Güte, wie neben dem Doppelgebot vor allem 1 Kor 13 deutlich werden läßt, im Grunde nur nach dem Maß der Liebe bestimmen läßt, ist gewiß. Aber wenn es der Agape gemäß ist, sich nicht nur in einer bestimmten Gesinnung zu äußern, sondern auch nach Wegen des Handelns zu suchen, stellt sich die Frage nach sittlicher *Richtigkeit* als ein zentrales Problem ntl Ethik. Damit werden aber die Konkretisierungen der Ethik, wie sie im NT allenthalben zu finden sind, nicht als Notbehelfe oder Ausrutscher, sondern als integrale Bestandteile einer Agape-Ethik erkennbar. Dann aber dürfte man wohl kaum formulieren: „Sobald das ‚Christliche' in eine christliche Ethik hineinverlegt wird, geht es verloren" (266) – wenn als christliche Ethik eine Ethik gilt, die im Namen Christi auf Konkretionen aus ist. Vielmehr müßte man wahrscheinlich umgekehrt akzentuieren: Solange eine Ethik im Allgemeinen, genauer: im Bereich sittlicher Güte bleibt, kann sie zwar eine enorme Orientierungsarbeit leisten; aber wenn sie sich den Weg in die Unübersichtlichkeit der konkreten Lebensfragen und differenzierten Alltagsprobleme ersparen wollte, würde sie sich mit der halben Arbeit begnügen. Umgekehrt: Das authentisch Christliche ereignet sich nicht allein in den wenigen Augenblicken völliger Aufgeschlossenheit für die Kraft des Geistes, sondern auf dem Weg der Nachfolge, inmitten der Anfechtung, angesichts der Brüche individuellen, gemeindlichen und gesellschaftlichen Lebens. Das aber bedeutet, daß zahlreiche der negativen Wertungen, mit denen M. regelmäßig den verschiedenen Versuchen einer Operationalisierung christlicher Ethik entgegentritt, selbst der matthäischen Bergpredigt und dem 1 Joh, einer kritischen Überprüfung bedürften.

Eine weitere Anfrage betrifft die hermeneutischen Prämissen der Untersuchung M.s. Der Ansatz, Kriterien für die Unterscheidung und Bewertung der verschiedenen ethischen Konzepte des NT zu begründen und anzuwenden, ist notwendig – so heikel er auch immer ist: jedenfalls dann, wenn man weder einer Harmonisierung das Wort reden will, die den Reichtum der Pluralität nicht würdigen könnte, noch einfach eine Inkommensurabilität der diversen Weisungen und Wertungen behauptet, der letztendlich doch das Selbstzeugnis des NT entgegenstände. Es ist auch nicht zu widersprechen, wenn M. Kriterien aus dem Ursprung des Christlichen ableiten will, der in der Gestalt Jesu, des Irdischen *und* des Auferweckten zu suchen ist. Es ist überdies ausdrücklich zu würdigen, daß M. weder einem einseitigen Jesuanismus noch einer einseitigen Kerygmatheologie verfällt. Dennoch bleiben Fragen. Wie die Geschichte Jesu von Nazaret mit Ostern zusammenhängt und welche Konsequenzen daraus für eine christliche Kriteriologie zu ziehen sind, bleibt im wesentlichen ungeklärt. Ob die „Anfänge" schon in jeder Hinsicht die gesamte Fülle ntl Ethik und ihrer Begründung zu enthalten brauchen und ob es nicht auch Ausfaltungen, Weiterführungen, Anreicherungen, Aufladungen der „Anfänge" in der weiteren Theologiegeschichte gibt, kommt als hermeneutisch-theologisches Problem kaum in den Blick. Während der Ansatz M.s durchaus die Möglichkeit birgt, die traditionelle Orientierung speziell der protestantischen Theologie und an der Ethik des Paulus (dessen außerordentliche Qualität nicht zur Debatte steht) aufzubrechen, sieht die Durchführung doch wieder so aus, daß neben Jesus dann Paulus den normativ gesetzten „Anfang" authentischer christlicher Ethik repräsentiert.

So liegt die Bedeutung der Untersuchung M.s vor allem darin, die Probleme einer exegetisch differenzierten und theologisch reflektierten Ethik des NT ebenso unkonventionell wie anregend dargestellt zu haben.

Wuppertal Thomas Söding

Schürmann, Heinz: **Studien zur neutestamentlichen Ethik**, hg. v. Thomas Söding. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 382 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 7), kart. DM 39.–

Heinz Schürmann, als kundiger Exeget auf vielen Feldern der ntl Wissenschaft auf das beste ausgewiesen, hat im Lauf der Jahre eine stattliche Reihe von Aufsätzen veröffentlicht, die Fragen der ntl Ethik erörtern. Thomas Söding hat sie zusammengestellt, thematisch geordnet und mit Unterstützung des Autors die umfangreichen Literaturangaben auf den neuesten Stand gebracht. So ist eine wertvolle Sammlung von Studien entstanden, die miteinander nahezu ein Kompendium ntl Ethik bilden.

Die meisten der hier versammelten Arbeiten sind in den Jahren von 1969 bis 1984 als Beiträge für die Internationale Theologische Kommission abgefaßt worden, der der Vf. die ganzen Jahre hindurch angehört hat. Dabei hat er sich insbesondere der Aufgabe gewidmet, auf gewissenhafte Berücksichtigung des biblischen Befundes zu achten, zugleich aber die Beobachtungen des Exegeten in das Zusammenwirken aller theologischen Disziplinen einzubringen, die miteinander der Aufgabe moraltheologischer Orientierung zu dienen haben. Seine stets mit vorbildlicher Sorgfalt gefertigten Abhandlungen versteht der Vf. als Beiträge zur theologischen Urteilsbildung, die der Exeget nicht allein betreiben, für die er aber unerläßliche Einsichten beisteuern kann. „In der Einheit des sensus fidelium und des Lehramtes mit Hilfe der Gesamttheologie" hat sich dieser Prozeß gemeinsamen Nachdenkens zu vollziehen, zu dem der Exeget „nur einige sich exegetisch aufdrängende Aspekte beitragen" kann (192f).

Der Hg. hat die Studien in vier Abschnitten zusammengefaßt:

Im ersten Teil finden sich Beiträge, die über das Proprium christlicher Ethik handeln und daher den Erkenntnisgrund und die Eigenart der ntl Weisungen beschreiben.

Der zweite Abschnitt ist den Fragen gewidmet, die die Normativität der biblischen Wertungen angehen, und entwickelt dabei Kriterien, nach denen bleibend Gültiges von zeitbedingt Relativem unterschieden werden kann.

Der dritte Zusammenhang erörtert das gegenseitige Verhältnis von Freiheit und Recht, die zwar voneinander zu unterscheiden, aber doch auch aufeinander zu beziehen sind.

Und im vierten Abschnitt werden Überlegungen zur Verantwortung der Christen für die Welt angestellt.

Fast wie eine Zusammenfassung der in den einzelnen Studien entwickelten Gedanken läßt sich der Aufsatz über „Die Frage nach der Verbindlichkeit der ntl Wertungen und Weisungen" (173–193) betrachten. Einige zentrale Sätze dieser Ausführungen seien hervorgehoben:

„Für die neutestamentlichen Schriftsteller gilt Jesu Verhalten und Wort als maßgeblicher Wertungsmaßstab und letztgültige sittliche Norm." (177) Dabei wird Jesu Verhalten „in den Neutestamentlichen Schriften letztlich als dienende und sich hingebende Liebe ‚für uns' bestimmt . . . Die gläubige Auf- und Annahme dieser eschatologischen Liebe Gottes, die sich beschenken läßt und die weitergebende Nachahmung derselben im Leben mit Christus und in Christus soll das sittliche Leben der Gläubigen grundlegend bestimmen." (178f) „Die Herrenworte legen das liebende Verhalten Jesu, des Gekommenen und Gekreuzigten, aus; ohne sie wäre es nicht verständlich. Aber ebenso gilt, daß die Herrenworte vom vorösterlichen Verhalten Jesu, endgültig vom Inkarnations- und Paschageheimnis her gedeutet werden sollen." (180) „Die Zentralforderung der Neutestamentlichen Schriften ist . . . die Mahnung zur Ganzhingabe, welche Christus- oder Gottesliebe fordert. Sie beansprucht – als Zielgebot – absolute Verbindlichkeit." (186) „Besonders häufig begegnet aber in den Neutestamentlichen Schriften . . . die Forderung der Nächstenliebe bzw. der Bruderliebe . . . mit unbedingtem Erfüllungsanspruch." (187)

Hält man sich diese Grundorientierung vor Augen, so ist auf der einen Seite deutlich, „daß letztlich nicht ein Vielerlei vom Christen verlangt ist, sondern ein Einziges" (96). Der Apostel Paulus ist kein Kasuist, sondern „überläßt es weitgehend der christlichen Liebe der Brüder, im Einzelfall das Richtige zu finden" (114). Auf der anderen Seite aber stehen innerhalb der urchristlichen Einzelmahnungen auch zeitgebundene Aussagen, die kritischer Prüfung bedürfen – wie z. B. die Unterordnung der Frau unter den Mann; die Forderung, sich der staatlichen Gewalt unterzuordnen, oder zeitbedingte Aussagen über die Situation der Sklaven (190f). Werden diese Themen von der zentralen Motivation urchristlicher Ethik her bedacht, so kann ihr Inhalt auch neu gefaßt werden im Blick auf die so grundlegend veränderte Situation der Gegenwart.

Das für die Begründung paulinischer Ethik bestimmende Verhältnis von Indikativ und Imperativ klingt in den Ausführungen des Vf.s immer wieder an und wird treffend in Sätzen wie den folgenden zusammengefaßt: Weil Christus uns angenommen hat, sollen wir einander annehmen (Röm. 15,7). „Wie der Kyrios euch vergeben hat, so auch ihr (Kol. 3,13). Weil in Christus das Ja zu der Verheißung Gottes gegeben ist, ist auch das Wort des Apostels nicht ein Ja und Nein zugleich (2. Kor. 1,18)" u.s.f. (60). Zeigt der Vf. auf, daß ntl Ethik sich grundlegend von kasuistischem Denken unterscheidet, so hebt er auch den Gegensatz zu schwärmerischer Begeisterung hervor. Denn Christen werden angehalten, im Licht der kommenden

Gottesherrschaft ebenso nüchtern wie engagiert die ihnen zufallende Weltverantwortung zu bestimmen und zu gestalten.

In der umsichtigen Auswertung der Sekundärliteratur sind in breiter Fülle exegetische Abhandlungen evangelischer Theologen berücksichtigt und in die Überlegungen einbezogen. Bei aller Offenheit für das ökumenische Gespräch verleugnet der Vf. niemals seine loyale Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. Doch gerade dadurch beweist er auf eindrucksvolle Weise, wie nah katholische und evangelische Bibelwissenschaft im gemeinsamen Bedenken der Grundfragen ntl Ethik einander gekommen sind.

Göttingen Eduard Lohse

Studer, Basil: **La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V)**. – Roma: Istituto Patristico Augustinianum 1990. 244 S. (Sussidi Patristici, 4)

On était déjà redevable à Dom B. St. d'une excellente histoire du dogme, dans laquelle l'auteur mettait en valeur la dimension sotériologique des controverses trinitaires et christologiques jusqu'au lendemain du concile de Chalcédoine: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche (Düsseldorf: Patmos 1985). Le professeur de Sant'Anselmo et de l'Augustinianum nous offre à présent une tout aussi stimulante introduction à la méthode théologique des Pères, d'autant plus bienvenue que les patrologues manquaient encore de ce genre de synthèse. (L'une des seules approches existantes était la thèse de Gerhard Podskalsky: Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977, dont l'essentiel portrait d'ailleurs sur le 14.–15. siècle.) Sous le terme de „Reichskirche", St. comprend simplement les cent cinquante ans (300–450) de l'„âge d'or" patristique, sans charger l'expression politico-ecclésiastique d'aucune des connotations péjoratives qu'elle revêtait chez un Eduard Schwartz. La Reichskirche signifie ici à la fois „Romanisierung des Christentums und Christianisierung des Staates" (34–36).

Parue dans une collection destinée à l'étudiant plutôt qu'au spécialiste, la présente étude prépare „une publication plus ample sur l'histoire de la théologie patristique" (5), mais elle se présente déjà comme une initiation synthétique, abordant de très haut les questions historiques, littéraires et théologiques. Ceci permet à l'auteur de dessiner un panorama d'ensemble et de se livrer à des observations générales qu'un parcours au ras du sol l'aurait empêché d'apercevoir par manque de perspective. On n'en rencontre pas moins au fil des pages maintes illustrations particulières, tirées surtout d'Augustin et de Grégoire de Nysse, que St. considère avec raison comme les deux géants de la théologie patristique. En outre, l'auteur a pris la peine d'appuyer chacune de ses affirmations sur une référence bibliographique à des sources ou à des travaux. Ces notes justificatives témoignent d'une très large information sur l'état des questions.

L'auteur ne pouvait encore connaître (175) la notice de H. Chr. Brennecke: Lucian v. Antiochien, TRE 21, 1991, 474–479, après laquelle on peut difficilement continuer d'attribuer à ce Père la recension „Koinè" de la LXX. Il ne pouvait davantage connaître (184) l'article de R. Staats: Die römische Tradition im Symbol von 381, VigChr 44, 1990, 209–224, prolorgé dans celui, de L. Abramowski: Was hat das Nicaeno-Constantinopjolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?, ThPh 67 (1992) 481–513, qui ramène elle aussi l'attention sur les affinités romaines du crédo de Constantinople.

La terme de „réflexion théologique", figurant dans le titre du volume, doit être entendu au sens le plus large de l'„intellectus fidei", compris dans tous ses domaines d'expression: homélie, catéchèse, exégèse, parénèse, controverse, apologie. „La théologie patristique a été en premier lieu biblique" (28). Il ne s'agit pourtant pas d'une „théologie biblique au sens moderne" (211). Se distingue-t-elle donc encore essentiellement d'une autre théologie chrétienne, puisque la scolastique médiévale elle-même considérait encore, en principe du moins, la *„sacra pagina"* comme l'*„auctoritas"* fondatrice de la *„scientia"* théologique? St. ne néglige d'ailleurs aucunement l'usage patristique des formule dogmatiques, non plus que celui de la définition, de la distinction et du syllogisme (129). Bien que son enquête ne remonte pas au-delà du 4. siècle, on s'étonne un peu de n'y rencontrer aucune allusion au *„Peri archôn"*, alors que l'auteur souligne fréquemment la survie d'Origène.

Un des apports les plus intéressants de la présente étude consiste en ce qu'elle rappelle opportunément tout ce que la théologie patristique devait aux méthodes littéraires et aux catégories philosophiques de l'Antiquité. St. attribue justement ce phénomène à la participation commune des chrétiens et des païens des 4e et 5e siècles à la *„paideia"* scolaire. Même lorsque les Pères dénigraient ostensiblement „la sagesse du dehors", ils ne se faisaient aucun scrupule de lui emprunter la *„chrêsis"* de toute „notion commune" susceptible d'être christianisée, ne fût-ce que pour la retourner *„ad hominem"* contre ses inventeurs (112, 115, 119f, 162f, 181). L'auteur étudie cette dépendance vis-à-vis des *„instituta"*, de l'*„eruditio"* et de la *„sapientia"* antiques, tout en ramenant l'ensemble de ces trois domaines à l'idéal rhétorico-philosophique de l'*„orator sapiens"* (72). Mais l'autre expression de ce trinome: théologie politique, mythologique, naturelle, évoquée dans l'introduction (13) et reprise dans la conclusion (227–229), e-t-elle vraiment marqué la pensée des Pères? Toujours équilibré dans ses jugements sur le rapport entre l'antiquité et le christianisme, St. nous est cependant apparu plus attentif à l'influence du platonisme sur la pensée chrétienne qu'à la „subversion" que celle-ci y introduisait (cf. 164, à propos de la notion, littéraire et ontologique, de „personne"); on relira, à ce sujet, le classique Plato christianus d'Endre von Ivanka.

Signalons, pour finir, ce que l'auteur, s'inspirant de M. Wojtowytsch: Papsttum und Konzile, Stuttgart 1981, écrit de „l'autorité doctrinale du Siège apostolique" durant la période envisagée. „Il faut distinguer entre les affirmations ou prétentions du Siège romain et leur réception par les autres Églises" (191). Celles-ci ne faisaient appel à Rome que parce qu'elles considéraient sa communion comme une condition nécessaire d'un „consensus vraiment universel" (192). Les Africains eux-mêmes ne faisaient pas dériver l'autorité de leur Église de celle du Siège romain, mais ils ramenaient l'une et l'autre à leur commune source évangélique (193).

Le volume comprend deux parties, qui abordent successivement „Les conditions historiques des théologiens" (situation ecclésiastique et contexte culturel) et „Les caractéristiques du travail théologique" (toutes centrées sur l'Écriture). Chaque partie est précédée d'une bibliographie, de même que l'introduction générale de l'étude. L'index se borne aux noms, anciens et modernes, mais l'absence d'un index thématique est partiellement compensée par le très analytique Inhaltsverzeichnis.

Louvain-la-Neuve André de Halleux

Haggenmüller, Reinhold: **Die Überlieferung der Beda und Egbert zugeschriebenen Bußbücher**. – Frankfurt: Peter Lang 1991. 338 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd 461), kart. DM 89.–

Die vorliegende Diss., die aus dem in Bonn ansässigen und von R. Kottje geleiteten Forschungsprojekt ‚Frühmittelalterliche kontinentale Bußbücher' hervorgegangen ist, befaßt sich mit den Beda († 735) und Egbert († 766) zugeschriebenen Bußbüchern, die zum wohl schwierigsten Komplex der gesamten Paenitentialüberlieferung gehören.

Darauf deuten die vom Vf. vorangestellten „Begriffsbestimmungen" (26) ebenso hin wie sein „Überblick über die Forschungsgeschichte" (27–48): Sie begann Mitte des 16. Jh.s mit der Edition eines Doppelpaenitentiales, das man bald Beda Venerabilis († 735), bald Egbert von York († 766) zuschrieb. Erst Mitte des 19. Jh.s gelang der Nachweis, daß das Doppelpaenitentiale „aus zwei eigenständigen Bußbüchern, dem ‚Paenitentiale Ps.-Bedae' und dem ‚Paenitentiale Ps.-Egberti', zusammengesetzt ist" und in zwei Kompositionsweisen vorliegt, als ‚Paenitentiale Additivum' und als ‚Paenitentiale Mixtum' (31). Diese Entdeckung hat die weitere Forschungsgeschichte bis hin zu den neuesten Entstehungshypothesen von R. Kottje und A. Frantzen geprägt, mit denen sich der Vf. in seiner Studie auseinandersetzt: Aufgrund paläographischer Beobachtungen erkannte R. Kottje „verschiedene Überlieferungsformen als diverse Überlieferungsstufen": „Das ‚Paenitentiale Mixtum' steht am Ende einer Entwicklung von der getrennt begegnenden Einzelüberlieferung beider Bußbücher hin zum ‚Paenitentiale Additivum'." (42f) Aufgrund philologischer Erwägungen bestreitet der Amerikaner A. Frantzen, daß R. Kottje mit seinen frühesten paläographischen Belegen zugleich den jeweils philologisch ursprünglichsten Text zugrundegelegt hat. A. Frantzen setzt sich demnach in der Beurteilung des ursprünglichen Textumfangs der einzelnen Bußbücher von R. Kottje ab, ohne daß er gegen dessen Modell der Entwicklungsstufen grundsätzlich Einwände erhebt, auch wenn er die Entwicklungslinien im einzelnen anders verlaufen sieht (43–47). Als „Aufgabe und Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung" (49–50) nennt der Vf. die Kombination der Ansätze von R. Kottje und A. Frantzen. Genauer: „1) möglichst vollständige Erfassung der uns erhaltenen Überlieferungszeugnisse, 2) Zuordnung dieser Überlieferungszeugnisse an-

hand der Textrezensionen zu Überlieferungsstufen und zu Hss.-Gruppen, 3) Klärung der Abhängigkeiten der Überlieferungsstufen und 4) Untersuchung der räumlichen und zeitlichen Verbreitung der Beda und Egbert zugeschriebenen Bußbücher." (49f)

Mit aller nur denkbaren Akribie werden im 1. Kap. „Die Überlieferungszeugnisse" (51–128) für das ‚Paenitentiale Ps.-Bedae', das ‚Paenitentiale Ps.-Egberti', die ‚Vorstufe des Paenitentiale Additivum Ps.-Bedae-Egberti', das ‚Paenitentiale Additivum Ps.-Bedae-Egberti' und das ‚Paenitentiale Mixtum Ps.-Bedae-Egberti' zusammengestellt. Alle Hss.-Notierungen sind neben einer minutiösen Hss.-beschreibung mit Bibliothekshinweisen und Angaben zur Sekundärliteratur versehen. Dabei kann der Vf. die letzte eigenständige Zusammenstellung von 1938 um mehr als das Doppelte übertreffen. Mit den nunmehr 65 Zeugnissen der Beda-Egbertschen Bußbücher ist dieses Werk ungeachtet der differierenden Überlieferungsstufen das am häufigsten überlieferte Bußbuch (127f). Im 2. Kap. „Die Gruppierung der Überlieferungszeugnisse" (129–267) nimmt der Vf. eine regionale Zuordnung der 65 Hss. vor. Diese Klassifizierung der zahlreichen Zeugnisse mit ihren Vertretern nach Hss.-Gruppen, die mit ausgeprägter Liebe zum Detail durchgeführt wird, bietet die Grundlage für die im 3. Kap. vorgenommene Klärung der „Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den einzelnen Textstufen der Beda-Egbertschen Bußbücher" (275–285). In diesem Kap. fällt der Vf. zugleich das Urteil über die konträren Hypothesen von R. Kottje und A. Frantzen in der Weise, „daß mit Kottje gegen Frantzen an der Abfolge der Textstufen von der Einzelüberlieferung über das ‚Paenitentiale Additivum' bis zum ‚Paenitentiale Mixtum' festzuhalten ist" (276). Überdies kann der Vf. gegenüber R. Kottje mit der ‚Vorstufe des Paenitentiale Additivum Ps.-Bedae-Egberti' ein bislang unbekanntes Verbindungsglied in der Reihe der Abfolge eruieren. Als Hauptkriterium dieses Entstehungsmodells, das er unter der Überschrift „Ergebnisse" (295–299) noch einmal detailliert zusammenfaßt, dient ihm die textkritische Analyse der unterschiedlichen Fassungen der Beda-Egbertschen Bußbücher (276ff). Fast nebenbei wird auf diese Weise deutlich, daß „die räumliche Verbreitung der Beda-Egbertschen Bußbücher vom ausgehenden 8. bis zum 13. Jh. (. . .) insgesamt gesehen in etwa das gesamte Gebiet des ehemaligen Karolingerreichs ab[deckt]." (298)

Die von R. Kottje und A. Frantzen vorgetragenen Forschungspositionen, die der Studie zugrundeliegen und miteinander in Dialog gebracht werden, führen den Vf. zu einem interessanten methodischen Zugriff: Er verbindet philologische Textkritik mit der Analyse der Überlieferungsgeschichte. Die Durchführung dieser Methodik anhand des Überlieferungsbestandes, die allein der philologisch und paläographisch versierte Leser nachzuvollziehen vermag, glänzt dadurch, daß die unsagbar mühevolle Sichtung bzw. Analyse der zahlreichen und nur sehr verstreut zugänglichen Hss. zu einer aussagekräftigen entstehungsgeschichtlichen Hypothese führt. Im Kern kann der Vf. so die Forschungshypothese seines Lehrers R. Kottje verifizieren.

Obwohl der Vf. auf das Leben Bedas an keiner Stelle seiner Abhandlung inhaltlich näher eingeht, folgt auf das erstmals genannte Stichwort „Beda" eine Anm., die kleinstgedruckt eine ganze S. füllt und nahezu alles bietet, was je zu Beda publiziert worden ist (23–24). Ähnlich findet sich – ohne jede Relevanz für die folgende Darstellung – in Anm. 3 alles, womit sich die Bußbuchforschung von editionsgeschichtlichen Einzelstudien bis hin zu ‚Ehe und Scheidung in den Paenitentiales' jemals beschäftigt hat (24–25). Überflüssig ist auch Anm. 95 auf S. 50, wo der Vf. unter der Überschrift „Aufgabe und Ziel der vorliegenden Untersuchung" den zuvor längst abgeschlossenen Forschungsüberblick rekapituliert. Schließlich trägt der Vf. die Sympathie für die Forschungshypothese seines Lehrers R. Kottje schon im Forschungsüberblick allzu offensichtlich in seine Darstellung ein (42–44).

Fazit: Die vorliegende Studie stellt mit ihrer Entstehungshypothese der Beda-Egbertschen Bußbücher insofern einen Meilenstein in der Bußbuchforschung dar, als sie auf einer einzigartig breiten Hss.-grundlage ruht. Zu Recht sieht der Vf. die Aufgabe der weiteren Forschung sowohl in der „Neuedition der diversen Textfassungen der Beda-Egbertschen Bußbücher" (295) als auch in der Beantwortung der Frage, welche inhaltlichen Veränderungen die diversen Entstehungsstufen der Beda-Egbertschen Bußbücher charakterisieren und welche Schlußfolgerungen daraus für die Geschichte der Bußbücher insgesamt zu ziehen sind.

Münster Hubertus Lutterbach

Hartmann, Wilfried: **Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien.** – Paderborn: F. Schöningh 1989. XXVII, 536 S. (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), kart. DM 144.–

Wer bisher nach einem zuverlässigen Überblick über die Konzilien der Karolingerzeit suchte, mußte zu dem auch heute noch imponierenden Werk des Tübinger Kirchengeschichtlers Carl Joseph von Hefele (1809–1983) greifen, der in den Jahren 1877 und 1879 in zweiter, verbesserter Aufl. erschienenen Bdn III und IV seiner *Conciliengeschichte* die Zeit vom 6. Jh. bis zum Tode Papst Alexanders II. (1073) behandelte. Damals waren die Editionen A. Werminghoffs im Rahmen der Monumenta Germaniae Historica für den Zeitraum von 742 bis 842 noch nicht erschienen. Sie kamen erst 1906–1908 heraus. Danach geriet die Edition ins Stocken und wurde erst mit dem seit 1984 vorliegenden dritten Bd der Concilia für die Jahre 843–859 wiederaufgegriffen. Die Edition lag in den Händen von W. Hartmann, dem auch die Herausgabe der Concilia-Bde 3 und 4, die die Konzilien der karolingischen Teilreiche bis 909 enthalten sollen, anvertraut ist. Niemand war also berufener als H., um die seit Hefele nicht mehr gewagte Gesamtdarstellung der Synoden der Karolingerzeit zu schreiben. Außer Hefele hatte nur H. Barion versucht, das karolingische Synodenwesen als ganzes in den Blick zu bekommen, allerdings ausschließlich von einem rechtsgeschichtlich-systematischen Standpunkt aus.[1] Von A. Werminghoff lag ein „Verzeichnis der Akten fränkischer Synoden von 843–918" vor.[2] In ihrer Untersuchung „Die westfränkischen Synoden von 888–987 und ihre Überlieferung" hat Isolde Schröder 1980 zusätzliche Wegschneisen durch das Dickicht der frühmittelalterlichen Konziliengeschichte geschlagen. Vor allem aber konnte und mußte sich H. auf eigene Forschungen stützen, die er im Zusammenhang mit seiner editorischen Aufgabe an den MGH seit 1977 in beeindruckender Fülle vorgelegt hat.

H. behandelt nicht weniger als 167 fränkische Synoden, die in der Zeit von 742–911 abgehalten wurden. Dazu kommen 40 römische und päpstliche Synoden aus der Zeit von 721–904 und 13 bayerische um 750–900. Diese Sonderbehandlung Bayerns rechtfertigt H. mit der Begründung, daß „in der zweiten Hälfte des 8. und am Beginn des 9. Jh.s nur für Bayern eine eigenständige synodale Tradition nachzuweisen" sei (1), was nicht sehr überzeugt, denn Bayern gehörte nun einmal unzweifelhaft zum fränkischen (später ostfränkischen) Reich, und bayerische Bischöfe nahmen auch an Synoden außerhalb Bayerns teil.

Ausgangspunkt der Darstellung H.s ist das reformerische Wirken des Bonifatius im Frankenreich, dessen Höhepunkt das Concilium Germanicum war, für das H. mit Recht (gegen Th. Schieffer) an der Datierung auf 742 festhält. Wegen der Wichtigkeit der römischen Entscheidungen für Bonifatius bezieht H. auch das einzige Konzil unter Gregor II., Rom 721, mit ein, so daß diese Synode, deren Beschlüsse eine weite Verbreitung fanden, tatsächlich chronologisch am Anfang von H.s Darstellung steht. Einen wichtigen Einschnitt bilden die Jahre 840/43: die karolingischen Teilreiche gingen von da an auch auf dem Gebiet des Synodalwesens getrennte Wege. Am intensivsten war dabei die Synodaltätigkeit im Westfrankenreich. Als letzte sicher datierbare Synode behandelt hier H. jene von Fontcouverte bei Narbonne 911 (383f), während im Ostfrankenreich – abgesehen von zwei bayerischen Provinzialsynoden von 899 und 900 – die glanzvolle Synode (mit Reichsversammlung) von Tribur 895 in Anwesenheit von König Arnulf den Endpunkt bildet. Die Behandlung der römischen Synoden endet 904, als das Papsttum bereits in den Wirren der stadtrömischen Machtkämpfe steckte.

H. hat sein Buch zweigeteilt: A. Chronologischer Teil. B. Systematischer Teil.

Im „chronologischen Teil" spricht er in einem I. Abschnitt über „Das Synodalwesen in der 1. Hälfte des 8. Jhs", in dem er die frühen römischen Synoden und die des Bonifatius behandelt. Der II. Abschnitt reicht bis zum Tode Karls des Großen, wobei letzterer aber nach dem Urteil des Vf. für die Konziliengeschichte weniger Bedeutung hat, als man annimmt. („Die Synoden unter der Vorherrschaft der Könige", 65–151). Der III. Abschnitt ist dem Zeitalter Ludwigs des Frommen gewidmet (153–196). Dabei sind zwei Schwerpunkte in der Synodaltätigkeit festzustellen: die Jahre 816 bis 819 mit wichtigen Reformbeschlüssen für die geistlichen Gemeinschaften, dann die Reformkonzilien von 829, von denen aber nur die Akten der Pariser Synode erhalten sind, die „auch zentrale Fragen des karolingischen Staats- und Kirchenverständnisses in klassischer Weise beantwortet" haben (182). Der IV. Abschnitt geht über die „Konzilien im Frankenreich nach dem Tode Ludwig des Frommen" (197–244), wobei für das ostfränkische Reich besonders die Initiativen des Hrabanus Maurus hervorzuheben sind (drei Synoden in Mainz), der die Häresieanklage gegen Gottschalk auf die Tagesordnung der Mainzer Synode von 848 setzen ließ. Der V. Abschnitt belegt den überragenden Einfluß zweier mächtiger Kirchenfürsten auf das Synodalwesen der Jh.mitte: „Die Synoden im Zeichen Hinkmars von Reims und Nikolaus' I." (245–330). Herausragende Ereignisse sind der Ehestreit Lothars II., der auf mehreren Synoden in den sechziger Jahren des 9. Jh.s verhandelt wurde. H. macht darauf aufmerksam, daß es bis 860 selbstverständlich war, daß Ehestreitigkeiten vor ein weltliches

[1] Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters (Kanonist. Studien u. Texte 5–6), Bonn/Köln 1931.

[2] NA 26 (1901) 606–678.

Gericht gehörten. Im weiteren Verlauf des 9. Jh.s aber beanspruchten die Bischöfe immer mehr die alleinige Zuständigkeit in Fragen der Ehescheidung unter Berufung auf die zahlreichen, seit Bonifatius erlassenen diesbezüglichen Konzilskanones. Nikolaus II. ging aber noch darüber hinaus, indem er die rechtlichen Argumente der lotharingischen Bischöfe für die Trennung der Ehe Lothars II. von Theutberga gar nicht würdigte, sondern, wie R. Kottje herausgestellt hat, die ganze Angelegenheit zum Anlaß nahm, seinen päpstlichen Autoritätsanspruch durchzusetzen.[3] Das andere große Synodenthema dieses Zeitabschnitts, die Auseinandersetzungen Hinkmars von Reims mit den Bischöfen Rothad von Soissons, Wulfad von Bourges und Hinkmar von Laon, steht bereits unter dem Zeichen der pseudo-isidorischen Fälschungen. Der VI. Abschnitt „Das Ende des karolingischen Zeitalters" (331–396) befaßt sich außer mit den westfränkischen Synoden, darunter der einzigen im Frankenreich nördlich der Alpen in Anwesenheit eines Papstes (Troyes 878), mit dem überraschenden „Höhepunkt der Synodaltätigkeit im Ostfrankenreich" und schließlich mit den „Synoden um Papst Formosus".

In einem kürzeren „systematischen Teil" (399–473) ordnet H. die Beratungen und Entscheidungen der Synoden der Karolingerzeit nach sachlichen Gesichtspunkten: Dogmatische Fragen (Bilderverehrung, Christologie, Pneumatologie, Prädestinationslehre), Verhältnis von Königtum und Kirche, Klerus und Klosterleben, kirchliches Leben und christliche Lebensführung, „Eingriffe in das gesellschaftliche Gefüge" (worunter H. so verschiedenes wie Armenfürsorge, Beurteilung der Juden und Bestimmungen zur Sexualmoral versteht) und kriminelle Vergehen von Laien (z. B. das Verbot des Frauenraubs). „Einzelfragen des Synodalrechts der Karolingerzeit" schließen sich an: 1. Eigenkirchenrecht, 2. Schutz des Kirchenguts vor Entfremdung, 3. bischöfliche Visitation und bischöfliches Gericht, 4. Eherecht. Im letzteren Bereich verfolgte die fränkische Synodaltätigkeit zwei Ziele, die ihr allerdings von Rom vorgegeben waren und auch nur schwer durchgesetzt werden konnten: Verbot der Eheschließung unter nahen Verwandten und die Unauflöslichkeit der Ehe.

In den „Schlußbemerkungen" weist H. auf die für das Mittelalter wichtige Interpretationsregel hin, daß die dauernden Wiederholungen von immer wieder denselben Ge- und Verboten nicht zeigen, daß es überhaupt keinen Erfolg bei aller gesetzgeberischen Mühe gab, sondern daß die Weitergeltung eines Rechtssatzes abhing von der „Entschlossenheit der zur Wahrung des Rechts Beauftragten – im kirchlichen Bereich also der Bischöfe –, ein bestimmtes Verhalten zu verbieten oder zu erzwingen" (475). Eine große Anzahl von Beschlüssen karolingischer Synoden sind ins Decretum Gratiani eingegangen, wobei die wichtigsten Stationen Regino von Prüm, Burchard von Worms und Ivo von Chartres sind.

Das vorliegende Werk, erwachsen aus der Arbeit an den MGH-Editionen, folgt dem Vorbild Hefeles und ersetzt dessen „Conciliengeschichte" für die Konzilien der Karolingerzeit. Es wird in Zukunft ein unentbehrliches Nachschlagewerk für seinen Gegenstand sein. Besonders dankbar ist der Benutzer für die zahlreichen Hinweise auf die handschriftliche Überlieferung, die am Ende des Buches in einem eigenen Hss.register aufgeschlüsselt wird (496–498). Wenn Hefele, Bd. III–IV für die entsprechenden Partien also durch H. ersetzt ist, so läßt sich das gleiche nicht bzgl. des Werkes von H. Barion sagen. Da sich H. eng an die zeitliche Abfolge der Konzilien hält und im „systematischen Teil" kaum mehr als eine Zusammenfassung der Hauptthemen der fränkischen Konzilien des 8. und 9. Jh.s gibt, kommt die verfassungsgeschichtliche Betrachtung dieser Synoden etwas zu kurz. Die ebenfalls in der Reihe „Konziliengeschichte", hg. von W. Brandmüller, erschienenen Bde von H.-J. Sieben sind dafür kein Ersatz, da sie nur einen Teilaspekt behandeln.[4] Der Rez., der das Buch mit Respekt vor der Leistung des Vf.s und mit Dankbarkeit für den Reichtum des Gebotenen geschlossen hat, hätte z. B. gerne von H. etwas Genaueres erfahren über das Zusammenspiel von Synoden und Reichstagen, aber auch über den Einfluß feudaler Wertvorstellungen auf die Art der Beratungen und die Beschlüsse selbst. So scheint mir das Schweigen H.s zu einem auch kirchlich so wichtigen Akt wie der Verabschiedung der Ordinatio imperii von 817 von der Sache her nicht gerechtfertigt.

Von Einzelheiten seien erwähnt: S. 121: Von der Synode Aachen 799 (besser als: 800) wurde Bischof Felix von Urgel nicht an Wibrod von Lyon übergeben, wie H. im Gefolge von E. Caspar behauptet, sondern an Bischof Leidrad. S. 159: Die Aachener Institutio Canonicorum ist keineswegs „mönchischer" als die eindeutig am Ideal der Regula Benedicti ausgerichtete Regula Chrodegangi. Merkwürdigerweise sagt H. nichts über das, was der gregorianischen Reform am meisten an der Aachener Regel mißfiel, nämlich das Fehlen einer Armutsverpflichtung der Kanoniker. S. 177: Nach c. 36 der römischen Synode von 826 ist eine Trennung der Ehe mit Konsens des Bischofs möglich, wenn beide Ehepartner eine *religiosa vita* führen wollen (was nicht mit „frommem Leben" übersetzt werden darf!). S. 307: c. 27 Worms 868 sollte „qui odii meditatione . . . paganum occiderit" nicht mit „der einen Heiden aus purem Zeitverteib . . . umgebracht hat" wiedergegeben werden. S. 347: H. stellt zweifelnd in Frage, ob es gegen Formosus in Rom im Jahre 876 zwei Synoden gegeben hat (statt nur einer). Die Antwort hat P. Devos, AnBoll 82 (1964) 357–381, bes. 361–374 gegeben: Eine erste Synode fand am 19. April (nicht am 29.!) 876 statt, die zweite Synode am 3. Juni. Die Existenz von 2 Synoden wird bestätigt durch die *Cena Cypriani* des Johannes Diaconus, der von *binae synodus* spricht (MGH Poet. lat. IV, 899). S. 356: Die Hs. British Museum Add. 16413 ist nicht aus dem 10. Jh., sondern aus dem beginnenden 11. (E. A. Lowe – V. Brown, The Beneventan Script. II. Handlist, Rom 1980, 51). S. 386: Die im Sendhandbuch Reginos von Prüm I c. 202 überlieferte Vorschrift *ex concilio Rotomagensi*, wonach dem Zelebranten untersagt wird, nicht sumierten konsekrierten Wein nach der Messe *mulierculis vel quibusdam laicis* auszuteilen, richtet sich nicht gegen einen „möglichen Mißbrauch von Resten des eucharistischen Mahls", sondern entspringt der Ehrfurcht vor der Eucharistie, die verlangt, daß der Empfänger zu unterscheiden weiß *inter cibum spiritualem atque carnalem*. Vgl. dazu z. B. c. 46 Chalon 813 und c. 19 Tours 813. S. 412: Das Märzfeld wurde im Jahre 755 in den Mai verlegt, nicht 757. S. 425: c. 45 Paris 829 spricht nicht von Nonnen, sondern allgemein von Frauen, die sich nicht mehr im Altarraum aufhalten dürfen. Als besonders unschicklich und abwegig wird erwähnt, daß Frauen an das Volk die Kommunion austeilen. Ferner ist die Behauptung, daß Frauen, die nicht heiraten wollen, nur entweder in ein Benediktinerinnenkloster eintreten oder als Kanonisse leben können, vom Text des Konzils von Chalon 813 nicht gedeckt. S. 435: Die wiederholten Mahnungen zur häufigen Kommunion der Laien scheiterten vor allem an unerfüllbaren Einschränkungen des ehelichen Verkehrs, wie sie spätestens seit Cäsarius von Arles gefordert wurden. S. 468: Einer der Gründe für das strenge kirchliche Inzestverbot könnte auch das Streben nach „sozialer Gerechtigkeit" sein, wonach auch arme Männer die Möglichkeit zu einer Eheschließung bekommen sollten; letztlich also das Streben nach einer stabilen sozialen Ordnung.[5]

Rom P. Pius Engelbert O.S.B.

[3] R. Kottje, Kirchliches Recht und päpstlicher Autoritätsanspruch. Zu den Auseinandersetzungen über die Ehe Lothars II., in: Aus Kirche und Reich (FS F. Kempf), Sigmaringen 1983, 97–103.

[4] Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979. Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), Paderborn 1984.

[5] So D. Herlihy, Making Sense of Incest: Women and the Marriage Rules of the Early Middle Ages, in: Law, Custom, and the Social Fabric in Medieval Europe (FS B. Lyon), Kalamazoo 1990, 1–16.

The Millennium: Christianity and Russia (A.D. 988–1988), hg. v. Albert Leong. – Crestwood: SVS Press 1990. XIX, 117 S., kart. US $ 12,95

Der vorliegende Bd gehört zu den Publikationen, die im Zusammenhang mit dem tausendjährigen Jubiläum der Russischen Orthodoxen Kirche erschienen sind. Er vereint eine Reihe von Vorträgen, die im Rahmen eines Symposiums im April 1988 an der Univ. von Oregon gehalten wurden. Das Ziel der Veranstaltung war es, den Einfluß darzustellen, den das russische Christentum „auf die geschichtliche und kulturelle Entwicklung Rußlands und der Sowjetunion" (Vorwort, VII) ausgeübt hat.

Die Beiträge sind entsprechend dieser Absicht in zwei Teile gegliedert, deren erster mit „Christianity and Russian History", der zweite mit „Christianity and Russian Culture" betitelt ist.

Alan Cimball gibt in seinem Artikel eine Einführung in das Thema (1–11). Die historischen Konsequenzen der Christianisierung Rußlands stellt Nicholas V. Riasanovsky in einer kurzen Notiz dar (13–16). George P. Majeska beschäftigt sich mit den politischen Hintergründen der Annahme des Christentums in Rußland (17–32). Die wichtige Frage nach den arabischen Quellen zur Christianisierung Rußlands erörtert William E. Watson (33–40). Basil Dmytryshyn gibt eine ukrainische Perspektive unter dem Titel „The Ukrainian Church: Observations on the Occasion of its Millennium" (41–57). Die Gegenwart der russischen Kirche behandeln Donald W. Treadgold (59–69) und Robert L. Nichols (71–78; mit einigen Doppelungen).

Der zweite Teil besteht aus drei Beiträgen: Josef Gulka und Alexander V. Riasanovsky beschäftigen sich mit liturgischen Mißbräuchen im 16. und 17. Jh. (81–105); die Rolle von Feofan Grek (Theophan den Griechen) für die Entwicklung der russischen Ikonostase untersucht Maria Cheremeteff (107–124, Bildteil 125–140), und A. Dean McKenzie behandelt politische Aspekte russischer Ikonen (141–148, Bildteil 149–156).

Ein Register und – für den deutschen Leser vielleicht ungewöhnlich – ein Verzeichnis von Videofilmen und Audiokassetten, die während des Symposiums entstanden sind oder für die einzelnen Referate hergestellt wurden, schließen den Bd ab.

Die einzelnen Beiträge bieten ein weites Spektrum verschiedener Aspekte der kulturellen Bedeutung des russischen Christentums. Auch wenn sich über manche Bewertungen diskutieren läßt, so bieten die Referate doch den aktuellen Forschungsstand in den einzelnen Gebieten. Eine gewisse Einschränkung ist natürlich insofern zu machen, als durch die politischen Veränderungen einige Darstellungen aus der neueren Zeit schon nicht mehr aktuell sind.

Alles in allem handelt es sich jedoch um einen interessanten und empfehlenswerten Bd.

Münster Thomas Bremer

Gaybba, B. P.: **Aspects of the mediaeval history of theology**. 12th to 14th Centuries. – Pretoria: University of South Africa 1988 (Studia Originalia, Bd 7) VII, 280 S., geb. US $ 22.75

Wie der Titel besagt, bietet das vorliegende Werk nicht eine umfassende Geschichte der Theologie im Mittelalter, sondern legt nur einige Aspekte derselben dar. In der Tat richtet sich das Augenmerk des Vf.s nicht auf die gesamte theologische Entwicklung, sondern vornehmlich auf das Theologieverständnis vom 12. bis zum 14. Jh. Es geht fast ausschließlich um die Auffassung von Theologie in jener Zeit.

Ein Essay über die monastische Theologie, (5–65) gibt die spezifische Sicht des 12. J h.s wieder. Unter Rückgriff auf die Sekundärliteratur, vor allem auf die Veröffentlichungen von J. Leclercq, werden die Erfahrung, der Symbolismus und der Traditionalismus als Eigentümlichkeiten dieser Theologie dargelegt. Zudem werden die unterschiedlichen Rollen der Liebe und der Vernunft herausgestellt; denn die ‚monastischen' Theologen bauten auf der Erkenntniskraft der Liebe auf und verhielten sich skeptisch gegenüber der rational-dialektische Durchdringung des Glaubens.

Am ausführlichsten fällt die Beschreibung der scholastischen Theologie im 13. J h. aus (67–189). In der Auffassung der Theologie als Erkenntnisgehalt, als doctrina, der aus dem Studium und der Reflexion der Heiligen Schrift hervorgeht, sieht G. ihr unterscheidendes Merkmal. Ein erstes Kap. zeigt, wie die wichtigsten Theologen die Natur der Theologie als Lehrgehalt begreifen. Danach steht das Verhältnis zwischen den unterschiedlichen Bestimmungen von Theologie und den Verfahrensmethoden im Vordergrund; in diesen Zusammenhang gehört die Erörterung der Frage nach der Rolle der Vernunft in der Theologie. Einen weiteren Schwerpunkt bildet der unwissenschaftliche Charakter der Theologie, das heißt, die Besonderheit des theologischen Wissens gegenüber dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff, der damals als maßgebend galt. Zuletzt kommen noch die Einwände gegen den Status der Theologie als Wissenschaft zur Sprache.

Nach dem Vf. bestimmt die Sicht der Theologie als Aktivität das Verständnis des 14. J h.s (191–268). Nicht die Theologie als ‚doctrina' sondern als ‚habitus' beherrsche die Diskussion. Unter diesem Gesichtspunkt skizziert ein erstes Kap. die Meinungen der einzelnen Theologen. Andere Aspekte der damaligen Äußerungen über die Natur der Theologie bleiben außer Betracht. Einen besonderen Platz in der Darstellung nehmen Skotus und Ockham, die ‚unumstrittenen Riesen des 14. Jh.s' (219), ein. Das skotische Verständnis von Theologie wird in einem Kap. umfassend dargelegt (219–257), während aber nur die Grundsätze der Position Ockhams in Anlehnung an G. Leff aufgezeichnet werden (258–267).

Auch wenn G. keine Gesamtschau vermitteln will, verrät doch seine Teilübersicht ein schiefes Gesamtbild des Theologieverständnisses im Mittelalter. Durch die alleinige Berücksichtigung der ‚monastischen Theologie' erscheint das Bild des 12. Jh.s verzerrt. Andere Strömungen hätten mehr Aufmerksamkeit verdient, als nur nebenbei erwähnt zu werden. Die Positionen von Abälard, Petrus Lombardus sollten u. a. stärker beachtet werden. Der Vergleich mit der ‚scholastischen Theologie' (52–57) hätte das 12. Jh. einschließen müssen und sich nicht mit der Kontrastierung zur Scholastik des 13. Jh.s begnügen dürfen. Dies wäre notwendig nicht nur um der Vollständigkeit willen, sondern um den Standort der ‚monastischen Theologie' noch treffender zu bestimmen und die Wegbereitung der ‚scholastischen Theologie' aufzuzeigen. Bezüglich des 14. Jh.s ist zu bejahen, daß die Aufffassung von Theologie als habitus, als Tätigkeit und Handlung des Menschen, eine zentrale Rolle spielt. Das unterscheidende Merkmal besteht aber nicht darin, da zum einen die Frage nach der Theologie als habitus schon vorher zu den Hauptproblemen zählt und zum anderen die Auffassung der Theologie als Lehre keineswegs verdrängt wird. Eine oberflächliche Einsicht in die Quästionen der Sentenzenkommentare genügt, um festzustellen, daß die Fragen nach der Wissenschaftlichkeit, dem Objekt und der Methode der Theologie weiterhin großen Raum einnehmen. Außerdem bestätigen die Ausführungen des Vf.s über Skotus und Ockham selbst dieses Urteil. Nicht die Akzentverschiebung in der Fragestellung prägt hauptsächlich das Theologieverständnis des 14. Jh.s, sondern vielmehr bestimmen das Aufkommen des Nominalismus und der Bevorzugung der logischen Argumentation die neue Sachlage. Im Überblick der Auffassungen der Theologie als habitus fehlen Theologen wie Adam Wodeham, Thomas Bradwardin, Gregor von Rimini, Heinrich von Oyta, die aufgrund ihrer originellen und einflußreichen Gedanken eher als andere angeführt werden sollten.

G. kam es offensichtlich vor allem darauf an, die ‚scholastische Theologie' des 13. Jh.s darzulegen, das er als das goldene Alter der Theologie betrachtet. Vielleicht erklärt sich daraus, daß er sich nur für das 13. Jh. um das ganze Spektrum bemühte und auf die verschiedenen Aspekte der Problematik einging. In der Tat bildet die Darstellung über das 13. Jh. den Hauptinhalt des Werkes, was Umfang, Selbständigkeit und Originalität angeht.

Tübingen Venicio Marcolino

Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24–29 August 1987.
Vol. I ed. by Monika Asztalos, John E. Murdoch, Ilkka Niiniluoto. – Helsinki: Acta Philosophica Fennica 1990, V, 284 S. (Acta philosophica fennica 48),
Vol. II. ed. by Simo Knuuttila, Reijo Työrinoja, Sten Ebbesen. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1990, VII, 669 S. (Publications of Luther-Agricola Society B 19),
Vol. III ed. by Reijo Työrinoja, Anja Inkeri Lehtinen, Dagfinn Follesdal. – Helsinki: Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 1990. VIII, 691 S. (Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 55)

Seit 1958 veranstaltet die „Internationale Gesellschaft zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie" im 4jährigen Turnus ihre Kongresse. Der 8. fand vom 24.–29. August 1987 in Helsinki statt zum Thema: „Wissen und die Wissenschaften in der ma. Philosophie". In 3 Bden liegen nun die 152 Beiträge des Kongresses im Druck vor, und zwar zu 7 Themenbereichen:

1. Objekte des Wissens, Evidenz und Gewißheit, 2. Einteilung der Wissenschaften, 3. Das Trivium und die Wissenschaften, 4. Natur und Methode der theoretischen Wissenschaften, 5. Natur und Methode der praktischen Wissenschaften, 6. Theologie als Wissenschaft und deren Beziehungen zu den anderen Wissenschaften, 7. Neue Wissenschaftsbegriffe in der Philosophie des Mittelalters und der Frührenaissance.

1. Der 1. Bd enthält neben dem Einleitungsreferat des Finnen G.H. von Wright über Odysseus als ‚prae'-Faust in der Dichtung Dantes die 7 Vorträge der Plenarsitzungen, die das ganze Themenfeld ausleuchten:

T. Gregory setzte Wissen und Weisheit in Beziehung, *J. Hintikka* den Wissenschaftsbegriff zu seiner Geschichte. *M. E. Marmura* und *L. M. De Rijk* widmeten sich der 2. Analytik des Aristoteles als einer der Urkunden des arabischen und lateinischen Wissenschaftsverständnisses. *W. Strozewski* und *A. St. McGrade* zeigten den Wissenschaftscharakter von Metaphysik, von Ethik und Politik auf. *De Libera* wies auf, daß neue Erkenntnisse im 14. Jh. neue Begriffe brauchen. In 4 Beiträgen zu einem Symposion auf dem Kongreß erörterten *L. G. Benakis, H. Daiber, C. Sirat* und *J. Marenbon* die Autonomie der Philosophie als Wissenschaft in der byzantin., islam., jüd. und christl.-lat. Geisteswelt des MA. Wissen verdankt sich im Verständnis des MA in allen philos. Disziplinen den Vor-denkern (auctoritates): wissenschaftl. Philosophie des MA ist nicht die Philosophie der Neuzeit.

2. Der 2. Bd der Kongreßakten enthält die Vorträge der drei ersten Sektionen:

11 Beiträge (von *W. W. Artus, E. P. Bos, C. S. F. Burnett, Fr. D'Elia, M. Grignaschi, D. Jacquart, J. Jolivet, St. J. Livesey, P. Morpurgo C. A. Robeiro do Nascimento u. O. Weijers*) der 1. Sektion widmeten sich der Herkunft des ma. Wissenschaftsbegriffes und der Gliederung der Wissenschaften. Cassiodor und Dominicus Gundissalinus, Gilbert von Poitiers, Roger Bacon und Ramon Lull, Johannes von Jandun und Marsilius von Padua kamen zu Wort. Die Fülle des Wissens der vier Fakultäten mußte sich als universales ganzes Wissen ausweisen. Der Philosophie oblag die Universalität, der Theologie die Fülle des Wissens. Mit unterschiedlichen Mitteln verfolgten die beiden Randfakultäten ihre Wissensziele.

Die 2. Sektion umfaßte 29 Beiträge über Grundfragen des ma. Wissenschaftsverständnisses. Schon vom Umfang her bietet diese Sektion die weitestgehende Thematik. Begriffliche Untersuchungen aus vielfältigen Wissensbereichen leuchten in viele Richtungen des Wissens: des Thomas Begriff von Wahrheit (*T. Bartel*), Natur- und Seinserkenntnis (*L. Couloubaritsis* u. *G. Klima*) und Problemwissen (*J. Puig*), die Entwicklung vom abstraktiven zum intuitiven Erkennen und Wissen im 13. u. 14. Jh. (*C. Marmo, O. Grassi, G. White, J. Zupko*), Erfahrung und Erkenntnis (*B. C. Bazan, Y. Chisaka*), Glauben und Wissen (*I. Ronca*), Beweis- und Problemwissen (*A. Goddu*), apriorische Erkenntnis Gottes (*Th. A. Losoncy*), Unsterblichkeitswissen (*O. Pluta*) und Gottes Wissen um das Zukünftige (*J. E. Wippel*), Naturerkenntnis (*J. Burchardt, J. Quillet, E. Paschetto, C. Trifogli*), Ethik (*J. H. Newell*) und Semantik (*H. Kirjavainen, M. Maroth*), das Problem der ‚potentia Dei absoluta' (*L. Bianchi*) u. der unendlichen Kraft Gottes (*E. Jung-Palczewska*), der Möglichkeit und Notwendigkeit (*Knuuttila, M. Kusch*), der möglichen und der vielen Welten (*D. C. Langston, E. Randi*), der Einheit und Weite der Form (*R. Wood*). Alles menschliche Erkennen entsteht und steht im Kräftedreieck: auctoritas – res – Wissen(sform), Überlieferung, Wirklichkeit und (begrifflich-beweisbare) Vermittlung.

Die 3. Sektion umfaßt 26 Beiträge über die Bedeutung des Triviums (Grammatik, Rhetorik und Dialektik) für die ma. Wissenschaften: angefangen von Augustinus, Scotus Eriugena und Johannes von Salesbury († 1180) über Petrus Hispanus († 1277), Wilhelm von Shyreswood († 1279), Simon von Faversham († 1306), Johannes Duns Scotus († 1308), Aegidius Romanus

(† 1316), Gentilis de Cingulo (13./14. Jh.) zu den Philosophen des 14. Jh.s Wilhelm Ockham († 1330), Walter Burley († c.1345), Thomas von Bradwardine († 1349), Albert von Sachsen († 1390), R. Levi ben Gershon (jüd. Philosoph des 14. Jh.s) bis zu den späten Gelehrten des 15. und 16 Jh.s Paul von Venedig († 1429) und Johannes de Oria (Salmatizenser des 16. Jh.s) werden die Zeugnisse der Logik und Dialektik und ihr Einfluß auf die Wissenschaften vorgestellt. Das bewährte Instrument der alten und der neuen Logik samt den ma. Unterrichtsformen der Sophismata, ‚insolibilia', ‚positiones', ‚obligationes' und ‚consequentiae' diente der Begriffsbestimmung, Sprachlehre und Beweisführung im theoretischen und im praktischen Wissen. Die Vortragenden waren: *E. J. Ashworth, N. A, Baccin, J. Biard, I. Boh, H. Brands, M. L. Colish, A. D'Ors, A. P. Dobsevage, S. Donati, L. Haaparanta. B. Hendley, Ch. Kann, G. Krieger, M. L. Lamas de Oliveira Xavier, R. Lambertini M. G. Lo Presti, Ch. H. Manekin, Ch. J. Martin, V. Munoz Delgado, P. Müller, C. G. Normore, Cl. Panaccio, V. Richter, A. Tabarroni, A. Tine, M. Yrjönsuuri.*

3. Der 3. Bd der Akten enthält die Beiträge der 4.–7. Sektion.

21 Beiträge der 4. Sektion über die Natur und Methode der theoretischen Wissenschaften betreffen die geschichtliche Herkunft der wissenschaftl. Methode aus der Antike, ihre Rezeption in der arabischen und lateinischen Philosophie (*A. L. Ivry, G. Jüssen, R. J. Long, M. Turker-Küyel*) mit den speziellen Problemen des Aristotelismus, Platonismus und Averroismus im MA (*J. V. Brown, Z. Kuksewicz, R. J. Long, E. D. Sylla*), die Eigenart der Methode in den verschiedenen Disziplinen der Philosophie (*M. Dreyer, I. Miralbell-Guerin*), der islam. und christl. Theologie (*E. Frolowa, St. P. Marrone*), der Astronomie, Geometrie und Musik (*G. Federici Vescovini, G. Freudenthal, F. Shehadi*) im Kontext verschiedener Einzelprobleme: der thomas. Metaphysik und Abstraktionslehre (*A. Aertsen, K. Nordberg, E. Sweeney*), der Lehre von der Quantität und Ewigkeit der Welt (*R. Andrews, H. G. Gelber*) und die Echtheit der Petrus Hispanus zugeschriebenen Werke (*I. M. Da Cruz Pontes*). Die Wissenschaftsgeschichte und die Geschichtlichkeit des Wissens bedingen sich.

Die 5. Sektion bietet 13 Beiträge über die Natur und Methode der praktischen Wissenschaften. Die ma. Moralphilosophie mußte einerseits die ethische Erkenntnis als Wissen und als Wissenschaft begründen, andererseits vertrat sie den Primat der praktischen vor den theoretischen Tugenden. Von den ma. Gelehrten kamen zu Wort: Anselm von Canterbury (*O. Rossi, H. Yamazaki*), Albert d. G. (*H. P. F. Mercken*), Thomas v. Aquin (*C. F. J. Martin, E. Stump* und *N. Kretzmann, St. Theron*), Aegidius von Orleans (*J. B. Korolec*), Johannes Duns Scotus, (*J. H. J. Schneider*), Wyclif und Hieronymus von Prag (*V. Herold*) und andere (*J. Legowicz*), die Enzyklopädien des 13. Jh.s (*M. Frankowska-Terlecka*) und die Dichtung im 13. und 14. Jh. (*P. M. Clogan, B. Saouma*).

Die 6. Sektion enthält 25 Beiträge über die Theologie als Wissenschaft. Ein Kongreß über ma. Wissenschaften mußte selbstredend auch dieses Thema angehen. Nach der patrist. und frühmittelalterlichen Tradition (*G. D'Onofrio*) gliederte sich die Theologie in die beiden Stämme der „mystischen" und der szientifischen („scholast.") Theologie. Als Zeugen der ersteren werden genannt: Hildegard von Bingen (*E. Gößmann*), Bonaventura (*I. Deug-Su, H. Nagakura*), Meister Eckhart (*J. P. Atherton, C. G. Conticello*), Dionysius Cartusiensis (*K. Emery jr.*), letztere vertraten: Anselm und Abälard (*G. Allegro, M. C. Pacheco*), Helinand von Froidmont (*E. R. Smits*), Thomas von Aquin (*W. J. Hoye, M. D. Jordan, A. Wohlman*), Heinrich von Gent (*St. F. Brown*), Johannes Duns Scotus (*A. Marchesi*), Durandus de S. Prociano (*E. A. Synan*), Petrus Martinez de Osma († 1480) (*H. Santiago-Otero*). Auch christl.-arab. und islam. Theologen fanden Beachtung (*B. Holmberg, E. Khintibidze, G. Roccaro*). Ebenso wurden Einzelthemen der wissenschaftl. Theologie diskutiert: die Begriffe der Zeit bei Petrus Olivi (*A. Cazenave*), der göttl. Allmacht bei Petrus Damiani (*P. Palmeri*), der Negation im Corpus dionysianum (*G. Russino*), ferner das Gespräch der Theologie mit den Humanwissenschaften (*W. H. Principe*) und die 1. bulgar. Übersetzung der Werke des Ps.-Dionysius (*B. Peytchev*). In vielen Grundbegriffen (Sein und Wirklichkeit, Intellekt und Leben, All und Gott) wurden philosophisch-theologisches Wissen aufeinander bezogen, miteinander begründet, aber auch voneinander unabhängig diskutiert.

Die 7. Sektion bietet 15 Beiträge über die Wirkungsgeschichte des ma. Wissenschaftsbegriff bis zur frühen Renaissance. Bekannte Autoren wurden zum Thema angeführt: Franz Suarez (*J. M. Ortiz*), Augustino Nifo (*E. P. Mahoney*), Pomponazzi (*H. Dethier*), Galilei (*D. Gruender*), Descartes (*L. Alanen*). Begriffsgeschichtl. Untersuchungen betreffen: die Begriffe ‚notitia' (*A. Broadie*), ‚intentio intellectus' (*E. Joos*), ‚qualitates occultae' (*H. J. Johnson*), den Transfer des ma. geolog. Wissens (*R. Ariew*) und des Aristotelismus in Finnland (*J. Lounela*), Kontinuität und Diskontinuität der spätma. Wissenschaft (*M. Mutunda*) und der ockhamist. Logik (*J. St. Russel*), die computertechnische Bewältigung der literar. Tradition (*N. Orombelli de Fernex, G. Spinosa*) und den Begriff der Scholastik (*J. Sulowski*).

Diese Fülle von Beiträgen über Wissen und Wissenschaft in der ma. Philosophie zeigt den weltweiten Stand der mediävist. Forschung an. Die Kongreßakten sind darum ein unentbehrliches Instrument für die weitere Forschung.

Bochum Ludwig Hödl

Drèze, Jean-François: **Raison d'État Raison de Dieu**. Politique et Mystique chez Jeanne de France. Préface de Francis Rapp. – Paris: Beauchesne 1991. 328 S. (Bibliothèque Beauchesne. Religions-Société-Politique, 20), kart. FF 195.–

Zuerst fasziniert natürlich die Gestalt und das Schicksal der Prinzessin (23. 4. 1464 – 4. 2. 1505). Ihr Vater, Ludwig XI., verheiratete sie aus politischen Gründen 1476 mit ihrem Vetter Ludwig von Orléans. Nachdem dieser 1498 als Ludwig XII. König von Frankreich geworden war, ließ er die Ehe von Alexander VI. gegen den Willen Jeannes für nichtig erklären (als unter Zwang mit einer für die Mutterschaft Unfähigen geschlossen). Jeanne von Frankreich gründete auf dem ihr zugewiesenen Schloß in Bourges den Orden der Französischen Annunziatinnen und wurde 1742 selig- und 1950 heiliggesprochen.

Es erübrigt sich hier auf all die Implikationen einzugehen, die in der Untersuchung erwähnt werden oder zwischen den Zeilen auftauchen und in jedem aufmerksamen Leser wachwerden müssen: Beurteilung der spätmittelalterlichen Vergangenheit – Lehren für die Gegenwart (vgl. die Heiligsprechung von 1950!). Vorbildlich ist diese Studie, die aus der französischen Historiographie (P. Chaunu, E. Le Roy Ladurie, E. Delaruelle, J. Le Goff, A. Vauchez usw.) herausgewachsen ist, durch ihre umfassende Quellenkenntnis, die Genauigkeit (und gute Lesbarkeit) der Darstellung und die ständige, wenn auch nur subkutan durchschimmernde Aktualität.

Formal hat der Vf. geschickterweise die direkten Anmerkungen (mit Verweisen und Verifikationen) von 320 etwas längeren Anmerkungen (220–308) getrennt, in denen sich historische Exkurse, Querverbindungen und Aktualisierungen (bis zum II. Vatikanum und darüber hinaus) befinden. Hier bedauert man, daß kein Index diesen Stoff aufschließt.

Inhaltlich geht es besonders im zweiten Teil um eine Spiritualität, mit der Jeanne de France auch heute Beachtung verdient. D. spricht von einer marianischen „Devotio Moderna", in der sich Herz-Jesu-Frömmigkeit mit marianischer Ekklesiologie zu einer Haltung verbindet, die sowohl in die Kirchenreform wie ins ökumenische Gespräch hineinführt. Man spürt es von Beginn an, daß D. bei aller gelehrten Objektivität dieses Buch als katholischer Priester (Diözese Digne) verfaßt hat.

München Josef Sudbrack

Modern Christian Spirituality. Methodological and Historical Essays, ed. by B. C. Hanson. – Atlanta: Scholars Press 1990. 269 S. (AAR Studies in Religion, Bd 62), kart. US $ 19.95

Der Sammelbd entstand im Zusammenhang mit einem „Seminar on Modern Christian Spirituality", 1984–1988 der „American Academy of Religion" und dokumentiert das intensive und auch substantielle Gespräch über Spiritualität in USA. Einige der Abhandlungen befinden sich in der dreibändigen „Christian Spirituality" (New York, 1986–1989; vgl. ThRv 84, 1988, 432f; der 1. Bd liegt uns in einer sorgfältigen deutschen Übersetzung vor) oder stammen anderswo her.

Man beginnt am besten mit dem zweiten, historischen Teil, in dem neun nachreformatorische Vertreter christlicher Spiritualität vom jeweiligen Fachbearbeiter vorgestellt werden. Der Leser ist überrascht, wie vielfältig, interessant und aufschlußreich deren Profile sind.

George Herbert (1593–1633) war Priester der „Church of England". Sein poetisches Werk „Temple" (neue Ausgabe von 1981) erzählt in 164 Gedichten eine Pilgerreise zu Gott, die – im Gegensatz zu Bunyans „Pilgrim's Progress" – um Gottes Liebe kreist, die jedes „steinerne Herz" bewegen muß. Die ganze Natur ist einbezogen, aber Bibel, Gottes Liebe und besonders Jesu Leid sind Mitte der schlichten Verse. Der Autor, Diogenes Allen, zeigt anhand der eindrucksvollen Ausführungen die Dringlichkeit der „spirituellen" Reflexion in der Theologie.

In ähnlicher, historischer Genauigkeit und reflektierter Aktualität beschäftigen sich auch die anderen Beiträge mit spirituellen Gestalten der christlichen Konfessionen: Anne Bradstreet (1612–1672) wird von Charles E. Hambrick-Stowe bei aller Verwandtschaft zu katholischen Strömungen als typisch reformierte Ehefrau und Mutter vorgestellt, der die Welt weniger als Durchgang zu Gott, denn als Aufgabe zur Heilung galt. Johanna von Chantal (1572–1641) entpuppt sich unter der Hand von Wendy M. Wright – in Absetzung von ihrem doch so vornehmen Seelenführer Franz von Sales – als typische Frau. Eric Lundy arbeitet an Johann Arndt (1555–1621), Heinrich Müller (1631–1675), Christian Scriver (1629–1693) und Philipp Jacob Spener (1635–1705) Züge einer lutherischen Spiritualität heraus, die von der Lutherischen „Orthodoxie" arg vernachlässigt wurden. Dem Vater der Methodisten, John Wesley (1703–1791), ist von David Trik-

KETT ein Kap. gewidmet, in dem seine Erfahrungstheologie und sein „Synergismus" eingeordnet sind in eine große Tradition. ANNICE CALLAHAN betrachtet die Visionen Margareta Maria Alacoques (1647–1690) von Karl Rahners Herz-Jesu-Theologie her und versucht – gegen andere moderne Interpretationen – auch ihrer „Sühne-Spiritualität" modernes Interesse abzugewinnen. Überraschend ist, wie EDWARD L. SHIRLEY an der Marien- und Rosenkranzfrömmigkeit Ludwig Maria Grignion de Monforts (1673–1716) zeigt, daß sich darin die modernen Anliegen einer Welt-Frömmigkeit und der Technik des Mantra-Gebets verbergen. Eine Art früher pfingstlerischer Frömmigkeit wird durch BILL PITTS an A. B. Simpson (1843–1919) dargestellt: Missionierung, Bekehrung, Heiligung und Heilung. ROBERT L. FASTIGGIS Schlußessay über John Henry Newmann (1801–1890) bildet mit der Würdigung dessen personaler, existentieller und zugleich intellektueller Frömmigkeit einen ausgezeichneten Abschluß dieses Fächers gelebter christlicher Spiritualität.

Demgegenüber stellen die vier einleitenden „methodologischen" Aufsätze eher Fragen zur Thematik: Was ist Spiritualität?

SANDRA M. SCHNEIDERS möchte mit Recht der Spiritualität akademischen Rang verschaffen, zeigt aber zugleich die vielfältigen Schwierigkeiten dieses Unternehmens. EWERT H. COUSINS (der Hg. des Unternehmens: „World Spirituality", wozu auch die drei Bände „Christian Spirituality" gehören) fragt direkt: „What Is Christian Spirituality?". Doch es bleibt eher bei den Fragen und Forderungen, als daß es zu Antworten kommt. BRADLEY C. HANSON ist mit: „Spirituality as Spiritual Theology" noch skeptischer über die akademischen Möglichkeiten der Spiritualität. CARLOS M.N. EIRE listet die Probleme, Spiritualität als akademisches Fach zu „definieren" systematisch auf.

Der Leser ist dann erstaunt, daß nach diesen etwa 50 S. nun doch die oben dargestellten vorzüglichen (wenn auch vielleicht zu wenig kritischen) konkreten Darstellungen von Spiritualität folgen. Vielleicht sollte man sich dazu bekennen, daß „Spiritualität" gerade als akademische Disziplin den konkreten Charakter bewahren muß, der ebenso nach reflektiertem Hinterfragen verlangt, wie er sich der systematischen Einordnung sperrt. Bertold Brecht meinte ähnliches als er schrieb: „Die Wahrheit ist konkret." Oder christlich gesagt: Obgleich immer von neuem reflektiert und hinterfragt werden muß, so zerbricht an der Konkretheit Gottes und seines Jesus Christus doch jedes System.

München Josef Sudbrack

Kemper, Hans-Georg: **Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit**. Bd 3: Barock-Mystik. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1988. XI, 358 S., kart. DM 39.80

Das auf sechs Bde geplante Werk nimmt sich im dritten Bd der Barock-Mystik an, wie sie literarisch in Prosa und Poesie, besonders charakteristisch aber in der lyrischen Dichtung des 17. Jh.s ihren Ausdruck fand. Schon die knappe und nur skizzenhafte Nachzeichnung des der Untersuchung zugrunde liegenden Plans macht die verfolgte Interpretationsrichtung des Vf.s deutlich erkennbar.

Zwei große Hauptteile, I. „Christus-Mystik und Natur-Mystik" sowie II. „Poesie – magisches Medium der Mystik", stellen vorab anhand barocker Autoren-Porträts – typische und stark nachwirkende Vertreter des 16. Jh.s mit berücksichtigend – die wichtigsten mystischen Strömungen des 17. Jh.s dar. Die Etikettierung der besprochenen Barockdichter und –mystiker erfolgt bereits in den Titeleien häufig provokativ, die Stoßrichtung des methodischen Winds unmißverständlich anzeigend.

So etwa steht die Namenreihe Schwenckfeld, Weigel, Arndt, Arnold – Sudermann, Hoyers, Czepko und Hoburg im Dienste der Illustration protestantischer Häresien der Selbstvergottung; Czepko gilt zudem als Beispiel jener barocken Gelehrten und Schriftsteller, die nicht-christliche Mystik rezipierten (den Mythos von Adam Kadmos und die jüdische Kabbala im *Systema Theosophorum*).

Mystik und Zauberei, die magische Macht der Phantasie belegt nach K. die im Denksystem Nettesheims überlieferte und nach Korrespondenzen geordnete Materie. „Neuplatonische Mystik im Dienst der Magie", so faßt K. die vielschichtige esoterische Überlieferung Agrippas von Nettesheim pauschal zusammen. Behexung und böser Blick – ein Thema bei Nettesheim – tauchen, wie K. zu insinuieren versucht, in der mystischen unio-Erfahrung bzw. –Poesie als „Augen-Blitz und Herzens-Feuer", sozusagen ad bonam partem verkehrt, bei Friedrich von Spee und Catharina Regina von Greiffenberg wiederum auf.

In dem mit „Vergoldung und Vergottung im ‚Feuer' der Alchimie" überschriebenen Unterabschnitt wird die nur schwer zu vollendende Ars Magna, das Große Werk der Alchimie, undifferenziert in Bausch und Bogen zur Religion der Selbsterlösung erklärt und dementsprechend mißverständlich, wohl auch wirklich mißverstanden zusammenfassend präsentiert. Das *Chymische Lustgärtlein* von Stolzius muß als Exempel herhalten; die medizinisch anwendbare Richtung der Alchimie wird anhand des paracelsischen Begriffs „Licht der Natur" vorgeführt, während das alchimistische Liebes-Werk durch die *Chymische Hochzeit* Andreaes von der Oberfläche her erklärt wird.

Böhmes visionäre Natur- und Gotteslehre läuft im vorliegenden Bd unter dem übergreifenden und zugleich abwertend verharmlosenden Stichwort Imaginationen. Die Vorstellung von Christus als Inbegriff der Universalnatur und eigentlicher Adam wie auch die Vorstellung vom Gottessohn als Gebärmutter der Welt und kosmisch-umfassender Leib Gottes werden also zu bloßen Ausgeburten einer unverbindlichen Imagination erklärt. Andrerseits wird von K. behauptet, Böhme selbst habe solchen Einbildungen geradezu soteriologische Kraft beigemessen. Nur ganz kurz geht K. auf die wirkungsgeschichtlich bedeutende Signaturenlehre und die spezifische Sprachauffassung Böhmes ein, wie denn auch Böhmes Nachwirkung auf Franckenberg und dessen Kreis von Gleichgesinnten nur rasch berührt werden.

Barocke Lyrik, tendenziös als magisches Medium zur Einvernahme des göttlichen Bereichs verstanden, wird erst im zweiten Hauptteil eingehender besprochen.

Magie, Imagination, Pantheismus, Selbstbefreiung und Selbsterlösung des Subjekts, Häresie und Ketzerei sind die Losung, die den Zugang zur Barock-Mystik ermöglichen soll. Poesie wird am Beispiel Spees, insbesondere in der Dichtung *Trvtz-Nachtigal*, als selbstermächtigtes Organ der ‚unio mystica' angesprochen, während sich angeblich im literarischen Werk Czepkos Pantheismus als Selbstbefreiung des Menschen ausspreche. Mystische Häresie gar glaubt K. in der Dichtung des Angelus Silesius (Johannes Scheffler), vor allem im *Cherubinischen Wandersmann* entdecken zu können (ein abgetaner Topos des letzten Jh.s, sollte man meinen). Und Catharina Regina von Greiffenberg forme Ketzereien aus lauter Rechtgläubigkeit in ihrer lyrischen Poesie und andächtig betrachtenden Prosa aus.

Als übersteigerter und extravaganter Prophet und Verkünder des anbrechenden Gottesreiches erscheint selbstverständlich Quirinus Kuhlmann.

Doch verrät ein stetes Zuviel an vermeintlicher Entlarvungsfreude den Vf. der Barock-Mystik: er findet seine Lust an solcherart Verfremdung seines literarischen Stoffs. Seine Deutungen scheinen (mir) modisch, rasch und von der Oberfläche her sich mehr aus der von ihm angewandten großrastrigen Methode und dementsprechenden Prämissen, denn aus der Vertiefung in Sprache und Form der barockmystischen Texte und deren Tradition zu ergeben. Das im besprochenen Bd eingangs beschriebene Vorverständnis von Mystik überhaupt wie auch die offen erklärte Zielsetzung der Darstellung der Barock-Mystik müssen zwangsläufig zu Entstellungen führen, Entstellungen durch methodisch bedingte Mißachtung der Selbstdeklaration der barocken Mystiker in ihrem Schrifttum wie auch in ihrem Lebenszeugnis. Sie alle scheinen, glaubt man K.s Interpretation, ihre eigene Intention nicht begriffen zu haben.

Die für das 17. Jh. maßgeblichen und in deutscher Sprache dichtenden Mystiker – anderssprachige mystische Lyrik wird höchstens nebenbei erwähnt – sollen, so disparat immer sie sind, offensichtlich in eine einzige kultur- und mentalitätsgeschichtliche Linie gebracht werden, was ohne methodische und interpretatorische Gewaltanwendung nicht geht. Die diversen Autorenporträts sollen nämlich folgende vorgefaßten, teilweise gewiß überholten Grundthesen belegen: Der Mystiker kehre unbedingt den von der Kirche verwalteten Gnadenweg um, indem er nicht auf die zuvorkommende Gnade (gratia praeveniens; doch wie könnte sie gerade jemals verwaltet sein!) und nicht auf die sakramentalen Mittel der katholischen Kirche oder auf die Verkündigung des Wortes im Luthertum abstelle (5). Durch diese in ihrem generellen Anspruch sicher willkürliche und sogar unzutreffende Unterstellung wird der Mystiker nach K. axiomatisch ins Nichtorthodoxe verwiesen und somit automatisch zum Häretiker und zum Ketzer. Die vorliegende Darstellung der Barock-Mystik erscheint deshalb als das Produkt einer methodisch kanalisierten und sanktionierten Sucht und Lust, in der mystischen Barock-Lyrik allenthalben Häresie und Ketzerei zu wittern. Als Maßstab zur Bestimmung der häretischen Abweichung dient ein undifferenziertes, geschichtsfremdes Bild von Orthodoxie.

Das unbegründet und undiskutiert vorgebrachte Axiom, von seiten der Theologie sei die Kontamination von Mystik und Poesie illegitim, weil „sich die Mystik im Medium der Poesie aus der kirchlichen Vormundschaft zum eigenständigen Kommunikationsorgan mit dem Numinosen, ja zum Instrument der individuellen Selbsterlösung erhob" (9), soll den in der barock-mystischen Lyrik eröffneten Weg global als einen solchen der Säkularisierung plausibel machen. Funktionsgeschichtlich und somit durch K. eingestandenermaßen „von außen betrachtet" (9), stellte sich „die Poetisierung der Mystik als bedeutsame Phase im Säkularisierungsprozeß dar" (9). Die christliche Heilsaneignung durch Poesie, zu deren Organ die Poesie gelegentlich tatsächlich zu werden vermochte (Spee, Scheffler, Greiffenberg u. a.), versteht K. indes – was jedoch nicht notwendig so verstanden werden muß – als Usurpation, indem er schlichtweg behauptet, ästhetisierend übernehme die Poesie „die Funktion der Kirche" (9) und heilige sich selbst. Derart plakative Funktionsge-

schichte hätte sich dringend von seiten der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte belehren zu lassen.

Gewiß hat das Lesen im Buch der Natur, wie K. erwähnt – diese Lektüre hat bereits das Mittelalter geübt –, als Weg der Gottesbegegnung die katholische wie die lutherische Mystik beeinflußt. Dies führte jedoch nicht unbedingt dazu, wie K. zu Unrecht verallgemeinert, daß die Schöpfung selbst die soteriologische Aufgabe übernahm und damit Christus als „Ziel" der unio mystica zu ersetzen drohte. Daß die Natur-Mystik im Zeitalter des Barock die konfessionellen Grenzen überschritt, erweist tatsächlich ihr großes ökumenisches Frömmigkeitspotential, wodurch sie dem teilweise bornierten Konfessionalismus der frühen Neuzeit (1555/63–1685), wie K. bemerkt, heilsam entgegenzuwirken vermochte. Einem kirchlich bestimmten Religionsverständnis braucht dies indes keinen Abbruch zu tun. Natur-Mystik (wie jede andere Spielart literarisierter Mystik) läßt sich bei einer von K. verschiedenen Lesart in Poesie sehr wohl mit Kirchlichkeit und sakramentalem Leben vereinen. Dies schließt freilich nicht aus, daß Naturpoesie und ästhetisierte Religiosität, wie sie in der lyrischen Barockpoesie Gestalt annahm, zur Selbstermächtigung des Subjekts etwa beim jungen Goethe geführt haben mag (X). Die Einseitigkeit der Sicht, in der der supponierte Säkularisierungsprozeß klar gemacht werden soll, verdirbt jedenfalls im Bd Barock-Mystik den Einblick in die wahren komplexen und sehr sorgfältig zu differenzierenden Verhältnisse.

Irreführend mußte für die hier besprochene Darstellung und Deutung der Barock-Mystik in ihren lyrischen Textzeugen bereits das schwammige Vorverständnis des Mystikbegriffs sich auswirken. Mystik wird als eine von persönlichem Bekenntnis und Begründung begleitete „Suche nach und Erfahrung von dem Einswerden des Menschen mit dem Numinosen (‚unio')" (4) in der Hauptsache definiert. Mag die barocke Natur-Mystik in gewissen Ausformungen dem Pantheismus auch Vorschub geleistet haben, wie K. wiederum einseitig betont, so vermochte ein lebendiges kirchliches Glaubensverständnis sehr wohl das neue, in der Lyrik allgemein wie in der Naturpoesie im besonderen sich zu Worte meldende neue Naturverständnis fruchtbar zu integrieren.

Der dringende Wunsch K.s, die ganze Galerie der vorgestellten barock-mystischen Dichter und Schriftsteller in den supponierten geradlinigen Säkularisierungsprozeß einzuordnen, verfälschte, etwas grob gesagt, die versuchten Textinterpretationen. Die durchgehend betont lockere und um Unterhaltsamkeit bemühte Diktion macht die erzwungene Synthese nicht glaubwürdiger, vermag allerdings das Interesse des Lesers auch nicht von dem faszinierenden Phänomen der in lyrischer Poesie sich äußernden Barock-Mystik abzulenken.

Dägetschwil
bei Niederhelfenschwil/CH Louise Gnädinger

Slenczka, Reinhard: **Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung**. Grundlagen – Kriterien – Grenzen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. S., kart. DM 48.–

Der namhafte Erlanger Systematiker legt unter dem zunächst etwas kryptisch anmutenden Titel eine Theologische Erkenntnislehre aus lutherisch-konservativer Perspektive vor. Dementsprechend werden, aufgegliedert in 4 Teile, Themenkreise behandelt wie Bekenntnis, Schriftinspiration, Glaube, Dogma, Glaubensgehorsam, Liturgie als Doxologie, Amt, Häresie; zur Sprache werden aber auch Probleme gebracht, die herkömmlicherweise in einem solchen Buch nicht vermutet werden, z.B. Kirche und Öffentlichkeit oder „Wenn die Kirche aufhört, Kirche zu sein". Zwei Exkurse (Die Hl. Schrift, das Wort des Dreieinigen Gottes; Das Dogma und das Dogmatische) komplettieren das Werk. Behandelt werden mithin die Fragen, die sonst als „Prolegomena" in der evangelischen Dogmatik ressortieren. Dem Vf. geht es freilich nicht um eine schulbuchmäßige Darstellung des Stoffes: „Ein herausforderndes Orientierungsbuch" nennt der Verlag es auf der letzten Umschlagseite. Eine Kampfschrift ist es denn auch in der Tat eher als eine ausgewogene Explikation.

Als Hauptgegner ist der Historismus auszumachen, d. h. für S.: jede theologische Anschauung, die mit der Kategorie der Geschichtlichkeit arbeitet. Unablässig verwahrt er sich dagegen, sie in die loci-Lehre einzubeziehen: „Der Glaube hat keine Geschichte; er bestimmt die Geschichte" (74); „Geschichtsbedingtheit ist etwas völlig anderes als die Erniedrigung Gottes in der Menschwerdung und die Erkenntnis von Macht, Herrlichkeit und Liebe Gottes im Kreuz Christi" (116); in der Forderung der Aufklärung nach Mündigkeit des Menschen „tritt die Geschichte des menschlichen Geistes mit ihrer Axiomatik in der Theologie an die Stelle des Wirkens des Heiligen Geistes" (134) – so einige der steilen Formulierungen, die dem Leser auf Schritt und Tritt begegnen. Geschichte ist summa summarum nichts anderes als die erste Anfechtung des Glaubens. Natürlich kann auch S. nicht umhin, Wandel festzustellen, doch er wird, um das perhorreszierte Wort zu meiden, unter dem Begriff „temporales Kriterium" kategorisiert (132). Aber es ist höchst gefährlich; und stets bleibt die Bibel davon ausgenommen: Deren Texte dürfen nicht „als zeitbedingte Darstellung von Gott aufgefaßt werden, die analog in andere Zeitvorstellungen zu übertragen wären" (79). Dabei kommt ein strenger Biblizismus heraus: Jede „formalisierende Theorie zur Entstehung oder zum Verständnis der Heiligen Schriften" hebt deren Wirkung als Wort des Hl. Geistes auf (48). Theologie wird jetzt zu einer Art Ober- und Überwissenschaft mit „Anspruch auf Allgemeingültigkeit" gegenüber allen anderen Wissenschaften (85). Für die kirchliche Praxis folgt daraus u. a. eine merkwürdige Verabsolutierung der Predigt, die natürlich immer schriftbezogen sein muß: „Die hörende Gemeinde bei der Predigt ist nicht ein Publikum, sondern es sind diejenigen, an denen sich durch das Wort Gottes der Ratschluß Gottes in der Erwählung und Berufung, damit aber auch in Verstockung und Verwerfung vollzieht. Die Erforschung der Wirkung von Predigten oder gar von Predigern auf die Gemeinde aber ist ein Zeichen tiefer Geistlosigkeit" (181). Man ist versucht zu sagen: So kann man nur von sehr hohen Kanzeln herab und nur dann reden, wenn man nie unter ihnen gesessen hat! Doch fängt man sich schnell wieder, wenn man liest, wie gottlos kritische Äußerungen schnell werden: „Bei der Problematisierung ist immer nur die Infragestellung des Christlichen im Blick" (142).

Hinter den scharfen, manchmal schroffen und nicht immer um Ausgleich und Verstehen der anderen Positionen bemühten Äußerungen steht des Autors – nun durchaus sehr verständliche – Sorge über Ver- und Zerfallserscheinungen, die nicht nur in seiner Kirche unübersehbar sind. Ihm ist zuzustimmen, wenn er, im Titel, den Akzent auf Entscheidung und Verantwortung in der Kirche legt und sie eben dazu drängen und beschwörend dabei die Theologie aufrütteln möchte, beides ihrerseits nun auch wahrzunehmen. Dabei gelingen ihm brilliante Formulierungen und viele seiner Analysen sind profund. Dennoch verleitet die Generalattacke auf die Kategorie Geschichtlichkeit zu einer Sicht, die selber auf ihre Schriftkonformität befragt werden muß. S. bemerkt, daß der Hl. Geist durch Wort und Sakrament wirkt (101f) und daß die Psalmen „Erfahrungen aus der Geschichte und im Umgang mit Menschen ... aufgenommen" haben (155) – wie aber kann dann die Übergeschichtlichkeit und damit die Geschichtslosigkeit der Bibel noch gewahrt bleiben, die ihr doch angeblich zukommen? Wie aber, so wäre vor allem im Blick auf die auf die Kirche gerichteten Intentionen des Vf.s zu fragen, wie kann dann der Christus incarnatus den Menschen dieser Zeit verkündigt und vermittelt werden? So etwas wie eine abholende Katechese hat keinen Raum, doch eine von oben einbrechende biblizistische Entscheidungsforderung zeigt erwiesenermaßen keine Wirkung. So besteht Gefahr, daß das Anliegen des Buches von seinen Lesern nicht aufgegriffen wird. Wenn man es mit katholischen Begriffen ausdrücken will: Seine Argumentationsgänge leiden philosophisch am Ausfall des Analogieprinzips, theologisch an der Ausblendung der Kategorie des Sakramentalen. Was letztere angeht, so hat die neue Arbeit von Josef Meyer zu Schlochtern (Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Kirche, Würzburg 1992) gerade wieder deren Fruchtbarkeit gezeigt. Ungeachtet dieser Ausstellungen muß man Engagement, Mut und theologische Leidenschaft des Vf.s mit hohem Respekt bekennen.

Regensburg Wolfgang Beinert

Huber, Wolfgang: **Kirche und Öffentlichkeit**. – 2. Aufl. München: Kaiser 1991, XIII, 736 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft; Bd 28), kart. DM 98.–

Mit der Neuausgabe von H.s 1973 publizierter Heidelberger Habil. ist eine ebenso weitreichende wie einflußreiche Arbeit wieder zugänglich, die, von der kath. Ekklesiologie bisher kaum rezipiert, in der protestantischen inzwischen zum Standardwerk geworden ist.

Der Bd beleuchtet einführend das öffentliche Handeln der Kirche als Thema ev. Ekklesiologie mit Blick auf den Neuprotestantismus, die Wort-Gottes-Theologie sowie Bonhoeffers Gedanken der „Kirche für andere". In 5 historisch-systematischen Fallstudien macht er sodann die Nagelprobe auf Kirchenverständnis und -praxis beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs, anhand von Geschichte und Struktur der (mit der deutschen Vereinigung wieder brisant gewordenen) Militärseelsorge, des öffentlichen Status der theol. Fakultäten sowie der Vertriebenendenkschrift der EKD

von 1965. Die Fallstudien zeigen einander überlagernde Gestalten des Verhältnisses von Kirche und Öffentlichkeit, die von der Konstellation „Thron und Altar" über das Konzept „Religion und Nation" sowie „Volkskirche" bis zu dem der gesellschaftlichen und politischen Diakonie reichen.

In 4 Interpretationsanalysen erarbeitet H. das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit dann aus theologischer, juristischer, kirchenpraktischer sowie aus der Sicht der kirchlichen Denkschriften. Dabei macht er zum einen die Bedeutung solcher Interpretationen für die faktische Gestaltung dieses Verhältnisses nach 1945 deutlich; zum anderen zeigt er eine Tendenz zur Neubestimmung auf, die auf den kritischen, den verbandlichen sowie den gesellschaftsdiakonischen Charakter der Kirche abhebt. Artikuliert sich ein solches Verständnis v. a. in Denkschriften, so können diese laut Vf. als „Modell theologischer Handlungstheorie" (605) gefaßt werden, ein Verständnis, das m. E. auf den am Schluß thematisierten Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums und auf das öffentliche Handeln der Kirche überhaupt ausgeweitet werden sollte. Denn nicht allein „der Druck der Handlungsaufgaben, vor denen die gesamte Christenheit steht, erfordert eine theologische Handlungstheorie, die zur Konsensusbildung und Handlungsorientierung der ökumenischen Christenheit beizutragen vermag" (646f). Eine solche ist vielmehr schon bei der Reflexion dessen, was christlich-kirchliches Handeln konstituiert und was es ist, gefordert, also eine fundamentale Aufgabe theologischer und ekklesiologischer Theoriebildung.

Das Vorwort zur Neuausgabe ist bedauerlich knapp ausgefallen.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Fischer, Johannes: **Glaube als Erkenntnis**. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens. – München: Chr. Kaiser 1989. 202 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie), geb. DM 56.–

Das Buch macht es dem an rascher Orientierung interessierten Konsumenten systematisch-theologischer Literatur nicht leicht. Vf. stellt hier Beiträge zusammen, die hinsichtlich ihrer mannigfachen Inhalte wie ihrer Form – der Auseinandersetzung mit jeweils einem Gesprächspartner – auf den ersten Blick den Eindruck einer gewissen Zufälligkeit hervorrufen mögen.

So wird im ersten Kapitel das erkenntnistheoretische Problem der „Erkenntnis des Glaubens und (der) Erkenntnis der Theologie" (17ff) im Anschluß an Kurt Hübners „Die Wahrheit des Mythos" (23) abgehandelt. Auf eine im Gespräch mit H. Gese und I. U. Dalferth entwickelte Analyse der Probleme, die der dogmatische Begriff der Stellvertretung hervorruft (76ff), folgt ein Abschnitt, der Grundlegungsfragen der Ethik gewidmet ist („Wahrnehmung als Proprium und Aufgabe christlicher Ethik", 91ff). Hier ist H. E. Tödts „Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung" (91) der – überwiegend kritisch beurteilte – Bezugspunkt. Nach einer Auseinandersetzung mit der tiefenpsychologischen Exegese (119) Eugen Drewermanns schließt das Buch mit einem Kapitel über „Kausalität, Kontingenzerfahrung und christlicher Glaube" (149ff), die durch die kritische Anknüpfung an Josef Königs „Bemerkungen über den Begriff der Ursache" (154) bestimmt ist.

Dem Eindruck, man habe es hier mit einem Aggregat asystematischer Gelegenheitsliteratur zu tun, wird durch eingestreute Predigten (35ff), (86ff) ebenso nachgeholfen wie durch den kräftigen antiwissenschaftlichen Affront, den sich Vf. mit den Worten Friedrich Overbecks gleich auf den ersten Seiten von der Seele schreibt: Das der „Religion fremde Wesen der Theologie ... besteht in ihrer Wissenschaftlichkeit" (21). Wer sich aber durch die zweihundert Seiten minutiös-scharfsinniger Analysen mit Gewinn hindurchgekämpft und dem Autor dabei zugeschaut hat, wie es ihm gelingt, die disparaten Themenbestände durch die Kraft einer systematischen Argumentation auf hohem Abstraktionsniveau zusammenzubinden, der wird die Wissenschaftlichkeit des hier gebotenen Stücks Theologie verteidigen – notfalls auch gegen die anderslautenden Mitteilungen seines Autors.

Der Glaube sei, so die Grundthese des Buches, als eine spezifische Form der Wahrnehmung (14) zu verstehen, die einen „dem Glauben ... selbst eigentümlichen Erfahrungsraum" erschließe und ihrerseits eine bestimmte erkenntnistheoretische „Konzeption von Wirklichkeit" (14) voraussetze. Dieser Wirklichkeitskonzeption werde nur ansichtig, wer eine Pluralität solcher Konzeptionen einräumt (14) und die Wirklichkeitsform des Glaubens insbesondere „vom Paradigma wissenschaftlicher Erkenntnis zu lösen" (23) bereit sei. Erkenntnistheoretisch gehöre der Glaube vielmehr in die Nähe mythischer Erfahrung (23). Mit dem Mythos teile der Glaube die Struktur der Dominanz des Erkenntnisgegenstandes gegenüber dem Erkenntnissubjekt: „*Die Erkenntnis des Glaubens ... lokalisiert den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten*" (25). Ebendies – die das Subjekt lokalisierende Potenz des Objekts – wird als das Spezifikum praktischer (im Unterschied zu theoretischer) Erkenntnis bestimmt. Nur unter dieser Prämisse werde der Sinn religiöser Rede von Gott verständlich, der darauf basiert, „daß Gott seine eigene Wirklichkeit mitbringt und die Dinge in seiner Wirklichkeit stehen" (32).

Der Unterschied zwischen mythischer und religiöser Erkenntnis bestehe darin, daß die praktische Erkenntnis für den Mythos das Wirklichkeitsverhältnis insgesamt konstituiert, während die praktische Erkenntnis des Glaubens die „Differenzierung von theoretischer und praktischer Erkenntnis und damit die Subjekt-Objekt-Differenz zur wesentlichen Voraussetzung" (33) hat. Beim Übergang vom Mythos zum Logos, den der Glaube hinter sich hat, verlagert sich die „Struktur mythischer Wahrnehmung ... aus der unmittelbaren Beziehung zu den Dingen in die Sphäre der Intersubjektivität" (28). Vermittelt durch die „Struktur der Anrede" nehmen sich hier Subjekte selbst als solche allererst dadurch wahr, daß sie sich als durch andere lokalisiert erfahren. Auf den Vorgang der theoretischen Erkenntnis der Dinge wirkt sich diese intersubjektive Konstitution des Subjekts darin aus, daß sie „wesentlich dialogische Struktur" (29) hat. „Selbst die einsamste Erkenntnisbemühung muß dann als innerer Dialog begriffen werden, in welchem sich die Struktur mythischer Vergewisserung der Wirklichkeit erhalten hat." (29, vgl. 153, 172)

Für die Theologie bedeutet diese erkenntnistheoretische Bestimmung des Glaubens, daß sie ihre Aufgabe verfehlte, wo sie Gott zum Gegenstand theoretischer Erkenntnis machte (51, 67). „Denn nur, indem sie sich auf die Perspektive des Glaubens einläßt, hat sie an dessen praktischen Charakter teil und kann sie sich auf ihr eigenes Fundament beziehen." (50) Damit ist für Vf. die Nichtwissenschaftlichkeit der Theologie aufgemacht (51) – eine These, die er anhand der wissenschaftstheoretischen Postulate von Heinrich Scholz im einzelnen nachweist (58ff). Gleichwohl soll die erklärte Nichtwissenschaftlichkeit der Theologie sie nicht zum Funktionsprodukt subjektiver Beliebigkeit degenerieren lassen, vielmehr wird gefordert, daß es über die theologischen Themenbestände „öffentliche Verständigung geben kann und muß" (50, vgl. aber 45).

Die Einsicht in die dem Glauben zugrunde liegende praktische Erkenntnis wird in verschiedene Richtungen hin fruchtbar gemacht. Am Beispiel einer Analyse des paulinischen Stellvertretungsgedankens wird zu zeigen versucht, daß sich auf der Basis jener erkenntnistheoretischen Einsicht Grundbegriffe neutestamentlicher Theologie hermeneutisch rekonstruieren lassen. Im Falle dieses bestimmten Topos kompliziert sich allerdings die erkenntnistheoretische Situation insofern, als sich der Glaube hier selbst mythischer Elemente bedient, um seine Inhalte zu formulieren. Dies geschieht, indem der Glaube die allgemein-religiöse Form des Rituals beerbt. Denn für das Ritual gilt, daß die von ihm intendierte Erkenntnis „praktisch und theoretisch zugleich ist: Sie lokalisiert die Beteiligten in der neuen sozialen Beziehung zueinander, die zu bewirken Ziel dieses Rituals ist" (81). Diese Struktur steht im Hintergrund des alttestamentlichen Sühneopfers (82), das seinerseits die Verständnisgrundlage für die soteriologische Grundkategorie der Stellvertretung ist. „Das Verwirrende am Stellvertretungsgedanken liegt darin, daß er jenes Zugleich von praktischer und theoretischer Erkenntnis ... auflöst und einem in die theoretische Perspektive fallenden Vorgang (dem stellvertretenden Tod des anderen) eine Wirkung zuschreibt, die dieser in Wahrheit nur kraft praktischer Erkenntnis hat." (83)

Das hermeneutische Potential der erkenntnistheoretischen Grundeinsicht wird sodann in der Auseinandersetzung mit der tiefenpsychologischen Hermeneutik Eugen Drewermanns weiter entfaltet. Mit diesem ist sich Vf. in der Antikritik historisch-kritischer Schriftauslegung einig. Die theologische Hermeneutik müsse „auf einen Sinn gerichtet (sein), welcher nicht schon in den biblischen Texten enthalten ist, sondern welcher sich allererst im Vollzug des Verstehens konstituiert, damit nämlich, daß dieser Vollzug den Verstehenden selbst mit seinem Erleben und seinen Erfahrungen in den Sinnzusammenhang der biblischen Texte stellt." (129)

Solche Einstellung in den Sinnzusammenhang der biblischen Texte werde nun aber, so kritisiert Vf. an Drewermann, gerade wieder verhindert, wo die biblischen Vorstellungen als Bildprojektionen einer menschlichen Kollektivpsyche gedeutet werden. „In den Mythen begegnet nicht die eigene, tiefenpsychologisch aufzuhellende Wirklichkeit sondern gerade die fremde Wirklichkeit der Dinge." (140) Darum muß – gegen Drewermann – streng „an Gott als einer von den Bildern des Unbewußten *unterschiedenen* Realität" (139) festgehalten werden. Nur wenn das konstitutive Grundgeschehen der Glaubenserkenntnis nicht als autogene Bildprojektion, sondern als „interpersonale Begegnung", die sich wesentlich als „*Anrede*" (139) vollzieht, gedeutet wird, können die mythologischen Vorstellungsgehalte, in die sich die Erzählung von dieser Begegnung und die von ihr freigesetzte Weltwahrnehmung kleidet, als Aus-

druck einer „Kreativität der Wahrnehmung" (133, vgl. 14) des Glaubens verstanden werden.

Die „Kreativität der Wahrnehmung", welche der Glaube freisetzt, soll gleichwohl gerade nicht ihre subjektive Beliebigkeit bedeuten. Vielmehr sieht Vf. das ethische Potential seiner Grundthese vom Glauben als praktischer Erkenntnis darin begründet, daß sie eine „Verbindlichkeit der Wahrnehmung" (111) zur Folge habe.

Die systematisch-theologischen Implikationen und Probleme, welche die Grundthese von der Dualität theoretischer und praktischer Erkenntnis für die Selbstauslegung des Glaubens beinhaltet, werden im Schlußkapitel des Buches diskutiert. In einer scharfsinnigen Argumentation, die hier im einzelnen nicht nachvollzogen werden kann, wird der Nachweis zu führen versucht, daß „der Gedanke göttlichen Handelns in dieser Welt und der konkrete Bezug auf dieses Handeln in Bitte, Lob und Dank nicht nur nicht in *Konkurrenz*, sondern auch nicht im *Widerspruch* steht zu deren wissenschaftlicher Erklärung." (178) Die Kontingenzerfahrung wird als derjenige anthropologische Zusammenhang ausgewiesen, der allein im Medium der praktischen Erkenntnis des Glaubens adäquat zu entsprechen ist (188ff).

F.s „Studien zum Erkenntnisproblem des christlichen Glaubens" leisten einen bemerkenswerten und aktuellen Beitrag zur „öffentliche(n) Verständigung" (50) über zentrale Grundfragen der systematischen Theologie. Ein gewisses methodisches Manko des Buches könnte darin gesehen werden, daß der eigene systematische Ansatz, den die Studien bieten, nicht (ausreichend) historisch genetisiert und abgesichert wird. Insbesondere die Grundthese vom praktischen Charakter religiöser Erkenntnis steht ja bekanntlich in einer ehrwürdigen – wissenschaftlichen – Tradition und ist schon darum kaum dazu angetan, als Sprungbrett zum Ausstieg aus der Theologie als Wissenschaft zu dienen. Gleichwohl wirkt die provokative Verweigerungshaltung, die dieses Buches gegenüber allen grassierenden Tendenzen zum Styling im Windkanal der Marketing-Gesetze des Wissenschaftsbetriebes einnimmt, ausgesprochen erfrischend.

Haslach i. K. Georg Pfleiderer

Dirscherl, Erwin: **Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein**. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung. – Würzburg: Echter 1989. 790 S. (Bonner dogmatische Studien, Bd 4), kart. DM 80.–

Die Klage über die Geistvergessenheit der (westlich-lateinischen) Theologie, mit der bis vor 20 Jahren jede einschlägige Veröffentlichung anhob, ist, zumindest was die Publikationen zur Frage der Pneumatologie betrifft, nicht mehr angebracht. Schon erscheinen die ersten pneumatologischen Gesamtentwürfe. Bleibt zu hoffen, daß über diesen raschen Wandel das Interesse an der Erforschung wichtiger Einzelfragen nicht erlahmt. Zu den bedeutenden Studien aus jüngster Zeit gehört die Bonner Diss. von D., dessen Anliegen es ist, das Verhältnis des Heiligen Geistes zum menschlichen Bewußtsein so zu bestimmen, daß der Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Geist nicht verwischt wird, und zwar weder im Bereich der Schöpfungsordnung noch in dem der erlösenden Neuschöpfung. Das Insistieren auf dieser „Unterscheidung der Geister" ist dem Vf. so wichtig, daß es des öfteren die beiden in der Einleitung (15–24) skizzierten Fragepunkte überlagert: Ist das Wirken des Heiligen Geistes im menschlichen Bewußtsein präsent? Welche Relevanz kommt dem Geistwirken für die Erkenntnis des dreieinigen Gottes zu?

Der kurze Teil A (25–30), der mit der Einleitung hätte verknüpft werden sollen, gibt zunächst einen Überblick über den Aufbau der Arbeit.

Der damit verbundene erste Hinblick auf das voluminöse Werk vermittelt einen zwiespältigen Eindruck: Einerseits imponiert die Investition an Fleiß und Gründlichkeit, andererseits fragt sich der Rez., ob das quantitative Ausufern, wie es in Diss.en üblich zu werden droht, nicht abgestellt werden müßte zugunsten des konzentrierten Verfolgens einer (Haupt-)These. Fast die Hälfte der vorliegenden Arbeit (360 S.!) sind dem Vorstellen aktueller theologischer Literatur sowie der Klärung von Vorfragen gewidmet. Im zweiten Abschnitt dieses Teils A schlägt sich das primäre Interesse des Vf. auch in terminologischen Festlegungen nieder: „Geist" soll nie absolut verwendet werden, vielmehr werde vom göttlichen bzw. menschlichen Geist geredet, wobei „göttlicher Geist" grundsätzlich synonym mit „Heiliger Geist" gebraucht werde.

Teil B („Das Verhältnis des Heiligen Geistes zum menschlichen Bewußtsein in heutiger theologischer Literatur") dient der Absicherung der zentralen Fragestellung sowie der Konturierung der Detailprobleme.

Offensichtlich fühlt sich D. nicht ganz wohl, was die Breite seiner Darlegungen betrifft, denn er rechtfertigt gelegentlich (52f) und vor allem im abschließenden „Fazit" (150–154) sein Vorgehen. Gleichwohl kann dem Vf. bescheinigt werden, daß er nicht nur möglichst viele Notizzettel ausgewertet hat, sondern auch und vor allem, daß er den roten Faden seiner Untersuchung immer wieder zu markieren versteht.

Die gründliche Lektüre der theologischen Arbeiten, die ein Verhältnis des Heiligen Geistes zum menschlichen Bewußtsein entweder implizit voraussetzen (31–83) oder explizieren (83–150: Pannenberg, Rahner, Balthasar) – wobei die Abgrenzung nicht immer eindeutig ist –, ergibt:

Der Heilige Geist muß eine Beziehung zum Bewußtsein des Menschen haben, denn dieses gehört zum ganzheitlichen Vollzug des Glaubens, den der Heilige Geist selbst erwirkt; der göttliche Geist selbst bringt also sein Wirken auch zum Bewußtsein, was nicht automatisch geschieht, sondern zugleich dem Vollzug menschlicher Freiheit aufgegeben ist (vgl. bes. 56). Die Auseinandersetzung mit Pannenberg (83–102) dient dazu, die dem Vf. wichtigen Unterscheidungen zu unterstreichen: Der Heilige Geist ist nicht Produkt des menschlichen Bewußtseins, sondern begründet dieses wie alle geschöpfliche Wirklichkeit (86). Deshalb müsse deutlicher als bei Pannenberg zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist unterschieden sowie das spezifische Wirken des Geistes Jesu Christi herausgestellt werden (94–102). Eine mangelnde Unterscheidung zwischen Schöpfung und Gnade wird auch K. Rahner vorgehalten (118), während bei der Darstellung Hans Urs von Balthasars (123–150) lediglich bedauert wird, daß er nicht vom Vf. gewünschte weitere pneumatologische Reflexionen auf der Basis einer klaren, d. h. unterscheidenden Grundposition angestellt habe.

Vor die – jetzt angebrachten – konzentrierten theologiegeschichtlich-systematischen Detailstudien schaltet der Vf. einen weiteren vorklärenden und absichernden Teil C. Auf 240 S. bietet er unter der Überschrift „Der Heilige Geist und die bewußte Erkenntnis und Erfahrung Gottes" einen „Blick in die Heilige Schrift und in die Theologiegeschichte" (155–393).

Zwar nimmt der Vf. immer wieder die Gelegenheit wahr, sein systematisches Anliegen zu verdeutlichen, doch schwankt die Darstellung zwischen strenger Verfolgung des Themas und Informationsvermittlung im Stile eines ausführlichen Lexikons hin und her. In solchen Fällen kann der Versuch, die formalen (Zwischen-)Überschriften durch inhaltlich bestimmte zu ersetzen, Vf. wie Leser die Überprüfung des Gedankengangs erleichtern.

Vor allem im biblischen Teil scheinen mir manche systematisch-theologischen Beurteilungen ein wenig „undialektisch", jedenfalls rufen sie nach Ergänzung und anderen Akzentsetzungen: Dies gilt für die Bestimmung des Verhältnisses von AT und NT (155–163), von Philosophie und Theologie (174f) sowie von christlicher und heterodoxer Gnosis (175). Gleichwohl gilt es herauszustellen, daß sich D. nicht mit Referieren begnügt, sondern regelmäßig (z. T. in Anmerkungen) sachkundig Stellung bezieht. Das Nachvollziehen des großen Bogens im geschichtlichen Teil (209–393!) würde durch manche Hinweise (Kriterien der Auswahl) sowie durch ein konzentriertes Verfolgen der ja bereits herausgearbeiteten Hauptfragen erleichtert.

Im Grunde könnte der systematische Teil der Arbeit mit dem Abschnitt zu Descartes (335–361) und dem sich anschließenden Exkurs (361–374) zur Descartes-Rezeption in der heutigen Theologie (Küng, Jüngel, Thielicke) einsetzen. Hier ist positiv zu bewerten, daß Vf. zunächst eine eigene Descartes-Interpretation versucht, die recht wohlwollend ausfällt (vgl. die sensible Bewertung des Vf. auf S. 357), insofern Descartes' Ansatz offen sei für das Konzept einer gnadenhaften Beziehung Gottes/des göttlichen Geistes zum Menschen/menschlichen Bewußtsein, für die Unterscheidung von Heiligem Geist und menschlichem Geist sowie für die Differenzierung zwischen dem Geistsein als Wesen Gottes und dem Heiligen Geist (als „Person"). Demgegenüber würden Descartes von heutigen Theologen zu einseitig kritisch beurteilt und die theologischen Implikationen seiner Philosophie zu wenig gewürdigt. Der geschichtliche Teil endet mit einem systematischen Abschnitt („Das grundlegende Problem: Gott als Geist und der Heilige Geist" = 387–399), der zugleich die Ausführlichkeit des Teils C rechtfertigen will und zum folgenden Hauptteil überleitet (die Schlußbemerkung S. 393 sollte zu diesem Abschnitt hinzugezogen werden).

Wer das Verhältnis des Heiligen Geistes zum menschlichen Bewußtsein theologiegeschichtlich-systematisch untersuchen will, kann mit guten Gründen sich auf die Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit der Philosophie des Deutschen Idealismus, bes. mit Hegel konzentrieren. Die Vorbemerkungen zum Teil D („Das Verhältnis des Heiligen Geistes zum menschlichen Bewußtsein in der Pneumatologie der Tübinger Schule – dargestellt anhand der ausgewählten Konzeption F. A. Staudenmaiers": 395–586) begründen darüberhinaus die Auswahl F. A. Stauden-

maiers: Bei ihm liegen einschlägige, bislang nicht systematisch untersuchte Ausführungen vor. Ein zweites kurzes Kap. skizziert unter der Überschrift „Grundzüge der Theologie Staudenmaiers im allgemeinen" (399–405) den Horizont der folgenden Interpretationen und nimmt dabei vorweg, was sich dem Vf. als Resultat aufdrängte: daß die Grundbegriffe der Theologie Staudenmaiers nur von der Pneumatologie her adäquat erschlossen werden können. Diese These scheint mir nicht in jeder Hinsicht stichhaltig belegt, ich halte aber den Versuch einer solchen rekonstruktiven Interpretation gleichwohl für berechtigt:

Vielleicht wird die Stringenz der vorgetragenen Argumente dem Leser bloß deshalb nicht deutlich genug, weil D. im III. Kap. („Die Pneumatologie F.A. Staudenmaiers im Umriß": 405–586) nicht nur weit ausholt, sondern in den Abschnitten 1–6 zunächst an den dogmatischen Einzeltraktaten entlang einsammelt, welche Bedeutung der Heilige Geist in der Theologie Staudenmaiers hat.

Die Stärke des Vf.s liegt ohne Zweifel im gründlichen, problembewußten Recherchieren, während er vor dem systematisch-spekulativen Zugriff (noch) zurückschreckt. Am nächsten kommt er dem noch in den letzten drei Abschnitten des Teils D, die durch eine systematisch bestimmte und explizit gemachte Untergliederung in der Präsentation noch gewinnen könnten. Vf. scheut nicht die Auseinandersetzung mit bedeutenden Theologen der Gegenwart; gelegentlich scheint er mehr überzuinterpretieren, – der Vf. bemerkt es (z. B. 510) selbst. Nach manchen Ausuferungen und einem entbehrlichen Exkurs „Zur begrifflichen Rede (sic!) von Gott" erreicht D. im Abschnitt „Der Heilige Geist und das Bewußtsein" (560–567) den entscheidenden Punkt.

Teil E („Das Verhältnis des Heiligen Geistes zum menschlichen Bewußtsein bei Hegel und Schleiermacher") hat die Aufgabe, die Position Staudenmaiers im Vergleich mit der Hegels und Schleiermachers weiter zu profilieren. Ohne weitere Untergliederung legt der Vf. 50 S. zu „Der Heilige Geist bei Hegel" (593–642) vor und scheut sich nicht, ungeachtet offener Fragen der Hegel-Interpretation (590) dezidiert Stellung zu beziehen, ermutigt offenbar durch Staudenmaier, denn für diesen „war die Sache klar" (591)! Meine Zurückhaltung in Sachen Hegel erscheint D. „etwas zu unkritisch" (604, Anm. 37); demgegenüber formuliert der Vf. (mit Verweis H. U. v. Balthasar): „Insofern die göttlichen Personen als Momente im Werdeprozeß des Geistes verstanden werden, ist es mit ihrer Eigenständigkeit, ja auch mit ihrer Relationalität vorbei" (599). Ebenso erscheinen mir manche Formulierungen in Entgegensetzung zur Kritik von A. Franz an Staudenmaier zu apodiktisch (vgl. 623; 639f). Auch im Abschnitt über Schleiermacher geht Vf. „erneut das Risiko einer angreifbaren, jedoch begründeten eigenen Sichtweise" (642) ein. Die Darstellung ist gelungener als der Abschnitt zu Hegel. Freilich drängt sich mir auch hier die Frage auf, ob die von D. kritisierten Autoren nicht in ihrer Terminologie zumindest ähnliche Anliegen verfolgen wie ihr Kritiker.

Die Schlußbemerkungen markieren nochmals das – vom Interesse an der Unterscheidung der Geister überlagerte – Anliegen der Arbeit: „Das Verhältnis des Heiligen Geistes zum menschlichen Bewußtsein: Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses Philosophie – Theologie und die christliche Erfahrung oder Kenntnis Gottes" (679–745). Diese Sichtung des Ergebnisses, in welche der Vf. nochmals eine Auseinandersetzung, diesmal mit R. Schaeffler hineinpackt, entspricht insofern den vorausgegangenen Untersuchungen, als sie (zwar dialektische, aber) zuspitzende Präzision verlangen. Angesichts der Schwierigkeit und Komplexität des Themas darf im Rahmen einer Diss. freilich auch nicht zu viel erwartet werden.

Künftige Arbeiten zur Pneumatologie sollten die vorliegende Arbeit, die in ihr zusammengetragenen Informationen wie den kritisch, wenn auch bisweilen einseitig beurteilten Forschungsstand zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen machen.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Wohlmuth, Josef: **Jesu Weg – unser Weg**. Kleine mystagogische Christologie. – Würzburg: Echter 1992, 239 S., kart.

Der Titel macht wohl nicht deutlich genug, was sich hinter diesem Werk des Bonner Dogmatikers verbirgt, das Glaube, Liturgie und spirituelle Praxis miteinander verbindet und dazu beiträgt, das so notwendige Gespräch zwischen Dogmatik und Liturgiewissenschaft zu fördern. Im Zentrum stehen die liturgischen Feiern der Drei Österlichen Tage, des Pfingstfestes als Abschluß der Pentekoste und des Hochfestes der Geburt des Herrn nach dem erneuerten römischen Meßbuch. Es handelt sich also um eine Christologie, die nicht beim Dogma ansetzt, sondern bei der betenden Kirche. Dabei werden auch das Gespräch mit der zeitgenössischen Ästhetik und die Besinnung auf das jüdische Erbe einbezogen. Gesprächspartner, die immer wieder herangezogen werden, sind für Vf. u. a. Th. W. Adorno, W. Benjamin, E. Levinas, F. Rosenzweig.

Ausgangspunkt sind Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik des Gottesdienstes und zu einem liturgietheologisch angemessenen Zeitbegriff. Daher steht ein 1. Kap. unter der Überschrift „Liturgie – Christologie – Ästhetik" (11–67).

Für W. hat eine liturgische Ästhetik die Aufgabe, „die Liturgie als Kunstwerk des Geistes und als ständigen Anstoß zum gelingenden Leben in der Nachfolge Jesu herauszustellen... Eine so verstandene liturgische Ästhetik nimmt die Liturgie als ein Ensemble oder eine Konstellation verschiedener ästhetischer Aspekte wahr, die in der gefeierten Liturgie jeweils ein ästhetisches Gebilde darstellen. Als gelungene theologische Aufgabe könnte man die liturgische Ästhetik bezeichnen, wenn sie die Phänomenalität der Liturgie immer deutlicher zur Geltung brächte, ihre Eigenart im Vergleich zu anderen ästhetischen Phänomenen herausarbeitete und zugleich die Erfahrung eröffnete, daß ein an die Liturgie gebundener theologischer Wahrheitsdiskurs nicht zum Abschluß kommen kann, und dies nicht die Relativierung der Wahrheitsfrage bedeutet" (16f).

Für W. ist die Liturgie als Mysterium ein Kunstwerk, sie ist ästhetische Wahrnehmung des Glaubens, wobei die Suche nach einer dem Geist der Liturgie entsprechenden Ausdrucksgestalt eben erst begonnen habe. In diesem Kap. geht Vf. weiter auf das Verhältnis von Liturgie und Christologie ein, wobei er sich auch mit feministischer Kritik an beiden befaßt. Abschließend formuliert er eine mystagogische Christologie als Programm, bei der es sich um eine von der Liturgie her entwickelte Christologie handelt, die dann aber auch dazu beitragen soll, zur Feier der Liturgie hinzuführen. Diese mystagogische Christologie muß sich „einer Reihe von grundsätzlichen Fragen der Ästhetik stellen, um zu begründen, daß zwischen Kunst und Liturgie kein absolut garstiger Graben besteht, und daß bei aller Differenz das Gespräch mit zeitgenössischer Ästhetik einen neuen Zugang zur Liturgie erleichtern kann. Der Zugang zu Jesus Christus über die Feier der Liturgie ist im wahrsten Sinn des Wortes eine Annäherung von beiden Seiten, von Seiten dessen, der vorübergegangen ist, und von seiten derer, die ihn nicht lassen können . . . Damit eine christliche Mystagogik nicht in denkfeindlicher Gefühlsschwärmerei verkommt, bedarf sie des christologischen Korrektivs, das sich an der Vergangenheit ebenso abarbeitet wie an den Herausforderungen der Gegenwart. Gebet und Argument dürfen gegeneinander nicht ausgespielt werden" (66f).

Das 2. Kap. steht unter der Überschrift „Liturgie – Christologie – Zeit" (69–104).

Hier geht es u.a. um Fragen der Zeitstruktur christlicher Liturgie, die christologische Dimension des Gebets (vgl. dazu jetzt weiterführend B. Kranemann, Liturgisches Beten zu Christus? Zur Theozentrik und Christozentrik liturgischen Betens: Kirche und Israel 7, 1992, 45–60), das Verhältnis von Zeit und Raum.

Im Hauptteil befaßt sich W. mit „Liturgie und Christologie in der römischen Liturgie der großen Feste" (105–199).

Hier werden die Drei Österlichen Tage als die innere Achse von Liturgie und Christologie gesehen, wobei immer wieder der Rekurs auf die jüdische Herkunft erfolgt. Im Durchgang durch Texte und Zeichen der Feiern von Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag (Stundenliturgie) und Osternacht sowie der Ostervesper als Abschluß des österlichen Triduums kommen derart viele Anfragen an die Liturgie von der Christologie her, aber auch von der Christologie an die Liturgie, daß dies einen wichtigen Ansatz zu weiterführenden Gesprächen zwischen Dogmatik und Liturgiewissenschaft bietet. Nur ein Aspekt sei hier genannt: „Auch eine nachösterliche Christologie, die vom ‚Christus Sieger' singt, darf nicht vergessen, daß Jesus von Nazareth zu den ‚Geschlagenen' und ‚Ermordeten' der Geschichte gehört. Jesu Hinrichtung ist auch deshalb des ‚Eingedenkens' wert, weil sein schuldloser Tod noch mehr als unabgegoltenes Unrecht nach einer eschatologischen Rechtfertigung verlangt. Aber ohne Auferstehungschristologie könnte eine Leidenschristologie zur ideologischen Rechtfertigung allen Unrechts mißraten; der Tod hätte das letzte Wort . . . Das christliche Eingedenken gibt sich angesichts des unschuldigen Todes Jesu nicht damit zufrieden, daß die Stärkeren und Brutaleren in jedem Fall den Sieg davontragen. Die Siegergeschichte verwischt die Spuren der Opfer, das Eingedenken gräbt sie aus und erhebt sie zu eschatologischer Bedeutung" (127f).

In einem 4. Abschnitt unternimmt W. einen „Einblick in die Christologie der liturgischen Glaubensbekenntnisse" (201–220): das Apostolicum als Taufbekenntnis und das Nizänum. Abschließend werden „Ergebnis und Ausblick" formuliert (221–229).

Hier kommt Vf. zu dem Schluß: „Wenngleich das Widerfahrnis der Jesusbegegnung . . . nicht auf die Feier der Liturgie eingeschränkt werden darf, so wäre es doch ein verhängnisvoller Fehlschluß, daraus abzuleiten, sie finde

grundsätzlich und sehr viel unvermittelter und leichter außerhalb der Liturgie statt. Ich betonte, die Liturgie, die als ästhetisches Gebilde auf die Menschenwürde der Sinne bedacht ist, ziele insgesamt auf eine leibhaftig-sinnliche Gestalt des Glaubens an Jesus Christus ab. Gerade die Durchbrüche zur Moderne haben im Bereich der Kunst gezeigt, daß echte Zeitgenossenschaft auch damit zusammenhängt, nicht nur etwas zu sehen oder zu hören, sondern ganz neue Seh- und Hörmöglichkeiten zu kultivieren" (225). Am Ende stehen Gedanken zur Zeitgenossenschaft und zum christologisch verstandenen Subjektsein der Glaubenden. Dabei stellt sich für W. die Frage, ob die Rückbesinnung auf das Jüdisch-Jesuanische der Liturgie in Konkurrenz steht zu dem, was K. Rahner zu bedenken gab, daß nämlich das Sakrament nicht mehr Selbstvollzug der Kirche ist, sondern „zeichenhafte Erscheinung der Liturgie der Welt".

Mit diesem Buch stellt der Dogmatiker grundsätzliche Anfragen an das Verständnis liturgischer Feier heute. Er bietet damit zugleich eine Mystagogie, an der eine Theologie der Liturgie heute nicht vorbeigehen darf. Es wäre weiterhin sehr zu wünschen, daß sich die Dogmatik generell – wie hier vorgelegt – mehr als bisher mit der Liturgie als Glaubensquelle befassen würde.

Münster Klemens Richter

Darragon, Benoît: **Répertoire des pièces euchologiques citées dans le „De antiquis Ecclesiae ritibus" de dom Martène**. – Roma: C. L. V. Edizioni Liturgiche 1991. 395 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia", 57) kart. Lit 48 000

Eine wichtige Sammlung mittelalterlicher liturgischer Ordnungen ist das monumentale Werk „De antiquis Ecclesiae ritibus" des französischen Benediktiners Edmond Martène (1654–1739), das nach seinem ersten Erscheinen 1700–1702 in Rouen noch in demselben Jh. zwei weitere Auflagen erlebte (Antwerpen 1736–1738; Venedig 1763–1788). Daß das Werk weiterhin für die Liturgiewissenschaft von großer Bedeutung ist, belegt eindrucksvoll ein Nachdruck der zweiten, von Martène noch selbst besorgten und wesentlich erweiterten Antwerpener Ausgabe (Hildesheim 1967). In ihrer Anlage ist die Sammlung bleibend wertvoll, nicht nur weil manche der dort verarbeiteten Quellen im Laufe der vergangenen Jh.e durch Brand, Kriegseinwirkung oder auf andere Weise verloren gegangen sind. Da die von Martène gebotenen Quellenhinweise oftmals zur eindeutigen Identifikation der benutzten Handschriften nicht ausreichend sind, ist die Nutzbarkeit seines Werkes wesentlich gefördert worden durch die von Aimé-Georges Martimort veröffentlichten umfassenden Quellenangaben „La Documentation liturgique de dom Edmond Martène. Etude codicologique" (Studi e testi 279; Vaticano 1978. – Zusätze und Korrekturen in: Ecclesia Orans 3, 1986, 81–105).

Eine wertvolle Ergänzung, die den Zugriff auf die euchologischen Texte der Sammlung wesentlich erleichtert bzw. – so wird man in gewissen Grenzen sagen können – sogar erst ermöglicht, bietet der hier anzuzeigende Band eines Benediktiners aus Hautecombe (Savoyen). Benoît Darragon folgt in seinem Repertorium der von Martimort gewählten Ordnung und Zählung der verschiedenen Ordines, nennt die Initien (und – sofern bei Martène vorhanden – die Schlußworte) sämtlicher Gebetstexte und numeriert sie durch. Ein alphabetisches Register der Initien der immerhin 8819 Gebete ermöglicht nun eine bequeme und schnelle Prüfung, ob und wo ein bestimmter Text in den liturgischen Ordnungen bei Martène zu finden ist. Für die fleißige und sorgfältige Arbeit wird man dem mittlerweile verstorbenen Vf. auf lange Zeit dankbar sein müssen.

München Winfried Haunerland

Bieritz, Karl-Heinrich: **Das Kirchenjahr**. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. – München: C. H. Beck 1991. 271 S. (Beck'sche Reihe 447)

Das Buch, 1986 in der damaligen DDR erschienen, wurde 1987 von einem Westverlag übernommen und liegt in der dritten Aufl. (1991) zur Besprechung vor. Es stellt in klarer Diktion Entstehung, Sinn und heutige Feier der Tage und Feste im Leben der christlichen – katholischen wie evangelischen – Gemeinden dar mit kurzen Ausblicken auch auf die byzantinische Tradition. Der Vf. will ausdrücklich nicht einen Forschungsbeitrag leisten, sondern dem nicht spezifisch liturgiewissenschaftlich ausgebildeten, aber interessierten Leser zuverlässige Information über den augenblicklichen Stand des Wissens auf diesem Sektor vermitteln; das ist ihm, so sei vorweg festgehalten, vortrefflich gelungen.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert.

Der erste Teil „Festzeiten und Festtage" (21–74) behandelt in je einem Kap. menschliches Leben im Rahmen der Zeiterfahrung, Tag und Woche, das Jahr und schließlich den Sonntag.

Sehr deutlich wird die biblische Zeiterfahrung als dynamisch, zielgerichtet abgehoben vom zyklischen Zeitverständnis mythischer Welterfahrung, die heilsgeschichtliche und christologische Prägung des Tages- und Wochenlaufs dargestellt, das christliche Jahr dem jüdischen Festjahr, dem Natur- und dem bürgerlichen Jahr gegenübergestellt. Übersichtliche Tabellen, die durch das ganze Buch wiederkehren, erleichtern das Verständnis. Das abschließende Kap. sieht mit Recht als „Grundbausteine" des christlichen Jahres „die Kette der Sonntage, die sich alljährlich erneuert und in festem Rhythmus zugleich die Jahre sprengt und über sie hinausschreitet" (51). Hilfreich wieder die tabellarischen Übersichten, die den lutherischen Abendmahlsgottesdienst mit der römischen Meßfeier sowie die verschiedenen Zählweisen der Sonntage koordinieren; auch werden die evangelische und katholische Leseordnung vorgestellt sowie der Acht-Wochen-Zyklus des Oktoichos, nicht aber die Prinzipien der Perikopenwahl im byzantinischen Brauch.

Der zweite Teil (75–162) stellt den Osterfestkreis dar, der dritte (163–214) den Weihnachtsfestkreis.

Die einzelnen Feiern werden jeweils durchleuchtet nach dem Schema: Name, Biblischer Hintergrund, Geschichtliches, Bedeutung, gottesdienstliche Feiern und schließlich volkstümliches Brauchtum (bis hin zum Osterhasen). Dieser letzte Absatz bringt oft wenig Beachtetes und macht das Buch durch die Zuordnung von Feier und Brauchtum für den Volkskundler hilfreich. Ungewohnt, aber gewinnbringend ist die starke Beachtung der jeweiligen Schriftperikopen bei der Deutung der Feiern, sowie das intensive Bedenken der im Gottesdienst gebrauchten Lieder.

Beide Festkreise schließen mit je einem Kap. „Folgefeste" (142–152; 207–214), einerseits mit Dreifaltigkeit, Fronleichnam und Herz Jesu (einschließlich „Herz Mariä"!), andererseits mit Lichtmeß, Verkündigung, Heimsuchung, Johannes dem Täufer, Josef, Joachim und Anna. Dem Osterfestkreis ist ein eigenes Kap. „Ende des Kirchenjahres" (153–161) angefügt, ein Zeitraum, der in der evangelischen Praxis tatsächlich stark thematisch geprägt ist, während im katholischen Raum die letzten Sonntage einfach dadurch eschatologisch geprägt sind, daß zum Ende aller Synoptiker vor der Passion die große eschatologische Rede steht.

Bemerkenswert für das Verständnis der Osterfeier scheint mir der Hinweis, „daß Ostern kein punktuelles Ereignis ist, sondern den gesamten Zeitraum umfaßt, in dem sich die Erscheinungen des Auferstandenen ereigneten" (125), sowie der Abschnitt über die Bedeutung des Pfingstfestes (137–139; eigenartigerweise wird das jüdische Wochenfest dabei nicht erwähnt). Nicht einig gehen möchte ich mit dem Verfasser, wenn er die Entwicklung von Weihnachten und Epiphanie erklären will „aus dem zunehmenden Bedürfnis, das Heilsgeschehen historisierend zu entfalten und die einzelnen Stationen der Christusgeschichte in jeweils eigenen Festen zu begehen" (165). Ein solches Bedürfnis steht nicht am Anfang dieser Feste, sondern steuert deren spätere Entwicklung. Man müßte hier wohl anders differenzieren: Zunächst prägt der österliche Kreis durch Akzentuierungen die Kette der Sonntage; darin lebt die Erfahrung der ersten Jh.e, die die Heilstat Gottes preisend feiert, der uns mit Christus den Paschaweg durch den Tod ins neue Leben führt. Die veränderten theologischen, politischen und gesellschaftlichen Bedingungen des vierten Jh.s führen dann zu einer neuen weihnachtlichen Feier christlicher Erfahrung, die Gottes rettende Tat darin sieht und feiert, daß er Himmel und Erde in der einzigartigen gottmenschlichen Person Christi wieder verbunden hat. Beide Festkreise werden, ausgehend wohl von der gottesdienstlichen Praxis Jerusalems, in vielen Einzelfeiern immer stärker historisiert.

Ein ausführlicher vierter Teil, den man von einem evangelischen Vf. so verständnisvoll geschrieben bisher kaum erwarten hätte können, erläutert den „Festkreis der Heiligen" (215–251).

Das grundlegende Kap. „Die Wolke der Zeugen" weist Sinn und Berechtigung der Heiligenverehrung auf biblischem Hintergrund und in geschichtlicher Entwicklung und Wucherung dar. Eigene Kap. beschreiben sodann die Aposteltage, die Marientage (sehr ausführlich; hierher hätten wohl die Maiandachten gehört, die auch im katholischen Verständnis kaum mit der Osterzeit zu tun haben, wohl aber S. 133 dort behandelt sind), ferner Kreuzerhöhung und die Kirchweihfeste sowie schließlich sehr bedeutsam „Ökumenische Heilige"; hier wird deutlich, wieviel die Konfessionen sich gegenseitig schenken, wenn sie sich auf ihre gemeinsamen Grundlagen besinnen, wie sehr auch katholisches Heiligenverständnis sich vertiefen kann in der Begegnung mit evangelischer Glaubenserfahrung.

Nicht aus Kritik, sondern aus Hochschätzung des Buches und seiner großen Bedeutung für das gegenseitige Kennenlernen seien zum Schluß kurz katholische Eigenheiten aufgelistet, die deutlicher dargestellt werden könnten:

S. 99 die drei großen Johannesperikopen am dritten bis fünften Fastensonntag in ihrer Taufbedeutung; 109/110 die Fußwaschung am Gründonnerstag in der Praxis nicht mehr auf Männer beschränkt; Tantum ergo nicht als eigener Hymnus, sondern Schlußstrophe zum Pange lingua; 119 das Luzernar am Beginn der Osternacht als Eröffnung jeder Nachtfeier, nicht als Auferstehungsakzent, der die Feier umdeutet; 124 ist die Struktur der byzantinischen Osterfeier undeutlich – die beschriebene Nachtfeier ist das Morgenlob (Orthos=Laudes) des Ostersonntags; 184 sind die Adventspräfationen 3 und 4 Eigengut des deutschsprachigen Meßbuches; 186 ist das Rorate von der Missa aurea, nicht von der Samstagsvotivmesse abzuleiten.

Dem Vf. werden viele religiös oder kulturell Interessierte Dank wissen für seine solide, materialreiche und im guten Sinn erbauliche Hilfe zum Verständnis des gottesdienstlichen und volksbrauchlichen Lebens im christlichen Jahreslauf.

Bad Tölz Rupert Berger

Kalde, Franz: **Die Paarformel „fides – mores“**. Eine sprachwissenschaftliche und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung aus kanonischer Sicht. – St. Ottilien: Eos 1991. LV, 113 S. (Münchener Universitäts-Schriften. Dissertationen. Kanonistische Reihe, Bd 5), kart. DM 24.80 / öS 180.–

In der regen Diskussion um Kompetenz und Umfang des bischöflichen und päpstlichen Lehramtes wird sehr oft von „Glaubens- und Sittenfragen“ gesprochen, ohne den Gehalt dieser Begriffe näher zu klären. Das vorliegende Werk des Vf., als Lizentiatsarbeit am Kanonistischen Institut der Univ. München entstanden, versucht auf zweifache Weise der Kombination der genannten Begriffe nachzugehen. Zum einen bietet es eine sprachwissenschaftliche Einordnung der vom Vf. als solcher identifizierten Paarformel, die wohl dem interdisziplinären Dialog standhalten kann, zum anderen wird das Interesse des Dogmatikers und Theologiegeschichtlers geweckt, indem der Vf. einen knapp formulierten, aber inhaltlich umfassenden Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Begriffspaares gibt. Gerade aus kanonistischer Sicht verdient die fundierte Beschäftigung mit der Rechtssprache verstärktes Interesse, da sie manches interpretatorische Problem zu lösen imstande ist. In diesem Sinn ist die vom Vf. vorausgeschickte methodische Einführung zu verstehen (1–6).

Der sprachwissenschaftlich ungeübte Leser wird anhand von zahlreichen Vergleichsbeispielen (zum Teil aus der Alltagssprache entnommen: 12, 27f) in die gängigen Muster dieser Disziplin eingeführt. Dabei geht der Vf. auf die Möglichkeiten der lateinischen Grammatik (13–19) ebenso wie auf attributive und ersetzende Begriffe zu „fides – mores“ ein (29–36 und 37–47). An vielen Stellen wird hierbei auf die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici Bezug genommen und auch der päpstliche Sprachgebrauch aus zahlreichen Ansprachen und anderen Äußerungen vergleichend herangezogen (34, 36f, 44f). Ein kurzer Exkurs über die „boni mores“ stellt die Verbindung zu einem rechtswissenschaftlich bedeutsamen Begriff her (39–41).

Der geschichtliche Überblick legt das Hauptgewicht auf die Verwendung von „fides – mores“ in den Kodifikationen des kanonischen Rechts von 1917 und 1983. Dementsprechend kurz ist auch die Abhandlung der vorhergehenden Perioden gehalten, zeichnet sich aber durch eine Sammlung von Zitationen aus, deren Belegstellen zumeist auf die Originalquellen verweisen. Die kritische Auseinandersetzung mit bereits vorgefaßten Urteilen über die Verwendung von „fides – mores“ im Mittelalter fehlt nicht (61) und ist Ausdruck der eigenständigen Beschäftigung des Vf. mit dem Thema. Die kodikarische Verwendung des Begriffspaares wird vornehmlich mit Blick auf die Bestimmungen im Bereich des „munus docendi“ des CIC/1983 erläutert, wobei auch die Entwicklungsgeschichte der einschlägigen Canones – soweit veröffentlicht – Berücksichtigung findet. Besonders erwähnenswert ist die Behandlung der deutschsprachigen Formel „Glaube und Sitten“, wobei in Form eines Exkurses auch auf die weltliche Rechtsprechung eingegangen wird.

Ein vom Vf. selbst gegebener Ausblick macht auch die Grenzen der vorliegenden Arbeit deutlich, denn die Untersuchung der inhaltlichen Komponente der Begriffe „fides – mores“ in systematischer Hinsicht bleibt weiterhin offen. Dennoch kommt der Arbeit des Vf. das Verdienst zu, Methoden aus theologischen und kanonistischen Hilfswissenschaften sorgfältig herangezogen zu haben. Auf diese Weise hat der Vf. die Basis gelegt, auf der systematische Arbeiten zum Thema „Glaubens- und Sittenlehre“ aufbauen können.

München Johannes Martetschläger

Angel, Hans-Gerd: **Christliche Moral zwischen Vernunft und Offenbarung**. Der hermesianische Entwurf des Trierer Moraltheologen Godehard Braun (1798–1861). – Regensburg: F. Pustet 1992. 235 S. (SGKMT, 30), kart. DM 56.–

Angel legt mit seiner an der Theol. Fak. Trier als Diss. angenommenen Studie eine Arbeit über einen „relativ unbedeutenden und nahezu gänzlich in Vergessenheit geratenen Trierer Theologen“ (27) vor, die ein Mosaikstein sein will für eine bis heute fehlende umfassende Geschichte der Moraltheologie. Neben diesem formalen Grund sieht A. den inhaltlichen Grund für eine Beschäftigung mit dem Ansatz von Godehard Braun in dem großen „Zutrauen, mit dem die menschliche Vernunft im Prozeß des sittlichen Handelns (bei Braun) bedacht wird“ (28) – ein bis heute aktueller Fragehorizont. Begleitet wurde die Arbeit von Prof. H. Weber, der 1966 in der gleichen von J. Gründel herausgegebenen Reihe „Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie“ eine Studie zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jh.s veröffentlicht hat.

Die übersichtlich aufgebaute Studie umfaßt 2 Teile, von denen sich der erste Teil mit dem geistesgeschichtlichen Umfeld und der Biographie G. Brauns beschäftigt. Aufklärung, Romantik und die theologische Schule Georg Hermes' sind die Hauptströmungen, in denen sich G. Braun bewegte und mit denen er sich auseinandergesetzt hat. Die Darstellung A.s richtet dabei ihr Hauptaugenmerk auf die Frage nach dem seit Kant diskutierten Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft, von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Dogmatik.

Der zweite (Haupt-)Teil der Studie A.s ist der Darstellung und Diskussion des Hauptwerkes Brauns gewidmet, des „Systems der katholischen Moral“ (3 Bde, Trier 1834). In drei Abschnitten werden die äußere Form des Werkes, die systematischen Grundlagen und wesentliche Einzelaspekte in systematisierter Form dargeboten. Der Inhalt jedes Kap.s in diesen Abschnitten wird in einem Schlußkap. zusammengefaßt. Diese Zusammenfassungen können dem Leser auch als erste Orientierung innerhalb der Studie dienen, wenn sie im Zusammenhang im Rahmen einer ersten Durchsicht betrachtet werden.

Zwei Exkurse stellen die moraltheologischen Ansätze A. Günthers (61f) und H. J. Vogelsangs (175–178) vor, die ungefähr zeitgleich mit Braun ihre Hauptwerke veröffentlichten.

Als zentrales Thema bei Braun werden die Frage nach der Quelle der Moraltheologie (137–152), die Ableitung konkreter sittlicher Vorschriften daraus (152–158) und die Frage nach dem obersten Moralprinzip (158–173) dargestellt.

„Quelle der Moraltheologie ist (für Braun) nicht die Vernunft, nicht das Alte Testament, weder das Neue Testament in seiner Gesamtheit noch bestimmte einzelne Schriften ... (sondern) allein das Gesamt der theoretischen Lehren Christi.“ Dabei legt der Trierer Professor, Regens, Domkapitular und spätere Weihbischof Braun wert auf die Feststellung, daß damit die Lehren gemeint sind, „die sich im Neuen Testament und in der Tradition finden und durch das mündliche Lehramt authentisch interpretiert werden.“ (173) Die Umsetzung dieser Lehren in das konkrete praktische Entscheiden und Handeln des Christen geschieht in der Betrachtung des Gesamts der theoretischen Lehren (Inhalt der Dogmatik), die eine Gemütsstimmung erzeuge, „welche der verpflichtenden Vernunft aufträgt, eine Aufforderung an den Willen ergehen zu lassen. Der Wille setzt die Forderung der praktischen Vernunft in sittliches Handeln um.“ (173) Allerdings besteht bei Braun eine Diskrepanz zwischen dieser theoretisch ausführlich begründeten Vorgehensweise (s. A. 4. Kap.) und der konkreten Findung sittlicher Vorschriften. Nur zur Findung des obersten Moralprinzips („Suche den Willen des Menschen dem heiligsten Willen der Gottheit möglichst ähnlich zu machen.“ [165]) geht er diesen Weg der autonomen praktischen Vernunft konsequent zu Ende. Bei der Umsetzung in die Problemfelder der speziellen Moral läßt er sich dann doch wieder stärker vom überlieferten Sittenkodex der katholischen Kirche leiten. (vgl. 196–202)

In der abschließenden Würdigung (222–230) kommt A. zu dem Urteil, daß das Werk Godehard Brauns ein Spiegel der Umbruchsituation der Theologie seiner Zeit ist.

Sein Werk ruht auf zwei Säulen, die den zwei Perioden der (Moral-)Theologie entsprechen: die hauptsächlich in der Prinzipienlehre (170seitige Einleitung zum 1. Teil des Handbuchs) zum Tragen kommende Vernunft und die Offenbarung. Dabei ist es das Bemühen Brauns, „für die hermesischen Grundaussagen stets eine christliche Bestätigung zu finden, da ihm der erkenntnistheoretische Begründungsansatz allein offensichtlich nicht genügt.“ (223) Gerade im speziellen Teil des Handbuchs (Pflichten gegenüber Gott und den Menschen) wird die Betonung der Bedeutung der Offenbarung deutlich. „Die in der Prinzipienlehre mit großem spekulativen Aufwand betriebene Suche nach der Quelle und der Methode der Herleitung sittlicher Normen (mit Hilfe der autonomen praktischen Vernunft) findet in der ‚Religions-‘ und ‚Sittenlehre‘ keine ihr gemäße Entsprechung.“ (225) Zwei Grundgedanken, die Braun von Hermes übernommen hat, zeigen von einer anderen Seite die Grenzen seines Ansatzes auf: seine „individualistisch-subjektivistische und anthropozentrische Sichtweise“. (227) Der Rückgriff auf die traditionelle Normenfindung habe dann bei Braun allerdings dazu geführt, „daß ihm der spezielle Teil des Handbuches im wesentlichen besser gelingt, ... (als) es der Aufriß der Prinzipienlehre vermuten läßt ... Hätte er der Bibel und der christlichen Tradition auch im theoretischen Entwurf mehr Raum zugestanden, wäre ihm der Bruch mit seinen Theorien wohl erspart geblieben.“ (230)

Anhand eines relativ unbedeutenden Moraltheologen seiner Zeit ist es A. gelungen, die moraltheologische und -philosophische Diskussion in der ersten Hälfte des 19. Jh.s darzustellen. Kenntnisreich

versteht es A., in übersichtlicher Form die Diskussionslage zur Zeit Brauns nachzuzeichnen und die Bedeutung dessen schriftlichen Werkes zu bewerten. Die Exkurse (Günther, Vogelsang) lassen allerdings etwas die Einordnung in den Gedankengang der Studie vermissen. Die Brücken, die A. zur heutigen moraltheologischen Diskussion im Kontext der Autonomen Moral (Auer, Böckle) baut, machen die historische Betrachtung auch für den mit *aktueller* Moraltheologie Beschäftigten interessant, da die Etappen moraltheologischen Denkens im Kontext der katholischen Kirche anklingen, die notwendig waren, um ein auch mit Nichtchristen teilbares Instrumentarium für ethische und sozialethische Problemstellungen unserer Zeit zu entwickeln (vgl. die Diskussion der Verbindlichkeit der sittlichen Normen, die für Braun im Unterschied zur Autonomen Moral von Auer und Böckle wenigstens zu einem Teil nur für Christen und Katholiken gelten. [s. 205–207]).

Münster Albert-Peter Rethmann

Kreß, Hartmut: **Ethische Werte und der Gottesgedanke.** Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1990, 310 S. kart. DM 79,–

Die Bedeutung dieser (von Martin Honecker betreuten) Habil.schrift liegt darin, daß hier erstmals – historisch und systematisch – der Umgang mit dem „christlichen Werterbe" (163.169.208) durchreflektiert, der Ansatz für eine Ethik des Werterbes entwickelt und ferner vorgeschlagen wird, den evangelischen Beitrag zur Vertiefung und Neubegründung des christlichen Werterbes in Staat und Gesellschaft zu institutionalisieren.

Die Arbeit gliedert sich in einen größeren ethikgeschichtlichen (176 S.) und in einen kleineren systematischen Teil (48 S.), in dem die Konvergenzargumentation in ein Votum verdichtet wird.

Der historische Teil enthält eine große Nietzsche-Darstellung, in der gezeigt wird, wie von Nietzsche der Wertbegriff als Schlüsselbegriff der Christentums- und Moralkritik eingeführt wird und welche Provokationen und Jh.themen damit gestellt sind. Weitere vier historische Studien zeigen – in je zwei Einheiten – wie namhafte protestantische Theologen (W. Herrmann und R. Otto) und Kulturphilosophen (G. Simmel und E. Bloch) den Wertbegriff rezipieren, auf Nietzsches Verneinung des christlichen Werterbes reagieren und damit die Wirkungsgeschichte dieses Begriffs mitbestimmen.

Die große Nietzsche-Darstellung (72 S.) zeigt, daß Nietzsche die Fortgeltung der christlichen Werte mit dem Argument der Wertheteronomie (56.62) und der Lebensfeindlichkeit (51) verneint: sie rühren daher, daß ein weltjenseitiger Gott das diesseitige Leben und die innerweltlichen Werte entwertet und den Menschen zu einer Umwertung seiner Wertschätzungen und Wertsetzungen zwingt.

Die von der christlichen Religion ausgehende Entmündigung kann nur mit Hilfe eines wertethischen Atheismus ausgeräumt, die Wertverantwortung dem Menschen nur im Zeichen eines „Wert-Atheismus" (E. Bloch) zurückgegeben werden: erst der Tod Gottes läßt die Wert-Schätzung und die Wert-Setzung lebensdienlicher Werte überhaupt wieder zu (49f).

Nietzsches Umkehrungsmodell zeichnet sich aus durch die antichristliche Bejahung des starken Lebens, die antichristliche Betonung aristokratischer Ungleichheit, die Forderung von Wertexperimenten für die Übergangszeit (70). Hellsichtig werden immer wieder die Irritationen und Verunsicherungen beschrieben, die der wertethische Atheismus für die Generationen der Ablösungszeit hat (57).

Überdauert haben nicht die Lösungsversuche (seine Religionskritik, sein antichristliches Destruktionsprogramm, sein atheistisches Ersatzangebot bzw. seine Wertneukonstruktion), sondern die von ihm erstmals radikal gestellten und ebenso radikal verneinten Fragen nach der Fortgeltung und der theologischen Begründung christlicher Werte.

In der ersten Einheit werden die protestantischen Theologen W. Herrmann und R. Otto vorgestellt, die sich weniger dazu herausgefordert sehen, Nietzsches Nein zur Fortgeltung der christlichen Werte aufzugreifen und die Frage des Werterbes zu thematisieren, sondern die stärker an einem Gegenkonzept interessiert sind, das die Entgegensetzung von Wert- und Gottesgedanke überwindet. Beide benutzen den ursprünglich religionskritisch und antichristlich konzipierten Wertbegriff als Schlüsselbegriff der Neukonzeption, beide setzen dem atheistischen Destruktionsprogramm ihr wertphilosophisches evangelisches Neugestaltungsprogramm entgegen. Hier werden zwei unterschiedliche bis gegensätzliche Weisen des theologischen Umgangs mit dem Wertbegriff gezeichnet, unterschiedliche Verhältnisbestimmungen von Wert- und Gottesgedanke, unterschiedliche Neubegründungsversuche für ethische Werte in Reaktion auf Nietzsche.

Die W. Herrmann-Studie (19 S.) erbringt, daß der erste protestantische Versuch einer theologischen und ethischen Rezeption des Wertbegriffs wegen der völligen Übersteigerung desselben (Neubegründung der systematischen Theologie vom subjektiven Werturteil her) in eine Sackgasse und zu einer langanhaltenden Reserviertheit gegenüber dem Wertdenken führt. Statt den Wertbegriff gegen den Gottesgedanken zu stellen, und mit Hilfe des Wertbegriffs eine anti- und nachchristliche Wertewelt zu konstruieren, versucht der frühe W. Herrmann vom subjektiven sittlichen Werturteil her einen streng sittlich-geistigen Gottesgedanken zu erschließen. Werturteil und Wertsetzung führen das Individuum bis zum Gottesbegriff.

Die R. Otto-Studie (26 S.) zeigt, daß das objektive Wertdenken die größere Faszination ausübt, aber ebenfalls vom evangelisch-theologischen Pfad abirrt. R. Otto interpretiert den Gottesgedanken durch den Wertbegriff des „Heiligen" (199), erfaßt Gott in wertphilosophischer Reflexion als „Heilswert" (237).

Klar, daß K. beim eigenen Lösungsversuch auf die bei W. Herrmann und R. Otto angetroffene wertphilosophische Durchdringung des Gottesgedankens verzichten will (238): der Gottesgedanke soll nicht auf eine Wertidee reduziert, sondern biblisch-geschichtlich-personal erfaßt, die ethischen Werte sollen nicht nach dem Schema objektiver Wertlehren, sondern vom biblischen Gottesbild her erschlossen werden.

In der zweiten Einheit werden die Kulturphilosophen G. Simmel und E. Bloch vorgestellt, die von der Frage der Fortgeltung christlicher Werte in Staat und Gesellschaft bewegt sind und beide den Umgang mit dem christlichen Werterbe thematisieren. Hier entdeckt K. den Ansatz der ausbaufähig ist: die Idee der „positive(n) Wertbeerbung" (198).

In der G. Simmel-Studie (25 S.) fasziniert K., wie mit Hilfe theologisch begründeter Wertbegriffe (Individualität, Freiheit, Gleichheit) konstruktive Kritik an einer Marktgesellschaft geübt wird, die den Geldwert vergöttert. G. Simmel erhellt die Konkurrenz zwischen Geld und Gott als „Werten": Geld und Gott sind aber Wertbegriffe auf kategorial zu unterscheidenden Bedeutungsebenen (155.199). – K. fasziniert an G. Simmel, daß er wertphilosophisch die grundlegende Differenz der Ebenen Geld und Gott der Epoche zum Bewußtsein bringt, das Gespür für die religiösen Wurzeln des Humanum wachhält und als erster die kultur- und gesellschaftskritische Funktion der theologisch begründeten Werte erkennt und erprobt.

In der E. Bloch-Studie (32 S.) wird herausgearbeitet, daß E. Bloch die Idee der positiven „Beerbung" (164.173) der christlichen Werte einerseits programmatisch weiterführt, andererseits diese Idee aber auch wieder entscheidend verändert. Beerben heißt für Bloch: die innerbiblischen, innerchristlichen Fortentwicklungsprozesse bis an den Punkt nachzeichnen, wo das Erbe definitiv in atheistische Regie übernommen wird. Das heißt konkret z. B. die Werte aus dem Einflußbereich des biblischen „Herren- oder Machtgottes" herausführen und ihre eigentliche Funktion für das Humanum kraft atheistischer Neuinterpretation freisetzen (174). Hier ist eine ganz auf den Wert „Zukunft" ausgerichtete Wertphilosophie gegeben, die sich der Förderung des Atheismus verpflichtet weiß. Die Evangelische Ethik wird sich für die Alternative: die positive Wertbeerbung mit theologischer Neubegründung zu entscheiden haben.

Am Ende der fünf historischen Studien steht die Erkenntnis: Nietzsches wertethischer Atheismus hat als Begründungsersatz ausgespielt. W. Herrmann und R. Otto stehen als Theologen in wertphilosophischen Sackgassen. G. Simmel und E. Bloch haben die Idee der „positiven Wertbeerbung" entwikkelt, der die Zukunft gehört.

Im systematisch-sozialethischen Teil (48 S.) werden die ethikgeschichtlichen Ergebnisse in die Form eines Votums für eine evangelische Wertethik gegossen. Es werden alle Denkansätze, Modelle und Richtungen angesprochen, die sich innerhalb und außerhalb des Christentums mit der Frage des Werterbes befassen.

K. verweist auf die Wirkungsgeschichte des neuzeitlichen Wertbegriffs insgesamt und zeigt, daß die zentralen theologischen Begriffe Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit ursprünglich ja nicht als „Werte" angetreten, sondern zu führenden theologischen Wertbegriffen erst geworden sind. Die Evangelische Theologische Ethik hat ihren Status als Wertbegriffe theologisch zu ratifizieren (219) und die gesellschaftskritische Funktion neu zu beschreiben.

K. unterscheidet das Gegebensein sog. „Eigenwerte oder Selbstwerte" wie Individualität, Personsein, Leben, Natur vom Gegebensein handlungsorientierender „ethischer Leitwerte" wie z. B. Freiheit, Gleichheit, Zukunft (201.218). Die „Eigen- oder Selbstwerte" aber auch die „ethischen Leitwerte" dürfen nicht als christliche Restbestände mit abnehmender Leitfunktion abgeschrieben (214), sondern müssen mit einem frischen theologischen Neubegründungszustrom versehen, in ihrer Leit- und Orientierungsfunktion gestärkt werden.

K. betont, daß die Produktiv- und die Korrektivfunktion (222.226.228) der christlichen Werte heute völlig neu gefaßt und radikal aus dem biblisch-christlichen Gottesgedanken abgeleitet werden muß. Er geht davon aus, daß die theologischen Wertbegriffe im Grunde längst die Funktion von „Brückenprinzipien" (220) erfüllen, d. h. daß sie produktive und kritische Impulse aus dem Gottesgedanken (Schöpfungsgedanken usw.) auf Mensch und Welt richten. K. zieht aus dem historischen Ringen um die genuin protestantische Verbindung von Wert- und Gottesgedanken (W. Herrmann und R. Otto hinterlassen mehr „Probleme" als „Perspektiven"!) für sich die Konsequenz: Statt Wertbegriffe ontologisch-essentiell in Gott zu verankern (das ist katholische wertphilosophische Tradition!), soll der ethische Sinn der Gottesprädikate (Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte) vergegenwärtigt und an die biblisch-reformatorische Auslegung der göttlichen Eigenschaften angeknüpft werden. Die „Wesens- und Eigenschaftsaussagen" sollen nicht ontologisch, sondern heils-

geschichtlich, aus den „Erfahrungen mit Gottes Wollen und Tun" (239) eruiert werden.

Warum die Wertbegründung durch den Rückgriff auf die jüdisch-christlich-reformatorische Tradition? Das biblisch-reformatorische Gottesbild hat den Vorzug, für die Geschichte und das Phänomen der Wertkrisen und Umbrüche offen und den zeitgebundenen Werten und Wertungen gegenüber transzendent zu sein. So kann es die Generationen stimulierend und kritisierend durch die Geschichte und die Wertkrisen hindurch begleiten: zeitnah und doch zeitdistanziert, das Humanum fördernd, die Fehlformen ausscheidend, überholte Werttafeln zerbrechend und Umwertungen provozierend.

Man muß K.s Votum für die theologische Neubegründung des christlichen Werterbes (seiner Produktiv- und Korrektivfunktion) im großen Zusammenhang sehen: der Sozialethiker weiß, daß der neuzeitliche säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann und daß die Erosion und Verdunstung der Religion unaufhaltsam zur Erschöpfung der moralischen Ressourcen und zum Zivilisationsverfall führen, wenn nicht ein neuer Umgang mit dem christlichen Werterbe initiiert und der Schwerpunkt auf die theologische Neubegründung gelegt wird. So visiert er in den vergangenheits- und gegenwartsbezogenen Analysen die neue Form einer Ethik des christlichen Werterbes an, in der bewährte Vorarbeiten und Ansätze aufbewahrt und für den heutigen Umgang mit dem christlichen Werterbe ausgebaut werden.

Die kritischen Anfragen richten sich allesamt nicht auf die ethikgeschichtlichen Studien, die großen Erkenntnisgewinn bringen (die Nietzsche-Darstellung ist Pflichtlektüre!) auch nicht auf das Votum, sondern ausschließlich auf die terminologische Zweigleisigkeit und Zweideutigkeit, in der es vorgetragen wird.

1. Der Titel „Ethische Werte und der Gottesgedanke" erinnert, so wie er dasteht, an die wertphilosophischen Reflexionen des frühen W. Herrmann und des R. Otto oder er verspricht eine eigenständige wertphilosophische Verknüpfung des Wert- und des Gottesgedankens. Da K. zum wertphilosophischen Lösungsversuch der Theologen eindeutig auf Distanz geht (mehr „Probleme") und sich ganz der von G. Simmel und E. Bloch entwickelten Idee der „positiven Wertbeerbung" zuwendet (mehr „Perspektiven"), erwartet man eigentlich den Titel: „Christliches Werterbe und der Gottesgedanke". Denkbar wäre: „Das christliche Werterbe und der Gottesgedanke. Evangelisches Votum für eine Werterbe-Ethik". Die Logik des historischen und systematischen Teils, die Deutlichkeit der Abkehr und die Eindeutigkeit der Zuwendung findet man im Titel, in der durchgängig verwendeten Terminologie und im Votum zu wenig klar ausgedrückt. Stattdessen herrschen Zweigleisigkeit und Zweideutigkeit vor. Man ist versucht zu sagen: Formulierungen, die untertreiben (beim systematischen Teil: „Aspekte einer neu zu bedenkenden Fragestellung") beziehen sich auf das – auch sozialethisch – neue Konzept des christlichen Werterbes, die meisten Formeln und Floskeln beziehen sich auf eine – natürlich auch ab ovo neu zu entwerfende – evangelische Wertethik.

2. K. grenzt die Wertethik von anderen Formen der Ethik ab, arbeitet ihren eigenständig ethischen Denkansatz heraus, betont das programmatische (ethisch-normative) Profil (214) und den spezifisch kritische(n) Gehalt (194.228) einer „theologische(n) Wertethik" (214.222). Er rühmt an ihr, daß die hohe Begrifflichkeit der Orientierungs-, Produktiv- und Korrektivfunktion zugute kommt und Kommunikabilität ermöglicht. Wegen ihres hohen theologisch-humanen Begründungsgehalts steht sie hoch über allen geistigen Strömungen und Denkansätzen, die auf Wertpragmatismus, Wertexperiment, Sozialtechnologie (H. Albert), Wertreduktionismus (B. F. Skinner), Wertmanagement, Wertpolitik (H. Klages) u. a. hinauslaufen (228f). – Hat K. hier die neu zu schaffende evangelische Wertethik oder hat er das Neue einer sozialethischen Werterbe-Ethik im Visier?

3. Die verbal miteinander konkurrierenden Ethikansätze haben eines gemeinsam: sie müssen hinsichtlich ihrer wertethischen Konzeption eine absolute evangelische Neuschöpfung sein, frei von den wertphilosophischen Vorgaben jeglicher Provenienz (Platonismus, Ontologie, Metaphysik) und frei von den Vorgaben jeglicher Wertethik (System, Kosmos, Hierarchie der Werte). In der Geschichte des Wertdenkens scheint der Zeitpunkt gekommen, wo man eine Wertethik ohne wertphilosophische Reflexion haben kann, die Evangelische Theologische Ethik wird ausdrücklich davon dispensiert. Diese Dispens trifft freilich nur auf das neue Konzept einer Werterbe-Ethik zu, nicht auf eine evangelische Wertethik: für sie wären durch die Dispens mehr Fragen aufgeworfen als gelöst. – Zahllose sozialethische Akzentuierungen (Staat, Gesellschaftsbezug, sozialethische Orientierungsfunktion, Umsetzung in gesellschaftliches und politisches Handeln) übersteigen das Ziel einer Öffnung oder sozialethischen Profilierung der Wertethik bei weitem, laufen auf eine Ethik der Grund- und Menschenrechte hinaus. Sozialethische Profilierung der Wertethik oder wertethische Profilierung der Sozialethik? Für beides besteht angesichts der bisherigen Zurückhaltung, vor allem angesichts der Zukunftsaufgaben Handlungsbedarf. Oder denkt K. angesichts der Ergänzungsbedürftigkeit vorhandener Ethikkonzepte z. B. der teleologischen Verantwortungsethik (Folgenabschätzung, Fernverantwortung) nur an eine Begleitungs- und Ergänzungsfunktion für die Wertethik (218)? – Es gibt ein auffälliges individualethisches Defizit, das mit dem Konzept einer evangelischen Wertethik nur schwer vereinbar wäre: beim häufig apostrophierten Wert der „Individualität" überzeugt die ideologiekritische Rückbesinnung noch nicht ganz.

4. Auffällig ist, daß die Produktiv- und Korrektivfunktion den „Grundwerten" und „ethischen Leitwerten", nicht aber dem Evangelium und der Verkündigung Jesu insgesamt zugeschrieben und daß primär an die sozialethische Wirkung gedacht wird. – K. geht auf die durch Wertkrise und Wertwandel nach vorne gerückten Wertbereiche ein, zeigt, daß der jeweilige Wert (Frieden, Umwelt, Befreiung) durch den entsprechenden theologischen Wert gefördert und verstärkt werden sollte. Wer inspiriert wen bei der Formulierung der Produktiv- und Korrektivfunktion? Feststeht, daß K. den Ansatz beim christlichen Werterbe nur weiterführen und damit – als Anti-Nietzsche – erfolgreich sein kann, weil Theologie und Ethik durch einen enormen Läuterungs- und Erneuerungsprozeß hindurchgegangen sind.

K.s Votum ist genauso auch an die katholische Moraltheologie und Sozialethik zu adressieren: auch sie sind auf den neuen Umgang mit dem christlichen Werterbe verwiesen. K. mobilisiert das protestantische Potential, fragt nicht nach den Erfahrungen und Beiträgen katholischer Moraltheologie und Sozialethik – das ist deren Sache. Doch läßt sich das von ihm gesteckte Ziel, das christliche Werterbe für den Staat und die Gesellschaft von heute fruchtbar zu machen, nur noch mit ökumenisch vereinten Kräften erreichen. Die sich auf evangelischer Seite an die Arbeit machen, können damit rechnen, daß auch die katholischen Partner in erster Linie die Bewahrung und Vertiefung des christlichen Werterbes und nicht die Erneuerung der Wertphilosophie anstreben.

Für die Neuauflage ist ein Sachregister wünschenswert: es ist im Anmerkungsteil in Ansätzen eingearbeitet, erschließt sich aber nur der lectio continua.

Eichstätt Rudolf Hasenstab

Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, hg. v. Johannes Gründel. – Düsseldorf: Patmos 1990. 126 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 135), kart. DM 24,80

Anlaß für die Tagung der katholischen Akademie in Bayern 1989 war die Ansprache von Papst Johannes Paul II. vom 12. 11. 1988 an die Teilnehmer des 2. Internationalen Moraltheologenkongresses in Rom. Die dadurch ausgelöste innerkirchliche Diskussion ließ erneut nach der Bedeutung und dem Stellenwert des Gewissens fragen. Vorliegender Band umfaßt die sechs Referate, die bei der Tagung in München gehalten wurden:

G. Dautzenberg, Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik (10–33); R. Heinzmann, Der Mensch als Person. Zum Verständnis des Gewissens bei Thomas von Aquin (34–52); R. Zippelius, Glaubens- und Gewissensfreiheit im Kontext staatlicher Ordnung (53–70); F. Wiedmann, Die Strategie des Gentleman. John Henry Newmans Gewissensposition (71–84); H. Weber, Konkurrenten oder Weggenossen? Das Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt (85–98); J. Gründel, Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches (99–126).

Unter den ersten vier Beiträgen ist besonders auf die exegetischen Ausführungen hinzuweisen.

Dautzenberg nimmt zustimmend die Deutung anderer Exegeten (M. Wolter / H.-J. Eckstein) auf, die sich mit der Verwendung des Terminus syneidesis bei Paulus beschäftigen. „Die Einzelaussagen lassen sich nicht zu einer ‚Lehre vom Gewissen zusammenfügen'. Paulus verbindet mit syneidesis kein eigentliches theologisches Interesse. Syneidesis ‚ist für Paulus kein theologischer, sondern ein anthropologischer Begriff, den er dem Sprachgebrauch seiner Umwelt entnimmt, ohne ihn von seiner Theologie her neu zu bestimmen'" (19f). Was die ethische Relevanz der Aussagen über das Gewissen betrifft, so ist Dautzenberg zurückhaltend. Einen eigenen Beitrag zur Gewissensthematik sieht er „in der bei Paulus wie in den nachpaulinischen Schriften vorherrschenden ganzheitlichen Sicht auf das Gewissen als auf einen Exponenten der menschlichen Person, der an deren Heilsstatus teilhat" (32f).

Unterschiedliche Akzente setzen die beiden moraltheologischen Beiträge, die dabei aber nicht zu gegensätzlichen Ergebnissen kommen.

Weber läßt keinen Zweifel an der „unersetzbare(n) Funktion" des Gewissens (86), aber er formuliert auch Bedenken. So weist er auf die vielfältigen Abhängigkeiten des Gewissens hin und daß besonders dort oft vom Gewissen gesprochen wird, wo eine individualistische Sicht von Religion und Moral vorherrscht. Auch hat sich in der Theologie ein entscheidender Wandel vollzogen. „Früher hat das Gewissen den Menschen vor allem an sein Versagen erinnert. Heute dient es primär dazu, sich freizusprechen von Schuld" (90). Weber weist auf den Rang des Lehramtes hin. Insbesondere stellt er kritisch die Ausschließlichkeit der These in Frage: Zustimmung zu Aussagen des authentischen Lehramtes in Fragen der Moral nur, soweit die Argumente tragen. Dem hält er entgegen: Argumente sind immer von einem biographischen und weltanschaulichen Vorverständnis her geprägt. Warum sollte der Glaube nicht dazugehören, der dem authentischen Lehramt „auch Kompetenz zu Vorgaben für das Gewissen" zugesteht (96)? Dies schließt nicht aus, daß es „ein legitim abweichendes Gewissen geben kann" (ebd.). Die deutschen Bischöfe haben eine lange Tradition aufgenommen, als sie dies in ihrem Schreiben an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind (1967), formuliert haben. Im Bild von den Emmausjüngern sieht Weber das Verhältnis von Lehramt und dem Gewissen des einzelnen am besten zum Ausdruck gebracht, „miteinander auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ziel" (98).

Gründel beginnt bei der Eigenart des Gewissensspruches, der den Menschen in seine unverwechselbare Verantwortung vor Gott ruft. „Das Gewissen konstituiert demnach den Menschen als sittliches Wesen" (103). Das Problem des irrigen Gewissens, das auch GS 16 anerkennt, besteht darin, daß es sich in materialen Inhalten irren kann. Da der Mensch aber in die Verantwortung vor Gott gerufen ist und diese Verantwortung sich im Gewissensspruch ausdrückt, ist auch dieser konkrete Gewissensspruch bindend. „Nicht in seinem kategorischen Befehl irrt das Gewissen, sondern in dem materialen Gehalt, in der Bedeutung, die es gewissen Handlungen und Werken beimißt. Nur darin ist Irrtum möglich" (106). Wichtig ist dabei, daß der Mensch nicht aus persönlicher Schuld oder Trägheit es versäumt, sein Gewissen richtig zu bilden. Gründel nennt dann „Korrekturoffenheit und Dialogbereitschaft als Voraussetzung für die Gewissensbildung" (108). Er sieht aber auch „Tendenzen zur Entschärfung der Verbindlichkeit des Gewissensspruches" (115), wie sie u. a. in der Ablegung eines eigenen Glaubensbekenntnisses und eines Treueeides verlangt werden. Insgesamt gilt es auch gegenüber der eingangs zitierten Papstansprache festzuhalten, „daß es bei allen nicht unfehlbaren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes der Theologie zusteht, unter Hinweis auf Schrift und Tradition die Relativität und auch die mögliche Irrigkeit oder Reformabilität solcher Aussagen zu benennen" (121). Ähnlich wie Weber bekennt sich auch Gründel zur Weggenossenschaft zwischen dem Lehramt und dem einzelnen Gewissen (Weber) bzw. dem Lehramt und der Theologie (Gründel). „Allerdings gehört zur Weggenossenschaft auch, daß von beiden Seiten der Dialog gesucht und geführt wird" (126).

Der Vorzug des vorliegenden Tagungsbandes liegt darin, daß die Referenten informativ und gut verständlich unter ihrer Perspektive die vielfältige Gewissensthematik behandeln. Als Frage bleibt, ob nicht die einzelnen Beiträge besser miteinander ins Gespräch gebracht werden könnten. Ansatzweise ist dies in den beiden moraltheologischen Darlegungen geschehen. Der von Gründel zu Recht gewünschte Dialog zwischen Lehramt und Theologie müßte besonders auf universalkirchlicher Ebene intensiver geführt werden. Dies schließt die Diskussion mit den Moraltheologen, die als Konsultoren der römischen Dikasterien tätig sind, mit ein.

Köln Herbert Schlögel

Reiter, Johannes: **Menschliche Würde und christliche Verantwortung**. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1989. 158 S., kart. DM 24.–

Daß Technik, Naturwissenschaft und Medizin heute in solchem Maß Gegenstand öffentlichen Interesses und ethischer Reflexion sind, liegt nicht am Anspruch der theologischen und philosophischen Ethik, alles menschliche Handeln, also auch das technische, wissenschaftliche und medizinische, sei sittlich zu verantworten, sondern ist ganz offensichtlich eine Reaktion auf die Erkenntnis der Risiken, die mit der rasanten Entwicklung in diesen Bereichen verbunden sind. Diese Risiken erzwingen ihre Wahrnehmung, wenn Unfälle und Katastrophen geschehen; zum anderen Teil bleiben sie bloße Möglichkeit und können so gleichermaßen die Phantasie beflügeln als auch verdrängt werden.

Als Brennpunkt der diversen Risiken erweist sich – je länger desto mehr – das Gut des menschlichen Lebens selbst. Bedroht wird es zum einen durch die langfristigen und kumulativ wirkenden Folgen unseres technischen und industriellen Handelns. Zum anderen sind in den letzten Jahren seine biologischen Voraussetzungen und Fundamentalprozesse selber in einem noch nie dagewesenen Ausmaß aufgeklärt und veränderbar geworden. Einer der schwierigsten Punkte im Umgang mit diesen Risiken ist die Geschwindigkeit, mit der die technischen Entwicklungen vor sich gehen. Sie gestatten weder abzuwarten, bis sich innerhalb eines längeren Zeitraums ein entsprechendes Ethos herausgebildet hat, noch einfach darauf zu vertrauen, daß die moralische Elementareinsicht von allein vor inhumanen Entwicklungen schützen werde, sondern erfordert Gestaltung und Steuerung der neuen Handlungsmöglichkeiten. Die entsprechenden Regelungen und Normierungen setzen gleichermaßen Informiertheit in der Sache wie Klarheit über das Ethische voraus.

J. Reiter hat sich ganz in diesem Sinne während der vergangenen Jahre immer wieder frühzeitig Fragen aus diesem Bereich gewidmet und dazu entwickelte Positionen als Experte in ministeriellen und parlamentarischen Arbeitsgruppen in den Prozeß der politischen Urteilsbildung zur Vorbereitung von Gesetzen und Richtlinien eingebracht. Das vorliegende Buch faßt einige dieser Arbeiten, von denen mehr als die Hälfte ursprünglich in den „Stimmen der Zeit" veröffentlicht waren, zusammen. Demgemäß lassen sich die einzelnen Kap. in beliebiger Reihenfolge und unabhängig voneinander lesen.

Die gemeinsame Perspektive und zugleich der rote Faden aller Beiträge ist im ersten Kap. thematisiert. Unter der Leitfrage „Wieviel Technik braucht der Mensch?" (9–27) wird der Umschlag in der Einstellung der Öffentlichkeit zur Technik (von der Fortschrittseuphorie zur Technikskepsis) dargestellt und auf seine Ursachen befragt. Daran schließt sich der Versuch an, Technik als anthropologisches Phänomen zu begreifen und unter den theologischen Leitperspektiven Schöpfung, Erlösung und Vollendung zu deuten. Als Grundhaltungen, die der Grundspannung zwischen der Technik als Chance zur Weiterschöpfung und ihrer unvermeidlichen Teilhabe am menschheitlichen Unheilszusammenhang angemessen sind, werden Zustimmung, Wachsamkeit, Betroffenheit und Widerstand (i. S. von Verzicht) bestimmt. Die eigentliche ethische Aufgabe im Bezug auf die Technik sieht Vf. in der Steuerung und Bewältigung ihrer Folgen; für sie stellt er eine Reihe von Regeln auf (die zweite S. 21 ist im Druck durch ein fehlendes „nicht" in der letzten Zeile sinnentstellt!). Wegen des „strukturellen und historischen Zusammenhangs von Technik und Gesellschaft" wird zur Lösung dieser Aufgaben nachdrücklich für institutionalisierte Formen politische Verantwortung der Technik als Ergänzung zur individuellen plädiert.

Zweifellos der gewichtigste Beitrag des Bds ist der über „Menschenwürdige Gentechnologie" (45–72). Die hier von seiten der Moraltheologie formulierten Positionen fanden in der ethischen und rechtsphilosophischen Diskussion weitgehend Zustimmung, auch wenn inzwischen die Diskussion in einzelnen Punkten weitergegangen ist (so etwa bezüglich der Tragfähigkeit des Menschenwürdearguments und in der Frage der Verantwortbarkeit der Gentechnologie im Bereich der subhumanen Natur). Auch die Systematisierung: Grundsätzliche Beurteilung der Gentechnologie, Beurteilung einzelner Anwendungsbereiche (Menschen, Tiere, Pflanzen) und dann hinsichtlich des Menschen noch einmal die Einteilung in analytische, therapeutische und konstruierende Methoden hat die ethischen Überlegungen zur Gentechnologie in der Moraltheologie frühzeitig strukturiert und die Findung gemeinsamer Positionen wesentlich erleichtert.

In ähnlicher Ausführlichkeit behandelt nur noch der Beitrag „Wenn wir überleben wollen" (117–134) sein Thema. Er möchte sowohl eine Begründung für die ökologische Verantwortung des Menschen liefern – und zwar wiederum anthropologisch-philosophisch wie biblisch-theologisch – als auch Wegweiser und Maßstäbe, die bei technischen Eingriffen des Menschen in die natürliche Umwelt beachtet werden müssen. Für R. kommen alle umweltethischen Postulate in dem theologischen Prinzip zusammen: „über das Geschaffene verfügen und es doch als nicht-menschliche Schöpfung zugleich in seinem Selbstsein achten" (132). Dessen ethische Version aber lautet: „das Recht, nach eigenen Vorstellungen und menschlichen Notwendigkeiten zu gestalten" und „die Pflicht zu Hege und Pflege" (ib.).

Diese drei zentralen Aufsätze werden durch eine Reihe weiterer Arbeiten teils ergänzt, teils konkretisiert. Ihre Themen reichen von den ethischen Problemen des Lebensbeginns und -endes über Fragen der Reproduktionsmedizin bis zu der in den vergangenen Jahren immer stärker ins Zentrum gerückten Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos und den aus ihm sich ergebenden Grenzen der Forschung.

Beschlossen wird der Bd durch sehr grundsätzliche Überlegungen zum politischen Ethos. Die Verbindung Politik und Ethik der Technik ist folgerichtig, insofern auch in den vorangehenden Beiträgen Politik, Staat und vor allem Recht stets mit thematisiert werden; sie wäre noch enger, wenn auch die beiden letzten Beiträge ihrerseits die in den vorherigen Beiträgen behandelten Probleme aufgegriffen oder sie als Exempel zur Illustration benutzen würden, also beispielsweise das Stichwort Solidarität (139f) mit der Verantwortung für das Wohl künftiger Generationen (125) in Zusammenhang gebracht hätten. Entstehungssituation und Erwartungen der ursprünglichen Adressaten stimmen hier nicht ganz mit der inneren

Kohärenz eines Buches überein, es sei denn, man begriffe auch das Politische selbst noch einmal als eine Form von Technik.

Die hervorstechende Gemeinsamkeit aller Beiträge ist ihr pragmatischer Zuschnitt: Das will in diesem Zusammenhang besagen, daß sie alle sehr stark auf die praktische Anwendbarkeit der ethischen Reflexion ausgerichtet sind. In diesem Sinne entwickelt der Vf. in jedem Aufsatz Kriterien für das Urteilen und Handeln, die entweder als grundlegende Regeln definiert und charakterisiert, als Entscheidungsgesichtspunkte katalogartig zusammengestellt oder als Gebote (bzw. Verbote) des Handelns aufgelistet werden. Diese pragmatische Ausrichtung, die den Überlegungen Praxisnähe sichert und den Erwartungen aller Adressaten ethischer Reflexionen, unmittelbar praktizierbare Anleitungen zu bekommen, entgegenkommt, kann manche theoretische Frage, die in diesem Zusammenhang berührt oder vorausgesetzt wird und an und für sich ebenfalls diskussionswürdig ist, der Erörterung an anderer Stelle und dem Diskurs im Kreise der Fachleute vorbehalten (z. B. die Rede von der Wesensnatur des Menschen, der Status von Prinzipien, die Beweiskraft des biblischen Arguments in der Moraltheologie, das Gewicht der beigezogenen amtlichen Dokumente im Verhältnis zur übrigen Argumentation).

Vf. erörtert die konkreten ethischen Fragen im Bezugsfeld zwischen der Erweiterung menschlicher Handlungsräume durch neues Können, den einzelnen, die über dieses Können verfügen, und schließlich denen, die dieses Können für sich selbst in Anspruch nehmen möchten. Bei beiden Personengruppen sind sowohl positive als auch negative Realisationen möglich. Die letzteren möchte der Vf. durch allgemein gültige rechtliche Sanktionen und institutionelle Verantwortungszuständigkeiten ausschalten, die auf der Grundlage einer ethischen Klärung des Humanum basieren. Darin werden ihm so gut wie alle Moraltheologen zustimmen. Man könnte aber auch darüber hinaus fragen, ob die Moraltheologie bei der Behandlung der Verantwortbarkeit neuer Techniken nicht stärker damit rechnen sollte, daß die stärksten Risiken weniger in der Anwendung der betreffenden Technik in einzelnen Fällen liegen könnten (für die sich fast immer ein so extremes und menschlich tragisches Beispiel finden läßt, daß sich die Anwendung der Technik unter dem Aspekt der Hilfe rechtfertigen läßt) als in der Indienstnahme der Grundlagenforschung für industrielle, wirtschaftliche und (wenigstens: potentiell auch für) politische Zwecke. Es könnte ja immerhin sein, daß Technik längst nicht mehr nur ein Segment der gesellschaftlichen Wirklichkeit bildet, sondern auch eine gesellschaftliche Mentalität geworden ist, die dem einzelnen seine Entscheidungen weitgehend vorprägt und sie ihm auch abnimmt. Die Pränataldiagnostik etwa ist ja keineswegs nur ein Problem der Schwangeren bzw. des Elternpaars und des anwendenden Arztes! Konkreter gesagt scheint es dem Rez. ein lohnender und wichtiger Gesichtspunkt theologisch-ethischer Aufmerksamkeit zu sein, zu fragen, welche Rollen für die Entwicklung und Steuerung neuer Techniken die Aufklärung der Öffentlichkeit, eine Kultur der Wissenschaftsjournalistik, die gründliche und echte Beratung im Einzelfall, neue Formen der Partizipation, aber auch die Förderung von Alternativlösungen, die Reduktion des Konkurrenzdrucks durch internationale Vereinbarungen und ähnliches haben.

Wer zu neuen ethischen Fragen beherzt Stellung bezieht, muß zwangsläufig manches knapper sagen, als er es eigentlich wünscht, und bisweilen auch auf Denkfiguren zurückgreifen, die allgemein eingespielt sind und sich vielleicht erst im nachhinein als problematisierungsbedürftig erweisen. Dazu gehört sicherlich die Kategorie des „Restrisikos" (20–22), in der lediglich die Gefahr der Häufigkeit, aber überhaupt nicht der qualitative Schweregrad und auch nicht der quantitative Umfang der Bedrohung erfaßt werden. Näher ausgeführt werden könnte die Kategorie des Widerstands als eine der Grundhaltungen, die „die Spannung zwischen einer positiven Beurteilung der technischen Möglichkeiten und einer gleichzeitig kreativ-kritischen Distanzierung gegenüber technischen Entwicklungen" (16f) konkretisieren soll; erschöpft sich diese Grundhaltung in asketischer Verweigerung (so könnte man 17f verstehen), oder umschließt sie auch die Bereitschaft zum zivilen Ungehorsam, die ja gerade im Blick auf staatliche Entscheidungen, die über die Generation der jetzt Lebenden hinausreichen, in Anspruch genommen und diskutiert wird? Wie der Vf. vertritt auch der Rez. die Verantwortlichbarkeit und systematisch-ethische Unumgänglichkeit einer (allerdings theologisch relativierten und ökologisch korrigierten) Anthropozentrik; dennoch scheint ihm die allzu direkte Berufung auf eine Eindeutigkeit des biblischen Schöpfungsglaubens (119f) nicht ganz unproblematisch (s. Psalm 104, Ijob 38f u. a.).

Das vorliegende Buch ist trotz des Umstands, daß es sich um einen Sammelbd eigenständiger Arbeiten handelt, ein wertvolles, wichtiges und empfehlenswertes Buch, insofern hier ethische Erörterungen entscheidender neuer ethischer Fragestellungen aus der Feder eines Autors zusammengebracht sind. Alle Beiträge zeichnen sich durch eine präzise Sprache, durch übersichtliche Gliederung und leichte Verständlichkeit aus. Trotz ihres pragmatischen Zuschnitts sind sie solide begründet und markieren deutliche Positionen (eine – möglicherweise durch den ursprünglichen Anlaß bedingte – Ausnahme machen die Ausführungen zur Befruchtung in vitro [35f u. 93–98], die lediglich zur Feststellung des problematischen Charakters der Fortpflanzungsmedizin führen). In diesen Qualitäten geben sie nicht nur kompakte und strukturierte Informationen zu den behandelten Einzelfragen, sondern vermitteln auch einen guten Einblick in die Bemühung der heutigen theologischen Ethik um ihren Auftrag zu kritischer Zeitgenossenschaft.

Saarbrücken Konrad Hilpert

Horizonte sittlichen Handelns. Richard Bruch Octogenario, hg. v. Otto König / Alois Wolkinger. – Graz: Inst. f. Ökum. Theologie u. Patrologie a. d. Univ. Graz 1991. 432 (30) S. (Grazer Theologische Studien, 14), kart. öS 280.–

Der stattliche, im Eigenverlag der Grazer Theol. Fak. erschienene Bd ehrt deren langjährigen Moraltheologen zu dessen 80. Geburtstag. Nachdem dieser anläßlich seiner Emeritierung (also zum 70. Geburtstag) aus der moraltheologischen Lehrgeschichte, seinem besonderen Forschungsgegenstand noch selber eine Sammlung von Aufsätzen (vgl.: Moralia varia, Düsseldorf 1981) vorgelegt hatte, sind es nun die Grazer Kollegen sowie vor allem östereichische Moraltheologen, welche den Band gestalten. Der heute wieder in Deutschland in einem Seniorenheim seelsorglich weiter aktive Bruch ist jedoch nicht einfach der passive Empfänger, sondern steuert selber seine Abschiedsvorlesung: „Theonomie und Autonomie in der christlichen Sittlichkeit" bei.

Die insgesamt 22 Aufsätze (dazu kommen – im Inhaltsverzeichnis allerdings verschwiegen – noch eine Bibliographie und eine Kurzbiographie des Geehrten) werden locker in zwei Abschnitte: „Grundlegungen" bzw. „Anwendungen" gegliedert.

Bruchs eigener Beitrag eröffnet dabei seltsamerweise den zweiten Teil und gibt doch eine Art Leitmotiv ab, nämlich das durchaus moderne Ethikverständnis des Thomas von Aquin, das freilich (so im Statement von K. Hörmann, aber auch bei Bruch selber) von Kants Autonomie-Begriff ebenso sorgfältig wie unnötig abgesetzt wird. Denn das, wogegen Kant – auch er sollte stets im zeitlichen Kontext gelesen werden (vgl. den Beitrag von H. Rotter, Zeit und Ethik) – sich absetzt, ist der nominalistische Ansatz, den er als lutherisch gebildeter Theologe genau kannte und ebenso ablehnt wie Bruch (ein Aspekt, der übrigens auch den Aufsatz von O. König zur Universalisierbarkeit der Menschenrechte hätte bereichern können).

Weitere Beiträge zu Schuld, Umkehr, Tugend und Mystik (dies eine sehr persönliche und kirchenaktuell mutige Überlegung) finden sich ebenfalls im I. Teil, während Aufsätze zur moraltheologischen Lehrgeschichte im Probabilismusstreit nach 1900 (dies von P. Inhoffen, dem heutigen Nachfolger Bruchs in Graz), zu frauenfeindlichen Aussagen des Johannes Chrysostomus wie zur sozialethisch unangemessenen Beurteilung von Ständestaat und Nationalsozialismus von J. Ude im II. Teil die lehrgeschichtlichen Interessen des Geehrten weiterführen. Schließlich folgen noch Aufsätze zu Fragen der Geburtenregelung in der orthodoxen Theologie, zur Therapiebegrenzung in der modernen Medizin, zum Wertewandel in der Einschätzung der Arbeit, zur Wahrhaftigkeit in Geschäft und Handel, zum kirchlichen Vermögensrecht wie zur Religionsfreiheit in Österreich.

Ohne die Qualität dieser Arbeiten und den guten Willen ihrer Vf., auch etwas zum gemeinsamen Geburtstagsbd beitragen zu wollen, auch nur irgendwie infrage zu stellen, fragt sich der Leser doch, ob eine solche Zufälligkeit ohne sachliche gemeinsame Thesen geisteswissenschaftlichen Sinn macht. Weniger wäre da wohl mehr – gerade auch in einer Ehrengabe.

Münster Franz Furger

Ethik und Erziehung, hg. v. Claus Günzler. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1988. 208 S., kart. DM 39.80

Den vielfältigen Ansprüchen der Erziehungswirklichkeit entspricht es, daß weder eine Reduzierung der Aufgabe der Schule auf Ethik erfolgt, noch die Ethik als Leitdisziplin der Pädagogik erhoben

wird. Dennoch kann das pädagogische Denken die wichtige Dimension der ethischen Reflexion nicht einfach außer acht lassen.

Daß die Schule nicht nur wissenschaftsorientierte, sondern auch wertorientierte Aufgaben wahrzunehmen hat, ist allgemein unbestritten. Strittig ist nur das Festlegen des rechten Verhältnisses zwischen den beiden Aufgabenbereichen. Es ist auch nicht das Ziel der Autoren des vorliegenden Bds, der einen Beitrag zur Lehrerbildung und -fortbildung leisten möchte, ein solches Verhältnis mit Anspruch auf allgemeine Gültigkeit zu bestimmen. Sie möchten vielmehr einen „argumentativ-kooperativen Dialog" anregen, der verschiedene Aspekte (fachwissenschaftliche, fachdidaktische und ethisch-erzieherische) in Verbindung setzt.

In sechs Beiträgen wird zunächst in Grundsatzfragen der Lebens- und Weltbejahung als ethische Dimension erzieherischer Leitorientierungen eingeführt. An die Feststellung, der Begriff „Erziehung" werde im Umfang und Inhalt meistens diffus verwendet, werden die vielen Fragen bezüglich des Verhältnisses zwischen Ethik und Pädagogik (etwa Stellenwert und Zielsetzungen der Ethik im erzieherischen Handeln in bezug auf aktuelle handlungstheoretische Diskussionen) angeknüpft und erörtert. Es werden verschiedene Autoren befragt, Bedingungen und Wege einer praxisnahen Normbegründung gesucht, Handlungsformen diskutiert.

Auf diese Grundsatzprobleme folgt in spezifizierten Zusammenhängen die Erörterung verschiedener Aspekte des Selbstverständnisses des Lehrers, seiner Aufgabe und Leitorientierung. Durch Rückgriff auf die Dialogik M. Bubers wird die „Begegnungsfähigkeit" als eine erzieherische Leitorientierung dargestellt. Die schwierige Frage, wie oder wer ein „guter Lehrer" in der heutigen konfliktreichen Lebenswirklichkeit sei, wird nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund der aktuellen Situation von Lehrermangel und Lehrerarbeitslosigkeit gestellt. Ethische Aspekte des Lehrens und Lernens in der interpersonalen Gemeinsamkeit des Schulalltags berühren zweifellos die Subjektwürde der Betroffenen und ihre Bemühungen um unmittelbare Effektivität. Diese Feststellung wird zum Anlaß genommen für eine kurze Analyse der anglo-amerikanischen Erziehungskonzepte und deren Bedeutung für die bundesdeutsche Erziehungsdiskussion.

Das letzte Kap. des Buches ist dem Zusammenhang „Ethik und Umwelterziehung" gewidmet. Anhand Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben geht der Vf. dieses Beitrages der globalen Dimension der Umweltproblematik als erzieherischer Aufgabe nach. A. Schweitzers Aussage: „Ethik ist Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir und außer mir" bietet hier die Möglichkeit zur Eruierung der denknotwendigen Grundprinzipien umwelterzieherischer Leitorientierungen aus ethischer Sicht.

Der Versuch der Vf., das Verhältnis von ethischer Normbegründung und pädagogischer Praxis unvoreingenommen an repräsentativen Problemfeldern und Positionen zu verdeutlichen, verdient Anerkennung. Der Leser wird nicht „belehrt", sondern zum Mit- und Weiterdenken eingeladen.

Münster Kossi J. Tossou

Aktivierende Gemeindearbeit, hg. v. Rainer Lingscheid / Gerhard Wegner. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1990. 179 S., kart. DM 29.80

Wenn eine renommierte Person aus dem kirchlichen Leben das Vorwort zu einem theologischen Buch schreibt, dann erwartet man die übliche wohlwollende Laudatio und man ist geneigt, diesen weniger wichtig erscheinenden Vorspann zu übergehen. Nicht so bei diesem Buch: Günter Linnenbrink nutzt das Vorwort zu diesem Sammelbd, um die von ihm wahrgenommene Tendenz der einzelnen Beiträge auffallend deutlich zu kritisieren. Er distanziert sich vom Anliegen des Bds, die „öffnenden", d. h. die Gemeindegrenzen überwindenden Elemente gegenüber den ohnehin bevorzugten „verdichtenden" Elementen, welche die „Kerngemeinde" stabilisieren, stärker ins Blickfeld zu rücken. Demgegenüber will er nach dem alles bestimmenden Proprium christlicher Praxis fragen und kommt so zu dem Urteil: „Wenig – zu wenig! – wird in diesem Bd jenes Lebenselement angesprochen, das gemeinhin die Einheit unseres Handelns und die Identität unserer Kirche symbolisiert: der Gottesdienst." (9) Das wiederum veranlaßt ihn zu der Feststellung: „Aller Einsatz im Bereich der Diakonie geschieht im Relativen, zum Wohl des Menschen (. . .). Aber er bleibt unterschieden vom Heil, das uns nur im Wort, dort aber fest und verbindlich, zukommt." (10) Trotz der Fragwürdigkeit dieser Aussagen, die hier nicht diskutiert werden können, muß dennoch festgestellt werden, daß L. damit dem Buch einen guten Dienst erweist: Er klärt vorweg den theologischen Ort der Beiträge. Diese befinden sich demnach im Spannungsfeld zwischen Verkündigung und Liturgie einerseits und Diakonie andererseits, zwischen „Kerngemeinde" und „Rändern", zwischen bewußt Bekennenden und Fernstehenden, zwischen angeblichem „Proprium" und gewagter Öffnung. Und die Kritik macht die jeweiligen Präferenzen des Sammelbds deutlich: Es sind jene Praxisformen, in denen sich die Gemeinden öffnen und den bislang benachteiligten, marginalisierten Schichten die nötige Aufmerksamkeit zukommen lassen.

In einem einleitenden Aufsatz „zum theologischen Ansatz und zu den Zielen des Buches" bezeichnet es Rainer Lingscheid als das leitende Interesse des ganzen Bds, nach einer gemeindlichen Erneuerung zu suchen, in der die gängige Betreuungsmentalität überwunden wird. (11) Dazu werden zwei Ansatzpunkte formuliert. Aus theologischer Perspektive bildet die Mission bzw. Evangelisation als zentraler Auftrag der Kirche einen Orientierungspunkt. Hier warnt L. aber sofort vor einem „evangelikalen Mißverständnis" (13), das die Integration von Menschen als „Bekennende" zum absoluten Erfolgskriterium macht. Demgegenüber propagiert der Ansatz der „aktivierenden Gemeindearbeit" eine „befreiende Kommunikation des Evangeliums" (15), in der über den Tellerrand der gemeindeinternen Plausibilitäten hinausgeblickt, die Alltagswelt der Menschen wahr- und ernstgenommen und ohne Anbindungsdruck zu einem geglückten Leben verholfen wird. Der zweite, die vorliegenden Beiträge spezifisch kennzeichnende Orientierungspunkt ist das von den Sozialwissenschaften rezipierte Konzept der „Gemeinwesenarbeit" (GWA), welche als Arbeitsform der Selbstorganisation benachteiligter Gesellschaftsgruppen Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre ihre Blütezeit hatte.

Damit sind die Vorgaben formuliert, mit denen die Autorinnen und Autoren aus je verschiedener Perspektive den Ansatz der „aktivierenden Gemeindearbeit" zu beschreiben versuchen.

Eine erste Gruppe von Beiträgen bemüht sich um eine theologische Grundlegung des hier vorgetragenen Ansatzes.

Rolf Schieder („Theologie und aktivierender Gemeindeaufbau") diskutiert die Rolle der Theologie beim Gemeindeaufbau. Der Rekurs auf F. D. E. Schleiermacher veranlaßt ihn einerseits zu deutlicher Kritik an der gegenwärtigen Gestalt der Theologie als Wissenschaft, andererseits zu der positiven Zielformulierung: Gemeindearbeit soll so gestaltet werden, daß eine möglichst intensive, herrschaftsfreie, um Verständnis bemühte Kommunikation zwischen möglichst vielen und verschiedenen Christen über ihren Glauben erreicht und darauf verzichtet wird, die nicht in die sog. „Kerngemeinde" eingebundenen Menschen zu denunzieren bzw. zu Missionsobjekten zu degradieren. (28) Mit einer gewissen Skepsis betrachtet man allerdings hier den synonymen Gebrauch der Ausdrücke „religiöses Interesse" und „kirchliches Interesse" (20).

Gerhard Wegner („Auf der Suche nach dem, was mutig, geduldig und stark macht") versucht, das Profil der „aktivierenden Gemeindearbeit" näher zu umreißen. Der Kern seiner Aussage läßt sich in der Forderung zusammenfassen, daß nicht menschenfremde Zwecke, etwa die Stabilisierung der normierten Handlungsschemata einer Gemeinde, sondern das konkrete, alltägliche Lebensinteresse der Menschen und deren Befähigung zu selbständigem Leben im Mittelpunkt stehen und daß es folglich darum geht, die individuellen Kräfte der Menschen zu einem besseren Leben in der Welt freizusetzen. (29, 35)

Eine biblisch orientierte Bestätigung des Ansatzes liefern Uli Müller-Weißner und Rainer Volz in ihrem Beitrag „Heimat auf Zeit". U. a. führen sie Jesu entgrenzende Gastfreiheit als gegenläufiges Postulat zur narzißtischen Selbstproduktion von Gemeinden an.

Der grundlegende Teil des Buches wird abgeschlossen von einer kennzeichnenden Beschreibung des Ansatzpunktes „Gemeinwesenarbeit" durch Rainer Lingscheid („Gemeinwesenarbeit – Bilanz und ökumenische Perspektiven"). Dieser für das Gesamtverständnis des Ansatzes sehr wichtige Beitrag wirkt leider in seiner zweiten Hälfte, in der L. den Bemühungen um eine Übertragung der GWA auf sog. Entwicklungsländer nachgeht, etwas diffus und undurchsichtig.

Meine Lektüre dieser grundlegenden Aufsätze wurde vom kontinuierlichen Gefühl der Zustimmung und der Sehnsucht nach Umsetzung der hier formulierten Postulate begleitet. Besonders erwähnenswert ist, daß die Autoren – zumindest hier in den grundlegenden Beiträgen – gerade nicht einer Tendenz folgen, die man vielleicht angesichts der Titelformulierung „aktivierende Gemeindearbeit" befürchten könnte. Ihnen geht es nicht um eine simple Maximierung der Gemeindeaktivitäten, welche die Gemeindeglieder doch wieder in die passive Konsumentenrolle drängen und die Ausgrenzung derer, die die Ansprüche der „Aktiven" nicht erfüllen (können), verdoppeln würde. Mit ihrem Ansatz geht es ihnen vielmehr darum, daß die Menschen, v. a. die benachteiligten, mit der Hilfe der Gemeinde befähigt werden, ihr Leben als eigenständige Subjekte in die Hand zu nehmen. Als Defizit sei lediglich angemerkt, daß m. E. der Evangelisations- bzw. Missionsbegriff als zweiter grundlegender Orientierungspunkt (16) eine eingehendere Erörterung verdient hätte.

In der zweiten, weitaus umfangreicheren Gruppe von Beiträgen sollen mit Berichten aus der Praxis die Konkretisierungsmöglichkeiten des Ansatzes verdeutlicht werden.

Unter der Überschrift „Gemeinde und Gemeinwesen" werden der Aufbau einer Industriegemeinde (Werner Läwen), ein Gemeindeentwicklungsprojekt (Uli Müller-Weißner, Rainer Volz) und Aktionsuntersuchungen für diakonische Gemeinden (Annette Peters) beschrieben. Als neue Aktionsformen kommen exemplarisch eine im institutionellen Rahmen der Gemeinde angesiedelte Fußballmannschaft (Tim Kuschnerus), Jugendarbeitsansätze, welche die Fixierung auf Schüler und Schülerinnen „höherer" Schulen sprengen wollen (Gerhard Wegner, Meike Riedel) und der Versuch der „Imagepflege" durch Öffentlichkeitsarbeit (Gerhard Wolf) zur Sprache. Zwei Initiativen sind Gegenstand der darauffolgenden Themengruppe: Jürgen Schabram berichtet über die Jugendwerkstatt Linden und Elke Möller über Initiativgruppen von Frauen in der Kirche. Schließlich widmen sich drei Autoren einigen spezifischen Sprachformen „aktivierten Glaubens". Hier werden die Erfahrungen bei der Bibellektüre mit Arbeitslosen (Gerhard Wegner) und bei religiösen Andachten mit Arbeiterinnen und Arbeitern (Wilhelm Heinecke) wiedergegeben bzw. die Rolle und Aufgabe der Lektoren beschrieben (Wolf Dietrich Berner). Beim letzteren Beitrag ist man darüber irritiert, daß die Lektoren bzw. deren Rolle gemeinsam mit Arbeitslosen und Arbeitern einer Themengruppe zugeordnet werden.

In einem als eigener Hauptteil aufgeführten Aufsatz referiert Ingrid Lukatis ihre Erfahrungen mit drei Versuchen, die GWA in die Vikarsausbildung zu integrieren. Allerdings sind die Ausführungen insofern ein wenig enttäuschend, als es sich hier, abgesehen vom letzten Teil, eigentlich nur um eine Verlaufsbeschreibung der Projekte handelt. Unter der Überschrift „Folgerung für die kirchliche Ausbildung" hätte ich mir eingehendere inhaltliche Reflexionen über die Spezifika der GWA und ihre Implikationen für die Ausbildungspraxis bzw. die Angabe von Kriterien und Perspektiven für die Ausbildungskonzeption erwartet.

Gerhard Wegner beschließt den Bd mit einem Fazit, in dem er die Eckdaten der „aktivierenden Gemeindearbeit" wie Bedürfnisorientierung, Selbständigkeit, Realitätsbezug, Offenheit, Option für Benachteiligte u. a. noch einmal zusammenfassend darstellt.

Insgesamt relativiert sich der gute Eindruck vom ersten grundlegenden Teil bei den Praxisberichten doch beträchtlich. Abgesehen von der Langatmigkeit mancher Berichte zeigt sich nämlich, daß auch das Konzept der „aktivierenden Gemeindearbeit" leichter gesagt als getan ist. Das Konzept beruft sich – und das ist zweifelsfrei anerkennend zu verzeichnen – auf die Selbstorganisation und das Subjektsein der Menschen, auf die unbeschränkte und zweckfreie Kommunikationsbereitschaft auch über die Gemeindegrenzen hinaus und auf die vorrangige Wahrnehmung der Bedürfnisse von Benachteiligten. Aber diese Prinzipien werden nicht schon dadurch verwirklicht, daß man sich einfach von der parochial geprägten Gemeindestruktur distanziert. Nicht zufällig führt Hermann Steinkamp in seiner Gemeindetypologie [in: Greinacher, N./Mette, N./Möhler, W. (Hg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München/Mainz 1979, 77–89] neben den Typen der hierarchisch strukturierten Verwaltungsgemeinde und der „Gemeinde als Gemeinwesen" noch einen dritten Typ auf: die Gemeinde als Organisation. Letzterer Gemeindetyp begreift es als seine Aufgabe, ein „potentiell unbegrenztes Angebot" an Aktivitäten zu organisieren und die Gemeindeglieder als Konsumenten dieses Angebots zu werben. Es liegt auf der Hand, daß dabei das Subjekt-Objekt-Gefälle zwischen Funktionsträgern und „einfachen" Gläubigen bzw. die Zentrierung auf die Gemeindeleitung nicht aufgehoben werden. Genau diesen Typ aber repräsentieren einige Praxisberichte des vorliegenden Sammelbds. Insbesondere die Beiträge von Läwen und Müller-Weißner/Volz brennen ein wahres Feuerwerk der Aktivitäten, Arbeitskreise, Veranstaltungen, Einrichtungen und Angebote ab. Hier kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß eine Ideologisierung zum Aktivismus vorliegt. In dieser Vermutung fühlt man sich durch verräterische Formulierungen bestätigt, etwa wenn Läwen die älteren Arbeiterinnen und Arbeiter als „sein Gemeinwesen"(60,61) bezeichnet oder wenn Müller-Weißner und Volz vom „aktiven Stamm der Gemeinde" (67) sprechen und 25 Frauen, die zu einem Gesprächskreis kommen, als „Volltreffer" (73) betrachten. Die Aussage: „Alles ist konzeptionell durchgeplant (. . .)" (68) ist typisch für so manche Ausführungen und läßt verwundert gegenfragen: Wo soll da noch Platz für Selbstorganisation und Subjektsein der Gläubigen sein? So sind in den Berichten einige Praxisformen auszumachen, die sich m. E. sogar kontraproduktiv zum vorgelegten Ansatz verhalten. Daß dies nicht unbedingt so sein muß und der Ansatz der GWA tatsächlich von konstruktiver Bedeutung für den Prozeß der Gemeinde sein kann, zeigen Beiträge wie jene von Kuschnerus, Wegner/Riedel und Schabram. Sie vermitteln den Eindruck, daß bei ihren Praxisbeispielen tatsächlich von den Bedürfnissen der Betroffenen ausgegangen bzw. deren eigene Kommunikationsform aufgegriffen wurde, so daß die beteiligten Personen die jeweilige „Aktivität" als *ihr* Tun und nicht als Angebot der kirchlichen „Profis" auffassen konnten.

Insgesamt bleibt nach der Lektüre ein zwiespältiger Eindruck. Es kann nur gut sein, daß abermals ein Ansatz der Gemeindepraxis formuliert wird, der mit Nachdruck das Subjektsein der Gläubigen und die vorrangige Wahrnehmung der Interessen benachteiligter Menschen propagiert. Auf der anderen Seite macht der Bd in sich selbst die Widerstände und Spannungen schmerzlich spürbar, welche der Verwirklichung dieser Prinzipien entgegenstehen. Dabei ist dies den Autorinnen und Autoren nicht als Defizit anzulasten, da es ohnehin – aus guten Gründen – nicht ihre Absicht war, ein faszinierendes Konzept oder gar verläßliche Rezepte anzubieten (171). Dennoch leistet der vorliegende Sammelbd etwas Unverzichtbares: Er benennt die Stellen, an denen der Schuh der Gemeindepraxis drückt.

Mainz Herbert Haslinger

Fischer, Alfons: **Pastoral in Deutschland nach 1945**. Band III: Kirche und Seelsorge in der Ära des Konzils und der Kulturrevolution. – Würzburg: Echter 1990. 366 S., kart. DM 39.–

Die Beurteilung geschichtlicher Prozesse scheint um so schwieriger, je näher der zeitliche Abstand zu den beschriebenen Ereignissen ist. Von daher steht der vom langjährigen Hg. der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge" nun abschließend vorgelegte dritte Teil der „Pastoral in Deutschland nach 1945" sozusagen „ipso facto" im Brennpunkt von Fragen und Widersprüchen. Das umso mehr, als F. selbst nicht mit Kritik und wertenden Fragen spart, wenn er die Pastoral in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beschreibt. Am Ende einer sehr ausführlichen und kenntnisreichen Darstellung lautet das zusammenfassende Urteil: „Kirchliche Zeitgeschichte, die sich mit jüngster Vergangenheit beschäftigt, kommt nicht an der Feststellung vorbei, daß die bisherigen Versuche einer Verwirklichung der Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht die gewünschte geistliche Frucht gebracht haben." (312) In elf Kap.n begründet der Vf. seine Position.

Den Ausgangspunkt aller Überlegungen bildet „Der konziliare Aufbruch" (Kap. I: 19–27). Denn das Zweite Vatikanische Konzil bedeutete für die Kirche einen ungeahnten Schub an Interesse und lebendiger Anteilnahme. Auch die Pastoral in Deutschland gewann neue Zuversicht und Selbstvertrauen und setzte vielerlei Hoffnungen und Kräfte in eine allgemeine Öffnung der Kirche. „Wort und Weisung des Konzils" (Kap. II: 29–48) wollten vor allem den pastoralen Auftrag der Kirche in einer veränderten und modern gewordenen Welt neu beschreiben. Aber entsprach „Die Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse" (Kap. III: 49–81) den vom Konzil selbst erarbeiteten Ergebnissen? F. zieht hier eine recht pessimistische Bilanz: „Trotz der großartigen Sicht der Kirche, die das Konzil in seiner Kirchenkonstitution verkündet hatte, erwachte die Kirche in den Jahren nach dem Konzil in den Seelen nicht – im Gegenteil." (51) Man bemühte sich redlich um Dialog, Aufbruch und Mitverantwortung der Laien, aber gleichwohl mehrten sich in der Kirche Streit, Glaubensabfall und Resignation. Auch der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) gelang es nicht, die heftig aufgebrochenen innerkirchlichen Gegensätze zu versöhnen. „Das innere Leben der Kirche in Deutschland nach Konzil und Synode" (Kap. IV: 83–130) blieb geprägt von Verunsicherung, Unbehagen, unrealistisch überhöhten Forderungen und für die Substanz des Glaubens unwirksamen Reformen.

Diese grundlegende Wende der Seelsorgearbeit zum Negativen hin veranschaulicht auch die „Pastorale Zuwendung zu gesellschaftlichen Gruppen" (Kap. V: 131–168). Statt Glaubenskonsens und weltanschaulicher Geschlossenheit wurden in der pastoralen Arbeit Dialogbereitschaft und säkulares Engagement zu durchgängigen Maximen. Besonders auffällig die Kinder- und Jugendarbeit: „Im Laufe der sechziger Jahre wurden so ziemlich alle Bastionen, die man vordem zwischen den Geschlechtern aufgebaut hatte, im Bereich der kirchlichen Jugendarbeit, aber überhaupt in der gesamten Jugendpädagogik, geschleift." (143) Die Studentengemeinden und die Hochschulseelsorge taten sich in ihrer Kritik an allen herkömmlichen Strukturen der Kirche besonders hervor. Auch im Verhältnis der Kirche zu den Frauen (Stichwort: Emanzipation) und zu den Intellektuellen ergaben sich mancherlei Dauerkonflikte. Ist es in dieser Situation der Entkirchlichung und Entchristlichung verwunderlich, daß „Missionarische Perspektiven" (Kap. VI: 169–195) eher verschwimmen und pastorale Konzepte für den Umgang mit dem Unglauben praktisch ohne Wirksamkeit bleiben? Auch die „Ökumenische Öffnung" (Kap. VII: 197–215) führte eher zu neuen Problemen (Interkommunion; Mischehenproblematik u. ä.) als zu einer stärkeren Profilierung des christlichen Glaubens.

Besonders signifikant aber wurde der kulturrevolutionäre Aufbruch und dessen Einfluß auf die Kirche im Bereich der Ethik und Moraltheologie. „Pastorale Lebensweisung und Weltorientierung" (Kap. VIII: 217–237) gerieten nach dem Konzil in eine tiefe Krise. Um die Fragen der Geburtenregelung (Enzyklika „Humanae vitae") und der sittlichen Bewertung der Sexualität

kam es zu offenen Kontroversen innerhalb der Kirche. Die Fronten verliefen quer durch alle Gruppen und Stände. Aber natürlich waren die „Pastoralen Dienste" (Kap. IX: 239–267) der Kirche in besonderer Weise betroffen. F. spricht ganz ausdrücklich von einer „Priesterkrise" (246–253), die nicht primär in der Problematik des Zölibates, sondern in der allgemeinen Orientierungslosigkeit der Gesellschaft ihren tiefsten Grund findet. Neue Dienste in der Gemeinde und die steigende Mitverantwortung der Laien vermochten die Folgen dieser Krise für die Kirche nur unwesentlich zu lindern.

Die ganz umfassende Unruhe in der Kirche und die Entwicklung vom Pluralismus zur Polarisierung beschäftigen den Vf. in Kap. X („Krisen und Polarisierungen": 269–301). Durch die Emanzipation der Theologen und deren neuen Sprach- und Denkstil kommt es zu tiefgreifenden Verunsicherungen innerhalb des Gottesvolkes. „Die Seelsorger hätten sich von den Theologen mehr Hilfe für die Begründung und Verkündigung des katholischen Dogmas in unsere Zeit hinein gewünscht, nicht eine Binnentheologie für Protestgemeinden, sondern eine Glaubenslehre für das Leben des Gottesvolkes." (288) Wie aber kann es weitergehen? Stehen Theologie und Kirche „Vor einer neuen Wende?" (Kap. XI: 303–312) In knappen Strichen begründet der Vf. seine Hoffnung auf einen neuen Anfang: „Aber es wird auch nicht permanent und ohne Ende ‚fortgeschritten, und ‚erneuert'. Einmal melden sich die alten Wahrheiten und Werte zurück." (305) Nur in der Treue zur Überlieferung und durch eine „pastorale Wende nach innen" (312) wird die Kirche ihre Identität bewahren und wirklich überzeugende Antworten auf die Nöte unserer Zeit zu geben vermögen.

Den Vf. dieser Rezension hat nach der Lektüre des Buches von F. eine gewisse Traurigkeit beschlichen. Es ist sozusagen eine Meta-Traurigkeit, ein Mit-Trauern über die pessimistische Grundhaltung dieser Bilanz der Pastoral in Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Wieviel persönliche Enttäuschung über vergeblichen Einsatz, über begrabene Hoffnungen und nicht erreichte Ziele stecken zwischen den Zeilen! Aber ist diese Enttäuschung auch objektiv berechtigt?

Natürlich sind die rückläufigen Zahlen und das Kleiner-Werden der Kirche in den letzten Jahrzehnten außerordentlich schmerzlich und dürfen nicht hinwegdiskutiert werden. Aber welche Maßstäbe müßten einer wirklich „pastoralen" Bilanz zugrundeliegen? Ist die große Zahl und die festgefügte Glaubenssubstanz wirklich das entscheidende Kriterium? Müssen nicht vom Evangelium Jesu Christi her ganz andere Maßstäbe angelegt werden?

Außerdem gilt es zu bedenken: Von vielen Gemeinden und Gläubigen wurde die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchaus anders erlebt, als F. sie beschreibt. Gerade viele engagierte Mitarbeiter schildern diese Jahre als eine zwar mühsame, doch zugleich auch fruchtbare Zeit des Ringens um eine neue Glaubwürdigkeit der Kirche. Für sie bedeutet die Erneuerung der Liturgie, der theologische Disput und die eigenständige Entscheidung zum Glauben eine Wiederentdeckung der „Freiheit der Kinder Gottes" und damit eine große Bereicherung des eigenen Lebens. Und im übrigen: Gibt es zu dieser Pastoral des Suchens und Fragens, der verzeihenden Liebe und des Miteinander-Ringens um den richtigen Weg der Nachfolge Jesu in unserer demokratischen und pluralen Gesellschaft wirklich eine überzeugende Alternative? Die auch von F. eingeforderte „eigene Identität" (301) der Kirche kann doch nur im Blick auf die Zukunft gefunden werde. Nur in der immer neuen und damit verändernden Begegnung der konkreten Menschen mit dem Evangelium als frohmachender und befreiender Botschaft werden die Werte der Vergangenheit als lebendige Gegenwart gelebt und auf diese Weise in die Zukunft von Kirche und Welt hineingetragen. Es wäre gut, wenn F. seine reichen Erfahrungen und Kenntnisse pastoralen Handelns nicht nur im resignativen Rückblick, sondern gerade im hoffnungsfrohen Suchen und Fragen nach der Zukunft des Glaubens in der heutigen Welt einbringen könnte.

Osnabrück Hermann Wieh

Evolution der Biosphäre, hg. v. Ulrich Jüdes, Günter Eulefeld, Thorsten Kapune. – Stuttgart: Wissenschaftl. Verlagsges. 1990. 160 S., 30 Abb., 2 Tabellen (Universitas), kart. DM 29.–

Das Thema des angezeigten Buches war das Thema einer öffentlichen Kolloquiumsreihe des Instituts für die Pädagogik der Naturwissenschaften in Kiel. Das Buch wurde auch im Auftrag des genannten Instituts herausgegeben. Die Mehrzahl der Beiträge lehnt sich an die Kolloquiumsvorträge an; es wurden jedoch zusätzliche Autoren zur Erweiterung des Themas einbezogen.

Unter dem Generalthema werden folgende Einzelthemen erörtert: Evolutionsforschung aus der Sicht des Paläontologen (M. J. Benton); Zur Evolutionsökologie der Biosphäre (G. von Wahlert); Konkurrenz als Schrittmacher der Evolution (H. Pschorn-Walcher); Neodarwinistische oder kybernetische Evolution? (F. Schmidt); Molekulare Selbstorganisation und Entstehung biologischer Information (B.-O. Küppers); Evolution ohne Selektion: Form und Funktion durch Autoevolution (A. Lima-de-Faria); Evolution und Projektion – Ansätze zu einer zeitgemäßen Erkenntnistheorie (G. Vollmer); Grenzen des evolutionären Paradigmas (W. Ch. Zimmerli); Evolution und die Entstehung des Neuen (R. Löw).

Durch die Nennung der Vortragsthemen wird deutlich, welches Spektrum die Hg. bei der Konzipierung des Generalthemas vor Augen hatten: es reicht von sehr speziellen naturwissenschaftlichen Beiträgen bis hin zur Erörterung philosophisch-naturwissenschaftlicher Grenzfragen.

Kann man das Generalthema als die sichtbare Klammer, die die Beiträge zusammenhält, bezeichnen, dann als zunächst verborgene die differenzierende und kritisch würdigende Klammer mit dem Anspruch, die festgefügt scheinende neodarwinistische Evolutionstheorie in Frage zu stellen – wenn nicht insgesamt, dann aber doch in Teilen, die zu ihrer Begründung beitragen – und neue Ansätze zur Diskusssion vorzuschlagen. Im Vorwort des Mithg. Th. Kapune heißt es u. a. bezeichnenderweise: „Die nachfolgenden Beiträge zeigen, daß die Erfahrung der Hypothesenabhängigkeit nicht folgenlos bleibt, weder innerhalb der Naturwissenschaften noch gar bei den Philosophen und Systemtheoretikern, die sich zunehmend herausgefordert fühlen. Das evolutive Paradigma ist durch die Wissenschaft selbst wieder zur Diskussion gestellt; es muß nicht einmal das plausibelste bleiben."(7)

Ist der Sammelband für den Theologen interessant? Sicherlich ist er interessant für den, der sich schon vorab mit philosophisch (theologisch) – naturwissenschaftlichen Grenzfragen befaßt hat. Andere werden durch die Gesamtlektüre zumindest einen Eindruck gewinnen von der Infragestellung, die die beinahe auch bei Theologen schon zum ‚Standard' gewordene neodarwinistische Evolutionstheorie aus den Reihen der Wissenschaft selbst erfährt. Diese Tendenz soll aber nicht – nach dem Wort des Mithg. Jüdes – die Rationalität neuer (korrigierter) Deutungsmuster abwerten. „Das Recht auf Unabhängigkeit und Offenheit der rationalen Deutung der Welt gegenüber einer mythischen Durchdringung mit Absolutheitsanspruch erweist sich als konstitutiv für eine humane Gesellschaft; es ist das Ergebnis eines langen Ringens, doch bleibt es ständig gefährdet." (8) Dieses Zitat, in dem die Absicht der Veranstalter der Kolloquiumsreihe dem Rez. ausgedrückt scheint, ist vielleicht Anlaß genug, das angezeigte Werk in die Hand zu nehmen.

Osnabrück/Greven-Gimbte Werner Bröker

Olding, Alan: **Modern Biology and Natural Theology**. – London: Routledge 1990. XXII, 181 S., kart. 30.–

Der Vf. des angezeigten Buches ist Philosophieprof. an der Macquarie Univ. in Australien. Sein Werk reiht sich ein in die englische Tradition der aufklärerischen Auseinandersetzung mit Atheismus, Theismus und Deismus. Die Vermutung, die vielleicht beim Lesen des Titels sich einstellt, hier liege eine moderne naturwissenschaftlich-philosophische (natürlich-theologische) Propädeutik zur christlichen Theologie vor, die das Glaubensvotum für einen sich offenbarenden persönlichen Gott möglich mache, wird bei der Lektüre des Buches nicht bestätigt. Um es gleich zu sagen: Der Deismus englischer Prägung wird mit ‚moderner' Argumentation als einzig mögliche Konsequenz natürlicher Theologie hingestellt. Der Glaube an einen absichtsvoll den Kosmos schaffenden Gott, mit dem Wort Fideismus bezeichnet, ist – nach O. – eines der Grundübel dieser Welt: „Someone might be content, although with no good reason, to believe in God as designer of the universe and further, gratefully embrace the solution to the problem of evil herein proffered. But, then, fideism, legless and begging crutches from reason, is, itself, one of the world's evils." (164) Das direkte Aussprechen eines Wortes mit Anklang an das Christliche, nämlich Christianity, geschieht nur auf den S. 3 und 4.

Mit Argumenten, die der modernen Biologie und Anthropologie und, soweit nötig, auch der Physik und der Kosmologie entnommen werden, versucht O. darzulegen, daß der klassische Gottesbeweis aus der ‚Plan'-haftigkeit des biologischen Geschehens nicht mehr sticht; diese Kritik durchzieht das ganze Buch, das materialreich die einschlägige, v. a. englischsprachige Literatur diskutiert.

Ein Überblick über die Hauptthemen vermag einen Eindruck zu vermitteln von den Etappen der Denkschritte O.s: I Biology 1. The decline of purposive explanations. 2. Biology and metaphysics. 3. The stuff we are made of. II Problems 1. Reductionism or Darwinism. 2. Biology and knowledge. 3. Cons-

ciousness and its objects. III Natural theology 1. Biology and cosmology. 2. From world to God. 3. And back again.

Der von O. ‚bewiesene' Gott ist ein Gott, der im Akt der Erschaffung das Erschaffene in die völlige Unabhängigkeit von ihm entläßt; er überläßt es sich selbst. Das führt zumindest zu zwei Problemen, die allerdings O. auch sieht, für die er aber keine Lösung anzugeben vermag.

1. Warum hat Gott diese von ihm unabhängige Schöpfung geschaffen. „We do not really know what it is for a sheer willing to produce a world and nor do we know what worlds, apart from this one, are really possible." (162)

2. Wozu existiert all das, was aus evolutivem Drang geschieht? Es läuft auf ein Ende zu und dieses wird zur „agony of it all" (163) „The universe must shift according to its own lights and, now we must add, according to its darkness also. The travail of evolution, the immense waste and suffering leading to the supposedly admirable goal of human consciousness – . . . – all this might in some sense be said to be necessary for that realization of that end." (163)

Mit diesem Dilemma teilt der Vf. die Hoffnungslosigkeit der deistischen Theologie, eine ‚moderne' Argumentation verschärft sie noch. Allerdings, darauf sei nochmal gewiesen, der Vf. weiß darum.

Das Buch ist hochinteresssant, nach Einschätzung des Rez. nicht nur für den Theologen und den Philosophen, sondern auch für die Gruppe der Naturwissenschaftler, die für ein monistisches Weltbild plädieren. Das anspruchsvolle Englisch, in dem das Buch geschrieben ist, macht die Lektüre nicht leicht; viele Metaphern – und Sarkasmen (für den, der sie mag) – wiederum geben dem Werk Würze.

Osnabrück/Greven-Gimbte Werner Bröker

Lüke, Ulrich: **Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie**. Eine kritische Auseinandersetzung aus fundamentaltheologischer Perspektive. Mit einem Geleitwort von Gerhard Vollmer. – Stuttgart: Hirzel / Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft mbH 1990. 224 S. (Edition UNIVERSITAS), kart. DM 29.–

Von dem Vf. des angezeigten Werkes sagt im vorangestellten Geleitwort (5–7) Gerhard Vollmer, einer der Hauptvertreter der evolutionären Erkenntnistheorie, er habe „die Arbeiten zur Evolutionären Erkenntnistheorie gründlich gelesen, so gründlich, daß er einen besseren Überblick hat und geben kann als die meisten Vertreter dieser Theorie". (6) Wer sich informieren möchte über die Argumente und Inhalte der evolutionären Erkenntnistheorie (EE), ist also im wörtlichen Sinne gut beraten, wenn er Lükes Werk zur Hand nimmt.

In einem einleitenden Teil A erörtert L. „das Mitspracherecht und die Mitsprachepflicht" von Biologie, Philosophie und Theologie innerhalb der Erkenntnistheorie (13–18) und kennzeichnet die inhaltliche und methodische Intention der Arbeit (19–21).

Im Teil B entfaltet er in zwei größeren Abschnitten kritisch die EE: I „Zum Konstituierungsversuch eines ganzheitlichen Systems bei Riedl" (25–43), und II „Zur Erarbeitung einzelner Elemente der evolutionären Erkenntnistheorie". (45–110) In diesem Teil B geht es noch nicht um philosophische oder theologische Erörterung, Befragung oder Kritik, vielmehr soll in ihm der noch nicht eingehend informierte Leser mit der EE vertraut gemacht werden, aber nicht in einer kurzfassenden Paraphrasierung, sondern mit immanent kritischer Würdigung.

Der Teil C „Zum philosophisch-theologischen Umgang mit evolutionären Erkenntnistheorie" (113–197) ist das Kernstück der Arbeit. In ihm erfolgt die philosophische und theologische Diskussion des evolutionär-erkenntnistheoretischen Konzeptes in einem weitgesteckten Spektrum: unter I „Zwei ‚ganzheitliche' Konzepte des Umgangs" – Lübbe (113–119) und Theißen (119–130) – und unter II, in Anlehnung an die Gliederung unter B, einzelne Elemente (hypothetischer Realismus (131–140); Kausalitätskonzept (140–149); Teleologie und Teleonomie (149–165); Vollmerscher Wissenschaftsbegriff (165–176); Religiöser Glaube und EE (177–197)).

In einer zusammenfassenden Schlußbetrachtung unter D werden noch einmal die kritische Entfaltung der EE (I 199–203) und der philosophisch-theologische Umgang mit der EE (II 205–211) aufgegriffen.

Das umfangreiche Literaturverzeichnis (Eine Fundgrube!) beschließt das Werk.

Das Ziel seiner Arbeit formuliert L. bescheiden so: „Selbst die Presse . . . hat bereits Themen der evolutionären Erkenntnistheorie aufgegriffen. Die theologische Rezeption hat aber, soweit erkennbar, noch nicht einmal das Stadium einer kritischen Sichtung dieser Theorie erreicht. Das wenigstens soll hier versucht werden; das darüber hinaus theologisch Mögliche und Sinnvolle wird sich dabei hoffentlich andeuten." (13) So bescheiden, wie es hier klingt, ist die Arbeit nun aber ganz und gar nicht. Sowohl in inhaltlicher als auch in formaler Sicht hat sie einiges zu bieten. In inhaltlicher Hinsicht stellt sie z. Zt. wohl die gründlichste theologische Diskussion der EE dar. (Auf philosophischem Gebiet gibt es schon eine Reihe einschlägiger Arbeiten, wenn auch zumeist als Zeitschriftenbeiträge.) Die sichtbar werdenden Facetten sind umfangreich und können hier nicht dargelegt werden. In formaler Hinsicht vermittelt sie einen doppelten Eindruck. Einerseits sind die sprachlichen Formulierungen häufig wegen beigefügter Klauseln kompliziert; hohe Konzentration ist vom Leser gefordert. Andererseits ist die Sprache reich an Metaphern und durchzogen von leicht aggressiven, ironischen Passagen; das würzt die Lektüre, ob es aber die Fairness der Diskussion fördert, sei dahingestellt; offenbar hat dieses G. Vollmer nicht gestört, sonst hätte er wohl in seinem durchaus kritischen Geleitwort dazu etwas gesagt.

Die EE – neben der evolutionären Ethik und der Soziobiologie – ist im hohen Grade theologie-relevant, weil sie jegliche Transzendenzaussage als jenseits menschlicher Möglichkeit der Wahrheitsfindung behauptet. Es gehört ein großes Maß sowohl von biologischer als auch von (philosophisch-)theologischer Kompetenz dazu, um in einen Prozeß der Auseinandersetzung mit der EE einzutreten. Daß die L.'sche Diskussion diesem Anspruch genügt, sei hier ausdrücklich hervorgehoben. Weiter oben wurde schon bemerkt, daß dieses nicht nur die Meinung des Rezensenten ist, sondern auch die von G. Vollmer, zumindest für den biologischen Part der Arbeit L.s. So kann der Rezensent der hier angezeigten Publikation intensive Beachtung im interdisziplinären Gespräch wünschen. Schade, daß ein Index – sowohl Personen- als auch Sachindex – fehlt; mit heutigen Textverarbeitungssystemen wäre das leicht zu machen gewesen. So ist diese Fundgrube für den schnellen Suchzugriff verschlossen.

Osnabrück/Greven-Gimbte Werner Bröker

Gould, Stephen Jay: **Wie das Zebra zu seinen Streifen kommt**. Essays zur Naturgeschichte. Übers. v. Stephen Cappellari. – Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag 1990. 399 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 919), kart. DM 24.–

Der Vf. des angezeigten Buches lehrt an der Harvard University Geologie, Biologie und Wissenschaftsgeschichte. 27 der 30 Essays, die im vorliegenden Taschenbuch zusammengefaßt sind, schrieb er für die monatliche Kolumne im Natural History Magazine. Als Kolumnist zieht Gould alle Register, um die Aufmerksamkeit der Leser zu fesseln: anekdotisch, persönlich, zuweilen aggressiv oder spöttisch. Seine Themen, sie stehen im Zusammenhang mit der Evolutionstheorie, sind interessant. Wer auf amüsante Weise dieses oder jenes von der faszinierenden Debatte, die z. Z. in bezug auf die Evolutionstheorie stattfindet, erfahren möchte, sollte diesen Bd als Lektüre wählen. Er wird dabei auch zur Kenntnis nehmen, daß das Zebra ein schwarzes Tier mit weißen Streifen ist und nicht ein weißes mit schwarzen.

Für den Theologen speziell interessant und lesenswert sind die Aufsätze Nr. 19, 20 und 21, die vom rein politischen (kommunalpolitischen) und nicht-intellektuellen Streit, der durch die Anhänger der Kreationslehre in den USA angefacht worden ist, handeln. Einen unmittelbaren Ertrag für die wissenschaftliche Erörterung von Grenzfragen zwischen Naturwissenschaften und Theologie bringen sie nicht, vermitteln aber einen Eindruck von der Macht unsachlicher Positionen, wenn sie im politischen Geschäft wirksam werden können.

Osnabrück/Greven-Gimbte Werner Bröker

Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie, hg. v. Leo Scheffczyk, mit Beiträgen von Paul Weingartner, Hans J. Fahr, Gerhard Wegner, Werner Bröker, Stefan N. Bosshard, Leo Scheffczyk. – Freiburg, München: K. Alber 1991. 248 S. (Grenzfragen, 18), geb. DM 68.–

Wenn die Einzelvorträge einer Tagung, von Experten unterschiedlicher Disziplinen unter einem Generalthema gehalten und anschließend diskutiert, zu einem Buch zusammengestellt werden, so bringt dies erfahrungsgemäß gewisse Nachteile mit sich. Es läßt sich dabei schwerlich vermeiden, daß vieles fragmentarisch wirkt, manches zwar unbegründet, aber dennoch (oder gerade deswegen?) dogmatisch verkündet und oft nicht konsequent zuende gedacht wird. Das mag hier allerdings auch an dem recht hohen, ja ‚gewaltigen Anspruch' liegen, wie der Hg. in seiner abschließenden Generalzusammenfassung feststellt, der „in dem Unternehmen einer Wirklichkeitsdeutung liegt". Man kann ihm nur beipflichten, wenn

er meint, die Welterklärung scheine „ein Gegenstand zu sein, der eigentlich über menschliches Begreifen geht" (240).

Um so dankenswerter bleibt die gute Absicht, wenigstens einige umstrittene Fakten, grundlegende Prozesse und Begriffe in Übereinstimmung zu klären. Noch immer – das bestätigt bereits ein Blick in moderne Schulbiologiebücher – trifft ja uneingeschränkt zu, was A. Wellek schon Anfang der fünfziger Jahre kritisierte: der Darwinismus ist ein „selbstverständlich verpflichtendes Credo", ein Glaube, zu dem sich nicht bekennen gleichbedeutend sei mit „ketzerisch reaktionär". „Voraussetzungslosigkeit überall" so klagt er, „bloß nicht hier!".[1] In der Tat war und ist immer noch hier die Begriffsbildung von einem „Hintergrund halb oder kaum bewußter Voraussetzungen beeinflußt ... die jeder Möglichkeit der Revision entzogen sind".[2] Die zugrundeliegenden ‚Dogmen' werden selbst gar nicht mehr in die Diskussion einbezogen. Eine kritische Bilanz der Theorie aus interdisziplinärem Gesichtswinkel (7) erscheint überfällig. Unbegreiflich allerdings bleibt, warum hier zwar über einen zentralen Begriff der Biologie Chemiker, Biochemiker, Physiker, Astrophysiker, Anthropologen, Theologen, Philosophen, Urgeschichtler und Politikwissenschaftler diskutieren, aber nicht ein einziger Biologe in dem Gremium vertreten ist! Was würde man wohl vergleichsweise von einem Kongreß über neue Therapieformen allergischer Erkrankungen halten, an dem nicht ein einziger Mediziner teilnimmt? Die Anwesenheit eines Allgemeinbiologen, Morphologen oder Systematikers hätte es zweifellos rechtzeitig verhindert, daß Diskussionen unbefriedigend in Sackgassen enden mußten, weil schon die zugrunde gelegten Begriffe und Voraussetzungen aus der Perspektive *seiner* Perspektive – und die ist nun einmal hierbei die entscheidende! – entweder viel zu einseitig, inhaltsreduziert oder aber schlicht falsch verwendet bzw. interpretiert wurden. Und dies, obwohl offen zugestanden wurde, daß der „Prototyp des Evolutionsbegriffes ... im organismischen Bereich entstanden (ist)" (217).

Glücklicherweise unterliegen rein wissenschaftstheoretische Aussagen diesem Manko nicht. So stellte P. Weingartner dankenswert klar heraus, daß die Evolutionstheorie weitgehend gerade nicht die ‚Forderung an eine wissenschaftliche Theorie' erfüllt. Es gibt keine Theorie über die Entstehung des Lebens bis hin zur ersten Zelle, sondern lediglich „ein nur zum Teil zusammenhängendes und viele Lücken aufweisendes Gebilde von Hypothesen" (13). Nicht allein die Evolution des ‚genetischen Apparates' ist ja experimentell nicht nachvollziehbar – und in den Naturwissenschaften gilt nun einmal lediglich das als ‚bewiesen', wie M. Thürkauf immer wieder betont, was sich im Experiment reproduzieren läßt. Eccles und Popper haben denn auch die darwinistische Evolutionstheorie ein ‚metaphysisches Forschungsprogramm' genannt.

Ein entscheidender Einwand wurde indessen nicht erwähnt. Die Evolution ist ja ein historischer Prozeß, mithin also grundsätzlich irreversibel, nicht wiederholbar. Sie kann daher naturwissenschaftlich weder verifiziert, noch falsifiziert werden. Da dies jedoch bereits für die kleinsten Teilschritte gilt (M. Thürkauf), stellt sie also in Wirklichkeit eine Hypothese dar, die niemals den Status einer Theorie, geschweige denn gar eine ‚bewiesenen Theorie' (G. Heberer u. a.) erreichen kann.

Die gegen eine spontane Entstehung des ‚genetischen Apparates' vorgebrachten Einwände wie z. B. die dazu erforderliche Entropieabnahme, lassen ebenfalls Wesentliches unberücksichtigt. Denn Entropieabnahme allein, wie sie bei der Synthese von Makromolekülen feststellbar ist („die Ankettung bedeutet eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit und damit eine Zunahme an Ordnung", 20) ist zwar eine unerläßliche Voraussetzung von ‚Ordnung', jedoch durchaus kein ‚zureichender Grund'! Nicht erwähnt wird, daß die hier gemeinte makromolekulare Ordnung ja einen Code darstellt, der ‚Information' beinhaltet – und dies ist nun unbestritten mehr als nur Entropieabnahme, so wie beispielsweise Literatur mehr ist als Papier und Druckerschwärze. Es macht einen gewaltigen Unterschied, ob diese Druckerschwärze sinnvoll (unter Entropieabnahme, selbstverständlich!) zu Buchstaben ‚geordnet' wird oder aber, mit rein rechnerisch gleicher Entropieabnahme, zu sinnleeren Ornamenten! Die Schrift, so formulierte es einmal E. Chargaff, ist nicht der Text! Wieder einmal verwechselt ein derartiger Reduktionismus Ursache mit Voraussetzung, causa mit conditio sine qua non. Information stellt ja eine Größe neben Materie und Energie dar (W. Gitt) und läßt sich, zumal es dabei ja um etwas ‚Qualitatives' geht, mitnichten darauf zurückführen.

Die Synthetische Theorie basiert auf der Annahme, daß „Mutation und genetische Rekombination zufällige Ereignisse sind" (15). Dieses ‚Dogma' wird ebenfalls nicht mehr in Frage gestellt. Aber ob ein Geschehen tatsächlich ‚Zufall an sich' oder aber lediglich ‚Zufall für uns' ist (H. Sachsse) läßt sich ebenfalls nicht feststellen. Es könnte immerhin, wie M. Oraison in seiner Kritik an J. Monod schon vor zwanzig Jahren bemerkte, eine uns nicht erkennbare Verklammerung verschiedener (noch) unbekannter Ursachen zugrundeliegen, wie er das ausgerechnet an Monods eigenem Beispiel für ein (vermeintlich) rein ‚zufälliges' Geschehen aufzeigte.

Die Frage, ob die Evolutionstheorie ‚Gesetze' habe, also damit den Forderungen an eine wissenschaftliche Theorie genüge, wird mit Hinweis auf das Hardy-Weinberg-Gesetz bejaht. In der anschließenden Diskussion wurde jedoch – sehr zu Recht! – darauf hingewiesen, daß hier die Zahl der vorauszusetzenden Randbedingungen (‚Antecedens-Bedingungen') derart ‚riesengroß' sei, daß sich die Frage stellt „ob es dann noch sinnvoll ist, von Gesetz zu reden" (27). Auch dadurch wird der Eindruck verstärkt, daß bei der Diskussion um die Evolutionstheorie leider vielfach Gründe die ‚Väter der Gedanken' sind, die außerhalb des rein wissenschaftlichen Interesses liegen. Das bestätigt auch die gleichermaßen in nachfolgenden Beiträgen auffallende schroffe und kategorische Ablehnung jeglicher Teleologie (die als ‚Teleonomie' ausschließlich als das Ergebnis von Zufallsmutation und Selektion gesehen werden darf!). Die Vermutung, daß hier eine gerade bei Biologen immer wieder zu beobachtende, mitunter gar panische ‚Angst vor Metaphysik' (A. Wenzl) die entscheidende Rolle spielt, wird u. a. auch durch die überraschende Tatsache gestützt, daß man sich andererseits beispielsweise nicht im geringsten scheut, das sogenannte ‚Anthopische Prinzip' ernsthaft zu diskutieren. Wenn es dem evolutionistischen Wunschdenken gerade paßt, wird eben ausnahmsweise – und dies nicht einmal selten! – ‚Metaphysisches' durchaus akzeptiert.

Die an das Referat anschließende Diskussion gibt offenbar wörtlich einen Tonband-Mitschnitt wieder. Daraus erklärt sich das vielfach holperige Deutsch, das jedem Nicht-Tagungsteilnehmer ein Verständnis der Diskussionsbeiträge erschwert. Diese Schwierigkeiten verstärkt zudem das oft sprunghafte Überwechseln von einem Thema zu einem gänzlich anderen, wodurch alles noch fragmentarischer wirkt. Man hat das auch wohl eingesehen und die nachfolgenden Diskussionen nicht mehr im Wortlaut abgedruckt, sondern als zusammenhängenden Text überarbeitet. Darunter litt freilich die Ausführlichkeit, so daß auch hier der Vorwurf des allzu Fragmentarischen erhoben werden muß – ganz abgesehen von der Uneinheitlichkeit der Buch-Gesamtkonzeption.

Für einige Urteile muß wohl auch eine gewisse biologische Ahnungslosigkeit verantwortlich gemacht werden. Wenn der Astrophysiker (!) J. Fahr meint, das ‚Endprodukt einer Entwicklung' sollte unter ‚Selektionsdruck' von außen angetrieben entstehen und „Selektionsvorteile müß(t)en demnach für das in der Tat Entstandene sprechen", so wird dabei völlig ignoriert, daß unzählige organismische Gestalten und Funktionen – und zwar ausgerechnet die hochkomplizierten – gerade nicht nach diesem so simplen Schema einer Kombination von ‚Urdummheit plus Urbrutalität' (A. Neuhäusler) erklärbar sind. Man denke beispielsweise nur an Orchideenblüten und ihre geradezu phantastischen Einrichtungen zur Sicherung der Fremdbestäubung. Wären diese ein echter Selektionsvorteil, müßten jene seltenen, geschützten Pflanzen gerade die häufigsten sein und ‚gewöhnliche' Ranunculus- oder Rosaceenarten dürfte es längst schon nicht mehr geben. Wie denn ja, denkt man dieses darwinistische Postulat ausnahmsweise einmal konsequent zuende, der Mensch als höchstentwickelter Primat heute der einzige nichtpflanzliche lebende Organismus sein müßte! (J. Illies).

In der Tat: was der Biologe und Nobelpreisträger K. v. Frisch einmal bedauernd feststellte, das findet hier, insbesondere in dem Referat über ‚Molekulare Evolution' erneut traurige Bestätigung. Viele Spezialisten, so klagte v. Frisch, insbesondere Molekulargenetiker und Makromolekularchemiker, blicken sozusagen aus einer viel zu geringen Entfernung nur wie gebannt auf ihre Moleküle und deren chemisch-physikalische Eigenschaften – und haben dadurch die ganze unendliche Fülle an lebendigen Gestalten völlig aus den Augen verloren!

Obwohl bereits während der ersten Diskussion ausdrücklich darauf hingewiesen wurde, daß der ‚Terminus Evolution' mehrdeu-

[1] Wellek, A.: Die Anschauung vom Menschen in der modernen Psychologie, in: Das ist der Mensch. Stuttgart o. J., S. 67.

[2] Uexküll, Th. v.: Der Mensch und die Natur. Grundzüge einer Naturphilosophie. München 1953, S. 86.

tig ist (37), wird er leider in jenem Sinne beibehalten, der im biologischen – also seinem genuinen – Bereich gilt. Hier aber beinhaltet er das ‚Survival of the fittest', und da man im Bereich von Chemie und Physik, wenn es um Moleküle und ihre Wechselwirkungen geht, weder von irgend einem ‚Überleben', noch von ‚Tüchtigkeit' im Sinne von Überlebenseignung reden kann, da Moleküle ja nichts Lebendiges sind, ist bereits der Terminus ‚chemische Evolution' oder ‚Molekulare Evolution' indiskutabel. Eine ‚Präbiotische Evolution' stellt einen Widerspruch in sich selbst dar, wie er kaum krasser formuliert werden kann – nicht minder grotesk als eine ‚kalte Hitze' oder eine „helle Dunkelheit". Davon abgesehen sind die in einer (hypothetischen) ‚Ursuppe' als Voraussetzungen (!) einer spontanen Entstehung von Proteinen etc. zu fordernden Bedingungen in der Natur unerfüllbar. Dies hätte, zumal die wissenschaftlichen Fakten, auch experimentell abgesichert, längst ausführlich in den Veröffentlichungen von B. Vollmert dargestellt sind, weit entschiedener betont werden müssen. Statt dessen wird, weil die Evolutionstheorie nun einmal keinen anderen Ausweg erkennen läßt, so getan, als sei das Unmögliche doch irgendwie möglich, eben weil es – frei nach Morgenstern – möglich sein *muß*.

Wie wenig der auf seine toten Moleküle fixierte Chemiker von jener ‚unermeßlichen Fülle' organismischer Gestalten, die K. v. Frisch erwähnt, ahnen muß, zeigt z. B. ein lapidarer Satz wie der folgende: „Aus der primär angelegten chemischen Struktur der Moleküle folgt somit auch die Form der Lebewesen in ganz spezifischer Weise" (81). Das ist vergleichsweise so, als versuchte ein Chemiker aus der ‚chemischen Struktur' des Buntsandsteins, also aus dem Aufbau wie den Eigenschaften des Kieselsäureanhydrits, Eisen- und Aluminiumhydroxids die gotische Architektur des Kölner Domes ursächlich zu erklären, nur weil dieser aus Buntsandstein errichtet wurde! Gewiß, die Primär-, Sekundär- etc. Strukturen der Eiweißkörper (setzt man einmal stillschweigend voraus, sie seien trotz aller Einwände irgendwie doch ‚von selbst' in einer ‚Ursuppe' entstanden!) stellen wichtige Voraussetzungen der Baus- wie Funktionseigenschaften lebender Zellen dar. Aber keinesfalls sind sie deren erklärende Ursachen! Unverständlich, warum keiner der anwesenden Philosophen oder Theologen bei der Diskussion auch nur ein einziges Mal den ‚Satz vom zureichenden Grund' erwähnte, gegen den hier so gröblich gesündigt wurde! Die vermeintlichen vordergründigen ‚Erklärungen' für *das* Kernproblem der Evolutionstheorie, die Gestaltbildung, bleiben allesamt auf dieser ‚präbiotischen' Ebene stecken. Der Gedanke, daß auf ‚höherer Ebene' – der des Organismischen oder Geistigen – des Seins etwas wirklich, etwas kategorial Neues in Erscheinung treten könne, das nicht kausal aus dem Vorangegangenen abzuleiten und ursächlich zu erklären wäre, wird offensichtlich einfach verdrängt. Warum gesteht man ehrlicherweise nicht ein, daß der ‚Weg vom Gen zum Phän' nach wie vor völlig unbekannt ist? (E. Blechschmidt) Keiner der anwesenden Philosophen oder Theologen hat beispielsweise in diesem Zusammenhang auf die Ontologie N. Hartmanns verwiesen – oder auf den Botaniker und Morphologen W. Troll, der bereits vor Jahrzehnten den entscheidenden Satz prägte: „Morphologisch ist, was sich physiologisch (chemisch-physikalisch, Vf.) überhaupt nicht erklären läßt." Der große Albert Einstein hat dergleichen Bemühungen einmal ‚Versuche mit inadäquaten Mitteln' genannt – etwa so, als wolle man mit einer Darstellung von Beethovens Neunter als Dezibel-Kurve deren Kunstcharakter nachweisen!

Auch das vorgestellte Beispiel für die sogenannte ‚Selbstorganisation', der Wiederaufbau eines Virus aus seinen chemischen ‚Bauteilen', bleibt ja auf der niederen Ebene („Seinsstufe" hätte N. Hartmann gesagt) des nicht-Lebendigen, denn Viren – auch das hätte ehrlicherweise gesagt werden müssen – sind nun einmal keine Lebewesen! H. Staudinger (Paderborn) hat auf einer Tagung über das moderne Schlagwort ‚Selbstorganisation' dankenswert klar herausgestellt, warum auch dieser schillernde und scheinbar alles erklärende Begriff in sich unsinnig ist: er stellt ja bereits eine Interpretation dar, weil das Subjekt der Organisation darin mit angesprochen ist![3] Verständlich, warum P. P. Grassé einmal jeden Versuch, zwischen Leben und unbelebter Materie Parallelen herzustellen, schlicht ‚kindisch' nannte.

Auch wenn von ‚Ordnung' die Rede ist, deren Entstehung und Vervollkommnung ja das entscheidende Evolutionsproblem beinhaltet, wird dieser zentrale Begriff nur reduktionistisch verwendet. Wie unser Beispiel ‚geordneter' Druckerschwärze schon zeigte, genügt das physikalische Kriterium der Entropieabnahme keineswegs, um ‚Ordnung', wie sie uns in der lebendigen Natur auf Schritt und Tritt begegnet, zu definieren. In der Biologie versteht man unter Ordnung ‚Funktionale Ordnung', wie sie beispielsweise der ‚klassische Stolperstein des Darwinismus' (A. Koesler), das Auge, aber nicht minder jedes andere Organ und jeder Organismus als Ganzes repräsentiert. Weder in der Chemie, noch in der Physik gibt es Vergleichbares, denn nur im Lebendigen – mag das immerhin banal klingen – sind eben Funktionen möglich, die der Erhaltung des Lebens dienen. Irgendwelche ‚Vorstufen' von Ordnung, wie sie der Biologe definiert, kann es also im anorganismischen Bereich überhaupt nicht geben. Man sollte hier also gar nicht von Ordnung reden, wo es sich allenfalls um eine An-Ordnung oder eine sinnfreie Verteilung von Materie handelt. Hans Driesch hat schon zu Beginn dieses Jh.s auf diese Notwendigkeit einer sorgsamen Definition des Ordnungsbegriffes hingewiesen und sie durch Beispiele erläutert. Es genügt eben nicht, ihn wegen seines (meist falsch verstandenen!) ‚Neovitalismus' einfach zu verurteilen – man muß ihn eben auch gelesen haben!

Einen Lichtblick hinsichtlich des Hauptanliegens dieser Tagung: ‚Probleme der Vereinbarkeit von Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie' stellt die Erkenntnis dar, daß sich über K. Rahners Begriff der ‚Selbsttranszendenz' eine „Klammer zwischen der Lehre der Selbstorganisation und der ‚creatio continua' finden läßt" (164). Freilich bedeutet auch dies eine ‚Neufüllung' des Begriffs Selbstorganisation, da jetzt ja dieses ‚Selbst' nicht mehr Ausdruck eines Eigen-Vermögens von Molekülen beinhaltet, denen bestenfalls die Rolle von causae secundae zuzugestehen ist. Die Problematik der sogenannten ‚Selbstorganisation' wurde ausführlicher und kritischer in dem Buch von U. Niemann (Hg.) „Zum Problem der Selbstorganisation" Paderborn 1991 – ebenfalls ein Tagungsbericht – behandelt. Es kann allen wärmstens empfohlen werden, denen das allzu Fragmentarische und nicht genügend in-die-Tiefe-Gehende des vorliegenden Bds allzu viele Fragen offen läßt. Auch hinsichtlich dieser Mängel erscheint der Preis stark überhöht.

St. Ingbert Wolfgang Kuhn

Boulad, Henri: **Zeugnis der Wahrheit**. Interviews und Gespräche. Übersetzt nach den französischen und englischen Originalen von Hidda Westenberger. – Mattersburg: Edition Tau 1991. 224 S., DM 28.30 / öS 198.–

In diesem Bd liegen Interviews und Gespräche mit dem Leiter der Caritas Ägypten, P. Henri Boulad vor, der sich seit Jahren mit starkem Sozialengagement bemüht, mit seiner Organisation Armut und Unterentwicklung in der ägyptischen Gesellschaft von heute zu begegnen, und das bewußt aus christlicher Motivation heraus in einer mehrheitlich islamischen Umwelt.

Die Interviews und Gespräche geben einen Einblick in Werdegang, Leben und Geisteshaltung des Jesuitenpaters, der sowohl in der orientalischen wie in der europäischen Kultur heimisch ist. Die angesprochenen Themen sind weit gespannt: Fragen der Verkündigung und Mission als gelebtes Vorbild, Vorschläge für einen christlich-islamischen Dialog, Tendenzen fundamentalistischer Kreise in Christentum und Islam werden ebenso angegangen wie drängende ökonomische und bildungspolitische Faktoren in Entwicklungsländern, um nur einige Beispiele zu nennen.

Die Antworten von P. Boulad zeugen von den Schwierigkeiten als Minderheit in einem mehrheitlich muslimischen Land zu leben, lassen aber auch, jenseits verordneter religiöser Ghettoisierung, die Chancen deutlich werden.

Die auf weiten Strecken einfühlsam gegebenen Antworten von P. Boulad heben sich positiv von den Fragen seiner Gesprächs- und Interviewpartner ab, die teils devot, teils anbiedernd und damit abstoßend wirken.

Mannheim Ludwig Hagemann

[3] Staudinger, H.: Der Begriff der Selbstorganisation und die jeweils gemeinte Wirklichkeit; in: Zum Problem der Selbstorganisation der Materie, hg. v. U. Niemann. Paderborn 1991.

Habilitationen im akademischen Jahr 1991/92

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Borok, Helmut: Sein und Leben für Gott in Christo. Begründung, Verfaßtheit und Vollzug des christlichen Lebens. Das organische Moralprinzip des Magnus Joacham (1808–1893) (Piegsa/Listl)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Hoppe, Rudolf: Das Kreuz als Triumph. Studien zur Rezeption der paulinischen Kreuzestheologie im Kolosserbrief (Hoffmann/Irsigler)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Eibach, Ulrich: Der leidende Mensch vor Gott. Krankheit und Behinderung als Herausforderung unseres Bildes von Gott und vom Menschen (Honecker/Dembowski)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Freyer, Thomas: Die zeit als Thema der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Eine Analyse der Konzeptionen und Implikationen in der Theologie von Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner (Wohlmuth/Waldenfels)

Schöllgen, Georg: Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie (Dassmann/Gerhards)

Erziehungswiss. FB der TU Braunschweig

Feige: Kirchenmitgliedsforschung in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeiten im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945 (Bizer/Girschner/Matthes)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Erlangen

Triebel, Johannes: Gottesglaube und Heroenkult in Afrika. Untersuchungen zum Lwembekult der Wakinga in Tansania (Moritzen/Ulrich/Balz)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen

Berndt, Rainer SJ: ANDREAE DE SANCTO VICTORE OPERA, TOMUS III: EXPOSITIONES HISTORICAE IN LIBROS SALOMONIS sowie mehrere andere wissenschaftliche Veröffentlichungen im Bereich der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Theologie (Lohr/Lohfink)

Theol. Fak. der Univ. Freiburg i.Br.

Felters, Heinz: Traditionsgeschichtliche Ansätze zum ‚Messianismus' bei Haggai und Sacharja. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte wie zur messianischen Theologie nebst einem sozialgeschichtlichem Kapitel (Ruppert/Oberlinner)

Tzscheetzsch, Werner: Heilsgeschichte im Religionsunterricht (Biemer/Greshake)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Henne, Philippe: La Genèse rédactionnelle du Pasteur d'Hermas (van Damme)

Theol. Fak. der Univ. Greifswald

Männchen, Julia: Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902–1941 (Zobel/Mittmann/Smend)

Vogler, Werner: Die Briefe des Johannes (Weiß/Haufe/Zobel)

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Dehn, Ulrich: Die geschichtliche Perspektive des jananischen Buddhismus. UEHARA Senroku (Sundermeier/Huber)

Kinzig, Wolfram: NOVITAS CHRISTIANA. Die Idee des Fortschritts in der alten Kirche bis Eusebius (Ritter/Seebaß)

Schäfer-Lichtenberger, Christa: JOSUA UND SALOMO. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (Rendtorff/Janowski/Mathys)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Goller, Hans, SJ: Rehabilitation des Gefühls, Emotionspsychologie und Leib-Seele-Problem (Grom/Runggaldier)

Sektion Theol. der Univ. Jena

Kähler, Christoph: Gleichnisse Jesu als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt der Gleichnisse Jesu (Walter/Luz/Weiß)

Seidel, Bodo: Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der Späten Aufklärung (Conrad/Smend/Wallis)

Kirchl. Hochschule Leipzig

Keller, Rudolf: Die Confessio Augustana im theologischen Wirken des Rostocker Professors David Chyträus (1530–1600) (Koch)

Sektion Theol. der Univ. Leipzig

Schwanz, Peter: Der neue Mensch: eine Neuinterpretation der lutherischen Rechtfertigungslehre (Amberg/Müller/Wartenberg)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Weiß, Wolfgang: Zeichen und Wunder. Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament (Brandenburger)

Wonneberger, Reinhard: Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung (Michel)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Blasberg-Kuhnke, Martina: Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen (Stachel/Knobloch)

Decot, Rolf: Kumulationshabilitation aufgrund von Arbeiten zum Gesamtkomplex „Reformation und Reichspolitik" (Frank/Baumeister)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Marburg

Oorschot, Jürgen: Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie zu Jesaja 40–55 (Kaiser)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Tanner, Klaus: Zur Theologie der empirischen Kirche. Erwägungen über die Spannung zwischen protestantischer Frömmigkeit und theologischem Integrationsanspruch (Rendtorff/Timm)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Wehrle, Josef: Sprichwort und Weisheit. Studien zur Syntax und Semantik der tob . . . min-Sprüche im Buch der Sprichwörter (Görg)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Berger, Teresa: ‚Liturgie und Frauenseele'. Ein Beitrag zum Verständnis der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich aus der Sicht einer liturgiewissenschaftlichen Frauenforschung (Richter/Vorgrimler)

Kampling, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Darstellung der Israelproblematik im Markusevangelium (Kertelge/Löning)

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: ‚Nicht im Menschen selbst gründet das Glück' (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (Zenger/Weimar)

Kirchl. Hochschule Naumburg

Bräuer, Siegfried: Der säkularisationsfähige Reformator. Studien zur Lutherrezeption im 20. Jahrhundert (Moeller/Schulz/Onnasch)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern Neuendettelsau

Hausmann, Jutta: Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.) (Preuß/Schmidt)

Winter, Martin: Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13–17 (Stegemann/Weder)

FB 5 der Univ. des Saarlandes Saarbrücken

Theis, Robert: Venia legendi „Philosophie mit besonderer Berücksichtigung philosophisch-theologischer Grenzfragen" Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft (Hasenhüttl/Hoppe/Ohlig/Sandvoss/Hinske)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Feldmeier, Reinhard: Fremde in einer entfremdeten Welt. Die Erschließung christlichen Selbstverständnisses durch die Kategorie der Fremde im 1. Petrusbrief (Hengel/Dietzfelbinger)

Schweitzer, Friedrich Lutz: Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage (Nipkow/Rössler)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Hallensleben, Barbara: Theologie der Sendung im Ursprung bei Ignatius von Loyola und Mary Ward (Hünermann/Hilberath)

Jensen, Anne: Frauenemanzipation im frühen Christentum? (Theobald/Vogt)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Baumgartner, Isidor: Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge (Zulehner)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Knapp, Markus: Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (Ganoczy/Fraling)

Sauer, Hanjo: Todesbewußtsein als Lebenskunst im Denken Karl Rahners (Klinger/Wittstadt)

Dissertationen im akademischen Jahr 1991/92

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Gandlau, Thomas: Bild Ihn in Dich und Dich in Ihn. Trinität und Kreuz in der Bedeutung für die Nachfolge Christi bei Johannes Tauler

Hofmann, Karl: Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt. Studien zur Sturmschar des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschland

Keller, Adalbert: Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu „De musica" im Kontext seines Schrifttums

Kocher, Richard: Die Lehre von der Vorsehung im Horizont gegenwärtiger Theologie

Spendel, Stefanie: Alternativen zur Pfarrei. Ein Auftrag des Konzils

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Dorn, Konrad: Weihestufen und Ausbildung der Geistlichen im frühen Christentum (Heggelbacher/Hierold)

Huck, Markus: Die theologische Begründung der Unbefleckten Empfängnis Mariens bei Bernhardin von Busti OFM und dem Bamberger Benediktinerabt Andreas (Stöhr/Zimmermann)

Ignatzi, Hans-Joachim: Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet (Kohlschein/Grasmück)

Mulzer, Martin: Jehu Schlägt Joram. Text-, literar- und strukturkritische Untersuchung zu 2 Kön 8,25–10,36 (Irsigler/Hoffmann)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Allmen, Jacques-Antoine von: Symboltheorie und Symboldidaktik am Beispiel von Peter Biehl und Hubertus Halbfas (Neidhart)

Frey, Clemens: Christliche Weltverantwortung bei Albert Schweitzer, mit einem Vergleich zu Dietrich Bonhoeffer (Ott)

Raguse, Hartmut: Psychoanalytische und theologische Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Apokalypse des Johannes (Stegemann)

Richardson, Kurt A.: Trinitarian Reality. The Interrelation of Uncreated and Created Being in the Thought of Thomas Forsyth Torrance (Lochmann)

Sueng-Hoon Chung: Karl Barth und die Hegelsche Linke. Die Revolution Gottes bei Karl Barth in Auseinandersetzung mit der politisch-ökonomischen Anthropologie bei Karl Marx (Lochmann)

Kirchl. Hochschule Berlin

Boekels, Joachim: Schleiermacher als Kirchengeschichtler. Eine Untersuchung anhand von Schleiermachers handschriftlichen Aufzeichnungen zur Kirchengeschichte und der Edition der Hagenbach-Nachschrift 1821/11 (Selge/Wickert)

Detering, Hermann: Paulus und die Paulusbriefe in der holländischen Radikalkritik (Schmithals/Breytenbach)

Dörrfuß, Ernst Michael: Mose in den Chronikbüchern – Garant theokratischer Zukunftserwartung (Welten/Liwak)

Sem. für Kath. Theol. der FU Berlin

Burger, Maria: Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen (Honnefelder/Lutz-Bachmann)

Kirchl. Hochschule Bethel

Bauer, Lutz: Das Haggai-Sacharja-Maleachi-Korpus und Aspekte seiner ökonomischen Theorie (Crüsemann/Utzschneider)

Borges de Sousa, Agabo: Studien zum Menschenverständnis in Jer 2–6 aus einer lateinamerikanischen Perspektive: Ein Beitrag zur Anthropologie des Jeremiabuches (Crüsemann/Hardmeier)

Ludwig, Ralph: Erinnern und Hoffen. Die eschatologische Grundspannung als Paradigma im Verhältnis von Psychoanalyse und Seelsorge (Winkler/Stählin)

Stieber-Westermann, Rolf: Die Provokation zum Leben. Gott im theologischen Werk Helmut Gollwitzers (Jäger/Mechels)

Welck, Christian: Erzählte ‚Zeichen'. Die johanneischen Wundergeschichten literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (Lindemann/Vouga)

Fak. für Theol., Geografie, Kunst und Musik der Univ. Bielefeld

Marx, Andreas: Kritisch-konstruktive Didaktik und Religionsdidaktik. Die Bedeutung des allgemeindidaktischen Entwurfs Wolfgang Klafkis für religionsdidaktische Theoriebildung und Unterrichtsplanungskonzeption (Fischer)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Cramer-Naumann, Samuel: Gott als geschehende Geschichte. Die elohistische Interpretation JHWHs als des Kommenden im אהיה אשר אהיה von Ex 3,14 (Herrmann/Graf Reventlow)

Durst, Stefan: Der Status von Jerusalem als ökumenisches Problem im 20. Jahrhundert (Raiser/Vetter)

Rüppel, Gert: Die Menschheit und ihre Einheit als Thema in der ökumenischen Diskusssion zwischen 1910 und 1983. Die Interaktion von Ökumene und Oikumene dargestellt an den Hauptkonferenzen der ökumenischen Bewegung (Raiser/Brakelmann)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Alkier, Stefan: Urchristentum. Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin (Schrage/zur Mühlen)

Basse, Michael: Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre (zur Mühlen/Sauter)

Delkurt, Holger: Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit (Schmidt/Seebass)

Fuchs, Gisela: Der Mythos vom Chaoskampf in der Hiobsdichtung. Altorientalisches Gottes- und Menschenbild und seine Überwindung (Schmidt/Seebass)

Grünwaldt, Klaus: Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (Seebass/Schmidt)

Hübner, Jörg: Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus. Karrenbergs wirtschaftsethische Ansätze des ‚dritten Weges' (Honecker/Sauter)

Hübner, Thomas: Die Methodenassoziation Adolf Harnacks in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte (Honecker/Sauter)

Kupsch, Martin: Krieg und Frieden. Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa (Faulenbach/Goeters)

Lee, Sunhee: Die Minjung-Theologie Ahn Byungmus – von ihren Voraussetzungen her dargestellt (Sauter/Honecker)

Meisiek, Cornelius H.: Evangelisches Theologiestudium im Dritten Reich (Faulenbach/Schäferdiek)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Grunow, Hubert: Der Weg der Wahrheit, die zum Leben führt. Der Wahrheitsbegriff der Pensées von Blaise Pascal in einer Spiegelung mit existentieller Philosophie und personalem Denken (Breuning/Höver)

Hüsgen, Hermann-Josef: Zisterzienserinnen in Köln. Die Klöster Mariengarten, Seyne und St. Mechtern/St. Apern (Adriányi/Trippen)

Kann, Irene: Schuld und Unschuld im Umgang mit der Zeit. Literarische Beispiele in theologischer Perspektive: Thomas Mann – Robert Musil – Peter Handke (Böckle/Höver)

Klein, Ronald Paul: Die Personalprälatur im Verfassungsgefüge der Kirche. Entstehung, Entwicklung und ekklesiologische Ortsbestimmung einer neuen kirchlichen Rechtsfigur (Müller/Wohlmuth)

Kremer, Stephan: Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation. Fürstbischöfe – Weihbischöfe – Generalvikare (Gatz/Adriányi)

Lob-Hüdepohl, Andreas: Kommunikative Vernunft und theologische Ethik. Überlegungen zu einer Theorie von Handlungsorientierung im Anspruch widerständiger Freiheit (Höver/Jorissen)

Müller, Karl-Heinz: Unverheiratet zusammenleben. Sozialwissenschaftliche und anthropologisch-ethische Analyse der nichtehelichen Lebensgemeinschaften unter besonderer Berücksichtigung der existenzanalytisch-logotherapeutischen Anthropologie (Höver/Bitter)

Reuter, Eleonore: Kultzentralisation. Zur Entstehung und Theologie von Dtn 12 (Hossfeld/Fabry)

Schüller, Thomas: Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie (Müller/Menke)

Thannippara, Alexander: Saccidananda – Isvara – Avatara. Towards a Re-Evaluation of some aspects of the Indian Christian Theology (Waldenfels/Findeis)

Erziehungswiss. FB der TU Braunschweig

Hahn, Matthias: Evangelische Religion im Lehrplan. Ideologiekritische Analyse ausgewählter Lehrpläne für den evangelischen Religionsunterricht an Hauptschulen zwischen 1980 und 1990 (Dross/Pöhlmann)

Kath.-Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Braunbeck, Elisabeth: Säkularität der Laien – Säkularität der Kirche. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung (Krämer/Reiter)

Demel, Sabine: Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen? Theologische Grundlagen und Grenzen der kanonischen Eheschließungsform (Krämer/Seybold)

Rohrhirsch, Ferdinand: Letztbegründung und Transzendentalpragmatik. Die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer philosophischen Letztbegründung ethischer Normen, und die Instanz einer Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit von Letztbegründung in der transzendentalpragmatischen Letztbegründungskonzeption Karl-Otto Apels (Bucher/Gläßer)

Schierl, Josef: Deutschsprachige Stimmen zur Verbindung der Gläubigen mit Christus im Vorfeld von ‚Mystici Corporis' (Seybold/Maas-Ewerd)

Theol. Hochschule Erfurt

Gabel, Michael: Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Untersuchung zum Verständinis der Intentionalität in Max Scheler. ‚Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik' (Bernard(†)/Hoffmann/Casper)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Erlangen

Biener, Hansjörg: Christliche Rundfunkarbeit im Klima der Konkurrenz. Eine unter vielen Stimmen (Moritzen/Meier)

Bonkhoff, Bernhard: Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz 1861–1919 (Hamm/Heron)

Meiser, Martin: Paul Althaus als Neutestamentler – dargestellt auf der Grundlage seiner Veröffentlichungen, seiner Briefe und seiner unveröffentlichten Manuskripte und Randbemerkungen (Merk/Roloff)

Wannenwetsch, Bernd: Ehe in der Freiheit von den Werken. Zur ethischen Wahrnehmung einer Lebensform der Gemeinde Jesu Christi (Ulrich/Seitz)

FB Ev. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt

Balke, Fred: Vom Verlust der Kosmologie ... und den Versuchen, sie wiederzugewinnen (Dalferth/Becker/Waldenfels)

Fritsche, Rainer: Urbuddhismus und Zenbuddhismus(Röhr/Dalferth/Deninger-Polzer)

FB Kath. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt

Ackva, Joachim: An den dreieinen Gott glauben. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des Gottesverständnisses und zur Bestimmung seiner Relevanz im westeuropäischen Kontext (Kessler/Wiedenhofer)

Brill, Edith: Ehrfurcht und Zweifel. Das Theodizeeproblem im Denken und Dichten P. B. Shelleys (Deninger/Altwicker)

Geisthardt, Christiane: Die Lebenswelt der ‚neuen christlichen Kultur'. Christsein nach Dorothee Sölle (Deninger/Müller)

Gniosdorsch, Iris: Religion denken. Eine kritische Untersuchung der Hegelschen Logik im Hinblick auf ihre Verwendung in der Religionsphilosophie (Schrödter/Scheer)

Link, Andrea: ‚Was redest Du mit ihr?' Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4,1–42 (Hainz/Georgi)

Rampold, Werner: Integrativ-Christliche-Therapie. Eine praktisch-theologische Weiterentwicklung zur Individualpsychologie als Beitrag zu einer holistischen Seelsorge (Siller/Kutter)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen

Buballa, Gerhard: Das Mitarbeitervertretungsrecht in der Diözese Limburg. Dargestellt und problematisiert anhand eines synoptischen Vergleiches der drei Mitarbeitervertretungsordnungen von 1972, 1978 und 1986 (Hengsbach/Sebott)

Gamberini, Paolo SJ: „[...] ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου" (Fm 13) Per una comprensione dell'analogia nel pensiero teologico di Eberhard Jüngel (Kunz/Löser)

Theol. Fak. der Univ. Freiburg i.Br.

Birkenmaier, Rainer: Die geistgewirkte Empfängnis Jesu und die jungfräuliche Gottesmutterschaft Mariens in den frühen systematischen Werken Matthias Joseph Scheebens (Riedlinger)

Born, Michael: Kernwaffen als Problem katholischer Friedensethik mit besonderem Blick auf die Entwicklung innerhalb der Bundesrepublik Deutschland (Stoeckle)

Dybowski, Stefan: Barmherzigkeit im Neuen Testament – ein Grundmotiv caritativen Handelns (Völkl)

Faber, Eva-Maria: Kirche zwischen Identität und Differenz. Die ekklesiologischen Ansätze von Romano Guardini und Erich Przywara (Greshake)

Katerelos, Evangelos: Die Auflösung der Ehe bei Demetrios Chomatianos und Johannes Apokaukos. Ein Beitrag zur byzantinischen Rechtsgeschichte des 13. Jahrhunderts (Fürst)

Malelel, Augustin Benjamin: Die Heilserfahrung bei den Basaa in Südkamerun im Licht des Römerbriefes 5,12–21 (Oberlinner)

Mehlmann, Axel: De unitate Trinitatis. Forschungen und Dokumente zur Trinitätstheologie Joachims von Fiore im Zusammenhang mit seinem verschollenen Traktat gegen Petrus Lombardus (Riedlinger)

Nichtweiß, Barbara: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk (Lehmann)

Noichl, Franz Josef: Gewissen und Ideologie. Moraltheologische Untersuchung zur Möglichkeit der Rekonstruktion eines unbedingt geltenden Sollens im Gewissen (Stoeckle)

Parappally, Jacob: Emerging Christology in the Indian Context. A Critical Study of the Development, Context and contemporary Attempts of R. Panikkar and S. Kappen to articulate a relvant Christology in the Indian Context (Greshake)

Schuster, Norbert: Praxis und Theorie des Pfarrgemeinderates. Überlegungen zur Aufgabe des Pfarrgemeinderates bei der Leitung einer Pfarrgemeinde (Müller)

Trennert-Helwig, Mathias: Die Urkraft des Kosmos. Die Dimensionen der Liebe im Werk Teilhard de Chardins (Riedlinger)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Aklin-Zimmermann, Béatrice: Die theologischen Implikationen der Nonnenviten (Imbach)

Bonino, Serge Thomas: La science en Dieu. La question 2 des Quaestiones disputatae de veritate de Thomas d'Aquin (Torrell)

Hirschi, Hans: Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept (Holderegger)

Kalamba Mutanga, Joseph: La dépendance matérielle des Eglises du Zaïre et les perspectives de leur ‚autofinancement' gradué. Essai critique d'ecclésiologie africaine (Friedli)

Kennedy, Philip: Deus humanissimus. The knowability of God in the theology of E. Schillebeeckx (Vergauwen)

Michelin, Etienne: Supernaturalis. Enquête sur l'emploi du mot ‚surnaturel' durant les périodes antépréparatoires du second concile du Vatican 1959–1962 (Torell)

Morgain, Stéphane-M.: Pierre de Bérulle et le gouvernement des Carmélites de France. Histoire d'une querelle 1583–1629 (Bedouelle)

Ozorowski, Mieczyslaw: Eucharistie – Bera'ha. La théologie des nouvelles prières eucharistiques à la lumière de la tradition de l'euchologie juive (Walsh)

Seagraves, Richard: Pascentes cum disciplina. A lexical study of the clergy in the Cyprianic correspondence (van Damme)

Wilhelem, François Régis: Mystique de l'action apostolique d'après sainte Thérèse d'Avila (Pinckaers)

Theol. Fak. der Päpstl. Phil.-Theol. Hochschule Fulda

Weider, Andreas: Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hos 1–3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottes-Bild

FB Ev. Theol. und Kath. Theol der Univ. Gießen

Lächele, Rainer: Von der Deutschkirche zum Freien Christentum. Die deutschen Christen in Württemberg in den Jahren 1925 bis 1960 (Greschat/Hampel)

Müller, Christoph: Geschichtsbewußtsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilsgeschichtliche Elemente einer augustinischen Geschichtstheorie (Mayer/Meinhardt)

Soennecken, Silvia: Misogynie oder Philogynie? Philologisch-theologische Untersuchungen zum Wortfeld „Frau" bei Augustinus (Mayer/Küppers)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Göttingen

Findeisen, Marlies geb. Schwalm: Das Bild der evangelischen Kirche in der medialen Öffentlichkeit. Dargestellt und analysiert anhand der Zeitungsberichte über den 19. Deutschen Evangelischen Kirchentag Hamburg 1981 (Nembach/Busch)

Halbach, Silke: Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften (Moeller/Mager)

Heimbucher, Martin: Christusfriede – Weltfriede. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung (Krumwiede/Busch)

Kind, Taîs Doriéla: Verhaltensänderung in der Gruppenarbeit. Dargestellt an den Konzepten von Kurt Levin und Frank Buchmann (Josuttis/Bizer)

Rimbach, Harald: Das Problem der Gnade und der Erkenntnis in Calvins Prädestinationslehre (Calvin im Vergleich mit Pighius, Beza und Melanchthon) (Schwarzwäller/Busch)

Roggenkamp-Kaufmann, Antje: Der Protestant André Gide und die Bibel (Strecker/Hübner/Theis)

Umbach, Helmut: In Christus getauft – von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus (Stegemann/Hübner)

Theol. Fak. der Univ. Graz

Dermutz, Klaus: Totes Leben – Zur Anthropologie und Theologie von Tadeusz Kantors Theater des Todes und der Liebe (König/Harnoncourt)

Höfer, Ralf. A: Kulturkämpferischer und gesellschaftspolitischer Disput in Österreich nach dem I. Weltkrieg zwischen katholischer, deutschliberaler und austromarxistischer Presse (Liebmann/Schwendenwein)

Plöbst, Markus: Der Anbruch des Reiches Gottes in den Dämonenaustreibungen des Markusevangeliums – Eine historisch-kritische Untersuchung der Perikopen Mk 1,21–28; 5,1–20; 7,24–30; 9,14–29 und ihre Theologische Aussage (Zeilinger/Marböck)

Pock, Johann I.: Sapientia Salomonis. Hieronymus' Exegese des Weisheitsbuches im Licht der Tradition (Marböck/Bauer)

Renhart, Erich: Das liturgische Bema. Untersuchungen zum Mittelschiffbema nordsyrischer Kirchen des 4. bis 6. Jahrhunderts (Harnoncourt/Bauer)

Rinnhofer, Friedrich: Grazer Theologische Fakultät vom Studienjahr 1827/28 bis 1938/39 (Liebmann/Schwendenwein)

Theol. Fak. der Univ. Greifswald

Mahlburg, Fred: Reden von Gott in der Theologie Karl Barths (Hildebrandt/Kehnscherper)

Maltzahn, Andreas: Wahrhaftige Gewaltlosigkeit als religiöser Weg. Eine Untersuchung zum Denken M. K. Gandhis (Kehnscherper/Hildebrandt/Tröger/Heidrich)

Uecker, Andreas: Die kirchliche Oktoberversammlung 1871 zu den Aufgaben der Zeit (Leder/Thümmel/Besier)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Hamburg

Bergemann, Thomas: „Das Verhältnis der Grundrede zur Logienquelle." Überlegungen zur Methode der Ausgrenzung des Q-Stoffes aus dem Mt-/L,-Gut (Hunzinger/Rau)

Green, Friedemann: Urbanisierung als Herausforderung kirchlicher Strukturbildung – Ev.-luth. Landeskirche und Stadtmission in Hamburg zwischen 1848 und 1914 (Grünberg/Kroeger)

Gremels, Georg: Die Trinitätslehre Johann August Urlspergers, dargestellt nach seiner Schrift: ‚Kurzgefaßtes System' (Koch/Fischer)

Grundmann, Christoffer: „Gesandt zu heilen." Aufkommen und Entwicklung der ärztlichen Mission im neunzehnten Jahrhundert (Ahrens/Kroeger)

Park, Chung-Jin: Minjung und Mission. Eine Untersuchung über die Minjungtheologie in Korea aus der Perspektive der Mission (Ahrens/Schumann)

Rieske-Braun, Uwe: ‚Zwei-Bereiche-Lehre' und ‚Christlicher Staat' Aufnahme, Umformung und Anwendung der ‚Zweireichelehre' im Erlanger Luthertum des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, insbesondere bei Chr. E. Luthardt und in der ‚Allgemeinen Ev. Luth. Kirchenzeitung' (Kroeger/Lohse)

Schlicht, Matthias: Überlieferung und Theologie von Luthers Vorlesung über Psalm 90 (Lohse/Pesch)

Schmidt-Lauber, Gabriele: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften (Lohse/Kroeger)

Valladares, James Adrian Prieto: Die mennonitische Mission in Costa Rica 1960 bis 1978 (Ahrens/Schumann)

FB Erziehungswiss. I der Univ. Hannover

Brück-Winkelmann, Heike: Die kirchliche Betreuung evangelischer Auswanderer nach Nordamerika im 19. Jahrhundert (Johannsen/Noormann/Boleswki)

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Altmannsperger, Dieter: Die Evangelische Rundfunkarbeit 1945–1949 (Ritter/Seebaß)

Augenstein, Jörg: Das Liebesgebot im Corpus Johanneum (Thyen/Burchard)

Bauer-Tornack, Günther: Die Sozialgestalt der Kirche und ihr Recht. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Karl Barth und Erik Wolf (Huber/Strohm)

Bedford-Strohm, Heinrich: Vorrang für die Armen. Auf dem Wege zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (Huber/Welker)

Brandt, Sigrid: Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie (Welker/Huber)

Butterweck, Christel: Altkirchliche Martyrien im Meinungskampf. Beobachtungen zum Thema „Martyriumssucht" im frühen Christentum (Ritter/Wischmeyer)

Dinger, Jörg: Bonhoeffer in der deutschsprachigen Theologie der 50er Jahre. Eine theologische Untersuchung (Huber/Schneider)

Faust, Eberhard: Christus und der Kaiser stiften Frieden. Gnoseologisches Heilsverständnis und politisch-sozialer Zeitbezug in Eph 2,11–22. Untersucht im Zusammenhang mit der Geschichte griechisch-jüdischer Konflikte und römischer Diasporapolitik in Kleinasien seit Caesar (Theißen/Thyen)

Feldtkeller, Andreas: Das entstehende Heidenchristentum im religiösen Umfeld Syriens zur Prinzipatszeit. Ein Beitrag zum Verhältnis von Urchristentum und Religionsgeschichte (Theißen/Sundermeier)

Grünschloss, Andreas: Religionswissenschaft als Welttheologie. Kritische Darstellung und Analyse von Wilfried Cantwell Smiths Religionstheologischem Programm (Sundermeier/Welker)

Hennings, Ralph: Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11–14 (Ritter/Strube)

Hentschel, Markus: Christliche Rechenschaft als Ethik und Dogmatik. Die Grundlegung und Entfaltung der Gewissenstheorie Emanuel Hirschs (Huber/Schneider)

Kersting, Andreas: Der Kampf um den Aufbau der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union aufgrund des Dahlemer Notrechts von 1934 bis 1937 (Tödt/Thierfelder)

Kim, Hees-Song: Die Geisttaufe des Messias. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu einem Leitmotiv des lukanischen Doppelwerks. Ein Beitrag zur Theologie und Intention des Lukas (Burchard/Theißen)

Knoche, Andrea: „Eine Pfarrfrau soll sein . . ." Leitbildvorstellungen für Evangelische Pfarrfrauen in Deutschland vom ausgehenden 18. Jahrhundert bis zum ersten Drittel des 20. Jahrhunderts (Huber/Rau)

Kohler, Barbara: Die überlebensfähige Gesellschaft angesichts der globalen ökosozialen Krise. Weltmodelle und Überlebenskonzeptionen des Wold Watch Instituts und thematisch verwandter kirchlicher Verlautbarungen (Welker/Huber)

Kopf, Hartmut: Evangelische Jugendsozialarbeit. Arbeitsfelder – Aufgaben – Ziele. Zu Ansatz und Status Theologischen Reflektierens in der sozialen Praxis kirchlicher Arbeit mit der Jugend. Eine Feldstudie diakonischen Handelns in kritischer Sympathie mit den Betroffenen (Strohm/Eisinger)

Kuhlmann, Hartmut: Theologie der vollendbaren Vernuft. Zum frühen Idealismus bei F. W. J. Schelling (Rudolph/Hofmeister)

Kwon, Ho-Duck: E. Böhls Aufnahme der Reformatorischen Theologie, besonders Calvins. Die Bedeutung dieser „Reformatoren-Renaissance" für die Lösung theologischer Probleme der Gegenwart (Ritschl/Schnurr)

Lämmling, Georg: Ekklesiologie als dogmatische Reflexion von Handlungssinn – Schleichermachers Glaubenslehre und die soziologische Modernisierung der Protestantischen Dogmatik (Hungar/Huber)

Maier, Gerhard: Gemeindeaufbau als Gemeindewachstum – eine praktisch-theologische Untersuchung zu Geschichte, Theologie und Praxis der ‚Church Growth'-Bewegung (Strohm/Möller)

Mäule, Thomas: Arbeit und Freizeit im Zeichen der ‚dritten industriellen Revolution'. Sozialethische Implikationen und Aufgabenstellungen (Strohm/Hungar)

Millard, Matthias: Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (Rendtorff/Mathys)

Müller, Klaus: Tora für die Völker – Die noachidischen Gebote im Beziehungsfeld zwischen Judentum und Christentum (Ritschl/Rendtorff/van Buren)

Niedballa, Thomas: Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung – Wittgenstein und die Theologie (Ritschl/Hofmeister)

Praetorius, Ina: Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit Gründung der Bundesrepublik Deutschland (Hungar/Strohm)

Schröter, Jens: Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4 (Berger/Burchard)

Steiger, Anselm: Bibel-Sprache, Welt und Jüngster Tag bei Johann Peter Hebel. Erziehung zum Glauben zwischen Überlieferung und Aufklärung (Eisinger/Seebaß)

Wander, Bernd: Trennungsprozesse zwischen ‚frühem Christentum' und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr. (Berger/Ritter)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Bertl-Anker, Christine: Das theologische Verständnis des Judentums in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts (Schwager/Vass)

Fernando, Leonard Nevis SJ: Origen's Presentation of Christianity among other Religions. A Study on Contra Celsum and its Relevance for India Today (Lies/Darlap)

Gimpl, Herbert-Heinz: Volksreligiosität und Pastoral im andinen Peru. Zugänge und Perspektiven einer Pastoral der Volksreligiosität (Stenger/Kern)

Gögele, Rainer: Entwicklung in der Bevölkerung und im Gottesdienst der Pfarre Mäder seit 1950 (Meyer/Schaupp)

Ishii, Yoshihiro: Initiation und Mystagogie im Rahmen der Inkulturation. Ein Gespräch mit Ambrosius ‚De Sacramentis' (Meyer/Neufeld)

Kufulu, Mandunu Joseph: Das ‚Kindoki' im Licht der Sündenbocktheologie. Versuch einer christlichen Bewältigung des Hexenglaubens in Schwarz-Afrika (Schwager/Schaupp)

Lennan, Richard: The Dynamics of Change: A Study in the Ecclesiology of Karl Rahner (Vass/Schaupp)

Panthanmackel, George: One in Many. An Investigation into the Metaphysical Vision of Karl Rahner (Muck/Runggaldier)

Schweiggl, Klaus: Verkörperung der Gnade Gottes (Meyer/Schwager)

Steiner, Marijan: Interzessionen im Eucharistischen Hochgebet (Meyer/Lies)

Thekemury, Pius SJ: Discipleship and Attitudes to possessions according to the Lukan Travel Narrative. An Exegetical and Interdisciplinary Interpretation of the Relevant Texts from Luke 9,51–19,44 (Hasitschka/Rotter)

Willi, Peter: Sünde und Bekehrung in den Predigten und Tagebüchern John Henry Newmans (Lies/Schaupp)

Ev.-Theol. Fak. Univ. Kiel

Globig, Christine: Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie

Lovisa, Barbro geb. Stryck: Die Beziehungen der italienischen Waldenserkirche zum protestantischen Deutschland

Wünsche, Matthias: Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche

Sektion Theol. der Univ. Leipzig

Funke-Reuter, Andreas: Septuaginta-exegetische Studien am Beispiel von Hiob 9 und 10 (Wagner/Wiefel/Hanhart)

Grabner, Wolf-Jürgen: Protestantische Religiosität und Kirchlichkeit in einer säkularisierten Gesellschaft: eine empirische Untersuchung bei Leipziger Gemeindegliedern im Herbst 1989 (Kretzschmar/Daiber/Langer)

Haubold, Arnd: Karl Friedrich Göschel (1784–1861): ein sächsisch-preußisches Lebensbild des Literaten, Juristen, Philosophen, Theologen zwischen Goethezeit und Bismarckära (Nowak/Ullmann/Graf)

Otto, Rüdiger: Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert (Amberg/Kowak/Sparn)

Kirchl. Hochschule Leipzig

Albani, Matthias: Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zu 1 Hen 72–82 unter Berücksichtigung der aramaischen Fragmente 4 Q Enastr (Seidel)

Reichelt, Hansgünter: Angelus interpres – Texte in der Johannesapokalypse (Vogler)

Wagner, Harald: Lebenswelt und Glaube. Kritik der Lebenswelttheorie und ihre Übertragung auf den Gemeindeaufbau (Ziemer)

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

Gruber, Franz: Wahrheit und Kommunikation. Studien zum Problem und Sinngehalt theologischer Wahrheit (Raberger/Uhl)

Lehner, Markus: Vom Bollwerk zur Brücke. Katholische Aktion in Österreich (Zauner/Zinnhobler)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Diefenbach, Manfred: Die Komposition des „Lukasevangeliums" unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente (Kirchschläger/Mödl)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Ackva, Friedhelm: Johann Jakob Heß (1741–1828) und seine biblische Geschichte (Benrath)

Ernst, Albrecht Immanuel: Die reformierte Kirche der Kurpfalz nach dem Dreißigjährigen Krieg (1649–1685) (Benrath)

Gräb-Schmidt, Elisabeth: Erkenntnistheorie und Glaube. Karl Heims Theorie der Glaubensgewißheit vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem philosophischen Ansatz Edmund Husserls (Herms)

Hagedorn, Eckard: Erweckung und Konversion. Der Weg des katholischen Priesters Aloys Henhöfer (1789–1862) in die evangelische Kirche (Benrath)

Hempelmann, Heinzpeter: Unaufhebbare Subjektivität Gottes? Probleme einer Lehre vom concursus divinus dargestellt an Hand von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik (Beißer)

Klassen, Alfred: Heilsgeschichte bei Peter Brunner (Beißer)

Scriba, Albrecht: Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur (Brandenburger)

Ziebritzki, Henning: Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origines, Plotin und ihren Vorläufern (May)

Zippert, Thomas: Bildung durch Offenbarung. Johann Gottfried Herders Offenbarungsverständnis als Grundmotiv seines theologisch-philosophisch-literarischen Lebenswerks (Herms)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Akogu, Peter Ositadinma: Der Beitrag Ansgar Voniers (1875–1938) und Max ten Hompels (1882–1960) zur Neubesinnung auf den Opfercharakter der Eucharistie im 20. Jahrhundert (Schneider/Weiß)

Berger, Thomas: Die Bettelorden in der Erzdiözese Mainz und in den Diözesen Speyer und Worms. Ausbreitung, Förderung und Funktion (Frank/Baumeister)

Sattler, Dorothea: Die theologische Bedeutung des menschlichen Bußwerkes (satisfactio) im kirchlichen Versöhnungsgeschehen. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch über die Buße (Schneider/Reiter)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Marburg

Bender-Junker, Birgit: Utopia. Policey und christliche Securitas. Ordnungsentwürfe der Frühen Neuzeit (Liebing)

Dimpker, Susanne: Die Kirchen vor der AIDS-Frage – Kriterien und Perspektiven sexualethischer Theorie (Keil)

Ebersohn, Michael: Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition (Lührmann)

Gerland, Manfred: Wesentliche Vereinigung. Untersuchungen zum Abendmahlsverständnis Zinsendorfs (Schneider)

Lilie, Frank: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Gerhard Krüger (Härle)

Sundermann, Hans-Georg: Der Schwache Apostel und die Kraft der Rede – Eine rhetorische Analyse von 2 Kor 10–13 (Harnisch)

Waßmann, Dieter: Die Evangelische Landeskirche von Waldeck-Pyrmont in der Zeit der Weimarer Republik (Schneider)

Wahl, Harald: Der gerechte Schöpfer. Eine Auslegung der Elihureden – Hiob 32–37 (Kaiser)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Bergjan, Silke-Petra: Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus. Aspekte der Altkirchlichen Trinitätslehre (Kretschmar)

Grüter, Verena: Begegnung mit dem göttlichen Du – Karl Heims Christologie im theologiegeschichtlichen Kontext (Schwarz)

Rödszus-Hecker, Marika: Der buchstäbliche Zungensinn. Eine Studie zur Metaphernsynthese vom Wort der Schrift (Timm)

Rupprecht, Eva-Maria: Kritikvergessene Spekulation. Das Religions- und Theologieverständnis der spekulativen Theologie Ph. Marheinekes (Wagner)

Schneider, Hans-Helmuth: Rollen und Räume. Anfragen an das Christentum in den Filmen Ingmar Bergmanns (Bäumler/Timm)

Wittekind, Folkart: Religion zwischen allgemeinem Anspruch und individueller Wirklichkeit. Eine systematische Interpretation von J. G. Fichtes Aufsatz ‚Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung' unter Bezug auf E. Platner und K. F. Forberg (Wagner)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Anyanwu, Fidelis: Fundamental Option in Christian Life (Gründel)

Bahr, Matthias: Erziehung zur Prosozialität bei Acht- bis Zehnjährigen am Lernort Religionsunterricht (Feifel)

Jurisic, Pavo: Erzbischof Josip Stadler auf den Spuren dreier Kulturen. Entwicklung der religionspädagogischen Tätigkeit der katholischen Kirche in Bosnien und Herzegowina während der österreichisch-ungarischen Regierung (1878–1918) (Feifel)

Morschhäuser, Franz: Hermann Joseph Wehrle (1899–1944). Zeuge des Glaubens in bedrängter Zeit (Döring)

Ozankom, Claude Kalos: Gott und Gegenstand. Martin Heideggers Objektivierungsverdikt und seine theologische Rezeption bei Rudolf Bultmann und Heinrich Ott (Döring)

Schmelter, Jürgen: Solidarität: Die Entwicklungsgeschichte eines sozialethischen Schlüsselbegriffs (Korff)

Vinzent, Markus: Asterius von Kappadolien, theologische Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentare (Hübner)

Weber, Margit: Die Totalsimulation. Eine Untersuchung aufgrund der Rechtsprechung der Römischen Rota (Geringer)

Wirz, Stephan: Die bedürfnisethische Frage in der Industriegesellschaft (Korff)

Ziegler, Claus-Michael: Zur Kritik formaler Rationalität. Kant im Werk von Ernst Troeltsch (Heinzmann)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Gause-Leineweber, Ute: Paracelsus: Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie (Brecht/Walton)

Haudel, Matthias: Die Bibel und die Einheit der Kirchen (Lessing/Eßer)

Kim, Jae Jin: Die Universalität der Versöhnung im Gottesbund (Welker/Lessing)

Klein, Christian: Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formengeschichtl. Studie zum Buch Kohelet (Müller/Beyerlin)

Schneider, Thomas Martin: Reichsbischof Ludwig Müller (Hausschild/Walton)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Amberger, Otto: Modelle subjektiver Glaubenserkenntnis bei John Henry Newman und Joseph Kentenich: Darstellung und vergleichende Diskussion (Vorgrimler/Angenendt)

Backhaus, Franz Josef: „... DENN ZEIT UND ZUFALL TRIFFT SIE ALLE ..." Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet (Zenger/Weimar)

Beyer, Dorothee: Sinn und Genese des Begriffs Décréation bei Simone Weil (Lengsfeld/Vorgrimler)

Furtado, Vincent Gabriel: KLASSISCHE SÄMKHYA ETHIK. Die ethische Perspektiven der Sämkhyakärikäs von Iśvarakrsna (Khoury/Mall)

Habbel, Marie-Luise: „Diese Wüste hat sich einer vorbehalten" – Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingebor Bachmanns (Vorgrimler/Metz)

Holzem, Andreas: „KIRCHENREFORM" UND „SEKTENSTIFTUNG". Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane in der Oberrheinischen Kirchenprovinz (1844–1866) (Angenendt/Köhler)

Kloft, Matthias Theodor: ORATORES VESTRI MONENT (Eure Beter mahnen) Das Bischofsamt des karolingischen Reiches im Spiegel juristischer und theologischer Texte (Angenendt/Wollasch)

Laukemper, Beatrix: DIE HEILSNOTWENDIGKEIT DER TAUFE UND DAS KANONISCHE TAUFRECHT (Lüdicke/Vorgrimler)

Okafor, Gabriel Maduka: DEVELOPMENT OF CHRISTIANITY AND ISLAM IN MODERN NIGERIA: (A critical Appraisal of the Religious Forces of Christianity and Islam in Modern Nigeria) (Khoury/Pfnür)

Rainer, Michael J.: Religion und Politik. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter besonderer Berücksichtigung der Luhmannschen Systemtheorie (Metz/Stobbe)

Sevenich-Bax, Elisabeth: Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle (Löning/Zenger)

Zekorn, Stefan: Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler (Angenendt/Vorgrimler)

Kirchl. Hochschule Naumburg

Eichenberg, Tobias: Gotteserfahrung und Gotteslob. Ein Beitrag zur persönlichen Frömmigkeit im Alten Testament anhand der Gebete Hannas, Hiskias und Daniels (Reventlow/Meinhold)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern Neuendettelsau

v. Heyl, Andreas: Kritische Theorie – Praktische Theologie. Impulse für Theoriebildung und Selbstverständnis der praktisch-theologischen Disziplin im Übergang zu einem neuen Paradigma von Theologie und Kultur (Riess/Bäumler)

Rusam, Dietrich: Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe (Stegemann/Walter)

Sädler-Mach, Barbara: Das Evangelische Krankenhaus. Entwicklungen – Erwartungen – Entwürfe (Riess/Stollberg)

FB 3 der Univ. Oldenburg

Sievers, Wilfriede: Ringen um Reife. Fritz Künkels Leben und sein Weg von der Individualpsychologie in die Religiöse Psychologie (Roth/Kretschmer)

Theol. Fak. der Erzbischöfl. Phil.-Theol. Akademie Paderborn

Geisen, Richard: „Anthroposophie und Gnostizismus". Darstellung, Vergleich und theologische Kritik (Knoch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Ehrlich, Ansgar: Die Psychodynamik des Distanzierungsvorgangs von Kirche bei narzißtisch gekränkten Christen. Eine qualitativ-biographische Studie (Schulz/Mühlek)

Kollmannsberger, Peter: Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personsein des Menschen in den Dogmatiken von Michael Schmaus und Johann Auer (Schäfer/Horn)

Pöschl, Hubert: Die unheilbare Urteilsnichtigkeit im kanonischen Prozeß (Pree/Schlemmer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Dünzel, Franz: „Braut und Bräutigam." Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (Brox/Schmitt)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Krummacher, Christoph: Musik als praxis pietatis. Beiträge zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik (Kiesow/Heller/Henkys/Langer)

Lippmann, Malte: Ethik in der Medizin (Fritzsche/Hildebrandt/Langer/Pelz)

Pfeiffer, Eckard: Die Begleitung krebskranker Kinder und Jugendlicher als psychologisch-seelsorgerliche Aufgabe unter klinischen Bedingungen (Kiesow/Winkler/Eggers)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Kern, Walter: Die Erbsünde als religionspädagogisches Problem. Die Erbsündenlehre im Wandel religionspädagogischen Denkens nach dem II. Vatikanischen Konzil (Biesinger/Bachl)

Madathil, Oommen John: Die Theologie des Kosmas Indikopleustes. Zum Standort des Kosmas Indikopleustes zwischen alexandrinischen und antiochenischer Tradition (Hofrichter/Bernhard)

Meier, Michael: Die Rechtswirkung der klösterlichen Profeß. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der monastischen Profeß und ihren Rechtswirkungen unter Berücksichtigung des Staatskirchenrechts. (Paarhammer/Winkler)

Mohr, Markus: Die Gnoseologie Thomas von Aquins in der Sicht Gustav Siewerths (Neidl/Winkler)

Pausch, Johannes: „Neues Leben lernen" durch geistliche Begleitung nach der Regel des Heiligen Benedikt für Einzelne und Gruppen. Eine katechetische Interpretation und Darstellung konkreter Lernprozeße (Biesinger/Bachl)

Weichbold, Viktor: Untersuchung über die logischen Beziehungen zwischen theologischen und empirischen Sätzen (Schleinzer/Czermak)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Siegen

Neuser, Wolfgang: Schulgottesdienst als sabbatliche Unterbrechung des Schulalltags – eine Chance für Schule und Kirche

Theol. Fak. der Univ. Trier

Rohtert, Agatha OSB: Die Schrift des Benediktiner-Abtes Johannes Rode über das Amt des Abtes ‚De bono regimine abbatis' (Steinruck/Heinz)

Weyers, Heinrich Maria: Das Stundengebet in den deutschen Diözesangesang- und -gebetbüchern und im Einheitsgesangbuch Gotteslob. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Stundenliturgie im Gemeindegottesdienst im 19. und 20. Jahrhundert (Heinz/Fischer)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Andrae, Christian: Ferdinand Christian Baur als Prediger. Exemplarische Interpretationen zu seinem handschriftlichen Predigtnachlaß (Rössler/Müller)

Bell, Richard Herbert: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9–11 (Stuhlmacher/Betz)

Dieter, Theodor Joachim: Die philosophischen Thesen der „Heidelberger Disputation" Luthers und ihre Probationen. Ein kritischer Kommentar (Bayer/Werbeck)

Eppler, Wilhelm: Die Sicht des Alten Testaments in den neueren Protestantischen Theologien des Neuen Testaments (Stuhlmacher/Hofius)

Gassmann, Lothar: Das anthroposophische Bibelverständnis. Eine kritische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Veröffentlichung von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling (Beyerhaus/Mehlhausen/Hengel)

Grell, Mitchell Scott: Der ewig reiche Gott. Die Erkenntnis, Gewinnung und Bestimmung der Eigenschaften Gottes nach Isaak August Dorner, August Hermann Cremer und Karl Barth mit besonderer Berücksichtigung des Einflusses der Theologie Dorners auf die Gotteslehre Barths (Jüngel/Mehlhausen)

Hamel, Martin: Schriftverständnis und Schriftgebrauch als Problem der neueren ökumenischen Missionstheologie – unter besonderer Berücksichtigung der Weltmissionskonferenz Melbourne 1980 (Beyerhaus/Müller)

Heckel, Ulrich: Kraft in Schwachheit. Das Sich-Rühmen der Schwachheit und die Kraft Christi in 2. Kor 10–13 auf dem Hintergrund der paulinischen Theologie (Hengel/Hofius)

Reid, Duncan Stuart Warren: Die Lehre von den ungeschaffenen Energien: ihre Bedeutung für die ökumenische Theologie (Moltmann/Abramowski)

Tscho, Kyong Tscheol: Die ethischen Weisungen und ihre theologische Begründung im Epheserbrief (Hofius/Hengel)

Seibt, Klaus Christoph, Markell von Ankyra als Reichstheologe (Abramowski, Raeder)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Beck, Uwe: Öffentliche Moral. Medienethische Untersuchung zu Kirche und Theologie im Nachrichtenmagazin ‚Der Spiegel' in den Jahren 1947 bis 1991 (Hunold/Mieth)

Bieberstein, Klaus: Josua – Jordan – Jericho. Archäologie und Geschichte der Landnahmeerzählung Josua 1–6 (Groß/Theobald)

Dumas, Marc: Die theologische Deutung der Erfahrung des Nichts im deutschen Werk Paul Tillichs (1919–1930) (Hünermann/Mieth)

Eckholt, Margit: Vernunft in Leiblichkeit. Die christologische Vermittlung im Denken Nicolas Malebranches (Hünermann/Wieland)

Kleine, Thomas: Solidarität als Prozeß. Überlegungen zur Ermöglichung sozialen Handelns aus individueller und gesellschaftlicher Sicht (Hunold/Mieth)

Kottlorz, Peter: Fernsehmoral – Ethische Strukturen fiktionaler Fernsehunterhaltungssendungen (Mieth/Hunold)

Krimmer, Ansgar: Der Katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg (1852–1945). Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Württemberg (Reinhardt/Köhler)

Kruttschnitt, Elke: Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und die philosophische Theorie der ‚Religion des Exodus und des Reiches' (Seckler/Wieland)

Lücking-Michel, Claudia: Die Sozialphilosophie des Nicolaus von Cues. Untersuchungen im Ausgang von seiner Schrift ‚De concordantia catholica' (Hünermann/Wieland)

Maurer, Alfons: Homo agens. Handlungstheoretische Untersuchung zum theologisch-ethischen Verständnis des Sittlichen (Hunold/Mieth)

Mutombo-Mwana, Achille: Hans Blumenbergs Plädoyer für die Neuzeit. Seine Bedeutung für die Theologie (Hünermann/Wieland)

Ober, Christofer: System, Lebenswelt und die Herausforderung durch den Anderen. Überlegungen zu einer kommunikativen christlichen Befreiungsethik. Eine Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Alfons Auer, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und Enrique Dussel (Mieth/Hunold)

P. Augustine, George: Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen bei Wolfhart Pannenberg (Kasper/Hünermann)

Redeker, Andrea: Abweichendes Verhalten und moralischer Fortschritt. Zur Steuerungsfunktion der Normkritik in der theologisch-ethischen Reflexion (Hunold/Mieht)

Siepen, Wolfgang: Weg der Erkenntnis – Weg der Liebe. Gründzüge eines Vergleichs der spirituellen Meister-Schüler-Verhältnisse beim Buddha und bei Pachomius (Mieth/Vogt/Pieris)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Harkam, Gerhard: Die alttestamentliche Rede vom „Glauben". Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der theologischen Verwendung von „ha ^{äe}um". (Sauer/Kreuzer)

Heinrich, Klausjürgen: Die Wiedergewinnung einer theologischen Ästhetik und ihre Bedeutung für die Liturgie. Eine fundamentalliturgische Positionsbestimmung (Schmidt-Lauber/Niederwimmer)

Knoll, Ines: Eschatologische Implikationen im Werk von Ingeborg Bachmann. Eine Lektüre ihres Werkes anhand des Eschatologiebegriffs von Paul Tillich (Micskey/Niederwimmer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Branahl, Matthias: Ein Beitrag zur Beziehung von Ethik und Ökonomie: Zum Verhältnis von sittlicher und ökonomischer Rationalität – aufgezeigt am Beispiel der Unternehmenskultur der Siemens AG, Berlin/München (Weiler)

Faber, Roland: Der Selbst-Einsatz Gottes. Zur theo-logischen Grundlegung der Rede vom „Leiden" Gottes im Hinblick auf eine „künftige" trinitätstheologisch letzt-fundierte Gotteslehre (Schulte)

Gruber, Christof Josef: Alethea des Sollens. Versuch einer sprachanalytischen Annäherung an „Sollen" (Weiler)

Hengholt, Carolin: Zwischen Sakramentenunterricht und christlicher Sozialisation. Bestandsaufnahme und Perspektiven einer Gemeindekatechese im Übergang (Zulehner)

Jäggle, Martin: Die Situation des Religionsunterrichts an Volksschulen in der Großstadt Wien. Eine empirische Untersuchung (Langer)

Kim, Jung-Woo: „Todesstrafe und Menschenwürde". Die Menschenwürde ist unantastbar. Untersuchungen der Todesstrafe vom Standpunkt der Menschenwürde aus (Virt)

Krieger, Walter: Spiritualität der Persönlichkeit. Eine Begegnung der christlichen Spiritualität mit der Individualpsychologie Alfred Adlers (Weismayer)

Kuhn, Elmar: ‚fundamenta religionis.' Grundpostulate glaubwürdiger Religion in Anschluß an den religio-Traktat in der Summa theologiae des Thomas von Aquin (Reikerstorfer)

Mate-Toth, András: Die katholische Kirche in Ungarn und die Zeichen der Zeit. Eine pastoralgeschichtliche Skizze (Zulehner)

Wallner, Josef Rudolf: Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universialität bei Hans Urs von Balthasar (Eichinger)

Webhofer, Peter: Bernard Bolzano. Ein akademischer Fall oder: Ein pastoraler Auftrag auf Abruf (Zulehner)

Wiebel-Fanderl, Olivia: Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen in ländlichen Gesellschaften Österreichs im 20. Jahrhundert (Zulehner)

Wildmann, Jànos Ferenc: Das Kirchenbild Kardinal Lékais im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine kriteriologische Analyse (Zulehner)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

Plasger, Georg: Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu ‚Cur Deus homo' von Anselm von Canterbury (Fangmeier/Röhricht)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Agoston, Ference: Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien (Zerfaß/Wittstadt)

Döpfner, Burkhard: Das Problem des Zusammendenkens von Determination und Freiheit. Das phänomenologische Denken des Religionsphilosophen Bernhard Welte als ein Beitrag zur Klärung und zur theologischen Vertiefung des Problems (Ganoczy/Koch)

Düwel, Bernd Otto: Bilder für den Prediger. Ein Beitrag zur Spiritualität des Predigtdienstes (Zerfaß/Ganzer)

Huber, Johann: Beheimatung im wachsenden Dorf als Herausforderung für (Land-)Pastoral (Zerfaß/Klinger)

Keul, Hildegund: Menschwerden durch Berührung. Bettina Brentano-Arnim als Wegbereiterin für eine feministische Theologie (Klinger/Fragling)

Lehr, Stephanie: Die Katechumenatspraxis im Sektor Lendu der Diözese Bunia. Analysen und Kritik im Hören auf die Adressaten der Missionierung (Zerfaß/Dreier/Bujao)

Leyh, Hans Günther: Gottesbilder Jugendlicher (Ganoczy/Neuenzeit)

Nnamdi, Reginald: Offenbarung und Geschichte. Zur hermeneutischen Bestimmung der Theologie Wolfhart Pannenbergs (Ganoczy/Klinger)

Streit, Günter Siegfried: Computer und Informatisierung der Gesellschaft. Sozialethische Überlegungen zur dritten Phase der industriellen Revolution (Dreier/Zerfaß)

Weiß, Wolfgang: Die Würzburger Kirche in der Herausforderung von Säkularisation und Bayerischen Staatsabsolutismus (Wittstadt/Ganzer)

Zillenbiller, Anette: Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften (Ganoczy/Backus)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Di Fortunato, Luigi: The Gramma-Pneuma Antithesis. An Exegetical Study of Three Pauline Texts and the Hermeneutical Value of the Antithesis Examined on the Apostel's Exposition of the Scriptures (Schulz)

Dür, Hans Peter: Der Engadiner Giovanni Luzzi als theologischer Kommunikator zwischen Nord und Süd oder die hermeneutische Wirkung einer christlich-theologischen Existenz (Geisser)

Ferrario, Fulvio: La Sacra Ancora. Il principio scritturale nella Riforma zwingliana 1522–1525 (Büsser)

Kay, Warren: Paul Tillich's Hermeneutic of Religious Symbols. A Theological-Philosophical Investigation (Geisser)

Kleiner, Paul: Bestechung. Eine theologisch-ethische Untersuchung (Ruh)

Mahler, Roland: Verantwortung der Freiheit. Eine hermeneutische Untersuchung zum Problem theologischen Umgangs mit Wirklichkeit (Mostert)

Streiff, Stefan: ‚Novis Linguis Loqui' – Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 ‚verbum caro factum est' aus dem Jahre 1539 (Mostert)

Betrifft **Theologische Bibliographie:**

Anstelle einer ausgewählten Theologischen Bibliographie werden in Zukunft die bei der Schriftleitung eingegangenen Rezensionsexemplare (nach Fächern geordnet und mit Aufschlüsselung der Sammelbände) angezeigt.

Anschriften der Mitarbeiter

PD. Dr. habil. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-8401 Pentling; Pfarrer Dr. Rupert Berger, Frauenfreithof 2, D-8170 Bad Tölz; Dr. Thomas Bremer, Kath.-Ökumen. Institut Bogenstr. 6, D-4400 Münster; Prof. DDr. Werner Bröker, Überwasserstr. 29, D-4402 Greven-Gimbte; Prof. Dr. Christoph Dohmen, Univ. Osnabrück, FB Kath. Theol., Postfach 44 69, D-4500 Osnabrück; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. DDr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw. Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Dr. Louise Gnädinger, Dägetschwil, CH-9527 Niederhelfenschwil; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Neubergstr. 27, D-8702 Kürnach; Prof. Dr. A. de Halleux, Faculté de théologie, Grand-Place 45, B-1348 Louvain-la-Neuve; Prof. Dr. R. Hasenstab, Sauerbrudstr. 4, 8071 Eitensheim; Herbert Haslinger, FB Kath. Theol. d. Joh.-Gutenberg-Univ., Seminar f. Pastoraltheologie, Saarstr. 21, D-6500 Mainz; Dr. Winfried Hauner land, Unterer Anger 17, D-8000 München 2; Prof. Dr. Jochen Hilberath, Univ. Tübingen, Kath.-Theol. Sem., Hölderlinstr. 29, D-7400 Tübingen; PD. Dr. habil. Konrad Hilpert, Birkenweg 1, D-6601 Saarbrücken-Scheidt; PD. Dr. habil. Reinhard Hoeps, Brüsseler Str. 39–41, D-5000 Köln; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 10 21 48, D-4630 Bochum; Prof. Dr. Wolfgang Kuhn, Gehnbachstr. 146, D-6670 St. Ingbert; Prof. Dr. Eduard Lohse, Ernst-Curtius-Weg 7, D-3400 Göttingen; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Dr. Venicio Marcolino, Beckmannweg 19, D-7400 Tübingen; Dr. Johannes Martetschläger, Isabellastr. 27/3, D-8000 München 40; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-8390 Passau; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-8000 München 2; Dr. Georg Pfleiderer, Goethestr. 1, D-7612 Haslach i. K.; Albert-Peter Rethmann, Domplatz 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Graf Henning Reventlow, Laerholzstr. 29, D-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Dr. Günter Rieße, Peter-Ruster-Str. 4, D-5300 Bonn 1; PD. Dr. habil. Herbert Schlögel, Kommödienstr. 4–8, D-5000 Köln 1; Dr. Klaus Scholtissek, Marienkirchplatz 9, D-4410 Warendorf; Prof. Richard Schröder, Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Evang. Theologie Burgstr. 25, O-1020 Berlin; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; PD. Dr. habil. Thomas Söding, Am Thie 7, D-3208 Giesen; Wolfgang Tischner, Kommission für Zeitgeschichte, Königstr. 28, D-5300 Bonn 1; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Dr. Hermann Wieh, Priesterseminar Postfach 14 49, D-4500 Osnabrück; Prof. Dr. Dieter Zeller, Schillerweg 4, D-6228 Eltville 2.

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 30,– DM, jährlich 158,– DM, Studenten-Abonnement 126,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1993 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, 1993

ISSN 0040-568X

TRE

jetzt als preiswerte Studienausgabe

Studienausgabe Teil I

Bände 1 (Aaron) – 17 (Katechismuspredigt) und Registerband

In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz, James K. Cameron, Wilfried Härle, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Richard Hentschke, Wolfgang Janke, Hans-Joachim Klimkeit, Joachim Mehlhausen, Knut Schäferdiek, Henning Schröer, Gottfried Seebaß, Clemens Thoma

herausgegeben von Gerhard Müller

20,5 × 13,5 cm. 17 Bände, 1 Index-Band. Etwa 800 Seiten je Band.
Kartoniert DM 1 200,– ISBN 3-11-013898-0 (de Gruyter Studienbuch)

Die TRE-Studienausgabe Teil I umfaßt die Bände 1 bis 17 der THEOLOGISCHEN REALENZYKLOPÄDIE. Erschlossen wird die Studienausgabe durch einen entsprechenden Registerband, der auch Erwähnungen der Stichworte nachweist, die alphabetisch nach den Lemmata „Aaron" bis „Katechismuspredigt" angesiedelt sind (z. B. Zwingli). Die TRE-Studienausgabe Teil I ist damit schon jetzt ein vollwertiges Arbeitsmittel für jeden Theologen.

Um weitesten Kreisen die TRE zugänglich zu machen, wird die Studienausgabe zu einem wirklich günstigen Preis angeboten: DM 1 200,– für 17 Bände plus Register.* Das sind über 13 000 Seiten solidester wissenschaftlich-theologischer Forschung.

Selbstverständlich wird die TRE-Studienausgabe zu einem späteren Zeitpunkt eine entsprechende Fortsetzung finden. In etwa sieben bis acht Jahren wird es von seiten des Verlages ein analoges Angebot geben.

* Die Bände der Studienausgabe entsprechen im Grundsatz denen der Originalausgabe, bei allerdings verkleinertem Satzspiegel. Außerdem mußte aus Kostengründen auf Tafeln und Faltkarten verzichtet werden.

Preisänderungen vorbehalten

Walter de Gruyter W DE G Berlin · New York

KIRCHENGESCHICHTE

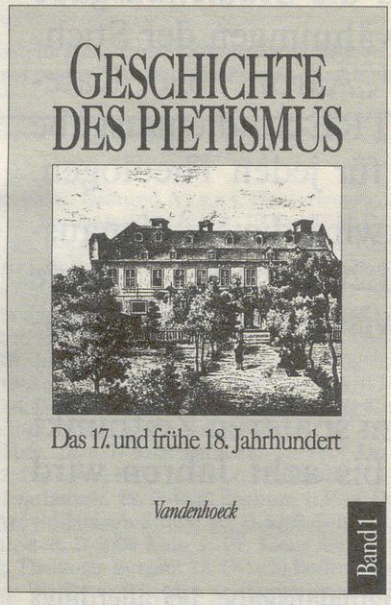
KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE

Geschichte des Pietismus

Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert

In Zusammenarbeit mit J. van den Berg, K. Deppermann, J. F. G. Goeters und H.Schneider herausgegeben von **Martin Brecht**. 1993. XI, 584 Seiten mit 49 Abb., Leinen DM 120,– / öS 936,– / SFr 121,50; bei Subskription der Bände 1–4 DM 98,– / öS 765,– / SFr 99,50
ISBN 3-525-55343-9

Inhalt von Band 1: *Martin Brecht,* Einleitung. / I. *Klaus Deppermann,* Der Englische Puritanismus / II. *Johannes van den Berg,* Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden / III. *Martin Brecht,* Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland / IV. *Martin Brecht,* Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts / V. *Johann Friedrich Gerhard Goeters,* Der reformierte Pietismus in Deutschland 1650-1690 / VI. *Martin Brecht,* Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen / VII. *Hans Schneider,* Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert / VIII. *Martin Brecht,* August Hermann Francke und der Hallesche Pietismus.



Verantwortung für die Kirche

Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933-1955. Bearbeitet von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen.

Band 2: Herbst 1935 bis Frühjahr 1937

(Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 4). 1993. XXXII, 723 Seiten, 15 Abb., gebunden DM 164,– / öS 1279,– / SFr 164,–; bei Subskription der Reihe DM 139,40 / öS 1088,– / SFr 140,90. ISBN 3-525-55755-8

Der Band dokumentiert unterschiedliche Bemühungen zwischen 1935 und 1937, eine funktionsfähige Leitung für die gesamte Deutsche Evangelische Kirche herauszustellen. Kirchliche Erwartungen in das geplante »Befriedungswerk« des neuen Reichskirchenministers erfüllten sich nicht: Über die Frage der Anerkennung oder Ablehnung der von ihm eingesetzten Kirchenausschüsse zerbrach schließlich die Bekennende Kirche. Unter Führung von Landesbischof Hans Meiser bildete sich jetzt der »Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands«. – Die Texte sind durch ausführliche Erläuterungen und Register erschlossen.

Leonore Siegele-Wenschkewitz / Carsten Nicolaisen (Hg.)

Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus

(Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, 18). 1993. 429 Seiten, gebunden DM 108,– / öS 843,– / SFr 109,50,–; bei Subskription der Reihe DM 94,50 / öS 737,– / SFr 96,–. ISBN 3-525-55718-3

Dieser Sammelband enthält achtzehn historische und theologische Beiträge zur Institutionen- wie Wissenschaftsgeschichte vor allem evangelisch-theologischer, aber auch katholisch-theologischer Fakultäten in Deutschland während der Zeit des Nationalsozialismus. Damit bietet er einen ersten Überblick über die spezifischen Probleme, die durch den Nationalsozialismus hervorgerufen wurden hinsichtlich des Verhaltens einzelner Theologieprofessoren, der Entwicklung der Wissenschaftsdisziplin Evangelische Theologie und der Situation von Theologiestudierenden in einem Staat, in dem Weltanschauungskämpfe ausgetragen wurden.

Thomas Martin Schneider

Reichsbischof Ludwig Müller

Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, 19). 1993. 384 Seiten mit 2 Briefen im Text und 8 Abbildungen auf Kunstdruck, gebunden DM 94,– / öS 733,–/ SFr 95,50; bei Subskription der Reihe DM 84,60 / öS 660,– / SFr 86,10. ISBN 3-525-55719-1

Der »Reichsbischof von Hitlers Gnaden« Ludwig Müller erlangte trotz seiner fragwürdigen Persönlichkeit durch die historische Konstellation eine ganz herausragende Bedeutung. Sein Wirken markierte einen wohl beispiellosen Tiefpunkt in der Geschichte des deutschen Protestantismus. Dieser Tiefpunkt wurde aber zum Wendepunkt, da sich gerade auch an der Person des »Reibi« der bekenntniskirchliche Widerstand entzündete, der der Kirche den Weg zurück zu ihren Wurzeln und damit in ihre Zukunft wies.

Anneliese Bieber

Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation

Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäuskommentars und der Passions- und Auferstehungsharmonie. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 51). 1993. 330 Seiten mit 23 Abb., kart. DM 94,– / öS 733,– / SFr 95,50. ISBN 3-525-55159-2

Anhand einer bisher nicht ausgewerteten Handschrift aus Bugenhagens vorreformatorischer Zeit in Pommern zeigt die Verfasserin auf, wie Bugenhagen eine Auslegung des Matthäusevangeliums nach Grundsätzen des Erasmus von Rotterdam beginnt und sich in der anschließenden Kommentierung der Passionsberichte nach allen vier Evangelien Luthers Position vom Herbst 1520 annähert. Es wird exemplarisch deutlich, welche Brücke zur Reformation der Bibelhumanismus bildete, und wie seine Vertreter zu Luther fanden.

Gerhard Graf

Gottesbild und Politik

Eine Studie zur Frömmigkeit in Preußen während der Befreiungskriege 1813–1815. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 52). 1993. 166 Seiten mit 21 Textbeilagen und 7 Abb., kart. DM 45,– / öS 585,– / SFr 46,30
ISBN 3-525-55160-6

Die Befreiungskriege sind als wichtiges Ereignis für die weitere deutsche Geschichte in Erinnerung geblieben. Verlorengegangen ist dagegen eine genauere Kenntnis, weshalb die Zeitgenossen diese dramatischen Jahre als eine so außerordentliche religiös-politische Erfahrung ansahen. Hierzu möchte die Studie informieren. Sie zeigt, insbesondere für Preußen, den ersten »totalen« Krieg unter Anstrengung aller nationalen Kräfte und unter veränderten mentalen und soziopolitischen Bedingungen.

Miikka Ruokanen

Theology of Social Life in Augustine's *De civitate Dei*

(Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 51). 1993. 179 Seiten, kart. DM 68,– / öS 531,– / SFr 69,50
ISBN 3-525-55161-4

Ruokanen weist nach, daß Augustins Theologie durch den Begriff des sozialen Lebens strukturiert ist: Das höchste Ziel der schöpferischen und erlösenden Tätigkeit Gottes ist eine Gemeinschaft rationaler Wesen, die ihren Schöpfer demütig lieben. Auf der anderen Seite ist es die größte Tragödie des menschlichen Lebens, der Anwendung sozialer Gewalt zu verfallen. Nach Augustin ist die gesellschaftliche, d.h. die politische Gewalt kein Teil der Schöpfungsordnung Gottes, sondern eine Folge des Sündenfalls. Wegen der Sünde kann sich das Leben der Gesellschaft nicht auf das Ideal der Gerechtigkeit gründen.

Inge Mager

Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel

Entstehungsbeitrag – Rezeption – Geltung. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, 33). 1993. 548 Seiten, kart. DM 94,– / öS 733,– / SFr 95,50; bei Subskription der Reihe DM 84,60 / öS 660,– / SFr 86,10
ISBN 3-525-55238-6

Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang bei der Frage, ob die Konkordienformel von 1577 im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel, einem Territorium, dem sie wesentliche Etappen ihrer Entstehung verdankt, im 16. und 17. Jh. als Lehrverpflichtung gegolten hat. Zur Klärung dieses bisher noch immer kontroversen Problems werden Genesis und Rezeption der letzten lutherischen Bekenntnisschrift in Niedersachsen überwiegend aufgrund der handschriftlichen Überlieferung nachgezeichnet.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen/Zürich

ASCHENDORFF
VERLAG

Erich Meuthen

Nikolaus von Kues

Nikolaus von Kues
Weltmann und Gottsucher
Politiker und Kardinal
der letzte Scholastiker
und der erste Moderne

Diese Biographie zeigt die Aktualität seiner Persönlichkeit und die Spannweite seines einzigartigen Lebens, das philosophische Spekulation, seelsorgerliche Praxis, mathematische und naturwissenschaftliche Forschung, theologische Meditation, landesfürstliche Regentschaft und kuriale Diplomatie mit gleicher Genialität zu bewältigen vermochte.

»Einer der besten Cusanus-Kenner . . . entwirft hier in souveräner Stoffbeherrschung ein Lebensbild dieses universalen Denkers und Kirchenfürsten, wie wir es in dieser Prägnanz noch nicht besaßen.« *(Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters)*

»Meuthens durch souveräne Strichführung imponierende Skizze ist vor allem deshalb beachtlich, weil sie dem Kenner einen komprimierten Abriß und dem Interessierten einen explizierfähigen Grundriß an die Hand gibt. Meuthen kommt auf alles zu sprechen, ohne der Gefahr zu unterliegen, über alles zu reden.« *(Frankfurter Allgemeine)*

»Eine nicht nur wissenschaftliche, sondern auch literarische Leistung, die man beim Lesen des Buches vor der faszinierenden Gestalt des Cusaners leicht vergißt. Ein Meisterwerk der Kurzbiographie.« *(Geist und Leben)*

139 Seiten, 4 Tafeln, Leinen, 38,– DM
ISBN 3-402-03492-1. Bezug durch jede Buchhandlung.

Schon in 7. Auflage
Verlag Aschendorff Münster

ASCHENDORFF
VERLAG

Katholische Theologen der Reformationszeit



Katholische Theologen der Reformationszeit. Veröffentlichungen der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Herausgegeben von **Erwin Iserloh.**

In fünf Heften werden Leben und Werk bisher gar nicht oder nur wenig bekannter Gegner der Reformation vorgestellt. Zur Reformationsgeschichte gehören auch diese Kontroverstheologen. Sie sind jeweils repräsentativ für die Gruppen, denen sie angehörten. „Die Bände haben einen ausgezeichneten Informationswert. Insgesamt sind sie für Reformationshistoriker eine gute Orientierungshilfe, darüber hinaus aber insofern auch eine Erkenntnishilfe, als sie einen ersten Eindruck von der Vielzahl der Themen und der Persönlichkeiten vermitteln, die sich katholischerseits mit Luther, mit der Reformation und mit der in Frage gestellten Kirche beschäftigen" (Historisches Jahrbuch).

Katholische Theologen der Reformationszeit 1. Johannes Cochlaeus – Albert Pigge – Georg Witzel – Johannes Gropper – Johannes Dietenberger – Silvester Prierias – Gasparo Contarini – Thomas de Vio Cajetan – Johannes Eck – Kaspar Schatzgeyer – Johann Fabri – Augustin von Alveldt – Hieronymus Emser. 2. Auflage, 132 Seiten, 5 Abb., kart. 32,– DM, ISBN 3-402-03343-7.

Katholische Theologen der Reformationszeit 2. John Fisher – Friedrich Nausea – Bartholomäus von Usingen Jodocus Clichtoveus – Hieronymus Dungersheim – Girolamo Seripando – Ambrosius Catharinus – Thomas Morus – Michael Helding – Jacobus Latomus. 136 Seiten, 4 Abbildungen, kart. 26,– DM, ISBN 3-402-03344-5.

Katholische Theologen der Reformationszeit 3: Konrad Wimpina – Petrus Canisius – Johannes Driedo – Melchior Cano – Thomas Murner – Johannes Mensing – Berhold von Chiemsee. 102 Seiten, 2 Abbildungen, kart. 24,– DM, ISBN 3-402-03345-3.

Katholische Theologen der Reformationszeit 4: Johannes Hoffmeister – Ruard Tapper – Jacobus Hoogstraeten – Jacopo Sadoleto – Michael Vehe – Ambrosius Pelargus. 96 Seiten, kart. 22,– DM, ISBN 3-402-03346-1.

Katholische Theologen der Reformationszeit 5: Konrad Braun – Andreas Stoß – Eberhard Billick, Nikolaus Herborn – Kilian Leib – Robert Bellarmin – Johann von Staupitz – Stanislaus Hosius – Konrad Treger. 168 Seiten, 5 Abbildungen, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-03347-X.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
Mitglieder der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum erhalten die Veröffentlichungen des CC mit 25 % Nachlaß. Bestellungen richten Sie bitte nur an die Geschäftsstelle des Corpus Catholicorum – St.-Benedikt-Straße 6 – 8700 Würzburg.

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** — **Jährlich DM 158,–**

Nummer 2 — **1993** — **89. Jahrgang**

Höhn, Hans-Joachim: Katholische Soziallehre heute – Positionen und Perspektiven . . . . . Sp. 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 99

Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments (Erich Zenger)

Jenson, Philip: Graded Holiness (Henning Graf Reventlow)

Herrmann, Siegfried: Jeremia (Herrmann-Josef Stipp)

Pohlmann, Karl-Friedrich: Ezechielstudien (Joachim Becker)

Wolff, Katherine Elena: „Geh in das Land, das ich Dir zeigen werde . . .“ (Franz Mußner)

Knoch, Otto: Das Neue Testament in seinen großen Gestalten (Klaus Scholtissek)

Oliveira, Anacleto de: Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes (Jan Lambrecht)

Murphy-O'Connor, Jerome: The Theology of the Second Letter to the Corinthians (Jan Lambrecht)

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (Thomas Söding)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 111

Feld, Helmut: Der Ikonoklasmus des Westens (Reinhard Hoeps)

Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag (P. Pius Engelbert)

In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality (Josef Sudbrack)

Sudbrack, Josef / Ligges, Wulf: Das wahre Wort der Ewigkeit wird in der Einsamkeit gesprochen (Bardo Weiß)

Hasebrink, Burkhard: Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart (Bardo Weiß)

Zschoch, Hellmut: Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert (Venicio Marcolino)

Hartmann, Willi: Der Gedanke der Menschwerdung bei Novalis (Günter Riße)

Müller, Karl: Josef Schmidlin (1876–1944) Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft (Karl Josef Rivinius)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 122

Kreiner, Armin: Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie (Perry Schmidt-Leukel)

Zimmerling, Peter: Gott in Gemeinschaft. Zinzendorfs Trinitätslehre (Ludwig Weimer)

Forte, Bruno: Trinität als Geschichte (Ralf Miggelbrink)

Krenski, Thomas Rudolf: Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Herbert Vorgrimler)

Konda, Jutta: Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars (Herbert Vorgrimler)

Wallner, Karl Josef: Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Baltharsar (Herbert Vorgrimler)

Miggelbrink, Ralf: Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug (Jochen Hilberath)

Räisänen, Heikki: Die Mutter Jesu im Neuen Testament (Franz Courth)

Zmijewski, Josef: Die Mutter des Messias (Franz Courth)

Heymel, Michael: Maria entdecken (Franz Courth)

Maria, die Mutter unseres Herrn (Franz Courth)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 140

Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen (Klemens Richter)

Peloso, Flavio: Santi e santità dopo il Concilio Vaticano II (Reiner Kaczynski)

Gy, Pierre-Marie: La Liturgie dans l'histoire (Bruno Kleinheyer)

Huonder, Vitus: Die Psalmen in der Liturgia Horarum (Ansgar Franz)

Moraltheologie, Christl. Sozialethik . Sp. 146

Evangelische Ethik (Herbert Schlögel)

Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit (Edmund Arens)

Novak, Michael: Der Geist des demokratischen Kapitalismus (Joachim Wiemeyer)

Leisinger, Klaus M.: Hoffnung als Prinzip (Nikolaus Wyrwoll)

Überleben im Sahel (Nikolaus Wyrwoll)

Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 153

Schmidt, Heinz: Leitfaden Religionspädagogik (Johann Hofmeier)

Handbuch der Pastoralpsychologie (Klaus Thomas †)

Bucher, Anton A.: Bibel-Psychologie (Josef Goldbrunner)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 158

Link-Wieczorek, Ulrike: Reden von Gott in Afrika und Asien (Werner Promper)

Meier, Johannes: Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln (Werner Promper)

Philosophie . . . . . Sp. 163

Tilliette, Xavier: Le Christ de la philosophie (Rolf Kühn)

Theologische Literatur . . . . . Sp. 165

Katholische Soziallehre heute – Positionen und Perspektiven

Von Hans-Joachim Höhn, Köln

Das hundertjährige Jubiläum der Enzyklika „Rerum novarum“ (1891) ist Anlaß zahlreicher Symposien gewesen, denen es um eine kritische Bilanz der Entwicklungen und Leistungen der Katholischen Soziallehre (KSL) ging. Seinen publizistischen Niederschlag hat dieses Datum aber nicht nur in Tagungsberichten, sondern nahezu in allen Gattungen der theologisch-wissenschaftlichen Prosa gefunden: Kommentare lehramtlicher Verlautbarungen, Einführungen für Studierende der Theologie, Lehr- und Handbücher zur Geschichte und Systematik der KSL, Monographien zu Methodenfragen, populärwissenschaftliche Vermittlungsversuche. Die folgenden Ausführungen können nicht beanspruchen, nach einer Analyse all dieser Veröffentlichungen einen bilanzierenden Bericht über Genese und Wirkung der KSL vorzulegen. Ihre Absicht und ihr Vorgehen sind vielmehr dadurch definiert, zunächst über eine Reihe von „Stichproben“ der im Jubiläumsjahr 1991 erschienenen Literatur über inhaltliche Schwerpunkte, methodischen Zuschnitt und Selbstverständnis dieses Faches zu informieren und so zu einer Positionsbestimmung der KSL zu gelangen.[1] Über Inhalt und leitende Interessen der einzelnen Publikationen wird daher nur relativ knapp referiert. In einem zweiten Teil wird dann versucht, für die Weiterentwicklung einer Christlichen Sozialethik einige Postulate und Perspektiven zu entwickeln, die sich auf inhaltliche und methodische Fragen beziehen, die von den zuvor besprochenen Arbeiten und Autoren nicht eigens berücksichtigt wurden.

I. Positionen

Die Christliche Sozialethik hat angesichts der Dringlichkeit einer neuen ethischen Selbstfindung der technisch-industriellen Gesellschaft vermehrt Aufmerksamkeit gefunden. Allerdings lebt der gegenwärtige Ethikbedarf paradoxerweise gerade von der Krise normativer Orientierungen und verlangt nach einer Neuvermessung des ethischen Diskurses. Will die KSL ihren Anspruch auf öffentliche Geltung einlösen, muß sie nach kritischer Prüfung ihrer bisherigen Wirkungsgeschichte ihre Grundaussagen für die aktuelle Diskussion über eine ethische Kurskorrektur von Wirtschaft, Politik und Technik als zeit- und sachgemäß erweisen. Bei ihrer wissenschaftlichen Legitimation darf sie hinter dem gegenwärtigen Anspruchsniveau der Gesellschaftstheorie und Moralphilosophie nicht zurückbleiben. Dabei hat sie sich auch den Problemen einer (Letzt-)Begründung moralischer Normen zu stellen und nach (un-

[1] Zum aktuellen status quaestionis der Christlichen Sozialethik vgl. auch **Höhn**, Hans-Joachim: **Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik**. – Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1990, 15–45; **Lesch**, Walter: **Neuere Ansätze und Entwicklungen im Bereich der theologischen Sozialethik**, in: JCSW 32 (1991) 303–327.

25. OKT. 1993

hintergehbaren) Prinzipien zu suchen, von denen her Kriterien der ethischen Urteilsbildung und Handlungsregulierung gerechtfertigt werden können.

a) Textsammlungen und Kommentare

Die wichtigsten Quellentexte der KSL in ihren wesentlichen Inhalten und Anliegen wiederzugeben, sie vor ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu erläutern und zur Diskussion ihrer Gegenwartsrelevanz einzuladen, ist Ziel der von W. Kerber, H. Ertl und M. Hainz hg. *„Katholischen Gesellschaftslehre im Überblick"*.[2] Im Aufbau folgt das Buch einer amerikanischen Vorlage „Catholic Social Teaching. Our Best Kept Secret" (hg. v. P. J. Henriot u. a., Washington [4]1988): Nach einer Darstellung der historischen Entwicklungslinien der kirchlichen Sozialverkündigung im 19. und 20. Jh., wobei Akzentverschiebungen in Ansatz und Problemhorizont der KSL verschwiegen werden (21–38), folgen Textauszüge aus den wichtigsten kirchlichen Verlautbarungen. Dabei werden nicht nur gesamtkirchliche Dokumente berücksichtigt (päpstliche Enzykliken, Vaticanum II, Weltbischofssynode), sondern auch wichtige Dokumente der verschiedenen Ortskirchen (z. B. CELAM III [Puebla 1979], US-Hirtenbrief über wirtschaftliche Gerechtigkeit [1986], Sozialhirtenbrief der Bischöfe Österreichs [1990]) vorgestellt sowie auf bedeutende Teilergebnisse des ökumenischen Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (z. B. Basel 1989) aufmerksam gemacht (41–240). Wer die wichtigsten Dokumente der KSL nicht nur auszugsweise, sondern im Zusammenhang studieren will, wird jedoch weiterhin zu den *„Texten zur katholischen Soziallehre"* (hg. vom Bundesverband der KAB, Köln/Kevelaer [7]1989) greifen.

Als einen der instruktivsten Kommentare zur Enzyklika *„Centesimus Annus"* (1991), welche in diesen Sammelbänden nicht berücksichtigt ist, darf die Stellungnahme von W. Kerber „Vor neuen Herausforderungen der Menschheit" gelten.[3] Neben einer Einführung in den sozial- und geistesgeschichtlichen Zusammenhang dieses Dokumentes und einer prägnanten Erörterung der zentralen Aussagen (u. a. zu Eigentum, Marktwirtschaft, internationaler Gerechtigkeit) zeichnet sich seine Interpretation des Lehrschreibens dadurch aus, daß er auch auf jene Textpassagen eingeht, denen Unklarheiten und Unebenheiten anzumerken sind bzw. die Irritationen auslösen können (z. B. die Bezugnahme auf die Enzyklika „Libertas praestantissimum" Papst Leos XIII. mit ihrer längst überholten Kritik an der Forderung nach Gewissens- und Religionsfreiheit). Mit Kritik spart K. nicht an der seines Erachtens zu undifferenzierten Behandlung des Problems der Bevölkerungsentwicklung und am Ausblenden von technologischen Entwicklungen, welche die Menschheit vor gänzlich neue Herausforderungen stellen (u. a. Energieversorgung, Bioethik, Genforschung). Problematisiert wird auch der in der Enzyklika für die KSL reklamierte Status eines „Lehrgebäudes", „das es der Kirche ermöglicht, die soziale Wirklichkeit zu analysieren, sie zu beurteilen und Richtlinien für eine gerechte Lösung der daraus entstehenden Probleme anzugeben" (CA 5,4). K. erinnert an die philosophische und sozialwissenschaftliche Bringschuld der KSL, will sie diesen Anspruch gegenüber den relevanten Bezugswissenschaften und der Öffentlichkeit rechtfertigen (vgl. 137–145, 169–175). Getroffen wird von dieser Kritik allerdings nicht das Lehramt allein. Auch die universitäre christliche Sozialethik leistet noch zuwenig innovative Theoriearbeit, wenn sie bei der Erörterung sozialethischer Themen und in der sozialethischen Grundlagenreflexion die ehrwürdigen Sozialprinzipien (Personalität, Solidarität, Subsidarität) nur steril wiederholt, anstatt sie im Diskurs mit den Hauptströmungen der zeitgenössischen Ethik und Gesellschaftstheorie argumentativ zu bewähren.

b) Retrospektiven und Bestandsaufnahmen

Es gehört zur Eigenart jeglicher Jubiläen, daß sie kaum ohne einen verklärenden Blick in die Vergangenheit begangen werden können. Diese Versuchung mag auch bei mancher Retrospektive zur KSL bestanden haben. Gleichwohl fehlen den meisten Dokumentationen und Rückblicken die hagiographischen Obertöne. Das gilt auch für den Bd *„Kirche zwischen Vertröstung und Klassenkampf"* (hg. v. R. Janiszewski u. a., Leipzig 1991),[4] der anders als sein Titel vermuten läßt, recht nüchtern den Entstehungsbedingungen und der Wirkungsgeschichte der Enzyklika „Rerum Novarum" nachgeht. Spektakulär ist an diesem Buch allenfalls seine eigene Geschichte. Es wurde verfaßt von vier Angehörigen des Arbeitskreises „Pacem in terris", der seit seiner Gründung 1964 in Leipzig unter den Erschwernissen des sozialistischen Zwangssystems der DDR und nicht immer mit kirchlicher Unterstützung ein kleines Forum der KSL bildete. Dieser besondere Kontext erklärt wohl nicht nur den Titel, sondern hat den Autoren auch eine eigene Tiefenschärfe in der Wahrnehmung sozialer Fragen und der Lektüre kirchlicher Verlautbarungen zu diesen Fragen vermittelt.

Inwieweit es der Kirche gelungen ist, die Aufgabe kritischer Zeitgenossenschaft zu erfüllen und praxisnah in die gesellschaftlichen Prozesse einzugreifen, bildet die Leitfrage der von W. Palaver hg. Bilanz *„Centesimo anno. 100 Jahre Katholische Soziallehre"*.[5] Wirtschaftswissenschaftler, Politologen, Sozialethiker und Theologen nehmen in 14 Beiträgen von unterschiedlicher Qualität und Quantität Stellung zu Soll und Haben der KSL in den Themenbereichen: Kirche und Demokratie, Arbeit und Arbeiterbewegung, Stellung der Frau, Friedensethik, „Dritte Welt". Der Bd enthält auch Reflexionen über den wissenschaftstheoretischen Zuschnitt einer zeitgemäßen Sozialethik, die jeweils unterschiedliche Ansätze entfalten: Sozialethik als „prophetische politische Theologie" (N. Greinacher), als „komponierende Ethik" (H. Büchele) oder als „Ethik sozialer Bewegungen" (F. Hengsbach).

Deutlich mehr als eine Standortbestimmung der KSL bietet der von J. Müller und W. Kerber hg. Bd *„Soziales Denken in einer zerrissenen Welt"*,[6] in dem neben den Fragen, die sich aus dem Ende des Ost-West-Gegensatzes und der europäischen Einigung ergeben (107–183), die neuen globalen Herausforderungen in den Vordergrund rücken: Nord-Süd-Konflikt, ökologischer Kollaps, Friedenssicherung, Armutsmigration (15–104). Die meisten Beiträge sind sozialethische Werkstattberichte, d. h. sie geben Einblick in einen „status quaestionis" und entwerfen mehr Problemskizzen, als daß sie mit Problemlösungen aufwarten. Allerdings wollen sie auch nicht anders denn als „quaestiones disputatae" gelesen werden, die Zustimmung und produktiven Widerspruch hervorrufen. Auch in diesem Bd werden Methodenfragen zur sozialethischen Theoriebildung nicht ausgeklammert. Im Ansatz verschieden, in der durchlaufenden Perspektive jedoch übereinstimmend plädieren J. Bruhin, J. Kristöfl, A. Riedlsperger, F. Hengsbach und J. Müller für eine „kontextuelle" Sozialethik, die sich aus einem „konziliaren Prozeß" der politisch-sozialen Willensbildung und Urteilsfindung sozialer Bewegungen konstituiert (187–230).

c) Einführungen und Studienbücher

In die Grundlagen und den Grundbegriff der KSL einführen will R. Weiler mit einem kleinen systematischen Abriß, der aus Vorlesungen für Studienanfänger hervorgegangen ist.[7] Bei der Aufbereitung des Stoffes, der viele klassische Topoi der KSL umfaßt (u. a. Menschenbild, Sozialprinzipien, Grundwerte, soziale Frage, soziale Ideologien, Marktwirtschaft), folgt W. der „sozial-realistischen Richtung der katholischen Soziallehre in der Wiener Tradition seines Lehrers ... Johannes Messner" (9). Am deutlichsten tritt dies in W.s Darstellung des Naturrechts hervor, dem er unbeschadet aller bisherigen philosophischen Kritik immer noch die Funktion einer metaphysischen Geltungsgrundlage sozialer Normen zuweist (48–56). Dem Einwand, einem „naturalistischen Fehlschluß" zu erliegen, hält W. entgegen: „Nicht die äußeren Erfahrungstatsachen werden ... als Natur analysiert und das Verhalten daraus gefolgert. Wenn von Sachrichtigkeit gesprochen wird, geht die ‚Natur der Sache' zurück auf die Seinsordnung, die in einer existentiellen Untersuchung des menschlichen Bewußtseins nach den Zwecken menschlichen

[2] **Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche**, hg. v. Walter Kerber u. a. – Frankfurt: Knecht 1991. 268 S.

[3] **Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika „Centesimus annus" Papst Johannes Pauls II.** Kommentar von Walter Kerber. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1991. 176 S.

[4] **Kirche zwischen Vertröstung und Klassenkampf. 100 Jahre Rerum Novarum**, hg. v. Reinhold Janiszewski u. a. – Leipzig: St. Benno 1991. 156 S.

[5] **Centesimo anno. 100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick**, hg. v. Wolfgang Palaver. – Thaur: Kulturverlag 1991. 356 S. (theologische trends, Bd 4)

[6] **Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Katholischen Soziallehre**, hg. v. Johannes Müller und Walter Kerber. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1991. 232 S. (Quaestiones disputatae, Bd 136)

[7] **Weiler**, Rudolf: **Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriß**. – Graz/Wien/Köln: Styria 1991. 144 S.

Lebens fragt, die aber mit äußeren Lebensumständen untrennbar verbunden oder von diesen mitbestimmt sind. Das eben ist natura humana" (48). Schlüssig ist ein solches Argument nur für solche Zeitgenossen, die in dem Hinweis auf eine metaphysische Seinsordnung die gleichursprüngliche Begründungsinstanz für Sein und Sollen und nicht die Dogmatisierung einer Hintergrundannahme erkennen (vgl. H. Albert). Hier wird ein schwerwiegender Nachteil von W.s Abriß deutlich, der auch in anderen Passagen hervortritt (z. B. soziale Ideologien). Indem er das Bemühen um definitorische Kürze seiner Aussagen der notwendigen argumentativen Absicherung gegenüber andersgelagerten Positionen überordnet, prätendiert er seinen Lesern für seine Darstellung eine Plausibilität, die wissenschaftlich keineswegs unangefochten ist.

Breiter in der sozial- und wissenschaftsgeschichtlichen Anlage sowie methodisch stärker durchreflektiert präsentiert sich das Handbuch von F. Furger, das Grundlagen und Zielsetzung einer Christlichen Sozialethik vorstellt.[8] Hier wird nicht nur eingehend über die historische Genese dieser Disziplin (17–62), ihre Prinzipien, Leitsätze und Normen (129–157) berichtet sowie auf den aktuellen Dialog mit Politik, Wirtschaft und Wissenschaft konkret Bezug genommen (158–196). Vielmehr zeigt F. auch in seltener Ausführlichkeit die theologischen Koordinaten dieses Unternehmens auf (11–25, 98–128). Sozialethik versteht F. als eine „dynamische Theologie der gesellschaftlichen Belange" (13), d. h. als einen theologischen Reflexionsprozeß, der „die in der kirchlichen Gemeinschaft im Licht der im Glauben angenommenen, aber auch aus Einsicht der Vernunft bejahten Prinzipien von Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit und Liebe nach Richtlinien und Weisungen für einen vor den eigenen Grundsätzen verantwortbaren Aufbau der Gesellschaft sucht" (9). Um eine vom christlichen Glauben her motivierte Ethik zugleich (sozial-)philosophisch zu begründen, favorisiert F. das Konzept, den „schöpfungstheologisch begründeten Ansatz einer Moraltheologie in theonomer Autonomie kritisch weiterzuverfolgen" (108). Der Ausgangspunkt dieses Konzepts liegt bei der Einsicht in die grundsätzlich soziale Wesensnatur des von Gott als sein Ebenbild geschaffenen Menschen bzw. in das diese Natur verwirklichende menschliche Gemeinwesen und daß die dem Menschen mitgegebene Vernunft ebenfalls zu dieser gottgewollten Ebenbildlichkeit gehört (vgl. 124). F. versucht in diesem Kontext eine behutsame „dynamische" Interpretation des Naturrechtsgedankens. Inwieweit diese Fortschreibung unter den Gegebenheiten eines nachmetaphysischen Zeitalters allerdings noch tragfähig ist, wäre eigens zu diskutieren. F. weiß selbst, daß das ethische Reflexionsniveau der Gegenwart eher von pragmatisch-utilitaristischen Ansätzen markiert wird (63ff). Hier bedarf es umfassender Anstrengungen, die Auszehrungen eines religiös-metaphysischen Menschen- und Weltbildes zu überwinden und angesichts der Dominanz funktionalistischer und systemtheoretischer Erklärungsmuster zu rehabilitieren.

d) Monographien zur Methodologie der KSL

Die Bestimmung des Verhältnisses philosophischer und theologischer Argumentation, von Vernunft und Offenbarung bezeichnet eine der neuralgischen Stellen der KSL, wenn es darum geht, ihr christliches Proprium zu benennen. U. Nothelle-Wildfeuer hat in einer überaus umfangreichen und detaillierten Studie jene Zuordnungen rekonstruiert, mit denen in der KSL versucht wurde, die „natürliche" Vernunft und die „übernatürliche" Offenbarung als Erkenntnisquellen auszuweisen.[9] Dabei wurden nicht nur sämtliche Dokumente der kirchlichen Sozialverkündigung ausgewertet, sondern auch die Schriften der wichtigen deutschsprachigen Sozialethiker umfassend analysiert (u. a. J. Messner, F. Klüber, O. v. Nell-Breuning, G. Gundlach, G. Ermecke, N. Monzel). N.-W. weist dabei für einen Zeitraum von weniger als hundert Jahren eine Reihe bemerkenswerter Akzentverschiebungen nach, die thesenhaft verkürzt wiedergegeben seien: Innerhalb eines „duplex ordo cognitionis" (vgl. Vaticanum I, DS 3015) nimmt das Naturrecht zunächst die Stelle der natürlichen Erkenntnisordnung ein, während die Größe „Offenbarung" für jene Erkenntnisse steht, zu denen die Vernunft von sich aus nicht gelangen kann. Mit der Erosion der neuscholastischen Sozialmetaphysik und mit dem Aufkommen eines die Autonomie der weltlichen Sachbereiche respektierenden Weltverständnisses wandelt sich jedoch sowohl die inhaltliche Bestimmung beider Größen als auch die Deutung ihres Verhältnisses zueinander. Die Einkapselung des Naturrechtsdenkens in eine ontologisch-statische Wesenmetaphysik wird aufgebrochen durch eine Vermittlung philosophischer Daseinsanalyse mit empirischer Welterfahrung. Auf theologischer Seite werden gegenüber einer anfänglich überwiegenden schöpfungstheologischen Argumentation als Pendant naturrechtlichen Denkens nach und nach christologische, soteriologische und heilsgeschichtliche Momente relevant. N.-W. sieht eine Konvergenz beider Argumentationen im Kontext der Sozialverkündigung von Johannes Paul II. gegeben, wobei beide Erkenntnisordnungen für das Entstehen sozialethischer Aussagen als „gleichkonstitutiv" aufscheinen. Diese Konvergenz sei primär dadurch ermöglicht, daß beide Erkenntnisordnungen durch einen „integralen Personbegriff" vermittelt werden könnten. Integral sei dieser Begriff in dem Sinne, daß er sich nicht primär auf ein metaphysisch festgestelltes Wesen des Menschen beziehe, sondern auf die (mit den Mitteln der Humanwissenschaften erforschte) geschichtliche, einmalige menschliche Existenz und ihre Würde ziele. Ob die von N.-W. in Anschlag gebrachte Formel „Naturrecht als Personrecht"[10] innerhalb dieses anthropologischen Programms sozialethisch wirklich operationabel ist, müßte eigens nachgewiesen werden. Von dieser Aufgabe ist nur dispensiert, wer keinen strukturellen Unterschied zwischen einem auf das Individuum bezogenen ethischen Anspruch und eine auf das soziale Ganze, auf gesellschaftliche Strukturen und Institutionen sowie auf ökologische Zusammenhänge gehende ethische Verpflichtung sieht. Zwar sind Entstehung und Bestand jedes noch so komplexen sozialen Gebildes angewiesen auf die Interaktionen der zugehörigen Subjekte. Erst durch ihr Planen, Entscheiden und Handeln werden gesellschaftliche Institutionen, Normen und Werte aktualisiert. Aber das Soziale entsteht nicht aus dem Zusammentreten vorher „für sich" existierender Individuen, sondern stellt gegenüber den Angehörigen einer Gesellschaft ein auf diese unableitbares „Anderes" mit einer eigenen Logik und Struktur dar.[11] Nicht zuletzt aus diesem Grund greifen hier die Paradigmen des Personalismus zu kurz und müssen in genuin sozialwissenschaftliche Kategorien transformiert werden.

e) Studien zur Theorie und Praxis der KSL

Die KSL hat bisher überwiegend zu ökonomischen und politischen Fragen Stellung genommen und das karitative Engagement der Kirche für die Bewältigung psycho-sozialer Not meist nur gestreift. Dementsprechend können die in kirchlichen Sozialeinrichtungen Tätigen in der KSL nur wenige Orientierungspunkte für ihre Arbeit finden. Aber auch für die KSL wirkt sich dieser Umstand nachteilig aus, da eine Reflexion auf die Erfahrungen christlicher Sozialarbeit ihren Sozialanalysen noch größere Realitätsnähe und ihren Handlungsperspektiven noch größere Zielgenauigkeit geben könnte. Um diesem doppelten Defizit entgegenzuwirken, veranstaltete das Institut für Praktische Theologie der Univ. Freiburg i. Br. mit seinen Arbeitsbereichen Christliche Gesellschaftslehre, Pastoraltheologie und Caritaswissenschaft gemeinsam mit dem Deutschen Caritasverband (DCV) und der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Professoren für Christliche Sozialwissenschaften im September 1990 eine Tagung, die das wechselseitige Verhältnis beider Disziplinen und ihre spezifischen Reaktionsmöglichkeiten auf die sozialen Verhältnisse der Gegenwart thematisierte. Der die Tagung dokumentierende Bd[12] enthält neben grundsätzlichen Referaten über das Selbstverständnis von KSL und Caritas (H. Pompey, L. Roos, A. Rauscher, N. Glatzel) instruktive Berichte von Experten des DCV, die das gesamte Spektrum kirchlicher Caritas beleuchten: Migrations- und Flüchtlingsfragen, Kranken-, Alten- und Gesundheitshilfe, Hilfen für Drogen- und Suchtabhängige, Katastrophen- und Entwicklungshilfe. Gerade diese Beiträge belegen die Dringlichkeit der Fortsetzung des begonnenen interdisziplinären Diskurses,

[8] **Furger**, Franz: **Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen**. – Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1991. 206 S. (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd 20)

[9] **Nothelle-Wildfeuer**, Ursula: **„Duplex ordo cognitionis". Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie**. – Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1991. XXXIV, 856 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 31)

[10] Vgl. auch dies., Vom Naturrecht zum Evangelium?, in: JCSW 32 (1991) 43–63, bes. 53f.

[11] Vgl. hierzu etwa: Ethik institutionellen Handelns. hg. v. Christoph **Hubig**. – Frankfurt/New York: Campus 1982.

[12] **Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre**, hg. v. Norbert Glatzel und Heinrich Pompey. – Freiburg: Lambertus 1991. 132 S.

da der KSL hier gezeigt wird, daß auch und gerade die Praxis christlicher Sozialarbeit ein „locus theologicus" ist.

Dem Nachweis der Praxisrelevanz und der Operationalisierbarkeit sozialethischer Prinzipien sind auch die Beiträge des Regensburger Sozialwissenschaftlers L. Schneider gewidmet, mit denen er über die Fachwelt hinaus Aufmerksamkeit für die KSL wecken will. Gelungen ist ihm dies bereits mit seinen Vorschlägen zur Flexibilisierung der Arbeitszeit im Modell einer „schwingenden Vier-Tage-Woche", deren publizistisches Echo in seinem jüngsten Buch breit dokumentiert wird.[13] Weniger ausgereift und überzeugend präsentieren sich dagegen die übrigen in diese Aufsatzsammlung aufgenommenen Texte zu einer Vielzahl von Einzelthemen (u. a. Entwicklungshilfe, Caritas, Katholische Schulen, Computereinsatz in der sozialethischen Forschung). Es ist nicht nur die Disparatheit der Themenbereiche, welche den Ausführungen ihre Stringenz nimmt, sondern auch die zuweilen übertriebene Neigung des Autors, seine Ideen mit teilweise bizarren Vergleichen zu veranschaulichen (vgl. das „ingenieurwissenschaftliche" Gleichnis zum Thema Auferstehung, 19–23). Dem nur allzu berechtigten Anliegen einer Elementarisierung und narrativen Darstellung abstrakter theologischer und sozialwissenschaftlicher Zusammenhänge will S. offensichtlich in der Weise des „Infotainment" gerecht werden (weshalb er u. a. zur literarischen Gattung der Büttenrede greift, vgl. 102–108); der Grat zur Banalisierung und Trivialisierung wird hier leicht überschritten. Schließlich erzielen populärwissenschaftliche Veröffentlichungen nur dann Anerkennung, wenn auch in „zündenden" Formulierungen die Anstrengung des Begriffs erkennbar bleibt.

II. Perspektiven

Bis in ihr Jubiläumsjahr 1991 ist der Katholischen Soziallehre anzumerken, unter welchem Problemdruck sie entstanden ist, in welchem akademischen Milieu sie ausgebaut wurde und welche Plausibilitäten sie voraussetzt. Es sind die Spannungen und Gegensätze der klassischen Industriegesellschaft mit dem Zentralkonflikt zwischen Kapital und Arbeit, es ist die Frontstellung zu den Ordnungskonzepten des liberalen Kapitalismus und des Sozialismus und es ist das Vertrauen auf die Überzeugungskraft naturrechtlicher Argumente, die den offiziellen Dokumenten der KSL bzw. ihren Interpreten auf den Lehrstühlen für Christliche Gesellschaftslehre über Jahrzehnte hinweg ihr Profil gegeben haben.

Keine dieser Vorgaben kann heute mehr die Koordinaten einer zeitgemäßen christlichen Sozialethik zureichend bestimmen. Es gibt viele soziale Fragen, die neue Paradigmen ihrer Lösung brauchen. Wenn sich die KSL heute im Streit um die ethischen Existenzbedingungen moderner Gesellschaften Gehör verschaffen will, so muß sie sich mit folgenden Umbrüchen auseinandersetzen: a) mit dem Ende der klassischen Industriegesellschaft und ihres ökonomischen Fortschrittsdenkens als Leitprinzip der neuzeitlichen Sozialgeschichte, b) mit der Dominanz der ökologischen Problematik, von deren Lösung die Zukunft moderner Sozialsysteme abhängt, und c) mit dem Plausibilitätsverlust religiös-metaphysischer Weltbilder, der es immer schwerer macht, die gesellschaftliche Bedeutung eines christlichen Ethos zu vermitteln.

a) Ethik in der Risikogesellschaft

Das Stichwort „Risikogesellschaft", das der Bamberger Soziologe Ulrich Beck zur Kennzeichnung der späten Moderne geprägt hat,[14] bezieht sich auf jenen Umschlag in der neuzeitlichen Sozialgeschichte, nach dem die Kosten des industriellen Fortschritts den bis dato errungenen Wohlstand aufzuzehren beginnen. Er signalisiert das Ende wohlfahrtsstaatlich abgesicherter Sozialsysteme mit überschaubaren Mustern der Lebensführung und einer soziale Gegensätze abfedernden industriellen Wohlstandsproduktion. Den Gang der Sozial- und Kulturgeschichte wird in den kommenden Jahren immer weniger das Bemühen um die weitere Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, sondern die Bewältigung der selbstproduzierten Gefährdungen moderner Gesellschaften bestimmen. Die Risikogesellschaft unterscheidet sich von der klassischen Industriegesellschaft nicht nur durch das Ausmaß der gen- und nukleartechnischen Gefährdungslagen, sondern auch durch die abhanden gekommene Vermeidbarkeit der individuellen oder gruppenspezifischen Betroffenheit. Dieser Umstand markiert auch einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Konfliktfeld der Wohlstandsproduktion, aus dem die Sozialtheoretiker des 19. und frühen 20. Jh.s ihre Beschreibung der industriellen Klassengesellschaft bezogen haben, und dem Konfliktpotential der Gefahrenproduktion im fortgeschrittenen Chemiezeitalter. Er liegt darin, daß die alten Kämpfe zwischen Kapital und Arbeit umgriffen werden von ökologischen Systemgefährdungen. Diese lassen Zwangssolidaritäten quer zu den bestehenden Gruppeninteressen entstehen. Der Grund liegt in der Tendenz zur globalen Verbreitung von Modernisierungsrisiken. Not in der klassischen Industriegesellschaft kannte Klassen – es hungerten zuerst die Armen; Smog in der Risikogesellschaft ist klassenlos – es husten auch die Reichen. Waren bisher angeblich nur vor dem Gesetz und vor Gott alle Menschen gleich, so sind sie es nun auch vor dem Ozonloch. Hier versagen auch die Systeme der vorsorgenden Nachsorge. Denn es wird sinnlos, sich für Schäden versichern zu wollen, bei deren Eintreten vielleicht eine hohe Versicherungssumme fällig wird, aber der Versicherungsnehmer und seine Erben durch den Schadensfall außerstande gebracht werden, über das Geld zu verfügen. Aus Schaden wird man hier nicht klug oder reich, sondern tot. In den Konflikten der klassischen Industriegesellschaft ging es um die Verteilung von Positiva: Unternehmensgewinne, Arbeitszeit und Freizeit. Im ökologischen Konflikt der Risikogesellschaft dreht sich dagegen alles um die Verteilung von Negativa und um das Abwälzen von Folgen. Eindrückliches Lehrstück: die periodisch aufflackernden Auseinandersetzungen um den Verbleib von radioaktivem Abfall. Die Kehrseite der industriell betriebenen Ausbeutung der Naturschätze ist die Vergesellschaftung der Naturschäden, ihre Verwandlung in soziale, wirtschaftliche und politische Krisen mit völlig neuartigen internationalen Herausforderungen. Das Ausmaß der Industrieskandale von Sandoz und Tschernobyl antizipiert das Ende der Vorstellung einer nationalstaatlichen politischen Souveränität beim ökologischen Krisenmanagement.

b) Koordinaten einer ökologischen Sozialethik

Wenn Becks Analysen zutreffen, dann beschreiben sie kein sozialtechnisch zu lösendes Modernisierungsproblem. Vielmehr verlangen sie „nach einer grundsätzlichen Revision des Umgangs mit dem technischen Fortschritt. Und dies wiederum impliziert Bewußtwerdungsprozesse über das historisch ja immer wieder vertagte Problem einer bewußten gesellschaftlichen Technikentwicklung und Zukunftssteuerung".[15] Die skizzierte Umstellung im Verlauf des sozialen Wandels in Richtung Risikogesellschaft kann daher auch nicht ohne Auswirkungen auf eine diesen Prozeß kritisch begleitende Sozialethik bleiben. Sie ist gezwungen, die ökologische Dimension ihres Gegenstandsbereiches bei der Wahl von Ansatz und Methode ihrer Reflexion zu berücksichtigen. Genauer: Die ökologische Dimension muß als die primäre und umgreifende angesehen werden, von der her die sozialethischen Kategorien nur zu definieren sind.[16] Nur von ihr her kann auch einsichtig werden, welche Risiken noch verantwortbar sind und welche nicht. Denn nur mit neuen, wiederum riskanten Großtechnologien wird man die eingetretenen Schädigungen beheben können. Soll dabei nicht der Teufel mit Belzebub ausgetrieben werden, müssen die jeweils eingesetzten Mittel und Verfahren den Test auf ihre Umwelt- und Sozialverträglichkeit erfüllen. Kriterien hierfür zu entwickeln, wäre das Geschäft einer ökologischen Sozialethik, die auch den Namen „Sozialökologie" tragen könnte (vgl. CA 38).[17]

Das Konzept einer ökologischen Sozialethik würde sein eigenes Anspruchsniveau unterbieten, ginge es ihm um eine Orientierung sozio-ökonomischer Prozesse an einer ursprünglichen, von mensch-

[13] **Schneider**, Lothar: **Zündende Soziallehre. Impulse nicht nur für Christen**. – Regensburg: Pustet 1991. 188 S.

[14] Vgl. Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. – Frankfurt: Suhrkamp 1986; ders. u. a.: Politik in der Risikogesellschaft. – Frankfurt: Suhrkamp 1991.

[15] Brock, Ditmar: Die Risikogesellschaft und das Risiko soziologischer Zuspitzung, in: Zeitschrift für Soziologie 20 (1991) 15.

[16] Zum Folgenden vgl. auch Höhn, Hans-Joachim: Natur – Gesellschaft – Kultur. Auf dem Weg zu einer ökologischen Sozialethik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 20/1991, 28–35.

[17] Vgl. hierzu auch Jahn, Thomas: Krise als gesellschaftliche Erfahrungsform. Umrisse eines sozial-ökologischen Gesellschaftskonzepts. – Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1991.

lichen Eingriffen unberührten Natur, in der selbsttätige Lebens- und Austauschprozesse ablaufen. Eine solche „natürliche" Natur gibt es am Ende der Moderne nicht mehr, nachdem der Prozeß der Vergesellschaftung auch diese Bereiche längst erfaßt hat. Versteht man unter „Natur" alles, „was der Mensch vor seiner kulturellen Tätigkeit vorfindet", bzw. all das, „womit Menschen umgehen, ohne es jedoch ursprünglich gemacht zu haben" (B. Sitter), was insbesondere heißt, daß sein ursprüngliches Ökosystem ohne menschliches Zutun besteht, so findet man auf der Erde kaum noch eine Region, die nicht mit den Vorboten, Ausläufern und Abfällen der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation Bekanntschaft gemacht hat. Die Erde ist zu einer globalen Kultur- und Industrielandschaft geworden, in der jede Parzelle von menschlicher Nutzung und Gestaltung geprägt ist.

Die biologische Evolution ist von der technisch-industriellen Revolution abgelöst worden, seitdem Technik und Wissenschaft die schnelleren und weitreichenden Veränderungen hervorbringen als es durch den naturbelassenen Lauf der Welt geschehen kann. Daher bildet die biologisch-physikalische Umwelt (Biosphäre) kein Außerhalb der sozialen Lebenswelt (Soziosphäre) mehr. Das Ozonloch über den Polkappen und die Erwärmung der Erdatmosphäre sind „Naturereignisse", die ihre Ursache nicht in der Natur haben. Vermeintlich naturimmanente Prozesse wurzeln in sozio-ökonomischen Entwicklungen. Der Mensch hat zwar schon früher die Rolle der Evolution übernommen, nachdem er in der Lage war, Varianten und Mutationen von Pflanzen zu züchten. Heute wird der Unterschied zwischen der unabhängig vom Menschen gewordenen Natur und der synthetisch erzeugten Natur fließend – durchaus zum Wohl des Menschen, wenn etwa künstlich produziertes Humaninsulin in großen Mengen verfügbar ist. Die Rekultivierung ganzer Landschaften, die etwa durch den Kohleabbau verwüstet worden sind, zeigt sogar, daß es möglich ist, die vergesellschaftete Natur zu „renaturalisieren". In Wahrheit stellt dieser Vorgang aber eine „Kultivierung" der Umwelt dar. Dank der Gentechnologie ist die Natur in das Stadium der technischen Reproduzierbarkeit eingetreten.[18] Das Soziale erlebt dagegen den gegenläufigen Trend, d. h. es wird „naturalisiert", zum Inbegriff der menschliches Handeln disponierenden Vorgaben gemacht und nimmt den Rang einer Regelgröße ein, den früher die Natur besaß.

Zum Verständnis dieser Interdependenzen müssen moderne Gesellschaften zu einer Wahrnehmung der Natur finden, die integraler Bestandteil ihrer Selbstwahrnehmung ist. Einen Begriff von Natur zu konzipieren, der diese als sozio-kulturell mit-konstituiert verstehen läßt, markiert eine wesentliche Aufgabe der Sozialethik. Ohne das Gespräch mit entsprechenden naturwissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Forschungsrichtungen ist sie allerdings nicht lösbar.[19] Hier tritt ein doppeltes Defizit der KSL hervor: Sie verfügt weder über einen Gesellschaftsbegriff, der anschlußfähig ist an die Hauptströmungen der zeitgenössischen Sozialtheorie (z. B. Funktionalismus, Systemtheorie, Handlungstheorie), noch läßt sich der von ihr gepflegte metaphysische Naturbegriff bruchlos mit den Kategorien naturwissenschaftlicher Ökologie vermitteln.[20] Wenn dies gelänge, wäre auch manche Aporie der Natur- und Kulturwissenschaften überwindbar: Soziale Evolution kann nicht nur als Emanzipation des Sozialen von den naturwüchsigen Fesseln und Zwängen menschlichen Miteinanders begriffen werden. Es geht nicht nur darum, den Unterschied des Sozialen von der Natur zu bestimmen, sondern auch seine unaufgebbare Beziehung zu ihr zu klären. Die Aufforderung besteht darin, bei der Ermittlung der Existenzbedingungen sozialer Systeme in der vergesellschafteten Natur jene objektiven Voraussetzungen einer sozialen Praxis freizulegen, denen zugleich ein vernunftgeleiteter Weg der sozialen Evolution verpflichtet ist. Es geht hierbei um mehr und anderes, als um das Bestreben, die Natur einfachhin für ethisch normativ zu erklären, sie zu remythisieren oder pantheistisch aufzuladen. Die Frage lautet vielmehr, unter welcher Rücksicht es ein Gebot der praktischen Vernunft sein kann, die Natur als Norm für die Gestaltung des Sozialen anzuerkennen.[21]

c) Natur – Ethik – Diskurs

Am Ende der Moderne kommt es zu einem Transfer der Gefahrenpotentiale individueller und sozialer Existenz aus dem Bereich der vom Menschen bislang unabhängigen Natur in den Bereich der vom Menschen abhängigen Natur, von der wiederum der Mensch abhängig ist. Das Konzept einer ökologischen Sozialethik kann sich hier nicht mehr auf eine metaphysisch konstituierte Natur berufen und die unhintergehbaren Bedingungen menschlichen Zusammenlebens allein jenseits von Geschichte und Empirie suchen, wie dies etwa auf weiten Strecken in der Naturrechtsethik der KSL erfolgte. Vielmehr muß es darum gehen, den ethischen Diskurs auf jene Momente des Unbeliebigen, Unverfügbaren und Unverrechenbaren auszudehnen, die innerhalb einer vergesellschafteten Natur soziales Handeln unter einen ethischen Anspruch stellen. Das Anliegen der Naturrechtsethik, positive Normen an einem Maßstab zu orientieren, der nicht zur freien Disposition steht, hat nichts an Gültigkeit verloren. Jedoch kann man nicht mehr auf Bestände zurückgreifen, die menschlichem Denken und Handeln vorausliegen und insofern „von Natur aus" ethisch normativ sind. Die Natur im Zeitalter ihrer synthetischen Herstellbarkeit ist nicht mehr nur das dem Menschen Vor- und Aufgegebene, sondern zusehends das im Sinne der Machbarkeit prinzipiell Mögliche. Zu dieser Einsicht nötigt spätestens die Gentechnologie, mit der die letzte unverfügbare Größe menschlicher Existenz – die Elternschaft – verfügbar wurde. Bisher hat die Differenz zwischen vorgegebener Natur und ihrer vom Menschen bestimmten Veränderung seine ethische Verantwortung ausgemacht. In der Risikogesellschaft steht diese Differenz selbst zur Disposition. Was in die Welt kommt, kommt deswegen zur Welt, weil es die Ausführung eines vom Menschen Erdachten darstellt. Nicht nur Geschichte, sondern auch Natur kann er machen. Genau dies definiert das neue Niveau ethischer Verantwortung, dem sich auch eine christliche Ethik stellen muß. Ihre fundamentalethische Grundfrage lautet: Welche Begründungs- und Rechtfertigungsinstanz ethischer Normen gibt es, nachdem die bisher als solche fungierende „Natur" in den Bereich technischer Reproduzierbarkeit gerückt ist und wenn die Unterschiede zwischen Vorgabe, Entwurf und Faktum ethischer Existenz gleitend werden?

Ein christlicher Antwortversuch kann nicht mehr davon ausgehen, daß die säkularisierten Gesellschaften am Ende der Moderne ihren Zusammenhalt und ihre normativen Grundlagen noch in Form von geschlossenen Weltbildern tradieren, die der Bevölkerung eine gemeinsame Identität inhaltlich vorgeben. Kollektive Identität ist heute allenfalls in den formalen Bedingungen der öffentlichen Kommunikations-, Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse verankert. Für ihre Inhalte können religiös-metaphysische Sinnsysteme allenfalls eine Anregungsfunktion übernehmen; eine Beglaubigungs- oder Begründungskompetenz kommt ihnen kaum mehr zu. Apriori konsensfähig sind nur noch die Strukturen und Verfahren, die eine allgemeine und chancengleiche Teilnahme an wert- und normbildenden Prozessen ermöglichen. Sie erreichen nur insoweit allgemeine Geltung, wie sie sich auf die rationale Gestaltung jener Wege und Instanzen beschränken, von denen es abhängt, daß verschiedene Geltungsansprüche und Handlungsinteressen auf ihre Berechtigung hin überprüft werden können. Für die KSL bedeutet dies keineswegs, daß sie nur die Wahl hat, entweder als religiöse Sondermoral zu verkümmern oder sich einem ethischen Relativismus zu fügen. Die Vertreter einer philosophischen Diskursethik (K.-O. Apel, J. Habermas)[22] haben nachweisen können, daß in der kommunikativen Vernunft jenes Forum zu sehen ist, vor dem unter den wertpluralistischen und rationalitätsskeptischen Bedingungen der Moderne eine definitive Rechtfertigung allgemeinverbindlicher ethischer Verpflichtungen gelingen kann. Sofern die KSL den Anspruch vertritt, daß es im aufgeklärten Interesse eines jeden Bürgers liegt, wenn ihre Konzeptionen einer gerechten Gesellschaftsordnung rea-

[18] Vgl. Böhme, Gernot: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. – Frankfurt: Suhrkamp 1992.

[19] Vgl. u. a. Nennen, Hans-Ulrich: Ökologie im Diskurs. Zu Grundfragen der Anthropologie und Ökologie und zur Ethik der Wissenschaften. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1991; Soziale Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie, hg. v. Gernot Böhme und Engelbert Schramm. – Frankfurt: Fischer 1985.

[20] Vgl. etwa Altner, Günter: Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.

[21] Vgl. Birnbacher, Dieter: „Natur" als Maßstab menschlichen Handelns, in: ZphF 45 (1991) 60–76.

[22] Vgl. Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. – Frankfurt: Suhrkamp 1988; ders./M. Kettner (Hg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. – Frankfurt: Suhrkamp 1992.

lisiert werden, ist von ihr nicht mehr als eine diskursethische Reformulierung ihrer unabgegoltenen Grundaussagen gefordert.[23] In politischen Aufrufen kirchlicher Verbände, in bischöflichen Hirtenbriefen und in Resolutionen christlicher Basisgemeinden, für deren Inhalt als Erkenntniszusammenhang Evangelium und Glaube angegeben werden, deren anvisierter Wirkungszusammenhang aber die Gesellschaft ist, muß dann mit Vernunftgründen nachgewiesen werden, welche positiven Folgen und Nebenwirkungen aus der Umsetzung dieser Äußerungen sich für die Erfüllung verallgemeinerungsfähiger Interessen der Bürger eines Gemeinwesens ergeben.

[23] Vgl. dazu erste Überlegungen bei Höhn, Hans-Joachim: Sozialethik im Diskurs, in: Habermas und die Theologie, hg. v. E. Arens. – Düsseldorf: Patmos 1989, 179–198.

Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments. Erster / Zweiter Teil: Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert / 20. Jahrhundert, hg. von Franz Link. – Berlin: Duncker u. Humblot 1989. 501 S. / VIII,443 S. (Schriften zur Literaturwissenschaft Bd 5.1/2), kart. DM 198,00 / DM 160,–.

Die als „literarische Typologie des Alten Testaments" in den beiden Teilbde.n vorgelegten 45 Beiträge übertragen die für die Korrelation von Gestalten und Motiven, die sowohl im AT wie im NT begegnen, entwickelte typologische Betrachtungsweise, wonach das AT die Typen und das NT im entsprechend neugestalteten Rückgriff die Antitypen bietet, auf die Rezeption atl. Stoffe in der „schönen Literatur" (11). Dabei soll es nicht darum gehen, „den vorgegebenen Text bis zur ‚Sinnlosigkeit' hin zu befragen (E.Z.: Wer macht das eigentlich?). Es geht weniger um kabbalistisches Austüfteln der im Text vorgegebenen Möglichkeiten (E.Z.: So primitiv ist die Kabbala nicht!), auch nicht um die neben der ‚schriftlichen Thora' angesetzte ‚mündliche Thora', die der Talmud zu fixieren versucht (E.Z.: Der Talmud ist nicht neben die Tora gesetzt, sondern ihre Auslegung, und schon gar nicht will der Talmud ‚fixieren'!), sondern bescheidener und pragmatischer um Untersuchungen zu der Wiederkehr der durch das AT begrenzten Anzahl von Grundmustern in der Literatur" (13). Zumindest die programmatische Einführung des Hg.s (11–31) nennt als Inspiratoren dieser „literarischen Typologie" u.a. Erich Auerbach, Friedrich Ohly und David C. Jacobson. Bei der Durchführung der Einzelstudien ist dieses Programm freilich nur gelegentlich erkennbar. Das ist gewiß das Problem aller Sammelbde – es ist hier aber besonders bedauerlich, auch wenn das Werk insgesamt eine eindrucksvolle und so bislang nicht vorhandene Zusammenstellung rezeptionsgeschichtlicher Studien zum AT ist. Insbesondere ist die zusammenfassende Reflexion des Hg.s (853–944), die die unterschiedliche Aufnahme der „biblischen Themen und Motive" (darum handelt es sich in der Tat bei den meisten Einzelstudien, und eben nicht um die „Grundmuster"!), mit Schwerpunkt auf dem Buch Genesis, zu verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Literaturen (hier sind auffallende Unterschiede zwischen den romanischen und den von der Reformation geprägten Kulturwelten zu erkennen) nachzeichnet, besonders verdienstvoll. Das abschließende Register (945–953) ermöglicht eine rasche Information und Anregung zur Weiterarbeit.

Ich habe freilich große Zweifel, ob das Typologie-Konzept, das schon hinsichtlich der ntl. Rezeption atl. Motive und Gestalten nur sehr begrenzt anwendbar ist, zu einem derart universalisierten Instrumentarium werden kann, wie dies offensichtlich der Hg. meint. Vor allem aber leidet das Werk darunter, daß zahlreiche Beiträge nur wenig echten Zugang zu den originären „alttestamentlichen Typen" haben. Schließlich kommen kultur- und sozialgeschichtliche Aspekte leider nur bei wenigen Beiträgen deutlicher zum Tragen; dies schiene mir für ein derartiges Projekt aber unerläßlich. Was der Hg. zum Thema Bibel/Mythos sagt, ist schlichtweg von der Fachdiskussion der letzten zwanzig Jahre unberührt.

Fazit: Das „opus grande" ist eine großartige Sammlung sehr unterschiedlicher Einzelstudien und eine wahre „Fundgrube", aber der fundamentale Beitrag, den die Bibel zur Weltliteratur geleistet hat (und weiter leisten wird!), wird insgesamt doch zu wenig profiliert und reflektiert dargeboten.

Münster Erich Zenger

Jenson, Philip: **Graded Holiness**. A Key to the Priestly Conception of the World. – Sheffield: JSOT Press 1992. 281 S. (JSOT Supplement Series, 106), geb. £ 35,–/US $ 60,–

Untersuchungen über die Priesterschrift (P) sind nicht allzu häufig. Noch seltener hat sich die Forschung mit den kultischen Vorstellungen beschäftigt, die sich in den priesterschriftlichen Darstellungen und Vorschriften für den gottesdienstlichen Ort (das „Zelt der Begegnung"), die dort tätigen Kultpersonen (Priester, Leviten und Laien), für Opfer und Rituale ausdrücken. Die protestantische Aversion gegen alles Kultische, die lange Zeit zu beobachten war, mag dazu beigetragen haben. Um so willkommener ist diese Arbeit, die revidierte Fassung einer Cambridger Diss. von 1988, die diesen ganzen Bereich unter dem leitenden Gesichtspunkt „abgestufter Heiligkeit" überprüft.

Dem Vf. ist die Komplexität der Quelle „P" durchaus bewußt (Kap. 1, 15–39). Er entscheidet sich gleichwohl für die Annahme ihrer grundlegenden Einheitlichkeit als Basis seiner Untersuchungen (26). Außerdem wählt er eine systematische Darstellung (vgl. 32), womit historische Fragen, vor allem die nach einer Entwicklung des Kultes und des anzunehmenden Platzes von P in einer solchen, ausgeklammert werden (vgl. 31f, 210f). Da der Vf. diese Begrenzungen selbst klar ausspricht, kann man sie ihm nicht vorwerfen. Gleichwohl wird der Charakter der Darstellung dadurch einlinig deskriptiv: es geht um eine Analyse der Kultvorstellungen, wie sie der vorliegende Text von P (einschließlich von H) bietet. Man kann darin sicher die Einwirkung der Arbeiten jüdischer Forscher, wie J. Milgrom und M. Haran, die der Vf. selbst im Vorwort nennt (9), erkennen. Er teilt allerdings nicht ihre traditionellen (einer Normativität des Stoffes zuneigenden) Denkvoraussetzungen.

Dies vorausgeschickt kann man die Bedeutung der Arbeit uneingeschränkt unterstreichen. Der Vf. schreibt aus einer gründlichen Kenntnis der P-Texte heraus. Ebenso hat er die einschlägige Sekundärliteratur (vgl. das Literaturverzeichnis 232–264, das nur zitierte Titel enthält – dazu vgl. auch den Autorenindex 176–281) sorgfältig ausgewertet. Sein Ansatz bei den abgestuften Vorstellungen von Heiligkeit (heilig und profan, rein und unrein – zum Verhältnis dieser Begriffe zueinander vgl. Kap. 2, 40–55) erweist sich als vielseitig fruchtbar für das Verständnis von Vorschriften, die nicht nur Wellhausen als besonders fremdartig und modernem Verständnis unzugänglich erschienen sind. Den strukturellen Ansatz, den J. dafür wählt, begründet er auch von neuen anthropologischen Einsichten her, zu denen die Klassifizierung der Welt in Heiligkeitsbereiche und ihre Abstufung gehört (59–65); ältere Vorstellungen, wie Magie, „Ansteckung" von Reinheit-Unreinheit, Tabu, wehrt er ab (66–74). Auch geht es um Denkvoraussetzungen wie die Nähe von Unreinheit und Tod, die eine strukturelle Betrachtung nahelegen (75ff).

J. unterscheidet vier Dimensionen, in denen Abstufungen von Heiligkeit erkennbar sind:

1. die räumliche (das „Heiligtum" spiegelt in der Anordnung seiner baulichen Bestandteile, im Ausgang vom Allerheiligsten zu den immer weiter von ihm entfernt liegenden Bereichen, eine solche Abstufung wieder): Kap. 4, 89–114; 2. die personale. Hier geht es um die am Kult beteiligten Personen, Priester, Leviten und Volk: Kap. 5, 115–148; 3. die rituelle. Hier werden die verschiedenen Opferarten besprochen: Kap. 6, 149–181; 4. die zeitliche. Hier geht es um die Feste, einschließlich des Sabbats: Kap. 7, 182–209.

Wer diese Kap. zusammen mit den betreffenden priesterschriftlichen Texten liest, wird mit dem Vf. von der Fruchtbarkeit seines Ansatzes überzeugt sein; man erhält – auch in mancherlei Tabellen zusammengefaßt – das diffuse Material übersichtlich strukturierende Perspektiven. Am Schluß (Kap. 8, 210–219) unternimmt der Vf. noch einen Ausflug in die alttestamentliche Theologie; seinen eigenen Ansatz möchte er für ein konzeptuelles Modell alttestamentlicher Theologie fruchtbar machen. Der Begriff der Ordnung als für P charakteristisch böte dann einen Ansatz dazu.

Es folgen noch Anhänge mit Tabellen über die Abgrenzung von Pg in der Forschungsgeschichte (App. 1), über Grade von Unreinheit (App. 2), priesterliche Festkalender (App. 3), Opferkalender (App. 4), die Verteilung der Feste auf den Jahreskalender (App. 5).

Wenn man sich anhand der Darstellung über die priesterschriftlichen Vorstellungen gründlich orientiert hat, stellt sich natürlich die Frage nach ihrem geschichtlichen Ort und ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit von neuem. Sind sie Programm oder Realität? Wieweit spiegelt sich in ihnen ein tatsächlich ausgeübter Kult? Bei vielen Ri-

tualen wird man es annehmen dürfen. Aber wie steht es z. B. mit dem rätselhaften Modell des Zeltheiligtums? Es fällt auf, daß grundlegende Arbeiten hierzu (M. Görg, Das Zelt der Begegnung, 1967; V. Fritz, Tempel und Zelt, 1977) fehlen. Anderes, wie die Bedeutung des Sabbats (7.3), wird nur kurz angedeutet (dazu vgl. noch Gnana Robinson, The Origin and Development of the Old Testament Sabbath, 1988). Doch läßt sich die Qualität einer Arbeit auch an der sinnvollen Begrenzung ihres Zieles messen. Weiteres sollte man dem Fortgang der Diskussion überlassen.

Bochum Henning Graf Reventlow

Herrmann, Siegfried: **Jeremia. Der Prophet und das Buch**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. XIII, 233 S. (Erträge der Forschung, Bd 271), kart. DM 45,–

Der Band aus der nützlichen Reihe „Erträge der Forschung" setzt sich zum Ziel, „Voraussetzungen und vorläufige Resultate der Jeremiaforschung aufzuzeigen" (XII).

Das erste Kap. „Der Prophet Jeremia und seine Zeit" (1–37) situiert die Gestalt Jeremias in der bewegten zeitgenössischen Geschichte und fragt nach den (recht begrenzten) Möglichkeiten, das authentische Gut des Buches mit damaligen Vorgängen zu verknüpfen.

Das zweite Kap. „Inhalt und Komposition des Jeremiabuches" (38–52) bietet eine Liste der Spruch- und Erzähleinheiten des Buches samt Klassifikation nach Poesie oder Prosa und Angaben zur Frage der Authentizität wie „redaktionell", „D" oder „D-beeinflußt" (wobei die Erzählungen in Jer 36–45 komplett mit der Sigle „D" markiert werden).

Das Herzstück bildet das umfangreiche dritte Kap. „Die kritische Analyse des Jeremiabuches" (53–181), das die Forschungsgeschichte seit B. Duhm (1901) referiert mit einem ausgeprägten Schwerpunkt auf der Frage nach deuteronomistischen Anteilen im Jeremiabuch.

Das vierte Kap. „Die Überlieferung des Jeremiatextes" (182–186) beleuchtet kurz die Diskussion um die gravierenden Unterschiede der Fassungen des Buches in *MT* und *G**.

Das fünfte Kap. „Theologische Konzeptionen im Jeremiabuch" (187–202) faßt wichtige theologische Gegenstände des Buches zusammen.

Ein reichhaltiges Literaturverzeichnis, geordnet nach wissenschaftlichen Gattungen, Epochen und Themen (203–221), sowie ein Bibelstellenverzeichnis runden den Band ab.

Die Bücher der Reihe „Erträge der Forschung" tragen einen brisanten Titel. Gerade Geisteswissenschaften haben einen natürlichen Hang zum Dissens, denn ihre eher weichen Kriteriologien lassen wirklich zwingende Lösungen nur selten zu. Der auf den Wissenschaftlern lastende Profilierungsdruck liefert einen wirksamen Anreiz, diesen Spielraum auszunutzen. Davon ist auch die Exegese nicht ausgenommen, die weitgehend auf Indizienbeweise angewiesen ist und nur begrenzte Möglichkeiten der Gegenkontrolle kennt. Die hochkontroverse Beurteilung der meisten Probleme ist die unausweichliche Folge. Mit welchem Kriterium läßt sich aus diesem Stimmengewirr der „Ertrag der Forschung" ermitteln, der bei aller Vorläufigkeit doch so gesichert ist, daß die weitere Forschung darauf aufbauen kann?

Welches das Kriterium H.s ist, läßt sich erschließen durch die Prüfung, welche Forscher bei ihm eine ungewöhnlich ausführliche und zustimmende Würdigung erhalten. Hier ragen vor allem die Namen S. Herrmann (74–79.158), W. Thiel (80–87), R. Liwak (118f) und T. Odashima (121–124.153) hervor.

S. Herrmann ist zu Jer 31,31–34 „eine präzise Wesensbestimmung dieses neuen Bundes" gelungen (158), W. Thiel hat „die Forschungsgeschichte hinsichtlich der deuteronomistischen Arbeit am Jeremiabuch ... zu einem gewissen Abschluß gebracht" (86), R. Liwak „(übertrifft) an Methodenbewußtsein und Problemerhellung ... bei weitem, was bisher über das Verhältnis von Prophetie und Geschichte gesagt wurde" (119), und T. Odashima hat bei der Analyse von Jer 30f mit seiner „kaum mehr reversibel erscheinenden Auffassung" (153) einen Meilenstein gesetzt.

Wer sich mit dem Gedanken einer Diss. oder Habil.schrift zum Jeremiabuch trägt, wird daraus leicht entnehmen können, wo der Königsweg zu unumstößlichen Resultaten der Jeremiaforschung, die keine Überholung durch neue Erkenntnisse mehr zu fürchten brauchen, verläuft.

Trotzdem ist dies nicht das Gesamtbild. Die Erneuerung der sog. Skythenhypothese durch R. Liwak[1] wird von H. zu Recht nicht übernommen (10f.31). Und wenn sich das Buch über weite Strecken weniger als Referat denn als Verteidigung der Lehrmeinung liest, nach dem das Jeremiabuch ein Erzeugnis dtr Redaktionsarbeit darstellt, werden trotzdem nüchtern einige Probleme beim Namen genannt, die sich jedoch – auch nach Meinung des Rez. – nicht auf die Existenz des dtr Elements in Jer an sich beziehen, sondern auf die konkrete Gestalt, die diese These im deutschen Sprachraum vor allem durch W. Thiel erhalten hat.[2] Wenn W. McKane anmahnt, daß sich in Jer „no comprehensive framework of literary arrangement" einleuchtend machen läßt, weswegen „the processes are dark and in a measure irrecoverable",[3] ruft er in der Tat ein gewichtiges Faktum in Erinnerung (178). Es fragt sich daher, ob wirklich mit einer (relativ) kohärenten, planvollen Redaktion zu rechnen ist, die noch in exilischer Zeit dem Jer weitgehend die Gestalt verliehen hat, in der es heute vorliegt (von den Fremdvölkersprüchen abgesehen). Wenn dann der Terminus „Redaktion" überhaupt noch am Platze ist, beschreibt er ganz andersartige literarische Aktivitäten als beispielsweise beim deuteronomistischen Geschichtswerk. Wer ferner den dtr Beitrag als so einheitlich betrachtet, ist fortwährend gezwungen, das Zeugnis von *G** herunterspielen, deren erhebliche Unterschüsse u. a. gerade dtr Formelgut betreffen, und sei es in klischierter Weise. Das im allgemeinen – nicht in jedem Einzelfall – höhere Alter der von *G** widergespiegelten Fassung des Jer ist aber mittlerweile von einer Fülle von Einzelstudien dargetan worden. Daher wird man damit rechnen müssen, daß die Sprache von JerDtr in bestimmten Bereichen über lange Zeit prägende Kraft bewahrt hat, wie sich ja auch z. B. an Dan 9 und Bar 1,15–3,8 zeigt. Es ist deshalb ein erfreulicher Fortschritt gegenüber manchen im deutschen Sprachraum noch vertretenen, aber nicht mehr durch Detailuntersuchungen gestützten Standpunkten, wenn H. den hohen Zeugniswert von *G** für die Entstehungsgeschichte des Jer anerkennt (bes. 178–180). Solche Indikatoren weisen weniger auf eine geschlossene Redaktion hin als auf ein ziemlich diffuses Wachstum, wie es McKane mit dem Terminus „rolling corpus" zu fassen sucht, was in der Sache wohl eine Erneuerung von Duhms treffender Metapher vom allmählich gewachsenen Wald darstellt[4].

Weitere Gesichtspunkte ließen sich hinzufügen. H.s Einwand gegen die Bestreitung dtr Zutaten bei Th. H. Robinson und H. Weippert, „daß das exegetische Detail fast völlig in den Hintergrund tritt zugunsten des numerischen Aufweises sprachlicher Elemente, die die ganze Beweislast der Hypothesen tragen sollen" (100), trifft nicht selten auch die Weise, wie die alternative Theorie vorgetragen wird. Namentlich werden wohl zu häufig gewagte Literarkritiken allein auf sprachstatistische Argumente gegründet. Vor allem bei den Erzählteilen in Jer kann man durchaus fragen, ob man tatsächlich immer Zusätze annehmen muß, wenn in Redesätzen, die im übrigen völlig spannungslos in ihren Kontexten ruhen, dtr Terminologie auftritt. Denn weil diese aufgrund ihrer paränetischen Eigenart ohnehin fast nur in geeigneten Redepassagen vorkommen kann, stiftet sie noch kein literarkritisches Indiz, das die Annahme von Wachstumsprozessen erfordert. Umgekehrt bürgen nichtformelhafte Wendungen in dtr Reden noch nicht für vordtr Herkunft. Das darin faktisch vorausgesetzte Bild von in ihrem Ausdrucksvermögen recht beschränkten Theologen ist wohl kaum realistisch. Dies alles sind jedoch nur Hinweise, wo Wege der weiteren Reflexion offenstehen, um Eigenart und Erstreckung redaktioneller Elemente in Jer näher zu bestimmen. Die Behauptung, daß die Forschung hier bereits zu einem „gewissen Abschluß" gelangt sei, erscheint noch verfrüht.

Wenn man nicht vergißt, daß der Berichterstatter selber Partei ergreift, kann man dieses Buch mit großem Gewinn lesen, zumal H.s Kritiken an fremden Positionen sich durchweg auch um die Anerkennung von Verdiensten mühen und die Vornehmheit wahren (daß Frau Weipperts Standpunkt von H.s Meinung abweicht, macht ihn allerdings noch nicht zu einer „gegen Dtr gerichteten Polemik", 174). Für diesen Durchblick durch die Jeremiaforschung und die reiche Literatursammlung gebührt ihm Dank.

Tübingen Hermann-Josef Stipp

[1] R. Liwak, Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch (BWANT 121), Stuttgart u. a. 1987, 136–147.

[2] W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25 (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn 1973; ders., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn 1981.

[3] W. McKane, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Vol. I: Introduction and Commentary on Jeremiah I–XXV (ICC), Edinburgh 1986, xliv f.

[4] B. Duhm, Das Buch Jeremia (KHC XI), Tübingen/Leipzig 1901, XX.

Pohlmann, Karl-Friedrich: **Ezechielstudien.** Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1992. X, 274 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd 202), geb. DM 138,–

Da die Ergebnisse dieser Ezechielstudien in die bekannte Kommentarreihe „Das Alte Testament Deutsch" eingehen werden, wo das Ez-Buch bisher durch einen Kommentar von W. Eichrodt vertreten war, ist eine kritische Stellungnahme besonders angebracht. Der Rez. wird verständlicherweise den Vergleich mit seiner eigenen Position suchen, die ein pseudepigraphisches, sprachlich und konzeptionell einheitliches Prophetenbuch aus der Retorte annimmt, das chemisch rein verwirklicht, was die übrigen größeren Prophetenbücher apokalyptisierend anstreben. Diese Position wird S. 3, Anm. 1, S. 96f, Anm. 33–34, S. 137, Anm. 1 und S. 247, Anm. 5 erwähnt und gewürdigt, soweit die Gemeinsamkeiten reichen.

Diese sind durchaus vorhanden. Auch für den Vf. ist das Ez-Buch praktisch ein Pseudepigraphon, denn selbst in den ältesten erreichbaren Schichten, die nach seiner Einschätzung den Ereignissen um das Jahr 586 zeitlich nahestehen, rechnet er nicht mit der Autorschaft eines historischen Ezechiel. Sehr verdienstlich lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Großgattung „Prophetenbuch".

Im übrigen gehen die Auffassungen jedoch hoffnungslos auseinander. Während der Rez. von einem originär einheitlichen Entwurf ausgeht, sucht der Vf. in genauem Gegensatz dazu einen Werdeprozeß nachzuweisen. Das ist das Hauptanliegen seiner Untersuchung. Einer derartigen Meinungsverschiedenheit ist mit der oft geforderten „Auseinandersetzung" nicht beizukommen. Diese findet denn auch beim Vf. nicht statt, was ich nicht einmal als ein Manko betrachte. Der Dissens kommt schon im Vorfeld, in einer Vorentscheidung zustande. Wohlbekannte Sachverhalte werden offenbar ganz verschieden beurteilt. Bleibt zu hoffen, daß die Wahrheit aufleuchtet. In den Augen des Rez. äußert sich die Vorentscheidung des Vf.s nicht selten in der Feststellung, daß dieses oder jenes offensichtlich so sei oder in der Forschung als unbestritten gelte. Die „Forschung" ist ein dehnbarer Begriff und wird immer durch eine bestimmte Brille gesehen, was von der Geschichte der Ezechielforschung ganz besonders gesagt werden kann. Was der Vf. unter Forschung versteht, kann nur die der letzten 70 oder höchstens 90 Jahre sein. Es gab aber schon lange vorher kritische Forschung auf einem Niveau, das bis heute nicht übertroffen worden ist. Heute steht die Ez-Auslegung unter dem übermächtigen Einfluß des Kommentars von Zimmerli, dem sie sich entziehen sollte.

Der Vf. rechnet, von kleineren Interpretationsschüben abgesehen, mit folgenden Phasen der Buchwerdung: 1) „Älteste Texte", in unmittelbarer Reaktion auf die Katastrophe von 586 in Jerusalemer Kreisen entstanden. Sie werden hauptsächlich im zweiten Teil des Werkes (135–244; vgl. auch 124–129) aus 19,1–14; 15; 17; 31; 23 und 18 herausgeschält. Es handelt sich um poetische Darstellungen des Schicksalsumschwungs ohne einen Hinweis auf Schuld und ohne heilsgeschichtliche Perspektive. 2) In einer zweiten Phase haben wir bereits ein regelrechtes Prophetenbuch, das mit dem Schema „Heil – Unheil" arbeitet. Es zeichnet einen in Jerusalem wirkenden Ezechiel. Hier kann sich der Vf. auf jene berufen, die seit Herntrich (1932) eine totale oder partielle Wirksamkeit in Palästina annehmen. 3) Die dritte Phase ist eine golaorientierte Redaktion (gemeint ist die e r s t e Gola von 597). Die Gegebenheiten, die dafür sprechen sollen, liegen auf der Hand. 4) Eine vierte Phase relativiert die Ausrichtung auf die erste Gola und trägt das Anliegen „Sammlung der Zerstreuten" (aus allen Völkern) ein.

Die vier verschiedenen Phasen lassen sich m. E. zwanglos in einem einheitlichen pseudepigraphischen Ez-Buch vereinen, um nicht zu sagen, daß sie nur unter dieser Voraussetzung verständlich sind. Dazu einige Erwägungen und Beobachtungen, die frühere Darlegungen des Rez. (dazu gehören mehrere Besprechungen, die in den beiden vom Vf. zitierten Artikeln angegeben sind, und die Erklärung des Ez-Buches im Stuttgarter Kleinen Kommentar, 1971, ²1992) nicht ohne Not wiederholen möchten.

Der moderne Kritiker verfällt bei der Beurteilung alttestamentlicher Bücher leicht einer gewissen Romantik, als ob die nachexilische Gemeinde ununterbrochen mit theologischen Interpretationen beschäftigt gewesen wäre. Die Entstehungsgeschichte der Bücher war recht banal, und es genügten einige wenige Schriftgelehrte in entscheidenden Epochen. Die exegetischen Modelle von „Schulen" und gleitenden „Fortschreibungen" werden nicht nüchtern genug beurteilt.

Was die offenkundige Golaorientierung des Ez-Buches betrifft, die in der vorliegenden Arbeit eine große Rolle spielt, so ist zu bedenken, daß sich die Gola-Theologie nicht nur im Ez-Buch darstellt. Sie entwickelt sich auf breiter Basis und in beträchtlichem Abstand vom Exilierungsgeschehen selbst. Schließlich versteigt sie sich zu der Vorstellung, das ganze Land sei leergefegt gewesen (so beim Chronisten). Die Akzentuierung der Gola-Vorstellung – wie übrigens auch der Klage über Jerusalem, z. B. in den Klageliedern des Jeremia – war eben das unentbehrliche Negativ für das große Anliegen der Verkündigung des neuen Heils. Dieses neue Heil läuft über das Exil, und dieses ist im Licht der präponderanten Ereignisse von 597 und 586 ein babylonisches. Das Ez-Buch wählt der Gola-Theologie zuliebe eine exilische Prophetengestalt, die den Ereignissen aus exilischer Ferne folgt. Nach Ansicht des Vf.s soll die golaorientierte Tendenz gezielt auf die erste Gola abheben. Das ist m. E. eine schwerwiegende Fehldeutung. Die erste Gola hat als solche keinerlei Bedeutung. Sie tritt nur in Erscheinung wegen des einmal gewählten Szenarios zwischen 597 und 586. Die Ezechielgestalt verkündet immer gesamtisraelitisch, trotz exilischer Ferne auf Jerusalem und das Land konzentriert, mit totalem historischem Rückblick und Vorausblick. In allen möglichen Variationen verkündet sie das Ende von 586 und – über den Graben hinweg – das neue Heil. Wenn Positives über die Gola verlautet, dann nicht, weil es die erste Gola ist (warum sollte sie sich in puncto Sündhaftigkeit von den Verbliebenen unterscheiden?), sondern weil es die Gola schlechthin ist, durch die Israel auf dem Weg ins neue Heil hindurch muß. Daher ist alles, was dem Vf. favorisierend für die e r s t e Gola als solche zu sprechen scheint, und dann wiederum alles, was diese Ausrichtung relativieren soll, ein künstlich eingetragenes Problem. Erste Gola und Sammlung der Zerstreuten sind nicht nur keine Gegensätze, sondern wesentlich in eins gesehen. Die Gola von Babel ist Chiffre für jede Art von Vertreibung aus dem Land. Auch Dt-Jes, der ja nicht kurz vor oder nach 539 schreibt, stilisiert die große Heimkehr als ein Heraufziehen aus Babel.

Es ist also stimmig, wenn Ezechiel bei der Berufung zu einem widerspenstigen Volk gesandt wird, zu dem auch die erste Gola zählt; oder wenn in 14,1–3 (vgl. auch 20,1–4.30ff) die Ältesten Israels der Götzendienerei beschuldigt werden, obwohl sie in casu zur ersten Gola gehören (gegen u. a. 8, Anm. 22). Ez 40–48 paßt in den Gesamtrahmen und ist sogar dessen Krönung (gegen 88, Anm. 1). Abwegig ist es, die auferstehenden Totengebeine von Ez 37 auf die erste Gola zu beziehen und in Übereinstimmung damit Ez 37 als Abschluß des Buches in der Phase der Golaorientierung zu betrachten (gegen u. a. 88f, 107f, 119).

Außer dem in der vorliegenden Arbeit zentral stehenden vermeintlichen Gegensatz „erste Gola" und „Sammlung der Zerstreuten" erscheinen inhaltliche Spannungen ganz allgemein in anderem Licht, wenn man den „zusammengesetzten" Charakter des Buches berücksichtigt. Das Ez-Buch ist darin schon ganz eine Apokalypse. In immer neuem Anlauf und mit neuen Ideen werden bald unter diesem, bald unter jenem Gesichtspunkt Unheil und Heil verkündet (man vergleiche z. B. Ez 16; 20 und 23). Alle Differenzierungen, die der Vf. z. B. S. 56f anführt, lassen sich in e i n e m Konzept unterbringen.

Um gegen eine bestimmte Form verfehlter Analyse gefeit zu sein, sollte man die enorme Ich-Stilisierung fast des gesamten Ez-Buches bedenken, in der dann ellenlange Gottesreden zitiert werden, in die wieder allerlei hineingepackt ist. Ist es da zu verwundern, daß der Passus 24,22–23 mitten in einer Gottesrede aus der Rolle fällt und in Rede des Propheten übergeht? Der Anlaß ist zudem verständlich. Nachdem 24,21a ohne Anstoß in 24,21b (beide noch Gottesrede) einmündet, verführt 24,21b dazu, daß 24,22–23 als Rede des Propheten fortfährt (vgl. 14f). Ähnliches gilt für 12,11–13 (vgl. 38). Stilistische Inkonzinnitäten dieser Art sind überall im AT anzutreffen (vgl. etwa Dan 4 oder Esra 6,5–6).

Mehr als alles andere muß warnend auf die Einheitlichkeit der Sprache des Ez-Buches hingewiesen werden. Sie ist sogar beim Vergleich von Prosa- und Poesietextstücken feststellbar. Die Abhängigkeit des Buches von älterer Literatur hat sie kaum beeinträchtigt und wirkt geradezu als Bestätigung der Einheitlichkeit. Dazu finden sich treffende Hinweise und Literatur bei M. F. Rooker, Biblical Hebrew in Transition. The Language of the Book of Ezekiel, Sheffield 1990, 59–64.

Gelegentlich haben die angeblichen genetischen Schichtungen den Rez. zu wortstatistischen Beobachtungen herausgefordert:

In 19,2.5b.6.7b.8.9 (vgl. 146 und 192), einem Passus, den der Vf. zu den „ältesten Texten" zählt, also autorenmäßig von der Masse des Buches trennt, sind kompromittierende sprachliche Berührungen festzustellen. Die Hapax-Verbindung *hithallek bᵉtôk* von 19,6 findet sich auch in 28,14. Die Figura etymologica *ṭārap ṭaeraep* von 19,6 (übrigens auch in 19,3, einem Vers, den der Vf. ausscheidet) ist in 22,25.27 zu finden und außerhalb des Ez-Buches nicht.

Die Dreierkombination von *šmm* (Qal, Ni. und Hi.), *'aeraeṣ* und *m^{e}lo'āh* ist nur in 19,7 und 30,12 sowie – in etwas abweichender Konstruktion – in 12,19 und 32,15 anzutreffen. *Pāraś raešaet* findet sich außer in 19,8 in 12,13; 17,20 und 32,3. Das Wort *ḥaḥ* in 19,9 (auch 19,4) kann insofern als „ezechielisch" gelten, als von 7 Vorkommen im AT 4 auf das Ez-Buch fallen.

Für 19,10.11a.12aßbα^{+}.14b (vgl. 154), wo es sich gleichfalls um einen der „ältesten Texte" handeln soll, bietet der Vf. einen Vergleich des Vokabulars mit 17,1–10 (174f, Anm. 137). Er rechnet mit zwei verschiedenen Verfassern und erklärt die Übereinstimmung so, daß 17,1–10 das Textstück 19,10–14^{+} (samt Ez 31^{+}) vor Augen gehabt habe. Verfasseridentität bei thematischer Verwandtschaft im Rahmen eines einheitlichen Buches dürfte eine überzeugendere Erklärung sein.

Die etwas aparte Wendung *ḥar m^{e}rôm jiśrā'el* in 17,23aα, für den Vf. ein Nachtrag (41), stammt doch eher von dem, der sie auch in 20,40 und 34,14 (ebd. Anm. 148 angeführt) verwendet.

Zur einheitlichen Sprache des Ez-Buches gehört auch die ausgeprägte Formelsprache. Was ist von der in etwas abgewandelter Form wenigstens 72 mal vorkommenden sogenannten „Erweisformel" zu halten oder von der über 90 mal vorkommenden Anrede „Menschensohn"? Das muß in einem Vier-Phasen-Buch erklärt werden.

Es muß dem Rez. noch von der Seele, daß ihm die zahlreichen diachronischen Rekonstruktionen viel zu gewagt erscheinen. Sie gehen über das hinaus, was literarische Analyse einigermaßen wahrscheinlich machen kann. Das gilt ausnahmslos von den rekonstruierten „ältesten Texten", aber auch von den Aufeinanderfolgen, die es in einem älteren Stadium des Buches einmal gegeben haben soll. Darauf einzugehen, würde eine Gegenschrift ergeben. Den interessierten Fachkollegen, die sich selbst ein Urteil bilden werden, wird wegen der komplizierten Darstellung des Vf.s einige Mühe abverlangt.

Corrige: S. 182, Z.14: unnatürlich statt übernatürlich; S. 254, Z.14: aktualisierend; S. 256, Z.1: redaktionsgeschichtlich.

Werne Joachim Becker

Wolff, Katherine Elena: **„Geh in das Land, das ich Dir zeigen werde . . .".** Das Land Israel in der frühen rabbinischen Tradition und im Neuen Testament. – Frankfurt a.M., New York: Peter Lang 1989. 393 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd 340), kart. sFr 87,00

Es handelt sich bei der Arbeit um eine Diss., angefertigt bei Joh. Beutler S.J. in Frankfurt. Die Vf.in wurde 1947 in Oklahoma City, USA, geboren. 1969–1976 Studium in St. Georgen/Frankfurt und in Jerusalem; 1980–1985 Promotionsstudium in Tübingen, London (am Leo Baeck-College) und Frankfurt. K. Wolff ist Sionsschwester. Von dieser Biographie her ist es verständlich, daß Sr. Wolff ein Diss.thema gewählt hat, das ihren Neigungen entsprach und für dessen Ausarbeitung sie alle Voraussetzungen mitgebracht hat, vor allem auch in der Judaistik. Eine enorme Fülle von Literatur ist verarbeitet, freilich mit fast zu vielen Zitaten aus ihr.

Im I. Teil geht es um „Das Land im Tenach", mit folgender Gliederung: 1. Das Land als Verheißung an die Väter, 2. Die Besitznahme des Landes durch die Väter, 3. Der Auszug aus Ägypten hinauf ins Land, 4. Gesetzgebung für das Land, 5. Der Einzug ins Land, 6. Segen oder Fluch im Land, 7. Das zukünftige Heil im Land, 8. Das Land in den Psalmen, 9. Das Land in der Weisheitsliteratur.

Im II. Teil geht es um „Das Land in der frühen rabbinischen Tradition", mit folgender Hauptgliederung: 1. Ein Land für Israel, 2. Ein Land, wo Milch und Honig fließt, 3. Ein Besitz für Israel, 4. Die Torah und das Land, 5. Das Heilige Land, 6. Das Land des Heils, 7. Das Land in der Liturgie. Alles aus den Quellen erarbeitet! Ein „Anhang" schließt sich an: 1. Das Land in den apokalyptischen Schriften, 2. Das Land in den Qumran-Schriften, 3. Das Land in den Schriften Philos von Alexandrien.

Im III. Teil geht es um „Das Land im Neuen Testament", mit folgender Hauptgliederung: 1. γῆ im NT, 2. ἀγρός und χώρα im NT, 3. Die Sendung zu Israel und bis an die Enden der Erde, 4. Jerusalem, die Mitte des Landes, 5. Das Gleichnis vom Weinstock und das Land (Joh 15,1–17), 6. Unterwegs zur Ruhe, 7. Das Erbe im NT.

Die S. 351–357 bieten eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Es folgt ein Abkürzungsverzeichnis und ein umfassendes Quellen- und Literaturverzeichnis, auf das ausdrücklich hingewiesen sei, weil es für jeden, der sich mit dem Thema „Land Israel" beschäftigt, eine wahre Fundgrube darstellt.

Einige Bemerkungen zu der Arbeit:

Was ich vor allem aus ihr gelernt habe, ist dies, daß es bei einer Beschäftigung mit dem Land-Thema nicht ausschließlich um das Lexem „Land" gehen kann, daß vielmehr alle Konnotationen, die mit ihm mitgegeben sind, berücksichtigt werden müssen. Erst dann erkennt man die zentrale Bedeutung des „Landes" für eine biblische Theologie sowohl des Alten wie auch des Neuen Testaments.

Was in der ganzen Arbeit sichtbar wird, ist ferner dies, daß das NT nicht zu verstehen und auszulegen ist, wenn nicht sein „Israelhorizont" gesehen wird.

Ein Problem ist, ob „die christologischen Aspekte" in der Arbeit „mehr oder weniger ausgeklammert werden" können (vgl. 14). Vf.in muß doch auf sie immer wieder zu sprechen kommen, speziell auf die Auferstehung und Erhöhung Jesu, durch die ja „die Grenzen des Volkes und des Landes gesprengt (werden), um sich für alle Völker zu öffnen" (352). Vf.in spricht in dieser Hinsicht gern von „Verwandlung" des Land-Themas im NT, wie sich freilich eine solche auch im Qumranschrifttum und bei Philo findet. Besonders im Johannesevangelium kann man beobachten, wie der joh. Christus sozusagen alles in seiner Person „aufsaugt", was mit Tempel, Kult und Land zu tun hat (vgl. dazu F. Mußner, „Kultische" Aspekte im johanneischen Christusbild, in: ders., Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des NT, Düsseldorf 1967, 133–145). Dazu gehört auch die Ich-Prädikation im Weinstock-Gleichnis.

Auf S. 283f kommt Vf.in auf die „Wiederherstellung" (Apokatastasis) des Reiches für Israel zu sprechen, nach der die Apostel den Auferstandenen fragen (vgl. Apg 1,6). Dazu gehört nach der Ansage der Propheten Israels auch die „Wiederherstellung" des Landes und der Zwölfstämmestruktur des Volkes (vgl. dazu etwa E. L. Dietrich, šub šebut. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten, Gießen 1928). In der Apg spielt die Apokatastasis-Idee eine bedeutende Rolle (vgl. dazu F. Mußner, Die Idee der Apokatastasis in der Apg, in: ders., Praesentia Salutis [s. o.], 223–234).

Auch im „Völkerkatalog" der Pfingsterzählung (Apg 2,5–11) steht das Land-Thema im Hintergrund (vgl. dazu W. Stenger, Beobachtungen zur sogenannten Völkerliste des Pfingstwunders [Apg 2,7–11], in: ders., Strukturale Beobachtungen zum NT, Leiden 1990, 93–103 = Kairos 21 [1979] 206–214). Man kann also eigentlich nicht ganz sagen: „Lukas hat keine eigene Theologie des Landes" (284).

Was das „Erbe" im Eph-Brief angeht (vgl. dazu 329ff), so möchte ich auf die Formulierung des Briefes in 2,12 hinweisen, die Adressaten seien in ihrer heidnischen Zeit „ausgeschlossen gewesen von der πολιτεία Israels". Wenn sie jetzt als Christen „Mitbürger der Heiligen", „Miterben" und „Mitteilhaber an der Verheißung in Jesus Christus durch das Evangelium" sind (vgl. 2,19; 3,6), so wäre zu überlegen, ob zu diesem „mit" nicht auch die Mitteilnahme an der πολιτεία Israels gehört, wobei zur semantischen Konnotation dieses Lexems auch das „Land" gehören könnte – πολιτεία = Gemeinwesen, Staatswesen, Bürgerrecht, Gemeinde, Volksgemeinschaft (Belege mit Bezug auf das Judentum bei M. Hengel in ZNW 57 [1966] 179–181). Dazu vgl. jetzt auch B. Klappert, Miterben der Verheißung. Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion Eph 2,11–22, in: M. Marcus u. a. (Hg.), Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. (FS für E. L. Ehrlich) Freiburg/Basel/Wien 1991, 72–109.

Noch zwei Ergänzungen zum Literaturverzeichnis: B. Springer, Die Landverheißung – ein Element der Bundestheologie im Alten Testament, in: Kairos 26 (1984) 54–65. W. Bösen, Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung (Freiburg/Basel/Wien 1985).

Sr. Wolff hat uns ein bedeutendes, materialreiches Werk geschenkt. Wer über das Land-Thema mitreden will, kann an ihm nicht vorübergehen, auch wenn er manches anders sehen sollte, besonders im NT.

Passau Franz Mußner

Knoch, Otto: **Das Neue Testament in seinen großen Gestalten.** 41 Glaubens- und Lebensgeschichten. Mit einer Erklärung wichtiger neutestamentlicher Begriffe. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1992. 136 S., kart. DM 26,80

Das neueste Buch des em. Passauer Neutestamentlers (1971–1991) und ehemaligen Direktors des Katholischen Bibelwerkes (1959–1971) ergänzt den von P. Maiberger erstellten Bd: „Das Alte Testament in seinen großen Gestalten" (Mainz 1990). *Ziel* dieses Beitrages ist die Eröffnung eines Zugangs zum Neuen Testament „über das Lebenszeugnis der im Neuen Testament begegnenden Glaubenszeugen" (7). K. wendet sich in dieser „weniger fachlich" (ebd.) ausgerichteten Veröffentlichung an interessierte Christen und Multiplikatoren. Hierzu stellt er in diesem Nachschlagewerk 41 repräsentative Gestalten des NT (mit einer Ausnahme: Abraham) in alphabetischer Reihenfolge ihrer Bedeutung entsprechend in unterschiedlicher Ausführlichkeit vor. In seinen Ausführungen berücksichtigt er die „Zuverlässigkeit der ausgewerteten Überlieferungen", „die Eigenart der Darstellung" und „den Glaubenssinn der jeweiligen Aussagen" (ebd.). Darüberhinaus deutet K. oft auch die *nach*ntl Wirkungsgeschichte an. Zur Hintergrundinformation schließen ein

Register über 12 „Wichtige Begriffe und Sachverhalte“ (111–136) und spärliche vier Literaturhinweise (136) den Bd ab. Didaktisch wäre es m. E. besser gewesen, den Passus „Das Werden der neutestamentlichen Überlieferung“ (131–136) als Einleitung dem Bd voranzustellen (im Vorwort deutet K. dies selbst an).

Dem erfahrenen Neutestamentler gelingt es durchweg, in einer seiner Zielgruppe angemessenen Sprache das zum Teil verstreute und disparate Zeugnis der ntl Schriften über die porträtierten Personen (mitunter additiv) zu sammeln, zu sichten und abgewogen vorzustellen. Seiner Absicht entsprechend, den exegetischen Forschungsstand verständlich vorzustellen, weist K. immer wieder auf Spannungen und unterschiedliche Darstellungen innerhalb der neutestamentlichen Schriften (u. a.: Geburt Jesu: 59ff; Chronologie der Passion Jesu: 19; Judas Iskariot: 49–52), auf historisch unsichere Aussagen (u. a.: 27) und vom Osterglauben vertiefte Deutungen (vgl. u. a.: 18.21f.50.133–136) hin. Dabei bleibt das Interesse an einem möglichst konsistenten „Glaubens- und Lebenszeugnis“ der vorgestellten Personen bestimmend.

Nun stehen solche biographisch (und hagiographisch) interessierten Rekonstruktionsversuche vielfach quer zu den einzelnen neutestamentlichen Schriftzeugnissen und es bedarf schon eines gereiften Auslegungsvermögens, um aus den kontextuell vermittelten Hinweisen das „Glaubens- und Lebenszeugnis“ einer urchristlichen Gestalt zu rekonstruieren. Und auch dann sind diesem Unterfangen in vielen Fällen vom Neuen Testament selbst her enge Grenzen gesetzt.

K. zeigt sich durchgehend informiert und problembewußt, zugleich aber zurückhaltend in der Übernahme kritischer Forschungshypothesen. Mehrfach verweist er auf die Glaubwürdigkeit früher Kirchengeschichtsschreibung (vgl. u. a.: 53f.56f.71.105). Bei manchen Porträts ist für den Leser nicht immer klar ersichtlich, ob K. hier die Darstellung und Meinung der jeweiligen neutestamentlichen Autoren wiedergibt oder historische Sachverhalte referiert. Mit der wiederholten Wendung „(es) scheint“ (u. a.: 70.88.109.125) sichert er manche Urteile ab.

In Einzelfragen wird man vorsichtiger urteilen (und weniger wissen) wollen oder anderer Meinung sein können. Von der gewählten biographisch interessierten Methodik her gibt es eine erkennbare Tendenz, die neutestamentlichen Hinweise historisch auszuwerten, sie daher weniger in ihrem redaktionellen Kontexten auszulegen. Gerade hierin besteht aber eine große Chance, die mitunter deutlicher hätte berücksichtigt werden können.

In folgenden Punkten glaubt der Rezensent Fragen stellen zu sollen:

War die Taufe Johannes des Täufers wirklich eine „Vorbereitungstaufe für das Reich Gottes“ (12), die Jesus „ebenfalls“ (ebd.) spenden ließ? Hat Johannes „auf Jesus als den Größeren . . ., den geisterfüllten Retter, . . .“ (ebd.) hingewiesen?

Ist es wirklich wahrscheinlich, daß Paulus seine Gefangenschaft in Rom unterbrochen hat (vgl. 105; 79 noch konjunktivisch formuliert), um „Timotheus in Ephesus zum verantwortlichen ‚Metropoliten‘ aller Gemeinden in Kleinasien“ (105) einzusetzen?

Darf man – im Widerspruch zu Paulus in Gal 2,1–10 – die „Jakobusklauseln“ (vgl. Apg 15,19f) auf das Apostelkonzil zurückführen (78f.111f.123)?

Woher weiß K., daß das Markusevangelium „auf Bitten der römischen Gemeinde entstand“ (125)?

Auf S. 86 widerspricht der Satz: „Alle Mitglieder des Siebenerkreises waren Evangelisten, die ihre Verkündigung weder auf ein Amt oder eine Beauftragung zurückführten noch auf eine bleibende ‚besoldete‘ Stelle in einer Gemeinde abzielten“ Apg 6,6. Die Annahme, Philippus habe in Cäsarea „eine freie Gemeinde gleichgesinnter charismatischer Christen um sich geschart, etwa wie später die Klöster in der Alten Kirche“ (86), ist spekulativ.

S. 88 datiert K. den 1 Petr „um 67 n. Chr.“, S. 96 „etwa um 80 n. Chr.“.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen bietet das Nachschlagewerk von K. eine wertvolle und dichte Information, die ihrem Ziel, das Evangelium „der apostolischen Kirche von dem in Christus und seiner Kirche geschenkten Heil“ durch „das Lebenszeugnis der im Neuen Testament begegnenden Glaubenszeugen“ (7) zu erschließen, mit hoher Zuverlässigkeit gerecht wird.

Warendorf Klaus Scholtissek

Oliveira, Anacleto de: **Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes**. Analyse und Auslegung von 2 Kor 2,14–4,6; 5,11–6.10. – Münster: Aschendorff 1990. VI, 456 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, NF, Bd 21), geb. DM 128.–

Dieses umfangreiche Werk ist eine Diss., die die kath.-theol. Fak. der Univ. Münster im WS 1987/88 angenommen hat. „Doktorvater“ ist Karl Kertelge. Die Untersuchung besteht aus drei Teilen, die sich jeweils mit einem Abschnitt des 2 Kor befassen: 2,14–17 (6–48); 3,1–4,6 (49–258) und 5,11–610 (259–418).

Am Anfang steht eine kurze Einführung (5 S. über das Thema und die Auslegungsmethode); am Ende gibt der Vf. eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse (6 S.). Darauf folgt ein ausführliches Literaturverzeichnis (26 S.) und ein Stellenverzeichnis (ein Autorenverzeichnis fehlt).

Die drei Hauptteile sind gleich aufgebaut. Sie umfassen jeweils vier Schritte: zuerst Literarkritik, dann Textanalyse, danach Form- und Kompositionsanalyse, zuletzt Auslegung. Der Vf. gibt keine Forschungsübersicht. Hinsichtlich des dritten Schritts, der Form- und Kompositionsanalyse, sind nach der Überzeugung des Verfassers die antike Rhetorik und ihre Dispositionsregel von großer Bedeutung. Sowohl in 3,1–4,6 als auch in 4,7–6,10 entdeckt er jeweils verschiedene Teile der antiken Rede. Im Rahmen der Literarkritik des ersten Teils behandelt der Vf. auch die Frage der Einheitlichkeit des Briefes. Er übernimmt G. Bornkamms Rekonstruktion des Ablaufes der Geschehnisse und verwirft deshalb die ursprüngliche Einheit des 2 Kor. Wie Bornkamm geht er davon aus, daß Paulus zuerst die Apologie schrieb (Bornkamm: 2,14–6,13 und 7,2–4), dann den Tränenbrief (10–13) und danach den Versöhnungsbrief (1,1–2,13 und 7,5–16). Schließlich folgten noch zwei kurze Kollektenbriefe, zuerst Kap. 8, später Kap. 9. In gewisser Weise überrascht es (vielleicht angenehm), daß Vf. die Echtheit des sogenannten Fragments 6,14–7,1 verteidigt. Nach ihm stand der Abschnitt immer zwischen 6,13 und 7,2, wo er aus rhetorischer (!) Perspektive am rechten Platz ist (s. 332–335 und 336–339).

Diese Untersuchung ist zweifellos ein Beispiel für Gründlichkeit. In eher dichtem Stil wird auf konsistente, wenn auch bisweilen starre Art jeder Arbeitsschritt im Dialog mit einer ungeheuren Menge an Literatur durchgeführt. Der Vf. ist bestens informiert. Seine Argumentation und seine Schlußfolgerungen gründen auf einer ausgezeichneten philologischen Analyse. Die Analyse und die Auslegung bleiben stets dicht am Text, was Vf. aber nicht daran hindert, andere Paulustexte in seine Interpretation mit einzubeziehen.

Ein erster möglicher Kritikpunkt bezieht sich auf die Art und Weise, wie diese Untersuchung aufgebaut ist. Obwohl auf S. 306–322 der Abschnitt 4,7–5,10 in die rhetorische Analyse einbezogen wird, sind die beiden ersten Teile und der dritte Teil zu wenig miteinander verbunden. Auch die Tatsache, daß zwischen Textanalyse und Auslegung die Form- und Kompositionsanalyse (d. h. wie bereits angedeutet vor allem eine rhetorische Analyse) steht, hat zur Folge, daß m. E. der zweite und der vierte Arbeitsschritt zu sehr voneinander getrennt sind und dadurch bisweilen Wiederholungen und unnötige Länge resultieren. Textanalyse und Auslegung wären besser unmittelbar aufeinander gefolgt. Auch die detaillierte Untersuchung der Gesamtstruktur am Ende der Textanalyse wiederholt in gewisser Weise die vorläufige Textgliederung am Ende der Literarkritik.

Mir scheint es, daß die rhetorischen Analysen, obwohl sie mit großer Sorgfalt durchgeführt sind, von allem am wenigsten überzeugen. Sie machen einen deutlich forcierten Eindruck. Das ist schade, da der Vf. gerade die Absicht hatte, den modernen linguistischen Zugang mit dem klassischen zu verbinden. Ich kann noch Verständnis für O.s Versuch aufbringen, in 2,14–17 wie viele andere Exegeten eine Danksagung zum Briefanfang zu sehen (wenn dieser Versuch m. E. auch ohne Erfolg bleibt). Was ist aber von dem Vorschlag zu halten, in 3,1–4,6 ein *exordium* (3,1–2), eine *narratio* (3,3), eine *argumentatio* (3,4–18) und eine *peroratio* (4,1–6) sowie in 4,7–6,10 (noch einmal!) ein *exordium* (4,7–12), eine *narratio* (4,13–15), eine *argumentatio* (4,16–5,10), einen *transitus* (5,11) und eine *recapitulatio* (5,12–6,10) zu finden? Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß derartige Vorschläge die zahllosen guten Analysen eher verunschönen als vertiefen.

Über die Struktur bestimmter Textabschnitte wird sich unter den Auslegern kaum Einigkeit erzielen lassen (genauso wenig wie über die Frage, inwiefern die in der Auslegung „gefundene“ Struktur von Paulus auch so gemeint ist). Dennoch finde ich die von O. vertretene Struktur von 2,14–4,6 nicht überzeugend: 2,14–17; 3,1–3; 3,4–18 und 4,1–6. Meiner Ansicht nach gibt er der sogenannten „Habeformel“ in 3,4.12; 4,1.7 zu viel Bedeutung. Um wirklich für den Text strukturierende Kraft zu haben, sind die Wendungen hinsichtlich Wortstellung, Verbform und Partikel zu verschieden. Angesichts der Tatsache, daß in 2,14–3,6 mehrere gedankliche Verschiebungen festzustellen sind, ist mir nicht verständlich, warum O. nach 2,17 und nach 3,3 eine ziemlich radikale Zäsur legt, dies umso mehr als in 3,4–6 der Gedanke von 2,16b zurückkommt. Ich bin der Überzeugung, daß 3,7–18 einen geschlossenen Gliederungsabschnitt bildet. Dies deutet sich allein schon in der Tatsache an, daß Paulus

dort Exodus 34 gebraucht. Hinter viele Details der vorgeschlagenen Gliederungen des Briefes kann man ein Fragezeichen setzen. Als Beispiel verweise ich nur auf die Behauptung einer Parallele zwischen 4,16–18 und 3,4–6 (s. z. B. S. 316).

Ich habe gleichzeitig aber auch inhaltliche Vorbehalte. Ich bin überrascht, wie leichtfertig Vf. die Hypothese von Schulz-Georgi akzeptiert, die in 3,7–18 einen von Paulus zum Teil umgeschriebenen und kritisch veränderten Text der Gegner sieht (s. 127–130). Ich bin auch erstaunt über die spekulativen Aussagen über die Identität der Gegner, die sich m. E. zu sehr auf die Thesen von Georgi stützen. Ich zögere, in den *apistoi* von 4,4 nicht nur die Juden, sondern auch die Gegner des Paulus zu sehen und 6,14–7,1 als eine versteckte Polemik des Paulus gegen diese Gegner anzusehen. Sind hinter 2,17; 3,1; 4,2–4 und 5,12 ebenfalls gegnerische Fragen und Anklagen zu vermuten?

Eine deutsche Übersetzung der untersuchten Verse auf der Grundlage der vorgelegten Auslegung wäre für die Leser/innen hilfreich gewesen. Vielleicht darf ich auf die kürzlich veröffentlichte Arbeit von C. Breytenbach, Christologie, Nachfolge/Apostolat (Berliner Theol. Zeitschr. 8, 1991, 183–198) hinweisen. Diese vertritt eine vielleicht überzeugende Interpretation von 2,14–16, die eine Verbindung zwischen θριαμβεύω, und ὀσμή/εὐωδία herstellt. Gott feiert einen bereits zurückliegenden Sieg über Paulus durch einen Triumphzug. Genauso wie im Triumphzug die Düfte von Zimt, Weihrauch und Parfüm verbreitet werden, verbreitet Paulus, wo er hinkommt, die Erkenntnis Gottes und die εὐωδία Christi. Obwohl καταλλάγητε in 5,20 in der Forschung fast ausnahmslos als eine passive Form angesehen wird, ist m. E. die medial-aktive Form („versöhnt euch") vorzuziehen.[1]

Vor allem ins Griechisch haben sich einige Fehler eingeschlichen (vgl. 82.84 und 85 richtig: κάλυμμα). Viele Akzente sind falsch, so z. B. auf S. 298–299 und 406. Ein verwirrender Druckfehler steht auf S. 107 in Anm. 206: In Zeile 9 muß es „intransitiv" und in Zeile 12 „transitiv" heißen.

Diese kritischen Bemerkungen könnten leicht einen negativen Gesamteindruck hinterlassen. Das wäre schade; denn diese gründlich ausgearbeitete, gut durchdachte und sorgfältig präsentierte Diss. hat es sehr wohl verdient, daß sie veröffentlicht worden ist.

Leuven Jan Lambrecht

Murphy-O'Connor, Jerome: **The Theology of the Second Letter to the Corinthians**. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. XII, 166 S. (New Testament Theology), kart. £ 7,95 / US $ 10.95.

Dieses klar geschriebene Buch besteht aus drei Teilen: einer kurzen Einleitung, die den Hintergrund des 2. Korintherbriefes behandelt, einem umfangreichen Mittelstück, das einen paraphrasierenden Kommentar des ganzen Briefes enthält, und schließlich einem kurzen dritten Teil, der zuerst die Theologie des 2. Korintherbriefes im Rahmen des Neuen Testaments situiert und dann kurz die bleibende Bedeutung des Briefes für heute erklärt (Leiden, Hilfe für die Armen, Amt).

Nach Vf. sind im kanonischen 2. Korintherbrief zwei Briefe zu einem verbunden: die Kap. 1–9 (A) und die Kap. 10–13 (B). Brief B wurde einige Monate nach A verfaßt. Die Gruppe der Gegner des Paulus setzt sich zusammen aus judaisierenden „intruders", die von außerhalb kommen und mit Jerusalem in Kontakt stehen, und „spirit-people", die unter dem Einfluß des Apollos stehen. Beide Untergruppen haben sich in ihrer gemeinsamen Opposition gegen Paulus inhaltlich aufeinander zu bewegt. Das Ziel des Paulus im 2. Korintherbrief ist es, die „spirit-people" dem Einfluß der judaisierenden Gegner zu entreißen und sie wieder auf seine Seite zu bringen.

Am Ende des Buches findet sich ein übersichtliches Literaturverzeichnis, in dem Untersuchungen kurz kommentiert und zur vertiefenden Lektüre empfohlen werden. Darauf folgt ein Sachverzeichnis. Die Zielsetzung der Reihe, in der das Buch erschienen ist, läßt nicht viel Platz für Fußnoten. Der Vf. hat auf eine Analyse der Struktur größerer Textabschnitte sowie kleinerer Texte verzichtet.

Die Eigenheiten und bisweilen ursprünglichen Züge dieser Untersuchung werden jene Leser/innen, die wenigstens zum Teil mit den zahlreichen Veröffentlichungen des Vf.s vertraut sind, nicht überraschen. Ich nenne nur einige Beispiele:

In 2 Kor 3,6 lesen wir „Diener des neuen Bundes". Der darauf unmittelbar folgende Ausdruck „nicht des Buchstabens, sondern des Geistes" bezieht sich nach Vf. nicht nur auf „des Bundes", sondern auf „des neuen Bundes". Der Ausdruck „des Buchstabens" verweist deshalb nicht auf den alten Bund, sondern auf die noch gesetzliche Art, auf die die christlichen judaisierenden Gegner des Paulus den neuen Bund verstehen.

Bei der Besprechung von 4,12–15 (aber auch an einigen anderen Stellen) unterscheidet Vf. zwischen drei Arten „Leben": das physische, das existentielle und das eschatologische Leben. In 4,14 spreche Paulus vom existentiellen, nicht vom eschatologischen Leben. Wie in 13,3 habe Paulus Auferstehungssprache im übertragenen Sinn gebraucht.

Die Ausdrücke „bekleiden" und „nackt" in 5,3 seien nach Vf. nicht anthropologisch zu verstehen wie „überkleiden" und „entkleiden" in 5,2 bzw. 4. Sie seien vielmehr moralisch gemeint und verwiesen auf einen Mangel an Tugend.

In 8,9 meine Paulus nach Vf. nicht die Menschwerdung Jesu (seine κένωσις), sondern einen freiwillig gewählten Zustand des irdischen Jesus, der als Mensch auf Erden auf alle menschlichen Ehrbezeichnungen und jeglichen Reichtum verzichtete.

Der „Stachel im Fleisch" in 12,7 sei keine Krankheit, sondern der Widerstand, der Paulus auf seinen Reisen in den Gemeinden immer wieder entgegenschlug.

Sicher werden nicht alle solchen etwas aus dem Rahmen fallenden Vorschlägen zustimmen. Dennoch hat das Buch seinen Platz in der Reihe „New Testament Theology" zweifellos verdient. Der Vf. hat den Lesern und Leserinnen sein großes Wissen gut lesbar und ansprechend zugänglich gemacht. Auch bei der Aktualisierung hat er den rechten Ton gefunden.

Leuven Jan Lambrecht

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. 5. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung, hg. v. Wilhelm Schneemelcher. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1989. VIII, 703 S., Ln. DM 148.–

Mit dem zweiten Bd ist die gründliche Renovierungsarbeit am „Hennecke-Schneemelcher" abgeschlossen. In der 5. Aufl., die nun vorliegt, wird zu Recht nur noch Wilhelm Schneemelcher als Hg. genannt. Die meisten Einleitungsartikel sind neu geschrieben, nicht wenige auch an neue Autoren vergeben worden. Die Übersetzungen wurden (dann) ebenfalls neu gefertigt. Die Literaturhinweise hat man konsequent überprüft und auf den neuesten Stand zu bringen versucht.

Das Verzeichnis der vorgestellten Texte deckt sich im wesentlichen mit dem der 3. und 4. Aufl. Allerdings sind die Nag-Hammadi-Funde, die unter die vorgegebenen Rubriken passen, berücksichtigt worden. Andererseits sind die in der vorigen Aufl. als Anhang beigegebenen Oden Salomos mitsamt dem Naassenerpsalm gestrichen worden.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, alle Beiträge *en detail* zu würdigen. Das „Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung", das früher W. Bauer und M. Hornschuh dargestellt haben, beschreibt jetzt Wolfgang A. Bienert wesentlich komprimierter in einer sehr informativen und theologisch wie historisch gleichermaßen überzeugenden Weise (6–28). Freilich wird man die ältere Aufl. weiter zu Rate ziehen, wenn man ausführlichere Belege dokumentiert haben will.

Neu aufgenommen in die Abteilung „Apostolisches" sind „Die Taten des Petrus und der Zwölf Apostel" (368–380), die Hans-Martin Schenke als eine ursprünglich griechische Schrift vorstellt, die vielleicht schon im 2. Jh. als Dokument einer ebionitisch beeinflußten, nicht aber „typisch" gnostischen Gruppe in Syrien entstanden und durch ihre koptische Übersetzung zugänglich ist.

Wesentlich erweitert ist die Übersicht über die jüngeren Apostelakten, die Aurelio de Santos Otero gibt (381–438) – notgedrungen ohne Textbelege, wohl aber mit knappen Portraits, die immerhin einen ersten Eindruck vermitteln.

Die Pseudoklementinen werden jetzt von G. Strecker präsentiert (439–488), der aus dem Vorgängerwerk von Johannes Irmscher nur die Übersetzung des Klemensromans übernommen, ihm die Wiedergaben der *Epistula Petri*, der *Contestatio* und der *Epistula Clementis* sowie der *Kerygmata Petrou* beigegeben und die Einführung auf der Basis der neueren Forschung ganz neu geschrieben hat.

Die Einleitungen in die apokalyptischen und verwandten Schriften werden aus der vorangegangenen Aufl. von Philipp Vielhauer übernommen, allerdings von Georg Strecker um reiche Literaturangaben und Hinweise auf neuere Forschungspositionen (etwa zum Verhältnis von Prophetie und Apokalyptik, zu Johannes dem Täufer und zu Paulus) und neue Quellenfunde (insbesondere aus Nag-Hammadi) ergänzt (491–515.516–547). Er weicht von V. aus-

[1] Vgl. meinen Beitrag „Reconcile yourselves . . .": A Reading of 2 Cor 5,11–21, in: L. De Lorenzi (ed.), The Diakonia of the Spirit (2 Co 4:7–7:4) (Benedictina, 10), Rom 1989, S. 161–191, vor allem 188–189.

drücklich ab, wenn er eine Pseudonymität der Johannes-Apokalypse vermutet und ihre Zuordnung zum johanneischen Kreis versucht (531f.534).

Über eine Auswahl der Literatur läßt sich immer trefflich streiten; daß aber zu Jesus die grundlegenden Arbeiten von *Helmut Merklein* (Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip; Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft) und zu Mk 13 die zwar umstrittene, aber zweifellos wichtige Studie von *Egon Brandenburger* (Mk 13 und die Apokalyptik) nicht zitiert werden, befremdet. Auch einzelne Interpretationsurteile können nicht ungeteilte Zustimmung hervorrufen. So überzeugt es keineswegs, wenn 1 Kor 15,23–28 für die Vorstellung eines messianischen Zwischenreiches reklamiert wird (520). Die Zuordnung der Apk zum johanneischen Schrifttum (529f) bleibt vage.

Aus dem Fundus der Nag-Hammadi-Bibliothek sind in der Sparte der späten Apokalypsen zwei Beispiele aufgenommen: Wolf-Peter Funk stellt die koptisch-gnostische *Apokalypse des Paulus*, Andreas Werner die koptisch-gnostische *Apokalypse des Petrus* vor (628–633.633–643).

Register der Bibelstellen (in Auswahl) sowie der Namen und Sachen sind angefügt.

Die vorzügliche Gestaltung des Bd.s, vom Druckbild bis zum Einband, ist seinem Gehalt angemessen. Er ist weit mehr als eine Quellensammlung. Er bleibt, mit dem ersten Bd zusammen, das Standardwerk zu den ntl Apokryphen.

Wuppertal Thomas Söding

Feld, Helmut: **Der Ikonoklasmus des Westens**. – Leiden: E. J. Brill 1990. X, 344 S. (Studies in the History of Christian Thought, 41), geb. hfl 148.–

Noch immer hat es die christliche Auseinandersetzung mit Bildwerken und mit ästhetischen Theorien nicht leicht, wenn sie innerhalb der Theologie mehr Geltung beansprucht als die einer marginalen Geschmacksfrage oder einer Entschlüsselung sekundärer Illustrationen von zuvor bereits begriffssprachlich formulierten Glaubenswahrheiten. Die theologische Konzentration auf die Sphäre des Wortes ist lange im ausschließenden Sinne interpretiert worden, so daß für die anschauliche Sprache des Bildes – zumal in der akademischen Organisationsstruktur der Theologie – kaum noch Raum blieb. Wie immer diese Gewichtung heute zu bewerten sein wird, so setzt eine gewissenhafte Beurteilung in jedem Falle den Blick in die von der Vergessenheit bedrohte Geschichte der Bildtheologie voraus, um eine dem Komplex angemessene Perspektive zu gewinnen.

Ebenso bedeutsam wie die Untersuchung einzelner Etappen dieser Geschichte ist die Erörterung von diachronen Zusammenhängen, in denen die Kontinuitäten und Brüche der bildtheologischen Entwicklungslinien aufgedeckt werden. Eine solche Darstellung hat F. in seiner Studie „Ikonoklasmus des Westens" vorgelegt. Bereits der Titel deutet auf eine gewandelte Perspektive, wird doch der Begriff des Ikonoklasmus gemeinhin in erster Linie mit den byzantinischen Bilderstreitigkeiten des 6.–9. Jh.s in Verbindung gebracht. Den westlichen Theologien wird dagegen zumeist – sieht man einmal von einigen „radikalen" Strömungen der Reformationszeit ab – eine liberalere Haltung den Bildern gegenüber zugeordnet, verbunden mit einer grundsätzlichen Entschärfung der Problematik: Wegen der Bilder braucht es unter Gläubigen und Theologen keinen Zwist zu geben, was aber auch heißt: Bilder gehören nicht zu dem, worüber sich theologisch zu streiten lohnte.

Solche pauschalen Urteile revidiert das Buch von F., indem es Bilderstreitigkeiten des Abendlandes versammelt und sie miteinander in neun Kap.n zu einem historischen Panorama verknüpft.

F. beginnt mit frühmittelalterlichen Auseinandersetzungen (Gregor der Große; Libri Carolini), an die sich eine Erörterung der zisterziensischen Reserve gegenüber Kirchenarchitektur und Bildwerken anschließt. Nach einem kurzen Blick auf die Positionen Thomas' von Aquin und Bonaventuras wendet sich F. der Rolle des Bildes und des heiligen Ortes in der franziskanischen Theologie und in der Franziskus-Verehrung zu. Den größten Teil des Buches nehmen vier Kap. ein, die sich mit der Zeit zwischen der spätmittelalterlichen und humanistischen Bilderkritik bis zum Tridentinum und zur nachtridentinischen katholischen Reformbewegung beschäftigen. Die eingehendste Aufmerksamkeit finden dabei die verschiedenen reformatorischen Bildtheologien und ihr Aufeinandertreffen mit katholischen Auffassungen anläßlich diverser Disputationen im süddeutschen und im schweizerischen Raum. Die Arbeit schließt mit einer Darstellung des Bildersturms der Französischen Revolution.

Es ist nicht zu erwarten, daß eine solche Studie über immerhin mehr als ein Jahrtausend religiös motivierter Auseinandersetzung um das Bild im Abendland den Eindruck eines geschlossenen und einheitlichen Zusammenhanges vermittelt. Um den verschiedenen Epochen und Situationen gerecht zu werden, ist eine Vielzahl unterschiedlicher Fragestellungen und Betrachtungsaspekte zu berücksichtigen. Die nach Meinung des Vf.s letztendlich dann doch einheitlichen „archaischen Grundbestimmungen der Seele" (1), „die Menschen zu Ikonoklasten und Kunstfeinden, andere zu Ikonodulen und Kunstfreunden, auch im Bereich von Religion, Kirche und Theologie" (277) prägen, entfalten sich in einer „Gesamtdarstellung des Ikonoklasmus im Bereich des westlichen Christentums, wobei es nicht auf eine Erfassung aller bilderstürmerischen Aktivitäten ankommt, sondern auf eine Erklärung der großen ikonoklastischen Bewegungen, ihrer Herkunft und ihrer theoretischen Grundlagen und Motive. Ebenso interessiert uns die religiöse und theoretische Rechtfertigung des Bildes im sakralen Bauwerk und des Bilderkultes sowohl im Bereich der offiziellen Schul- und Universitätstheologie wie auch dem der Volksfrömmigkeit." (8)

Die Übersicht zeigt ein vielfältiges Spektrum ikonoklastischer Motive; die Berufung auf das Bilderverbot des Dekalogs steht dabei nicht einmal im Mittelpunkt. Auffallend ist, daß weite Teile der Kritik sich nicht unmittelbar gegen die Bilder richten, sondern diese anderen befehdeten Erscheinungen des Zeitgeistes unterordnen: Bilder werden zusammen mit luxuriöser Prachtentfaltung auf Kosten der Armen, mit ausufernder Sinnlichkeit, mit der Wallfahrtslust der Volksfrömmigkeit, mit der Erinnerung an vergangene Epochen und Personen, mit der katholischen Meßfeier oder mit dem kirchlichen Widerstand gegen den aufgeklärten Geist verdammt. Daß von solcher Kritik auch Bilder betroffen sind, ist ein häufig ebenso für selbstverständlich genommener Befund wie im einzelnen ungeklärt bleibt, was an den Bildern ihre jeweilige Zuordnung ermöglicht oder sogar herausfordert. Gerade die Vielfalt der Motive weckt Zweifel, ob für sie allgemein ein einheitliches Schema, etwa das geläufige von Geist und Materie, verantwortlich zu machen ist.

Die Darlegung eines breit gefächerten Überblicks über ikonoklastische Formationen, ihre Motive und bildlogischen Vorstellungen gewinnt durch die Beleuchtung auch von der Gegenseite her. Neben den Bilderstürmern kommen auch die Befürworter der Bilder mit ihrer theologischen bzw. religiös geprägten Argumentation zu Wort, wie etwa in der Darstellung Thomas' und Bonaventuras, der franziskanischen Bildtheologie, des Tridentinums und führender Denker der Aufklärung. Darüber hinaus verdient besondere Aufmerksamkeit, daß nicht nur die in schriftlicher Form vorliegenden Theorien erörtert werden, sondern auch die Werke der Künstler, in der Hauptsache Architektur (Romanik; Barock) und Malerei (Tintoretto; El Greco), Beachtung finden. Es sind nicht allein die mit Begriffen operierenden Theorien, in denen die Sache der Bilder verhandelt wird, vielmehr greifen auch die Werke selbst in diese Debatten ein, indem sie selbst eine Position beziehen (etwa im Falle der zisterziensischen Architektur) oder sich der Vereinnahmung durch eine der von den Theorien errichteten Frontlinien verweigern (Tintoretto; El Greco). Die Lektüre dieser Kap. hätte allerdings zumindest durch Schwarz-Weiß-Reproduktionen der besprochenen Werke wirksam unterstützt werden können.

Der Rekurs auf die Werke bedeutet nicht allein eine sinnvolle und notwendige Erweiterung des Spektrums der Quellen für eine solche Untersuchung, er wirft auch weitere Fragen auf: Unter historischem Aspekt wäre zu überprüfen, ob mit dem Bildersturm der Französischen Revolution die Reihe der bis heute in der Geschichte erschienenen Typen des westlichen Ikonoklasmus und seiner Bestreitung tatsächlich abgeschlossen ist, wie F.s Arbeit in ihrem Aufbau suggeriert. Auch wenn man die Französische Revolution als geistesgeschichtliche Epochenschwelle zur Moderne ansehen mag, so bleibt doch festzuhalten, daß in der Kunstgeschichte eine Vielzahl revolutionärer und für die Gegenwart maßgeblicher bildnerischer Konzeptionen erst im 19. und 20. Jh. entwickelt worden sind. Auf theologischer Seite haben sie zwar zumeist nur sporadische, stets aber in Zustimmung und Ablehnung sehr ambitionierte Stellungnahmen herausgefordert. Daß die künstlerischen Entwicklungen der letzten beiden Jh.e und ihre kirchlich-theologische Rezeption aus einer Darstellung des Streites um die Bilder im westlichen Christentum ausgeklammert werden können, hätte deshalb zumindest einer eigenen Begründung bedurft.

Nach weiterer Klärung verlangt auch der Begriff des Ikonoklasmus. Es bleibt unausgemacht, wogegen er sich im einzelnen genau wendet. Ist es für die theologische Argumentation unerheblich, ob etwa religiöse Bilder oder Werke der bildenden Kunst

das Ziel der Angriffe sind? F. versteht zudem in engagierter Bilderfreundschaft die Geschichte des Ikonoklasmus als „Teil jener umfassenderen Geschichte versuchter oder erfolgreicher Vernichtung geistiger Strömungen und ihrer literarischen und künstlerischen Produktionen, in die etwa auch Bücherzensur und Büchervernichtung gehören." (8) Damit ist im Grunde jedem Ikonoklasmus sowohl die theologische als auch die gesellschaftliche und anthropologische Legitimität abgesprochen. Es scheint durchaus fraglich, ob man mit dieser Beurteilung allen von F. untersuchten ikonoklastischen Strömungen gerecht zu werden vermag, zumal die argumentative Auseinandersetzung mit den Bildwerken von den Gegnern nicht selten mit größerem Ernst betrieben wird als von den liberalen Duldern. Zumindest aber die von F. selbst vorgetragene These der archetypischen Verankerung der Haltung zum Bild läßt doch den Ikonoklasmus als Möglichkeit menschlicher Existenz grundsätzlich offen. Nicht zuletzt wird man – eine weitere Schwierigkeit für die Beurteilung – neben der Bilderfeindschaft und ihrem Gegensatz, den F. in der Kunst des Barock sieht (vgl. 250f), auch das Zusammentreffen beider in einem einzigen Werk oder in einer einzigen Künstlerpersönlichkeit in Betracht zu ziehen haben, worauf F. im Blick auf Michelangelo und Ligier Richier hinweist (vgl. 115–117). Was die weitere theologische Auseinandersetzung mit den Bildwerken betrifft, so hebt F. mit Recht hervor, daß sie vor allem die Würdigung der Volksfrömmigkeit als Gegenstand wissenschaftlicher Theologie zur Voraussetzung hat (vgl. 284f).

Köln Reinhard Hoeps

Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Hubert Mordek. – Tübingen: Max Niemeyer (1991). VIII, 420 S., geb. DM 174,80

Horst Fuhrmann, bis vor kurzem Präsident der „Monumenta Germaniae Historica" ist einer breiteren, historisch interessierten Öffentlichkeit bekannt geworden durch seine beiden, mit leichter Hand geschriebenen, aber auf jeder S. den Kenner verratenden Bücher „Von Petrus zu Johannes Paul II. Das Papsttum: Gestalt und Gestalten" (München ²1984) und „Einladung ins Mittelalter" (München ⁴1989). Die vorliegende Festschrift ist, wie der Hg. bemerkt, bewußt auf einen kleinen Kreis von Schülern des Jubilars und seinen Mitarbeitern bei den „Monumenta Germaniae Historica" beschränkt worden. Ihr Titel entspricht den ausgeprägt kirchengeschichtlichen Neigungen des Gelehrten. Die 23 Beiträge verdienen es, kurz im einzelnen vorgestellt zu werden.

Lothar Kolmer, „Christus als beleidigte Majestät. Von der Lex ‚Quisquis' (397) bis zur Dekretale ‚Vergentis' (1199)" (1–13) untersucht, wie der Begriff des *crimens laesae maiestatis* aus der Konstitution „Quisquis" der Imperatoren Honorius und Arcadius von 397 im Mittelalter bis zur berühmten Dekretale „Vergentis" Papst Innocenz' III. von 1199 verstanden und von diesem auf die Bekämpfung der Häresie angewandt wurde[1]. In dieser Verwendung sind beide Erlasse auch in das Corpus Iuris Canonici eingegangen.[2] Allerdings – darauf sollte doch hingewiesen werden – hat Innocenz III. keineswegs für das so verstandene Majestätsverbrechen die Todesstrafe gefordert. Wesentliches zu diesem Thema findet sich übrigens schon in aller Kürze bei E. Kantorowicz, Kaiser Friedrich II. Erg.bd (1931) 110f.

Rudolf Schieffer, „Kreta, Rom und Laon" (15–30): Bischof Johannes von Lampa auf Kreta hatte am 19. Sept. 667 in der Peterskirche in Rom Papst Vitalian eine Bittschrift gegen ein Urteil seines Metropoliten Paulus von Gortyn überreicht. Eine römische Synode kassierte in der Tat das Urteil (wohl Amtsenthebung) des Metropoliten. Von diesem Streitfall, der zeigt, wie im 7. Jh. auch orientalische Bischöfe nach Rom rekurrierten, sind vier Briefe Vitalians erhalten (JE 2090–2093), die als echt zu gelten haben, obwohl sie Bestandteil der ps.isidorischen Langform C (12. Jh. mit älteren Vorstufen) sind. Sch. ediert S. 25–30 die Briefe nach 11 Hss.

Hubert Mordek, „Bischofsabsetzungen in spätmerowingischer Zeit" (31–53) untersucht eine Kanonessammlung im Cod. Bern 611, die zwar in der Zeit Karl Martells geschrieben ist, aber doch wohl ins späte 7. Jh. gehört, eine der finstersten Zeiten der fränkischen Kirche. M. sieht einen Zusammenhang mit der Synode in der Pfalz Mâlay bei Sens 677, wo man einige Bischöfe nach ihren eigenen Kanones absetzte, darunter wohl auch – unter dem Schein der Legalität – den hl. Leodegar von Autun. Ed.: S. 45–53.

Nach dem CIC/1983 c. 1013 steht die Weihe eines Bischofs ausschließlich dem Papst zu bzw. einem vom Papst delegierten Bischof. Im frühen u. hohen Mittelalter wurden die Bischöfe dagegen normalerweise vom Metropoliten geweiht; wer aber hat diesen konsekriert? Martina Stratmann geht in ihrem Beitrag „Das Recht der Erzbischofsweihe im ostfränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 13. Jh." (55–77) dieser Frage nach. Schon in merowingischer Zeit wurden die Erzbischöfe häufig durch andere Metropoliten geweiht, doch war die Regel, daß dies durch die Suffragane geschah. Die Prüfung der Quellen für die ostfränkisch-dt. Kirchenprovinzen ergibt, daß dies auch im späteren Regnum teutonicum so gehandhabt wurde; ähnlich war es im westfränkischen Reich und in England. Doch führte die Verpflichtung zum Erwerb des Palliums allmählich dazu, daß dem Papst direkt bzw. kraft Delegation das Weiherecht zuerkannt wurde, was sich um die Mitte des 12. Jh.s durchsetzte.

Gerhard Schmitz, „Intelligente Schreiber. Beobachtungen aus Ansegis- und Kapitularienhandschriften" (79–93) bricht eine Lanze für den „intelligenten Schreiber", der sich Gedanken machte über das, was er abschrieb und den Text sogar unter Rückgriff auf dessen Quellen verständlich zu machen versuchte. Bei einer Edition sollte neben dem textkritischen Gesichtspunkt auch der textgeschichtliche berücksichtigt werden.

Herbert Schneider, „Eine Freisinger Synodalpredigt aus der Zeit der Ungarneinfälle" (95–115) analysiert und ediert (107–115) einen Sermo aus Clm 6245 (Anfang 11. Jh.), der auf einer weiter nicht bekannten Freisinger Diözesansynode in den Jahren 907–955, vielleicht zwischen 909–914 oder nach 921 in Abwesenheit des erkrankten Bischofs (Dracholf oder Wolfram, weniger wahrscheinlich Lantbert) gehalten worden ist.

Ernst-Dieter Hehl, „Iuxta canones et instituta sanctorum" (117–133) prüft den Mainzer Einfluß auf die deutschen Synoden des 10. Jh.s. Danach hatte Mainz auf den sieben untersuchten Konzilien (von 916 bis 952) nicht bloß den formalen Vorsitz, sondern nahm auch seine Führungsrolle wahr, während von Kölner Einfluß nichts zu spüren ist.

J. Lair veröffentlichte nach einer Kopie des 11. Jhs. aus Moissac ein Rundschreiben Papst Sergius, IV., dessen Echtheit seit langem umstritten ist (JL + 3972). Während P. F. Kehr und C. Erdmann es für echt hielten, lehnen dies u. a. H. E. Mayer und H. Zimmermann ab. Hans Martin Schaller, „Zur Kreuzzugsenzyklika Papst Sergius' IV." (135–153) tritt, in Auseinandersetzung vor allem mit A. Gieysztor, für die Echtheit des Briefes ein, dessen Anlaß die Zerstörung des Hl. Grabes 1009 war. Er sieht in diesem „ersten Kreuzzugsaufruf" (C. Erdmann) von 1010 eine ältere, patristische Tradition am Werk, die von der späteren Kreuzzugsidee verdrängt wurde. Ed.: S. 150–153.

L. Weiland edierte 1893 in MGH Const. 1, S. 62 nach Vat. lat. 1339 vier Kanones, die „König Heinrich" zugeschrieben werden und die er der Synode von Ravenna im Januar 1014 unter dem Vorsitz Heinrichs II. zuordnete. A. Gaudenzi entdeckte 1908 noch einen 5. Kanon (über Schiffbrüchige). Myron Wojtowytsch, „Die Kanones Heinrici regis" (155–168) fand diesen Kanon auch in Hs. 1447 der Biblioteca Angelica in Rom, dazu einen 6., als dessen Urheber ebenfalls Heinrich (II.) genannt wird (Schutz der von Feuersbrunst Geschädigten, ed. S. 167). Nach W. sind alle 6 Kanones auf der römischen Synode vom Februar 1014 nach der Kaiserkrönung Heinrichs und auf sein Betreiben hin erlassen worden. – Johanna Petersmann geht in ihrer Miszelle „Zur ehemaligen Blasiuskirche bei Tübingen" (169–174) den historiographischen Spuren einer heute verschwundenen Kirche auf dem Bläsiberg nach, die noch vor 1055 vielleicht durch den Grafen Rudolf von Achalm gebaut worden ist.

Christian Lohmer, „Ordo und Heilserwartung bei Petrus Damiani" (175–186) setzt sein Bemühen um Rehabilitierung des einflußreichen Reformers fort, der nach ihm „keineswegs der verbissene Pessimist" ist, als der er gemeinhin gilt. Anders als Humbert von Silva Candida vertritt Petrus Damiani einen älteren, weniger klerikalen Kirchenbegriff. Die Heilsmöglichkeit der verschiedenen Stände der Gesellschaft sieht er pragmatisch, wenn auch für ihn das Leben in einer Eremitengemeinschaft der sicherste Weg ist.

Die sog. gregorianische Reform des 11. Jh.s war eigenartig ambivalent gegenüber der Rolle der Laien in der Kirche. Auf der einen Seite suchte sie den Einfluß der Laien zurückzudrängen, was zu einer Klerikalisierung der Kirche führte. Auf der anderen Seite hatte vor allem Hildebrand-Gregor VII. keine Hemmungen, Laien gegen den Klerus aufzuwiegeln, wenn das seinen Vorhaben dienlich war. Einer der fesselndsten Beiträge der Festschrift, der Aufsatz von Wilfried Hartmann, „Discipulus non est super magistrum (Matth. 10,24). Zur Rolle der Laien und der niederen Kleriker im Investiturstreit" (187–200), schildert, ausgehend von einer Episode auf der Synode von Gerstungen 1085,[3] wie die Gregorianer mit einem Pseudoisidortext (genauer: falsche Gesta Silvestri aus der Zeit um 500) argumentierten,[4] nach dem eine Anklage gegen den Papst unzulässig ist, „denn der Jünger steht nicht über dem Meister", wobei sie diese Bibelstelle auf den Papst bezogen. Kritik von Laien am Klerus war in der Sicht eines extremen Gregorianers wie Bernold von St. Blasien möglich, mitunter sogar erwünscht, aber nicht Kritik am Papst selbst! – In einem Ps.Clemensbrief, der zuerst gegen Ende des 11. Jh.s bezeugt ist (Cod. Bordeaux, Bibl. mun. 11) gibt es eine merkwürdige Anweisung zum Fasten an 12 bestimmten Freitagen im Jahr, angeblich nach Apostelkanones. Detlev Jasper, „Inveni in canonibus apostolorum... Zu einer mittelalterlichen Fälschung auf Papst Clemens I." (201–213) fand den Text noch in drei anderen Hss. (alle 11./12. Jh.) und kann seine abergläubische Verwendung in der Volksfrömmigkeit bis zu Beginn des vorigen Jh.s in der Steiermark nachweisen. Ed.: S. 211f.

1 Ed.: Die Register Innocenz, III., 2. Bd., 2. Pont.jahr, hg. von O. Hageneder u. a. (1979) Nr. 1, S. 3–5.

2 „Quisquis": Decr. C. VI, q. 1, c. 22; „Vergentis": X. V, 7, 10 (Ae. Friedberg, CorpIC I, 560 bzw. 782f).

3 Bernold v. St. Blasien, Chronik a. 1085: MGH SS V, 442.

4 P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae (1863) 449. 766.

Peter Hilsch, „Familiensinn und Politik bei den Premysliden" (215–231) bietet ein farbiges Lebensbild des bizarren Reichsbischofs Jaromir-Gebehard, Bischof von Prag (1068–1090), aus dem Premyslidengeschlecht, der noch den älteren Typ des Adelsbischofs verkörpert.

Isolde Schröder, „Zur Rezeption merowingischer Konzilskanones bei Gratian" (233–250) fragt, welche Kanones Gratian in sein Werk aufgenommen hat. Wesentliche Voraussetzung für die Aufnahme war, daß sie schon in einer der systematischen Rechtssammlungen vorkamen. Zweitens übernahm er nur punktuelle Einzelbestimmungen, die er dann dem neuen Kontext anpaßte.

Die seit dem Beginn des 12. Jh.s feststellbare Verrechtlichung des kirchlichen Lebens steckt bei Wibald von Stablo († 1158) noch in einer Frühphase. Timothy Reuter, „Rechtliche Argumentation in den Briefen Wibalds von Stablo" (251–164) weist nach, daß Wibald trotz guter Rechtskenntnisse eher rhetorisch als juristisch argumentiert.

Marlene Polock, „Magister Vivianus, ein Kardinal Alexanders III." (265–276) beschäftigt sich mit diesem Kanonisten, der als Diplomat offensichtlich nicht erfolgreich war.

In Kloster Metten befinden sich seit dem 19. Jh. 2 nur schwer lesbare Pergamentblätter (Mitte 12. Jh.) mit Resten eines Streitgesprächs zwischen einem Säkular- und Regularkanoniker, beide vermutlich aus Regensburg. Franz Fuchs u. Claudia Märtl, „Ein neuer Text zur Auseinandersetzung zw. Säkular- und Regularkanonikern im 12. Jh." (277–302) untersuchen und edieren das Fragment (286–302).

Der Staufer Friedrich II. hat bekanntlich unmittelbar nach seiner Krönung und Weihe in Aachen am 25. Juli 1215 ein Kreuzzugsgelübde abgelegt. Nach der Auffassung vieler Historiker war das ein raffinierter politischer Schachzug des jungen Königs, mit dem er dem Papst die Führung der Kreuzzugsbewegung streitig machen wollte. Wolfgang Stürner, „Kreuzzugsgelübde und Herrschaftssicherung" (303–315) nimmt dagegen beim damaligen König eine echte Kreuzzugsergriffenheit an und deutet seine Kreuzzugsverpflichtung als Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber seinem göttlichen Wohltäter und dessen Diener, Papst Innozenz III.

Alexander Patschovsky, „Der Ketzer als Teufelsdiener" (317–334) sieht im Aufkommen von Inquisitorenhandbüchern seit der Mitte des 13. Jh.s einen Hinweis auf die Verunsicherung der mittelalterlichen Welt von damals. Gegenpositionen zur Kirche werden im wörtlichen Sinn verteufelt, indem man Andersdenkenden Teufelskult (mit widerwärtigen Ausmalungen schon beim berüchtigten Beichtvater der hl. Elisabeth, dem Inquisitor Konrad von Marburg) unterstellt.

Papst Bonifaz VIII. ging in seinem Haß gegen die Kardinäle Jakob und Peter Colonna und deren Verwandten soweit, daß er die Konstitution „Ad succidendos" gegen sie sogar als Muster für künftige Fälle in den Liber Sextus aufnehmen ließ (VI. V, 3 un.). Nachdem die Colonna schon 1303 durch Benedikt XI. teilweise rehabilitiert worden waren, hat Clemens V. 1306 endgültig alle diesbezüglichen Maßnahmen des Gaetani-Papstes annulliert. Tilmann Schmidt, „Zwei neue Konstitutionen Papst Clemens V. zur Restitution der Colonna" (335–345) ed. S. 342–345 aus Cod. Vat.lat. 12571 zwei bisher unbemerkt gebliebene diesbezügliche Konstitutionen des Papstes vom 2. u. 3. Febr. 1306. Nach der einen sollte die Konstitution Bonifaz' VIII. innerhalb eines Monats aus den Handschriften getilgt werden (was sich als nicht durchführbar erwies); nach der anderen bestätigte er die Kassation von Anti-Colonna-Maßnahmen in den kommunalen Statuten Roms. Wie schwierig es aber ist, Enteignungen wieder rückgängig zu machen, können wir in Deutschland nach den Erfahrungen der letzten Jahre vielleicht besser verstehen als früher.

Der Karmelit Johannes v. Hildesheim († 1375) ist vor allem als Vf. der Dreikönigslegende bekannt, als der er sogar von Goethe gerühmt wurde. Georg Kreuzer, „Ein übersehener Schismentraktat des Karmeliten Johannes von Hildesheim († 1375)" (347–367) untersucht und ediert (353–367) einen in Uppsala, UB, C 43 u. C 72 erhaltenen Traktat in Briefform mit einer Aufzählung von Papstschismen (bis hin zu Alexander III. u. den kaiserlichen Gegenpäpsten), dem einige Papstvatizinien aus ps.joachimitischer Tradition vorgeschoben sind. K. datiert das Pfalzgraf Ruprecht I. gewidmete Schreiben auf das Jahr 1368, da damals Johannes v. Hildesheim, der als Vf. firmiert, Lektor in Speyer war. Die Datierung wirft jedoch einige Fragen auf: 1. 1368 fehlte jeder Anlaß zu einem Schismentraktat, der einem vielbeschäftigten Fürsten zur Lektüre empfohlen wurde. Der Ausbruch des großen Schismas 1378 bietet sich viel eher an, zumal S. 353 de presenti scismate die Rede ist, und S. 354 ausdrücklich auf Urban VI. als Nachfolger Gregors XI. nuper defuncti hingewiesen wird. 2. Da Johannes v. Hildesheim bereits 1375 gestorben ist, müssen diese beiden Stellen also Interpolation sein (was aber reine Behauptung ist) oder der Traktat stammt von einem anderen Vf., der sich des Namens des bekannteren Johannes v. Hildesheim bedient hat. R. Hendriks, Carmelus 4 (1957) 132f erwähnt beiläufig einen Namensvetter des Johannes v. Hildesheim, ebenfalls Karmelit, der 1384 gestorben sein soll. Das würde passen. Doch gab es einen solchen? Auf jeden Fall müßten Datierung und Zuschreibung noch einmal geprüft werden.

Peter Segl, „Malefice ... non sunt ... heretice nuncupande" (369–382) beschäftigt sich mit dem „*Hexenhammer*" von 1487. Er zeigt, daß Heinrich Institoris (Kramer) laut Malleus III, qu. intr. die Iniquisitoren von der Aufgabe der Hexenverfolgung entlasten will, da das crimen maleficarum nicht per se als Häresie betrachtet werden könne. Hinter den gegenteiligen spanischen Auffassungen, gegen die Institoris polemisiert, verbirgt sich der Inquisitor Nicolaus Eymerich OP. Für Hexen sind nach Institoris die Diözesangerichte bzw. die weltlichen Gerichte zuständig.

Die aufs ganze gesehen hochkarätige Festschrift, die mit einem Schriftenverzeichnis Fuhrmanns (383–396) und einem brauchbaren Register schließt, macht dem Jubilar alle Ehre und wird vor allem wegen der vielen in ihr edierten kleineren Texte lange ihren Wert behalten.

Rom P. Pius Engelbert

In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality. Ed. by Alf Härdelin. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1991 (Bibliotheca Theologiae Practicae, Kyrkovetenskapliga studier, Bd 48) 284 S.

Das Verbindende dieser Aufsätze verschiedener schwedischer Autoren liegt darin, daß selten behandelte Stoffe und Themen zur Sprache kommen. Die englische Sprache macht die Veröffentlichung für ein breiteres Publikum zugänglich.

Zum einen werden (Neben-)Themen aus dem benediktinisch-zisterziensischen Hauptstrom der Spiritualität vorgestellt. Paschasius Radbertus (790–859), bekannt durch den Eucharistiestreit, legte den Ps 44 aus als Einführung in die Spiritualität der Nonnen; romantische Hirtenallegorese half ihm dabei. Aber der Tenor ist eine höchst aktive, dramatische Ausdeutung des monastischen Otium (Alf Härdelin, 79–107). Gunilla Björkvall (109–133) zeigt an der liturgischen Poesie des 10./11. Jh.s zum Advent, daß noch keine „Krippenseligkeit" erwartet wurde, sondern der eschatologische Herr und Erlöser und Richter; und so führt diese, die breite Schöpfung einschließende Spiritualität viel eher hin zum Ende des Jahres (der Zeit) als zum Anfang des Kirchenjahres. In eher bekannte Themen führt die Untersuchung über die monastische Ordnung in Boto von Prüfenings Traktat „De Domo Dei von Per Ström (157–175) und über „The Ideal of the Recluse" nach Aelreds von Rievaulx (1110–1167) „*De Institutione Inclusarum*". Mit der Untersuchung der rechtlichen Bestimmungen zum Eintritt ins Kloster nach dem Decretum Gratiani (135–155) stellt Bertil Nilsson das Kirchenrecht als eine viel zu wenig beachtete Quelle mittelalterlicher Spiritualität vor.

Zwei Aufsätze, Ingvar Fogelquvist, The New Vineyard (203–244) und Mereth Lindgren, Altars and Apostels (245–282, mit Bildern) machen mit Birgitta von Schweden vertraut. Birgittas „Regula Salvatoris" steht zwar in der Tradition der klassischen Orden, besonders der Benediktiner, setzt aber einige typisch spätmittelalterliche Akzente: Marienfrömmigkeit, Betonung der gemeinsamen Armut, Unterstellen unter den Bischof usw. Ähnliches zeigt auch Birgittas genaue Bestimmung für die Altäre in Vadstena; darin spiegelt sich manches aus ihren Visionen wider.

An den irischen Überlieferungen und Legenden des heiligen Columban (6. Jh., Irisch: Colum cille) zeigt Jan Erik Rekdal (9–26), wie die Idee der Pilgerfahrt als freiwillige oder auferlegte Buße und nur sekundär als Mission sich im Laufe der Zeit veränderte. Wichtig ist auch die Beweisführung Johannes Bernaldos, nach der das frühe spanische Mönchtum (27–63) weniger auf den Ideen des Gehorsams oder ähnliche gründete, sondern daß das Leben des Mönches im Kloster die Form eines gegenseitigen Vertrages zwischen Abt und Mönch hatte, ganz nach der Art der damaligen feudalen Gesellschaft.

Alle Beiträge sind in formaler Hinsicht sehr klar und setzen sich mit der Fachliteratur auseinander, so daß wir wichtige, auf jeden Fall diskussionswürdige Ansätze zum Verständnis der mittelalterlichen Geistigkeit in der Hand haben.

München Josef Sudbrack

Sudbrack, Josef / **Ligges**, Wulf: **Das wahre Wort der Ewigkeit wird in der Einsamkeit gesprochen**. Meister Eckharts Seinsmystik und die Erfahrung der Wüste. – Würzburg: Echter 1989. 92 S., 30 Vierfarbb., kart. DM 58,–

„Der Text dieses Bildbandes mit der Einführung in die intellektuelle Mystik Eckharts und mit den vorsichtigen Hinweisen auf die Wüstenbilder möchte ein Weg sein, um beides zu lernen, Verstehen und Hochschätzen der Mystik Eckharts und Verstehen und Hochschätzen der Bilder der Wüste." (19) Mit diesen Worten wird die Intention des Bildmeditationsbd.s von den Vf.n umschrieben.

Der Hauptteil des Buches (21–92) besteht aus mehreren kurzen Texten Meister Eckharts mit einer etwas längeren Erklärung, die neben Sachinformation Hilfen für das meditative Erfassen des Textes bietet und je einem Farbfoto, das einen Ausschnitt der Wüste darstellt. Die erklärenden Texte und die Einführung stammen von Josef Sudbrack, die Farbfotos von Wulf Ligges. (Der Verlag hat es versäumt, auf den jeweiligen Anteil der beiden Autoren hinzuweisen.)

Die Texte von Meister Eckhart sind gut ausgewählt. Es kommen auch Texte aus den lateinischen Werken Meister Eckharts zur Auswahl. Die Erklärung der Texte ist sowohl informativ als auch einfühlsam.

Für die Besprechung interessiert besonders die umfangreiche Einleitung (7–20): S. zeigt sich, wie nicht anders zu erwarten, hervorragend über die derzeitige Sekundärliteratur zu Meister Eckhart informiert. In der Lebensbeschreibung Meister Eckharts folgt er weitgehend Winfried Trusen: Der Prozeß gegen Meister Eckhart, Vorgeschichte, Verlauf und Folge, Paderborn – München – Wien – Zürich 1988. Knapp wird man über den derzeitigen Forschungsstand der Mystik Meister Eckharts unterrichtet. (Bei der Forschungsgeschichte des 20. Jh.s fehlen höchstens Namen wie Joseph Bernhart und Joseph Koch.) S. unterscheidet 4 Gruppen derzeitiger Eckhartdeutung und schließt sich eindeutig der Gruppe der Forscher an, die von Alois M. Haas angeführt wird. Sie will Meister Eckhart weder emotional als Mystiker auslegen noch nur als intellektuellen Theologen oder Philosophen verstehen, sondern sieht bei Eckhart die noch lebendige Einheit von Kopf und Herz, die zu einer „Betroffenheit von der Wahrheit des sich schenkenden Gottes" (9) führt. So muß man Meister Eckhart einen intellektuellen Mystiker nennen.

Ausgangspunkt der Mystik ist die Erfahrung der Einheit von Gott und Welt. Erst dann kommt der notwendige Schritt zur Unterscheidung. „Sein, Einssein ist nämlich für Meister Eckhart ein dynamischer und kein statischer Begriff." (11) Aus dieser Dynamik erkläre sich dann auch ein Unterschied zwischen Gott und Welt. Ob mit dem Zauberwort „Dynamik" wirklich das Kernstück des Verhältnisses Gott und Welt bei Meister Eckhart gefunden ist, mag dahingestellt sein.

S. erwähnt auch, daß im Werk des Meisters selbst Anlaß zu Mißverständnissen liegt, und zeigt Einseitigkeiten auf. Ihm geht ein heilsgeschichtliches Denken ab, und es besteht die Gefahr, daß im Pathos der Einheitstheologie das lebendige Gegenüber von Ich und Gott, wie es für das Christentum grundlegend ist, verlorengeht. Auch fragt S., ob aus dem Pathos der Einheitsmystik nicht die Leiderfahrung in der Welt zu wenig ernstgenommen wird. Deutlich macht S. auch, daß die derzeitige Begeisterung für Meister Eckhart häufig auf Mißdeutung beruht. „Die leider große Gruppe der popularisierenden Fehldeuter, die ihn zu einem esoterischen Christen oder anonymen Buddhisten machen, verdient höchstens deshalb Beachtung, weil sie eine Verkennung Eckharts und eine Mißachtung der Texte und der Forschung demonstriert." (8)

Insgesamt stellt diese Einleitung eine gelungene Kurzfassung der derzeitigen Forschungslage über Meister Eckhart dar und bietet einen ersten Einblick in seine Mystik, die man in derartiger Kürze selten findet.

Das Buch ist aufwendig gedruckt. Die Bilder von der Wüste sind von bestechender Schönheit. Dennoch bleibt eine Frage offen: Ist es überhaupt möglich und berechtigt, einen Bildmeditationsband über Meister Eckhart, der immer wieder betont hat, daß der einzig mögliche Weg zu Gott ein Weg ohne Weise, ohne Form, ohne Mittel und ohne Bild sei, herzustellen?

Mainz Bardo Weiß

Hasebrink, Burkhard: **Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart**. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1992. IX, 297 S. (Texte und Textgeschichten, Bd 32), geb. DM 162.–

Die Arbeit stellt eine minuziöse linguistische Untersuchung dreier Predigten von Meister Eckhart dar: Q12, Q30, Q49.

Berechtigterweise aber bleibt sie nicht auf der textlinguistischen Ebene. „Grenzt man den inhaltlichen Aspekt aus, scheint die Predigt als leeres Strukturgefüge argumentativ-relativer Rede." (6) In einer theologischen Zeitschrift ist es wohl berechtigt, sich vor allen Dingen auf den inhaltlichen Aspekt, den der Vf. versucht, aus Meister Eckhart zu erheben, zu beschränken:

Hauptinhalt der Predigt Meister Eckharts ist die Einheit in Gott. Diese Einheit hebt die Differenz von Subjekt und Objekt auf, vgl. S. 69. Die Folge ist, „daß die Transzendenz in der Immanenz erscheint, ohne sich selbst als Transzendenz aufzugeben." (137) H. greift die nicht unumstrittene Vorstellung von Burkhard Mojsisch auf, nach der Eckhart das Verhältnis Gott und Mensch neben der Attributionsanalogie auch als Univozität gesehen habe. Nach H. ist die Univozität ein Sonderfall der Analogie (99). „Schöpfung und Geburt [des Sohnes Gottes, die Gottesgeburt] verhalten sich zueinander wie Analogie und Univozität." (216) Damit ist eine „Überwindung der Deutung des Verhältnisses von Gott und Mensch als Schöpfer und Geschöpf" gegeben (222).

Für den Menschen heißt das, daß er, falls er ganz gelassen ist, eine Aufhebung der Personalität, die zugleich eine Aufhebung der Entfremdung bedeutet, erlebt (232). Damit erreicht der Mensch ein neues Selbstbewußtsein, „das von allen moralischen Fragen befreit." (139) Vor allen Dingen bedarf es dann keiner Vermittlung mehr (197). „Eckharts Predigt kann als Modell für eine Lehrform stehen, die konsequent Theorie auf ihre Dienlichkeit für Heilsuche und Ichfindung hin befragt und auf das Selbstbewußtsein des Einzelnen hin entfaltet." (266) Aber letztlich macht sich dann die Predigt selbst überflüssig. „Indem sie aber den gelassenen Menschen als Sohn Gottes identifiziert, der die Wahrheit in sich selbst entdeckt, hebt sie sich selbst als Medium der Wahrheitsfindung und Heilsverkündigung auf." (267) H. wendet sich damit gegen „die These Ruhs und Haas, von der orthodoxen Reformulierung" (268). Eine Interpretation, die nach Orthodoxie und Häresie fragt, „gerät dabei in den Hintergrund" (269). Eckharts Predigt ist insofern inzitative Rede, weil sie einlädt zur Gelassenheit und damit Einheit mit Gott vermitteln will, die gerade jede Vermittlung und damit jede Rede aufhebt. Sie sei eine Frömmigkeitsbewegung, „die den kirchlichen Anspruch auf Heilsvermittlung durch die Betonung der Subjektivität ihres Heilszuganges umgeht." (269) „Vor der neuen Rolle des Einzelnen in seiner Göttlichkeit, sofern er alle Entfremdung überwunden hat, versagt die Predigt als inzitative Rede, wenn sie den Empfänger auf unhinterfragbare Deutemuster zu verpflichten sucht." (270) Soweit die inhaltlichen Thesen dieses Buches.

Methodisch wird hierbei mit einem hermeneutischen Zirkel gearbeitet. Schon am Anfang werden die Ergebnisse (teils als Thesen anderer Autoren, teils als eigene Hypothesen) mitgeteilt, um dann zu versuchen, sie durch die textlinguistischen Untersuchungen zu untermauern. Hier scheint mir die methodische Schwäche dieser Arbeit zu liegen. Können textlinguistische Untersuchungen auf einer so kleinen Textbasis (3 ausgewählte Predigten) solch weitgehende Folgerungen tragen?

Zu inhaltlichen Auseinandersetzungen seien nur zwei Problemkomplexe aufgegriffen:

Einmal die Frage nach Analogie und Univozität. Mir leuchtet nicht ein, wie Univozität, nimmt man sie im Sinn der scholastischen Philosophie, ein Sonderfall von Analogie sein kann. Beide schließen sich aus. Nicht umsonst hat man in der Sekundärliteratur die Thesen von Mojsisch für wenig hilfreich angesehen.

Zum anderen: Werden nicht viele Vorstellungen unserer Zeit in den Text Meister Eckharts hereingetragen? Begriffe, die erst in der Neuzeit eine ganz spezifische Bedeutung erhalten haben, wie Entfremdung, Selbstbewußtsein, Machtrepräsentation werden unbesehen zur Interpretation verwandt. Eckhart reflektiert explizit noch nicht über das neuzeitliche Problem der Heilsvermittlung. Über das Verhältnis von Philosophie (Vernunft) und Theologie (Glaube) bei Meister Eckhart gibt es eine breite Sekundärliteratur. Diese wird nicht erkennbar verwertet, statt dessen wird Eckhart ein neuzeitliches Verständnis dieses Spannungspaares beigelegt.

Der Vf. verspricht zwar, „die für die Arbeiten der Textlinguistik bezeichnenden terminologische Eigentümlichkeiten" nach Möglichkeit zu vermeiden (13), dennoch ist die Lektüre für einen Nichtlinguisten beschwerlich, und man fragt sich, ob mancher Sachverhalt nicht einfacher auszudrücken gewesen wäre (z. B. die Begründung der Auswahl der 3 Predigten S. 54–62).

Ohne die minuziöse textlinguistische Einzeluntersuchung in Frage zu stellen und manche gute Beobachtung und Hypothese übersehen zu wollen (z. B. „Das Paradisus-Korpus scheint eher eine Einheit präsentieren zu wollen, die der kurialen Prüfung standhält", 62), ist die Arbeit in ihrem theologischen Ertrag wenig hilfreich.

Mainz Bardo Weiß

Zschoch, Hellmut: **Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert.** Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein Liber de vita monastica. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1988. IX, 272 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 75), Ln. DM 124.–

Im Mittelpunkt der vorliegenden Studie steht die Erschließung einer bedeutsamen Quelle des monastischen Reformbestrebens im 15. Jh. Der Vf. zielt vor allem auf die Herausstellung der monastischen Frömmigkeit im Liber de vita monastica des Conrad von Zenn († 1460) ab. Dabei beschreitet er folgenden Weg:

Zunächst (4–49) wird der Lebenslauf des Augustinereremiten in Verbindung mit den damaligen Bestrebungen um die Reform des Ordenslebens im allgemeinen und des Nürnberger Augustinerklosters im speziellen dargestellt. Neben den knappen biographischen Angaben nehmen darin die Bemühungen um die Einführung der Observanz bei den Augustinern in Nürnberg bis 1460 unter besonderer Berücksichtigung der Mitwirkung Conrads den größeren Platz ein. Somit zeigt sich einerseits der historische Hintergrund der Schrift, andererseits kommt die Umsetzung des umrissenen Ideals in die Praxis bereits zur Sprache.

Der zweite Schritt (50–133) dient einer Vorstellung des in vier Handschriften überlieferten *Liber de vita monastica*. Es werden Entstehung, Intention, Methode und inhaltliche Schwerpunkte der Schrift untersucht, um das Werk näher zu charakterisieren sowie Konzeption und Hauptinhalt wiederzugeben.

Das dritte und letzte Kap. (134–248) eruiert die erkennbaren spirituellen Grundanschauungen des *Liber de vita monastica* und versucht mit den gewonnenen Erkenntnissen, Bedeutung und Zuordnung der Begriffe ‚Observanz' (222–230) und ‚Reform' (242–248) zu klären. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, werden typische Anschauungen zusammengestellt und ihr Zusammenhang mit der Klosterreform erläutert. Die verstreuten Elemente werden unter dem folgenden Ordnungsschema gesammelt: Begründung des Mönchtums (die theologisch-institutionellen Ursprünge und die Lebensentscheidung des einzelnen), Sinn und Funktion des Mönchtums, Gestaltung des monastischen Lebens.

Aus der Untersuchung ergibt sich, daß Conrad von Zenn mit seinem Buch eine Erneuerung des Klosterlebens bewirken will, die durch die Konfrontation der beklagenswerten Gegenwartssituation mit der normativen monastischen Tradition hervorgerufen, aufgrund einer Veränderung der Gesinnung und des Verhaltens der Religiosen bei strenger Einhaltung der Regel verwirklicht werden soll. Es handelt sich um eine spirituelle Bewußtseinsbildung, damit die Ordensleute ihre Verantwortlichkeit gegenüber sich selbst und der Kirche wahrnehmen und die Klöster ihre Aufgabe erfüllen, in der Welt Zeichen und Vermittler des endgültigen Heils zu sein.

Im Gegensatz zu Th. Kolde gelangt Zschoch zur Überzeugung, daß die Observanzbewegung, zumindest in ihren Anfängen, nicht in erster Linie auf der strengen Einhaltung der Vorschriften beharrt, sondern von einer Gesamtsicht des Klosterlebens als vollkommener Gestalt der christlichen Existenz ausgeht. Nach seiner Ansicht liegt das Schwergewicht am Anfang der Reformbewegung auf dem geistigen Moment, aber es verlagert sich später auf die rechtliche Komponente. Daher erkennt Z. dem Standpunkt Koldes ein bleibendes Recht zu; denn „es kann schließlich dazu kommen, daß die Regel und die strenge Observanz Selbstzweck werden" (250).

In dieser Hinsicht bedarf auch seine These einer gewissen Korrektur. Denn so wie es keine spirituelle Reform ohne organisatorische und personelle Gestaltung geben kann, so wird niemals die rein formale Observanz der Vorschriften zum Selbstzweck der Reform. Spiritualität und Organisation gehören beide zusammen zum Wesen des Ordenslebens. Die praktische Umsetzung des Reformideals verlangt immer die strikte Einhaltung der Rechtsgrundlagen.

Bei der Beurteilung der Observanzbewegungen ist immer die Verschiedenartigkeit der Quellen zu beachten, da bei gleicher Zielsetzung das Gewicht der Reformkomponenten variiert, insofern es sich um ein spirituelles Werk, um Konstitutionen, oder um Personal- und Organisationsentscheidungen handelt. In der Schrift Konrad von Zenns steht ohne Zweifel die spirituelle Dimension im Vordergrund, daraus allein läßt sich aber kein allgemeines Urteil für die Anfänge der Observanzbewegungen im 15. Jh. ziehen.

Das Ideal des monastischen Lebens und das Reformanliegen nach dem *Liber de vita monastica* werden in der vorliegenden Untersuchung sachgerecht und umfassend herausgearbeitet. Auch wenn die Schrift Conrad von Zenns ausdrücklich an die Religiosen adressiert ist, ist oft vom Verhältnis zwischen Ordensleuten und den übrigen Christen die Rede, wie die Studie, vor allem bei der Beschreibung der Funktion des Mönchtums, feststellt. In diesem Zusammenhang wäre der Modellcharakter des Ordenslebens für die ganze Christenheit noch stärker zu berücksichtigen. Daß das Klosterleben als Vorbild der christlichen Existenz überhaupt und als Reformträger für die ganze Kirche galt, steht außer Debatte, aber damit ist noch nicht gesagt, wie das tugendhafte Leben der Kleriker und Laien dem ‚Modell' entsprechen soll, welche Elemente das Verhältnis Vorbild-Abbild wesensgemäß bestimmen.

Sorgfalt und Akribie, mit denen Z. den *Liber de vita monastica* vorgestellt und gedeutet hat, lassen den Wunsch aufkommen, daß er die kritische Edition in Angriff nimmt und den ganzen Text des umfangreichen Werkes allgemein zugänglich macht.

Tübingen Venicio Marcolino

Hartmann, Willi: **Der Gedanke der Menschwerdung bei Novalis**. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Fragmente und Studienaufzeichnungen. Freiburg/Br.: Herder 1992. 190 S. (Freiburger theologische Studien, 149) kart. DM 38,00

Die von H. vorgelegte Untersuchung zu dem Dichterphilosophen der Romantik Novalis (= Friedrich v. Hardenberg) wurde bereits 1971 bei Bernhard Welte als Diss. angenommen. Bis zur Buchpublikation war die Arbeit als Diss.druck nicht leicht zugänglich. Die Aktualität der Arbeit ist geblieben und es ist deshalb zu begrüßen, daß der Vf. sie einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht hat.

Die Absicht der Arbeit besteht darin, die neue Sicht des Menschentums, wie sie sich in den Werken Novalis' findet, „in einer systematischen Phänomenologie (. . .) zu klären und dabei abschließend darauf zu achten, wie solches Menschentum sich zur Sache Gottes verstehe" (12f). Die Bedeutung des anthropologischen Entwurfes von Novalis für die Religionsphilosophie liegt dann, so H., „nicht da, wo von Gott gesprochen wird, sondern dort, wo wahres Menschtum in den Blick kommt" (178). Insgesamt zeigt sich, daß die Gedanken des Novalis über Gott, Mensch und Welt für unser religiöses Denken auch heute noch bedeutsam sind. „Nicht zuletzt dürften sie vielleicht einiges zum Verständnis des einzigartigen göttlichen Phänomens des Menschen Jesu beitragen." (181)

Novalis' Denken und seine religiöse Einstellung für die Theologie fruchtbar gemacht zu haben, ist das Verdienst des Autors mit der vorliegenden religionsphilosophischen Untersuchung.

Bonn Günter Rieße

Müller, Karl: **Josef Schmidlin (1876–1944)**. Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft. – Nettetal: Steyler Verlag 1989. 441 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 47), kart. DM 58.–

Am 10. Januar 1944 starb im elsässischen Konzentrationslager Schirmeck-Vorbrück Josef Schmidlin, allem Anschein nach infolge der während des Sicherungsgewahrsams von NS-Henkersknechten erlittenen brutalen Mißhandlung. Seine Leiche wurde im Krematorium des Vernichtungslagers Struthof bei Natzweiler verbrannt. Der Verstorbene, zeitlebens eine Kämpfernatur und umstrittene Persönlichkeit, hat der katholischen Missionswissenschaft wesentliche Impulse verliehen, sich um das Missionswesen der Kirche große Verdienste erworben, für den Missionsgedanken in der Heimat engagiert geworben und für seine Verbreitung entsprechende Organisationen ins Leben gerufen; außerdem hat er die Papstgeschichte Ludwig von Pastors bis zur Erhebung Pius' XII. im Jahr 1939 fortgesetzt. Wie das beeindruckende Oeuvre ausweist, galt sein Hauptinteresse kirchen- sowie missionsgeschichtlichen Themen und Fragen. Trotz der unbezweifelbaren Bedeutung des Gelehrten fehlte bislang eine ausführliche Lebensbeschreibung und Würdigung. Zwar beabsichtigte Marcel Stürmel – ein ehemaliger Freund – zu dessen 100. Geburtstag eine Biographie herauszubringen, aber sein früher Tod vereitelte dieses Vorhaben. Durch vorliegendes Buch wird das Desiderat beseitigt. M., Direktor des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts in Sankt Augustin, war als Fachexperte geradezu prädestiniert, diese längst überfällige Vita zu schreiben. Denn bereits 1961 und danach hatte er sich verschiedentlich mit der auf so tragische Weise ums Leben gekommenen Person und dessen umfangreichem Werk in Veröffentlichungen beschäftigt. Beim Erarbeiten der Biographie – zu diesem Zweck hatte der Vf. diverse Recherchen durchgeführt – konnte sich M. für die Zeit bis 1925 auf die umfängliche „Selbstdarstellung" seines Protagonisten, dem er durchgehend unverkennbare Sympathie entgegenbringt und Bewunderung zollt, weithin stützen, wenngleich nicht alle Daten und Fakten in ihr zuverlässig sind.

Bezüglich des Anliegens, das den Vf. beim Konzipieren des Lebensbilds bewegte, heißt es im Vorwort: „Dieser Mann ist ein ganz Großer, der zwar an seiner Größe und Eigenwilligkeit und wegen der Tragik der Zeit, in die er hineingestellt war, scheiterte, der uns aber als Gelehrter, als Bahnbrecher einer neuen theologischen Disziplin, als Mensch Dauerndes zu sagen hat" (9).

Das Buch ist in elf Kap. gegliedert, denen ein Epilog, eine Text- und Bilddokumentation, eine Übersicht der Veröffentlichungen Schmidlins sowie Publikationen über ihn folgen. Ein Sach- und Personenregister beschließen das Opus.

Als Ältester von sechs Kindern einer Lehrerfamilie im elsässischen Klein-Landau geboren, trat Schmidlin nach dem Abitur ins Priesterseminar zu Straßburg ein – in diese Zeit fallen seine ersten literarischen Erzeugnisse – , wo er 1899 zum Priester geweiht wurde. Nach Studium und Erwerb der Doktorate in Philosophie und

Theologie begann er 1906 seine wissenschaftliche Karriere als Dozent an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Straßburg im Fach Kirchengeschichte. Im Jahr darauf folgte er einem Ruf nach Münster/Westf. Aufgrund eines Ersuchens des Preußischen Kultusministeriums vom Sommer 1909, daß die Fakultäten in ihrem Lehrbetrieb auch das Kolonialwesen berücksichtigen sollten, gab die Theol. Fak. in Münster dieses Verlangen an Schmidlin weiter. Dieser ging bereitwillig darauf ein und kündigte bereits für das SS 1910 ein Kolleg an über „Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten" (69). Infolgedessen hielt er als Extraordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte ebenfalls Vorlesungen über katholische Missionskunde. Neben dem allgemeinen Ziel der missionarischen Bewußtseinsbildung dienten sie wesentlich dem Zweck, den künftigen Priestern und Seelsorgern als Multiplikatoren der Missionsidee in den Jahren ihrer Ausbildung eine gediegene Kenntnis über das Missionswesen zu vermitteln. Denn „wie könnte der Priester später auf der Kanzel, in der Schule, in den Vereinen von der Mission sprechen, die er selbst nicht kennengelernt hat? Das Sprechen über Mission ohne tiefere Kenntnis wird zur Phrase, und die Begeisterung, die damit entfacht wird, ist Strohfeuer", so Schmidlin.

Schmidlin, auf dessen entschlossenes Betreiben hin sein Lehrauftrag für Missionskunde schon 1912 in eine außerordentliche und 1914 in eine ordentliche Professur umgewandelt wurde, unternahm alle Anstrengungen, die neue Disziplin aufzuwerten sowie dem Lehrstuhl und damit sich selbst Prestige zu verschaffen (67–74). Im institutionellen Bereich und auf publizistischem Gebiet gelang ihm das dank seines unermeßlichen Arbeitspensums, das ihn zeitlebens in einem solchen Maß auszeichnete, daß man sich mitunter des Eindrucks nicht erwehren kann, als sei ihm die Arbeit Zwang und Droge zugleich, sowie mit Hilfe eines qualifizierten wissenschaftlichen Mitarbeiterstabs erstaunlich rasch. Weniger glücklich verliefen seine Bemühungen, eine stattliche Zahl von Hörern zu gewinnen. Der wissenschaftliche Vorlesungs- und Studienbetrieb litt in den ersten Jahren permanent unter einem chronischen Mangel an Studenten, und zwar nicht erst seit Ausbruch des Ersten Weltkrieges, als die meisten Priesterkandidaten und Ordensleute eingezogen wurden. Die Ursachen dafür lagen zum einen begründet im ungestümen, herrischen, aufbrausenden, unausgeglichenen, kompromißlosen und polarisierenden Verhalten Schmidlins, das oftmals brüskierte und zu heftigen Kontroversen Anlaß gab, zum anderen fiel es den zuständigen Leitern von Orden und Kongregationen, deren Mitglieder meist einen vom Weltklerus verschiedenen Ausbildungsgang durchliefen, schwer, sich für das an einer staatlichen Univ. neu geschaffene Fach erwärmen zu lassen und Kandidaten aus ihren Reihen nach Münster zum Studium zu schicken.

Nach Überwindung der mannigfachen Anfangsschwierigkeiten konsolidierte sich die Lage am Lehrstuhl. Es entstanden das „Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen" (74–82) und die „Zeitschrift für Missionswissenschaft" (82–89). Darüber hinaus publizierte Schmidlin als äußerst emsiger und fruchtbarer Schriftsteller grundlegende theoretische Abhandlungen, dabei vom protestantischen Missionswissenschaftler Gustav Warneck maßgeblich inspiriert (177–181); er äußerte sich in Büchern, Beiträgen und Artikeln zu praktischen Sachverhalten, bezog außerdem stets engagiert und pointiert Stellung zu aktuellen Tagesthemen und Ereignissen. Neben der weitergeführten Pastorschen Papstgeschichte (291–297) erwarb er sich bleibende Anerkennung vor allem durch drei Werke, die das Fundament für die spätere „Münstersche Schule" bildeten (177–195) und ihm den Ehrentitel „Vater der katholischen Missionswissenschaft" einbrachten: Es sind die „Einführung in die Missionswissenschaft", die „Katholische Missionslehre im Grundriß" sowie die „Katholische Missionsgeschichte". Manche zeitgenössische Kontroversen über gewisse theologische Ansätze, Argumentationen und Begründungen sind heute überholt und irrelevant.

Eine empfindliche Zäsur sowohl für das auswärtige als auch das heimatliche Missionswesen stellten der Erste Weltkrieg und seine Folgen dar. Schmidlin machte sich zum Anwalt der aus den einstigen Schutzgebieten vertriebenen deutschen Missionare und forderte gebieterisch die Restitution der verlorengegangenen Missionsgebiete. Aufgrund seiner Kompromißlosigkeit, seines starrköpfigen Beharrens auf bestimmten Positionen und aggressiven Verhaltens isolierte er sich zusehends gegenüber seinen Freunden und Mitarbeitern. Öffentliche Polemik gegen das NS-Regime, namentlich seine scharfe Kritik an dessen Weltanschauung und Rassenlehre, bescherte ihm den Verlust des Lehrstuhls und die vorzeitige Zwangsemeritierung (271–279). Er nahm Wohnung in Breisach, arbeitete u. a. weiter an der Papstgeschichte und bemühte sich, die Redaktion „seiner" Zeitschrift zu behalten (279–306). Politische Äußerungen brachten ihn 1937 für sieben Monate ins Gefängnis (306–309), dann wegen erneuter heftiger Kritik der nationalsozialistischen Machenschaften ins Konzentrationslager, wo er im 68. Lebensjahr zu Tode kam (325–336).

Ein Schüler, Prof. Johannes Beckmann, schrieb im Nachwort über ihn: „Ein arbeitsreiches und im ganzen erfolgreiches Leben hat Schmidlin kämpfend abgeschlossen. Auf Kampf war sein ganzes Leben irgendwie eingestellt. Die neue Disziplin, welche er vertrat, wurde zunächst mit viel Unverständnis und Spott und auch mit Angriffen aller Art bedacht. Der Charakter des Verstorbenen mag manches zu solchen Mißverständnissen beigetragen haben. Sein eigenwilliges, sich keiner Schablone fügendes Temperament hat aber schließlich alle Schwierigkeiten überwunden, und Gott, dem er mit einer kindlichen Frömmigkeit und oft geradezu skrupelhaften Gewissenhaftigkeit anhing, hat zu allem seinen Segen gegeben" (Zitat bei M., 333f).

An Korrekturen sind vorzunehmen: Gerloh bzw. Gerhoh von Reichersberg (45; 46); französische Gesandtschaft, denn zur damaligen Zeit gab es in China noch keine ausländischen Botschaften (104); Doppeldiözese Nepi-Sutri (187).

St. Augustin Karl Josef Rivinius

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

Der Streit um Drewermann ist – wie inzwischen deutlich erkennbar – auch ein Streit um den Wahrheitsanspruch von Glaubenssätzen und theologischen Aussagen. Beanspruchen sie Wahrheit im wörtlichen Sinn? Wollen und sollen sie so verstanden werden, daß sie Sachverhalte behaupten, die genau so bestehen, wie es die Sätze sagen, daß sie also im korrespondenztheoretischen Sinn wahr sind? Oder sind die Worte des Glaubens und die Artikulationen der Theologie in einem ganz anderen Sinn wahr, so daß ihre Interpretation als Tatsachenbehauptungen von vornherein ihre eigentliche Bedeutung verfehlt? Ist nicht die letztere Auffassung längst in vielen Varianten zum Allgemeingut theologischen Selbstverständnisses geworden?

Für K. wäre dies das Ende der Wahrheit, da er davon ausgeht, daß der Wahrheitsbegriff logisch, traditionell und konventionell (i. S. des *common sense*) nur als Übereinstimmung (Korrespondenz) einer Behauptung (Proposition) mit dem behaupteten Sachverhalt stimmig formulierbar ist. Diesem befürchteten Ende der Wahrheit sucht K. mit seiner monumentalen Arbeit entgegenzusteuern, indem er einerseits die argumentative Notwendigkeit bestreitet, den korrespondenztheoretisch gefaßten Wahrheitsbegriff preiszugeben und andererseits die verheerenden Folgen aufzeigt, die s. E. aus einer solchen Preisgabe unvermeidlich resultierten. Bei aller betont gepflegten Nüchternheit, Sachlichkeit und Fairness, die den Duktus der Arbeit bestimmen, ist sie doch zugleich mit dem Biß, der Schärfe und der Eindeutigkeit einer entschiedenen Streitschrift verfaßt.

Die Studie gliedert sich in vier selbständige Teile. Im ersten Teil behandelt K. drei in Form von ideengeschichtlichen Strömungen (Reduktionismus, Relativismus und Skeptizismus) wirksame Positionen, die mit unterschiedlicher Kraft und Konsequenz die korrespondenztheoretische Fassung des Wahrheitsbegriffs ihrer Relevanz zu berauben versuchen und diesen damit immer wieder neu in eine Krise zu stürzen vermögen. Während nach K. Reduktionismus und Relativismus aufgrund innerer Inkonsistenzen letztlich gar nicht in der Lage sind, einen korrespondenztheoretisch gefaßten Wahrheitsanspruch aufzugeben, sondern nur eine gewisse Verunsicherung hinsichtlich bestimmter Wahrheitsansprüche zu erzeugen, verfolgt die konsequente Skepsis von vornherein ausschließlich dieses letztere Ziel, aber dafür auf umso wirkungsvollere Weise. Sie bestreitet mit bislang unschlagbaren Argumenten nicht den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff selbst, sondern die Möglichkeit einer durchaus in seinem Sinne gefaßten Wahrheitsgewißheit. Ist dieser Wahrheitsbegriff aber noch länger interessant und hilfreich, wenn niemals mit Gewißheit feststeht, ob eine Behauptung in seinem Sinne wirklich wahr ist? Bis zum Ende der Untersuchung bleibt es K.s Anliegen, diese Frage zu bejahen und dafür die entsprechenden Gründe zu benennen.

Der zweite Teil seiner Studien befaßt sich ausgiebig mit neueren philosophischen Beiträgen zur Wahrheitstheorie (Popper, Habermas, Heidegger, James, Rescher) und diskutiert an ihrem Beispiel die grundsätzliche Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit, den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff durch Alternativen zu ersetzen. Eingeleitet wird die-

ser Teil durch einen überaus instruktiven Abschnitt, in dem die internen Vorzüge und Schwierigkeiten der Korrespondenztheorie vorgestellt, sowie im Zusammenhang damit die sachlichen Bedingungen für eine sinnvolle wahrheitstheoretische Argumentation abgesteckt werden. Dieser Abschnitt enthält *in nuce* die zentralen Argumente der gesamten Studie. Eine Diskussion über Wahrheitstheorien kann (und soll in K.s Studie) selber nicht unter dem Vorzeichen der Wahrheitsfrage geführt werden (etwa als Frage nach der Wahrheit über die Wahrheit). Denn dann läge der Sieg der Korrespondenztheorie auf der Hand. Wollte man nämlich die Wahrheit der Korrespondenztheorie i. S. der Korrespondenztheorie bestreiten, so wäre diese damit zugleich affirmiert. Wollte man die Wahrheit der Korrespondenztheorie i. S. eines alternativen Wahrheitsbegriffs bestreiten, so wäre die Korrespondenztheorie davon überhaupt nicht berührt. Verfallen alternative Wahrheitstheorien unbewußt diesem Dilemma, so ist es für K. ein leichtes, ihre diesbezügliche innere Inkonsistenz aufzuzeigen. Sie thematisieren dann nämlich unter dem Stichwort der „Wahrheit" einen anderen als den von der Korrespondenztheorie bezeichneten Sachverhalt und müssen folglich entweder zeigen, daß dieser Sachverhalt entgegen dem Anschein doch für die Korrespondenztheorie relevant ist, oder sie sind gezwungen, den begrifflich vertuschten Wechsel der Thematik zu legitimieren. Im ersten Fall ist die Priorität der Korrespondenztheorie bestätigt, im zweiten Fall verwandelt sich das wahrheitstheoretische Problem in die Marginalie eines definitorischen Streits um Worte. Daher bleiben aus K.s Sicht lediglich zwei wahrheitstheoretisch diskutable Problemkreise übrig: (1) Leisten wahrheitstheoretische Entwürfe einen Beitrag zur Vertiefung bzw. Erhellung der Korrespondenztheorie (etwa hinsichtlich des Wesens und der Konstitution der Korrespondenzrelation), oder leisten sie (2) einen Beitrag zum Erhalt der Relevanz und Nützlichkeit der Korrespondenztheorie angesichts der skeptizistischen Herausforderung (etwa durch die Entwicklung von Kriteriologien hinsichtlich der Akzeptanz bzw. Nicht-Akzeptanz von Wahrheitsansprüchen)?

Dementsprechend fällt denn auch sein Resümee zum zweiten Teil aus. Während die Beiträge von Heidegger und Habermas (bei Habermas wurden die Arbeiten bis 1980 berücksichtigt) Beispiele für wahrheitstheoretische Inkonsistenz bzw. Äquivozität darstellen, denen K. auch keinerlei kriteriologische Bedeutung abgewinnen kann, sieht er eine solche – trotz der ebenfalls anzutreffenden definitionalen Inkonsistenzen – im Pragmatismus von James und im Kohärentismus Reschers gegeben. Hier ergeben K.s Analysen jedoch, daß es weder James noch Rescher gelungen sei, einen essentiellen bzw. logisch unausweichlichen Zusammenhang zwischen Wahrheit im korrespondenztheoretischen Sinn und Effizienz bzw. Kohärenz auszuweisen. Folglich seien Effizienz und Kohärenz nicht als Wahrheitskriterien zu fassen, sondern bestenfalls als Rationalitätskriterien, d. h. ihnen kann eine Bedeutung für die Frage nach der rationalen Legitimation einer Akzeptanz von Wahrheitsansprüchen zuerkannt werden, deren korrespondenztheoretisch verstandene Wahrheit nicht als sicher gelten kann. Da die Korrespondenztheorie also einerseits einen Sachverhalt bezeichnet, der nach K. weder durch einen alternativen Sachverhalt zu ersetzen noch in ihn zu transformieren ist, andererseits jedoch auch der den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff voraussetzende skeptische Zweifel nicht definitiv auszuräumen ist, mündet die wahrheitstheoretische Diskussion wie von selbst in die Rationalitätsdiskussion, in die Frage nach der „vernünftigen Wahl bei theoretischer Ungewißheit" (Mackie). Und mit diesem Ergebnis stellt sich K. folglich wahrheits- und rationalitätstheoretisch auf die Grundposition Poppers bzw. des kritischen Rationalismus, dessen Überlegungen zur Kriteriologie der Bewährung von hypothetischen Wahrheitsansprüchen trotz ihres Schwergewichts auf dem falsifikationistischen Aspekt nicht grundsätzlich im Gegensatz zur Kriteriologie rationaler Akzeptanz stehen müssen, solange deren Kriterien nicht unter der Hand zu Kriterien der Wahrheit umgebogen werden.

Mit diesen Überlegungen sind denn auch die theologischen Optionen K.s vorbereitet oder besser gesagt grundgelegt. Behandelt er bereits im zweiten Teil im Anschluß an jeden der dort vorgestellten wahrheitstheoretischen Entwürfe kurz die Frage ihrer theologischen Rezeptionsmöglichkeit (und zwar in der Regel anhand tatsächlich vorliegender theologischer Rezeptionsmodelle) so wird die im engeren Sinn theologische Diskussion des Wahrheitsbegriffs vornehmlich im dritten und vierten Teil der Studien geführt. Hier, wie bereits in den theologischen Abschnitten des zweiten Teils, bezieht K. virtuos und mit äußerster sprachlicher wie gedanklicher Klarheit nahezu das gesamte einschlägige Spektrum der international bedeutsamen Gegenwartstheologie in die Diskussion mit ein. Analog zu den philosophischen Konzeptionen des zweiten Teils erörtert er im dritten Teil paradigmatische „theologische Wahrheitstheorien", d. h. Versuche einen genuin religiösen Wahrheitsbegriff in mehr oder wenig starker Abgrenzung vom korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff zu etablieren (Kierkegaard, Brunner, Smith, Hasenhüttl, Rahner, Hick). Vorausgeschickt ist diesem Teil eine Untersuchung zur negativ beantworteten Frage nach der Existenz eines genuin biblischen Wahrheitsbegriffs. Trotz der formalen Analogie zwischen dem Aufbau dieses Teils und der Behandlung der philosophischen Entwürfe im zweiten Teil ändert sich der argumentative Schwerpunkt ganz erheblich. In weitaus größerem Umfang muß K. bei den theologischen Explikationen des Wahrheitsbegriffs den Vorwurf der Äquivozität erheben, der Thematisierung von Sachverhalten, die prinzipiell vom Thema der Aussagenwahrheit verschieden sind, unter dem gleichen Etikett der „Wahrheit". Daher stellt sich hier auch wesentlich drängender die Frage nach den Ursachen und Konsequenzen dieses Vorgangs. Fast durchgängig sieht sich K. aufgrund gewichtiger Belege zu der Mutmaßung veranlaßt, daß (bewußt oder unbewußt) hinter der inhaltlichen Verschiebung der Wahrheitsthematik vom Problem der Aussagenwahrheit auf andere zumeist im existentiellen, ethischen oder psychologischen Bereich angesiedelte Sachverhalte eine latente Immunisierungsstrategie steckt, die die einst behauptete Wahrheit von Glaubensaussagen unter religionskritischem Druck oder weltanschaulich/fremdreligiöser Konkurrenz gegen mögliche Falsifikation abzuschirmen und vor der dann rational gebotenen Preisgabe durch die These zu schützen versucht, daß deren Wahrheit eben gar nicht im korrespondenztheoretischen Sinn gemeint und folglich auch niemals und durch nichts ihre Unwahrheit in dem nämlichen Sinn festgestellt werden könne. Der Preis für die damit garantierte Beibehaltung der Glaubenssätze ist nach K. jedoch in jedem Fall zu hoch. Denn dieser besteht nun in weitaus mehr als in wahrheitstheoretischer Konfusion. Die Aushöhlung bzw. Veränderung des Wahrheitsbegriffs führe hier zwangsläufig zu einer Aushöhlung bzw. Veränderung der Glaubensaussagen selbst. Insofern könne auf diesem Weg der Glaube gar nicht geschützt werden, sondern werde zugunsten der konservierten Hülse sinnverfremdeter Glaubenssätze preisgegeben. Schrekken Theologen vor dieser Konsequenz zurück (die K. nur bei wahrheitstheoretisch streng dualistischen Entwürfen, sowie bei den sogenannten non-kognitivistischen Ansätzen im Gefolge analytischer Religionskritik oder Wittgensteinscher Sprachspieltheorie gegeben sieht), so droht als nicht minder verhängnisvolle Folge die Unverständlichkeit der Glaubenssätze, weil nicht mehr deutlich wird, ob, wo und in welchem Sinn der Glaube überhaupt noch Auffassungen über die Wirklichkeit vertritt, die entweder wahr oder falsch sein können. Solange jedoch unklar bleibt, ob es sich bei einem Glaubenssatz um eine Aussage handelt, die beansprucht im korrespondenztheoretischen Sinne wahr zu sein, solange kann sie auch nicht als wahr seiend geglaubt werden. Und wird sie nicht als wahr geglaubt, so kann sie nach K. auch keine ernstzunehmende Relevanz für jene existentiellen, ethischen und psychologischen Sachverhalte mehr haben, auf die immer wieder die Bedeutung des Wahrheitsbegriffs verlagert wird. Neben der damit gegebenen Irrelevanz würde eine solcherart verfahrende Immunisierung des Glaubens vor äußerer Kritik schließlich und endlich auch noch den Preis einer Verunmöglichung von selbstkritischer Reflektion und somit den Preis der Rationalität des Glaubens zahlen. So müssen nach K. alle Versuche, einen genuinen, von der korrespondenztheoretischen Fassung abgegrenzten religiösen Wahrheitsbegriff zu etablieren, weniger als gescheitert, sondern vielmehr als nicht wünschenswert erscheinen. Die mit einem alternativen religiösen Wahrheitsbegriff bezeichneten Sachverhalte können terminologisch leicht anders tituliert werden, und die mit dem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff bezeichnete Problematik (nämlich erstens ob im Glauben überhaupt Auffassungen vertreten werden, die beanspruchen mit gewissen Sachverhalten übereinzustimmen, und zweitens was für oder gegen solche Ansprüche steht) läßt sich durch keinen alternativen Wahrheitsbegriff lösen oder aus der Welt schaffen. Daher sind es andere Fragen, denen sich eine theologische Diskussion der Wahrheitstheorie nach K.s Auffassung zuwenden sollte, nämlich einerseits Fragen nach der Wahrheitsfähigkeit von Glaubensaussagen und andererseits die auch hier zu stellenden Fragen nach der Kriteriologie einer rationalen Beurteilung von Glaubensaussagen.

Beides behandelt K. im vierten und letzten Teil seiner Studien. Anlaß dazu bieten ihm die Diskussionen um die Religionskritik der analytischen Philosophie, wie sie vorwiegend im englischsprachigen Bereich geführt wurden. Daß Glaubensaussagen gegenüber anderen (z. B. empirisch/wissenschaftlichen) Aussagen im Hinblick auf ihre Wahrheitsfähigkeit und ihre rationale Akzeptabilität überhaupt eine gesonderte Behandlung erfordern, hängt nach K. mit ihrem letztlich „metaphysischen" Charakter zusammen, d. h. damit, daß sie in irgendeiner Weise immer auf Totalaussagen, auf Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit rekurrieren. Hierin ist – wie die analytische Religionskritik erkannte – fraglos ihre besondere Problematik, aber – wie die spätere Diskussion verdeutlichte – auch eine Lösungsmöglichkeit angelegt. Zwar hält K. den Verifikationismus (mit der Forderung von Verifizierbarkeit als unerläßlichem Kriterium von Wahrheitsfähigkeit) aufgrund der unüberwindlichen skeptischen Einwände gegen jede letztgültige Verifikationsmöglichkeit für gescheitert, doch sieht er durch den Verifikationismus einen unverzichtbaren Kern geltend gemacht: Wollen Glaubensaussagen einen tatsächlich existierenden Sachverhalt behaupten, dann muß sich im Falle ihrer Wahrheit die Wirklichkeit als Ganze irgendwie von dem Zustand unterscheiden, in dem sie sich im Falle der Unwahrheit befände. Sofern die religiöse Totalaussage nun insbesondere die Wirklichkeit des Menschen mit einschließt, muß es sich hierbei auch um einen prinzipiell erfahrbaren Unterschied handeln. Die somit berechtigt erhobene Forderung nach prinzipieller Erfahrbarkeit sieht K. in Hicks Konzept der „eschatologischen Verifikation" erfüllt, da dieses eine prinzipiell denkbare Erfahrungssituation benennt, bei der für den Fall ihres Eintretens die christlich/ theistische Hypothese hinsichtlich ihres den Menschen endgültig betreffenden Aspekts als erfüllt angesehen werden kann.

Führt die Diskussion des Verifikationismus zur Konstitution der Wahrheitsfähigkeit von religiösen Aussagen als Totalaussagen, so diskutiert K. den Falsifikationismus vor allem als Weg zur Sicherung der Rationalität des Glaubens. Und ähnlich wie bei der Frage nach seiner Wahrheitsfähigkeit ist es gerade der Charakter von Totalaussagen, der entgegen dem anfänglichen Augenschein eine nun kriteriologisch greifbare Spezifikation ermöglicht. Zwar bleiben bestimmte Aussagen prinzipiell nicht falsifizierbar, z. B. die Behauptung der Schöpfung der Welt durch Gott. Solche Aussagen sind dennoch wahrheitsfähig und aufgrund anderer Kriterien auch akzeptabel. Aber zahlreiche andere, aufgrund des Totalumfangs damit verknüpfte bzw. verknüpf-

bare Aussagen unterliegen bei Akzeptanz von Konsistenz- und Kohärenzgebot durchaus der Falsifikationsmöglichkeit (z. B. die Schöpfung der Welt in sechs Tagen). Ist Falsifizierbarkeit nun nach K. eine wesentliche Bedingung der Rationalität des Glaubens und der Möglichkeit zu echtem Fortschritt in der Glaubenserkenntnis, so scheint der Preis hierfür die Aufgabe der Glaubensgewißheit zu sein. Denn kein Kriterium, das die Rationalität der Zustimmung zu bzw. Aufrechterhaltung von Glaubensaussagen garantiert, gewährleistet zugleich deren Wahrheit. Dieser Preis muß nach K. in der Tat gezahlt werden. Er ist unausweichlich, aber er ist auch nicht zu hoch. Denn nicht die Preisgabe eines äußersten Zutrauens, das bisweilen durchaus mit subjektiver Gewißheitsempfindung verbunden sein kann, wird verlangt, sondern die Anerkenntnis, daß eine objektive epistemische Ungewißheit zur Situation des Menschen unter präeschatologischen Bedingungen unabdingbar hinzugehört („denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen" 2 Kor 5,7).

Es steht zu hoffen, daß der enorme Umfang von K.s Studie niemand von ihrer Lektüre abhält. Denn diese wird durch die Prägnanz und Brillanz seiner Argumente, die Klarheit des inneren Aufbaus und die völlig unprätentiöse Eindeutigkeit und Verständlichkeit seiner Sprache durchaus zu einem reizvollen Unternehmen. Eine breite Rezeption dürfte in der Fachwelt systematischer Theologie für die in ihrem Charakter als Streitschrift angelegten Turbulenzen sorgen. Denn immerhin repräsentiert der von K. scharf attackierte Umgang mit der Wahrheitsthematik seit Jahrzehnten den besonders in Deutschland üblichen Stil des *mainstreams* der Theologie. Das Gewicht seiner Argumente muß zu einer Auseinandersetzung zwingen, deren Resultat in einer gewaltigen Revision des theologischen Sprachgebrauchs und – gewichtiger noch – des methodologischen Selbstverständnisses systematischer Theorembildung liegen könnte. Zumindest zwingt es die theologische Arbeit zu einer erheblich verbesserten Präzision ihrer jeweiligen Aussageabsicht. Die um den gemeinsamen theologischen Wortgebrauch vereinten Geister könnten einer nie gekannten Scheidung unterworfen werden, wenn sie sich gezwungen sehen, nicht nur den Sinn ihrer Aussagen zu verdeutlichen, sondern auch, diese der korrespondenztheoretisch gestellten Wahrheitsfrage zu unterwerfen.

Eine andere Richtung der Auseinandersetzung mit K.s Vorgaben läge freilich darin, in die von ihm nicht verschleierten, vor allem im erkenntnistheoretischen und begriffskonstitutiven Feld liegenden Probleme der Korrespondenztheorie vorzustoßen und dabei die offenen wahrheitstheoretischen Probleme auf eine Weise zu vertiefen, die die von K. beschworenen Gefahren des Irrationalismus und Dezisionismus vermeidet. Daß Abstriche am erkenntnistheoretischen Realismus oder eine von menschlicher Begrenztheit ausgehende Kritik unserer Begriffsbildung, aus deren Material sich überhaupt erst die wahrheitsfähigen Propositionen konstituieren, nicht ohne gravierende Auswirkungen auf die Korrespondenztheorie sind, wird von K. nicht geleugnet, aber bei weitem nicht mit dem gleichen Ernst verfolgt wie die skeptizistische Herausforderung. Es könnte allerdings durchaus der Fall sein, daß gerade unter den beiden genannten Aspekten und angesichts der immer intensiver werdenden Erfahrung weltanschaulich/kultureller Pluralität der Relativismus mit seinem Gespür für die Kontextualität, Partikularität und Perspektivität menschlicher Wirklichkeitswahrnehmung in Zukunft das Korrespondenzideal unter stärkeren Druck bringen wird als der Skeptizismus.

Und besonders in theologischer Hinsicht tut sich hier ein *Ende der Wahrheit* in einem ganz anderen als dem von K. gemeinten Sinn auf. Wenn die Theologie nämlich daran festhält, daß die mit „Gott" bezeichnete Wirklichkeit ein Geheimnis ist, das in keinen Begriff gefaßt werden kann, das vielmehr jeden menschlichen Begriff sprengt und transzendiert, dann kann kein aus unseren begrenzten Begriffen gebildeter Satz über den Unbegrenzten im wörtlich univoken Sinn wahr sein – dann ist Gott selbst das Ende gerade der korrespondenztheoretisch verstandenen Wahrheit. Unsere Sätze über Gott können gedeutet werden als Ausdruck unserer perspektivisch begrenzten Erfahrung mit dem Unbegrenzten, die sich in großer Mannigfaltigkeit vor allem in den Religionen der Welt widerspiegelt. K. ist sich – wie seine Diskussion der religionstheologischen Überlegungen von John Hick und Wilfred Cantwell Smith zeigen – dieser Herausforderung der Korrespondenztheorie bewußt. Aber er ist offensichtlich nicht gewillt, das von ihm zu Recht bekämpfte Ende der Wahrheit von dem hier beschworenen anderen Ende, ihrem apophatischen, zu unterscheiden. Daher sei abschließend noch darauf hingewiesen, daß eine konsequente Apophatik mit der Korrespondenztheorie das klassische Erkenntnisideal teilt und mit ihr gemeinsam eine Front bildet gegen jeden Versuch, seine Aushöhlung wahrheitstheoretisch hoffähig zu machen. Aber im Unterschied zur Korrespondenztheorie ist sie der Meinung, daß sich Erkenntnis, die wahre Einsicht in die Wirklichkeit, letztlich in keinen Satz fassen läßt, wenngleich das Streben nach wahren Sätzen ein Hilfsmittel sein kann, das diesem Ziel, das zu diesem Ende, dient.

München Perry Schmidt-Leukel

Zimmerling, Peter: **Gott in Gemeinschaft**. Zinzendorfs Trinitätslehre. – Gießen/Basel: Brunnen 1991. 383 S. (TVG-Monographien und Studienbücher), kart. DM 48.–

Die unter J. Moltmann angefertigte Diss. ist die erste Monographie zur Trinitätslehre Zinzendorfs; und vom Gründer der Herrnhuter Brüdergemeinde kann man sich eine eigenwillige und erfahrungsbezogene Entdeckungslehre erwarten. Der Vf. ist der Aufgabe, die Einfühlung verlangte, gerecht geworden.

In 4 Teilen untersucht er zunächst die Entwicklung des Grafen und den biblisch-offenbarungstheologischen Ansatz mit der entsprechenden Konzentration auf die ökonomische Trinität, dann die Auseinandersetzung mit Orthodoxie, Aufklärung und Spiritualismus, läßt die ekklesiologische Applikation der Trinitätslehre folgen und zielt schließlich auf den Nachweis der großen ökumenischen Bedeutung Zinzendorfs. Der Schlußteil „Würdigung" enthält nur eine Zusammenfassung des vorher breit Entfalteten.

Die eigentümlichen Neuansätze der Trinitätstheologie Zinzendorfs und deren Umsetzung in die Gemeindepraxis fallen in die Epoche der sogenannten „Sichtungszeit". Katholische Leser bedürften dazu einer Hintergrundinformation: Es handelt sich um eine bestimmte enthusiastische Entwicklung der Brüdergemeinde zwischen 1743–1750, einer Reaktion auf den unfrohen, steifen Moralismus der Aufklärung und des Pietismus in einer überschäumenden kindlichen Erlösungsfreude mit Festen und Feiern; im Rückblick wurde dieses Experiment als Zeit der Prüfung, als „Sichtungszeit" nach Lk 22,31 verstanden. In dieser schöpferischen Periode fand Zinzendorf jedoch die neue Herzenssprache und die anschaulichen Beschreibungen der Erlösung durch das Leiden Christi. In extravaganten Ausdrücken, die Außenstehenden als Blasphemie erschienen, wurde der Aufenthalt in der Seitenhöhle Jesu, wurde Gott als Papachen, der Geist als Mamachen ausgemalt und wurde die Gemeinde in eine sinnliche Christuserotik, schließlich in eine Verwischung der Grenzen zwischen Zeit und ewiger Seligkeit hineingetrieben, ob der längeren Reisen des Grafen unbehindert, bis dieser in einem fulminanten Strafbrief die sprachlichen Entgleisungen untersagte.

Der Vf. vergleicht das Experiment mit einer neuen religiösen Sprache der Anschaulichkeit, Verständlichkeit, Emotionalität und des Aufschreckens mit Luther (169). Für Zinzendorf wurde die Bibel denn auch immer mehr zur einzigen Lektüre und Erkenntnisquelle. Die Untersuchung läßt in einem sehr ausgewogenen Verhältnis das Zitat zu Wort kommen, um die damalige Sprache des originellen Nichtfachtheologen zu vermitteln; scheinbare Widersprüche bei den sensualistischen, fremdwortgespickten Bildern erklären sich aus der spannungsreichen Fülle der unterschiedlichen Anlässe, die sich aus dem Leben ergaben. Übrigens genügte es, die gedruckten Quellen zu bearbeiten und aus den Liedern und Losungen nur eine Auswahl heranzuziehen.

Was bietet Zinzendorf an Einsichten für das theologische Vorgehen?

Er sah die Geschichtlichkeit der Offenbarung (273) und den Vorrang des Glaubens und der persönlichen Begegnung für die Erkenntnis (252, 271). Er erkannte die Gefahr des Rationalismus für die Theologie, antwortete aber nicht mit einer Gefühlsreligion, sondern mit einer „Herzensreligion" der Geisterfahrung und der theologia practica der Brüdergemeinde mit ihrem Zusammenleben ohne Standesschranken; die spezifische Erfahrung trägt alles und ist der Hermeneut für die Hl. Schrift; Christ ist nur, wer existentiell von der Versöhnungstat ergriffen ist, die anderen sind bloß „Christianer" (141). Die Verständlichkeit des Mysteriums dient einer missionstheologischen Absicht und wird aus der Inkarnation abgeleitet. Daher finden Kopfgläubigkeit und muffige Moral keinen Platz (165). Die missionstheologischen Erwägungen sind aber differenziert: Es bedarf einer ökumenischen Sprache der Verständlichkeit und Volkstümlichkeit, weil man nur durch ein Kindschaftsverhältnis versteht (256), und dieses Zeugnis gibt den Anstoß zur Scheidung und Entscheidung (257). Wenn die Trinitätslehre abstrakt bleibt, sagt sie der Brüdergemeinde nichts, deren Urbild sie doch ist (12). „Er tritt für ‚Gemeinmäßigkeit' trinitätstheologischer Sprache ein, die ‚Imitation' und ‚Familiarität' mit der Trinität von seiten der Gemeindemitglieder ermöglicht" (41). Daher gehört es ebenso dazu, für eine Arkandisziplin solcher spezieller Gemeindelehre einzutreten, damit das Mysterium nicht metaphysisch verfälscht wird (41–49), wenn es an Orte getragen wird, wo es nicht verstanden werden kann. Zinzendorf fordert also sowohl den Zugang der Gemeinde wie das Verhüllen vor Unberufenen und unterscheidet im einzelnen, da nur bestimmte Wahrheiten in die Arkandisziplin gehören müssen.

Von besonderem Interesse sind Zinzendorfs Umbau im Dogmengefüge und seine Sonderlehren gegenüber der altkirchlichen Fest-

schreibung. Neu ist nicht das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung, so daß die Kirche nicht erst zur Reparatur, sondern schon als Schöpfungsziel eingerichtet ist (184), sondern die Zuschreibung der Schöpfung als Werk des Sohnes, die Identifizierung von Jahwe und Christus, als ob fast nur einer aus der Trinität aktiv auf die Welt hin gewesen sei: der Heiland ist auch der Heiligmacher (76f, 128, 274f). Dennoch entsteht kein Christomonismus; die soteriologische Identifizierung und christozentrische Appropriationenlehre ist Folge eines bestimmten Anliegens: Zinzendorf möchte das Unterscheidende gegenüber einem allgemeinen Gottesglauben und Deismus gewinnen, daher macht er den Sohn zum einzigen „Amtsgott" (59), der an der Menschheit (geschichtlich) handelt. Weiter ist an diesem Umbau die Erfahrung beteiligt, was die (Vielzahl der) Ämter in der Gemeinde bedeuten. In den Epochen AT, Kirche, Parusie sieht das Amt Christi in und außerhalb der Gemeinde verschieden aus. Die Welt bemerkte sein Inkognito nicht; zwischen Himmelfahrt und Parusie hat er kein äußeres Regiment. Im Grunde erklären sich die Besonderheiten dieses Denkens aus der Betonung der ökonomischen Trinität mit der Zuspitzung, daß der geschichtliche Jesus Christus den Vater und den Geist offenbar machte, also zur soteriologischen Zentralfigur wurde (63, 69, 87, 97, 109).

Zinzendorf gibt die altkirchliche Lehre von den opera ad intra mit ihrem komplizierten System der metaphysischen Definitionen auf; dafür wählt er neben den Begriffen „Amtsgottheit" und „Öconomie" vor allem das anschauliche Bild der Familie, um die immanente Trinität zu beschreiben. Schon eine soziale Trinitätslehre? Einheit als Gemeinschaft (nicht: Substanz)? Zinzendorf sprach von dem „tiefen Gott" (119). Die Deutung des Zusammenhangs mit Gnosis und Theosophie ist in der Forschung umstritten. In jedem Fall benutzt Zinzendorf nur Modeworte aus dem Zeitgeist, um sein Anliegen durchzusetzen: Gotteserkenntnis nicht als Mystizismus und Theosophie, sondern aus der Begegnung mit der Versöhnung. Eine Warnung vor dem rein Spekulativen sei aus der Originalsprache zitiert:

„Wenn ich von der Heiligen Dreyeinigkeit rede, so fällt mir nicht ein, daß ich sie in ihrem urgrunde und ungrunde aufsuche; das ist eine absurde unternehmung, da müssen alle leute dran scheitern und narren werden, und das von rechtswegen: sondern, wenn ich höre den Heiland sagen, Vater, Sohn, und Heiliger Geist, so denke ich, ich gehöre in eine Gottes=familie ... So bald hernach die pferde angespannt werden, um in die Gottheit hinein zu fahren; so ist eins von der minute an, da er das thut, gleich ein candidate zum tollhause" (GR 1,73f; zit. S. 113).

In der Nähe der Föderaltheologie Karl Barths will Zinzendorf den Bund als Grund der Schöpfung erkennen und den Tod Jesu der Willkür entnehmen (121f). Das Opfer wird der Absicht zugeordnet, daß Gott, die „Familie", die Menschen an der Familie Gottes teilhaben lassen will. Und das Bild aus dem menschlichen Alltag Vater-Mutter-Kind wird zum anschaulichen Ersatz der abstrakten Seinsrelationen der immanenten Trinität. Zinzendorf stellt sich die immanente Trinität konkret als Freude und Vergnügen aneinander und als Friede der Gemeinschaft vor (127). Durch eine Inspiration glaubt er (163) seine besondere Sprache geschenkt bekommen zu haben: In der Herzenssprache werden, da wir adoptierte Gotteskinder sind, Vater und Geist zu Schwiegervater und Schwiegermutter des Christen und Christus unser Bräutigam (161). Daß die Gemeinde nicht nur Braut Jesu, sondern auch „Lammesweib", „Lammesfräulein" genannt wird (162), muß man aus dem Prinzip der Mystik verstehen, und bezüglich des Rechtes einer anthropomorphen Übertragung der Familienidee auf den Gottesbegriff sowie einer Analogie zwischen hypostatischer und bloß gnadenhafter Einheit (Gott als Familie und Familie Gottes) müssen wir beachten, was Vf. eruiert:

„Immer wieder ermahnt er, das Bild der Familie nicht über sein Tertium auszudehnen, d. h. nicht sexistisch zu interpretieren. Die Trinität ist Urbild der menschlichen Familie. Man kann also nicht etwa vom Wesen der menschlichen Familie auf das der göttlichen Familie schließen. Nur der umgekehrte Weg ist theologisch legitim" (281).

Es wäre überzogen, Zinzendorf ob seiner Betonung des „Mutter-Amtes" des Hl. Geistes und der zärtlichen Sprache als feministischen Kirchenvater zu reklamieren; denn er will aus der Bezeichnung keine weibliche Natur gefolgert sehen (124, 277, „der heilige Geist, und nicht die heilige Geistin" 324).

Der bruderschaftliche Kirchenbegriff ist von der Abbildhaftigkeit trinitarisch geprägt. Entgegen der Tradition wird schon die Gottebenbildlichkeit des Menschen sozial ausgelegt; in der Soteriologie wird entsprechend die Wiederherstellung des Familien-Ebenbildes ausgefaltet (125, 177f).

Die Trinität kann als eigentliche Original-Kirche, als Urgemeinde angesehen werden: im Sinn der Vorbildhaftigkeit (173f). Gen 1,26 beansprucht Zinzendorf für eine grundsätzlich ekklesiologische Anthropologie. Der Sündenfall muß korrigiert werden, durch das Kreuz: „... so ist er in aller stille da gehangen, und hat das Kirch=modell, das misrathen war, das nicht hat werden wollen ..., eingerichtet, nakkend und blos am creuze, und hat sich und seinen Johannes und seine mutter zum ersten Creuz=geschwister erkläret. Und nach dem er seine Kirche gestiftet, und das bild der heiligen Dreyeinigkeit in seiner, seines bruders Johannes, und seiner mutter person ... befestigt hat, so hat er gesagt: nun bin icht fertig" (GR 1,79, zit. S. 177). Wenn daher der christliche Vater „mit seiner frau in seinem stübgen sitzt ... und hat so sein söhngen oder töchtergen bey sich sitzen", sei dies die Gnade, daß sie „der Ur=Gemeine abdruk seyn" dürfen, „in seinem stübgen oder winkelgen, eine kirche ... vorstellen" (GR 1,81, zit. S. 178).

Im praktischen Gemeindeleben bedeutet das Trinitätsmodell auch, daß Frauen Anteil am Amt haben (12), daß sich die geschwisterliche Kirche in täglicher Versammlung (bzw. zu noch öfterem Beten und Singen) trifft, daß die ganze Liturgie bis in die Körperhaltungen hinein das Trinitarische spiegeln soll, und der Graf versucht sogar, von einem „Gottesdienst" der Dreifaltigkeit selbst (186) zu sprechen.

Dieser von der völligen Liebe zueinander (186) geprägte Kirchenbegriff wird freilich sowohl durch das eschatologische Noch-Nicht der Hochzeit mit dem Lamm aus der Überforderung entspannt (180) wie auch in seiner Trinitätsanalogie durch einen zweiten Brennpunkt ergänzt: Die Vorstellung von der Ehe des Gläubigen mit Christus, die „Ehe-Religion" (179) zeigt auch, daß Zinzendorf gegenüber einem direkten Umgang mit Gottvater und Hl. Geist sehr zurückhaltend ist (191); die Christozentrik überwiegt, weil die Theologie bei der Realistik, dem Kreuz, bleibt.

Die Ethik wird von den folgenden Leitlinien her gestaltet: Ekklesialer Kontext; Imitatio des Handelns der Trinität an uns; Dankbarkeit für die Rechtfertigung durch das Kreuz Christi; Imitatio des Vorbildes der gelebten Willenseinheit mit Gott, Christi; ‚demokratische' Gemeinde mit Lebensgemeinschaft ohne Standesschranken und mit eigenen Siedlungen; Gleichstellung der Frau in der Kirche und Hilfe bei der Erziehung durch besonders befähigte Ehepaare (209–235).

Die Brüdergemeinde war im 18. Jh. ein einzigartiges Ökumenikum. Worin war und bleibt sie Wegbereiterin? Der Graf war zeitlebens im ökumenischen Dialog, in der Organisation von Konferenzen und durch die Arbeit an einer ökumenischen Ekklesiologie und Liturgik engagiert. Er setzte nicht auf das Stückwerk theologischer Erkenntnis (248), sondern auf die aus dem Herzen kommende Bitte um Erfüllung des Einheitsgebetes in Joh 17 (240, 249, 264) und kehrte insofern mit der „herzens=religion" (252) den Ansatz der Zeitgenossen beim Intellekt um. Er setzte auf die Einigungskraft der (gemeinsamen) praktischen Glaubenserfahrung mit der Betonung auf der Praxis (246, 250–253). Als erste Kirche verzichtete die Brüdergemeinde auf den Anspruch, die einzig wahre Kirche Jesu zu sein (267). Man kann auch darin, daß Zinzendorf die Schrift von ihrem Materialprinzip her versteht und die Erfahrung der Kirche zum Sola-Prinzip hinzunimmt (243, 253), eine Überwindung der Konfessionsgegensätze ausmachen.

Der Entwurf einer Verbindung der „Diasporaidee" (Vorbild der Brüdergemeine innerhalb der Konfessionskirchen) mit der Idee einer höheren Einheit in der Verschiedenheit („Tropenlehre": Anerkennung verschiedener Lehrweisen als Erziehungsweg auf Christus hin) wurde praktisch nicht bedeutsam; Herrnhut wurde mehr und mehr zum lutherischen „Tropus" hin lutheranisiert (265).

Die ökumenischen Konsequenzen der Trinitätslehre waren und sind vorbildlich; der eschatologische Glaube erlaubt keine Rechtfertigung ungeeinter Kirchen. Ob im übrigen die Mitte der Schrift die Trinität sei oder Christus, kann die Diss. so wenig anhand von Zinzendorfs Predigten lösen wie jeder Versuch, der innerhalb der falschen Fragestellung bleibt: Jeder -zentrismus verläßt die Spannungsfülle Gottes und seiner Geschichte mit den Menschen.

Zu den Leistungen der Diss. gehört, daß sie am Rande die theosophische Deutung des Gottesbegriffs Zinzendorfs widerlegt („Ur=grund" ist nicht „Ungrund", die Valentin. „Tiefe", 129–132; gegen: P. Deghaye, La Doctrine ésotérique de Zinzendorf, Paris 1969). Lohnend wäre ein Vergleich mit Dionysius Areopagita gewesen, der in „Von den göttlichen Namen" von Gott anhand dessen „Außenbeziehungen" erzählt und den Grundsatz der immer noch größeren Unähnlichkeit bei noch so großer Ähnlichkeit anthropomorpher Gottesrede beachtet, so wie der Vf. Zinzendorf interpretiert.

Zwei kritische Anfragen möchte ich an den Schluß stellen.

1. Zum die Trinität abbildenden Familiencharakter kirchlicher Gemeinschaft: Müßte man nicht an Zinzendorfs Prägung der Gottebenbildlichkeit („Familie") und der Bezeich-

nung der Familie als Urzelle der Kirche (weil Abbild der Trinität) Fragen stellen? Mit Jesus und Paulus erscheinen doch von Anfang an Jüngerkreis und Hausgemeinden als „neue Familie"; und ist es nicht doch ein Rückschritt hinter den christlichen Personbegriff, der auch den unverheirateten Einzelnen als Glied am Leib Christi kennt, dem nichts fehlt und der auf neue Weise Mutter und Brüder und Kinder hat? In der katholischen Mystik ist die Braut-Bräutigam-Metapher daher auch nicht nur kollektiv wie bei Zinzendorf besetzt.

2. Zum Umfang des ökumenischen Gedankens: Hier meine ich, daß Zinzendorfs Ergriffensein und die ökumenische Praxis Herrnhuts an dem entscheidenden Punkt, ohne daß es die Diss. bemerkt, über das Einbeziehen bloß der christlichen Konfessionen hinausgingen, nämlich durch den Blick auf das Zeugnis für die Juden. Die Blindheit für die Bedeutung der Trinitätslehre Zinzendorfs hierfür ist umso erstaunlicher, als die christologische Deutung des AT im Rahmen der ökonomischen Trinitätslehre klar in den Blick gerückt wird, sogar die Unterscheidung von Epochen innerhalb des AT (Schöpfung bis Exodus; Exodus bis Inkarnation; 74–78). Die Identifizierung von Jahwe und Christus bei Zinzendorf sowie das Bedenken der eschatologischen Ausrichtung hätten zur Frage führen müssen, wie Zinzendorf theologisch und praktisch zur Tatsache der noch lebenden ersterwählten Juden, die das Gekommensein des Messias leugnen, steht. Der Vf. bemerkt zwar, daß der Graf das AT seiner Gemeinde nahebrachte und von 1736 an die Losungen aus ihm entnahm (4f), erspürt aber nicht die naheliegende Frage und stellt sie mit keinem Wort im ökumenischen Schlußteil.

Ich erinnere an die Fakten: Schon der junge Zinzendorf suchte 1719 in Holland Synagogen auf und bewertete als Pate einen Übertritt zum Christentum 1720 als Erstlingsschaft für die Heimkehr Israels; die getaufte Jüdin heiratete nach Herrnhut. Seit 1730 gab es fast alljährlich Übertritte von Juden. Esther Grünbeck, 1738 beigetreten, ist als wertvolle Liederdichterin bekanntgeworden. Auch bei den späteren Reisen gab Zinzendorf den Begegnungen mit Juden den Vorrang, warb um sie mit Anleihen aus dem Hebräischen und Jiddischen in seinen Liedern. 1571(?) feierte er das erste „Judenfest" mit einer Agape. Den Versöhnungstag am 12. Okt. beging die Gemeinde als Fest der Fürbitte für Israel und der eschatologischen Hoffnung; die Bitte für Israel wird Bestandteil des festen Gebets (Wundenlitanei 1744, Kirchenlitanei); selbst die Kinderlosungen werden hebräisch, lateinisch und deutsch gedruckt. 1748 stellte Zinzendorf bei Herrnhut und London Häuser für eine Erstlingsgemeinde aus Israel zur Verfügung (der Plan scheiterte dann an der scharfen Betonung des Kreuzärgernisses). Zinzendorf machte der Christenheit die Mitschuld an der Ablehnung des Messias deutlich. In seinem Erwachsenen-Katechismus warb er in Form von Gesprächen für das Verständnis des Jüdischen. In Samuel Lieberkühns „Darlegungen der Methode" (der Herrnhuter Judenmission) von 1764 heißt es (zit. nach: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760, hg. von H.-C. Hahn und H. Reichel, Hamburg 1977, 442f): „Endlich brachte mich der Heiland auf die rechte Methode, mit ihnen umzugehen und ohne einigen Streit die Wahrheit von Jesu Christo ihnen ans Herz zu legen ... Und weil sie die Idee hatten, als wenn dies wieder ein neuer Glaube unter den Christen wäre, so bekam ich die Gelegenheit, ihnen ihre falschen Begriffe zu benehmen. ... Durch ihre Fragen, ob wir auch das Gesetz, z. B. den Sabbat hielten, kam ich auf den Unterschied unter den Brüdern von den Juden und von den Heiden, daß nämlich die Brüder von den Juden bei dem Glauben an Jesum das Gesetz Mosis beibehalten haben, aber den Brüdern aus den Heiden dasselbe nicht auflegen wollen, weil es ihnen nicht gegeben worden, wodurch mancher Mißverstant bei dem armen Volk gehoben wird ... Denn weil sie da ein Volk beisammen sahen, an dem sie ganz etwas anderes wahrnahmen als bei den andern Christen, so gab ihnen das einen tiefen Eindruck. Sie haben mir oft bezeugt, daß sie solche Liebe und Einigkeit, Zucht und Ordnung, freundliches und vergnügtes Wesen nirgends unter den Christen angetroffen, und mußten gestehen, daß solches alles auch unter ihnen nicht zu finden wäre ... Denn sie können sich nicht genug verwundern, daß ein solches seliges und vergnügtes Volk sich unter den Gojim findet, ... so können sie dadurch zu einem gesegneten Nachdenken kommen."

Wir müssen unseren Studenten daher wünschen, daß sie auf den Stand des schon im 18. Jh. Erkannten gebracht werden und bei dem Begriff Ökumene das Christentum nicht von seiner Wurzel trennen.

Bei der äußeren Gestalt des Textes stört, daß der Leser keinen einsichtigen Grund dafür erkennt, daß die Zinzendorf-Zitate, gewöhnlich zum Vorteil im Druck abgesetzt, manchmal trotz Länge (z. B. 180. 181. 191. 195f) in den Text der Untersuchung aufgenommen sind; es wird so ausgewogen zitiert und referiert, daß kein Verstecken nötig gewesen wäre.

Allen sei dieses Buch empfohlen; aus der Erfahrungs-Theologie Zinzendorfs kann man Gewinn ziehen und den Anreiz, das Gewesene nicht nur besser zu verstehen, sondern Adäquates heute zu wagen.

Bad Tölz Ludwig Weimer

Forte, Bruno: **Trinität als Geschichte**. Der lebendige Gott – Gott der Lebenden. Aus dem Italienischen von Jorinde Richter. – Mainz: Grünewald 1989. 224 S. kart. DM 36.–

Der in Italien sehr bekannte neapolitanische Dogmatiker Bruno Forte beginnt seine mit diesem Band in deutscher Übersetzung vorliegende, 1985 in Italien erstmals publizierte Trinitätslehre mit dem innerhalb der zeitgenössischen Trinitätsdiskussion häufig zu findenden Rückbezug auf Rahners These von der zu beklagenden Marginalisierung der Lehre vom dreieinigen Gott in der westlichen Theologie (11), die zu überwinden auch F. mit seinem Buch beabsichtigt.

F.s oft hymnische, für deutsche Ohren ungewöhnlich klingende Schilderungen (auf S. 9 etwa findet sich in einem kleinen Absatz 15 mal eine Flexion von „lieben" bzw. „Liebe") der frühchristlichen Ursprünge des Trinitätsglaubens („Trinität in der Geschichte", 24–90), seiner theologiegeschichtlichen Entwicklung („Trinität als Geschichte", 101–161), besonders aber F.s Entfaltung einer trinitarischen Geschichtstheologie („Die Geschichte der Trinität", 162–213) sind immer auch mit systematisch-theologischen Perspektiven verbunden, die den eigentlichen Bereich der reinen Gotteslehre überschreiten (bes. 163ff: die Verknüpfung der Trinitäts- mit der Schöpfungstheologie, 199f: die ekklesiologischen Perspektiven des Trinitätsdogmas, 211ff: Trinitätslehre und Eschatologie). Mit dem Aufweis dieser Zusammenhänge gelingt es F., die vielfache Gegenwart des Trinitätsdogmas im christlichen Denken lebendig zu veranschaulichen.

Die neuere Rückbesinnung auf die Trinitätstheologie, die besonders durch von Balthasar und Moltmann bestimmt wurde, ist auf das engste verbunden mit der theologischen Hinwendung zur Erkenntnis der Leidgeprägtheit menschlichen Lebens und menschlicher Geschichte. Bei F. findet sich trotz der Erwähnung des Begriffes „Geschichte" im Buchtitel und in dreizehn der vierzehn Kap.überschriften keine Wahrnehmung der konkreten Menschheitsgeschichte in ihrer Einmaligkeit, Irreversibilität und Unheilsgeprägtheit. Vollkommen jenseits aller Konkretion ist „die Geschichte" bei F. ein im göttlichen Vater entspringender (164. 191. passim) Prozeß durch Sohn und Geist bewirkter göttlicher Selbstvermittlung. In dieser abstrakt-metaphysischen Perspektive erscheint die Menschheitsgeschichte nur mehr als problemlos triumphales Geschehen, das von Gott „gemacht" wird (28. 36). Gegenüber der Trinitätstheologie Moltmanns und von Balthasars gleitet der Akzent bei der Darstellung des Ursprungs der Trinitätsoffenbarung vom Karfreitag auf Ostern. Wie bei Moltmann und von Balthasar wird die Kreuzigung Jesu nicht primär als Ereignis der Geschichte Gottes mit den Menschen gedeutet, sondern als „[...] Ereignis innerhalb der Geschichte der Liebe des unsterblichen Gottes [...]" (36), die F. als interpersonales Geschehen dreier göttlicher Aktzentren versteht, woraus sich für F. in treuer Anlehnung an Moltmann gegen Karl Barth der Modalismus-Vorwurf ergibt (79f), der abgeschwächt und indirekt (über einen zustimmenden Hinweis auf Moltmanns Position zu Rahner) auch gegen Karl Rahner erhoben wird (80). Nachösterlich hält F. alle „Trennung des Vielen", alle bleibend konkupiszente Widerständigkeit der Menschheit gegen Gott für aufgehoben in der „Versöhnung des Ostertages" (61). Diese Deutung der Geschichte als göttliches Geschehen geht so weit, daß gar nicht mehr erkennbar ist, wie die von F. gepriesene von Gott geweckte, eingeholte und durchdrungene Geschichte (147) noch Geschichte menschlicher Freiheit, Verantwortung und Bewährung vor Gott als dem gegenüber dem Menschen Anderen sein könnte. Zu problemlos kann F. die Perspektive geschichtlich leidender und engagierter Menschen in ihrer Erlösungssehnsucht vertauschen mit der Perspektive Gottes, der „allem geschichtlichen Werden Grund und Wert gibt" (162), als daß ihm das Insistieren auf der Wirklichkeit von Leiden und Unheil nicht penetrant erscheinen müßte: Aller Schmerz ist in der Geschichte schon erlöst (110). Das Leiden rechtfertigt „keinerlei Einwand gegen" Gott (ebd).

Unter diesen Bedingungen sieht F. die Aufgabe der Theologie in einer narrativen Doxologie: Feiernd, Gott lobend hat Theologie Trinität zu erzählen (23f). F.s Neigung zur metaphysischen Generalperspektive dehnt sich zur Metaperspektive auf Gott, wo das innertrinitarische Geschehen mit Naturzyklen verglichen wird: mit dem Unter- und Aufgang der Sonne (25) und mit dem Kreislauf des Wassers (17). Nicht das Entscheidung und Handeln fordernde Konfrontiertsein des Menschen mit Gott als dem in seiner personalen Freiheit gegenüber dem Menschen unbegreiflichen Anderen ist bei F. Thema der Theologie, sondern eine zur ästhetischen Darstellung kommende innertrinitarische Geschichte. Vor diesem Hintergrund ist der epilogische Hinweis F.s, der Ort der Theologie habe an der Seite der Armen zu sein (221f), nicht recht einleuchtend; auch ist

nicht verständlich, wie bei solch ästhetisierender Praxisferne das anfangs erwähnte Ziel einer Überwindung der existentiellen Marginalisierung des Trinitätsdogmas erreichbar sein soll. Da Gott auf diese Weise zum Gegenstand ästhetischer Betrachtung wird, statt personales Gegenüber zu sein, muß F. ein gegenüber Rahner (Transzendenz des personal Anderen in der Unbegreiflichkeit seiner Freiheit) anderes Verständnis der Transzendenz Gottes (Verbleiben eines unerkennbaren Restes) verteidigen, indem er die zweite Hälfte des trinitätstheologischen Grundaxioms Karl Rahners (die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt) dezidiert ablehnt (20f).

Zur Übersetzung ist kritisch anzumerken, daß die Ersetzung der von F. ursprünglich in italienischen Ausgaben verwandten deutschen Literatur durch die jeweiligen Originaltitel nicht konsequent durchgeführt wurde (vgl. 36). Auf S. 15 wurde die „Katholische Dogmatik" von M. Schmaus irrtümlich durch dessen Werk „Der Glaube der Kirche" ersetzt.

Paderborn Ralf Miggelbrink

Krenski, Thomas Rudolf: **Passio Caritatis**. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1990. 406 S., geb. DM 58.–

Konda, Jutta: **Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars**. – Würzburg: Echter 1991. 384 S. (Bonner dogmatische Studien, 9)

Wallner, Karl Josef: **Gott als Eschaton**. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar. – Heiligenkreuz: Heiligenkreuzer Verlag 1992. 429 S. (Heiligenkreuzer Studienreihe, 7)

Den drei zu besprechenden Büchern ist gemeinsam, daß sie theol. Diss. sind und sich auf H.U. von Balthasar konzentrieren. Gegen die Eigentümlichkeit der letzten 20 Jahre, daß sich immer mehr wissenschaftliche Arbeiten einer einzelnen Person zuwenden, ist dann nichts einzuwenden, wenn dies auch in kritischer Weise oder in produktiver Auseinandersetzung mit einem ganzen Umfeld dieser Person geschieht. Die Arbeiten über Balthasar (B.) erliegen generell der Faszination durch ihren „Gegenstand", so daß ihre wissenschaftliche Leistung primär darin besteht, Längs- und Querschnitte durch das immense Lebenswerk B.s gegeben und zerstreute Äußerungen zu einem Thema mehr oder weniger gekonnt systematisiert zu haben. Damit entsteht freilich die Frage, ob solche gewiß mit großem Fleiß und Enthusiasmus unternommenen Arbeiten jene namhafte Förderung des theol. Erkenntnisstandes darstellen, der die Verleihung des Doktorgrades rechtfertigt. Werden dann noch Gefälligkeitsrezensionen in Gang gebracht, wie es bei der Materie B. oft zu beobachten ist, dann ist der Jubelchor perfekt.

Bei der Arbeit Krenskis (K.) handelt es sich um eine Diss. bei der Theol. Fak. Freiburg i. Br., die sich der in der systematischen Theologie seit Moltmanns „Gekreuzigtem Gott" (1972) ausgelösten Diskussion um das Leiden Gottes, allgemeiner um das Apathieaxiom, zuwendet.

K. konzentriert sich auf B. und sieht seine Aufgabe ausdrücklich im kommentierenden Nachzeichnen (35). K. zieht im Lauf seiner Untersuchung einschlägige Lit. in reichem Ausmaß heran, meist Stimmen, die B.s Auffassung stützen können. Wo er sich mit Kritikern B.s befaßt, bleibt er zwar sprachlich vornehm, er läßt aber doch eine letzte Fairness vermissen. So ist es nicht statthaft, die punktuell gezielte Kritik einer Diss. an B. zu verallgemeinern und sie damit abzuweisen (z. B. 38). Technisch ist die Arbeit im allg. fehlerfrei (in Text und Lit. muß es jedoch J. Manser statt Mauser heißen).

Zum Inhalt sei folgendes kritisch vermerkt. K.s Ausführungen zur Schriftauslegung B.s sind zu wenig gründlich (37–52). Es genügt nicht, B.s guten Willen zu betonen (47); B.s hermeneutische Grundentscheidung ist höchst folgenreich für seine Theologie des göttlichen Leidens. Die vermeintliche Option für die „Sprache Gottes" kostet, weil sie z. B. den Unterschied zwischen Logos und Sohn nicht zu Hilfe nimmt, das monotheistische Bekenntnis. Das B.sche Apriori wird mit K. Hemmerle einfach als „göttlich" erklärt und damit der Kritik entzogen (125).

Am brisantesten ist die immanent-trinitarische Grundlegung des Kap. 3. Hier wird die Konstitution der Trinität nach B. eingehend und wie stets bei K. völlig zutreffend rekonstruiert: die Ur-Kenose des Vaters, die eucharistische Verschenkung des Sohnes und als deren Frucht, gleichsam das Kind wie bei Mann und Frau, die personifizierte gegenseitige Hingabe, der geeinte Atem beider usw., der Hl. Geist. Bei der Verteidigung B.s gegen den Tritheismuseinwand K. Rahners übernimmt K. fraglos eine apriorische Sicht von Liebe, die ebenso bei Autoren wie W. Kasper zu finden ist: Liebe setzt Unterschied und damit Trennung voraus (159, 205), sonst bleibt sie monologisch (166 wird Kasper mit seinem Hinweis auf den sonst „einsam" bleibenden Gott zitiert). Die Verwendung der Kategorien „vorher" und „nachher" im Hinblick auf die Inkarnation des Logos weist K. 290 unlogisch ab; bei der Arbeit von Wallner (s. u.) finden sich 291f wichtige Hinweise auf die „Zäsur", die B. selber gerade in dieser Hinsicht sieht. K. läßt seine eigene Position oft erkennen: eine trinitarische Person wird am Du des Anderen zum Selbst; da ist ihm nicht einmal Moltmann konsequent genug (199). Was die bei B. erstrangige „Trennung" von Vater und Sohn anlangt, die K. offensichtlich Unbehagen verursacht, so möchte er die Schuld bei denen suchen, die B.s Aussagen überzogen deuten (205f). Es fragt sich dann freilich, wie er B.s These zitieren und rezipieren kann, daß die Sünde im innergöttlichen Unterschied von Vater und Sohn gründet (215). (Zur Übereinstimmung von B. und Moltmann vgl. 353.) Daß K. affirmativ von der Doppelaufgabe des Hl. Geistes innerhalb der Trinität, von der die Schrift nichts weiß, spricht, versteht sich (auch 271).

Die heilsgeschichtliche Entfaltung mit den Personen des Spiels, wie B. sagte, wird in Kap. 4 dargestellt. Bei den Ausführungen zu Lk 15,11–32 (253 ff) wird die doch dringend naheliegende Frage, wie sich diese Versöhnung zum Kreuz verhalte, einfach übergangen (B. sagte mir einmal auf eine Frage nach den Synoptikern: „Ich gehe nicht hinter Paulus zurück!") Entsprechend der tritheistischen Neigung von B. und K. kommt das innertrinitarische soteriologische Kolloquium affirmativ zur Geltung (281). Daß Gottes Zorn in ihm, Gott, selber, ausgetragen worden sei, ist an den NT-Stellen, die K. zitiert (Hebr 4,12; 12,29), gerade nicht ausgesprochen; daher ist es wenig nobel von K., die Entgegensetzung von Frohbotschaft und Zorn Gottes bei Jesus „töricht" zu nennen (293). Im Zusammenhang mit dem Thema der Stellvertretung kommt, wie im ganzen Buch, H. Schürmann bezeichnenderweise überhaupt nicht vor. K.s Gemisch ntl. Stellen ist abenteuerlich (297f), dabei ist die Rede von einem „exegetischen Befund" (313). Wenn K. schon keine gründliche Auseinandersetzung mit Rahner leisten konnte, wie er wiederholt betont, dann hätte er auch Suggestivfragen (wie 309f) unterlassen sollen.

Nach diesem langen und, was B. angeht, fehlerfreien Duktus von Rekonstruktionen gelangt Kap. 5 zur eigenen These des Vf.s. Ausgehend von der Meinung, in der bisherigen Diskussion über den Schmerz Gottes sei das Analogie-Prinzip bisher nicht entsprechend beachtet worden (347, auch 362; die Arbeit weist mehrfach Wiederholungen auf), meint K., der Zusammenhang von immanenter und ökonomischer Trinität fordere ein trinitarisches Geschehen, das den Schmerz in sich trägt (359). Die Identität sei in einer kenotischen Bewegung zu sehen (364). Die Unähnlichkeit dürfe nicht zu stark betont werden (K. thematisiert hier nicht, warum sie das IV. Lateranense als „maior" apostrophiert), sonst lasse sich der Zusammenhang von Kreuz und Trinität nicht wahren (367). Wie wahr! Das etwas magere, auf die Analogie-Frage konzentrierte Resultat steht und fällt mit der von K. kritiklos akzeptierten Prämisse B.s.

Die Arbeit Jutta Kondas (Ka.) stellt eine Bonner Diss. dar. Sie möchte, wie auch immer, einem erneuten Dialog von Theologie und Heiligkeit den Weg bereiten (13). Eine gewisse Betonung solle dabei auf Therese von Lisieux und Adrienne von Speyr liegen, da diese „Entscheidendes zur Belebung der Offenbarungslehre" beigetragen hätten; „die höchste Offenbarung der dreieinigen Agape und der Angelpunkt der Sendung Jesu Christi" lägen, für B. wie für Adrienne, im Karsamstag (17). Auch angesichts dieses eigenwilligen Offenbarungsverständnisses will Ka. keine Kritik an B. üben (18).

Die Arbeit leidet an formalen und inhaltlichen Mängeln. Formal ist sie zu wenig transparent aufgebaut. Die 6 Kap. stellen weithin eine nicht sehr kohärente Zitatenmontage dar. An Einzelbeanstandungen sei nur angeführt, daß Vf.in Nikolaus von Kues nach Reinhold Schneider (19), Luther nach W. Kern (30) und Leo I. nach K. Hemmerle (231) zitiert; die Beispiele könnten vermehrt werden.

Über Theologie nach B. will Kap. 1 handeln. Leider bemüht sich Vf.in gar nicht um methodische Begründung und Wege von Theologie. Statt dessen setzt sie mit den Zentralinhalten der Theologie B.s an, die als Assoziationenverknüpfungen dargeboten werden. Fragen an die Inhalte weicht Ka. aus: „Kritische Stimmen – ob zu recht oder zu Unrecht, sei dahingestellt – werfen B. vor, ein ‚stellvertretendes Tragen der Schuld' allzusehr ins Zentrum der christlichen Gläubigkeit zu rücken" (80) – läßt sich das so einfach „dahinstellen"? Das Kap. endet hymnisch. „Die Warumlosigkeit, das ewige Umsonst der Liebe ist letztlich für endliche Vernunft nicht einholbar" (93).

Der Heiligkeit ist Kap. 2 gewidmet. Leider wird hier nicht deutlich, was genau B. und Ka. unter Heiligkeit verstehen. Es bleibt bei der Addition von Umschreibungen: für den Hl. Geist restlos offen sein (95), Letzthingabe der Liebe (95f), von der Sendung ergriffen sein (98). Die Vf.in müht sich, ohne ersichtliche Struktur, um die Heiligkeit Gottes, um das Heilige im Sinn des Numinosen (das nur aus seiner Entzogenheit her präsentisch werde: 107), Heiligung, Sünde, Erbsünde, Mystik, Charismatik. Gerade angesichts des Faktums, daß aggressive Kreise in der Kirche der wissenschaftlichen Theologie ihre mangelnde Heiligkeit vorwerfen, wäre eine Präzisierung erwünscht gewesen. Die Vf.in stellt Thesen auf, die je nach Geschmack als fromm, übertrieben, nichtssagend oder erleuchtet empfunden werden können: „Allein der im Raum der Heiligkeit Stehende kann Ausleger des Gotteswortes sein" (141). „Theologie ist nur aus dem Vernehmen und Empfangen der Gegenwart des Geistes heraus möglich" (149). „Es ist sicher kein Zufall, daß gerade herausragende Theologen, die das Geheimnis Gottes scharfsinnig und sinngetreu in Sprache zu kleiden wußten, gleichzeitig Heilige gewesen sind" (154). An welchen Kriterien merkt man schon zu Lebzeiten eines Menschen, daß er heilig ist? Oder gilt alles nur von amtlich Kanonisierten?

In Kap. 3 von der „knienden Theologie" identifiziert sich Ka. voll und ganz mit B.s problematischer Alternative. Auch sie betont: „Die Theologie der Heiligen ist keine ersessene, im Sitzen und Besitzen erworbene, sondern eine erkniete" (157). Einige Beispiele werden, immer in engstem Zitatenanschluß an B., aufgeführt: Wilhelm von St. Thierry, Bonaventura, aus dem Altertum Dionysius Areopagita. Das Auseinandertreten von Theologie und Spiritualität soll in Kap. 4, von der knienden zur sitzenden Theologie, erörtert werden. Die These ist wieder apodiktisch: „Nach Ansicht B.s gibt es seit der Hochscholastik kaum mehr heilige Theologen" (204). Wirkliche Erträge sind weder hier noch aus Kap. 5 über die Unterscheidung der Geister zu registrieren.

Theologie und Heiligkeit sollen nach Kap. 6 in Dialog miteinander gebracht werden. Praktisch ist die Theologie nur repräsentiert durch die Dogmatik. Eine Beobachtung der Vf.in: „Bei den großen Aufträgen und Sendungen fällt ins Auge, daß der Raum der Glaubensformulierung im tiefsten verlebendigt und durchseelt erscheint durch das geistige Martyrium, eine Zeugenschaft, die mit dem Blut des Geistes abgelegt wird" (277). Therese, die schon in Kap. 2 eine Rolle spielte, und besonders Adrienne kommen hier zur Geltung. Über Adrienne kann Ka. nur noch in Superlativen sprechen. Sie steht zu einem Zitat aus B.: „Adrienne hat keine Scheu davor, ‚die verborgensten Winkel der Offenbarung, an die der Theologe kaum zu rühren wagt, zu durchleuchten'" (298). Wagt der Theologe es nicht, an diese verborgensten Winkel zu rühren, weil er so wenig heilig ist, so wenig betet, oder weil er redlich und ehrlich ist und in den Winkeln keine Offenbarung zu erkennen vermag? Sind Ehrlichkeit und Redlichkeit auch Konstitutiven der Heiligkeit? Merkwürdigerweise stellt sich Ka. erst in diesem 6. Kap. die Frage: „Was macht den Heiligen eigentlich zum Heiligen?" (281). Eine Antwort fehlt.

Im Ausklang vermengt die Vf.in unter dem Thema „Dogmatik und Spiritualität" Zitatenfragmente von Jüngel, Ebeling, Metz, Kasper, Küng, Ratzinger, Rahner und Forte, die sich versammeln ließen mit der Forderung: Wir haben eine spirituelle Theologie nötig. Gewiß. Aber welche Spiritualität? Kap. 6 dieser Arbeit stellt Adrienne von Speyr als die schlechthinnige Personifizierung des Katholischen dar. Spätestens da hätte eine Theol. Fakultät Halt gebieten müssen.

Die Arbeit Wallners (W.) stellt eine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. in Wien dar, der man bescheinigen darf, zusammen mit der Diss. W. Treitlers über analogische Katalogik damit die niveauvollsten Studien über B. betreut zu haben. Auch W. stellt, abermals, den innergöttlichen Prozeß in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Originell bei ihm ist aber, daß er als den in dieser Gottessicht wichtigsten Diskussionspartner B.s Hegel identifiziert und daß er sich hier zur Aufgabe machte, B.s Hegelkritik herauszuarbeiten. Auch W. will, daß sich seine Untersuchung in wesentlichen Teilen „auf eine Art referierender Darstellung und werkimmanenter Interpretation beschränkt" (25). Aber er behält von den untersuchten Autoren am meisten Distanz zu B., auch dort, wo er ihn systematisiert. Schon die Hinweise in den Prolegomena auf das Zerfließen der Ebenen bei B. und auf dessen eigentümliches „Fachvokabular" sind beachtenswert. Kap. 1 beschäftigt sich mit dem Ansatz „von unten", der nach B. scheitern muß: die Suche des Menschen nach einem Ort letzter Identität. Zu deren Gelingen ist die Katalogie Gottes unabdingbare Voraussetzung. Die Einsicht in sie wird nicht argumentativ gesichert. Gut sind in diesem Kap. die Unterscheidung von Transzendentalität bei B. und Rahner und die Ausführungen über „Religion" in Konfrontation mit K. Barth. Das 2. Kap. umkreist die Verhältnisbestimmung von Wesenseinheit und Trinität Gottes, immer anhand B.s. Der Vf. sieht das Problem der Personennamen (119). Im 3. Kap. geht es um das trinitarische „Ereignis". Hier stimmt W. kritiklos mit dem Apriori B.s in Sachen Liebe überein. Affirmativ zitiert er B.: „Ein Gott, der Liebe sein soll, ohne dreieinig zu sein, könnte nur Selbstliebe sein" (123 Anm. 15) – darin liegt ja das Grundproblem beschlossen. So stimmig W.s Ausführungen zu Gottes Wesen und dem Vater sind, so unbegründet übernimmt er B.s Thesen zur Ur-Kenose in Gott (ab 136). Das nimmt sich dann in seiner Sicht so aus: Der Vater setzt „ein währendes Nein zu einem *alleinigen* Gottsein" (147); „für den Sohn gibt es keine Möglichkeit, den aus Liebe geleerten Schoß des Vaters auch nur einen ‚Augenblick' leer zu lassen" (154). Sorgsam geht W. der „vollständigen Trennung" (wie B. sagte) von Vater und Sohn am Kreuz und der innertrinitarischen Trennung nach, „wo die in die Schöpfung transponierte Sohnlichkeit die Möglichkeit zu ihrer Selbstverkehrung in der Sünde haben wird" (170). W. gibt selber zu, daß es sich hier um ein „tritheistisch gefärbtes Vokabular" handelt (170). Dessen ungeachtet fährt er affirmativ weiter zum innergöttlichen Dialog (177f, auch 288ff) und zur Hervorbringung des Geistes, damit innergöttlich von einem „Egoismus zu zweit" keine Rede sein könne (190); auch als „Kind" der beiden kommt der Geist wieder vor (205). Mit B. weiß der Vf. über innergöttliche Zuständlichkeiten so gut Bescheid, daß er berichtet, für Vater und Sohn werde ihr Einigsein in der Liebe (nach vorausgegangener Trennung) zur „Überraschung" und zum „Wunder" – wie B. sagte (ebd.).

Kap. 4 ist m. E. das wissenschaftsgeschichtlich ertragreichste dieser Arbeit, das in seinen einzelnen Schritten und in der Dokumentation nachvollzogen werden muß: B.s Ringen mit Hegel, insbesondere mit Gottes Weltverhältnis nach Hegel. Der Vf. wird, auch was herangezogene Zitate angeht, Hegel gleichfalls gerecht. Im 5. Kap. geht es um B.s Sicht der „trinitarischen Fülle im Überschwang der Welt", von trinitarischer Protologie zu trinitarischer Eschatologie. Zum unkritischen Umgang mit B. seien nur zwei Anmerkungen gemacht. Welche Theologie, die die Hl. Schrift zu ihrer Norm nimmt, kann zustimmend B. so zitieren: „Der Vater bittet (als erster!) den Sohn, falls diese Welt gelingen soll, für ihr Heil zu bürgen, und auf diese Bitte hin bittet der Sohn den Vater, zu dessen Verherrlichung (durch Sohn und Welt zusammen) das Werk übernehmen zu dürfen, und die Bitte des Geistes wäre dann, daß die gegenseitige Verherrlichung von Vater und Sohn und der Welt durch seine heiligende Kraft sich vollenden möge" (297 Anm. 100)? Zum anderen: Die konkreten Leiden der Menschen, ihre bleibende Erlösungsbedürftigkeit, werden mit dieser Soteriologie, mit dieser Sicht des Kreuzes nicht vermittelt (333, vgl. 368 Anm. 63). So gut B. im inneren Leben Gottes Bescheid weiß, so desinteressiert ist er am konkreten Leidensschicksal, und W. hat nichts dagegen einzuwenden.

Kap. 6 „Verabgründung im Mysterium" bildet mit den Hinweisen auf Gottes Geheimnis einen versöhnlich stimmenden Abschluß.

Technische Mängel sind in diesem Werk selten; aufgefallen ist, daß Krenski immer den falschen Vornamen K. hat, Tossou ebenfalls fälschlich K. K. und Verweyen den nicht zutreffenden Vornamen Herbert erhielt.

Münster Herbert Vorgrimler

Miggelbrink, Ralf: **Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug**. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre. – Altenberge: Telos 1989. XVI, 421 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, Bd 5) kart. DM 49.80.

Wer sich, wie der Rez., bewußt ist, wieviel er der Theologie Karl Rahners verdankt, und wer bei aller Sympathie für Person und Werk dennoch meint, nur durch eine kritisch-produktive Form der Auseinandersetzung, sei es mit dem Ansatz, der Methode oder auch der Terminologie Rahners, dessen „Erbe" bewahren zu können, sah sich früher vor allem einer Gruppe von Kritikern gegenüber, die in emotionaler, polemischer Weise Rahners Denken attackierten und mit dem Vorwurf der Heterodoxie rasch bei der Hand waren. Seit einigen Jahren sieht sich selbst der wohlwollende Rahner-Kritiker einer Reihe von Verteidigern des Rahnerschen Erbes gegenüber, die nicht selten Rahner auch dort verteidigen, wo er gar nicht angegriffen wurde, und jedenfalls in Anspruch nehmen, den wahren Rah-

ner zu kennen. Hier ist auch der Vf. der vorliegenden Münsteraner Diss. einzuordnen, der laut Vorwort (V) „zu einer gerechten und produktiven Rahner-Rezeption" beitragen will, indem er, wie es auf dem Einband heißt, Rahners „komplexes und themenreiches Denken nicht aprioristisch ... deutet", sondern sich um „Verstehen" bemüht, was „zahlreiche Entgegnungen zu den geläufigen [!] Rahner-Kritiken" zur Folge hat.

Muß die gewiß notwendige Gegenkritik aber auf solche lehrmeisterliche und bisweilen polemische Weise vorgetragen werden? Empfiehlt es sich nicht ohnehin, im Rahmen einer Diss. ein wenig bescheidener aufzutreten? Völlig indiskutabel erscheint mir in dieser Hinsicht der (erst für die Veröffentlichung geschriebene?) Nachtrag „Zur Rahner-Kritik Thomas Pröppers" (400–405). Entweder ist es Naivität oder interpretatio maligna, wenn der Vf. bei Pröpper eine „eher triumphalistische Sicht der Moderne" (400) entdeckt, ihm eine Beschränkung auf „eine rein philosophische Anthropologie ... sowohl für die Erfüllung der fundamentaltheologischen Aufgaben als auch als dogmatische Hermeneutik" (402) unterstellt, schließlich „die gefährliche Tendenz des gegenüber dem fundamentaltheologischen Reflexionsniveau Rahners naiven Voluntarismus" (403) erahnt. Wer Pröpper und seine Arbeiten kennt, kann nur den Kopf schütteln über die auf S. 404 gebotenen Unterstellungen und die abschließende Tiefendiagnose, daß der Grund „in der völligen Problemlosigkeit des Erkenntnisbegriffes" und dem „Wahrheitsindifferentismus Pröppers" (405) zu suchen sei.

Obwohl dieser Stil der Gegenkritik keineswegs einladend klingt, verdient es der Autor, nach dem Gewicht seiner Argumente und nach der Stichhaltigkeit seiner Rahner-Interpretation beurteilt zu werden. Weitgehend auf der Basis der Rahner-Interpretation K.P. Fischers strebt M. „einer person- und werkgerechte Würdigung" (13), „eine verstehende Aneignung des Ganzen der Theologie Karl Rahners" (ebd.) an. Seine Diss.-These stellt er gleich in der Einleitung vor (18–23): Die Mitte der Rahnerschen Theologie sei nicht ein methodisches, sondern ein biographisch-mystisches Apriori (vgl. 19), genauer: „Als der biographische Ursprungsort dieses mystischen Aprioris wurde bereits die ignatianische Wahlmystik benannt" (ebd.). Auch wenn es einiges für sich hat, hierin die Einheit des Rahnerschen Denkens zu suchen, und wenn es für den ignatianischen Theologen zutrifft, ekstatische Gottesliebe und tätigen Weltbezug zugleich vor Augen zu haben, – ich halte es für ein wenig gewaltsam, alle einschlägigen Einwürfe der Rahner-Kritik mit der Zauberformel vom biographisch-mystischen Apriori zu unterlaufen.

Einige dieser „Schwachstellen" werden als Gefahren der Rahner-Rezeption (!) ausgegeben (vgl. 131, 234), wobei fast verklärend hinzugefügt wird: „Diese Gefahr, der die Theologie Karl Rahners ausgesetzt ist, ist jedoch diejenige, der alle echte Inspiration ausgesetzt ist, wo sie sich dem notwendigen Prozeß unterzieht, sich selbst in eine theoretische Gestalt zu übersetzen" (131). Zumindest an einer Stelle – es geht um die Kritik seitens der Politischen Theologie – räumt der Vf. ein, daß „am ehesten eine Schwachstelle dieser Theologie" (238) selbst getroffen ist. Hier aber kann eine „gerechte und verstehende" Interpretation in die Bresche springen: „Es wurde versucht aufzuzeigen, daß eine Rahner-Rezeption möglich ist, die die Gefahren eines allzu heilsoptimistischen Denkens vermeidet" (ebd.).

Der Versuch, die gegenüber Rahner vorgetragene Kritik im größeren Kontext zu würdigen, ist ebenso zu begrüßen, wie es mir statthaft erscheint, in diesem Zusammenhang Linien auszuziehen, Unausgeführtes zu rekonstruieren, um die Leistungsfähigkeit eines Denkens zu eruieren. Es schadet freilich m. E. dem Ansehen Rahners ebensowenig wie dem theologischen Diskurs, wenn zwischen Intuition und Ausführung unterschieden wird, wenn „Schwachpunkte" nicht auf das Konto der Rezeption allein gebucht, sondern auch im Denken des Lehrers selbst identifiziert werden. Nicht immer läßt sich „von Rahner her ... schnell einwenden" (229), – weswegen die Kritik W. Kaspers in diesem Zusammenhang („Rahners Geschichtstheologie in der Kontroverse") auch ganz schnell übergangen wird (227).

In seinem apologetischen Übereifer verliert der Vf. die Möglichkeit, auf geäußerte Kritik hinzuhören bzw. diese genau zu lesen. Ich möchte dies, da ich von seiner Kritik hier selbst betroffen bin, am Beispiel der Trinitätstheologie kurz illustrieren.

Den gemeinsamen Nenner aller Kritiker sieht M. in dem Bestreben, „weitergehende Aussagen über die immanente Trinität ‚an sich' aus der ökonomischen Präsenz Gottes ‚für uns' abzuleiten" (336). Alle Kritiker haben offenbar ein (negativ oder positiv bestimmtes) Apriori, nur Rahner bescheide sich mit dem schlichten Da-sein Gottes in seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung. M. E. fällt M. selbst hinter die Intentionen des Rahnerschen „Grundaxioms" zurück: Wenn wir (aufgrund der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes) überhaupt Aussagen über Gott machen können, haben diese immer analogen Charakter. Von woher jeweils die Worte, Bilder, Modelle genommen werden, wird auch von der eigenen Lebensgeschichte, Spiritualität usw. bestimmt sein. In jedem Fall ist die je größere Unähnlichkeit zu beachten, und genau deshalb plädiere ich für eine analogia trinitaria (wobei es mir auf den Begriff nicht ankommt): Die Erfahrung Gottes in der Geschichte soll selbst kritisches Korrektiv unseres Begreifens sein, so daß kein Begriff, auch nicht der der Person bzw. der Interpersonalität ungeschoren aus dieser Konfrontation hervorgeht. Über den Wert des relationalen Personbegriffs und des Modells zwischenmenschlicher Liebe zum Verstehen der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes muß gestritten werden; ich sehe aber nicht, wieso ein Plädoyer für diesen Verstehensversuch bedeutet, die Wirklichkeit Gottes „in die Begreiflichkeit [!] des menschlichen Bewußtseins zu zerren" (357), wieso es sich dabei um „analogielose Anwendung personalistischer Liebesphänomenologie" (358) handeln muß (so konkret M. gegenüber Pannenberg, während er Moltmann gar „analogielose Anthropomorphie" [361] vorwirft; M. scheut sich nicht [z. B. 349], hermeneutisch völlig unvermittelt auch lehramtliche Aussagen mit leicht drohender Gebärde dem Kritiker vorzutragen).

Zusammengefaßt: Auf mich wirkt sehr befremdend, daß nach M. „die Anwendung des personalistischen Liebesverständnisses zur Deutung der innergöttlichen Liebe ... sehr bedenklich [ist]", – und zwar offenbar, weil dieses nicht analog ausgesagt werden könne. Die Polemik (368f) gegenüber Jüngels als „Vision" denunziertem Anliegen einer „Metaphysik der Liebe" halte ich sowohl für lieblos wie auch für sachlich unter Niveau.

Die Abrechnung mit den Kritikern an Rahners Position zum trinitätstheologischen Personbegriff verfährt nach dem gleichen Muster: Alle Kritiker greifen zu kurz, weil sie die von Rahner herausgestellte „notwendige Inhaltslehre des trinitätstheologischen Personbegriffes" (372) ignorierten. Ist das Reden von distinkten Subsistenzweisen inhaltsleer? Worin besteht eigentlich die „inhaltliche, abstraktive Gefülltheit" (sic! – 376) des von mir skizzierten Personbegriffs? Mir scheint diese Einschätzung des Autors methodisch-hermeneutisch ebenso unreflektiert wie seine Beurteilung der historischen Analysen (374). Welche Erfahrungen muß ein Vf. gemacht haben, um hinsichtlich des relationalen Personbegriffs folgende Aussage zu treffen: „Gott wird zum ästhetisch anschaubaren, gruppendynamischen Geschehen zwischen drei Göttern, zum begreiflichen, zum mythologischen Gott, der als solcher bestenfalls das Urbild einer dem Menschen zugemuteten Nachahmung sein kann" (381)?

Ich finde es bedauerlich, daß M. mit einer „Hermeneutik des Verdachts" an meine Ausführungen herangegangen ist, so daß er entscheidende Passagen gegen ihren Sinn liest. So verwechselt er auf S. 387 meine historische Tertullian-Interpretation mit meiner eigenen systematischen Position; vollends unsinnig ist die folgende Unterstellung: „Nach dieser Grundkonzeption Rahners ist das Gott-Mensch-Verhältnis niemals intellektualistisch – und in der Konsequenz esoterisch-gnostizierend-privat – wie bei Hilberath dasjenige von Urbild und Abbild, dem der Mensch als Inhaber eines geheimen Wissens über das Göttliche entspricht" (388). Nochmals: Alles Reden von Gott ist permanent gefährdet durch Begreifenwollen, durch Projektionen usw.; nur vermag ich nicht zu sehen, wieso auf der einen Seite Rahner davon völlig unberührt geblieben sein soll (würde er das von sich selber behaupten?), ich dagegen auf der anderen Seite dieser Gefahr in der von M. behaupteten Weise erlegen sein soll.

Die Auseinandersetzung mit der Theologie K. Rahners, von der sich heutige Theologie nach wie vor entscheidend inspirieren lassen kann, wird gewiß M.s Versuch einer verstehenden Interpretation von der Mitte her kritisch würdigen. Demgegenüber halte ich die Auseinandersetzung mit Rahner-Kritikern sowohl in stilistischer wie in methodischer Hinsicht eher für ein abschreckendes Beispiel.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Räisänen, Heikki: **Die Mutter Jesu im Neuen Testament**. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1989 (2. Aufl.). 217 S. (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Sarja B, Nide 247).

Die vorliegende Studie des finnischen Exegeten erschien erstmals 1968; Modifikationen und Ergänzungen sind in die Neuaufl. nicht eingearbeitet; auch ist keine Literatur nachgetragen. Hierfür verweist der Vf. auf seinen Art. „Maria, Mutter Jesu I. Neues Testament" in der TRE 22, 115–119. An den großen Linien seines Buches glaubt der Vf. festhalten und, weil dazu angeregt, einen unveränderten Nachdruck vorlegen zu können. Das marian.-mariol. Thema war damals „hoch aktuell" (9). Für heute müßte man dies durch Hinweise auf den Feminismus und die tiefenpsychologische Auslegungsmethode ergänzen. Und das ökumenische Gespräch kreist nach wie vor um die Mutter Jesu, selbst wenn bisher vereinzelte

Annäherungen verzeichnet werden konnten. In den entsprechenden Studien begegnet dann auch immer wieder das vorliegende Werk. Dessen spezifischer Charakter liegt in der gewählten Methode. R. fragt nicht nach einem vermeintlich historisch authentischen Marienbild, das von allen späteren Übermalungen freizulegen ist; er versucht vielmehr, die spezifischen Konturen herauszuarbeiten, die der jeweilige biblische Vf. der von ihm gezeichneten Gestalt der Mutter Jesu gibt. Die Gliederung der Studie ergibt sich aus der zeitlichen Einordnung der Texte.

Danach verrät Paulus keinerlei Interesse an der Person der Mutter Jesu; ihn bewegt dessen Solidarität mit dem Menschengeschlecht; der Gedanke der jungfräulichen Empfängnis würde dieses Anliegen mit einer doketischen Nuance belasten. Auch bietet der Apostel keinen Anhaltspunkt dafür, daß er an eine Entfaltung seiner Adam-Christus-Parallele in Richtung auf die von Justin an immer wieder skizzierte Eva-Maria-Typologie denkt (24f).

Bei Mk ist Maria paradigmatisch konzipiert; sie gehört nicht in die eigentliche Christologie (50); sie ist „ein packendes Beispiel für die allgemeine Verständnislosigkeit, die für die Zeit des historischen Jesus charakteristisch war"(50). Eine antimarianische Polemik kennt der Evangelist ebensowenig wie gegen die Herrenbrüder bzw. gegen die Jerusalemer Gemeinde.

Mt hat Maria in die Christologie integriert; er setzt ihre jungfräuliche Empfängnis voraus. Dieses wundervolle Ereignis entspricht dem Plan Gottes. Der Evangelist ist gleichwohl nicht an der Person Marias interessiert. Sein Marienbild ist unpersönlich (152). Er läßt Maria „als völlig passiv erscheinen, die in keiner Weise in den Lauf der Ereignisse eingreift. Sie ist Gegenstand des Werkes Gottes" (75). Josef ist für Mt die aktive Gestalt; ihn scheint der Evangelist zu bewundern (76); sein Handeln zeigt beispielhafte Züge (175).

Lk ist der Mariologe des NT (197). Sein Marienbild ist christologisch wie paradigmatisch konzipiert, wobei aber auf letzterem der Hauptakzent liegt: Danach ist Maria der Prototyp des Christen, weil sie das Wort Gottes gläubig aufnimmt und im Herzen bewahrt. Sie ist die prima inter pares (141). Die jungfräuliche Empfängnis ist Gottes Schöpferrat, aber für Lk nur ein Nebenmotiv (149); es steht mit der Gesamtheit des lk Werkes „nur in einem losen Zusammenhang" (ebd.) Selbst ohne diesen Gedanken wäre die lk Vorgeschichte immer noch eine eindrucksvolle Schilderung Marias als vorbildlicher Glaubensgestalt.

Das JohEv spiegelt eine große Anerkennung der Mutter Jesu durch die Gemeinde. Das ist aber vom Evangelisten nicht theologisch verarbeitet worden (185). Eine christologische oder ekklesiologische Bedeutung hat die Mutter Jesu nicht. Sie scheint allenfalls ein Gegenbild zum Unglauben der Brüder Jesu zu sein.

Worin liegt die Bedeutung der unveränderten Neuaufl. dieses Buches für die aktuelle Diskussion und speziell für das ökumenische Gespräch? Angesichts der gegenwärtigen Auseinandersetzung um Recht und Grenzen tiefenpsychologischer Zugangswege zum biblischen Text, ist R.s Studie ein drängender Hinweis darauf, der Frage nach der Eigenaussage der unterschiedlichen Zeugnisse und ihrer spezifischen literarischen Gestalt nach wie vor auf der Spur zu bleiben. Ferner könnte das Buch ein Anstoß dahingehend sein, den Zusammenhang zwischen personaler und symbolischer Betrachtung der biblischen Personen vertieft anzugehen.

Was trägt das Buch für das ökumenische Gespräch aus? Die Vielfalt der referierten und zurückgewiesenen exegetischen Positionen unterstreicht die Frage nach deren jeweiligem Vorverständnis und Interesse. Gerade dieses Thema bringt gegenwärtig auch die Feministische Theologie ins Spiel. Danach muß deutlicher der Anteil des heutigen Lesers am Auslegungsprozeß bedacht werden, wenn dieser aus der überlieferten Gestalt der Hl. Schrift Gottes Wort als aktuelle Weisung zu erheben sucht. Ohne Annäherung in dieser hermeneutischen Frage gleicht (nicht nur) die biblische Besinnung auf Maria der Arbeit in einem Steinbruch, wo sich jeder die Steine herausbricht, die er für sein konfessionelles oder weltanschauliches Gebäude benötigt. Insofern bedarf R.s Buch der methodologischen Ergänzung, um ökumenisch weiterzuführen.

Vallendar Franz Courth

Zmijewski, Josef: **Die Mutter des Messias**. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments. Eine exegetische Studie. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1989. 160 S. kart. DM 19.80.

Daß das Marianische Jahr 1987/88 nicht nur ein äußerliches Ereignis blieb, dafür ist das hier zu besprechende Buch ein gutes Beispiel. Es gibt den Beitrag des Exegeten zu einer mariologischen Vorlesungsreihe wieder, die die Theol. Fak. Fulda aus dem gegebenen Anlaß im Rahmen ihres Kontaktstudiums durchgeführt hat. Wie es seiner Disziplin und Methode entspricht, beschäftigt Zmijewski sich mit den mariologisch relevanten Texten des NT, die er zunächst je für sich behandelt, bevor er dann behutsam eine Gesamtentwicklung in der ntl Mariologie anzudeuten versucht. Für den Aufbau seines Buches folgt der Vf. dem Alter der biblischen Texte.

Für Paulus (Gal 4,4f) ist Maria im vollen Sinne die menschliche Mutter des präexistenten Gottessohnes; sie ist Zeichen seiner ungeteilten Menschwerdung. So partizipiert sie indirekt an dessen heilsgeschichtlicher Bedeutung und gehört insofern in das Erlösungswerk hinein. Mk zeichnet ein verhaltenes Marienbild; nach ihm bedarf Jesu Mutter ebenso der korrigierenden Belehrung über die Sendung ihres Sohnes wie seine Brüder und Schwestern. Für Mt ist Maria die von den Propheten geweissagte Jungfrau, die Mutter des Messias, Werkzeug Gottes wie auch die mater dolorosa. Lk bietet ein „recht eindrucksvolles, farbiges Marienbild" (138). Er betont auf der einen Seite „Marias Größe und Verehrungswürdigkeit" (ebd.); dazu gehört ihr göttlicher Auftrag, die jungfräuliche Mutter des Messias und Gottessohnes zu sein; als Vorbild und Typus der Gläubigen kommt ihr ekklesiologisch-paränetische Bedeutung zu. Auf der anderen Seite sieht der Vf. den Evangelisten seine Leser vor einem einseitigen Marienbild warnen (vgl. 1,42–45; 11,27f); für Lk gehören Mutterschaft und Urbild des Glaubens zusammen. Im JohEv findet der Vf. Maria als vertrauende (2,3), glaubende (2,5) und treue (19,25ff) Zeugin dargestellt. Mehr noch, sie erscheint ihm als Mutter der Glaubenden und Herrin der Kirche ausgesagt (160).

Ein Wort zur Eigenart des Buches. Der Vf. entfaltet in überschaubaren Schritten den mariologischen Gehalt der einschlägigen Texte des NT. Die geordnete Weise des Vorgehens und die klare Darstellung verdienen hervorgehoben zu werden. Sein Urteil zu exegetischen Detailfragen ist ausgewogen. Verbindungslinien zur kirchlichen Lehre sind angedeutet. Besonders zu vermerken ist das Bemühen, ekklesiologische Linien hervorzuheben. Eine Fülle von Literatur ist verarbeitet; sie läßt der Vf. ausgiebig zu Wort kommen. Hier wäre weniger mehr gewesen. Für diskussionswürdig hält der Rez. das ausdrücklich an Räisänen angelehnte Urteil über Mt, dieser habe ein „passives" Marienbild gezeichnet (75). Wie geht diese Position mit Mt 1,16 zusammen, wo Maria die Gedankenfolge des Stammbaums Jesu durchbricht, den zeugenden Vater zurückdrängt und als die erscheint, von der Jesus geboren wurde? Ist das nicht eine bemerkenswert aktive Aussage? Insgesamt: ein informatives Buch.

Vallendar Franz Courth

Heymel, Michael: **Maria entdecken**. Die evangelische Marienpredigt. – Freiburg: Herder 1991. 352 S., kart. DM 38.–

Der Autor, ev. Gemeindepfarrer, läßt sich für sein Buch von dem Umstand leiten, daß die Reformatoren zwar die Praxis der spätmittelalterlichen Marienverehrung zurückwiesen, aber die Mutter Jesu doch in Ehren hielten. Erst die Aufklärung habe hier ausgrenzend gewirkt. Gleichwohl kam in der ev. Theologie im Zusammenhang der Inkarnationslehre der Name Mariens immer wieder vor. Das belegt der Vf. mit einer stattlichen Anzahl von Zeugen.

Nachdem er dies im ersten Teil aufgezeigt hat, folgt dann im zweiten Teil ein Blick auf das Mariengedächtnis in der ev. Liturgie und speziell in der dort fälligen Predigt. Dazu geht der Vf. die einzelnen Gedenktage durch und beleuchtet sie liturgiegeschichtlich, exegetisch, dogmatisch, aber auch künstlerisch. Der Gedanke fließt dann ein in eine Sammlung von Predigtimpulsen zumeist aus der reformatorischen Tradition. Zusammenfassend ist die Jüdin Maria für den Vf. eine geistbegabte Prophetin; sie lobt den Gott Israels; sie bezeugt den Armen das Evangelium als befreiende Botschaft auch im Leiden; sie ist Urbild der Kirche; sie steht für die Mündigkeit der Laien sowie für die Einheit von Juden und Heiden in Christus.

Der Vf. hat sein Buch geschrieben aus ökumenischer Verantwortung sowie dem Bemühen, in einer klassischen Kontroversfrage Verbindungslinien aufzuzeigen. Das ev. Erbe an marianischen Themen und entsprechenden Formen der Frömmigkeit ist reicher als weithin angenommen. Aber, und da beginnt das Gespräch mit dem Autor, stimmt die verschiedentlich zu lesende These vom reichen Marienbild der Reformatoren und der entsprechenden Verarmung mit der Aufklärung? Ist hier genügend der Wandel des Marienbildes bei Luther selbst bedacht, das mehr und mehr von der Rechtfertigungsdiskussion überschattet und verdunkelt wird? Deutlich läßt sich die Gewichtung auch bei der nachreformatorischen Orthodoxie aufzeigen. Gerade für diesen Fragepunkt wäre eingehenderes Quellenstudium hilfreich gewesen.

Ferner ist ein leitender Gedanke des Buches zu diskutieren, der die juden- und die heidenchristliche Sicht Mariens betrifft.

Erstere gilt dem Vf. als die authentische; während die andere (die katholische) eine Fehlentwicklung darstellt. Vor allem zeigt sich das beim Thema ‚jungfräuliche Empfängnis' Mariens. Verstehe die judenchristliche Tradition diese pneumatisch, so die heidenchristliche leiblich. – Spiegeln das mt und das lk Kindheitsevangelium diese Unterscheidung wider?

Auch in der Verehrung Mariens wirkt sich die Heymel'sche Unterscheidung aus. Die heidenchristliche Sicht sehe Maria als himmlische Königin, wohingegen sie ursprünglich im judenchristlichen Raum als geistbegabte Prophetin galt.

Was bereits mit Blick auf die altprotestantische Orthodoxie vermerkt wurde, gilt auch hier: das altkirchliche wie auch das mittelalterliche Marienbild hätte durch deutlichere Unmittelbarkeit zu Quellen an eigenständigem Relief gewonnen. Dort stößt man nämlich darauf, daß der Marienkult der Alten Kirche praktizierter Auferstehungsglaube ist; ferner wird sichtbar, wie sehr die Logoschristologie das Marienbild bestimmt hat. Bezüglich der Sekundärliteratur ist anzumerken, daß H. Gorskis Studie zur Mariologie Luthers kaum berücksichtigt ist, stärker dagegen die barthianisch gestimmte Diss. von H. Düfel. Insgesamt bietet das Buch eine Fülle von Literatur; es ist reich an Anregungen, die sowohl zu Zustimmung wie auch zu Widerpruch herausfordern.

Vallendar Franz Courth

Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung, hg. v. Manfred Kießig. – Lahr: E. Kaufmann 1991. 136 S., kart. DM 24.–.

Angekündigt war sie schon seit einiger Zeit, die ev. luth. Skizze eines Marienbildes. Ein vor etwa zehn Jahren veröffentlichtes Gesprächspapier (vgl. US 37 (1982), 184–201) wird mit dem jetzt vorliegenden Dokument zu einer (wohl amtlichen) Handreichung für luth. Gemeinden, die mit ihren kath. Nachbarpfarreien in ökumenischem Austausch stehen. Der Text möchte Rechenschaft geben vom marianischen Erbe der luth. Kirche in Liturgie und Theologie; er will dazu dienen, „daß wir einander besser kennen und verstehen lernen" (7).

Das Buch ist dreifach gegliedert. Das erste und wichtigste Kap. trägt die Überschrift „Maria – eine ev. Besinnung". Hier wird die Bedeutung des Themas reflektiert (10f); die Grundlinien des biblischen Marienbildes kommen zur Sprache (11–14); der Gedanke leitet dann über zu den marianischen Akzenten der Reformatoren (16–18); es folgt schließlich eine Analyse der „neuen Mariendogmen" der kath. Kirche (18–20).

Das zweite Kap. ist überschrieben mit „Maria in der ev. Frömmigkeit" (21–88). Hier sind dem liturg. Jahreskreis entsprechend Zeugnisse des Betens und Singens sowie der Meditation zusammengestellt. Bereichert ist dieser Teil mit ausgewählten Zeugnissen der bildenden Kunst, zumeist aus luth. Kirchen. Dieses Kap. will über die Information hinaus zu frommem Verweilen einladen und zu betrachtendem Gebet anregen.

Das dritte Kap. ist dem theol. Austausch gewidmet. Es trägt den Titel „Maria im Gespräch unter Christen" (89–135). Zusammengestellt sind hier von den Autoren selbst verantwortete Beiträge zum Marienbild je ihrer Konfession. G.-A. Schröder skizziert die Lehre der Orth. Kirche über Maria (90–98). W. Beinert stellt die kath. Position dar (99–108); U. Wilckens, als Catholica Beauftragter der VELKD amtlicher und gewiß auch fachtheologischer Promotor der Schrift, bietet die ev. Sicht (109–120); S. Heine behandelt das Thema aus der Sicht der feministischen Theologie; die Exegetin zieht deutlich Grenzen zu archetypischen oder mythologischen Zugangsweisen zum biblischen Marienbild.

Das Buch ist aus verschiedenen Gründen ein ökumenischer Brückenschlag. Anders als frühere Publikationen findet die Studie in der Hl. Schrift ein konturenreiches Marienbild gezeichnet. Die Autoren fühlen sich zu der Aussage berechtigt, „daß im Blick auf Maria, die Mutter Jesu Christi, eine breite gemeinsame, weil vom Neuen Testament begründete Glaubensüberzeugung besteht. Als die Mutter des Erlösers hat sie einen besonders wichtigen Platz in der Heilsgeschichte und somit in der Gemeinschaft der Heiligen" (2). U. Wilckens unterstreicht diesen Gedanken. Nach ihm ist Maria nicht nur als die erste Glaubende seligzupreisen, sondern „im Blick auf das außerordentliche heilsgeschichtliche Wunder, das ihr – ihr allein – widerfahren ist und das sie darum heraushebt aus allen Glaubenden vor und nach ihr", darf einzig sie Mutter des Erlösers genannt werden (112).

Wenn der Text auf diesem Fundament Unterschiede zur kath. Glaubenslehre formuliert, geschieht dies nicht in bloßer Konfrontation. Die Autoren sind bei allen Differenzpunkten um Verbindungslinien bemüht. Das gilt für das Thema „Anrufung" und „Mittlerschaft" wie auch für die sog. neuen Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und ihrer Himmelaufnahme. Hier werden Zustimmung und Kritik geäußert. Damit sind die Möglichkeiten für weitere Gespräche deutlicher markiert als zuvor. Der Differenzpunkt im kath.-luth. Austausch ist das Thema „Mittlerschaft". Bischof Wilckens sieht für das 2. Vatikanum wie auch für die Enzyklika „Redemptoris Mater" Klärungsbedarf bezüglich der Mittlerschaft Christi sowie dem Mittlertum Mariens und der Kirche. Nach kath. Verständnis sieht Wilckens die Kirche am Heilswerk Christi mitwirken. Anders die ev. Position; die Gemeinde ist hier „der Raum ‚in Christus' . . ., in dem er durch sein Wort und Sakrament an seiner Kirche wirkt", wie es das luth. Bekenntnis (CA 7) sagt (119). Die Diskussion muß dahin gehen, ob die Abgrenzung der Kirche als Raum, in dem Christus wirkt, tatsächlich unterscheidend ist. Sind mit dieser Distinktion wirklich alle Aspekte kirchlich-menschlichen Mittuns zur Sprache gebracht?

Dieser Fragenkreis berührt auch das Thema der „Anrufung". Warum „soll man die Fürsprache eines Heiligen anrufen, wenn der Herr selbst unmittelbar erreichbar und hilfsbereit ist?" (115) Berücksichtigt diese Frage genug, daß Heil und Rechtfertigung ungeschuldete Gabe Gottes an den Einzelnen sind und doch auch eine gemeinschaftliche, leiblich-konkrete Gestalt haben? Sie werden geschichtlich vermittelt und geschichtlich gelebt. Ist es auf der Ebene der mitmenschlichen Verbundenheit aller im Heil nicht sinnvoll von einer eingeordneten Heilsmittlerschaft der Menschen zu sprechen. Die himmlische Fürsprache wäre in dieser Perspektive eine Form der mitmenschlichen Solidarität.

Maria ist der Repräsentant des zu seinem Heil mitwirkenden Menschen. Diese Kennzeichnung wird seit Jahren als zentraler Gesprächspunkt zwischen den Konfessionen hin und her geschoben, hier positiv und dort negativ akzentuiert. Für eine Annäherung wäre es hilfreich, wie J. A. Möhler und unter Bezug auf ihn Y. Congar vorgeschlagen haben, die Dialektik der chalzedonischen Aussageform als Modell für das Zusammenwirken von Gott und Mensch anzuerkennen. Welche Heilsbedeutung haben Jesu Menschheit und die diese darstellende Kirche? In der positiven Beantwortung dieser Frage liegt eine Grundvoraussetzung theol. verantworteter Marien-Rede. Mit dem vorliegenden Dokument hat der ökumenische Dialog einen positiven Impuls erhalten; er sollte nicht auf die lange Bank geschoben werden.

Vallendar Franz Courth

Baumgartner, Konrad / **Hahn**, Ferdinand / **Kornemann**, Helmut / **Lechner**, Odilo OSB / **Meyer**, Hans Bernhard SJ / **Müller**, Gerhard Ludwig / **Schaeffler**, Richard / **Schmidt-Lauber**, Hans-Christoph / **Trautwein**, Dieter: Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen. – Regensburg: F. Pustet 1991. 120 S., kart. DM 24.80

Dieser Sammelbd enthält thematisch höchst unterschiedliche Beiträge, die eine gemeinsame Tagung der katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing dokumentieren und nur z. T. enthalten, was der Titel aussagt. Der bezieht sich vornehmlich auf die Schlußdiskussion (103–117), die erkennen läßt, daß die Frage nach der Liturgiefähigkeit – in aller Deutlichkeit schon von Romano Guardini anläßlich des Dritten Deutschen Liturgischen Kongresses gestellt (LJ 14, 1964, 106) – nicht ein Sonderproblem katholischer Liturgie ist, sondern die evangelischen Gottesdienste gleichermaßen betrifft (vgl. dazu zuletzt K. Richter, A. Schilson, Den Glauben feiern, Mainz 1989, 136–163).

Richard Schaeffler gibt wie schon in früheren Arbeiten eine anthropologische Grundlegung unter dem Titel „Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und der Gesellschaft" (9–34).

Die Aufgabe des Kults sieht er vor allem darin, „erneuernde Gegenwart der Ursprünge zu stiften, daraus die Erneuerung des eigenen Lebens zu empfangen und sie an die Mitwelt, ja an den gesamten Kosmos zu vermitteln . . . Durch den spezifischen Zusammenhang von kultischer Erinnerung (Anamnese) und Gegenwartsstiftung eröffnet der Kultus der Gemeinde und ihren Gliedern eine spezifische Möglichkeit, in den unvorhersehbaren Wendungen ihrer Lebensgeschichte die Wirksamkeit der gleichen Ursprünge zu erkennen, dadurch Kontinuität ihres Lebens zu stiften und so ihre historische Identität zu finden" (19). Die Fähigkeit dazu müsse erworben werden, was aber nur möglich sei, wenn dessen Sinnhaftigkeit bejaht werde.

In zwei geschichtlichen Beiträgen referieren Ferdinand Hahn über „Neutestamentliche und altkirchliche Grundlagen des christlichen Gottesdienstes" (35–49) und Hans-Bernhard Meyer über „Verständnis und Feier des Christusmysteriums im Licht der Liturgiegeschichte bis zur Reformation" (50–64).

Vor allem Meyer gelingt es, thesenartig einen grundlegenden Überblick über soziopolitische, theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Hintergründe der Entwicklung der Liturgie im Altertum und Mittelalter zu geben.

Der evangelische Liturgiker Hans-Christoph Schmidt-Lauber zeigt unter dem Titel „Zwischen Verkündigung und Gebet. Die evangelische Sicht des Gottesdienstes" (65–77) zunehmende Konvergenzen zwischen dem Liturgieverständnis beider Konfessionen auf. Gerhard Ludwig Müller handelt über „Gemeinschaft mit Jesus Christus

in Wort und Sakrament. Liturgie im katholischen Verständnis" (78–102) und weist auf den Zusammenhang zwischen Gottes- und Liturgieverständnis hin. Tatsächlich muß die Frage nach der Liturgiefähigkeit in engster Beziehung zur Frage nach dem Transzendenzverständnis gesehen werden.

Die Beiträge bieten insgesamt wenig Neues, geben aber Anlaß, die Dringlichkeit der im Titel des Bandes gestellten Fragen neben der Liturgiewissenschaft auch anderen theologischen Disziplinen zu vermitteln.

Münster Klemens Richter

Peloso, Flavio: **Santi e santità dopo il Concilio Vaticano II**. Studio teologico-liturgico delle orazioni proprie dei nuovi Beati e Santi. – Roma: C. L. V. Edizioni Liturgiche 1991. 269 S. (BEL Subsidia, 61) kart. Lit 35 000

P. legt eine gründliche Untersuchung der euchologischen Texte vor, die in den ersten beiden Jahrzehnten nach Abschluß des II. Vatikanums für die Feier der 120 Seligen und Heiligen geschaffen und approbiert wurden, die in diesem Zeitraum (1966–1986) von Paul VI. und Johannes Paul II. selig- bzw. heiliggesprochen wurden. Der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal Joseph Ratzinger, hat zu dem Werk einführende Worte verfaßt.

Der erste, umfangreichere Teil der Arbeit dokumentiert die 120 Formulare (25–145). Darin werden die Gebete in der sprachlichen Fassung wiedergegeben, in der sie die zuständige römische Kongregation – welche es seit 1969 jeweils war, hätte auf S. 27, Anm. 6 genauer gesagt werden müssen – approbiert hat. Die Bestimmung, daß alle neugeschaffenen liturgischen Texte in Rom in lateinischer Sprache vorzulegen sind, wird offensichtlich von der Kongregation nicht streng gehandhabt. Denn es finden sich auch französische, italienische und portugiesische Texte, und man erfährt (173, Anm. 86), daß Orationen auch in arabischer und polnischer Sprache zur Approbation vorgelegt wurden. Jeder Text wird eingeleitet mit Angaben über den betreffenden Seligen bzw. Heiligen und vom Vf. hinsichtlich seiner Bezugnahme auf Leben und Werk des Heiligen, auf die liturgische Heiligenverehrung und auf die enthaltenen theologischen Aussagen zur Heiligkeit kritisch kommentiert.

Im zweiten, systematischen Teil seiner Studie analysiert der Vf. in einem ersten Kap. (149–173) Struktur und literarische Form der neuen Orationen und kommt zu dem Ergebnis, daß die Texte im allgemeinen dem Stil der römischen Orationen entsprechen. Im zweiten Kap. (175–201) untersucht P. die theologischen Aussagen der Gebete und stellt eine gegenüber dem römischen Meßbuch erfreulich verstärkte christologische Prägung der meisten Gebetstexte fest – von 200 Orationen enthalten nur 26 keine Anspielung auf das Christusmysterium, von 175 Tagesgebeten des römischen Meßbuches dagegen 85 –, während das Wirken des Heiligen Geistes auch in den neuen liturgischen Texten äußerst selten erwähnt wird. Die ekklesiologischen Aussagen der Gebete konzentrieren sich auf das Wirken des Seligen bzw. Heiligen in der Kirche und für sie sowie auf die Nachahmung des Seligen bzw. Heiligen durch die feiernde Gemeinde. Doch fehlen Aussagen darüber, daß die Heiligkeit in der Kirche aus deren sakramentalem Leben erwächst; die Sakramente als Quelle der Heiligkeit kommen nicht in den Blick. Deutlich sind die Texte dagegen von der „Definition" der Heiligkeit als „vollkommener Liebe" (vgl. LG 40) bestimmt. Im dritten Kap. (203–225) legt der Vf. dar, wie gemäß den liturgischen Texten diese vollkommene Liebe von den verschiedenen „Typen" der Seligen bzw. Heiligen verwirklicht wurde; dabei bezeichnet er den Märtyrer als „Prototyp" und teilt die übrigen Seligen bzw. Heiligen in die Gruppen der Seelsorger – damit meint er jedoch nur Kleriker –, Ordensleute und Laien ein.

Es ist gewiß verdienstvoll, die vielen nicht immer leicht zugänglichen Texte für die Feier der neuen Seligen bzw. Heiligen zusammenzustellen und kritisch zu kommentieren. P. hat dies mit Genauigkeit und Sorgfalt getan und es dabei verstanden, die positiven Gesichtspunkte der Gebete hervorzuheben, ohne die Schwächen der Texte zu verschweigen. Es muß jedoch angemerkt werden, daß seine Sichtweise gelegentlich etwas verengt wirkt: Der Vf. hat ausschließlich die Eucharistie im Blick, wenn er immer wieder nur davon spricht, es handle sich um Texte für das Meßbuch. Doch der Großteil der Texte, nämlich alle Tagesgebete, hat seinen Platz selbstverständlich auch im Stundengebet. Außerdem tut der Vf. mehrfach so, als würde es sich bei den Texten um Bestandteile des römischen Meßbuches handeln (vgl. bes. 149, 173). Die meisten Texte werden niemals in die römischen liturgischen Bücher aufgenommen werden. Es handelt sich um Texte, die zum größten Teil nur in einzelnen Ortskirchen oder Ordensgemeinschaften verwendet werden. Es ist aber überhaupt nicht einzusehen, warum diese nur da und dort in der weltweiten Kirche gebrauchten Texte alle nach dem klassischen Schema der römischen Orationen verfaßt sind, was P. immer wieder zustimmend feststellt (vgl. z. B. 153, 229). Ist denn wirklich eine streng den römischen Gebetsstil wahrende Einheitlichkeit bei diesen euchologischen Texten erwünscht? Man könnte doch im Gegenteil fragen, ob nicht, nachdem schon die während des II. Vatikanums gemachten Vorschläge, Seligsprechungen an die Ortskirchen zu delegieren, leider nicht verwirklicht wurden, jetzt auch noch bei der Erstellung der liturgischen Texte die Gelegenheit verpaßt wurde, Gebetstexte zu schaffen, die dem teilkirchlichen Gebetsstil entsprechen, auch wenn dieser von der römischen Tradition abweicht.

Gewiß bilden die euchologischen Texte für die Gottesdienstfeiern zu Ehren neuer Seliger und Heiliger einen die Kreativität fordernden Bereich der Liturgie (20). Aber gibt es nicht zur Neuschöpfung liturgischer Texte weit bedeutendere Möglichkeiten, die der Vf. in seinem Werk unerwähnt läßt: Die Hymnen und Preces des Stundengebets, die im Rituale zusammengefaßten Feiern und schließlich – gewiß am wichtigsten – auch den Gebetsteil des Meßbuches? Das geltende deutsche Meßbuch enthält beispielsweise eine Reihe von Orationen, die den Strukturgesetzen der römischen Euchologie nicht entsprechen. Zu erinnern ist aber auch an die neugeschaffenen Tagesgebete zur Auswahl an den Sonntagen der verschiedenen Lesejahre in mehreren volkssprachigen Meßbüchern und schließlich an den Hochgebetstext der Kirche in der Schweiz, der einst mit Billigung der Glaubenskongregation von der Gottesdienstkongregation approbiert wurde. Er war seither als einwandfrei „katholischer" Text weltweit in Gebrauch, bevor die heute führenden Männer in den römischen Kongregationen meinten, ihn den Texten des römischen Meßbuches in allen Einzelheiten angleichen zu sollen, was ihre weitherzigeren Vorgänger keineswegs für nötig gehalten hatten. Inzwischen werden offensichtlich sogar Texte für die maronitische Liturgie von den für die lateinische Kirche zuständigen römischen Kongregationen approbiert (138). Der römische Zentralismus ist noch lange nicht überwunden.

München Reiner Kaczynski

Gy, Pierre-Marie, OP: **La Liturgie dans l'histoire**. – Paris: Éd. du Cerf / Éd. Saint-Paul 1990. 334 S. („Liturgie"), kart. FF 149,00

Vor mehr als Jahresfrist sind – etwa zeitgleich – in Paris erschienen die Festschrift für P.-M. Gy, „Rituels" (hg. von P. De Clerck und E. Palazzo), und der von Gy selbst zusammengestellte Bd etlicher Aufsätze aus seiner Feder, der hier anzuzeigen ist. Nebenbei bemerkt: In keiner dieser beiden Veröffentlichungen ist der Anlaß für deren Erscheinen erkennbar – typisch für den Dominikaner P.-M. Gy, wie ihn die Kollegenschaft kennt. Einer der führenden französischen Mediävisten, der Sozialhistoriker Jacques Le Goff, hat dem Sammelbd ein hochachtungsvolles und warmherziges Vorwort geschrieben; darin spiegelt sich die hohe Wertschätzung, die Gy – weit über die Grenzen seines Fachgebiets hinaus – entgegengebracht wird.

Der Bd vereint 18 längere und kürzere Aufsätze aus fast drei Jahrzehnten. Wie in RSPhTh, der „Hauszeitschrift" des Vf., üblich, werden kürzere Beiträge als „note" offeriert. Etwa die Hälfte der hier wiederveröffentlichten Beiträge sind in RSPhTh und in MD, dem Periodicum des Centre National de Pastorale Liturgique (Gy ist u. a. dort seit den 50er Jahren führend tätig), erschienen, die übrigen z. T. an durchaus entlegenen Orten – note I. z. B. im (masch.-schriftl. veröffentlichten) Tagungsbericht: Nordisk Kollokvium V for Latinsk Liturgiforskning VI/1981, Aarhus 1982. Es ist also für die Fachwelt ein beträchtlicher Gewinn, solche fast verborgenen Schätze jetzt greifbar zu haben. Übrigens darf man sich nicht in allen Fällen (s. u.) darauf verlassen, daß die Angaben über die Erstveröffentlichung zutreffen.

Der weit ausgreifende Titel läßt noch nicht erkennen, daß die Beiträge durchaus systematisch geordnet sind und keineswegs irgendwohin auseinanderdriften.

Die Aufsätze I–III handeln von Grundsatzfragen.

Für die Zeit der frühen bis frühmittelalterl. Kirche werden „Initiation – Eucharistie und Kirche" unter begriffs- bzw. theologiegeschichtlichem Aspekt untersucht (Teil I: „Tradition et liturgie").

Der zweite Teil ist überschrieben: „Historische Zugänge zur Liturgie: Liturgiebücher – Pastoral – Denkformen." Diese Beiträge haben ihren Schwerpunkt im Früh- und HochMA. Wir nennen einige Titel, die zeigen könnten, daß diese Aufsätze durchaus über den engeren Fachbereich hinaus beachtenswert sind: Evangelisation und Sakramentsfeier im Mittelalter – Über die Gültigkeit der Sakramente – Typologie und Ekklesiologie der Bücher zur Liturgie – Beziehungen zwischen liturgischen Quellen (i. e. S.) und nicht-liturgischen Quellen im MA – Benennung des Sachgegenstandes in der Neuzeit: Riten und Zeremonien, Liturgie und Kult. (Auf einen der Beiträge dieses Teils kommen wir eigens zu sprechen.)

Im dritten Teil, der Themen zur Eucharistie (Lehre, Geschichte, Vollzug) umfaßt, präsentiert sich der Dominikaner Gy mit so bemerkenswerten Titeln: Die Beziehung zu Christus in der Eucharistie nach Bonaventura und nach Thomas von Aquin. – Eucharistiegebet und Konsekrationsworte nach den Theologen von Petrus Lombardus bis Thomas Aquin. – Wann und warum ist man in der lat. Kirche von der Spendung der Kommunion in die Hand zur Reichung in den Mund übergegangen? Historisch abzuhandelnde Themen sicherlich, doch von durchaus aktueller Bedeutung. (Auch aus diesem Bereich ist auf einen Beitrag noch näher einzugehen.)

Der Schlußteil ist überschrieben: Vaticanum II. und die Liturgie. Vf. bringt in Kap. XIII (als qualifizierter und engagierter Zeuge) eine instruktive Darstellung der Entstehung der Liturgiekonstitution; in Kap. XIV findet er ehrende – und sehr treffend charakterisierende – Worte für die Fachgenossen und Mitstreiter in den Jahren und Jahrzehnten vor und nach dem Vaticanum II.: Bernard Botte OSB, Löwen; Josef A. Jungmann SJ, Innsbruck; Annibale Bugnini CM, Rom. Im (bisher unveröffentlichten) Schlußkap. wird der *homo spiritualis* Gy sichtbar, in der Homilie über „Die Aufgabe des Liturgikers", gehalten im September 1981 aus Anlaß des 25. Anniversariums des Institut Superieur de Liturgie (im Institut Catholique, Paris) – im Rahmen einer Jahrestagung der internat. interkonfessionellen Societas Liturgica, die auch Gy viel verdankt.

Wiederveröffentlichung längst – oder jüngst erst – erschienener Aufsätze kann sehr unterschiedliche Formen haben. Gy jedenfalls hat sich seine Sache nicht leichtgemacht. Zum einen hat er die Beiträge auch da untereinander verknüpft, wo das naturgemäß bei den Erstveröffentlichungen nicht möglich war; er hat die Aufsätze mit Anm. versehen (so den 1981/82 in Aarhus gehaltenen bzw. veröffentlichten Vortrag: s. o.). Er hat – vor allem – durch Aktualisierung der Belege seine Thesen unterbaut (bzw. modifiziert: wie zu zeigen sein wird); Aktualisierung besagt nicht zuletzt: Gy nimmt in seinen Arbeiten auf – z. T. noch nicht veröffentlichte – Thesen seiner Schüler und anderer jüngerer Fachwissenschaftler Bezug, bringt solche Arbeiten ans Licht: typisch für den engagierten akademischen Lehrer Gy!

Der älteste Beitrag, dessen Ansätze Gy anscheinend bald weiterzuführen hofft, markiert den Ausgangspunkt seiner wissenschaftlichen Arbeiten. Daß Gy sich damit für die Teilhabe an den Reformarbeiten in konziliaren und nachkonziliaren Gremien vor allem im Sachbereich „Sakramentsfeiern – Reform des Rituale Romanum" ausgewiesen hatte, ist Fügung in dieser Zeit der Kirchengeschichte, wohl auch eine „Ablenkung" von fachspezifischen Untersuchungen, für die Vf. durch eben diese Erstlingsarbeit hochqualifiziert schien: Wir meinen Kap. VI „Kollektar, Rituale, Prozessionale". Dieser Aufsatz ist ein bemerkenswerter Beitrag zur Quellenkunde des Fachs. Vf. zeigt, wie neben dem Sakramentar sich für die Hand des Vorstehers der Tagzeitengebete das Kollektar entwickelt; wie dieser Buchtyp zunächst um Elemente angereichert wird, die etwa dem Abt über die Collectae hinaus beim Chorgebet zukommen. In dem Maß, in dem das Sakramentar zum Missale weiterentwickelt und ausschließlicher für die Eucharistie reserviert wird, nimmt zunächst das Kollektar Elemente auf, bei denen es um die Feier anderer Sakramente geht. Vornehmlich über das Kollektar werden diese Ordines in spezifische klösterliche und pfarrliche Liturgiebücher tradiert, die ab dem 15. Jh. – zuerst in Italien – Rituale genannt werden. In diesen neuen Buchtyp gehen dann auch wichtige Stücke eines anderen vormals selbständigen Buchtyps ein, des Prozessionale (in verschiedenen Spielarten). Gy versteht seine Untersuchungen als Weiterführung (auf anderer Ebene) der Arbeiten des bedeutenden französischen Kodikologen Victor Leroquais, speziell dessen Einführungen zu seinen voluminösen Sammelwerken. Zur Neuausgabe hat Gy seinen Beitrag um Hinweise auf Angaben in K. Gamber, Codices Liturgici Latini Antiquiores (1963/1968 mit Suppl. 1988) – wenn auch nicht konsequent – bereichert.

Einer der jüngeren Beiträge, Kap. XI, präsentiert sich als in RSPhTh 69 (1985) erschienen – ein Stolperstein für Rezensenten! Faktisch ist dieser Beitrag, wie in der Bibliographie zur Festschrift (s. o.) n. 82 (fast) richtig notiert, erschienen in RSPhTh 64 (1980), 491–507 – dort unter dem Titel: „L'Office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. État d'une recherche". Jetzt, im Wiederabdruck, lautet die Überschrift: „L'Office du Corpus Christi, œuvre de S. Thomas d'Aquin" (223–243.244f). Damit ist irgendwie schon alles gesagt – oder zumindest angedeutet. In LThK² 10 (1965), 122 hatte H.-F. Dondaine noch angemerkt: „. . . aber es bleibt noch zu beweisen, daß das heutige Fronleichnamsoffizium [des Missale Romanum 1570ff; Breviarium Romanum 1568ff: B. K.] ein Werk des Thomas von Aquin ist." Hj. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste . . . Regensburg 1983, 202 gibt das Ergebnis der Untersuchungen von Gy aus 1980 – korrekt – so wieder: „Daß die Texte durch Thomas von Aquin zusammengestellt wurden, ist unsicher . . . Allerdings kommt P. M. Gy . . . neuestens zu dem provisorischen Ergebnis, daß manche Gründe für die Verfasserschaft des Aquinaten sprechen." Der Vergleich der beiden Fassungen (1980/1990) ergibt, daß zwar auch dieser Beitrag fast unverändert abgedruckt wurde, obwohl Gy S. 13 bemerkt: „. . . j'étudie à nouveaux frais la composition de l'Office de la Fête-Dieu . . ."; Gy geht von den Untersuchungen von C. Lambot in RBen 1942 (nicht 1492: ein liebenswert aktueller Druckfehler, 229) aus und kommt in erstaunlich kenntnis- und methodenreichen, subtilen Erörterungen zu seinem Urteil. Natürlich finden sich jetzt auch Querverweise (231 ein unvollendetes Detail in diesem Genre); natürlich zieht Gy auch hier jüngere Arbeiten, Arbeiten von Jüngeren heran. Vor allem beschäftigt ihn eine bislang unveröffentlichte These (Toronto 1985) von R. Zawilla (vgl. 239f), deren Ergebnisse im sic et non auch für sein Schlußurteil von Bedeutung sind. Seine Konklusion lautet im Wiederabdruck des Aufsatzes lakonisch: Das Offizium „Sacerdos" und die Messe „Cibavit", 1264 durch die Bulle „Transiturus" promulgiert, sind das Werk des hl. Thomas! Was Vf. 1980 für nur (hoch-)wahrscheinlich gehalten hatte, darf seiner jetzigen Meinung nach als sicher gelten. Auch solch vorsichtig abwägendes Urteil, gelegentlich Selbstkorrektur wie hier, charakterisiert den Vf.

Bleibt noch anzumerken, daß man dem Bd eine etwas liebevollere Betreuung durch die Verlage gewünscht hätte. Die Präsentation des Handschriftenregisters ist wenig hilfreich; sinnlos ist doch wohl, den Buchtitel zum laufenden Kolumnentitel zu machen; die Zahl der Druckfehler bei Übernahme von Werkstiteln, Eigennamen, Zitaten aus Fremdsprachen ist kaum noch tolerabel.

Schließen wir mit dem erfreulichen Ausblick: Gy denkt daran, auch seine Arbeiten zu Geschichte und Theologie des Bußsakramentes – wohl in ähnlicher Form überarbeitet – erneut zu veröffentlichen (vgl. 10, Anm. 1). Die Realisierung dieses Vorhabens wäre sehr zu begrüßen.

Regensburg Bruno Kleinheyer

Huonder, Vitus: **Die Psalmen in der Liturgia Horarum**. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1991. XX, 307 S. (Studia Friburgensia, NF 74), kart. sFr 49,00

Die Studie ist eine an der Theologischen Fakultät der Univ. Freiburg/Schweiz eingereichte Habilitationsschrift.

In einer knappen Einleitung vermerkt Vf. die Bedeutung der Psalmenverteilung innerhalb des „Stundengebetes": Wenn nach der Forderung des Konzils „der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet" (SC 51) werden soll, so kommt einer konkreten Psalmenordnung die gewichtige Aufgabe zu, dieses Gotteswort für den Beter „‚schmackhaft' zu machen" (XVIII). Die Absicht des Vf. ist es daher, der Psalmenverteilung der *Liturgia Horarum* „größere Aufmerksamkeit" zu schenken. Dabei beschränkt sich die Untersuchung auf den maßgeblichen Vierwochenzyklus, während das Psalterium der Hochfeste und Feste ebenso wie die Cantica unberücksichtigt bleiben.

Teil 1 (1–128) will „das Werden der Psalmenverteilung nachzeichnen, kurz in der das Konzil vorbereitenden Phase und anläßlich der Konzilsdebatten, ausführlicher in der Arbeit des *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*" (XVIII). Vf. bietet hier in breiter Auswahl und leserfreundlich aufbereitet (im Haupttext eine flüssige deutsche Übersetzung, in den Anmerkungen das lateinische Original) eine gute Dokumentation über die Vorlagen zu den betreffenden Generalversammlungen des *Consilium* und über die Arbeitspapiere der verschiedenen Subkommissionen. Anhand dieser bisher unveröffentlichten Schemata gewinnt der Leser einen detaillierten Einblick in die einzelnen Phasen der Entstehung des neuen *Cursus*, in den Diskussionsverlauf und bisweilen sogar in den Modus der Entscheidungsfindung (vgl. in diesem Zusammenhang die Intervention Pauls VI. bezüglich der sog. „Fluchpsalmen"; 101f).

Die Dokumentation liest sich stellenweise spannend wie ein Kriminalroman. Lange Zeit umstritten blieben beispielsweise die Fragen, ob tatsächlich der ganze Psalter innerhalb eines bestimmten Zeitraumes rezitiert werden müsse (9f; 64f), ob die Haupthoren *Laudes* und *Vesper* 3 oder 5 Psalmen umfassen sollten (32), und ob die imprekatorischen Verse der „Fluchpsalmen" belassen oder ausgesondert werden sollten (99).

Bei fortschreitender Lektüre wird der Leser feststellen müssen, daß die gesamte Neufassung der Psalmenordnung aus einer Sichtweise heraus unter-

nommen wurde, die völlig auf den in der Seelsorge stehenden Priester zentriert war: Das Hauptanliegen bestand darin, so scheint es, für den „von der Arbeit ermüdeten Klerus" die Gebetsabschnitte zu kürzen (besonders deutlich 24–26). Symptomatisch dafür ist der fast zu einem *locus theologicus* hochstilisierte Begriff „Überdruß" *(taedium)*, der sich nicht weniger als neunmal in den angeführten Schemata findet (26f.44.45f.63.67.68f.70.72.101) und jeweils Verkürzung oder Variierung der Psalmodie einfordert. Daß auch Berufstätige, Familienmütter und -väter vielleicht die *Liturgia Horarum* zur Hand nehmen könnten, scheint (trotz SC 100 und AES 27) gänzlich außerhalb des Blickfeldes gelegen zu haben. Rez., zugegebenerweise vielleicht übersensibel, da selbst betroffen, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß auf „Laien" immer nur dann verwiesen wurde, wenn es galt, bestimmte Positionen durchzusetzen (meist gegenüber Bedenken aus monastischen Kreisen), so bei der Reduzierung der Psalmenzahl von 5 auf 3 in den Haupthoren (32) und bei der Ausscheidung der „Imprekatorien" (99; 188: „das Volk [hat] dafür wenig Verständnis").

Im zweiten Teil (129–232) geht es Vf. darum, „die Aussagen der *Institutio generalis de Liturgia Horarum* über die Psalmen und die neue Psalmenverteilung selber zu bedenken sowie einen Überblick über die Gesichtspunkte, nach welchen einzelne Psalmen eingesetzt wurden, zu gewinnen" (XVIII). Dies geschieht in Form eines gründlichen Kommentars der betreffenden Artikel der *Institutio* (deutscher Text bequem greifbar als „Allgemeine Einführung" im ersten Bd des *Stundenbuches*). Die nötigen historischen Hintergründe bieten die beiden Exkurse „Die Psalmen im Gebet Israels" (140–148) und „Modelle der Psalmenverteilung" (163–191). Hinsichtlich des letztgenannten ist allerdings das Fehlen der gesamten ostkirchlichen Traditionen ebenso wie das Fehlen von Beispielen „kathedraler" Psalmodie zu bedauern (für die Frühzeit bei Taft, Liturgy Hours; neuzeitliche, immerhin beachtliche Versuche bei Koch, ALw 17/18 [1975/76] 80–144), die für die Gesamtbeurteilung des in der *Liturgia Horarum* vorgelegten Psalmenzyklus von Bedeutung sein dürften. Nach einigen grundsätzlichen Reflexionen über die Psalmen im Rhythmus der Zeit, in der „Tag", „Woche" und „Jahr" in ihrer theologischen und besonders liturgischen Relevanz zur Sprache kommen, geht Vf. all jene Psalmen durch, die vom *Consilium* auf einen speziellen Platz (also *ausgewählt* und nicht *current*) gesetzt wurden. Dabei werden die Begründungen für die jeweilige Auswahl aus den verschiedenen Schemata erhoben und kurz kommentiert.

Der dritte Teil (233–286) will „Erwartungen und Wünsche, die von einer stärker bibeltheologischen Betrachtungsweise der Psalmen ausgehen, formulieren und auf diese Weise einen kritischen Beitrag zur neuen Psalmenverteilung leisten" (XVIII). Vf. plädiert für eine liturgische Nutzung der Psalmen nach Gattungs- und Sinneinheiten.

Viele Analysen und Beobachtungen des zweiten und dritten Teils der Studie sind aufschlußreich sowohl für den Liturgiewissenschaftler (etwa die Synopse der verschiedenen Fassungen der Artikel 100–109 der *Institutio*; 110–122) wie auch für den Beter der *Liturgia Horarum* (etwa die Forderung des Vf. nach einer „Rückbesinnung auf den Eigenwert des AT und seiner heilsgeschichtlichen Zeitabschnitte" und sein Vorschlag, statt vom „Vollsinn" der Psalmen besser von einer „christologischen Aktualisierung" zu sprechen; 137f). Auch die Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Zeiteinheit „Woche" als Schöpfungsgedächtnis sind bedenkenswert und müßten in einem *cursus psallendi* sicherlich berücksichtigt werden.

Leider fühlt sich der Leser aber in zunehmendem Maße alleine gelassen, weil methodologische und speziell kriteriologische Reflexionen kaum angestellt werden. Speziell im zweiten Teil bleibt undeutlich, woher Vf. die Maßstäbe nimmt, mit denen bestimmte Entscheidungen des *Consiliums* kritisiert werden. So wird z. B. einerseits der Verlust des Wochenzyklus (157; 201) und der zweiten Nokturn (239) bedauert, andererseits aber das Prinzip, den ganzen Psalter innerhalb einer bestimmten Zeit zu rezitieren, nie grundsätzlich in Frage gestellt (anders ist die einseitige Modellauswahl in Exkurs 2 kaum zu verstehen). Die Grundproblematik der *Liturgia Horarum*, daß sie zum einen eine (stellenweise willkürlich anmutende) Mischung aus currenter und ausgewählter Psalmodie darstellt, zum anderen daß sie nach den Bedürfnissen des Weltklerus konzipiert ist, dennoch aber auch Ordensleuten wie Laien genügen soll (vgl. dazu die Äußerung Pauls VI.; 157), wird von den Überlegungen kaum berührt. Vf. ist hier zu zurückhaltend und geht über die bereits von Füglister (im Blick auf Ordensgemeinschaften) und Häußling (im Blick auf Laien) geübte Kritik nicht hinaus. Der von ihm vorgetragene bibeltheologische Ansatz zeigt zwar deutlich einige Schwächen des Systems, vermag aber selbst nur „Schönheitsreparaturen" zu leisten.

Die Studie zeigt, daß die erneuerte *Liturgia Horarum* ein (sicherlich notwendiger, aber noch unzureichender) Zwischenschritt zu dem ist, was Tagzeitenliturgie sein will. Die Untersuchung spiegelt in gewisser Weise die Aporien des *Consiliums* – lösen will oder kann sie sie nicht.

Besonders für den ersten Teil wird die Forschung dem Vf. dankbar sein, daß er aus dem „Meer an Dokumenten" (23), die das *Consilium* und die Subkommissionen hinterließen, die für die *Liturgia Horarum* bedeutsamen Teile ausgelesen und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Viele Anregungen des zweiten und dritten Teils, besonders der kritische Kommentar zu den die Psalmen betreffenden Teilen der *Instructio*, sind für den Beter des Stundenbuches nützlich und hilfreich. Es wäre wünschenswert gewesen, daß die sich aus der Neufassung der Psalmenordnung und dem bibeltheologischen Anliegen des Vf. ergebenden Fragen einmal grundsätzlich (etwa in einem Schlußkap.) erörtert würden. Denn wie müßte ein kirchliches Stundengebet aussehen, das sowohl den biblischen Text als auch die unterschiedlichen Intensitätsstufen der Glaubensäußerung innerhalb der Kirche ernstnimmt, damit Tagzeitenliturgie in der Gegenwart wieder ein zentraler Vollzug der *ecclesia orans* wird, der das geistliche Leben der Gemeinden wie des einzelnen prägt?

Mainz Ansgar Franz

Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben. Hg. v. Hans G. Ulrich. – München: Chr. Kaiser 1990. 460 S. (Theologische Bücherei. Studienbücher, 83), kart. DM 38,00

Fünf evangelische „Ethiken" sind 1990 im deutschen Sprachraum erschienen. Christofer Frey und Martin Honecker verfaßten ein Arbeits- (Theologische Ethik. Neunkirchen-Vluyn 1990) bzw. Lehrbuch (Einführung in die Theologische Ethik. Berlin, New York 1990). Trutz Rentdorff legte seine Ethik (Ethik. Grundelemente. Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. 1 u. 2. Stuttgart u. a. 1990) überarbeitet und erweitert vor. Walter Krecks „Grundfragen der christlichen Ethik" erschien in vierter Auflage (München ^{4}1990). Das Buch des Erlanger Sozialethikers Hans G. Ulrich unterscheidet sich von den anderen „Ethiken" dadurch, daß es sich nicht um eine geschlossene Darstellung handelt. Thematisch geordnet werden ethische Beiträge seit 1945 erneut abgedruckt. U. eröffnet und beschließt das Studienbuch mit einem eigenen Beitrag. Die einzelnen Aufsätze:

I. Zur theologischen Grundlegung: 1. Leonhard Goppelt, Prinzipien neutestamentlicher und systematischer Sozialethik heute (42–65); 2. Heinz-Dietrich Wendland, Die Wirkung der christlichen Eschatologie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik (66–74); 3. Ernst Wolf, Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre (75–97); 4. Gerhard Sauter, Was heißt „christologische Begründung" christlichen Handelns heute? (98–112); 5. Trutz Rendtorff, Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik (113–123); 6. Martin Honecker, Vernunft, Gewissen, Glaube. Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik (124–143).

II. Zur Aufgabe der Sozialethik: 1. Heinz Eduard Tödt, Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? Ein kritischer Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft (146–176); 2. Helmut Gollwitzer, Bürger und Untertan (177–204); 3. Arthur Rich, Grundlagen der Sozialethik (205–229); 4. Wolfgang Huber, Freiheit und Institution. Sozialethik als Ethik kommunikativer Freiheit (230–244).

III. Zur Methodik evangelischer Ethik: 1. James M. Gustafson, Der Ort der Schrift in der christlichen Ethik. Eine methodologische Studie (246–279); 2. Christofer Frey, Was trägt die analytische Moralphilosophie zu einer Theorie der Ethik bei? Untersucht an P. H. Nowell-Smith, Ethics (280–294); 3. Heinz Eduard Tödt, Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung (295–322).

IV. Perspektiven zur Begründung und Praxis: 1. Dietrich Ritschl, Von der „Story" zum Handeln (324–337); 2. Stanley Hauerwas, Die Kirche in einer zerrissenen Welt und die Deutungskraft der christlichen „Story" (338–381); 3. Hans G. Ulrich, Evangelische Ethik – gegenwärtige Perspektiven (382–411).

Bibliographie zu Forschung und Lehre in der theologischen Ethik, zusammengestellt von Werner Göllner (412–453). Das Erscheinungsdatum der Beiträge ist im Inhaltsverzeichnis genannt.

In der Einführung „Theologische Verständigung über Ethik" (9–40) umreißt U. die Zielvorgabe evangelischer Ethik: „Evangelische Ethik aber wird vom Menschen theologisch so zu reden haben, daß immer zugleich zu erkennen bleibt, was er von Gott empfängt, wie er darin lebt und was er tut. Denn: Zu den fundamentalen Unterscheidungen evangelischer Ethik gehört die Unterscheidung zwischen dem Mensch-Sein und dem menschlichen Handeln, auf die hin die Ethik ihre Unterscheidungen finden muß – durchaus um der ethischen Thematisierung eines Lebens willen, das dem Menschen, den Gott will, gerecht wird. In dieser Hinsicht ist das Verhält-

nis von Anthropologie und Ethik klärungsbedürftig und strittig geblieben" (13). Als „Kernfrage evangelischer Ethik" sieht U. „Ethische Rechenschaft und Rechtfertigung – Gesetz und Evangelium" (19). Diese Frage betrifft den Zusammenhang von Soteriologie und Ethik. „Evangelische Ethik folgt der fundamentalen Unterscheidung zwischen dem, was für den Christen zu verantworten ist – und dem, was er nicht in seine Verantwortung übernehmen kann und muß, weil es ihm von Gott in Gnade und Gericht entgegengebracht wird" (21). Zu dieser Aufgabe „was für den Christen zu verantworten ist", gehört, „wie evangelische Ethik notwendig eine Sozialethik ist ... Sozialethik setzt dort ein, wo es gilt, der Not des Nächsten in ihrer ganzen Reichweite gerecht zu werden" (27).

1. U. hat bei der Auswahl der Autoren ein breites Spektrum berücksichtigt. Dabei hat er sich nicht auf den deutschen Sprachraum beschränkt (J. M. Gustafson u. St. Hauerwas). Seiner Auffassung von evangelischer Ethik gemäß nimmt die Sozialethik einen breiten Raum ein. Hier setzt U. mit den ausgewählten Beiträgen inhaltliche Schwerpunkte. Dies zeigt sich darin, daß der erste Aufsatz der „theologischen Grundlegung" von Goppelt bereits diese Thematik hat, wie auch der Beitrag von Hauerwas im Schlußkapitel „Perspektiven zur Begründung und Praxis". Dazu kommt noch ein eigenes Kap. „Zur Aufgabe der Sozialethik".

   Auch innerhalb der Aufsätze wird diese leitende Perspektive sichtbar. So befaßt sich z. B. Ernst Wolf in seinem Beitrag „Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre" ausführlich und in der Konsequenz kritisch mit Gerhard Ebeling „Die Notwendigkeit der Lehre von den Zwei Reichen" (Wort und Glaube I, 407–428). Wäre es nicht sinnvoll gewesen, diesen Aufsatz mit aufzunehmen? Daß U. die Beiträge von Ebeling kennt, zeigen seine verschiedenen Hinweise in der Einführung. In einem anderen Fall hat U. Rede und Gegenrede dokumentiert, so kommt H.-D. Wendland mit „Die Wirkung der christlichen Eschatologie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik" zu Wort wie H. E. Tödt mit „Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik?", der sich kritisch mit Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft auseinandersetzt.

2. Die Konzeption evangelischer Ethik vornehmlich als Sozialethik zu sehen, läßt notwendig andere Gesichtspunkte in den Hintergrund treten. Dies wird deutlich, wenn man die Themen dieses Studienbuchs mit den eingangs erwähnten „Ethiken" vergleicht. Sicher sind auch diese unterschiedlich strukturiert. Zu Recht spricht U. davon, daß der Begründungszusammenhang evangelischer Ethik unter der Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik „diskutiert wird. Diese Frage hat weithin die Verständigung über evangelische Ethik geleitet" (23). Wenn diese Frage „weithin die Verständigung über evangelische Ethik geleitet hat", wäre eine ausführliche Behandlung bzw. ein Aufsatz zum Thema angebracht gewesen.

   Die ausführlichen bibliographischen Angaben weisen ebenfalls auf die Wichtigkeit dieser Verhältnisbestimmung hin. In den genannten „Ethiken" kommt (mit Ausnahme von Frey) diese Fragestellung jeweils mit einem eigenen Kap. vor.

   In der evangelischen Ethik hat das Thema „Sünde und Schuld" einen anderen Stellenwert als in der katholischen Moraltheologie. Daß es an keiner Stelle (auch nicht in der Bibliographie) thematisiert wird, unterscheidet die Arbeit Ulrichs von den anderen „Ethiken".

3. Es ist verständlich, bei diesem Studienbuch evangelische Autoren zu Wort kommen zu lassen. Ganz am Schluß weist U. auf den ökumenischen Aspekt hin. „Die Besinnung auf den Zusammenhang von Evangelium und Ethik ist eine ökumenische Aufgabe ..." (410). Als Gesprächspartner nennt U. hier katholischerseits B. Häring. Die Auseinandersetzung mit ihm würde sicher neue Aspekte in die ökumenische Ethik einbringen, zumal die anderen „Ethiken" auf Häring nicht eingehen.

   Die mit Sorgfalt erstellte Bibliographie von Werner Göllner trägt ökumenischen Charakter. Auch hier bleibt das Verständnis von evangelischer Ethik, die sich primär als Sozialethik versteht, leitend, so daß bei den katholischen Autoren Werke aus der Moraltheologie und der Sozialethik unter einer Rubrik zu finden sind.

Das vorliegende Studienbuch enthält in einer praktikablen Form wichtige Diskussionsbeiträge aus der evangelischen Ethik seit 1945. Für das Weiterstudium werden detaillierte nach Sachthemen geordnete Literaturhinweise gegeben. Diese „Evangelische Ethik" ist in ihrer sozialethischen Konturierung eine hilfreiche Ergänzung zu den Gesamtdarstellungen der evangelischen Ethik.

Köln Herbert Schlögel

Walzer, Michael: **Sphären der Gerechtigkeit.** Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Aus dem Englischen von Hanne Herkommer. – Frankfurt a. M., New York: Campus 1992. 478 S. (Theorie und Gesellschaft, Bd 23), geb. DM 98,00

Der in Princeton lehrende politische Philosoph und Sozialwissenschaftler, einer der herausragenden Vertreter des nordamerikanischen Kommunitarismus, entwirft in seinem 1983 im Original erschienenen Werk ein plurales Gerechtigkeits- und Gleichheitskonzept im Blick auf eine Theorie demokratischer Gesellschaften. Im Gegenüber zum abstrakten Universalismus kantisch geprägter Gerechtigkeitsbegriffe wie zu utilitaristischen Konzeptionen entwikkelt er eine v. a. aus nordamerikanischen Erfahrungen gespeiste Theorie distributiver Gerechtigkeit. Er zeichnet das Bild einer Gesellschaft, in der soziale Güter und Werte in der Form eines lebendigen und offenen Egalitarismus möglichst frei verfügbar sind und annähernd gleich verteilt werden. Dazu ist s. E. ein Verständnis komplexer Gleichheit vonnöten, die allein der Pluralität sozialer Güter und Werte sowie deren Verteilung gerecht wird.

Laut W. ist die menschliche Gesellschaft eine Distributionsgemeinschaft, in der es weder ein universelles Tauschmittel, noch einen singulären Ort der Entscheidung, noch ein singuläres Kriterium oder Set für alle Verteilungsvorgänge gibt. Das einzig Singuläre stellt für ihn im Gegensatz zu den Grundannahmen der meisten Philosophen von Plato bis Rawls allenfalls ein Pluralismusprinzip dar. W. will in seinem Werk den Nachweis erbringen, „daß die Prinzipien der Gerechtigkeit ihrerseits in ihrer Form selbst pluralistisch sind; daß die verschiedenen Sozialgüter aus unterschiedlichen Gründen von verschiedenen Agenten und Mittlern auf der Basis unterschiedlicher Verfahren verteilt werden sollten; und daß alle diese Unterschiede sich herleiten aus den unterschiedlichen Bedeutungen der Sozialgüter selbst – dem unvermeidbaren Resultat eines historischen und kulturellen Partikularismus" (30).

Dazu skizziert er zunächst eine Theorie der Güter, die Menschen ersinnen und erzeugen, um sie dann zu verteilen. Für seine Theorie distributiver Gerechtigkeit sind die sozialen Güter von Belang, aus denen Menschen je nach Art und Weise ihrer Erzeugung und Benutzung Identität gewinnen, denen sie historisch-kulturell differente Bedeutungen verleihen und deren Verteilung in relativer Autonomie der einzelnen Distributionssphären erfolgt. In den meisten Gesellschaften werden bestimmte Güter dominant und also monopolisiert, womit sie sich in andere Güter verwandeln können. Die Kontrolle über ein dominantes Gut produziert eine herrschende Klasse, die darauf einen Monopolanspruch erhebt. Die Güter Reichtum, Macht und Bildung tendieren laut Vf. dazu, innerhalb ihrer Sphäre natürliche Monopole auszubilden. Richtet sich das Konzept einfacher Gleichheit darauf, solche Monopole zu zerschlagen, was nur möglich ist, wenn die Staatsmacht selbst dominant und also monpolisiert wird, so zielt W. auf die Reduzierung und Eindämmung der Dominanz. Das System komplexer Gleichheit, das ein Netz von Beziehungen zwischen den Sphären erzeugt, welches Dominanz und Vorherrschaft verhindert, ist ihm zufolge das Gegenteil von Tyrannei. Der komplexen Gleichheit entspricht ein offenes Distributionsprinzip, das lautet: „Kein soziales Gut X sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines anderen Gutes Y sind, einzig und allein deshalb verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen" (50).

Im Durchgang durch die drei Distributionsprinzipien des freien Tausches, des Verdienstes und des Bedürfnisses legt W. dar, daß alle drei real, freilich nicht universal, sondern nur innerhalb bestimmter Sphären gelten, so daß mit ihrer Hilfe unterschiedliche Güter für unterschiedliche Personengruppen aus unterschiedlichen Gründen auf der Basis unterschiedlicher Verfahren verteilt werden. Dabei gibt eine jeweils konkret historisch-kulturell geprägte politische Gemeinschaft den Argumentationsrahmen ab, innerhalb derer Fragen der Bedeutung und Verteilung sozialer Güter zu beraten und zu entscheiden sind. Die Mitgliedschaft in einer solchen Gemeinschaft stellt selbst ein zu verteilendes soziales Gut dar.

Aus der Perspektive einer konkreten, staatlich organisierten politischen Gemeinschaft expliziert W. dann die Konzeption einer gerechten Gesellschaft, die im Blick auf die relevanten sozialen Güter distributive Gerechtigkeit in komplexer Gleichheit realisiert. Dabei kommen zur Sprache: Mitgliedschaft und Zugehörigkeit, Sicherheit und Wohlfahrt, Geld und Waren, das Amt, harte Arbeit, Freizeit, Erziehung und Bildung, Verwandtschaft und Liebe, göttliche Gnade, soziale Anerkennung und schließlich politische Macht.

Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft ist für W. das wichtigste soziale Gut, das „wir" an „Fremde" vergeben, wobei Zulassungsentscheidungen nötig sind, die sich nicht prinzipiell – etwa durch Rawls' Prinzip der gegenseitigen Hilfe – begründen lassen, sondern kontextuell, analog zur Mitgliedschaft in Vereinen geregelt werden. Mitglieder haben Vf. zufolge das kollektive Recht zu bestimmen, wer zugelassen werden soll. Das Prinzip der po-

litischen Gerechtigkeit mache es indes erforderlich, daß der Erstzulassung qua Einwanderung auch die Einbürgerung folge.

Laut W. beginnt die Theorie distributiver Gerechtigkeit mit einer Beschreibung und Begründung des Rechts auf Mitgliedschaft und damit auf Teilnahme an demokratischen Selbstbestimmungsprozessen. Sie findet ihre Fortsetzung in der Behandlung der gemeinschaftlichen Versorgung und Fürsorge auf der Basis sozial anerkannter Bedürfnisse. Dafür sei ein Gesellschaftsvertrag nötig, der freilich weder hypothetisch noch ideell i. S. von Rawls sei, vielmehr eine konkrete Übereinkunft meine, die Mittel der Mitglieder gemäß einem gemeinsamen Verständnis von deren Bedürfnissen umzuverteilen.

Geld und Waren sind für W. Güter, die in der Sphäre des Marktes ihre legitime Rolle spielen; problematisch wird die Herrschaft des Geldes außerhalb seiner Sphäre, die sich im Imperialismus des Marktes zeige. Ein Konzept komplexer Gleichheit fordert nun nicht die Abschaffung des Marktes, wohl aber Redistributionen, die die Grenzlinien von Politik und Wirtschaft neu ziehen mit dem Ziel, die Sphäre der Politik zu stärken. Allein der Staat könne den Partikularisierungseffekten der Individualentscheidung, der Macht des Marktes und des Klassenprivilegs entgegenwirken, wozu es qualifizierter und professionalisierter Ämter bedarf. Da diese zugleich zu einem dominanten Gut zu werden drohen, gilt es umgekehrt, das Amt einzudämmen, was durch die Begrenzung der damit einhergehenden Privilegien geschehen kann.

Die Verteilung schwerer und schmutziger Arbeit thematisiert W. ebenso wie die von Freizeit, von Erziehung und Bildung, von Liebe und Zuneigung sowie von göttlicher Gnade. Letztere stellt laut Vf. ein besonderes, historisch häufig umstrittenes Gut dar, wobei es erstens um deren Verfügbarkeit und zweitens um ihren selektiven Besitz ging. Die in der amerikanischen Verfassung gezogene Mauer zwischen Kirche und Staat sorgt nach W. i. S. komplexer Gleichheit für religiöse Freiheit wie für religiöse Gleichheit.

Das Gut der sozialen Anerkennung sollte laut W. in Form einer Mischverteilung von öffentlichem Ansehen und individueller Verdienstlichkeit frei vergeben werden, wobei auch hier darauf zu achten sei, daß es nicht dominant wird. Eine demokratische, gerechte Gesellschaft sei die beste Grundlage für die Selbstachtung seiner Bürger im Gegenüber zur feudal-hierarchischen Betonung der Selbstschätzung. Selbstachtung impliziert die Anerkennung der moralischen Bedeutung von komplexer Gleichheit.

Ist die Staatsmacht der wichtigste Garant distributiver Gerechtigkeit, insofern sie über die Grenzen wacht, innerhalb derer die einzelnen sozialen Güter verteilt werden, so kommt es W. zufolge darauf an, diese Macht zum einen zu erhalten und sie zum anderen ebenfalls einzudämmen. In der Sphäre der Politik gebe es zur Demokratie keine Alternative mehr, „wenn wir der Besitzerschaft, dem Expertentum, der religiösen Erleuchtung usw. erst einmal den ihnen zukommenden Platz angewiesen und ihre Autonomie institutionalisiert haben" (429). Verstanden i. S. komplexer Gleichheit setze Demokratie gleiche Rechte, nicht gleiche Macht voraus; freilich sei jeder Bürger potentieller Teilhaber an Macht, und eben darauf beruhe seine Selbstachtung.

Abschließend skizziert W. sein Verständnis einer gerechten Gesellschaft. Eine Gesellschaft ist ihm zufolge dann gerecht, wenn sie ihr konkretes Leben in einer Weise lebt, die den gemeinsamen Vorstellungen ihrer Mitglieder entspricht. Gerechtigkeit sei also keine universal definierbare Kategorie, sondern wurzele in einem speziellen Verständnis, so daß jede konkrete Beschreibung davon „Lokalkolorit" (442) trage. Gerechtigkeit aber kontrastiert in jedem Fall der Tyrannei, komplexe Gleichheit dem Totalitarismus.

W.s Werk ist ein brillantes Plädoyer für ein pluralistisches Gerechtigkeits- und Gleichheitskonzept. Mit einer Fülle anschaulicher Belege u. a. aus der griechischen, jüdischen und amerikanischen Geschichte wird der gegen den abstrakten philosophischen Universalismus gerichtete Wille zum Konkreten und Kontextuellen unterstrichen. Das Buch ist darin kommunitaristisch, daß es die (eigene) politische Gemeinschaft zur normativen Bezugsgröße macht. Das überzeugend vorgetragene Konzept komplexer Gleichheit erweist sich gegenüber einem einlinigen Egalitarismus m. E. als eine bemerkenswerte Differenzierung, das ein pluralistisches Demokratieverständnis impliziert und folgenreich für die Grundlegung politischer Ethik ist.

So einleuchtend W.s Analysen sind, als Theorie ist sein Konzept problematisch, insofern es erstens konkretistisch verfährt und Gerechtigkeit an konkrete historisch-kulturelle Lebensformen bindet, zweitens den Nationalstaat als (auch philosophisch nicht zu transzendierende) Bezugsgröße der Theoriebildung faßt, damit drittens der auch in Nationalstaaten etwa in deren Verfassungen längst inkorporierten universalistischen Prinzipien nicht gewahr wird und viertens die Frage internationaler Gerechtigkeit völlig ausblendet.

Überhaupt verkennt W. die universalistischen Implikationen von Gerechtigkeit und Gleichheit. Seine Argumentation, die nicht, wie er vorgibt, „eine streng subjektive", sondern gerade mit der Berufung auf Erfahrungen bestimmter politischer, sozialer und religiöser Gemeinschaften immer schon intersubjektiv ist, stellt er in falscher Alternative zur Einnahme eines „objektiven und universellen Standpunkts" (20) von der philosophischen Bergeshöhe herab. In prozeduralen Gerechtigkeitskonzepten kann es jedenfalls allein darum gehen, einen aus der Teilnehmerperspektive eingenommenen intersubjektiven Standpunkt zu entgrenzen und zu universalisieren, ohne sich einerseits auf die vermeintlich neutrale, objektive Beobachterperspektive zurückziehen zu können und ohne andererseits in vorgeblich kontextueller Bescheidenheit de facto die eigene Lebensform zur entscheidenden normativen Bezugsgröße zu dogmatisieren.

Nebenbei: in die ansprechende, flüssige Übersetzung haben sich einige merkwürdige Begriffe und fehlerhafte Namen eingeschlichen: „Selbstbenamsung" (42), „randomisieren" (250), „Beschulung" (302) sowie „Schmith" (235) und „Ghandi" (257).

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Novak, Michael: **Der Geist des demokratischen Kapitalismus**. Aus dem amerik. Engl. übersetzt von Eberhard Aebischer-Crettol. – Frankfurt: J. Knecht 1992. 476 S., geb. DM 78,00

Der Vf., der in Rom Theologie studiert hat und dann als Laientheologe und Prof. für Religionswissenschaft Forschungsarbeiten vor allem auf sozialethischem Gebiet vorgelegt hat, gehört der Demokratischen Partei der USA an, wurde aber von der Reagan-Administration in öffentliche Ämter berufen. Sein Anliegen ist es, darzulegen, daß aus der Sicht einer Christlichen Sozialethik das Wirtschaftssystem der USA und die ähnlich strukturierten marktwirtschaftlichen Systeme Westeuropas entgegen der Tradition der kirchlichen Soziallehre und theologischer Anhänger eines Sozialismus gebilligt werden könnten. Kirchliche Kapitalismus- bzw. Liberalismuskritik führt Novak darauf zurück, daß im romanischen Sprachraum, der auch in der kirchlichen Verkündigung und Theologie dominiert, „Liberalismus" als Synonym für „antikirchlich" gilt, während die angelsächsische Tradition der Harmonie von Liberalismus und Christentum nicht rezipiert worden ist. N.s eigene katholische Entwicklung mit der Prägung von einem romantischen Antikapitalismus des katholischen Milieus, über eine Affinität zum demokratischen Sozialismus bis zur späten Bejahung des „Demokratischen Kapitalismus" bilden den biographischen Hintergrund der Untersuchung. N. schlägt den deutschen Lesern vor, bei „Demokratischem Kapitalismus" immer an „Soziale Marktwirtschaft" zu denken, wobei er durchaus Unterschiede zwischen Deutschland und den USA sieht, die er auf die verschieden starke Heterogenität der Gesellschaften und auf unterschiedliche Gewichtungen von Gleichheit und Sicherheit (Deutschland) sowie Freiheit und Risiko (USA) zurückführt.

Nachdem das II. Vatikanum mit der Anerkennung der Religionsfreiheit und der Bejahung der politischen Demokratie zwei Grundpfeiler der amerikanischen Gesellschaftsordnung anerkannt hat, stehe die Anerkennung des dritten Grundpfeilers, nämlich die des „Demokratischen Kapitalismus" für die Soziallehre der Kirche noch aus, was ihn 1978 bis 1980 veranlaßte, das vorliegende Buch zu verfassen, dem er für die deutsche Ausgabe ein Vorwort sowie ein 1991 verfaßtes Nachwort für die 2. amerik. Aufl. beifügt.

N.s Kernthese lautet, daß man bei der Beurteilung einer Gesellschaftsordnung die Interdependenz der Wirtschaftsordnung, der politischen Ordnung und der moralisch-kulturellen Ordnung (Kirche, Medien, Bildung) beachten müsse, wobei allerdings insoweit eine Interdependenz besteht, daß eine kapitalistische Wirtschaft auf Dauer zur politischen Demokratie führt und ebenso nur mit ganz bestimmten moralisch-kulturellen Systemen vereinbar ist.

Zur Herausarbeitung der Grundwerte des US-amerikanischen Systems legt er breit die geistesgeschichtlichen Hintergründe und Entwicklungen des angelsächsischen Liberalismus dar, um die sozialethischen Grundlagen der US-amerikanischen Ordnung herauszuarbeiten. Aufgrund dieser Ideen hätten sozialistische Vorstellungen in den USA nie breite Resonanz gefunden. „Sozialismus" ist für N. eine Reaktion auf europäische wie außereuropäische Feudalsysteme (z. B. deutsches Kaiserreich, Zarismus, Lateinamerika), nicht aber auf den „demokratischen Kapitalismus". Sowohl die Realität der sozialistischen Systeme wie auch die Modelle eines „demokratischen Sozialismus" wären dem „demokratischen Kapitalismus" unterlegen, weil dieser für Revision und Veränderung offen sei und immer auf neue Herausforderungen (z. B. Umwelt- und Energieprobleme) reagieren könne, um Mängel abzubauen. Ein solches unvollkommenes System dürfe aber niemals mit theologischen Kategorien wie „Stadt Gottes" oder „Neues Jerusalem" belegt werden.

Entsprechend seiner Grundthese muß N. sich mit Theologien, die eine Option für den Sozialismus getroffen haben bzw. kapitalismuskritisch sind, wie der Befreiungstheologie und der europäischen politischen Theologie (z. B. Moltmann, Metz) auseinandersetzen.

N. führt die seit ca. 1850 auseinanderlaufende wirtschaftliche Entwicklung in Nord- und Südamerika auf unterschiedliche Gesellschaftssysteme zurück. Während in Nordamerika vor allem durch den permanenten Ausbau des Bildungswesens und der Forschung das Kapital in den Köpfen der Menschen vermehrt wurde und eine freiheitliche gesellschaftliche Ordnung dieses Kapital, z. B. durch die Fülle von Erfindungen, gesellschaftlich nutzbar machte, wurde eine sozioökonomische Entwicklung in Lateinamerika durch soziostrukturelle Merkmale (Großgrundbesitz) und die iberokatholischen Mentalitäten blockiert. Es sei eben kein Zufall, daß bis zum Zweiten Weltkrieg auch die Gebiete der USA (Südstaaten), die aus der spanischen Kolonialzeit noch stärker vom Großgrundbesitz geprägt worden seien, auch wirtschaftlich rückständiger waren. Eine marktwirtschaftliche Ordnung verlangt nach Bildungschancen für alle, Umverteilung von Einkommen zur Sicherung der Grundbedürfnisse der Armen, Korrektur von Bodenbesitzverhältnissen und eine Kontrolle ökonomischer Macht. Diese Grundideen des „Demokratischen Kapitalismus" müßten auch in Entwicklungsländern realisiert werden, damit diese prosperieren. Hier liegen die eigentlichen Probleme nicht wie die Dependenztheorie behauptet bei multinationalen Unternehmen, Weltmarktverhältnissen etc. Wirkliche Abhängigkeit nach N. liegt vor, wenn Kuba als Gegenleistung für sowjetische Subventionen Truppen nach Afrika schicken mußte.

N. sieht sich 1991 durch drei Entwicklungen bestätigt: Erstens durch den Zusammenbruch des Sozialismus in Mittel- und Osteuropa, zweitens durch die Aufnahme einiger seiner Ideen in die kirchenoffizielle Lehrverkündigung in „Centesimus annus" und drittens durch eine vorsichtige Distanzierung von Befreiungstheologen wie G. Gutiérrez von der Dependenztheorie.

N.s Werk ist primär geistesgeschichtlich orientiert. Er räumt ein, daß es eine Diskrepanz zwischen den konzeptionellen Grundlagen und der sozialen Realität in den USA gibt. Daher greift er an einigen Stellen auch einige besonders ethisch relevante reale Phänomene auf, wenn er Armuts- und Rassenprobleme in den USA diskutiert. Sein Blickwinkel ist geprägt von der Sicht der Neoliberalen im Vorfeld der Reagan-Ära. Es fehlen seinem Werk präzise sozialethische Kriterien für die Beurteilung der Staatstätigkeit, die nicht nur, wie N. glaubt, durch Reglementierung und Bürokratisierung die Freiheit beschränken und die Wirtschaft ruinieren kann, indem sie die produktive Entfaltung der kreativen Fähigkeiten der Menschen behindert, sondern auch durch zuwenig oder falsch angelegte Staatstätigkeit Fragen der Solidarität und sozialen Gerechtigkeit vernachlässigen kann. Die Defizite auf letzterem Gebiet haben die amerikanischen Wähler offensichtlich veranlaßt, nach zwölf Jahren einen Wechsel vorzunehmen.

Der wertvolle Beitrag des Werkes N.s liegt darin, daß es die im romanisch-katholischen und im deutschen Sprachraum entweder weitgehend unbekannte bzw. fehleingeschätzte Tradition des angelsächsischen Liberalismus auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet, dessen sozialethischer Gehalt und dessen christliche Inspiration nicht beachtet wurde, erschlossen hat.

Münster Joachim Wiemeyer

Leisinger, Klaus M.: **Hoffnung als Prinzip**. Bevölkerungswachstum: Einblicke und Ausblicke. Mit einem Vorwort von Robert McNamara. – Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser 1993, 423 S., geb. DM 39,80.

Überleben im Sahel. Eine ökologische und entwicklungspolitische Herausforderung, hg. v. Klaus Leisinger / Karin Schmitt. – Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser 1992, 205 S., 32 Bildtafeln, geb. DM 39,80

„Während Sie diesen Satz in normaler Geschwindigkeit lesen, wächst die Weltbevölkerung um etwa zwanzig Menschen" (Hoffnung als Prinzip, 15) – in nüchterner Eindringlichkeit präsentiert Leisinger von diesem ersten Satz an aktuelle Einsichten in entwicklungspolitische Zusammenhänge, mit 37 Tabellen und 17 Schaubildern sowie ausführlichen Anmerkungen mit weiterführender Literatur dokumentiert.

Der Einführung mit einer kritischen Rechenschaft über die eigenen Werturteile folgen die Kap. II. Daten und Fakten zum Bevölkerungswachstum; III. Kulturelle und sozio-ökonomische Einflüsse auf die Geburtenraten; IV. Auswirkungen hohen Bevölkerungswachstums; V. Die demographische Transformationstheorie in der Diskussion; VI. Anforderungen an eine ethisch legitimierbare Bevölkerungspolitik; Schlußbemerkungen in fünf Thesen.

Vf. stellt dabei die Kunst unter Beweis, wissenschaftliche Standards mit einer allgemein verständlichen, ja fesselnden Darstellung zu verbinden. Er ist a.o. Prof. für Entwicklungssoziologie an der Univ. Basel und Leiter der Ciba-Geigy-Stiftung für Zusammenarbeit mit Entwicklungsländern. Als wissenschaftlicher Berater wirkte er mit an der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Friede in Gerechtigkeit" in der Pfingstwoche 1989 in Basel.

Als 1967 die Enzyklika Papst Pauls VI. „Über den Fortschritt der Völker" mahnte: „Entwicklung ist nicht einfach gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum" (Populorum progressio 14), stand die internationale Entwicklungspolitik noch im Zeichen wachstumsorientierter Strategien. Die Untersuchungen von Leisinger repräsentieren die allgemeine Umorientierung zu einem ganzheitlichen Verständnis von Entwicklung: „Angesichts der sich abzeichnenden globalen Grenzen ökologischer Belastbarkeit hat das Konzept einer ‚nachholenden' Entwicklung und somit die heutige Industriegesellschaft als Leitbild für die Dritte Welt immer mehr an Bedeutung verloren" (224). „Kurz: Ziel der Bevölkerungspolitik ist die Sicherung menschlicher Existenz in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit und bei Bewahrung der Schöpfung" (ebd. 240).

Ein solches Verständnis von Entwicklung fordert eine kritische Revision der handlungsleitenden Werturteile:

„Der bevölkerungspolitische Diskussionstenor geht unausgesprochen auch von der heutigen weltwirtschaftlichen Machtverteilung aus und will diese für die Zukunft festschreiben" (21). „Überbevölkert" sind in der Perspektive der *einen* Welt aber nicht zuletzt die Industrienationen, auf deren ökologisch destruktives Verhalten der überwiegende Teil der globalen Umweltverschmutzung und der Gesamtverbrauch an nicht erneuerbaren Ressourcen zurückgeht: „Jede einzelne Person in den Industrieländern verbraucht im Durchschnitt so viel kommerzielle Energie wie etwa zehn Menschen in der Dritten Welt" (146). „Nachhaltige Entwicklung wird deshalb nicht nur eine Senkung des Bevölkerungswachstums in der Dritten Welt erforderlich machen, sondern auch globale Veränderungen in den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Strukturen sowie veränderte Denk- und Verhaltensweisen bei den Menschen in den Industrieländern" (22).

Am Ernst der Lage läßt Leisinger keinen Zweifel. Das hohe Bevölkerungswachstum stellt dabei nur einen der Faktoren in einer Kette sich verstärkender politischer, sozialer und ökologischer Probleme dar, die zwar mittlerweile allgemein bekannt sein mögen, in ihren Einzelheiten aber je neu erschüttern. Dem „Titanismus der Neuzeit" (Carl Friedrich von Weizsäcker) droht das Schicksal der „Titanic": „Die Trägheit der Systeme, mit denen wir es hier zu tun haben, ist sehr gefährlich. Wenn wir alle einmal den Ernst der Lage begriffen haben und unter dem Druck der Probleme abrupt zum Kurswechsel gezwungen sind, könnte es uns so gehen wie der Besatzung der Titanic: Die ersten Warnzeichen wurden über einen langen Zeitraum mißachtet. Als jedoch der Eisberg sichtbar war und das Ruder herumgeworfen und die Maschinen auf Umkehr geschaltet wurden, konnte die Katastrophe nicht mehr verhindert werden, weil das Schiff keinen schnellen Kurswechsel vollziehen konnte" (155). „Handeln auf Verdacht" (ebd.) wird zur Maxime.

Doch Leisinger versteht sich nicht als Unheilsprophet, sondern als Prophet der „Hoffnung als Prinzip" jedes entwicklungspolitischen Handelns (vgl. 371): „Vielleicht liegt der größte Wert von Bevölkerungsprognosen darin, daß wir auf alarmierende Anzeichen reagieren und dadurch Veränderungen einleiten können, die das Eintreffen des Vorausgesagten verhindern. Die Verkündigung des Unheils war schon im alttestamentarischen Beispiel des Propheten Jona die Ursache zu dessen Verhinderung" (48f). Seine Optionen sind besonnen und konkret: keine rein technischen Lösungen, sondern ethische Modelle, die die Freiheit und Würde des Menschen ernst nehmen, einschließlich des Menschenrechtes auf Weitergabe des Lebens. Seine erklärte Sympathie gilt – entgegen einem eurozentrischen „Verhütungsimperialismus" (so ein Hirtenbrief afrikanischer Bischöfe: zit. 346) – im Ansatz dem Modell der „verantworteten Elternschaft" der Enzyklika „Humanae Vitae", wenn auch nicht in ihren Schlußfolgerungen des Verbots jeglicher „künstlichen" Verhütungsmittel (341f).

Hinsichtlich eines entwicklungspolitischen Gesamtkonzepts bekennt sich Leisinger zu einer sozial und ökologisch verträglichen Marktwirtschaft in internationaler Solidarität, die der Befriedigung der Grundbedürfnisse Priorität gewährt, gesellschaftliche Ungleichheiten abbaut, künftigen Generationen nicht die Lebensgrundlagen entzieht (sustainable development) und „partizipativ gestaltet" ist (25), d. h. unter größtmöglicher Beteiligung aller Bevölkerungsschichten, insbesondere der Frauen; ihrer Lage und Förderung gilt die besondere Aufmerksamkeit des Vf.s, da sie überdurchschnittlich an den Lasten tragen, sich zugleich aber als die erfolgversprechendsten Partnerinnen der Entwicklungsprojekte erwiesen haben (275–292; Überleben im Sahel 78–91).

„Hoffnung" bleibt in den Werken des Vf.s nicht Wort, sondern ist bezeugte Praxis und Erfahrung. „Überleben im Sahel, ist eine Gemeinschaftsarbeit von Theoretikern und Praktikern vieler Disziplinen, von Frauen und Männern aus Europa, Afrika und den Verei-

nigten Staaten" (Sahel 7). Die Sahelzone, noch im Mittelalter benannt als rettendes „Ufer" (Sahil) nach der Durchquerung des Wüsten„meeres" der Sahara, ruft heute die Assoziationen von Dürre, Hungersnot, Bürgerkrieg und Flüchtlingselend hervor. Das von Leisinger zusammen mit seiner Kollegin Karin Schmitt hg. Buch dokumentiert ein konkretes, weitgehend von Ciba Geigy finanziertes Projekt der Entwicklungszusammenarbeit auf dem Gebiet der Saatforschung in Cinzana (Mali) am Beispiel der Hirse, des wichtigsten Nahrungsmittels der Region.

Die Hg. führen ein in Geographie, Geschichte, Wirtschaft, Politik und Umweltprobleme der Sahelzone im allgemeinen und des Staates Mali im besonderen; sie ermutigen zu kleinen Schritten ohne Vernachlässigung der großen entwicklungspolitischen Perspektive.

Es ist zu wünschen, daß beide Bücher mit ihrer tatkräftigen Hoffnung viele Menschen anstecken werden im Dienst von Friede in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung.

Regensburg Nikolaus Wyrwoll

Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, hg. von Arthur F. Utz. – Trier: Paulinus 1991, 384 S. (Veröffentlichungen der Internationalen Stiftung Humanum), kart. DM 36,80

Anläßlich des hundertjährigen Jubiläums von „Rerum novarum" und im Vorfeld des Erscheinens von „Centesimus annus", die daher im vorliegenden Bd noch nicht berücksichtigt werden konnte, fand in Fribourg eine Tagung Katholischer Sozialethiker mit liberalen Ökonomen statt, die im vorliegenden Bd dokumentiert wird. Ein Anliegen der Tagung bestand darin, Mißverständnisse und Verständigungsprobleme zwischen Theologie und Ökonomie abzubauen.

Im ersten Teil der Beiträge legen angesehene Vertreter der älteren Generation katholischer Sozialethiker aus verschiedenen europäischen Ländern (Utz, Calvez, Kondziela, Schasching) die Tradition und Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung dar. Dabei werden Fragen der Wirtschaftssysteme, des Eigentums, von Ordnungsmodellen einer berufsständischen Ordnung usw. behandelt. Es wird aber auch auf bisher fehlende Aspekte und unzureichend behandelte Herausforderungen für die kirchliche Sozialverkündigung eingegangen.

Den Ausführungen der Sozialethiker schließen sich drei Beiträge katholischer Ökonomen, die selbst eine enge Verbindung zur Katholischen Soziallehre aufweisen, nämlich von Alfred Klose, Bernhard Külp und Wolfgang Schmitz, an. Ebenfalls ist in dem Bd noch eine Kontroverse zwischen dem liberalen Ökonomen Erich Streissler und Arthur F. Utz über die Eigentumsproblematik enthalten.

Eine längere Dokumentation der Diskussion, die von dem Redakteur der „Neuen Ordnung" Bernd Kettern verfaßt wurde, rundet den Bd ab.

Aus den Beiträgen selbst wie der Wiedergabe der Diskussion werden methodologische Probleme im Dialog der durchweg im Sinne des kritischen Rationalismus geschulten Nationalökonomen und der traditionellen Sozialethik deutlich. Diese methodischen Fragen hatten vor 30 Jahren anläßlich der bei Utz angefertigten Diss. von E. Nawroth über die „Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus" die Diskussion kurzzeitig belebt. Leider kommt auch diese Tagung kaum über den damaligen Diskussionsstand hinaus, weil die in der Zwischenzeit in der theologischen Ethik vorgenommene methodologische Weiterentwicklung (etwa durch Auer, Korff, Schüller u. a.) hier nicht vertreten ist.

Münster Joachim Wiemeyer

Schmidt, Heinz: **Leitfaden Religionspädagogik.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 262 S. (Urban-Taschenbücher, Bd 443), kart. DM 28,00

Dieser Leitfaden geht von einem erweiterten Verständnis von Religionspädagogik aus. Als praktisch-theologische Disziplin beschränkt sie sich nicht mehr nur auf den schulischen Religionsunterricht, sondern bezieht auch religiöse Erziehung in Familie und Kindergarten, Konfirmandenarbeit und christliche Erwachsenenbildung mit ein. Davon ausgehend klärt der Vf. zunächst die theoretischen Grundlagen für christlich-religiöse Erziehung (Abschnitte I–III) und versucht im Anschluß daran die Konkretisierung für einzelne Handlungsfelder (Abschnitte IV–VII).

Im ersten Abschnitt „Grundprobleme religiöser Erziehung" beschreibt Sch. Erziehung als ein zeitliches und kommunikatives Geschehen, das in die Zukunft hineinreicht. Einen direkten Bezug zur Religion spricht er der Erziehung insofern zu, als sie ein dynamisches, zukunftsgestaltendes Potential darstellt. Erfahrungen von Rettung, Versöhnung und Erlösung, die im Erziehungsgeschehen gemacht werden, schaffen sich wahrnehmbaren Ausdruck in Lebensformen, Symbolen, Sprachspielen und Geschichtsbildern, durch die anderen der Zugang zu ähnlichen Erfahrungen erschlossen werden kann.

Der Abschnitt „Religion in der Lebensgeschichte" dient der Klärung der subjektiven Bedingungen für eine transformierende religiöse Erziehung, die individuell und gesellschaftlich veränderndes Handeln zum Ziel hat. Zur Sprache kommen Entwicklungstheorien, psychoanalytische und kognitiv-strukturelle Theorien religiöser Erziehung sowie Aspekte fragmentarischer Identitätsbildung und Systemabhängigkeit.

Im Abschnitt „Religionspädagogik als Wissenschaft" bestimmt der Vf. Religionspädagogik als eine theologische Disziplin, die ihren Gegenstand – die gesamte Praxis religiöser Erziehung – im Verbund mit Erziehungswissenschaften und Teildisziplinen der Sozialwissenschaften untersucht. Einen Überblick über die Geschichte der Religionspädagogik schließt sich an.

Im Abschnitt „Religiöse Erziehung von Kindern" befaßt sich der Vf. ausführlich mit religiös-christlicher Erziehung in der Familie. Skepsis und verbreitete Unsicherheit sowie bewußte Ablehnung religiöser Erziehung in der Familie werden thematisiert, und es werden die von den Eltern erfahrenen Erschwernisse aus biographischer, psychoanalytischer, sozialisatorischer, kommunikativ-symbolischer und narrativ-hermeneutischer Perspektive benannt.

Angesichts dieser Erschwernisse brauchen Eltern und Erzieher Orientierungshilfen dafür, wie in christlich-religiöser Erziehung bestimmte Grundhaltungen (Grundvertrauen; positive Lebenseinstellungen; pro-soziales Empfinden) und fundamentale Fähigkeiten (Meditation, kognitives Repräsentieren) gefördert bzw. eingeübt werden können. Religiöse Erziehung im Kindergarten hat der christlich-religiösen Erziehung in der Familie gegenüber ergänzende und stützende Funktion.

Im Abschnitt „Der Religionsunterricht in der Schule" geht der Vf. im Zusammenhang mit der Begründung des schulischen Religionsunterrichts speziell auf die Rahmenbedingungen des rechtlich gesicherten konfessionellen Religionsunterrichtes und auf die einschlägigen kirchlichen Verlautbarungen ein. Im Sinn einer „Didaktik der offenen Einladung und gemeinsamen Suchens" soll der RU in der öffentlichen Schule „auf eine begründete Sicht von Christentum, Religion und anderen lebenswichtig relevanten Orientierungsmöglichkeiten" (184) hinarbeiten. Wichtige inhaltliche Lernfelder sind persönliche Erfahrung, soziale Strukturen und Prozesse, religiöse und weltanschauliche Deutungstraditionen, biblische Überlieferung, christliches Leben in Geschichte und Gegenwart.

Im Abschnitt „Konfirmation und Konfirmandenarbeit" legt der Vf. eine Konzeption der Konfirmandenarbeit vor, in welcher kirchlich-religiöse, lebensgeschichtliche und gesellschaftliche Perspektiven besondere Beachtung finden. Als Handlungsform empfiehlt er das gemeindebezogene Projekt, bei dem Jugendliche, Eltern, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter zusammenwirken.

Im Abschnitt „Christliche Erwachsenenbildung" wird kurz auf deren Geschichte und ihre gesetzlichen Grundlagen sowie auf die gegenwärtige Situation und auf die wichtigsten Konzeptionen kirchlicher Erwachsenenbildung eingegangen (volksmissionarisch-kirchlich orientierte Erwachsenenbildung; ganzheitliche Bibelarbeit; konfliktorientierte Sprachschule der Freiheit; kritische Identitäts- und Subjektorientierung; theologische Information und Reflexion; korrelative verantwortungsorientierte Verknüpfung von Glaube und Wissen, Kirche und Welt).

Die Übersicht über die Inhalte dieses Leitfadens vermittelt nicht annähernd einen angemessenen Eindruck von der Fülle der verarbeiteten Literatur und der umfassenden Beachtung der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion. Alle wichtigen religionspädagogischen, didaktischen, erziehungswissenschaftlichen, psychologischen, sozialpsychologischen und soziologischen Theorien werden kritisch aufgearbeitet. Dabei unterbleibt die standpunktbezogene Abgrenzung nicht. Konsequent hält der Vf. sein Verständnis vom christlichen Glauben als verständige und freie Antwort auf die Anrede Gottes als Unterscheidungskriterium durch. Selbst die Diskussion im katholischen Raum ist bei aller Kürze treffend gekennzeichnet und einbezogen. Weniger gut gelungen scheint mir die Konkretisierung der konzeptionellen Vorgabe in den einzelnen Handlungsfeldern. Noch nicht geleistet ist die Verknüpfung der einzelnen Handlungsfelder untereinander hinsichtlich der Ziele und Inhalte christlich-religiöser Erziehung.

Ziel der religionspädagogischen Weiterarbeit wird es daher sein müssen, eine Theorie zu erstellen, in welcher die Ziel- und Inhaltsbereiche der christlich-religiösen Erziehung nach den Prinzipien der Elementarisierung systematisch dargestellt und so expliziert werden, daß diese Theorie auf alle religionspädagogischen Handlungsfelder angewandt werden kann, ohne daß dabei die lebensgeschichtliche, die kommunikative und institutionelle Differenzierung unterbleibt.

Im Falle einer Überarbeitung sollte das zugrundeliegende Verständnis der durchgängig verwendeten Begriffe von Symbol, Erfahrung und Lebenswelt in der Einleitung ausdrücklich erklärt werden.

Lappersdorf Johann Hofmeier

Handbuch der Pastoralpsychologie, hg. v. Isidor Baumgartner. – Regensburg: F. Pustet 1990. 644 S., geb. DM 78.– / öS 608.40 / sfr 74.90

Nach einer einleitenden umfassenden – freilich einseitigen katholischen – geschichtlichen Übersicht ordnet das II. Kap. die „Pastoralpsychologie" in den gesamten Bereich der Praktischen Theologie ein.

Der erste Hauptteil (A) ist dabei den Beziehungen zwischen Theologie und Psychologie gewidmet, zumal die Mehrzahl der Vf. der 30 Einzelbeiträge selbst Theologen und Psychologen sind. Einige der bedeutendsten Psychotherapeuten, nämlich Freud, Jung und Frankl finden sich umfassend referiert, ohne daß diese Auswahl begründet wird.

Der zweite Hauptteil (B) geht den Beziehungen zwischen Psychotherapie, Beratung und Seelsorge nach. Dazu gehören auch die Probleme, wie sich Seelsorge erlernen lasse, wie eine „Supervision" wirksam gestaltet werden könne und nach welchen Motiven die Wahl eines kirchlichen Berufes erfolgt.

Gelegentlich klingen auch harte Worte an, wenn etwa Seelsorger als „Universal-Dilettanten" bezeichnet werden (XIV. Kap.).

Wohl erstmals werden in einem Seelsorgewerk (hier von T. U. Schall) die in der Praxis weitaus häufigsten Anliegen offen genannt und behandelt: Es sind die Eheprobleme mit sexueller Verweigerung, Untreue, Alkoholmißbrauch, Gewalt und Verlassen des Partners. Was jedoch in all diesen und anderen Problemen als helfende Therapie angegeben wird, nämlich den Partner hindurchzutragen und auch bei sicher gescheiterten Ehen nicht durch eine Scheidung zu verlassen, das bleibt im Bereich der bekannten katholischen Morallehren. Das grundsätzliche Verbot für Geschiedene wieder zu heiraten wird zwar nicht erwähnt, jedoch stillschweigend als gültig vorausgesetzt.

Recht bedeutsam scheinen nicht nur die Ausführungen über die Seelsorge an den Lebenswenden (Geburt, Taufe, Heirat und Tod), sondern auch – wiederum wohl erstmals – Ausführungen über „seelische Krankheiten und pastorale Begleitung". Diese Ausführungen bedürfen wohl noch einer genaueren Grenzziehung zum ärztlichen Bereich, wenn sie sich in der praktischen Tätigkeit als fruchtbar erweisen sollen.

Im dritten Hauptteil (C) geht das Werk der „heilenden Seelsorge" nach und wünscht sich jede Krankenhausseelsorge als ein heilendes Handeln. Die Einzelkapitel der Seelsorge an Depressiven und an neurotisch Kranken, besonders aber an den Patienten mit „ekklesiogenen Neurosen" erscheinen so bedeutsam, daß eine noch viel eingehendere Würdigung zu begrüßen wäre.

Der vierte Hauptteil ist den Beziehungen zwischen der Verkündigung und der Pastoralpsychologie und damit der heilenden Bedeutung von Wort, Sakrament und Liturgie gewidmet.

Ein Schlußkapitel, das etwa das Gesamtanliegen dieser 30 inhaltlich und formal recht verschiedenartigen Beiträge zusammenfassen oder gliedern würde, sucht der Leser vergeblich.

Bei einer Gesamtwürdigung dieses wissenschaftlichen, umfassenden (und stellenweise recht breiten) modernen Werkes über Seelsorge fallen also einige Hauptkennzeichen auf: Es stellt die psychologische Sicht des religiösen Erlebens ganz in den Vordergrund, ohne jedoch die klassische Religionspsychologie dabei zu berücksichtigen.

Dabei werden erstmals äußerst verdienstvoll die Hauptanliegen der Ratsuchenden, nämlich die Konflikte im Bereich von Ehe, Liebe und Sexualität genannt und gleichsam diagnostisch einbezogen, nicht aber therapeutisch behandelt. Die brennende Frage, wie sich der Seelsorger in diesen besonders häufigen Schwierigkeiten verhalten soll, bleibt dabei unbeantwortet.

Der Gedanke der „heilenden Wirkung der Seelsorge" soll in dem Buch im Vordergrund stehen und damit die Ganzheit des Menschen betonen. Diese Grundeinsicht ist nur wärmstens zu begrüßen. Nur allzu wahr ist auch die Erkenntnis, nach der ein Seelsorger einige Haupttatsachen und Krankheitsbilder aus den Fachbereichen der Psychiatrie und der Psychotherapie kennen sollte.

Einzelheiten aber fordern zum Widerspruch heraus: Weder läßt sich die Psychiatrie auf drei Hauptkrankheitsbilder begrenzen (wie Gustav Mayer es tut), noch lassen sich (gar alle?) Krankheiten als „Krisen" verstehen (wie Andreas Heller schreibt, 443ff), noch sollte die Seelsorge (neben ärztlichem und psychologischem Wirken) als Tätigkeit eines dritten Heilberufes („Therapeut" 491) angesehen werden (wie Helmut Hark es in seinem Beitrag fordert). Der Selbstmord und seine Verhütung ist ein so lebenswichtiges Thema, daß es sich nicht ausreichend auf einer halben Seite behandeln läßt (479 bzw. 472).

Muß wirklich die ernste Tatsache verschwiegen werden, daß und warum viele Menschen nicht nur durch fehlende, sondern gerade auch durch falsche, nämlich leibesfeindliche Seelsorge in den (Selbstmord)-Tod getrieben wurden?!

In allen solchen Fragen weist also dieses vielseitige, doch wenig einheitliche Handbuch erstmals Wege zur Hilfe, doch leider beschreitet es diese Wege nicht weit genug.

Was junge, aber auch erfahrene Seelsorger aller Kirchen ganz vorwiegend brauchen, ist ein einheitlich, geschichtlich zuverlässiges, weitreichendes und tiefgreifendes theologisches Werk, das sowohl der „geistlichen Seite der Seelsorge" Rechnung trägt, als auch dem modernen psychologischen Verständnis des Menschen. Diese Aufgabe aber hat der Hg. selbst in einem fast gleichzeitig erschienenen Monumentalwerk „Pastoralpsychologie" (Patmos Verlag, 1990) gelöst, das allen hier genannten Wünschen gerecht wird.

Berlin Klaus Thomas †

Bucher, Anton A.: **Bibel-Psychologie.** Psychologische Zugänge zu biblischen Texten. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1992. 200 S.

Die Begegnung zwischen Bibel und Psychologie, zwischen Exegese und Psychologie ist alt. Hat doch die Bibel eine psychohistorische Struktur: d. h. sie ist in einer bestimmten Zeit geschrieben und als Offenbarung in die Psyche des Menschen hineingesprochen. Sie spricht mit Worten, die der Psyche des Menschen angepaßt sind. Es gab also immer wieder die Versuche, mit psychologischen Begriffen die Figuren und Geschehnisse der hl. Schrift aufzuschließen. Aber erst seit dem Aufkommen der Tiefenpsychologie (seit ungefähr 80 Jahren) ist die psychologische Interpretation der Bibel in Mode gekommen.

I.

Das von A. A. Bucher, Theologe und Psychologe (Habilitation in Mainz für Religionspädagogik), vorgelegte Buch mit dem verheißungsvollen Titel „Bibel-Psychologie" läßt eine zusammenfassende Geschichte der Bibelpsychologie erwarten, Kriterien aus Psychologie und Theologie für die Beurteilung und Hinweise auf weitere „psychologische Zugänge" (s. Untertitel).

Statt dessen artet der erste Teil des Buches in eine Kampfschrift gegen jede Tiefenpsychologie aus, die B. samt und sonders als ein wissenschaftlich „nicht valides Konstrukt" bezeichnet, wobei er sich selbst auf die Entwicklungspsychologie der Kindheit und Jugend (wohl sein spezielles Fachgebiet) und deren Konsequenzen für den Bibelunterricht eingrenzt.

Sein Psychologieverständnis teilt er ein in „akademische" Psychologie (mit strenger Beweisführung und Verifikation durch Tatsachen und Experimente) und „wohlmeinende Konstrukte" (ein Lieblingswort des Vf.s zur Herabsetzung alles Nicht-Akademischen). Konstrukte sind „bloß modellartige Vorstellungen über Komplexe nicht direkt erfaßbarer Prozesse und Sachverhalte" (60).

Das ist der alte Streit in der Psychologie zwischen experimenteller und geisteswissenschaftlicher Psychologie. Er ist gegründet im Wesen der Psyche selbst, die einesteils zum Bereich der physischen und biologischen Wirklichkeit gehört und insofern den naturwissenschaftlichen Kriterien untersteht; die aber andererseits darüber hinaus in das Reich des Geistes hineinragt und daher mit den Methoden der Naturwissenschaft nicht zu erfassen ist. Das hat schon Thomas von Aquin gewußt, als er in seiner Auseinandersetzung mit der Astrologie feststellt, daß der Mensch in seiner Natur und in seinen Neigungen unmittelbar den Prägungen durch die Himmelskörper unterliegt. Doch wenn er wirklich als Mensch handelt, ist er frei (S.Th. I q 115 a 4; vgl. auch Gerhard Voß, Astrologie christlich, Regensburg 1980, 26). Man könnte umformulieren: solange der Mensch *vor*personal lebt (d. h. seinen natürlichen Strebungen ausgeliefert ist) unterliegt er berechenbaren Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten (z. B. Reiz-Reaktion). Wenn er aber personal, d. h. mit Vernunftgründen und freiem Willen handelt, dann ist er nicht mehr berechenbar und entzieht sich den meßbaren Gesetzmäßigkeiten. Nun ist das Christentum eine personale Religion – sie lebt in personalen Kategorien (wie verzeihen, bitten, lieben, glauben) – die allesamt freie Entscheidung verlangen, d. h. sie quellen aus psychischer Tiefe oder Mitte, die sich gegen untersuchende und prüfende Experimente verschließt. Die Folge ist, daß eine sog. „akademische" Psychologie dem Christentum nicht gerecht werden kann. Eine Bibel-

psychologie im Sinne B.s greift also daneben. Seine Voraussetzung einer sog. akademischen Psychologie verhindert Bibelpsychologie.

Diese Voraussetzung bildet auch den Hintergrund für seine Verurteilung der Tiefenpsychologie. Es ist, als wenn er in einem keimfreien seelischen Laboratorium arbeiten möchte. Tiefenpsychologie aber weiß von einer „Krypta" der Psyche, die ihre Geheimnisse nicht dem weißen Laboratoriumsmantel preisgibt; man muß in die Krypta selbst hinuntersteigen, d. h. sich einer Lehranalyse unterziehen, um kompetent urteilen zu können. Das ist Neuland, neu entdeckte Wirklichkeit, die andere Methoden und Verstehensmuster verlangt, z. B. für das Traumleben.

B. nennt die Jungsche Methode der Traumdeutung auf der Objektstufe und – davon zu unterscheiden – auf der Subjektstufe „willkürlich" (58). Dabei ist das Bemühen eines Analytikers doch immer darauf gerichtet, ob eine Deutung auf der Subjektstufe dem Klienten „einleuchtet", d. h. nicht nur seine Zustimmung findet, sondern ihn im Innersten trifft (er entwickelt im Gang der Analyse ein genaues Empfinden dafür, ob eine Deutung nur „angedacht" ist, oder der inneren Realität entspricht). Dann ist es sogar möglich, mit ihm zugleich auf der Objektstufe wie auf der Subjektstufe zu reden und sich zu verständigen. Objektstufe und Subjektstufe treffen Wirklichkeiten mit Effizienz.

Man kann gegen die Wissenschaft der Medizin auf Fehldiagnosen hinweisen, auf Übertreibungen mit Arzneien und trotzdem zweifelt niemand an der Medizin als Wissenschaft. Genauso kann man gegen die Tiefenpsychologie (vor allem in ihren Anfangszeiten) auf Irrwege und Übertreibungen (besonders beim Freudschen Pansexualismus) hinweisen (z. B. alle Knaben hätten den Ödipuskomplex und alle Mädchen hätten den Elektrakomplex zu lösen; 36, Anm. 112; oder als Schulbeispiel bei der Symboldeutung: Mutter–Stammutter–Schraubenmutter [62]): und B. hat sein Vergnügen daran, aus der Frühzeit der Psychoanalyse längst überholte Einwände zu sammeln. Aber all das entkräftet nicht die Tatsache, daß Tiefenpsychologie sich als hilfreiche Arznei bei der Behandlung von Neurosen bewährt hat. Ist sie ein nicht valides Konstrukt, nur weil sie sich den Kriterien sog. akademischer Psychologie nicht fügt – selbst wenn viele Zitate aus gegnerischen Büchern herbeigebracht werden (die Belesenheit des Vf.s ist erstaunlich)?

So werden der Ödipuskomplex („ein genialer Irrtum in der Geschichte der Psychologie", 36) abgetan; bei Jung die Archetypen („mysteriös gehaltene Oberflächlichkeit", 60 – wer einmal mit einem Archetyp zu tun hatte, ist überrascht von der in ihm enthaltenen Dynamik), Traumdeutung – Amplifikationsmethode – Individuation („ohne Individualität"!: „Sie ist wie ein Hineinwachsen in die Kollektivspiele" und folglich erweist sich Selbstwerdung als „Gleichwerdung", 67). Es ist dem Rez. unverständlich, wie es zu solcher Mißdeutung Jungs kommen kann: Individuation ist Integration des ausgeprägten individuellen Bewußtseins mit der Kollektivpsyche. – „Selbst und Gott scheinen austauschbar" (52) – dabei wird Jung nicht müde zu wiederholen, daß er nicht vom transzendenten Gott spricht, sondern nur von Gottesbildern in der Seele, die allein dem Psychologen erreichbar seien. Kurz, das gesamte „Theoriegebäude" erscheint im Urteil von B. als „eine nicht falsifizierbare Pseudowissenschaft" (29, Anm. 77), als ein nicht brauchbares Konstrukt: sie entspreche nicht den „strengen Maßstäben empirischer Forschung": Statt Tatsachen und Experimente entscheiden „Vertrauen und Glauben, statt auf Beweisführung und Verifikation wird auf Suggestion und Propaganda gegründet" (37). Deshalb sei Tiefenpsychologie „kein brauchbares Instrument für die Exegese der Bibel". Biblische Geschichte – so könnte man das Ergebnis der B.schen Darlegungen zusammenfassen –, ist keine „symbolische Darstellung der Seelenlandschaft" (58) oder des „Individuationsprozesses" (54) – deshalb müsse Bibelpsychologie anders verstanden werden.

II.

Was bleibt von einer Bibelpsychologie? Nach B. zunächst eine Verschiebung im Selbstverständnis: Nicht die Psychologie der biblischen Figuren und Geschehnisse sei die Aufgabe, nicht die Auslegung bestimmter Bibeltexte, das führe allzuoft ins „Psychologisieren" und in Psychologismus (167). Gegenstand der Bibelpsychologie seien vielmehr die Realisationsprozesse beim Bibellesen in uns. Es sei z. B. nicht legitim zu fragen, „ob Jakob den Ödipuskomplex" hatte. Richtig sei, zu fragen, welche Bedeutung „diese biblische Gestalt im besonderen, die Bibel im allgemeinen für mein und unser Glaubensleben" (174) habe, „was dem Leser geschieht, wenn er die ... Texte durch die Lektüre zum Leben erweckt" (105). Das Ergebnis wäre eine „Wirkungsgeschichte" von Bibeltexten (173). Solche Bibelpsychologie könnte als „praktisch-theologische Disziplin innerhalb einer als eigenständig anerkannten" (172) Pastoraltheologie in das Theologiestudium eingebaut werden, was allerdings eine „konziliar-synodale Kirche im Sinne des Zweiten Vatikanums" (173) voraussetze. Besondere Bedeutung käme dabei der Berücksichtigung des soziokulturellen Umfelds zu, sowie der Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters, um grobe „Verfrühungen" (152) und religiöse Zumutungen vermeiden zu können. Dies bedinge allerdings auch, daß „die Exegeten für den psychologischen Aspekt ihrer Arbeit sensibel werden" (170). – Das wäre gewiß eine Hilfe der „akademischen Psychologie" für die Seelsorge. Aber ob es nicht doch auch legitim wäre zu fragen, was in den biblischen Gestalten selbst innerlich vorgehe, und ob wir uns nicht hineinfühlen könnten, da wir doch Menschen sind wie sie? Und ob wir daraus nicht für unseren Glauben lernen könnten? So entläßt uns die Bibelpsychologie B.s mit einer Enttäuschung.

Zur Realisierung seiner Ansichten empfiehlt B. das „Biblio-Drama" (174), was unter dem Namen „katechetisches Spiel" schon längst bekannt und geübt wird. Die biblische Geschichte werde durch „Mittäterschaft" angeeignet: „Learning by doing." – Es sei noch hingewiesen auf die Fremdwörtermanie: z. B. S. 130: in 34 Zeilen 22 Fremdwörter.

III.

Zum Schluß sei dem Rez. ein Stoßseufzer gestattet: Wie müßte sich das Selbstverständnis der Psychologie ändern, damit ihre Früchte Lebenshilfe anbieten? Die gleiche Frage ist der Theologie zu stellen: Wie müßte sich Exegese entwickeln, damit ihre Ergebnisse wieder Lebenshilfe gewähren?

Vielleicht könnte ein Schock helfen wie in der Physik, als sie entdeckte, daß die Beobachtung selbst die Bedingungen eines Experiments ändert. Verhindert vielleicht die akademische Reduzierung der Forschungsmethoden auf planmäßige Denkoperationen manche seelische Erfahrung? Das Irrationale ist ja nur der Erfahrung zugänglich. In der vorliegenden Bibelpsychologie fehlt z. B. jeder Hinweis darauf, wie der Zukunftsbezug sich auf das Seelenleben der Gläubigen auswirkt. Das Christentum aber ist eine Zukunftsreligion, wie die Bibel deutlich sagt. In diesem Buch aber bleiben nur Hinweise auf die Glaubensentwicklung in frühen Altersstufen übrig (130f; 145f).

Regensburg Josef Goldbrunner

Link-Wieczorek, Ulrike: **Reden von Gott in Afrika und Asien**. Darstellung und Interpretation der afrikanischen Theologie im Vergleich mit der koreanischen Minjung-Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. XI, 311 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 60), kart. DM 78.–

Vf.in dieser Diss., aufgrund derer sie 1989 in Heidelberg promoviert wurde, betont in ihrem „Vorwort" (V), daß sie den Schwerpunkt auf die afrikanische Theologie gelegt hat (1–227), „deren spezifische Konturen ein vergleichender Teil über die koreanische Minjung-Theologie [Ausspr.: Min-dschŏng] verdeutlichen soll" (228–290). Die Untersuchung, die „in verständnisvoller Zusammenarbeit" von Dietrich Ritschl und Theo Sundermeier (1964–1975 Dozent in Südwestafrika) betreut wurde, möchte einen Beitrag leisten zur Rezeption der Theologien der Dritten Welt, deren lateinamerikanische Vorreiter nun schon seit etlichen Jahren eine wachsende Zahl von Kollegen in allen Breiten finden, die sich in der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) zusammengeschlossen und einer „Kontextuellen Theologie" (vgl. H. Waldenfels: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe [Berlin 1987] 224–230) mit je eigener „regionaler Perspektivierung" verschrieben haben: Wenn Theologie auf das „Reden von Gott" abzielt, so muß dies inkulturiert in einer dem Adressaten verständlichen Sprache erfolgen.

L. hat 1986 zehn Wochen in Kenia verbracht, wo sie in verschiedenen Instituten Gesprächspartner fand, um zu ihrer Untersuchung Gesichtspunkte zu gewinnen, u. a. bei dem internationalen Professorenstab des (der römischen Urbaniana-Univ. affiliierten) St. Thomas Aquinas Seminary in Nairobi (V; 12).

Als ich vor nahezu zwei Jahrzehnten zu Verhandlungen über den Einsatz von Fidei-donum-Priestern in diesem Regionalseminar weilte, bat mich der kenianische Regens, eine Vorlesung über lateinamerikanische Theologie zu

halten. Die Originalität der Arbeit von L. besteht darin, daß sie nicht Parallelen zu Lateinamerika, dem Ursprungsland der Dritte-Welt-Theologien, aufzuzeigen versucht, sondern zu Korea, das stellvertretend für ganz Asien stehen soll, um die weltweite Osmose der neuen Weisen des „Redens von Gott" zu verdeutlichen.

Schon vor langen Jahren kam der Slogan auf: „Mission keine Einbahnstraße mehr!" Durch regen intellektuellen und spirituellen Austausch zwischen Theologen aller Kontinente eröffnen sich ganz neue Perspektiven für eine adäquate Interpretation des Alten und des Neuen Testaments im Hinblick auf eine weltweite effiziente (Neu-)Evangelisierung, die letztendlich Zielsetzung aller Theologie sein muß. In diese Richtung weisen u. a. Gustave Thils: Pour une théologie de structure planétaire (Louvain-la-Neuve 1983); Tissa Balasuriya OMI: Planetary Theology (Maryknoll, N.Y. 1984); Giancarlo Collet (Hg.): Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche (Immensee 1990).

In ihrer „Einleitung" (1–20) stellt L. zunächst die unter der Betreuung des Bochumer Fundamentaltheologen Hermann-Josef Pottmeyer entstandene Diss. „Afrikanische Theologie" von Heribert R ü c k e r vor (7–11), der im Verlauf seiner Vorbereitung auch maßgebliche Impulse von Theo Sundermeier erfuhr (vgl. die Rez. des ehedem in Münster bei Peter Hünermann promovierten Togolesen Kossi-Joseph Tossou: ThRv 1989, 401–403). L. gewichtet Rückers Untersuchung als „die bisher einzige forschungsgeschichtlich relevante Studie zum Thema des Redens von Gott in afrikanischer Theologie" (6), zu der Tossou allerdings anmerkt: „Mancher Leser wird in dieser Arbeit eine Fülle von Informationen über afrikanische Weltanschauung und afrikanisches theologisches Denken finden . . . Er wird aber auch seine Unzufriedenheit über mangelnde Verständnishilfen oder unpräzise Ausführungen in einigen Punkten nicht verbergen können. Etwa die Frage, inwieweit der afrikanische Gott ein personales Verhältnis zur Menschenfamilie und zu den einzelnen Menschen unterhält. Daß Gott für den Afrikaner vor allem ‚Beziehung' bedeutet, wird an den vielfältigen Formen des Bezugs Gottes zur Welt in der afrikanischen Vorstellung ablesbar . . . Genau dies gilt es auch im Fall der ‚Ahnen-Christologie' klarzumachen, die mit dem Vorwurf der Funktionalisierung belegt wird."

L. teilt mit (6, Anm. 23), daß Rückers Diss. ihr bereits vor der Drucklegung zugänglich gemacht wurde und ihr während ihrer Arbeit als wichtige Orientierung gedient hat. Sie weist jedoch darauf hin (6), daß sie selbst streng induktiv Ansätze afrikanischer Theologie für europäische Leser zusammengestellt hat, während Rücker spekulativ Kriterien entwickelt habe für eine afrikanische Theologie, die es so noch nicht gibt: „Mit dieser Untersuchung soll ein erster Überblick darüber verschafft werden, welche Wege in der afrikanischen Theologie bisher eingeschlagen worden sind, in ihrem eigenen Kontext Strukturen des Redens von Gott zu entwickeln . . . Die transzendentalphilosophisch orientierte Arbeit Rückers geht in ihrem Anspruch über diesen Ansatz hinaus."(11)

Inwieweit L. die Verwirklichung ihres Vorhabens gelungen ist, darüber werden wir wohl zu gegebener Zeit durch das Feedback afrikanischer Stimmen informiert werden; denn für afrikanische Theologen dürfte diese „Übersicht zu verschiedenen Wegen afrikanischer Theologie" einen herausfordernden Rückspiegel darstellen. Gemäß dem scholastischen Adagium *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* werden diese über die Rezeption ihres eigenen theologischen Denkens durch L. zu urteilen haben, da es für Europäer ja keineswegs eine leichte Sache ist, nur durch Lektüre und einige Gespräche, sei es vor Ort, afrikanische Vorstellungen korrekt zu assimilieren, ohne durch lange Jahre hindurch mit der – nach Ländern zudem sehr unterschiedlichen – afrikanischen Realität vertraut geworden zu sein. In dieser Hinsicht muß L.s Versuch als ein Wagnis bezeichnet werden. Über Motivation und die eigentliche Veranlassung zu ihrer Themenwahl macht Vf.in keine Mitteilung.

Es überrascht, daß L. nicht auch die Facultés théologiques de Kinshasa (1957 als Univ. Lovanium von Löwen aus gegründet, aufgrund politischer Verwicklungen neuerdings aus der als Université Nationale du Zaïre vereinnahmten katholischen Univ. ausgeschert und nur noch der Schirmherrschaft der Bischofskonferenz unterstellt) besucht hat. Die dort seit 1977 hg. Revue africaine de théologie, die auch regelmäßig umfängliche bibliographische Übersichten bietet, sowie die Cahiers des religions africaines (seit 1967 vom Centre d'étude des religions africaines besorgt), hat L. leider nicht ausgewertet; ebensowenig die von den Jesuiten in Kinshasa seit 1975 hg. Zeitsch. „Telema. Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique." Die Referate und Debatten der seit 1964 regelmäßig abgehaltenen „Semaines théologiques de Kinshasa", von denen zahlreiche Bände vorliegen, wären ebenfalls der Beachtung wert gewesen. – Auf das grundlegende Werk des Afroamerikaners R. E. Hood zum „Reden von Gott in Afrika" sei hingewiesen: Must God Remain Greek? Afro Cultures and God-Talk (Minneapolis: Fortress Press 1990). H. stellt fest, daß in Afrika mehr von „Gottheit" als von „Gott" geredet wird, mehr von Sünde gegen die Stammesbräuche und die Gesellschaft als gegen Gott. Vor allem sei schließlich aufmerksam gemacht auf die Untersuchung von Henri Derroitte (Diss. Louvain-la-Meuve 1992): Le christianisme en Afrique: entre revendication et contestation. Analyse de vingt-cing revues de théologie et de pastorale d'Afrique francophone subsaharienne 1969–1988 (Resümee in: RThLv 1933, 38–69).

Ein vierwöchiger Aufenthalt in Seoul ermöglichte L. „Kontakte und klärende Gespräche" (17), vorab mit dem in Heidelberg promovierten Neutestamentler Ahn, Byung-Mu (VI), der in der ThRv bereits vorgestellt wurde (1987, 326–328). Die ebenfalls in der ThRv besprochenen Diss.en von Park, Il-Young (1990, 331f) und Han, Sang-Woo (1990, 332f) konnte L. in ihre Untersuchung nicht mehr einbeziehen. So konnte sie vor dem Erscheinen der Arbeit von Park noch schreiben (260): „Eine wissenschaftlich konzentrierte Beschäftigung mit dem Schamanismus durch Koreaner befindet sich erst in den Anfängen und scheint kaum im Bereich des theologischen Interesses zu liegen." Weiter sind neuerdings zu beachten: Han Sang-Chang, Beziehungen zwischen dem Schamanismus und dem Verständnis des Heiligen Geistes in der protestantischen Kirche in Korea (Diss. Hamburg 1991). – Chung, Hyun-Kyung, Schamanin im Bauch, Christin im Kopf (Stuttgart: Kreuz 1992). Die Diss. „A Korean Theology" des Mexikaners Héctor Díaz (M. G. sind nicht Initialen seiner Vornamen sondern Abkürzung für: Misioneros de Guadalupe) hat L. zwar in ihr Lit.-Verz. aufgenommen, aber nicht eingesehen (vgl. ThRv 1988, 127f). Dadurch daß sie den Untertitel der (XXI, 466 S. umfassenden) Abhandlung mit „In:" einführt, wird deutlich, daß sie diese für einen Aufsatz gehalten hat. Díaz hat vor seiner Promotion in Fribourg zehn Jahre in Korea, vorab auf der Aussätzigeninsel Sorokto, gearbeitet und ist vor einigen Jahren wieder als Missionar nach Korea zurückgekehrt. Die M. G. wirken übrigens auch in Kenia. Da sie mit der lateinamerikanischen Theologie vertraut sind und einige von ihnen sogar Korea-Erfahrung haben, wären sie ideale Gesprächspartner für L. gewesen; ebenfalls die seit langen Jahren als Gynäkologin in Kenia tätige koreanische Maryknoll-Schwester Dr. Lucia Yu.

Ferner sei aufmerksam gemacht auf: Kwon Jin-Kwan, The Emergence of Minjung as the Subjects of History. A Christian Political Ethic in the Perspective of Minjung Theology (Diss. Drew Univ., Madison, New Jersey 1990); Kim Won-Bae, Die Revolution Gottes und Minjung (Diss. Basel 1991); Kim Hee-Eun, Das Verhältnis zwischen Christentum und Marxismus-Leninismus bei Leonhard Ragaz in seiner Bedeutung für die Minjung-Theologie (Diss. Heidelberg 1991); Lee Sunhee, Die Minjung-Theologie Ahn Byungmus von ihren Voraussetzungen her dargestellt (Bern: Lang 1992 [Diss. Ev. Th. Bonn]); Park Chung-Jin: Minjung und Mission. Eine Untersuchung über die Minjungtheologie in Korea aus der Perspektive der Mission (Ammersbek bei Hamburg 1992 [Diss. Hamburg]).

L. konkludiert: „Mit der Berücksichtigung des Beispiels der Minjung-Theologie lassen sich in dieser Arbeit zwei unterschiedliche Grundtypen des theologischen Zugangs im Reden von Gott herausstellen: Eine (afrikanische) Schöpfungs- und eine (koreanische) Inkarnationstheologie." (17) Walbert Bühlmann, ehemaliger Tansania-Missionar und 1954–1970 Prof. der Missiologie in Fribourg, redet hingegen von einer afrikanischen Theologie der Inkarnation und einer asiatischen Theologie der Revelation (vgl. ThRv 1985, 142). Quot capita tot sensus!

Der belgische Jesuit Joseph Masson (* Lüttich 1908), der nach der Emeritierung von seinen missionswissenschaftlichen Professuren in Löwen und an der Gregoriana noch etwa zehn Jahre in Burundi gewirkt hat, erhob unlängst die doppelte Frage: 1) ob sämtliche Kulturen – die westliche inbegriffen – unantastbare Tresore sind oder aber Komplexe, die dem Eichmaß und dem Urteil des Evangeliums unterworfen werden müssen; 2) ob nicht die griechisch-römische Ausformulierung in vielen Fällen eine präzisierte Ausdrucksweise der universalen Philosophie des menschlichen Geistes ist. Durch diese Fragen sieht er einen Weg vorgezeichnet, der mit Respekt und Umsicht beschritten werden sollte (NRTh 1992, 471).

Erwähnenswert ist L.s heuristisches Instrumentarium des sprachphilosophischen „H o l i s m u s" (275–290) zur Interpretation der Minjung-Theologie: „Die holistische Sprachauffassung ist charakterisiert dadurch, daß in ihr Rechenschaft über die Interpretation von Wirklichkeit am ehesten durch die Referenz auf ‚Paradigmen' oder ‚Archetypen' abgelegt wird." (277) „Koreanische Theologen verorten in diesem Schwergewicht auf holistischer Verwendung der Sprache folgerichtig ihren theologischen Ansatz beim Paradigma der Inkarnation." (280) „Der holistische Begriff von Minjung verbunden mit einem mythologischen Umgang mit der Rede von der Inkarnation ist in sich bereits eine spezifisch theologische Deutung der Wirklichkeitserfahrung." (281) „Die

Irritation, die durch die holistischen Äußerungen in der Minjung-Theologie unter nicht-koreanischen Rezipienten entstehen, hat nicht allein damit zu tun, daß der spezielle Charakter dieser Sprachauffassung in ihnen nicht erkannt wird. Vielmehr entsteht Grund zur Verwirrung dadurch, daß es der Anspruch der holistischen Sprachauffassung ist, auch die analytische Ebene zu integrieren und in sich aufzuheben, so daß damit der Weg frei ist für den ‚freien Wechsel' der Ebenen der Sprachauffassung." (282)

Münster Werner Promper

Meier, Johannes: **Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln**. Die Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung (1511/22) bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1991. XXXIII, 313 S., 11 Karten / Fotos (Supplementa XXXVIII), kart. sFr 44.–

Der im WS 1991/92 auf den Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum berufene Vf. (Priester des Erzbistums Paderborn, geb. 1948 im westfälischen Clarholz) wurde aufgrund dieser Untersuchung, die sich durch souveräne Beherrschung der Materie, außergewöhnliche Akribie und anschauliche Darstellung auszeichnet, im SS 1989 von der Kath.-Theol. Fak. der Julius-Maximilians-Univ. Würzburg habilitiert. Die Arbeit wurde von Klaus Ganzer betreut, dem besondere Anerkennung dafür gebührt, daß er seinen Habilitanden ein Gebiet der außereuropäischen Kirchengeschichte hat aufgreifen lassen. Als Korreferent amtierte Horst Pietschmann (vgl. ThRv 82, 1986, 130f und ZKG 100, 1989, 263f). Somit leistet M. einen grundlegenden Beitrag zu dem wachsenden Bemühen, die Missionsgeschichte stärker in die allgemeine KG zu integrieren.

In seiner Entscheidung wurde er durch Hubert Jedin bestärkt (VII). Es ist zu hoffen, daß diese Weitsicht künftighin nicht nur in Bochum Tradition macht. Überdies ist M. durch seine Dr.-Diss. (vgl. die eingehende Würdigung ThRv 75, 1979, 38–41) als Fachmann für die reformationsgeschichtliche Forschung überzeugend ausgewiesen. Zudem ist erwähnenswert, daß er durch die monastischen Ursprünge seiner Heimatstadt gleichsam vorbestimmt war für die kirchengeschichtliche Forschung. Dafür zeugt eine weitere Buchveröffentlichung: Clarholtensis Ecclesia. Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette (1133–1803) (Paderborn 1983, 338 S., 32 S. Abb.). Somit hat der junge Gelehrte, der seit 1984 als Akad. Rat am Lehrstuhl für Missionswissenschaft der Univ. Würzburg (vgl. ThRv 82, 1986, 246–248) gewirkt hat, überzeugend dargetan, daß er in der Lage ist, sein Fach in vollem Umfang sowie in ökumenischer und missionarischer Weite zu vertreten.

Durch mehrere reich dokumentierte Vorstudien zu seinem nun vorgelegten magnum opus ist M. als Fachmann für lateinamerikanische Kultur- und Kirchengeschichte über das deutsche Sprachgebiet hinaus bekanntgeworden. So wurde er bereits vor etlichen Jahren in die Comisión de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) berufen. Besondere Beachtung verdienen: Das Provinzialkonzil von Santo Domingo (1622/1623). Seine Aussagen über kirchliche Rechte und Pflichten der Indianer und Afrikaner in den karibischen Ländern, in: AHC 1980, 441–451; Zeuge einer befreienden Kirche. Bartolomé de Las Casas (Leutesdorf 1988); Philipp von Hutten (1511–1546), ein fränkischer Ritter auf Conquistadorenpfaden in Venezuela, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 1988, 131–147.

M. hat nicht nur die für sein (in Titel und Untertitel klar umrissenes) Thema relevanten handschriftlichen Quellen im Archivo General de Indias (Sevilla) durchgearbeitet, sondern auch eine Menge gedruckter Quellen ausgewertet sowie die wichtigste ältere und neuere Literatur herangezogen. Die Präzision, die er bei der Wiedergabe der (meist spanischen) Titel (XIV–XXXIII) obwalten läßt, ist kaum übertrefflich. Durch einige Hinweise zu diesem wohl bisher besten Verzeichnis im Hinblick auf die behandelte Materie soll die überragende Leistung des Vf.s in keiner Weise geschmälert werden:

Bei dem italienischen Chronisten (Kanonikus in Granada und Mitglied des Indienrates) Petrus Martyr d'Anghiera fehlt der Originaltitel: De orbe novo decades VIII (Alcalá 1530). Die lange vor der angeführten dt. Übers. (1972 u. 1975) erschienene frz. Ausgabe (Paris 1907) dieser ersten Geschichte der Entdeckungen in Amerika nach authentischen Quellen ist ebenfalls erwähnenswert. Neben zahlreichen deutschen und etlichen englischen Titeln fehlen französische fast ganz, z. B. Pierre François de Charlevoix SJ, Histoire de l'Isle Espagnole ou de Saint-Domingue (Paris 1730f, ²1733). Ferner sei hingewiesen auf: Thomas Ripoll OP, Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum, 8 Bde (Rom 1729–1740); A. Valladares, Historia de Puerto Rico (Madrid 1788); Freddy Debuyst, La población en América Latina. Estudios sociológicos latino-americanos, Bd 1 (Fribourg–Bogotá–Brüssel 1961); I. Alonso / G. Garrido, La Iglesia en América Central y el Caribe. Estudios socio-religiosos latino-americanos, Bd 4 (Fribourg–Madrid 1962). – Bei Tapia y Rivera fehlt der Hinweis auf die Erstauflage 1854. – Bei Streit muß es heißen: Aachen 1924 u. 1927. In Freiburg erschienen nur reprographische Nachdrucke (1963). – Nur ganz wenige Druckversehen sind mir aufgefallen. Es ist zu orthographieren: Battlori, Miguel; Beozzo ... Questões metodológicas; Dussel, Centro Intercultural ..., Les évêques ... défenseurs et évangélisateurs; Gelpi ... Desarrollo; Gómez Canedo, Los franciscanos ... Cultura Puertorriqueña; Gómez Treto ... Virgen María; Jan ... Cap-Haïtien; Lopetegui / Zubillaga, Félix; Marrero, Río Piedras; Moya, La sociedad taina ... Caba-lleros; Pattee, Haití; Polanco, Síntesis ... Higüey; Ruiz García, Félix; Saíz Díez, Félix; Vargas Ugarte, Rubén; Zubillaga, Félix. – Gemäß den Regeln für den Schriftsatz müssen bei der Verwendung von Kapitälchen Akzente gesetzt werden, die lediglich bei Majuskeln entfallen dürfen. Auch „de", „van" und „von" müssen in Kapitälchen gesetzt werden, da sie zum Familiennamen gehören (und nicht zum Vornamen).

In einer reichhaltigen dichten Einleitung (3–8) steckt M. den Rahmen seiner Untersuchung ab. Er möchte eine zusammenfassende Darstellung der Katholischen Kirche der Karibik „vom Beginn der überseeischen Expansion der hispanischen Christenheit bis etwa zur Mitte des 17. Jh.s bieten, einem Zeitpunkt, als die Eroberung Jamaikas durch England (1655) den Verfall der spanischen Vormachtstellung in diesem Raum offenkundig machte". M. würdigt in angemessener Weise die bisherigen Leistungen der Kirchenhistoriker in den einzelnen Ländern der Karibik, macht aber zugleich deutlich, daß viele Darstellungen zu kurz greifen und durch ihre apologetische und triumphalistische Tendenz in ihrem wissenschaftlichen Wert gemindert werden.

Die Untersuchung ist in fünf Kap. klar gegliedert: Die Diözesen (9–68), der Episkopat (69–122), der Weltklerus (123–150), die Ordensgemeinschaften (151–204), das christliche Volk (205–289).

Die Tatsache, daß M. nicht nur der Hierarchie und dem Missionspersonal seine Aufmerksamkeit schenkt, sondern dem Kap. über das christliche Volk den meisten Raum widmet, verdient Hervorhebung. Eine solche Zusammenschau (über die Indios, die Weißen, die Afroamerikaner) hat es bisher nicht gegeben. Die Leistung des Vf.s in dieser Hinsicht kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Mit großem Fleiß hat er sich bemüht, verläßliche demographische Daten zusammenzutragen. „Prägend für das Verhältnis der Kirche zu den Indios wurde der Protest der Dominikaner gegen die Methoden der Conquista und gegen das von den Siedlern eingeführte Wirtschaftssystem ... Die vor allem Las Casas und seinen Gesinnungsgenossen zu verdankende Schutzgesetzgebung des Staates kam für die Indios der Großen Antillen zu spät, doch erleichterte sie das Überleben der Indios auf dem amerikanischen Festland und trug zur Vermenschlichung der Kolonialherrschaft bei" (292). „Schon vor Mitte des 16. Jh.s bildeten die aus Afrika verschleppten Sklaven die stärkste Bevölkerungsgruppe im karibischen Raum. Ihnen gegenüber zeigte die Kirche kein eigentlich evangelisatorisches Interesse. Sie drängte lediglich darauf, daß die Neger getauft wurden und somit der Christenheit zugezählt werden konnten" (292f).

Die Reichhaltigkeit des Gebotenen, auch in bezug auf Literatur, Baukunst etc., kann kaum in einen Rezensionstext eingefangen werden. In dem Kap. über den Episkopat erweist sich M. als Meister der Biographie (wie übrigens auch bereits in früheren Veröffentlichungen), indem er im Anschluß an allgemeine Schilderungen vier herausragende Bischofsgestalten realistisch und sehr plastisch – jeweils nach Herkunft sowie in ihrem neuen Umfeld und als Söhne ihrer Zeit, vor- bzw. nachtridentinisch geprägt und prägend – vorstellt.

Sozusagen auf jeder Seite spürt man M.s große Vertrautheit mit der spanischen und lateinamerikanischen Realität, die er durch etliche ausgedehnte Forschungsaufenthalte in Spanien und dessen ehemaligen überseeischen Regionen, vorab der Karibik, in langjähriger Erfahrung erworben hat und durch stets neue Arbeitsreisen weiter vertieft. Zudem konnte er durch langjährigen Einsatz in der spanischen Seelsorge im Bistum Würzburg seine Sprachkenntnisse immer mehr vervollkommnen.

Hervorhebenswert ist schließlich noch die Perfektion des Registers (292–313), das allen Stichproben ohne Ausnahme standhält. «La Española» fehlt allerdings. Warum wohl? Im übrigen ist damit die heute übliche Bezeichnung „Haiti" (für die ganze Insel), die ins Register aufgenommen wurde, nicht austauschbar. Kein Dominikaner möchte sich als Haitianer betrachtet wissen, ebensowenig wie Bewohner der sechs mittelamerikanischen Festlandsrepubliken die Karibik unter Centroamérica subsumiert wissen wollen. Der deutsche Sprachgebrauch ist da ungenau, ebenso wie für Mexiko, da kein Mexikaner sein Land zu Mittelamerika gerechnet wissen will.

Auch der gesamte Text spiegelt eine schier unüberbietbare – sozusagen druckfehlerfreie – Perfektion.

Korrekt wäre freilich: Macías (5), Iñiguez (6), Baynúa (9), Bretendón (10, Anm. 5), Sant-iago (57, 126, 136), mit solcher Sanftmut (78), verstockt (endurecido, hier nicht: abgehärtet, 81), Jamaica (82, Anm. 63), Aragón oder Aragonien (86, 8.Z.), Pue-bla (104), Sigüenza (115; 227, Anm. 107), Balbue-na (115, Anm. 166), Di-gnitäten (124), Dignitaren (124, 129), La Yagua-na (152), Custodia (165), Jaén (170, Anm. 23), Schäden verursacht (190, 3. Z.), antigüedades (207, Anm. 9–11; 208, Anm. 13), Resi-gnierend (228), Higüey (passim).

Münster Werner Promper

Tilliette, Xavier: **Le Christ de la philosophie**. – Paris: Éd. du Cerf 1990. 292 S., kart. FF 145.–

Obwohl hier die Christusbilder maßgeblicher Denker wie N. von Kues, Erasmus, Pascal, Spinoza, Kant, Herder, Rousseau, Hegel, Fichte, Schelling, Maine de Biran, D. F. Strauß, Schleiermacher, Nietzsche, Solowjew, Bergson, Blondel, Santayana, S. Weil, Thévenaz, Bruaire, K. Rahner zur Sprache kommen, ohne die weiteren vielfältigen Referenzen zu erwähnen, ist dieses Buch keine eigentlich historisch-monographisch orientierte Studie. Als bekannter Schellingforscher und Kenner der Gegenwartsphilosophie verfolgt T. zwei Anliegen: den Vorwurf des Reduktionismus gegenüber einer „philosophischen Christologie" zu entkräften, was positiv einschließt, für eine mögliche Aufnahme dieser neuen „Disziplin" in die philosophischen Wissenschaften zu plädieren. Gegenüber nachlässigen, wenn nicht sogar abwertenden Philosophiehistorikern wird überhaupt ein latentes Thema bewußt gemacht, das in der Moderne eher noch an Breite gewinnt. Und angesichts der Theologie wird eine Eigenständigkeit der philosophischen Christusidee vertreten, wie sie in wichtigen bisherigen Arbeiten zu diesem Problemkreis (R. Schneider, S. Breton, H. Gouhier, H. Küng, H. Renz, E. Brito z. B.) so deutlich nicht zu erkennen war (vgl. auch die hilfreiche philosophisch-christologische Bibliographie 281–284).

Entsprechend ist der Aufbau der Studie, die aus über 15jährigem Lehren am Institut Catholique Paris und an der Gregoriana hervorgegangen ist und worauf die zahlreichen Einzelveröffentlichungen des Autors verweisen (vgl. auf deutsch: Die Vielfalt der christologischen Aspekte im Frühwerk M. Blondels, in: ThPh 64, 1989, 199–209). Die christologischen Einzelporträts der genannten Denker sind jeweils den beiden Hauptteilen zugeordnet, die in einer „H e u r i s t i k" und „T o p i k" bestehen.

E r s t e r e enthält eine induktive „Konstruktion" der Möglichkeit philosophischer Christologie, die zwischen religiösem Ausschließlichkeitsdenken und philosophischem Rationalitätsmonopol zu vermitteln versucht. Methodologisch als Zirkularität zwischen Glauben und Wissen konzipiert, die als Theologie und Philosophie untereinander nie an ein Ende kommen, tritt die philosophische Christologie so auf dem Hintergrund einer vorsichtig rehabilitierten „christlichen Philosophie" auf, um zugleich deren unumgehbare Konkretisierung zu bilden. Belegt wird dies vornehmlich in den Kap. zur ethischen und transzendental-spekulativen Dimension der Christusidee „Christus summus philosophus" (I.4) und „Idea Christi" (I.5). Sie münden in eine Synthese der „Scientia christi" ein (I.6), über deren prekären epistemologischen Charakter bezüglich des Bewußtseinsproblems bei Jesus sich der Vf. im klaren bleibt, zumal in der Philosophie das hermeneutische Problem zwischen historischem Jesus und Christus des Glaubens sekundär ist.

Schon hier zeigt sich aber positiv, daß eine rein empirische Christologie, die das Christusbild der Philosophen nur beschreibt, nicht genügt, wenn von der „Symbiose" oder „Affinität" zwischen Philosophie und Christologie Rechenschaft abgelegt werden soll. Es gäbe nämlich keine „philosophische Christologie", „wenn sich das christologische Problem nicht im Schoß der Philosophie stellen würde", und zwar als das „Problem jeder Philosophie", die das Absolute und Endliche artikuliert (9f). Dies verifiziert die „T o p i k" an 4 Kap. philosophisch bevorzugter Texte und Ereignisse wie Johannesprolog, Philipperhymnus, Bergpredigt und Karfreitag, die natürlich keiner historischen Exegese zumeist unterworfen werden, sondern einer gnoseologisch oder phänomenologisch-anthropologisch orientierten Metaphysik.

Die Ergebnisse für T. sind folgende (257ff):

1. Die Vielfalt der christologischen Spekulation spricht ebensowenig gegen diesen bisher kaum ausgeleuchteten Bereich metaphysischer Wissenschaft wie die unterschiedlichen Philosophien gegen die Idee der Philosophie an sich. Es handelt sich um „Asymptoten" an das Christussymbol, das die konfessionellen wie weltanschaulichen Grenzen übersteigt – allerdings mit der bleibenden philosophischen Frage, ob sich in *einem* Menschen historisch wie noumenal die Wahrheit ganz kristallisieren kann. 2. Der „Christus der Philosophen" genügt sich selbst, ist frei von theologischen Vorgaben (es sei denn als Reflexionsmaterial), da er intuitiv, existentiell, appräsentativ ergriffen wird, um zu konkretisieren, was Philosophieren in Akt und Gehalt ist. 3. Der „polychristische" Vorwurf (Möhler) bleibt mit dem philosophischen Wahrheitsethos zu konfrontieren, das als „Norm des Wahren" eben christologisch wie philosophisch zu verstehen ist – so wie es eine existentielle oder geschichtliche Teleologie gibt. 4. Eine „Philosophie Christi" als gen. obj. wie subj. beinhalten sowohl eine Bereicherung der theologischen Anthropologie wie eine sicher problematische „Psychologie Jesu" (u. a. Guardini). Aber es ist nicht zu leugnen, daß philosophische Thematisierungen der Zeitlichkeit, des (Selbst)Bewußtseins, der Intersubjektivität, des Paradoxes, des Augenblicks (Kairos), des Handelns und Sterbens (vgl. bes. Kierkegaard) am Wesen Christi ihre wahre Erprobung ablegen können. 5. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß der „Christus der Lehre" der philosophischen Reflexion entscheidende Motive vorgab: Ewiger Sohn (Spinoza), Urbild der Menschheit (Kant), Erstgeborener der Schöpfung (Schelling) etc. T. bevorzugt letztlich Blondels These von der Maximierung: Je mehr Mensch, desto mehr Gott – wie umgekehrt (vgl. bes. 125–135 u. ö.). Zudem scheint sich die Philosophie mehr und mehr auch anderen Theologoumena zu öffnen: Auferstehung, mystischer Leib, Eschatologie z. B., wobei sie als kritische Instanz auftritt, aber ihrerseits auch Christus als „Maître" erfährt, d. h. als eigenes Urteilskriterium. Und mit einer philosophisch jüngst aufgeworfenen „Metaphysik der Barmherzigkeit/Caritas" (Bruaire, Marion) ergibt sich eine neue Perspektive des Aufeinanderhörens von Theologen und Philosophen.

Ein reiches, suggestives Buch, das weitere Studien hervorrufen könnte und sollte. Aber T. ist auch der erste, der um die Schwierigkeiten weiß. Hier sei nur eine zum Schluß erwähnt, die er selbst nicht entwickelt, aber durchblicken läßt. Er nennt eine „Phänomenologie Christi" die „erlesene Form der philosophischen Christologie" und verweist auf Nédoncelle, Blondel, Guardini, Bonhoeffer (272f). Aber gemeint ist nur eine Phänomenologie als *deskriptive* Analyse, d. h. als Beschreibung aus der Distanz heraus, die jeder eidetischen Schau anhaftet. Daher bei T. die Betonung, das Thema der Philosophie sei das q u i d, eben die Christusidee (258), wobei gleichzeitig aber immer mehr betont als aufgezeigt wird, es gehe um eine l e b e n d i g e Christologie (261f, 269, 271, 273f). Das ursprüngliche wie letzte Thema der phänomenologischen Philosophie ist jedoch nicht das W a s, sondern das W i e: Wie phänomenalisiert sich das Erscheinen in seinem Selbsterscheinen. Alles Was liegt im Bereich „noematischer Irrealität" (Husserl), so daß eine Phänomenologie des „lebendigen Lebens" gefordert ist – und eben nicht des vorgestellten Lebens. In einer solchen Ursprungsphänomenalität des Wie diesseits aller Welttranszendenz müßte dann gezeigt werden, daß die religiösen/christologischen „Titel" Modalitäten des Lebens als absolutes Offenbarungs-Wie sind. Die Theologie kann nicht von Offenbarung sprechen, vom Logos als Wahrheit und Leben wie Weg, aus der Distanz heraus; dann bleibe sie vom Ursprung getrennt. Sie muß den Zugang der Phänomenologie akzeptieren, daß die eigentliche Offenbarung Selbstoffenbarung des Erscheinens als solchen ist. Das Leben nun „ist" in jedem Punkt seines „Lebendig-seins" es selbst als solche Selbstoffenbarung.

Und in diesem Leben sind wir „gezeugt", d. h. „Söhne/Kinder". Die Lebendigkeit als Wesen des Lebens ist mithin im letzten kein existentielles oder gar nur psychologisches, sondern ein transzendentales Prädikat. In der transzendentalen Geburt sind wir „Sohn" – so absolut wie d e r Sohn Jesus Christus, dessen absolute Sohnschaft nie ohne das (phänomenologische) Absolute des Lebens verstehbar werden könnte, und damit wir uns selbst nicht. Vorstellungsmetaphysik und -christologie hält vor einer radikalen Phänomenologie kaum stand. Aber hat nicht der Sohn selbst den Weg aus jeder Vorstellung heraus gewiesen: Tut dies zu meinem Gedächtnis ... (Lk 22,19)? Das Tun verlegt sein „Verstehen" außerhalb des Textes, des Wortes, die wie alles menschliche Sprechen derealisierend sind. Tun selbst gibt es nur im und als lebendigen Vollzug, der in gewisser Weise nicht um sich weiß – und sich doch kennt: Nicht die da sagen, Herr, Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig ... gesehen (Mt 25,44)? Im unsichtbaren Leben wäre also der „Ort" der Christologie als seine und unsere Realität, die keiner „Welt" zugehört, sofern das Sehen nicht Glauben sein kann. Dieser ist ein anderer Name für die absolute Abkünftigkeit als und im Leben. Doch diese Marginalien[1] sind weniger eine Kritik als eine Einladung, Christus-Bild und Christus-Leben nicht nur als Einheit zu beschwören, sondern tatsächlich zu denken.

Wien Rolf Kühn

[1] Vgl. ausführlicher: Kühn, Rolf: Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität. – Freiburg, München: K. Alber 1992.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher, bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Allgemeines

Katechismus der Katholischen Kirche. – München, Wien / Leipzig / Freiburg/Schweiz / Linz: Oldenbourg / Benno / Paulusverlag / Veritas 1993. 816 S., 4 farbige Bilder, kart DM 36,00 / öS 278,00 / sfr 37,00; geb DM 45,00 / öS 348,00 / sfr 45,00 ISBN 3-486-55999-0 / 3-7029-0352-6 / 3-7462-1080-1 / 3-7228-0312-8 / 3-7058-0094-9 // 3-486-56005-0 / 3-7029-0353-4 / 3-7462-1082-8 / 3-7228-0313-6 / 3-7058-0095-7

Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie Bd. 3, L–R, hg. v. Erwin Falbusch / Jan Milič Lochman / John Mbiti / Jaroslav Pelikan / Lukas Vischer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. IX, S. 1057–1738, geb DM 118,00 ISBN 3-525-50136-6

Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXII: Malaysia–Minne. In Gemeinschaft mit Horst Balz, James K. Cameron, Wilfried Härtle, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Richard Hentschke, Wolfgang Janke, Hans-Joachim Klimkeit, Joachim Mehlhausen, Knut Schäferdieck, Henning Schröer, Gottfried Seebaß, Clemens Thoma, hg. v. Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter 1992. 796 S., geb DM 396,00 ISBN 3-11-002218-4

Zitnik, Maksimilijan S. I.: Sacramenta. Bibliographia Internationalis. Vol. I: A–G, 1–17583; Vol. II: H–Q, 17584–33853; Vol. III: R–Z, Supplementum A–Z, 33854–49236; Vol. IV: Indices. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1992. XXX, 1170 / 1171–2250 / 2251–3286 / 450 S., Ln. Lit 120.000, US$ 109,00 / Lit 110.000, US$ 92,00 / Lit 105.000, US$ 84,00 / Lit 65.000, US$ 52,00 ISBN 88-7652-642-0, 88-7652-643-9, 88-7652-644-7, 88-7652-645-5

Bibelwissenschaft

Trowitzsch, Michael: Leben in einem Haus aus Licht. Über die Menschlichkeit Gottes. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 175 S., geb DM 29,80 ISBN 3-451-23180-8

Altes Testament

Otto, Eckhart / Uhlig, Siegbert: Bibel und Christentum im Orient. Studien zur Einführung der Reihe Orientalia Biblica et Christiana. – Glückstadt: J. J. Augustin 1991. 87 S. (Orientalia Biblica et Christiana, 1) ISBN 3-87030-150-3

Volgger, David: Notizen zur Phonologie des Bibelhebräischen. – St. Ottilien: EOS 1993. XII, 131 S. (Münchener Universitätsschriften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 36), kart DM 24,80 ISBN 3-88096-536-6

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, hg. v. Wolfgang Richter. – St. Ottilien: EOS 1993 (Münchener Universitätsschriften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 33)
Bd. 5: 1 und 2 Samuel, 585 S. kart DM 63,00 ISBN 3-88096-585-4
Bd. 6: 1 und 2 Könige, 569 S. kart DM 63,00 ISBN 3-88096-586-2
Bd. 7: Jesaja, 433 S. kart DM 48,00 ISBN 3-88096-587-0
Bd. 8: Jeremia, 497 S. kart DM 58,00 ISBN 3-88096-588-9
Bd. 9: Ezechiel, 433 S. kart DM 48,00 ISBN 3-88096-589-7
Bd. 10: Kleine Propheten, 357 S. kart DM 43,00 ISBN 3-88096-590-0
Bd. 11: Psalmen, 589 S. kart DM 78,00 ISBN 3-88096-591-9
Bd. 12: Ijob, Sprüche, 389 S. kart DM 48,00 ISBN 3-88096-592-7
Bd. 13: Megilloth, 253 S. kart DM 34,00 ISBN 3-88096-593-5
Bd. 14: Daniel, Esra, Nehemia, 341 S. kart DM 42,00 ISBN 3-88096-597-8
Bd. 15: 1 und 2 Chronik, 491 S. kart DM 68,00 ISBN 3-88096-595-1
Ergänzungsbd. 16: Sirach, 140 S. kart DM 24,80 ISBN 3-88096-596-X

Schweizer, Harald: Joseph. Urfassung der alttestamentlichen Erzählung (Genesis 37–50). Mit Photocollagen von Jonas Balena. – Tübingen: klöpfer & meyer 1993. 149 S., geb DM 39,80 ISBN 3-9803240-1-X

Lescow, Theodor: Das Stufenschema. Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte. – Berlin, New York: de Gruyter 1992. X, 282 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 211), Ln DM 128,00 ISBN 3-11-013768-2

Fahr, Heinz / Gleßmer, Uwe: Jordandurchzug und Beschneidung als Zurechtweisung in einem Targum zu Josua 5 (Edition des Ms T.-S. B 13,12). – Glückstadt: J. J. Augustin 1991. 162 S. (Orientalia Biblica et Christiana, 3) ISBN 3-87030-152-X

Mulzer, Martin: Jehu schlägt Joram. Text-, literar- und strukturkritische Untersuchung zu 2 Kön 8,25–10,36. – St. Ottilien: Eos 1992. XI, 414 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 37), kart DM 48,00 ISBN 3-88096-537-4 (Bamberg, Univ., Diss., 1992)

Dhanaraj, Dharmakkan: Theological Significance of the Motif of Enemies in Selected Psalms of Individual Lament. – Glückstadt: J. J. Augustin 1992. XII, 311 S. (Orientalia Biblica et Christiana, 4) ISBN 3-610-09126-6

Fuchs, Gisela: Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 319 S., kart DM 89,00 ISBN 3-17-012498-6 (Bonn, Univ., Diss., 1992)

D'Alario, Vittoria: Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica. – Bologna: Dehoniane 1993. 259 S. (Supplementi alla Rivista Biblica, 27), kart Lit 36.000 ISBN 88-10-30215-X

Durandeaux, Jaques: Une Foi sans Névrose? ou l'actualité de Qohéleth. – Paris: Éd. du Cerf 1987. 287 S. (Parole présente), kart FF 95,00 ISBN 2-204-02672-7

Michaud, Robert: Qohélet et l'hellénisme. La littérature de Sagesse. Histoire et théologie, II. – Paris: Éd. du Cerf 1987. 221 S. (Lire la Bible, 77), kart FF 90,00 ISBN 2-204-02692-1

Steck, Odil Hannes: Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja. – Tübingen: Mohr 1992. XI, 230 S. (Forschungen zum Alten Testament, 4), geb DM 148,00 ISBN 3-16-145968-7

Seybold, Klaus: Der Prophet Jeremia. Leben und Werk. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 219 S. (Urban-Taschenbücher, 416), kart DM 29,80 ISBN 3-17-010809-3

Gunneweg, Antonius H. J.: Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993, kart DM 34,80 ISBN 3-17-012199-5

Niditch, Susan: War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence. – New York, Oxford: Oxford University Press 1993, kart 25,00 ISBN 0-19-507638-9

Oorschot, Jürgen van: Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – Berlin, New York: de Gruyter 1993. X, 360 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 206), geb DM 158,00 ISBN 3-11-013606-6 (Marburg, Univ., Habil., 1991)

Schüngel-Straumann, Helen: Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. 111 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 151), kart DM 35,00

Schmidt, Werner H.: Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik. In Zusammenarbeit mit Holger Delkurt und Axel Graupner. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993 (Erträge der Forschung, 281), kart DM 39,00 ISBN 3-534-10007-7

Mach, Michael: Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1992. XVII, 457 S. (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 34), kart DM 168,00 ISBN 3-16-145937-7

Neues Testament

Renner, Frumentius: Verkannte Kostbarkeiten des Neuen Testaments. Literarkritische Studien. – St. Ottilien: Eos 1992. 168 S., kart DM 24,80 ISBN 3-88096-648-6

Berger, Klaus: Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen. – Stuttgart: Quell 1993. 168 S., kart DM 29,80

Berger, Klaus: Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluß? – Stuttgart: Quell 1993. 137 S., kart DM 16,80 ISBN 3-7918-1929-1

Betz, Otto / Riesner, Reiner: Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen. – Gießen, Basel / Freiburg, Basel, Wien: Brunnen / Herder 1993. 221 S., geb DM 29,80 ISBN 3-7655-9800-3 / 3-451-23058-5

Qumran. Ein Symposion, hg. v. Johannes B. Bauer / Josef Fink / Hannes D. Galter. – Graz: RM-Druck & Verlagsges. 1993. 216 S. (Grazer Theologische Studien, 15), kart öS 220,00 ISBN 3-900797-15-3. S. 7–28: Sauer, Georg: Offenbarungsreligion und Wüste – Gotteserfahrung im Gegenüber zum Kulturland; S. 29–62: Dexinger, Ferdinand: 45 Jahre Qumran – ein kritischer Forschungsbericht; S. 63–72: Broshi, Magen: Die archäologische Erforschung Qumrans; S. 73–85: Schubert, Kurt: Die Religion der Qumranleute; S. 87–116: Golb, Norman: Die Entdeckungen in der Wüste Judäas – neue Erklärungsversuche; S. 117–171: Talmon, Shemaryahu: Die Bedeutung der Qumranfunde für die jüdische Religionsgeschichte; S. 173–187: Kirchschläger, Walter: Qumran und die frühen Christen; S. 189–204: Marböck, Johannes: Bibeltexte aus der Wüste – Qumran und das Alte Testament; S. 205–216: Koch, Klaus: Heilserwartung zwischen Altem und Neuem Testament – das apokalyptische Schrifttum der Zeitenwende

The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scolls – Madrid, 18–21 March 1991. Vol. 1/2. Ed. by Julio Trebolle Barreira & Luis Vegas Montaner. – Leiden: E.J. Brill 1992. XXV, 683 S. (Studies on the Text of the Desert of Judah XI,1/2), geb hfl 300,00 / US$ 171,50 ISBN 90-04-09771-6. S. 1–14: Cross, Frank Moore: Some Notes on a Generation of Qumran Studies; S. 15–21: Tov, Emanuel: Some Notes on a Generation of Qumran Studies (by Frank M. Cross) A Reply; S. 23–41: Ulrich, Eugene: Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon; S. 43–82: Tov, Emanuel: The Textual Status of 4Q*364–367* (4QPP); S. 83–166: Stegemann, Hartmut: The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times; S. 167–175: Davila, James R.: New Qumran Readings of the Joseph Story (Genesis 37–50); S. 177–198: Jastram, Nathan: The Text of 4QNum^b; S. 199–215: Duncan, Julie A.: Considerations of 4QDt^j in Light of the 'All Souls Deuteronomy' and Cave 4 Phylactery Texts; S. 217–228: White, Sidnie A.: 4Q*364 & 365*: A Preliminary Report; S. 229–246: Trebolle Barrera, Julio: A Preliminary Edition of 4QKings (4Q*54*); S. 247–256: Fuller, Russel: Textual Traditions in the Book of Hosea and the Minor Prophets; S. 257–272: Chiesa, Bruno: Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament; S. 273–286: Vegas Montaner, Luis: Some Features of the Hebrew Verbal Syntax in the Qumran *Hodayot*; S. 287–294: Qimron, Elisha: Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians; S. 295–305: Fröhlich, Ida: Pesher, Apocalyptical Literature and Qumran; S. 307–315: Kapera, Zdzislaw: The Present State of Polish Qumranology; S. 317–337: Brooke, George J.: Ezekiel in Some Qumran and New Testament Texts; S. 339–353: Kuhn, Heinz-Wolfgang: Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis des Ersten Thessalonicherbriefes. Vorstellung des Münchener Projekts Qumran und das Neue Testament – The Impact of the Qumran Scrolls on the Understanding of Paul's First Letter to the Thessalonians. Presentation of the Munich Project on Qumran and the New Testament; S. 363–391: García Martínez, Florentino: *11QTemple*^{b}. A Preliminary Publication; S. 393–403: García Martínez, Florentino: The Temple Scroll: A Systematic Bibliography 1985–1991; S. 405–448: Dimant, Devorah: New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha – 4Q*390*; S. 449–501: Puech, Emile: Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLévi^{c-d}(?) et 4QAJa; S. 503–513: Baumgarten, Joseph: The Disqualifications of Priests in 4Q Fragments of the "Damascus Document", a Specimen of the Recovery of pre-Rabbinic Halakha; S. 515–530: Schuller, Eileen: A Preliminary Study of 4Q*373* and Some Related (?) Fragments; S. 531–541: Steudel, Annette: 4QMidrEschat: "A Midrash on Eschatology" 4Q*174* + 4Q*177*; S. 543–560: Maier, Johann: *Shîrê 'Olat hash Shabbat*. Some Observations on their Calendric Implications and on their Style; S. 561–570: Milgrom, Jacob: First Day Ablutions in Qumran; S. 571–588: Kister, Menahem: Some Aspects of Qumranic Halakhah; S. 589–600: Broshi, Magen: Anti-Qumranic Polemics in the Talmud; S.

601–609: Knohl, Israel: Post-Biblical Sectarianism and the Priestly Schools of Pentateuch: The Issue of Popular Participation in the Temple Cult on Festivals; S. 611–620: Eshel, Esther and Hanan: 4Q*471* Fragment 1 and *Ma'amadot* in the War Scroll; S. 621–634: Schiffman, Lawrence H.: The Furnishings of the Temple According to the *Temple Scroll*; S. 635–648: VanderKam, James C.: The Jubilees Fragments from Qumran Cave 4; S. 649–659: Nickelsburg, George W. E.: The Qumranic Transformation of a Cosmological and Eschatological Tradition (1QH 4:29–40); S. 661–665: Greenfield, Jonas C.: The Texts from the Naḥal Ṣe'elim (Wadi Seiyal)

Boismard, Marie-Émile / Lamouille, Arnaud: Un Évangile pré-johannique. Vol. I: Jean 1,1–2,12. Tome I/II. – Paris: J. Gabalda 1993 (Études Bibliques. Nouvelle sèrie, 17/18), kart FF 350,00 ISBN 2–85021–057–9 / 2–85021–058–7

Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. III: Die Apostelgeschichte, Bd. I: Untersuchungen und Ergänzungsliste. Bd. 2 Hauptliste. In Verb. m. Annette Benduhn-Metz, Gerd Mink, Klaus Witte und Horst Bachmann hg. v. Kurt Aland. – Berlin – New York: de Gruyter 1993. XI, 719, *49 / IV, 806 S. (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, 20/21), Ln DM 280,00 / 288,00 ISBN 3–11–014055–1 / 3–11–014056–X

Schulz, Hans-Joachim: Die apostolische Herkunft der Evangelien. Mit einem Vorwort von Rudolf Schnackenburg. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 411 S. (Quaestiones disputatae, 145), kart DM 58,00 ISBN 3–451–02145–5

Segalla, Giuseppe: Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari. – Bologna: Dehoniane 1993. 400 S. (La Bibbia nella storia, 10), kart Lit 42.000 ISBN 88–10–40257–X

Lücking, Stefan: Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1–11. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 127 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 152), kart DM 35,80 ISBN 3–460–04521–3

Derrett, J. / Duncan, M.: The Victim. The Johannine Passion Narrative Reexamined. – Shipston-on-Stour: Drinkwater 1992. 300 S., kart 18,50 ISBN 0–9466–43–43–1

Johnson, Luke Timothy: The Acts of the Apostles. – Collegeville MN: The Liturgical Press 1992. xvi, 568 S. (Sacra Pagina Series, 5), geb US$ 29,95 ISBN 0–8146–5807–5

Külling, Heinz: Geoffenbartes Geheimnis. Eine Auslegung zu Apostelgeschichte 17,16–34. – Zürich: Theologischer Verlag 1992. 195 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes, 79), kart DM 40,00 ISBN 3–290–10897–X

Klauck, Hans-Josef: Der zweite und dritte Johannesbrief. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. – Zürich: Benziger 1992. 140 S. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament XXIII/2) ISBN 3–545–23123–2 / 3–545–23982–9 (Fortsetzung)

Rusam, Dietrich: Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 262 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 133 = Folge 7, H. 13), kart DM 69,00 ISBN 3–17–012357–2 (Neuendettelsau, Augustana-Hochschule, Diss., 1992)

Raguse, Hartmut: Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 272 S., kart DM 49,80 ISBN 3–17–012342–4

Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. XI, 419 S., kart DM 74,00 ISBN 3–525–53595–3

Gnilka, Joachim: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993 (Neuaufl.). 336 S. ISBN 4–451–23040–2

Schnackenburg, Rudolf: Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 357 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementbd. IV), geb DM 62,00 ISBN 3–451–23072–0

Vermes, Geza: The Religion of Jesus the Jew. – Minneapolis: Fortress Press 1993. X, 244 S. ISBN 0–8006–2797–0

Vigne, Daniel: Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne. Prèface du Tomás Spidlík S.J. – Paris: J. Gabalda 1992 (Études Bibliques. Nouvelle série, 16), kart FF 430,00 ISBN 2–85021–055–2

Brandenburger, Egon: Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 381 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 15), kart DM 79,00 ISBN 3–460–06151–0

Feldmeier, Reinhard: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. XII, 264 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 64), Ln DM 140,00 ISBN 3–16–145982–2

Hübner, Hans: Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 451 S., geb. DM 89,00 ISBN 3–525–53587–2

Sinn, Gunnar: Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses. – Tübingen: Francke 1991. XIII, 306 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 4), kart DM 84,00 ISBN 3–7720–1883–1

Cassidy, Richard J.: John's Gospel in New Perspective. Christology and the Realities of Roman Power. – Maryknoll: Orbis Books 1992. XI, 132 S., kart $ 18,95; Pb $ 39,95 ISBN 0–88344–841–6

Kirchengeschichte

Allgemeines

... dies lehre und erkläre ich! Briefe von 41 berühmten Theologen aus dem wiedergefundenen Geheimarchiv des Klosters Zienhausen, der Öffentlichkeit erstmals bekannt gemacht von Jan Rohls. – Gütersloh: Mohn 1993. 440 S., geb DM 58,00 ISBN 3–579–02196–6

Brown, Peter: Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum. Aus dem Engl. v. Martin Pfeiffer. – Berlin: Wagenbach 1993. 109 S. (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek), kart DM 27,00 ISBN 3–8031–5140–6

Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums. Aus dem Engl. v. Martin Pfeiffer. – München: Hanser 1992. 608 S., DM 78,00 ISBN 3–446–15839–1

Diodorus (Siculus): Griechische Weltgeschichte Buch I–X, I. Teil, übersetzt von Gerhard Wirth (Buch I–III), Otto Veh (Buch IV–X), hg. v. eingeleitet und kommentiert von Thomas Nothers. – Stuttgart: Hiersemann 1992. 330 S. (Bibliothek der griechischen Literatur 34, Abteilung Klassische Philologie), geb DM 298,00 ISBN 3–7772–9218–4

Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine Literarische Gattung. – Stuttgart, Weimar: Metzler 1993. 412 S. (Germanistische Abhandlungen, 76), geb DM 98,00 ISBN 3–476–00899–1

Gutschera, Herbert / Maier, Joachim / Thierfelder, Jörg: Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern. – Mainz / Stuttgart: Matthias-Grünewald / Quell 1992 ISBN 3–7867–1607–2 / 3–7918–1611–X

Denzler, Georg: Die Geschichte des Zölibats. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 217 S. (Herder / Spektrum, 4146), kart DM 19,80 ISBN 3–451–04146–4

Corpus Orationum. Tomus I, A–C: Orationes 1–880. Inchoante Eugenio Moeller (†), subsequente Ioanne Maria Clément (†), totum opus perfecit Bertrandus Coppieters't Wallant. – Turnhout: Brepols 1992. LXXXVII, 431 S. (Corpus Christianorum Series Latina, CLX) ISBN 2–503–01602–2

Lazcano, Rafael: Panorama bibliografico de Xavier Zubiri. Prólogo de Carmen Castro de Zubiri. – Madrid: Revista Augustiniana 1993. 275 S. (Colección Guía Bibliográfica, 2), kart Ptas 2.500 ISBN 84–86898–16–1

Alte Kirchengeschichte

Lilla, Salvatore: Introduzione al Medio platonismo. – Roma: Istituto Patristico Augustinianum 1992. 193 S. (Sussidi Patristici, 6)

Andresen, Carl / Ritter, Adolf Martin: Geschichte des Christentums I/1 Altertum. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. XIV, 219 S. (Theologische Wissenschaft, 6,1), kart DM 29,80 ISBN 3–17–011710–6

Lona, Horacio E.: Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. XIII, 304 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 66), geb DM 128,00 ISBN 3–11–013928–6

de Vogüé, Adalbert: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: Le monachisme latin. De l'Itinéraire d'Égérie à l'éloge funèbre de Népotien (384–396). – Paris: Éd. du Cerf 1993. 448 S. (Patrimoines christianisme), kart FF 280,00 ISBN 2–204–04586–1

Gould, Graham: The Desert Fathers on Monastic Community. – Oxford: Clarendon Press 1993. X, 202 S. (Oxford early Christian studies), geb 27,50 ISBN 0–19–826345–7

Irenäus von Lyon: Epideixis / Darlegung der apostolischen Verkündigung, Adversus Haereses / Gegen die Häresien I, Griechisch – Lateinisch – Deutsch. Übers. und eingel. v. Norbert Brox. – Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1993. 387 S. (Fontes Christiani, 8/1), geb DM 64,00 ISBN 3–451–22225–6

Origenes: Commentarii in epistulam ad Romanos / Römerbriefkommentar III: Liber quintus, liber sextus / Fünftes und sechstes Buch. Lateinisch/Deutsch. Übers. und eingel. v. Theresia Heither OSB. – Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1993. 340 S. (Fontes Christiani, 2/3), geb DM 56,00 ISBN 3–451–22208–6

Braun, René: Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'áuteur et sur l'œuvre (1955–1990). – Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1992. 345 S. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 134)

Fitschen, Klaus: Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und Anderer. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1992. XI, 226 S. (Patristische Texte und Studien, 37), Ln DM 108,00 ISBN 3–11–012886–1 (Kiel, Univ., Diss., 1989)

Leeb, Rudolf: Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser. – Berlin/New York: de Gruyter 1992. 223 S. mit 46 Abbildungen (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 58), geb DM 144,00 ISBN 3–11–013544–2 (Wien, Univ., Diss., 1989)

Drobner, Hubertus R.: „Für Euch bin ich Bischof". Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. (sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396). Einleitung und Übersetzung: Hubertus R. Drobner. – Würzburg: Augustinus 1993. 138 S. (Augustinus heute, 7), kart DM 28,00 ISBN 3–7613–0172–3

Studer, Basil: Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus? – Rom: Institutum Patristicum Augustinianum 1993. 322 S. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 40)

Keller, Adalbert: Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu „De musica" im Kontext seines Schrifttums. – Würzburg: Augustinus 1993. 354 S. (Cassiciacum, XLIV), kart DM 87,00 ISBN 3–7613–0174–X (Augsburg, Univ., Diss., 1992)

Specimina eines Lexicon Augustianum (SLA). 2. Lfg. / 3. Lfg. erstellt auf Grund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum von Werner Hensellek u. Peter Schilling. EDV-Belange: Johannes Divjak. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1988 / 1989. 54 S. / 48 S. mit 25 Lemmata, pro Lfg. öS 168,00 / DM 24,00 ISBN 3–7001–1437–0 / 3–7001–1553–9

Specimina eines Lexicon Augustianum (SLA). 4. Lfg. erstellt auf Grund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum von Werner Hensellek u. Peter Schilling. EDV-Belange: Johannes Divjak. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1990. 58 S. mit 20 Lemmata, pro Lfg. öS 168,00 / DM 24,00 ISBN 3–7001–1723–X

Hauser, Stefan R.: Spätantike und frübyzantische Silberlöffel. Bemerkungen zur Produktion von Luxusgütern im 5. bis 7. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff 1992. 147 S. 52 Tafeln mit Abbildungen (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd 19), kart DM 98,00 Ln. 108,00 ISBN 3–402–08538–0 / 3–402–08539–9

Mittelalter

Cramer, Peter: Baptism and Change in the Early Middle Ages c.200 – c.1150. – Cambridge: Cambridge University Press 1993. 356 S. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought) ISBN 0-521-35163-4

Laudage, Marie-Luise: Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1993. X, 389 S. (Münstersche Historische Forschungen, 3), kart DM 94,00 ISBN 3-412-07192-7 (Münster, Univ., Diss., 1990/91)

Körntgen, Ludger: Studien zu Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher. – Sigmaringen: Thorbecke 1993. 292 S. (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, 7), geb DM 98,00 ISBN 3-7995-6088-2

Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. – Paderborn: F. Schöningh 1993. 343 S., geb DM 68,00 ISBN 3-506-72015-5

Hartmann, Wilfried: Der Investitur-Streit. – München: Oldenbourg 1993. 152 S. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 21), kart DM 28,00 ISBN 3-486-55766-1

Keller, Hildegard Elisabeth: Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation. – Bern, Berlin, Frankfurt a. Main, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1992. 565 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 15), kart DM 104,00 ISBN 3-906750-23-X

Torrel, Jean-Pierre: Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge XIIe–XIVe siècles. Études et textes. – Fribourg: Éditions Universitaires 1992. 348 S. (Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 13), kart sfr 55,00 ISBN 2-8271-0590-X

Vita Sanctae Hildegardis. Cura et studio Monicae Klaes. – Turnhout: Brepols 1993. 224*, 124 S. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, CXXVI) ISBN 2-503-04262-7

Fleith, Barbara: Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea. – Brüssel: Société des Bollandistes 1991. L, 533 S. (Subsidia hagiographica, 72), kart bfr 4000. ISBN 2-87365-001-X

Heim, Manfred: Bischof und Archidiakon. Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817). – St. Ottilien: Eos 1992. 268 S. (Münchener theologische Studien. I. Historische Abteilung, 32) ISBN 3-88096-132-8

Holter, Bernard OFM: „Zum besonderen Dienst bestellt." Die Sicht des Priesteramtes bei Franz von Assisi und Spuren seines Diakonats in den „Opuscula". – Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1992. 365 S. (Franziskanische Forschungen, 36), kart DM 62,00 ISBN 3-87163-181-7

Kilwardby, Robert: Quaestiones in librum secundum sententiarum, hg. v. Gerhard Leibold. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1992. 501 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelaltlichen Geistwelt, 16) ISBN 3-7696-9016-8

Königshof, Kaspar: Zur Geschichte des geistlichen Theaters in der Stadt Erfurt und ihrer Umgebung. Geschrieben anläßlich der 1250-Jahrfeier der Stadt Erfurt im Jahre 1992. – Leipzig: St. Benno 1992. 207 S., geb. DM 24,00 ISBN 3-7462-1037-2

Pangallo, Mario: La libertà di Dio in S. Tommaso e in Duns Scoto. – Città del Vaticano: Pont. Accademia di S. Tommaso / Libreria Editrice Vaticana 1992. 184 S. (Studi Tomistici, 52), kart Lit 30.000 ISBN

Pascasii Radberti de Benedictionibus Patriarcharum Iacob et Moysi. Curante et studio Bedae Paulus OSB. – Turnhout: Brepols 1993. XV, 141 S. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, XCVI)

Pascasius Radbertus de Benedictionibus Patriarcharum Iacob et Moysi. Curante Cetedoc. – Turnhout: Brepols 1993. 39 S. / 3 Mikrofiche (Corpus Christianorum Instrumenta Lexicologica Latina; Series A, Fasc. 76 [CM 96])

Valerio, Adriana: Domenica da Paradiso. Profezia e politica. In una mistica del Rinascimento. – Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo / Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia 1992. VII, 183 S. (Collana doretta da claudio Leonardi ed Enrico Menestò, 8)

Kissener, Michael: Ständemacht und Kirchenreform. Bischöfliche Wahlkapitulationen im Nordwesten des Alten Reiches 1265–1803, – Padeborn. München. Wien. Zürich: Ferdinand Schöningh 1993. 318 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft; Neue Folge, 67) ISBN 3-506-73367-2

Doctoris Subtilis et Mariani B. Ioannis Duns Scoti Ordinis fratrum minorum Opera omnia, XIX: Lectura in Librum Secundum Sententiarum. A distinctione septima ad quadragesima quartam. Iussu et auctoriate Rmi P. Hermanni Schalück Totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis studio et cura Commisionis Scotisticae ad Fidem Codicum Edita. – Civitas Vaticana: Typis Vaticanis 1993. XXI, 73*, 458 S.

Hoffmann, Fritz: Die „Conferentiae" des Robert Holcot O.P. und die akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Oxford 1330–1332. – Münster: Aschendorff 1993. XII, 135 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 36), kart DM 78,00 ISBN 3-402-03931-1

Horst, Ulrich: Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. – Berlin: Akademie 1992. 229 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF 1), kart DM 98,00 ISBN 3-05-002248-5

The Altenburg Rule of St. Benedict. A 1505 High German Version. Adapted for Nuns. Standard RSB Text Edition Annotated. Benedictine Abbey of Altenburg, Austria Ms AB 15 E 6, fol.119r–156v, hg. v. John E. Crean, JR. First Transcription by Julian G. Plante. Revised Transcription by Ralph Andraschek-Holzer. – St. Ottilien: EOS 1992. 106 S. (Regulae Benedicti Studia. Supplementa, 9) ISBN 3-88096-929-9

Reformation und Neuzeit

Heinrich VIII. Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum. Hg. und eingl. von Pierre Fraenkel. – Münster: Aschendorff 1992. 250 S. (Corpus Catholicorum, 43), geb DM 128,00 ISBN 3-402-03457-3

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 55: Teil I. – Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1993. LXV, 916 S., Broschur DM 246,00 ISBN 3-7400-0120-8

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 65: Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften Bd. 1–60: daemon-hysteron proteron. Hg. i. A. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften von Ulrich Köpf. – Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1993 ISBN 3-7400-0121-6

Martikainen, Eeva: Doctrina. Studien zu Luthers Begriff der Lehre. Übersetzung aus dem Finnischen von Hans-Christian Daniel. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1992. 102 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 26) ISBN 951-9047-29-8

Bunners, Christian: Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung. – Berlin: Buchverlag Union 1993. 396 S., geb DM 39,80 ISBN 3-372-00315-2

Nowak, Kurt: Der umstrittene Bürger von Genf. Zur Wirkungsgeschichte Rousseaus im deutschen Protestantismus des 18. Jahrhunderts. – Leipzig: Akademie 1993. 48 S., 13 Abb. (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse; 132, H 4), kart DM 28,00 ISBN 3-05-002405-4

Reich, Andreas: Friedrich Schleiermacher als Pfarrer an der Berliner Dreifaltigkeitskirche 1809–1834, hg. v. H. Fischer / G. Ebeling / H. Kimmerle / K.-V. Selge. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992. 568 S. (Schleiermacher-Archiv, 12), geb DM 248,00 ISBN 3-11-013636-8

Schleiermachers Briefwechsel (Verzeichnis) nebst einer Liste seiner Vorlesungen. Bearbeitet von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond. – Berlin. New York: Walter de Gruyter 1992. 330 S. (Schleiermacher-Archiv, 11), geb DM 128,00 ISBN 3-11-013189-7

Matzerath, Josef: Albert Schwegler (1819–1857). – Sigmaringen: Thorbecke 1993. 345 S. (Contubernium, 37), geb DM/sfr 84,00; öS 660,00 ISBN 3-7995-3231-5

Kenis, Leo: De Theologische Faculteit te Leuven in de negentiende eeuw 1834–1889. – Brussel: Kon. Acad. voor Wetensch., Lett. en schone Kunsten van België 1992. 543 S. (Verhandelingen Klasse der Letteren, 143), kart bfr 1.600 ISBN 90-6569-576-1

Menozzi, Daniele: La chiesa cattolica e la secolarizzazione. – Torino: Piccola Biblioteca Einaudi 1993. 278 S., kart Lit 24.000 ISBN 88-06-12671-7

Neueste Zeit

Blömeke, Sigrid: Nur Feiglinge weichen zurück. Josef Rüther (1881–1972). Eine bibliographische Studie zur Geschichte des Linkskatholizismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Arno Klönne (Paderborn). – Brilon: Demokratische Initiative 1992. 180 S., geb DM 26,80 ISBN 3-9801960-1-1

Rood, Wim: Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989. – Altenberge: Oros 1993. 418 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 23), kart DM 69,80 ISBN 3-89375-074-6

Nowak, Kurt: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik. – Göttingen: Wallstein 1991. 48 S., 6 Abb. (Kleine Schriften zur Aufklärung, 4), kart DM 21,00 ISBN

Blumberg-Ebel, Anna: Sondergerichtsbarkeit und „Politischer Katholizismus" im Dritten Reich. – Mainz: M. Grünewald 1990. XXX, 248 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, 55), kart DM 58,00 ISBN 3-7867-1496-7 (Münster, Univ., Diss., 1988/89)

Breuer, Thomas: Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg. – Mainz: M. Grünewald 1992. XXXIX, 411 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 60), kart DM 92,00 ISBN 3-7867-1666-8 (Bamberg, Univ., Diss., 1990)

Fischer, Hans Friedrich: Die Wiedererrichtung des Bistums Meißen 1921 und ihre Vorgeschichte. – Leipzig: Benno 1992. 291 S. (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, 34), kart DM 38,00 ISBN 3-7462-0592-1

Kuropka, Joachim: Meldungen aus Münster 1924–1944. Geheime und vertrauliche Berichte von Polizei, Gestapo, NSDAP und ihren Gliederungen, staatlicher Verwaltung, Gerichtsbarkeit und Wehrmacht über die politische und gesellschaftliche Situation in Münster und Umgebung. – Münster: Regensberg 1992. 691 S., 60 Abb., geb DM 58,00 ISBN 3-7923-0626-3

Gasten, Elmar: Aachen in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft 1933–1944. – Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1993. 379 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 541), kart DM 89,00 ISBN 3-631-45697-2

Routhier, Gilles: La réception d'un concilie. – Paris: Cerf 1993. 265 S., kart 149,00 ISBN 2-204-04654-X

Maier, Hans: Nachdenken über das Christentum. Reden und Aufsätze. – München: Erich Wewel 1992. 215 S., kart DM 36,00 ISBN 3-87904-095-8

Schroeter, Harald: Kirchentag als vor-läufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 437 S. (Praktische Theologie heute, 13), kart DM 59,80 ISBN 3-17-012556-7 (Bonn, Univ., Diss., 1992/93)

Wargny, Christophe: Die Welt schreit auf, die Kirche flüstert. Jacques Gaillot, ein Bischof fordert heraus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 190 S., kart DM 24,80 ISBN 3-451-23075-5

Neubert, Ehrhart: Vergebung oder Weißwäscherei. Zur Aufarbeitung des Stasiproblems in den Kirchen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 192 S. (Herderbücherei, 1785), kart DM 16,80 ISBN 3-451-08785-5

Fundamentaltheologie

Tillich, Paul: Main Works / Hauptwerke, Vol. 6 / Bd. 6: Theological Writings / Theologische Schriften. Ed. by/Hg. v. Gert Hummel. – Berlin, New York: De Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 1992. XIV, 446 S., geb DM 176,00 ISBN 3-11-011539-5

Dalferth, Ingolf U.: Gott – Philosophisch-Theologische Denkversuche. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. VII, 269 S., kart DM 59,00 ISBN 3-16-145981-4

Dalferth, Ingolf U.: Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 313 S. (Quaestiones disputatae, 142), kart DM 48,00 ISBN 3-451-02142-0

Fries, Heinrich: Glaube im Gegenwind unserer Zeit. Erfahrungen – Zweifel – Visionen. – Freiburg: Herder 1993. 160 S., kart DM 22,80 ISBN 3-451-23181-6

Gillis, Chester: Pluralism: A New Paradigm for Theology. – Louvain: Peeters Press 1993. 192 S. (Louvain Theological & Pastoral Monographs, 12), kart bfr 695,00 ISBN 90-6831-468-8

Kniebe, Georg: Anthroposophie und christliche Kirchen. Ein Gespräch? – Stuttgart: Urachhaus 1992. 112 S., kart DM 26,00 ISBN 3-87838-947-7

Limon, Javier Jimenez: Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. dos proyectos teológicos: Metz y Segundo. – Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya / Editorial Herder 1990. 591 S. ISBN 84-86065-21-6 / 84-254-1774-0

Varone, François: Ce Dieu Juge qui nous attend. – Paris: Éd. du Cerf 1993. 124 S. (Apologique), kart FF 79,00 ISBN 2-204-04721-X

Neufeld, Karl Heinz: Fundamentaltheologie II. Der Mensch – Bewußte Nachfolge im Volk Gottes. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 216 S. (Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 17,2), kart DM 34,00 ISBN 3-17-011124-8

Salmann, Elmar: Der Geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie. – Rom: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1992. 511 S. (Studia Anselmiana, 111), kart Lit 80.000

Schreiter, Robert J.: Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien. Mit einem Vorwort von E. Schillebeeckxs. – Salzburg, München: A. Pustet 1992. 242 S. (edition solidarisch leben) ISBN 3-7025-0290-4 (Constructing Local Theologies, Maryknoll NY: Orbis 1985)

Tracy, David: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mit einer Einf. von Werner G. Jeanrond. (Aus dem Amerikan. von Susanne Klinger). – Mainz: M. Grünewald 1993. 176 S. (Welt der Theologie), geb DM 48,00 ISBN 3-7867-1651-X

Langan, Thomas: Tradition and Authenticity in the Search for Ecumenic Wisdom. – Columbia, London: University of Missouri Press 1992. 239 S., geb 31,50 ISBN 0-8262-0800-2

Dogmatik

Mildenberger, Friedrich: Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, Bd. 3: Theologie als Ökonomie. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 496 S., kart DM 59,00 ISBN 3-17-011083-7

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 3. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 767 S., geb DM 168,00 / öS 1311,00 / sfr 168,00 kart DM 125,00 / öS 975,00 / sfr 126,50 ISBN 3-525-52189-8 / 3-525-52190-1

Losinger, Anton: Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners. – St. Ottilien: Eos 1992. 164 S., kart DM 14,80 ISBN 3-88096-681-8

Nossol, Alfons: Gelebte Theologie heute. Skizzen zur postkonziliären Glaubenswissenschaft. – Opole: Wydawnictwo Sw. Krzyza 1992. 167 S. ISBN 83-85025-42-1

Beinert, Wolfgang: Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre. Zum 60. Geburtstag Wolfgang Beinerts, hg. v. Georg Kraus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 369 S., geb DM 78,00

Durwell, François-Xavier: Der Vater. Gott in seinem Mysterium. – St. Ottilien: Eos 1992. 399 S., geb DM 38,00 ISBN 3-88096-670-2

Hoye, William J.: Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie. – Zürich: Benziger 1993. 256 S., kart DM / sfr 34,00; öS 265,00 ISBN 3-545-24111-4

Dos Santos Ferreira, José Manuel: Jésus Christ. Lumiére de la solitude humaine. Traduction du portugais par Christine et Luc Durban. – Paris: Cerf 1993. 313 S. ISBN 2-204-04655-8

Moingt, Joseph: L'homme qui venait de Dieu. – Paris: Cerf 1993. 725 S. (Cogitatio Fidei, 176), kart FF 250,00 ISBN 2-204-04782-1

Keller, Erwin: Vom großen Geheimnis der Kirche. Betrachtungen zu „Lumen gentium". – Graz, Wien, Köln: Styria 1993. 253 S., kart DM 39,00; öS 298,00 ISBN 3-222-12199-0

Möbs, Ulrich: Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung. – Paderborn, Münchnen, Wien, Zürich: Schöningh 1992 (Münchener Universitätsschriften Kath.-Theol. Fakultät, Beiträge zur ökumenischen Theologie, 24), kart DM 44,00 ISBN 3-506-70774-4

Légasse, Simon: Naissance du Baptême. – Paris: Cerf 1993. 174 S. (Lectio Divina, 153), kart FF 120,00 ISBN 2-204-04698-1

Schäfer, Philipp: Die Taufe. Gemeinschaft mit Christus im Geist. – Weiden: Schuch 1993. 119 S. ISBN 3-926931-11-6

Demel, Sabine: Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen? – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 350 S., kart DM 79,00 ISBN 3-17-012304-1

Eggemann, Ina: Die „ekklesiologische Wende" in der Mariologie des II. Vatikanums und „Konziliare Perspektiven" als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias. – Altenberge: Oros 1993. XVI, 381 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 22), kart DM 64,80 ISBN 3-89375-073-8

Beißer, Friedrich: Hoffnung und Vollendung. – Gütersloh: Mohn 1993 (Handbuch Systematischer Theologie, 15), kart DM 98,00 ISBN 3-579-04944-5

Konfessionskunde und Ökumenische Theologie

Kunzler, Michael: Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie. – Trier: Paulinus 1993. 336 S. (Sophia, 27), kart DM 39,00 ISBN 3-7902-1450-7

Leskov, Nikolai: On the Edge of the World. Translated from the Russian with notes by Michael Prokurat. Illustrated by Tatiana Misjuk. – Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press 1992, kart $ 6,95 ISBN 0-88141-118-3

Oleksa, Michael: Orthodox Alaska. A Theology of Mission. – Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press 1992, kart $ 10,95 ISBN 0-88141-092-6

Pekar, Athanasius B.: The History of the Church in Carpathian Rus'. Translated by Marta Skorupsky. Bio-bibliography by Edward Kasinec and Richard Renoff. – New York: Columbia University Press 1992. LII, 296 S., 3 Karten (East European Monographs, 322), Ln. US$ 52,00 ISBN 0-88033-219-0 (Narysy istoriji cekvy Zakarpattja, Rom 1967)

Ouspensky, Leonid: Theology of the Icon. Vol. I/II. Translated by Anthony Gythiel with selections translated by Elizabeth Meyendorff. – Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press 1992. 528 S., kart $ 25,95 ISBN 0-88141-124-8 (Essay sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthoxe / La théologie de l'icône)

Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente. Eingel. u. hg. von André Birmelé / Harding Meyer. – Paderborn / Frankfurt: Bonifatius / Lembeck 1992. 288 S. ISBN 3-87088-734-6 / 3-87476-287-4

Schütte, Heinz: Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus. – Paderborn / Frankfurt/M: Bonifatius / Lembeck 1993. 216 S., brosch DM 19,80 ISBN 3-87088-758 / 3-87476-289-0

Liturgiewissenschaft

Probst, Manfred: Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben. – Münster: Aschendorff 1993. XIII, 164 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 74), kart DM 59,00 ISBN 3-402-04053-0

Meßner, Reinhard / Kaczynski, Reiner: Handbuch der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche 7,2: Sakramentliche Feiern I/2: Feiern der Umkehr und Versöhnung. Feier der Krankensalbung. – Regensburg: Pustet 1992. 375 S., geb DM 58,00 ISBN 3-7917-1334-5 (Gesamtwerk 3-7917-0884-8)

Mazza, Enrico: L'anafora eucaristica. Studi sulle origini. – Roma: CLV Ed. Liturgiche 1992. 397 S. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia, 62), kart Lit 50.000 ISBN 88-85918-65-4

Berger, Teresa: Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1993. 192 S. (Praktische Theologie heute, 10), kart DM 39,80 ISBN 3-17-012197-9

Giraudo, Cesare: Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano. – Roma / Brescia: Editrice Pontificia Universita Gregoriana / Morcelliana 1993. 398 S. (Aloisiana, 23), kart Lit 52.000 ISBN 88-7652-660-9 / 88-372-1490-1

Wagner, Johannes: Mein Weg zur Liturgiereform 1936-1986. Erinnerungen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. XV, 324 S., geb DM 78,00 ISBN 3-451-23046-1

Bertsch, Ludwig: Der neue Meßritus in Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie, hg. v. Missionswissenschaftliche Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Bertsch SJ. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. S. 256 (Theologie der 3. Welt, 18), kart DM 39,80 ISBN 3-451-22890-4

Kirchenrecht

Riedel-Spangenberger, Ilona: Grundbegriffe des Kirchenrechts. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1992. 248 S. ISBN 3-8252-1618-7

Schwendenwein, Hugo: Österreichisches Staatskirchenrecht. – Essen: Ludgerus 1992. XVII, 882 S. (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 6) ISBN 3-87497-192-9

Wijlens, Myriam: Das ordentliche Streitverfahren der katholischen Kirche – Ein schematischer Überblick. – Losser: Selbstverlag: Myriam Wijlens, Oldenzaalstraat 20, NL 7581 AV Losser 1992. 13 S., brosch DM 10,00 ISBN 90-801164-2-4

Hoeren, Christiane: Katholisches Eherecht und das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe aus evangelischer Sicht. – Regensburg: S. Roderer 1992. XI, 166 S. (Theorie und Forschung, 215 / Theologie und Philosophie, 15), kart DM 42,00 ISBN 3-89073-613-0 (Münster, Univ., Diss., 1992)

Moraltheologie

Moonen, Cornelis H.: Die Bestimmung der Sittlichkeit. Eine kritische Untersuchung. – Rom: Editiones Academiae Alphonsianae 1993. 270 S. (Quaestiones morales, 6), kart Lit 30.000

Wolbert, Werner: Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie. – Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br., Wien: Universitätsverlag/Herder 1992. 180 S., kart sfr 29,00 ISBN 3-7278-0819-5/3-451-22944-7

Demmer, Klaus: Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie. – Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., Wien: Universitätsverlag/Herder 1993. 179 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 50), kart sfr 29,00 ISBN 3-7278-0863-2 / 3-451-23187-5

Ulrich, Hans G.: Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher. – München: Chr. Kaiser 1988. 329 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 104), Ln DM 74,00 ISBN 3-459-01763-5

Lob-Hüdepohl, Andreas: Kommunikative Vernunft und theologische Ethik. – Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., Wien: Universitätsverlag/Herder 1993. 436 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 47), kart sfr 68,00 ISBN 3-7278-0860-8 / 3-451-23184-0

Reifenberg, Peter: Situationsethik aus dem Glauben. Leben und Denken Ernst Michels (1889-1964). – St. Ottilien: Eos 1992. 628 S. (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung, 17), geb DM 78,00 ISBN 3-88096-467-X (Mainz, Univ., Diss., 1991)

Biggar, Nigel: The hastening that Waits. Karl Barth's Ethics. – Oxford: Clarendon Press 1993. VIII, 194 S. (Oxford Studies in Theological Ethics), geb 25,00 ISBN 0-19-826457-7

Spaemann, Heinrich: Was macht die Kirche mit der Macht? Denkanstöße. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 144 S., kart DM 19,80 ISBN 3-451-23190-5

Sieversen, Sverker: Sexualitet och äktenskap i Emanuel Swedenborgs religionsfilosofi. – Helsinki: Luther-Agricola-Sällskapet 1993. 186 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 27) ISBN 951-9047-30-1

Christliche Sozialethik

Lexikon der Wirtschaftsethik, hg. v. Georges Enderle / Karl Homann / Martin Honecker / Walter Kerber / Horst Steinmann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. VI, 1382 Sp. ISBN 3-451-22336-8

Staatslexikon, Bd. 6: Die Staaten der Welt I. Europa – Amerika. – Freiburg: Herder 1992. 500 S., mit zahlreichen Tabellen und Karten, geb DM 248,00 ISBN 3-451-19306-X

Ernst, Wilhelm: Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1992. 193 S. (Studien zur theologischen Ethik, 46), kart sfr 32,00 ISBN 3-451-22990-0 / 3-7278-0838-1

Kissling, Christian: Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie. – Freiburg i. Ue / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1993. 576 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 48), kart sfr 59,00 ISBN 3-7278-0861-6 / 3-451-23185-9 (Fribourg, Univ., Diss., 1992)

Kleinhappl, Johannes: Christentum und Kapitalismus. Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß. Hg. und eingel. v. Ernst von Loen. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1992. 384 S., kart DM 70,00 ISBN 3-7022-1867-X

Wirz, Stefan: Vom Mangel zum Überfluß. Die bedürfnisethische Frage in der Industriegesellschaft. – Münster: Aschendorff 1993. VIII, 208 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, 27), kart DM 48,00 ISBN 3-402-04535-4 (München, Univ., Diss.)

Albrecht, Horst: Die Religion der Massenmedien. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 179 S., kart DM 32,00 ISBN 3-17-011733-5

Brem, Alois: Unsere Sorge der Mensch – unser Glaube das Leben. Jesu Evangelium mitten unter uns. Einführung von W. Beinert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 152 S., kart DM 22,80 ISBN 3-451-23035-6

Leisinger, Klaus M.: Hoffnung als Prinzip. Bevölkerungswachstum: Einblicke und Ausblicke. Mit einem Vorwort von Robert McNamara. – Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser 1993. 423 S., geb DM 39,80 ISBN 3-7643-2757-X

Bujo, Bénézet: Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br: Universitätsverlag / Herder 1993. 222 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 49) ISBN 3-7278-0862-4 / 3-451-23186-7

Korff, Wilhelm: Die Energiefrage. Entdeckung ihrer ethischen Dimension. – Trier: Paulinus Verlag 1992. 379 S., kart DM 24,00 ISBN 3-7902-0151-0

Krockauer, Rainer: Kirche als Asylbewegung. Diakonische Kirchenbildung am Ort der Flüchtlinge. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 264 S. (Praktische Theologie heute, 11), kart DM 39,80 ISBN 3-17-012521-4

Büchele, Herwig: SehnSucht nach der Schönen neuen Welt. – Thaur, Wien, München: Kulturverlag 1993. 436 S., geb DM 42,00 ISBN 3-85395-175-9

Pastoraltheologie

Emeis, Dieter: Mit den Sakramenten leben. Ein kleiner Katechismus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 109 S., kart DM 14,80 ISBN 3-451-23055-0

Barz, Heiner: Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den neuen Bundesländern. Teil 3 des Forschungsberichts „Jugend und Religion" im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland (aej). Mit einem Vorwort von Shmuel N. Eisenstadt. – Opladen: Leske + Budrich 1993. (Jugend und Religion 3), kart DM 22,80 ISBN 3-8100-0995-4

Blasberg-Kuhnke, Martina: Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen. – St. Ottilien: Eos 1992. XI, 535 S. (Studien zur praktischen Theologie, 42), kart DM 58,00 ISBN 3-88096-972-8 (Mainz, Univ., Habil., 1992)

Homiletik

Reschke, Thomas / Thiele, Michael: Predigt und Rhetorik. – St. Ottilien: Eos 1992. 392 S. (Studien zur praktischen Theologie, 39), kart DM 48,00 ISBN 3-88096-969-8

Engemann, Wilfried: Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen. – Tübingen, Basel: Francke 1993. XVIII, 243 S. (Textwissenschaft Theologie Hermeneutik Linguistik Literaturanalyse Informatik, 5), kart DM 78,00

Religionspädagogik

Becker, Ulrich / Johannsen, Friedrich / Noormann, Harry: Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1993. 292 S. (Urban-Taschenbücher, 439), kart DM 32,00 ISBN 3-17-010855-7

Biehl, Peter: Symbole geben zu lernen II. Zum Beispiel: Brot, Wasser und Kreuz. Beiträge zur Symbol- und Sakramentendidaktik. – Neukirchen: Neukirchener 1993. 389 S. (Wege des Lernens, 9), kart DM 74,00 ISBN

Bahr, Matthias: Erziehung zur Prosozialität bei Acht- bis Zehnjährigen am Lernort Religionsunterricht. – St. Ottilien: Eos 1992. XVI, 360 S. (Studien zur praktischen Theologie, 40), kart DM 39,00 ISBN 3-88096-970-1 (München, Univ., Diss. 1992)

Ruddat, Günter: Religionsunterricht in der Hilfsschule von den Anfängen bis 1945. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 288 S. (Praktische Theologie heute, 6), kart DM 49,00 ISBN 3-17-011728-9

Damblon, Albert: Kleine Sprech- und Gesprächserziehung für kirchliche Mitarbeiter. – Düsseldorf: Patmos 1993. 142 S., kart DM 24,80 ISBN 3-491-72294-2

Schöppner, Lothar: Begegnungsmodell jüdisch-christlicher Dialog. Empirische Analyse des Würzburger Lernprojektes Juden – Christen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 480 S. (Lernprozeß Christen – Juden, 7), kart DM 78,00 ISBN 3-451-23038-0

Missionswissenschaft

Lazcano, Rafael: Bibliographia Missionalia Augustiniana – America Latina – (1533–1993). – Madrid: Revista Augustiniana 1993. 646 S. (Colección Guía Bibliográfica, 3) ISBN 84-86898-18-8

Religionswissenschaft

Champdor, Albert: Das Ägyptische Totenbuch. Vom Geheimnis des Jenseits im Reich der Pharaonen, hg. v. Manfred Lurker. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 207 S. (Herder/Spektum, 4183), kart DM 16,80 ISBN 3-451-04183-9

Green, Tamara M.: The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran. – Leiden: E.J. Brill 1992. VIII, 232 S. (Religions in the Graeco-Roman World, 114), geb hfl 110,00 / US$ 63,00 ISBN 90-04-09513-6

Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion, hg. v. Ludwig Koenen, Cornelia Römer. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 106 S., geb DM 32,00 ISBN 3-451-23090-9

Mensch und Tier von dem König der Dschinnen. Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra. Aus dem Arabischen übersetzt. Mit einer Einleitung und mit Anmerkungen von Alma Giese. – Hamburg: Felix Meiner 1990. 231 S. (Philosophische Bibliothek, 433) ISBN 3-7873-0981-0

Imbach, Josef: Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Christen, Juden und Moslems. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 175 S. (Herderbücherei, 1780), kart DM 14,80 ISBN 3-451-08780-4

Philosophie

Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar. begr. v. Heinrich Dörrie †, fortgef. v. Matthias Baltes. – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1993. XVIII, 440 S. (Der Platonismus in der Antike, 3), Ln. DM 605,00 ISBN 3-7728-1155-8

Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters. – Stuttgart, Weimar: Metzler 1993. 191 S. (Sammlung Metzler, 271), kart DM 24,80 ISBN 3-476-10271-8

Mellinato, Giuseppe S. I.: Carteggio inedito Liberatore-Cornoldi in lotta per la filosofia tomistica durante il secondo Ottocento. – Vaticana: Pontificia Accademia Teologica Romana 1993. 71 S. (Biblioteca per la storia del Tomismo, 12)

Thomas von Aquin: Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren. Hg., übers. und eingel. von Francis Cheneval und Ruedi Imbach. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1993. 115 S. (Klostermann Texte; Philosophie), kart DM 28,00 ISBN 3-465-01881-8

Herder, Johann Gottfried: Against Pure Reason. Writings on Religion, Language and History, transl., ed., and with an introduction by Marcia Bunge. – Minneapolis MN: Fortress Press 1993. 264 S. (Fortress texts in modern theology) ISBN 0-8006-3212-5

Möller, Joseph: Sinn des Lebens. Grundzüge einer Geschichtsphilosophie. – Villingen-Schwenningen: Neckar 1992. 144 S. (Schriften zur Erwachsenenbildung in Baden-Württemberg, 17) ISBN 3-7883-0876-1

Kobusch, Theo: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. – Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder 1993 ISBN 3-451-23066-6

Forell, Urban: Gerechtigkeit, Pflicht und ethische Beurteilung. – Lund: Lund University Press 1993. 122 S. (Studies in Philosophy, 5) ISBN 91-7966-226-9

Burggraeve, Roger: Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929–1989). – Leuven: Peeters 1990. 222 S., kart bfr 895 ISBN 90-6831-215-4

Krewani, Wolfgang Nikolaus: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen. – Freiburg, München: Alber 1992. 268 S. (Kolleg Philosophie), kart DM 38,00 ISBN 3-495-47741-1

Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer. – Freiburg, München: Alber 1992. 406 S. (Alber-Reihe Philosophie), geb DM 87,00 ISBN 3-495-47584-2

Sidekum, Antonio: Ethik als Transzendenzerfahrung. Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung. – Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1993. 210 S. (Concordia Reihe Monographien, 8), kart DM 19,80 ISBN 3-86073-101-7

Taureck, Bernhard: Lévinas zur Einführung. – Hamburg: Junius 1991. 130 S. (Zur Einführung, 67), kart DM 17,80 ISBN 3-88506-867-2

Wiemer, Thomas: Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs. – Freiburg, München: Alber 1988. 534 S., geb DM 86,00 ISBN 3-495-47645-8 (Freiburg i. Br., Univ., Diss., 1987)

Stein, Edith: Erkenntnis und Glaube. – Freiburg: Herder 1992. 127 S. (Edith Steins Werke, hg. v. Lucy Gelber / Michael Linssen O.C.D. – Archivum Carmelitanum Edith Stein, XV), geb DM 32,00 ISBN 3-451-22825-4

Grenzfragen/Naturwissenschaft

Guitton, Jean / Bogdanov, Gricha / Bogdanov, Igor: Gott und die Wissenschaft. Auf dem Weg zum Materialismus. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. – München: Artemis & Winkler 1992. 180 S. ISBN 3-7608-1900-1

Isak, Rainer: Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992. 464 S. (Freiburger theologische Studien, 151) ISBN 3-451-22863-7

Kunst

Schulte, Birgit: Die Darstellungen der Wundertaten Christi in der Malerei und Graphik des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zur christlichen Ikonographie. Teil 1/2. – Frankfurt am Main, Bern, New Jork, Paris: Peter Lang 1988. 743 S. und 237 Abb. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 28, Kunstgeschichte, 81) ISBN 3-8204-1437-1 (Münster, Univ., Diss., 1987)

Lindegaard, Henri: La Bible des contrastes. Meditations par la plume et le trait. – Geneve: Labor er Fides 1993. 167 S. (Essais Bibliques, 22) ISBN 2-8309-0690-X

Musik

Totzke, Irenäus: Dir singen wir. Gesammelte Schriften Bd. 1: Beiträge zur Musik der Ostkirche mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Fairy v. Lilienfeld. – St. Ottilien: EOS 1992. 266 S. ISBN 3-88096-155-7

Charru, Philippe / Theobald, Christoph: La Pensée musicale de Jean-Sébastien Bach. Les chorals du Catéchisme luthérien dans la „Clavier-Übung" (III). – Paris: Éd. du Cerf 1993. 152 S. (La voie esthétique) ISBN 2-204-04769-4

Spiritualität

Franz von Sales: Sich freuen an Gott. Wegweisung für Christen. – München / Zürich, Wien: Franz-Sales / Neue Stadt 1993, kart DM 16,80; öS 132,00 ISBN 3-7721-0142-9 / 3-87996-289-7

Imhof, Paul: Grundkurs ignatianischer Spiritualität mit Werken von Max Faller. Bd. I: Gott glauben / Bd. II: Christus erleben / Bd. III: Geist erfahren. – St. Ottilien: EOS 1992. 309, 319, 350 S., kart DM 49,80 / 39,80 / 39,80 ISBN 3-88096-641-9 / 3-88096-642-7 / 3-88096-643-5

Koch, Kurt: Das Credo der Christen. Für heute entschlüsselt. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 143 S., kart DM 19,80 ISBN 3-451-23036-4

Frisch, Hermann-Josef: Du siehst mich nur in Spuren. Gottesbilder im Mosaik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 176 S., 40 Abb., kart DM 26,80 ISBN 3-451-23023-2

Marti, Kurt: Schöpfungsglaube. Die Ökologie Gottes. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 97 S. (Herderbücherei, 1795), kart DM 10,80 ISBN 3-451-08795-2

Royster, Dmitri: The Kingdom of God. The Sermon on the Mount. – Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press 1992 ISBN 0-88141-116-7

Kretschmann, Rolf: Christustherapie. Das Glück des Geliebtseins erfahren. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 192 S. (Meditationspraxis), geb DM 32,00 ISBN 3-451-23022-4

Martini, Carlo Maria: Woran sollen wir uns halten? – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 215 S., geb DM 29,00 ISBN 3-451-23042-9

Martini, Carlo Maria: Perspektiven für Kirche und Welt. Ein Gespräch mit dem Mailänder Kardinal. Übers. aus dem Ital.: Stefan Liesenfeld. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1993. 139 S. (Theologie und Glaube), geb DM 24,00 ISBN 3-87996-293-6

Henrici, Peter: Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze. – Köln: Communio 1992. 204 S., kart DM 32,00 ISBN 3-921204-10-0

Oost, Katharina: Du hast meine Wärme gespürt. Eine Mutter wird Nonne – Brief an ihre Tochter. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993, geb. DM 18,80 ISBN 3-451-23247-2

Schulenburg, Andrea: Feministische Spiritualität. Exodus in eine befreiende Kirche? – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 272 S., kart DM 32,00 ISBN 3-17-011409-3

Sievernich, Michael: Gottes Lust. Meditative Überraschungen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 128 S., geb DM 19,80 ISBN 3-451-23080-1

Stangier, Klaus-Werner: Schritte ins Freie. Erfahrungen auf dem initiatischen Weg. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 128 S. (Meditationspraxis), geb DM 28,00 ISBN 3-451-23021-6

Wenn du deinem Gott begegnest. Erzählungen über Sich-Finden-Lassen, Suchen und Glauben, hg. v. Eleonore Beck/Josef Hoben. – Ostfildern: Schwabenverlag 1992. 255 S., kart DM 28,00 ISBN 3-7966-0699-7

Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Die vollständige Ausgabe. Hg. und eingel. v. Emmanuel Jungclaussen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 237 S. (Herder/Spektrum, 4156), kart DM 16,80 ISBN 3-451-04156-1

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Prof. Dr. Joachim Becker, Kardinal-von-Galen-Str. 3, D-59368 Werne; Prof. Dr. Franz Courth, Postfach 230 Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck; Dr. Ansgar Franz, Boppstr. 18 a, D-55118 Mainz; Prof. Dr. Josef Goldbrunner, Gröbenseeweg 4, D-82402 Seeshaupt; Prof. Dr. Jochen Hilberath, Alte Gasse 54, D-55218 Ingelheim; PD Dr. Reinhard Hoeps, Brüsseler St. 39–41, D-50674 Köln; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, D-93138 Lappersdorf; Prof. Dr. William Hoye, Inst. f. Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, D-48151 Münster; Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Thüringer Str. 35, D-60316 Frankfurt; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, D-80539 München; Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Bergstr. 23, D-93059 Sinzig; Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, D-78224 Singen; Prof. Dr. Jan Lambrecht, Minderbroedersstraat 11, B-3000 Leuven; Dr. Venicio Marcolino, Beckmannweg 19, D-72076 Tübingen; Dr. Ralf Miggelbrink, Borkumer Weg 1, D-33102 Paderborn; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, D-48151 Münster; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-53757 Sankt Augustin; Dr. Günter Rieße, Peter-Ruster-Str. 4, D-53111 Bonn; Priv.-Doz. Dr. Herbert Schlögel, Kommödienstr. 4–8, 50667 Köln; Dr. Perry Schmidt-Leukel, Institut für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Dr. Klaus Scholtissek, Marienkirchplatz 9, D-48231 Warendorf; Dr. Herrmann-Josef Stipp, Eberhard-Karls-Univ., Kath.-Theol. Seminar Keplerstr. 17, D-72074 Tübingen; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Priv.-Doz. Dr. habil. Thomas Söding, Am Thie 7, D-31180 Giesen; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-14163 Berlin; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge; Dr. Dr. habil. Ludwig Weimer, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, D-55116 Mainz; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, D-48143 Münster; Mons. Dr. Nikolaus Wyrwoll, Ostkirchliches Institut, Ostengasse 31, D-93047 Regensburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D 48143 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., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 30,– DM, jährlich 158,– DM, Studenten-Abonnement 126,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1993 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, 1993

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Vom Mangel zum Überfluß. Die bedürfnisethische Frage in der Industriegesellschaft

Von Stephan Wirz

Die moderne Industriegesellschaft weckt immer neue Bedürfnisse im Menschen. Sind diese Bedürfnisse illegitim, wie es u. a. Fromm, Marcuse und Galbraith behaupten? Führt uns das marktwirtschaftliche System in einen sozial- und umweltzerstörerischen Konsumismus? Auf diese drängenden gesellschaftspolitischen Fragen gibt Wirz eine anthropologisch und ethisch fundierte Antwort.

Neben der Herausarbeitung der gesellschaftlichen, insbesondere ökonomischen Strukturen, die die menschliche Bedürfniswelt mitbestimmen, werden die Reichweite exemplarischer Kritikansätze des 19. und 20. Jahrhunderts analysiert, aber auch deren Grenzen aufgezeigt. Schließlich entwickelt der Verfasser einen eigenen Ansatz, der entsprechend der modernen Anthropologie auf der Bedürfnisoffenheit des Menschen beruht. Die offene Bedürfniskultur liberaler Industriegesellschaften erscheint somit als durchaus kompatibel mit der naturalen Verfaßtheit des Menschen. – 1993, VIII und 208 Seiten, kart. 48,– DM. ISBN 3–402–04535–4

Im Dienst der Armen. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche

Thomas Fliethmann / Claudia Lücking-Michel (Hrsg.)

Angesichts der Prozesse der Neuordnung Europas und der inneren Probleme Nordamerikas, durch die die intellektuellen und wirtschaftlichen Kapazitäten der reichen Industriestaaten gebunden werden, droht die Frage nach den Entwicklungschancen der Armen in der „Dritten Welt" derzeit aus dem Gesichtsfeld zu rücken. Darüber hinaus breitet sich nach dreißig Jahren „Entwicklungshilfe" eine Enttäuschung über die Fehlschläge der Anstrengungen und eine damit verbundene Demotivierung und Orientierungslosigkeit aus. In dieser Situation ist die Kirche, die ihre „Option für die Armen" als wesentlichen Selbstvollzug begreift, verstärkt aufgerufen, sich – mit den Erkenntnissen der Wissenschaften – in solidarischer Weise für die Armen einzusetzen. Elemente einer interdisziplinär angelegten Entwicklungsarbeit werden hier aufgezeigt.

Mit Beiträgen von Herbert Kötter, Hermann Sautter, Franz Furger, Peter Hünermann, Norbert Herkenrath, Margit Eckholt. – 1992, XIV und 116 Seiten, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-04534-6

Zwei neue Bände aus der Reihe: Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster
Verlag Aschendorff Münster

Systematische Theologie

Edmund Schlink

Ökumenische Dogmatik

Grundzüge. Mit Geleitworten von Heinrich Fries und Nikos A. Nissiotis. 2. Auflage. XXII, 832 Seiten, kart. Studienausgabe, DM 78,– / öS 609,– / SFr 79,50. ISBN 3-525-56186-5

»Für Schlinks Ökumenische Dogmatik ist es charakteristisch, daß die jeweilige Struktur einer dogmatischen Aussage in den Kontext anderer Weisen von kirchlichen Glaubensaussagen gestellt wird; z.B. in die Aussagestruktur der Verkündigung, des Gebetes, des Bekenntnisses oder auch des Handelns im Gottesdienst, in den Sakramenten, in der Diakonie. Schlinks Übersetzung aus einer Struktur der theologischen Aussage in eine andere schließt die Forderung einer Rückbesinnung auf die elementaren Strukturen in sich, in denen der Glaube sich äußert. Hier sieht er verheißungsvolle Ansätze für mehr ökumenische Gemeinschaft zwischen den Kirchen.«

Reinhard Frieling

Kirchengeschichte

Anneliese Bieber

Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation

Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäuskommentars und der Passions- und Auferstehungsharmonie. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 51). 1993. 330 Seiten mit 23 Abb., kart. DM 94,– / öS 733,– / SFr 95,50 ISBN 3-525-55159-2

Anhand einer bisher nicht ausgewerteten Handschrift aus Bugenhagens vorreformatorischer Zeit in Pommern zeigt die Verfasserin auf, wie Bugenhagen eine Auslegung des Matthäusevangeliums nach Grundsätzen des Erasmus von Rotterdam beginnt und sich in der anschließenden Kommentierung der Passionsberichte nach allen vier Evangelien Luthers Position vom Herbst 1520 annähert. Es wird exemplarisch deutlich, welche Brücke zur Reformation der Bibelhumanismus bildete, und wie seine Vertreter zu Luther fanden.

Kirchengeschichte

Gerhard Graf

Gottesbild und Politik

Eine Studie zur Frömmigkeit in Preußen während der Befreiungskriege 1813–1815. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 52). 1993. 166 Seiten mit 21 Textbeilagen und 7 Abb., kart. DM 45,– / öS 585,– / SFr 46,30
ISBN 3-525-55160-6

Die Befreiungskriege sind als wichtiges Ereignis für die weitere deutsche Geschichte in Erinnerung geblieben. Verlorengegangen ist dagegen eine genauere Kenntnis, weshalb die Zeitgenossen diese dramatischen Jahre als eine so außerordentliche religiös-politische Erfahrung ansahen. Hierzu möchte die Studie informieren. Sie zeigt, insbesondere für Preußen, den ersten »totalen« Krieg unter Anstrengung aller nationalen Kräfte und unter veränderten mentalen und soziopolitischen Bedingungen.

Miikka Ruokanen

Theology of Social Life in Augustine's *De civitate Dei*

(Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 53). 1993. 179 Seiten, kart. DM 68,– / öS 531,– / SFr 69,50. ISBN 3-525-55161-4

Ruokanen weist nach, daß Augustins Theologie durch den Begriff des sozialen Lebens strukturiert ist: Das höchste Ziel der schöpferischen und erlösenden Tätigkeit Gottes ist eine Gemeinschaft rationaler Wesen, die ihren Schöpfer demütig lieben. Auf der anderen Seite ist es die größte Tragödie des menschlichen Lebens, der Anwendung sozialer Gewalt zu verfallen. Nach Augustin ist die gesellschaftliche, d.h. die politische Gewalt kein Teil der Schöpfungsordnung Gottes, sondern eine Folge des Sündenfalls. Wegen der Sünde kann sich das Leben der Gesellschaft nicht auf das Ideal der Gerechtigkeit gründen.

Inge Mager

Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel

Entstehungsbeitrag – Rezeption – Geltung. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, 33). 1993. 548 Seiten, kart. DM 94,– / öS 733,– / SFr 95,50; bei Subskription der Reihe DM 84,60 / öS 660,– / SFr 86,10. ISBN 3-525-55238-6

Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang bei der Frage, ob die Konkordienformel von 1577 im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel, einem Territorium, dem sie wesentliche Etappen ihrer Entstehung verdankt, im 16. und 17. Jh. als Lehrverpflichtung gegolten hat. Zur Klärung dieses bisher noch immer kontroversen Problems werden Genesis und Rezeption der letzten lutherischen Bekenntnisschrift in Niedersachsen überwiegend aufgrund der handschriftlichen Überlieferung nachgezeichnet.

Konfessionskunde

Thomas R. Steininger

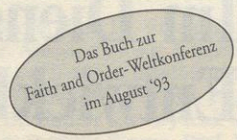
Konfession und Sozialisation

Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne. (Kirche und Konfession, 33). 1993. 272 Seiten, kart. DM 69,– / öS 538,– / SFr 70,50. ISBN 3-525-56537-2

Fundamentalismus und Postmoderne sind zwei Begriffe, ohne die eine Zeitdiagnose heute nicht mehr auskommt. Die philosophische und theologische Auseinandersetzung hält unverändert an. Der Verfasser dieses Bandes zeigt am Beispiel junger adventistischer Erwachsener, daß sich diese Begriffe, wenn sie differenziert verwendet werden, vorzüglich zu Erklärung und Verständnis religiöser Erziehungs- und Lebensentwürfe eignen. Der interdisziplinäre Ansatz macht es möglich, dem Fundamentalismus soziologisch und psychologisch gerecht zu werden, der Konfessionskunde erstmals ein unverzerrtes Bild des deutschen Adventismus zu geben und schließlich die an einer Freikirche gewonnenen Einsichten auf die volkskirchliche Lage der Gegenwart zu übertragen. Nicht zuletzt versucht der Verfasser die Psychodynamik religiöser Ängste zu erhellen: Wie lassen sich diese im Horizont kirchlicher Erziehung zwischen Alt und Jung zukunftsweisend aufarbeiten?

Ökumenik

Matthias Haudel



Die Bibel und die Einheit der Kirchen

Eine Untersuchung der Studien von »Glauben und Kirchenverfassung«. (Kirche und Konfession, 34). 1993. 470 Seiten und 1 Schaubild, kart. DM 68,– / öS 531,– / SFr 69,50
ISBN 3-525-56538-0

Nach wie vor ist die Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche das ökumenische Grundproblem. Die Konferenzen für »Glauben und Kirchenverfassung« haben jedoch mit der dynamischen Zuordnung von Schrift, Tradition und Kirche eine ökumenische Basis geschaffen, auf der alle kirchlichen Traditionen zu einem gemeinsamen Kirchenverständnis finden können. Leider ist das bisher weder von den Kirchen noch vom Ökumenischen Rat der Kirchen selbst kaum zur Kenntnis genommen worden.

Deshalb zeigt der Verfasser, worin die neue Verhältnisbestimmung besteht, wie sie zustande kam und welche Chancen sie für die Ökumene eröffnet. Dies geschieht vor dem Hintergrund der dogmatischen Entwicklung des Verhältnisses von Schrift und Tradition in Protestantismus, römischem Katholizismus, Orthodoxie und Anglikanismus. Dabei wird auch gezeigt, wie die gemeinsame Besinnung auf die Bibel diesen ökumenischen Durchbruch ermöglicht hat.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

ASCHENDORFF
VERLAG

Jahrbuch für Antike und Christentum

Jahrgang 34 – 1991

Dem 1990 verstorbenen Mitbegründer des RAC Jan Hendrik Waszink widmet **W. Speyer** einen Nachruf zu Beginn des Bandes. – **J. Hammerstaedt** zeigt, daß das Wort Hypostasis bei Origenes nicht im Sinne der späteren trinitarischen Terminologie verstanden werden darf. – Nachrichten über innerarmenische Vorgänge wertet **G. Wirth** für die Erhellung römisch-armenischer Beziehungen im 4. Jh. aus. – Den auf antiphonalen Gesang berechneten Aufbau stellt **C. P. E. Springer** in den Mittelpunkt seiner Interpretation des Hymnus Veni redemptor gentium. – Wie stark Alcimus Avitus sich in seinem Epos der Sprache und Technik Vergils bedient, um die Sintflut zu beschreiben, zeigt **P.-A. Deproost.** – **H. Brakmann** lenkt die Aufmerksamkeit auf ein weiteres Zeugnis für Bemühungen Justinians, den 2. Februar als Termin des Hypapante-Festes durchzusetzen. – Vier Figuren von Stadtgottheiten aus dem Silberschatz von Esquilin deutet **R. Amedick** als Zierbeschläge des dem Präfekten von Rom zustehenden Wagens; das ermöglicht auch Überlegungen zum Besitzer des Schatzes. – In ihrer Interpretation des Diptychons der Nicomachi und Symmachi hebt **B. Kiilerich** die sepulkrale Symbolik heraus und bestimmt den Anlaß seiner Entstehung neu. – **M. Haffner** sieht in Eigenheiten des Titelblatts des Agrimensoren-Codex Vat. Pal. lat. 1564 Anzeichen für spätantike Entstehung und Zweitverwendung. – **R. Wisskirchen** vergleicht die Mosaikprogramme von S. Apollinare in Classe (Ravenna), das Papst Leo III. 805 besuchte, und von SS. Nereo ed Achilleo in Rom, dessen Mosaizierung er wenig später begann. – **E. Alföldi-Rosenbaum** stellt zwei weitere Beispiele für Umarbeitung von Münzen zu Spielmarken und Amuletten vor. – **E. C. Lapp** deutet die Dekoration zweier jüdischer Tonlampen als Darstellung des Thoraschreins. – **B. Fischer** berichtet anhand zweier französischer Neuerscheinungen über Tendenzen der Erforschung christlicher Psalmenexegese. – 15 ausführliche Buchbesprechungen schließen den Band ab.

Herausgegeben von **Ernst Dassmann, Klaus Thraede, Josef Engmann**. 1993, 215 Seiten, 2 Abb. im Text, 4 farbige und 38 schwarzweiße Abb. auf Tafeln, Leinen 92,– DM.

Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel

Stefan R. Hauser

Bemerkungen zur Produktion von Luxusgütern im 5. bis 7. Jahrhundert. Kunstvoll gestaltete und reich verzierte Silberlöffel der frühbyzantinischen bzw. Merowingerzeit galten in der Forschung seit über hundert Jahren meist als liturgische Geräte. In diesem Werk werden sie zum ersten Mal zusammenfassend vorgestellt, klassifiziert und datiert. Durch die Analyse der Fundorte und Inschriften sowie durch die Auswertung von Texten aus der Herstellungszeit der Löffel kann der Autor nachweisen, daß sie, entgegen der bisherigen Vermutung, nicht liturgische Verwendung fanden, sondern Teil des privaten, repräsentativen Tafelluxus waren. Unklare Datierung und weite Verbreitung behinderten bislang die systematische Bearbeitung frühmittelalterlicher Löffel. Erstmals wird nun auf der Basis von 228 dieser cochlearia ein zeitlicher und räumlicher Überblick über deren Formentwicklungen gegeben.

Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 19.
1992, 147 Seiten, 52 Tafeln. Einzelpreis: Leinen 108,– DM. Subskriptionspreis: Leinen 98,– DM.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz-Joseph-Dölger-Institut der Universität Bonn.
Verlag Aschendorff – 48135 Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Patrozinien Westfalens

von den Anfängen bis zum Ende des alten Reiches

Peter Illisch
Christoph Kösters

Das Werk unterrichtet über die (Namens-)Patrone von Kirchen, Kapellen und Altären in Westfalen. Es gibt u. a. Aufschluß über das Leben der Heiligen, über Entstehung und Verbreitung der einzelnen Patrozinien, über Reliquienkult und volksfrommes Brauchtum.

Es stellt einen wesentlichen Beitrag zur westfälischen Kirchen- und Kulturgeschichte dar.

Es vermittelt wichtige Erkenntnisse zur Vita der Kirchen-, Kapellen- oder Altarpatrone.

Es fördert das Verständnis von Heiligenkult und volksfrommem Brauchtum.

Das Werk behandelt den Zeitraum vom Beginn der Christianisierung im 8. Jahrhundert bis zum Jahre 1821.

Das auf diese Weise entstandene eindrucksvolle Gesamtbild einer patrozinienge-schichtlichen Kultlandschaft trägt unverwechselbare westfälische Züge, die namentlich in dem politischen, sozialen und ökonomischen Umfeld deutlich werden. Das lexikalisch angelegte Werk führt die Kirchenpatrone in alphabetischer Reihenfolge auf und bringt jeweils anschließend die nach Bistümern geordneten Kirchen, Kapellen und Altäre, die den heiligen Patronen geweiht sind. Es bietet den Seelsorgern und pastoralen Mitarbeitern der Pfarrgemeinden Orientierung und Hinweise für die Verkündigung, den Volkskundlern und allen Heimatgeschichtlern sowie interessierten Laien eine Gesamtschau der Patrozinien.

Herausgegeben vom Institut für religiöse Volkskunst in Münster. Bearbeitet von **Peter Illisch** und **Christoph Kösters.** 1992, XXVI und 810 Seiten, 1 Tafel, Leinen 290,– DM (unverb. empfohlener Richtpreis). ISBN 3-402-03838-2.

Westfalia Sacra.
Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Band 11
Verlag Aschendorff – 48135 Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

ThTheol

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 | Jährlich DM 158,–

Nummer 3 | 1993 | 89. Jahrgang

Günter Biemer: John Henry Newman (1801–1990) nach einhundert Jahren. Ein Literaturbericht Sp. 177

Withey, Donald A.: John Henry Newman: The Liturgy and the Breviary (Teresa Berger)
Chadwick, Owen: The Spirit of the Oxford Movement (Teresa Berger)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 189
Bretschneider, Joachim: Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend (Robert Wenning)
Soden, Wolfram von: Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens (Erich Zenger)
Buchholz, Joachim: Die Ältesten Israels im Deuteronomium (Norbert Lohfink)
Niehr, Herbert: Herrschen und Richten (Ludger Schwienhorst-Schönberger)
To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J. (Thomas Söding)
The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography 1950–1990 (Rudolf Pesch)
Ottillinger, Angelika: Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? (Martin Andreas Stowasser)
Stowasser, Martin: Johannes der Täufer im Vierten Evangelium (Knut Backhaus)
Backhaus, Knut: Die „Jüngerkreise" des Täufers Johannes (Otto Böcher)
Kertelge, Karl: Grundthemen paulinischer Theologie (Ulrich Wilckens)
Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die sahidischen Handschriften der Evangelien 2. Teil, 1./2. Halbband (Theofried Baumeister)
Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 1: Römer- und 1. Korintherbrief (J. F. Coakley)
Schlossnikel, Reinhard Franz: Der Brief an die Hebräer und das Corpus Paulinum (J. K. Elliott)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 209
Thesaurus Linguae Latinae (Roland Kany)
Altaner, Berthold / Stuiber Alfred: Patrologia (Karl Suso Frank)
Early Christianity. Origins and Evolution to AD 600 (Karl Suso Frank)
Revue Mabillon (P. Pius Engelbert)
de Vogüé, Adalbert: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité (Hubertus Lutterbach)
Van Oort, Johannes: Jerusalem and Babylon (Basil Studer)
Gregor von Nazianz: Über die Bischöfe (Carmen 2,1,12) (Wilhelm M. Gessel)
Gregor von Nazianz: Gegen den Zorn (Carmen 1,2,25) (Manfred Kertsch)
Faith to Creed. Ecumenical Perspectives on the Affirmation of the Apostolic Faith in the Fourth Century (Basil Studer)
On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian (Luise Abramowski)
Blümer, Wilhelm: Rerum Eloquentia (Michael Thiele)
Sternberg, Thomas: Orientalium more secutus (Marie-Luise Laudage)
Sicard, Patrice: Hugues de Saint-Victor et son École (Christian Schütz)
Diers, Michaela: Bernhard von Clairvaux (Manfred Gerwing)
Guillelmus de la Mare: Scriptum in primum librum sententiarum (Ludwig Hödl)
Santos Noya, Manuel: Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini (Adolar Zumkeller)
Böttcher, Diethelm: Ungehorsam oder Widerstand? (Ernst Laubach)
Rößner, Maria Barbara: Konrad Braun (ca. 1495–1563) – ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter (Remigius Bäumer)
Hausberger, Karl: Geschichte des Bistums Regensburg. Bd I: Mittelalter und frühe Neuzeit. Bd II: Vom Barock bis zur Gegenwart (Alois Schröer)
Zgodovina cerkve na Slovenskem ‹Geschichte der Kirche im slovenischen Raum› (Ludwig Steindorff)
Adriányi, Gabriel: Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert (Thomas Bremer)
Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Wilhelm Damberg)
Garhammer, Erich: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach (Hermann Wieh)
Anna Katharina Emmerick. Die Mystikerin des Münsterlandes (Eberhard Rolinck)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 246
Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie (Gerhard Larcher)
Wissen als Verantwortung (Hans-Gerd Janßen)
Gerl, Hanna-Barbara: Wider das Geistlose im Zeitgeist (Hans Thomas)
Scheuer, Manfred: Die evangelischen Räte (Christoph Benke)
Schellenberger, Bernardin: Wider den geistlichen Notstand (Hubertus Lutterbach)
Vogels, Hans-Jürgen: Priester dürfen Heiraten (Günter Riße)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 256
Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral (Martina Blasberg-Kuhnke)
Dorrmann, Wolfram: Suizid. Therapeutische Interventionen bei Selbsttötungsabsichten (Klaus Thomas †)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 258
Schmitz, Heribert: Die pfarrlichen Kirchenbücher (Klaus Lüdicke)
Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen (Klaus Lüdicke)
Statuten der österreichischen Domkapitel (Klaus Lüdicke)
Fürst, Carl Gerold: Canones Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Klaus Lüdicke)

Liturgiewissenschaft/Judaistik . . . Sp. 259
Trepp, Leo: Der jüdische Gottesdienst; Gestalt und Entwicklung (Klemens Richter)
Swartz, Michael D.: Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Günter Stemberger)

Religionswissenschaft/Kulturgeschichte Sp. 261
Der Koran. Arabisch – Deutsch. Bd. 3: Sure 2, 213 – 2, 286 (Peter Heine)
Shorter Encyclopaedia of Islam (Adel Theodor Khoury)
Amîn, Qâsim: Die Befreiung der Frau (Peter Heine)
Kranz, Gisbert: Menschsein in Freude. Vom Singen, Lachen, Essen und Trinken (Erhard Meier)

John Henry Newman (1801–1890) nach einhundert Jahren. Ein Literaturbericht.

Von Günter Biemer, Freiburg

„Wenn ich gestorben bin, sieht man vielleicht, daß manche mich abhielten, ein Werk zu tun, das ich wohl hätte tun können. Gott waltet über allem",[1] schrieb Newman in einem Brief von 1859. Und in seinem Tagebuch heißt es neun Jahre später: „Unser Herr hatte seine Absicht dabei, als er mich so lange vergessen und verleumdet sein ließ, er hatte seine Absicht, als er mich ... unter jener Wolke leben ließ, die er nun ... von mir genommen hat. – ... Vielleicht soll mein Name eines Tages dazu dienen, anderen, die in den Ansichten mit mir einig gehen, den nötigen Rückhalt und die Gelegenheit zu geben, statt meiner zu schreiben und zu publizieren und so

[1] C. S. Dessain, ed., The Letters and Diaries of J. H. Newman. Vol XIX, London 1969, 179f.

UB Tübingen
08 NOV 1993

die Weitergabe von Aspekten in religiösen und geistigen Dingen, die den meinen verwandt sind, an die nächste Generation in die Wege zu leiten."[2] – Diese Aussagen N.s, die Zeugnis davon geben, daß er sich mit seinen reichen Gaben in der Kirche seiner Zeit häufig mißverstanden fühlte und spürte, daß er nicht gebraucht wurde, sind nur richtig einzuordnen, wenn man zugleich weiß, daß seine Gottesbeziehung davon nicht beeinträchtigt war. „Die Vorsehung Gottes war mein Leben lang wunderbar über mir. Das ist es, was mir wie ein Widerspruch heute morgen aufgefallen ist, den ich schon oft in seinen Einzelheiten durchdacht habe."[3] Jedenfalls ist die Erwartung, daß sein geistliches Leben, seine theologischen Erkenntnisse und seine Prognose über die gesellschaftliche Bedeutsamkeit der Kirche in den folgenden Generationen der Gläubigen fruchtbar werden würden, in einem Maße eingetroffen, wie bei wenigen großen Theologen. Die Publikationen, die aus Anlaß seines 100. Todesjahres in den letzten Jahren erschienen sind, geben davon Zeugnis. Da sind neue Biographien, thematische Abhandlungen und Sammelwerke, die zum Teil sogar die wachsende Bedeutsamkeit gerade im ekklesiologischen, literarischen und spirituellen Bereich aufweisen.

1. Biographische Studien

N.s Leben zu schreiben ist ein farbiges geistliches Abenteuer, das ebenso soviel Fleiß und Disziplin abverlangt wie Faszination schenkt; denn N. selbst hat durch seine autobiographischen Arbeiten einen deutlichen Rahmen vorgegeben und zudem die Meinung geäußert, man könne, was über sein Leben für die Nachwelt erwähnenswert sei, aus seinen Briefen und privaten Aufzeichnungen zusammenstellen.[4] Somit ist mit der seit 1961 erfolgenden Veröffentlichung der „Briefe und Tagebücher" N.s erstmals die Voraussetzung für eine Biographie nach seinen Vorstellungen gegeben.[5]

Welchen Stellenwert haben die neuen N.-Biographien? Nach Anlage und Umfang lassen sich gewiß die neuen Publikationen von Ian Ker und Sheridan Gilley mit den bisher vorliegenden Standard-Biographien von Wilfrid Ward und M. Trevor vergleichen.

Anders als die über Jahrzehnte gültige zweibändige Standard-Biographie von W. Ward,[6] dem es vor allem darum ging, N.s theologisch-wissenschaftliche Qualifikation zu dokumentieren, und anders als die mit großem persönlichen Engagement und empathischen Qualitäten – aber ohne Anmerkungen! – geschriebene zweibändige Biographie von Meriol Trevor[7] zeigt Ker[8] eine umfassende Lebensbeschreibung N.s, die erstmals auch seinen literarischen Rang im Kontext englischer Literatur ausweist, ohne die theologische, historische, spirituelle Dimension hintanzustellen: „Eine geistige und literarische Biographie" mit dem Anspruch, „endgültig den Mythos vom übersensiblen, humorlosen, traurigen N." zu zerstreuen (Vorwort).

Ker betont die Bedeutung Oxfords für Newmans Leben; viermal findet sie sich in Kap.-Überschriften. Die gesamte erste Lebensphase bis zum Beginn der Oxfordbewegung des Zweiunddreißigjährigen wird elementar mit „Oxford" überschrieben und das Schlußkapitel lautet versöhnlich „Wieder Oxford und Rom". Im ersten Drittel der Biographie, die Ker als langjähriger Mithrsg. der „Letters and Diaries" detailliert kennt und souverän beschreibt, fallen charakteristische Akzentuierungen auf: Daß N.s Berichte von der Mittelmeerreise (1832/33) zeigen, wie er aufregende Gefühle lieber aus der Erinnerungsperspektive betrachtet (63 u. 73f); daß im Verlauf der Oxfordbewegung N.s Predigten spezifische Bedeutung zukommt, weshalb sie auch ausführlich gewürdigt werden, insbesondere die für ihn zentrale Lehre von der Einwohnung des Geistes im Christen; daß die Neubelebung der anglikanischen Position als Via Media zwischen Protestanten und Katholiken in einem eigenen Kap. besprochen wird; daß die „Vorlesungen über die Rechtfertigungslehre" als das bis dahin reifste literarische Werk N.s bezeichnet werden. Mit dem 7. Kap. „Von Oxford nach Rom" geht gewissermaßen der erste Teil des Buches zu Ende. – Von besonderer Charakteristik für die Intention dieser Biographie sind die beiden Kap. „Kontroverse und Satire" und „Idee der Laienschaft" aus dem Zeitraum zwischen 1850 und 1859. N. als einen der großen Satiriker der englischen Literatur des 19. Jh.s aufzuzeigen, der sich ohne weiteres mit J. Swift und C. Dickens vergleichen läßt, ist ein durchgehendes Anliegen, dem Ker hier und anderen Orts[9] mit großem Geschick nachgeht. Die Vorlesungen über die „Idee einer Universität" bezeichnet der Vf. als den literarischen Höhepunkt in der kreativsten Schreibphase von N.s Leben (396). – Zu zeigen, daß die Laien nicht nur in dem bekannten Artikel des Jahres 1859 („Über die Befragung der Laien in Sachen der Lehre") für N. eine bedeutsame Rolle spielen, sondern auch schon vorher im Zusammenhang mit den „Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Katholiken in England" (1851; 363) und später im Zusammenhang mit der Frage einer Oratoriumsgründung in Oxford („Nach Oxford zurück?" 560ff) gehört zu den wichtigen Anliegen, die in diesem Buch zur Darstellung kommen. – Mit eigenem Spürsinn für ironische, dramatische und außergewöhnliche Situationen hebt Ker N.s Beschreibung jener seltsamen Szene seines einmaligen Besuchs beim alten J. Keble hervor, als er seine Visitenkarte zeigen mußte, um von dem langjährigen Mitkämpfer aus der Oxfordbewegung wiedererkannt zu werden (578). – Kostbar, weil charakteristisch für N.s Einschätzung der Frauen, ist die Aussage des alten Kardinals in einem Brief an eine Nichte: „Es ist einer der besten Punkte dieses unglückseligen Zeitalters, daß es für die Aktivität der Frauen soviele Tore aufgemacht hat" (734).

Man kann von dieser neuen Standard-Biographie über N. sagen, daß sie in hervorragendem Maße N.s eigenen Anspruch einlöst, wonach „das wahre Leben in den eigenen Briefen eines Menschen geschildert wird, daß er keine Laudatio, sondern einen wirklich fairen und geradlinigen Bericht" über sich erwarten darf (698f).

Von ganz anderer Perspektivität ist die Biographie Sheridan Gilleys,[10] Dekan des Department of Theology and Religious Studies der Univ. Durham.

Bereits in der Schilderung der Anfänge von N.s Kindheit und Jugend weist er sich als erfahrener Historiker aus, der familienkundlich, gesellschaftsgeschichtlich und geographisch detailliert recherchierte Details zu einem lebendigen Bild der Lebensumgebung des jungen N.s zusammenfügt.

Für den Leser auf dem Kontinent sind im ersten Teil die informationsreichen Darstellungen des universitären Lebens, etwa bei N.s Erwerb eines Stipendiums, das ihm neun Jahre lang finanzielle Grundlage bot, hilfreich, aber auch die ausführliche Schilderung der Hintergrundsituation der anglikanischen Kirche vor dem Jahre 1833 zu Beginn der Oxfordbewegung (79ff). N.s Befassung mit der Kirche der Väter wird von Gilley fruchtbar verfremdet in ein Studium der Häresiegeschichte mit der Bemerkung: „Kein Anglikaner hat sie (die Arianer, GB) mit der Intensität und Leidenschaft N.s studiert" (91). Daß auch die Veröffentlichung des Nachlasses seines Freundes R.H. Froude 1838 aus apokalyptischer Stimmung geschehen sei, N. ein innerer Dämon dazu getrieben habe (162, 164) und er „von einer Absorbiertheit in Kontroverse besessen scheinen mag" (171), sind Aussagen, die in der gewohnten N.-Forschung nicht vorkommen und eher zeitgenössisch-gegnerische Positionen präsent machen. Gewiß sind sie auch aus der temperamentvollen Terminologie des Verfassers zu bewerten, der den neugotischen Baumeister Augustus Pugin einen „fanatischen gotischen Revival-Architekt" nennt (190).

Die erfrischende Andersheit der Biographie kommt auch zum Ausdruck, wenn Gilley über die Beziehung N.s zu Keble während der Vorphase seiner Konversion (1843–45) schreibt: „Der arme Keble hatte nie Zweifel und würde die Kirche von England nie bezweifeln. Er brauchte all seine Liebe zu N., um ausgesuchten Takt und Zartheit für eine gequälte Geistesverfassung zu zeigen, für die er selber keine Sympathie fühlte" (216). N.s Konversion sieht Gilley mit dem geschulten Auge des zeitkundigen Historikers respektvoll als „eine Art lebendiger Tod"; überblickt aber auch die Ironie der Konsequenzen, daß N. damit Oxford den Liberalen überließ: „Fünf Jahre später begann die Säkularisation der Universität, teilweise als Folge der Spaltungen, die er geschaffen hatte" (237). Auch in dem dritten, dem römisch-katholischen Teil der Biographie führt Gilley mit einer Übersicht gebenden Darstellung der Geschichte, dieses Mal der katholischen Kirche im England des 18. und 19. Jh.s ein (242ff). Bis ins Szenische hinein reichen die Darstellungen über die Begegnung mit Bischof Wiseman in London oder die Auseinandersetzung mit Erzbischof Cullen in Dublin. N.s autobiographisches Hauptwerk, die Apologia, stuft Gilley als „geistliche Romanze einer Seele in ihrer Liebe und ihrem Haß" ein, bescheinigt ihm aber – „obgleich die Tatsachen ... durch seine Einbildungskraft eingefärbt und gelegentlich entstellt" seien –, daß das Werk „durch seine offensichtliche Treue zum Geist der Wahrheit und einer brennenden Redlich-

[2] J. H. Newman, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern Stuttgart: Schwabenverlag 1959, 343: Eintrag vom 29. 1. 1868.

[3] Ebd. 346: Eintrag vom 25. 6. 1869.

[4] Vgl. Newmans Memorandum vom 15. 2. 1872 in: J. H. Newman, Letters and Diaries, Vol. XXVI 200f.

[5] Von der auf 31 Bden angelegten Edition der Briefe und Tagebücher fehlen die 4 Bde für die Jahre 1839–1845: vgl. C. S. Dessain u. a., eds., The Letters and Diaries of J. H. Newman, XI–XXXI, London u. a. 1961–1977; I. Ker / G. Gornall u. a., eds., Vol I – Vol VI, Oxford 1978–1984. – Die neueste Quellenedition ist der erste Bd einer fünfbändigen Reihe von Newmans anglikanischen Predigten: P. Murray, ed., John Henry Newman, Sermons 1824–1843, Vol I: Sermons on the Liturgy and Sacraments and on Christ the Mediator, Oxford: Clarendon Press 1991.

[6] W. Ward, The Life of John Henry Cardinal Newman Based on his Private Journals and Correspondence, 2 Vols, London 1912; zum Vf. vgl. neuerdings die Studie von S. Gilley, An Intellectual Discipleship. Newman and the Making of Wilfrid Ward in: T. Merrigan, ed., John Henry Newman 1801–1890. Louvain Studies 15, 1990, 318–345.

[7] M. Trevor, Newman Vol. 1: The Pillar of the Cloud, London: McMillan 1962; Newman Vol. 2 : Light in Winter, London: McMillan 1962; in Kurzfassung: M. Trevor, Newman's Journey, Glasgow: Fontana Library 1974. Vgl. auch ihren Erstversuch als Schriftstellerin, Newman in einem historischen Roman weiteren Kreisen nahezubringen: Shadows and Images, London: McMillan 1960.

[8] **Ker**, Ian: **John Henry Newman**. A Biography. – Oxford: Clarendon Press 1988, 762 S.; inzwischen als Paperbackausgabe erschienen (New York: Oxford University Press 1990. 778 S., kart 12,95)

[9] Ian Ker, Newman the Satirist, in: Newman after a Hundred Years (s. u. Anm. 21), 1–20.

[10] Gilley, Sheridan: Newman and his Age. – London: Darton Longman and Todd 1990, 485 S.

keit" beeindrucke (330). Gilley bestreitet durchaus nicht, daß das Buch von dichterischer Prosa und herausragender Rhetorik zeuge, nennt N. das „einzige originale Genie" der Oxfordbewegung, stellt jedoch fest, daß N. sich darin zum „Vergil und Aeneas des Dramas gemacht habe, zu seinem ethischen Dichter und zu seinem Helden" (332), und andere Darstellungen der Oxfordbewegung zunächst keine Chance gehabt hätten. –

Der Kirchengeschichtler Gilley geht also mit N. teilweise hart zur Sache:

Wenn er dessen ethisches Streben als „heftigen Moralismus" (38) bezeichnet, sein „schlechtes Benehmen seinem (Bruder) Francis gegenüber" (44) herausstellt, seine „gewaltsame Art" im Umgang mit dem Vater benennt, (46, 54). Auch die Schilderung des Lebens im Oratorium enthält kritische Aussagen: Er habe gewisse Führungsschwächen gezeigt; seine falsche Treue zu F.W. Faber habe ihn zwei gute Mitglieder gekostet (R. Coffin und S. Whittey, 263); er habe den Mitgliedern des Brompton Oratory nicht vergeben (412f); Manning gegenüber habe er sich nicht immer fair verhalten (336f, 393). Doch all die kritischen Einwände, gegen die fraglos eine Reihe von Gegenargumenten genannt werden könnten, fallen bei Gilleys Gesamtwertung von N.s Leben nicht ins Gewicht. „Es ist Newmans Größe, daß er im Sinne dessen was ‚wirklich', individuell und konkret ist . . . jede Kritik überstehen kann und der größte der modernen englischen Theologen sowie der modernen englischen Apologeten für den universalen Anspruch des römischen Katholizismus bleibt . . . Sein geistiges Vermächtnis ist überragend, und für Christen außerhalb der römisch-katholischen Kirche steht er als Zeichen der Hoffnung, daß es eine Antwort auf religiösen Skeptizismus am Schnittpunkt zwischen Kritik und Orthodoxie, zwischen alt und modern gibt, so daß kein letzter Gegensatz zwischen der neuen Wahrheit und der einst den Heiligen überlieferten Wahrheit liegt" (422f).[11]

Vielleicht erhält man in den abschließenden Sätzen bereits einen Hinweis darauf, daß sich Gilley seinerseits auf den Weg N.s zur katholischen Kirche gemacht hat, wenn er sagt: „Die Via Media, die Entwicklung der Lehre, der Primat des Gewissens, der Folgerungssinn, das Recht von Theologen und Laien auf einen Platz an der kirchlichen Sonne, bleiben lebendige theologische Ideen (N.s, GB); obgleich der Vf. zweifellos denken würde, daß die römisch-katholische Kirche die Balance zwischen Autorität und Freiheit noch nicht ganz gefunden hat, und daß die Kirche von England, so wie er es vorher gesagt hat, dem Weg des geringsten Widerstandes in den Liberalismus folgte, ganz zu Freiheit und zu gar keiner Autorität gekommen ist" (422).

Nur um eine Teilbiographie über das erste Lebensdrittel (1801–1833) handelt es sich bei der Arbeit von Paul Vaiss, Prof. für britische Zivilisation und Geschichte an der Univ. Paris III, obgleich daraus ein stattlicher Bd geworden ist. Seine grundlegende Hypothese im Blick auf diese „erste Periode" lautet: die evangelikale (évangélique) Tradition ist in fundamentaler Weise für N.s (ganzes) Leben mitbestimmend geblieben. Darauf macht der breiter als in irgendeiner anderen Biographie dokumentierte Einfluß seiner Großmutter Elizabeth aufmerksam, aber auch die Initiation durch seinen Präfekten W. Mayers.

Vaiss[12] vertritt die Auffassung, daß N. seine eigene Konversion in der Apologia „intellektuell" verkürzt dargestellt habe und recherchiert für seine Hypothese in den prominenten Interpretationen aus vielen Jahrzehnten seit Beginn unseres Jh.s (von R. Gout, H. Brémond bis C. S. Dessain, J. Honoré, G. Rowell). Auch die Entwicklungsphasen von N.s evangelikaler Überzeugung der gnadenhaften Wiedergeburt durch persönliche Bekehrung bis zur Lehre der sakramentalen Wiedergeburt in der Taufe arbeitet Vaiss geradezu tabellarisch in 18 Sequenzen zwischen 1817 und 1825 heraus (104). In ähnlich minuziöser Detaillierung zeigt der Vf. unter Zuhilfenahme der unpublizierbaren Diss. von J. Coupet[13] wie sich in N.s Predigten nicht nur eindeutige Präferenzen für jene evangelikalen Themen finden, sondern auch Spuren jenes liberal-theologischen Denkens, das sich N. selbst nach 1827 so sehr verübelte (192ff). Die Spannung in N.s Persönlichkeit, die Vaiss auf der Spur nach größerer Wirklichkeitstreue aufzudecken sucht, findet er auch zwischen evangelikaler Ausrichtung in den Predigten und stärker katholischem Grundton in zeitgleichen anderen Publikationen; und selbst im Vergleich der Predigtthemen läßt sich das Nebeneinander beider Richtungen analysieren (vgl. tabellarische Übersicht S. 397f). Vaiss glaubt, feststellen zu können, daß für N. die evangelikale Frömmigkeit mit den Elementen, die er von seiner Großmutter gelernt habe, der tragende Boden geblieben sei, auf den er sich in Krisenzeiten zurückgezogen habe (402f).

Vaiss kommt zu dem Ergebnis, daß der junge N. in geradezu tragischer Weise die Spannungen und Widersprüche spiegele, die innerhalb der anglikanischen Kirche als oszillierende Bewegung zwischen evangelikal geprägtem Calvinismus und hochkirchlichem Katholizismus herrschen. Der Vf. deutet aber auch schon die Lösung dieser Widersprüche in N.s Theorie der Entwicklung an, wie er sie von Pierre Gauthier[14] im Vergleich zu M. Blondel beschrieben sieht.

Vaiss ist für die anregende und aufregende Darstellung von N.s biographischer Entfaltung in der Zeitlupe zu danken, weil dadurch viele Grundfarben gerade auch der calvinischen Herkunft in ihrer bleibenden Bedeutsamkeit aufleuchten, die in solch harmonisierenden Retrospektiven verschwinden, wie sie N. selbst in seiner Apologia unternommen hat.

Auf einen noch kleineren Zeitabschnitt aus N.s Leben beschränkt sich der irische Journalist Louis McRedmond,[15] der den Titel seines Buches einem N.brief aus Limerick entnimmt, der während eines der kältesten Winter des Jh.s auf N.s Werbereise für die katholische Dubliner Univ. geschrieben wurde: „Niemand außer mir weiß um die Trostlosigkeit, die ich aushalte, da ich Birmingham verließ und unter *Fremde verschlagen* wurde."[16]

Der Situationsbericht von N.s Winterreise ist charakteristisch für Stil und Inhalt; denn die Lust am Detail und die Fähigkeit des lokalkundigen Kenners machen das Buch auch dort lesbar, wo die Inhalte schon bekannt sind, wie etwa über die Meinungsverschiedenheiten im irischen Episkopat, die massive Spannung zwischen dem nationalistischen Erzbischof McHale von Tuam und dem völlig Rom orientierten Paul Cullen von Dublin. Doch wer weiß schon, daß N. während seiner zweiten Vorlesung, wie sie in dem berühmten Bd „Idee einer Universität" veröffentlicht ist, über „Theologie als Zweig der Wissenschaft" in der Rotunda von Dublin gegen die Klänge der Militärkapelle des 81. Regiments anlesen mußte, die aus dem Nebenraum ertönten, wo man einen Kirchenbazar feierte (69)?

Die wohl recherchierte Darstellung, die sich auf M. Trevors N.-Biographie stützt,[17] bringt die nationalen, sozialen und kirchlichen Elemente in Irland zur Zeit N.s in Abwägung, die dazu führten, daß sein Weg zu einem „Campaign in Ireland"[18] wurde. Auch die Tragödie wird deutlich herausgearbeitet, daß N.s wertvolle Arbeit an einer zukunfts- und lebensorientierten katholischen Univ. scheiterte, während die von Erzbischof Cullen zum Teil tückisch errichteten Strukturen die Kirche von Irland bis in unsere Zeit hinein prägen (190).

In umfassender Weise auf überschaubarem Raum führt José Morales,[19] Prof. an der Katholischen Fakultät der Univ. von Navarra, seine Landsleute in das Leben N.s, „dieses unvergleichlichen Engländers" (10) ein.

Dabei werden nicht nur die Grundzüge von N.s Leben in ausführlicher Nutzung seiner eigenen Dokumentation dargestellt, sondern auch die zeitgenössischen Kontexte geboten: das Leben der Oxforder Universität, die Bedeutung der XXXIX Religionsartikel, die Rolle des Puritanismus in der ersten Hälfte des 19. Jh.s in England. Bedeutsam sind die kurzen Persönlichkeitsporträts der Freunde N.s, z. B. von Ambrose St. John (155).

Für die N.forschung von Interesse wird die Hypothese vom Einfluß N. Wisemans auf N.s bereits vor seiner katholischen Zeit sowie die Beobachtung, daß N. die Bedeutsamkeit der Laien aus der Geschichte F. de Lamennais, gewonnen habe (92).[20] J. Morales, der durch eine große Zahl beeindruckender N.-Studien bekannt ist, arbeitet in dieser Biographie besonders das Profil des asketisch-lebensstrengen, konsequent suchenden und häufig verkannten geistlichen Menschen N. heraus. So liegt die Differenz zwischen der uner-

[11] Sheridan Gilley, Newman and Prophecy, Evangelical and Catholic, in: The Journal of the New United Reformed Church History Society III, 1985, 160–188.

[12] Vaiss, P.: Newman – sa Vie, sa Pensée et sa Spiritualité. Première Periode (1801–1832), Paris: L'Harmattan 1991, 510 S.

[13] Coupet, Jacques: La Prédication Anglicane de John Henry Newman, 1824–1843. Thèse de doctorat-ès-lettres d'état, Université de Paris III 1986. VII + 758 S.

[14] Gauthier, Pierre: Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme, Paris: le cerf 1988, 553 S.

[15] **McRedmond**, Louis: **Thrown Among Strangers**. John Henry Newman in Ireland. – Dublin: Veritas 1990. viii, 209 S., kart 9.95

[16] J.H. Newman, The Letters and Diaries Vol XVI, London 1964, 58.

[17] Vgl. o. Anm. 7

[18] Vgl. den posthum editierten Bd J. H. Newman, My Campaign in Ireland. Catholic University Reports and other Papers, Aberdeen: A. King 1896.

[19] **Morales-Marin**, José: **Newman (1801–1890)**. – Madrid: Ediciones RIALP 1990. 375 S. (Forjadores de Historia Bd 18). In dem Sammelband **Morales**, José: **Religión – Hombre – Historia**. Estudios Newmanianos. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1989. 299 S. (EUNSA), kart ptas 2850, faßt der Vf. verschiedene von ihm seit 1978 publizierte Studien zusammen über die theologische Bedeutsamkeit der Oxfordbewegung, über Newmans Verständnis der Religion, seinen Gewissensbegriff, seine Mariologie und sein Verständnis der Heiligkeit. Letzteren Beitrag referierte der Vf. auf der Newman-Konferenz in Freiburg 1987: Newman's Ideal of Holiness in the World, in: G. Biemer/H. Fries, Hg., Internationale Cardinal Newman Studien XII, Sigmaringendorf 1988, 148–159.

[20] Vgl. dazu M. R. O'Connell, Politics and Prophecy: Newman and Lamennais, in: Newman after a Hundred Years (s. u. Anm. 21), 175–192.

kannten Bedeutsamkeit N.s in Rom von 1847 und seiner Kardinalsernennung 1879 ganz auf dieser Lebenslinie (145 und 323f), die vom Vf. mit souveräner Kenntnis und respektvoller Empathie gezeichnet wird.

2. Thematische Abhandlungen

Eine Vielfalt von Beiträgen zur N.forschung erschienen als Sammelbände und thematische Monographien. Einen hervorragenden Platz nimmt der Bd „Newman after a Hundred Years" ein[21] von I. Ker und Alan G. Hill, Anglist der Univ. London. In nahezu zwei Dutzend Artikeln, teils von bekannten N.forschern, teils von Wissenschaftlern, die aus ihrem Forschungsgebiet seine einschlägigen Arbeiten neu einschätzen, erfolgt in diesem Bd eine Stellungnahme zu N. auf literarischem, homiletischem, biographischem, politischem, philosophischem, theologischem Gebiet.

Im Anschluß an seine N.-Biographie weist I. Ker „Newman den Satiriker" als einen Schriftsteller aus, der seinen Stil allein an Cicero geschult habe und aufgrund seiner besonderen Begabung für Ironie und Satire zu den Klassikern in der englischen Sprache zu rechnen sei. Ähnlich hebt A. G. Hill in seinen Überlegungen zu „Originalität und Realismus in Newmans Novellen" dessen bisher unterschätzte Bedeutung als Novellist im viktorianischen England hervor, dessen spezifische Fähigkeit darin gelegen habe, „ein dramatisches Bild an die Stelle eines abstrakten Arguments" zu setzen. Von besonderer Sensibilität zeugt der Aufsatz von E. Griffiths, Cambridge, über N.s „Narrheit des Predigens", in dem Newmans Dilemma nachvollzogen wird, religiöse Intensität nicht durch rhetorische Faszination zu verstellen, aber doch so attraktiv zu wirken, daß der möglichst authentisch-objektive Vortrag die Hörer mit Gottes Wort in Verbindung bringt; so habe N. in den 63 Jahren seines aktiven Predigens einen Stil „selbstvergessener Beredsamkeit" entwickelt, die „seinen Predigten die Geduld eines Heiligen" anmerken läßt (91).

Der bekannte Biographieforscher J.H. Buckley, Harvard University, zeigt, daß das Mißtrauen gegenüber gefühlsbetonter Unstetigkeit und die Hochschätzung stetiger Entwicklung Kriterien waren, die N. für das religiöse Leben sowohl wie für seine autobiographischen Aufzeichnungen von Thomas Scott gelernt hat. Die zentrale Metapher aber für die Konstruktion seiner großen Autobiographie, der Apologia pro vita sua, setzt Buckley ähnlich wie L. Kuld[22] beim Sizilienerlebnis an. Er analysiert, wie N.s Identität im Verlauf seiner Selbstdarstellung entsteht als eine Persönlichkeit, die zugleich „dargestellt und geschaffen" wird (108). – Den besonderen Rang der „Vorlesungen über die Rechtfertigungslehre" als eine den anderen Hauptwerken N.s ebenbürtige Arbeit rühmt Henry Chadwick, Cambridge, der in seiner Analyse besonders auf den ökumenischen Charakter des Buches aufmerksam macht,[23] den er darin gewährleistet sieht, daß N.s Darstellung einwandfrei die anglikanische Auffassung wiedergebe und er gleichwohl bei der Neuherausgabe in seiner katholischen Zeit an diesem Werk kaum etwas habe verändern müssen (308).

Mit der Lehre vom dreifachen Amt in N.s Ekklesiologie beschäftigt sich Avery Dulles SJ, New York, im Anschluß an das Vorwort zur 3. Ausgabe der Lectures on the Prophetical Office of the Church (1877) und stellt fest, daß N. im Unterschied zu seiner anglikanischen Via-Media-Theologie, in der er das Lehramt betont, in katholischer Zeit die Lehre von den drei Ämtern der Kirche vertritt. Zwei kritische Beobachtungen von Dulles bleiben für die künftige Diskussion bedeutsam: Statt einer ausgewogenen Darstellung von Hirtenamt, Lehramt und Priesteramt bleibe letzteres vergleichsweise blaß. Und der Vorschlag, das prophetische Amt der Kirche – verkörpert in der Schola Theologorum – zum „regulierenden Prinzip des ganzen Kirchensystems" zu machen, werde am Ende nicht eingehalten. Einheit, Heiligkeit und Friede der Kirche bekämen prinzipiell den Vorrang; ein Prinzip, das A. Dulles selbst als „grundsätzlich gesund" bezeichnet, aber das beim Leitungsamt unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit einen (zu?) weiten Spielraum erhalte.

Mehr Bedeutung räumt N.s Vorschlag der regulativen Kompetenz der theologischen Schulen für das Lehramt der Kirche Aidan Nichols OP, Rom/Cambridge, ein, wenn er in seiner grundlegenden Studie „Von Newman zu Congar"[24] von N.s zeitgenössischer Erfahrung ausgeht, daß die Theologen seinerzeit eine konservative Kraft in der Kirche gewesen seien und somit eine Balance zu der eher progressiv zu Veränderung tendierenden Lehramtsspitze.

Da dies aber bei den heute führenden Theologen gerade umgekehrt sei, wäre der Appell an N.s Prinzip in der heutigen Situation nicht nur anachronistisch, sondern widerspräche seiner Intention. Diese Konsequenzen stehen bei Nichols am Schluß seiner Analyse von N.s Begriffs der Lehrentwicklung, dessen neuere Geschichte er auf ihn als Ursprung zurückführt und in der Folge mit den Namen von A. Loisy, G. Tyrrell, M. Blondel, sowie Y. Congar und K. Rahner verbindet. Die konzentrierte und außerordentlich kundige Darstellung beschreibt die Entstehung des Gedankens bei N. in plastischer Übersichtlichkeit.

Nichols liest N.s „Arians of the Fourth Century" (1833) von der „Apologia pro vita sua" her (1864) und stellt als Ergebnis N.s Erkenntnis von der bleibenden Inadäquatheit der menschlichen bzw. theologischen Sprache heraus, sowie seine Forderung, die Offenbarungsüberlieferung in die Tradierung der Kirche einzubinden (27f). N.s Theorie der Via Media im Prophetical Office (1837) stellt Nichols in Vergleich und Spannung zum Essay über die Entwicklung der christlichen Lehre (1845), wobei N.s spezifischer Begriff der „Idee" als „Selbstausdruck einer reichen und komplexen Realität" des Christentums den Ansatz zur Beschreibung der Lehrentwicklung gegeben habe. Daß N.s Begrifflichkeit metaphorisch und „die Logik des Essay . . . eine Logik der Metapher" sei (N. Lash), ist eine Aussage, die der Rückfrage und weiteren Diskussion wert wäre. Deutlich differenziert Nichols den additiven bzw. quantitativen Entwicklungsbegriff der römischen Schule (G. Perrone) vom organisch-qualitativen und intellektuellen Begriff N.s: Wachstum der Lehre geschieht aufgrund des Verstehensprozesses der Offenbarung in der Kirche.

Fruchtbar wäre es im Hinblick auf die heute differenzierte und neu problematisch gewordene Theologie der Lehrentwicklung, wenn nicht nur Y. Congars Blick auf N.s Zusammenschau von historischen und psychologischen Qualitäten (Problem der Glaubensrezeption durch die Laien in der Kirche, S. 258), sondern auch die ähnlichen Ausgangspunkte vom nexus mysteriorum bei Karl Rahner und der Divine Philosophy bei N. thematisiert worden wären; denn eben darin steckt m. E. die gemeinsame Nähe einer qualitativ verstandenen Lehrentwicklung.

Die Christologie als zentrale Thematik in N.s Theologie, behandelt eine an der Gregoriana in Rom geschriebene Diss. von Fortunato Morrone, Cristo – Il Figlio di Dio Fatto Uomo. L'incarnazione del Verbo nel Pensiero Christologico di J. H. Newman.[25]

Der Vf. wendet sich zunächst dem Mysterium des inkarnierten Wortes Gottes in seiner trinitarischen und in seiner auf die Menschheit (Jesu) bezogenen Dimension zu und beschreibt im zweiten Teil die heilsökonomische Bedeutung, bei der die beiden Besonderheiten der N.schen Auffassung hervorgehoben werden: die Zusammengehörigkeit von Menschwerdung und Kreuzeshingabe, ebenso wie die Auferstehung und die Geistgabe, die sich in der „Einwohnung des Heiligen Geistes" zur Rechtfertigung in dem individuell Gläubigen konkretisiert. „Inkarnation als Offenbarung Gottes und des Menschen" analysiert im 3. Teil N.s differenzierte Christologiestudien zur Dogmengeschichte des 4. und 5. Jh.s. – Morrone zeigt als Ergebnis seiner Untersuchung, daß das Mysterium der Inkarnation das „Herz der theologischen Reflexion Newmans" darstellt und von daher sowohl der Elan für seine Verkündigung wie sein Kampf gegen den Liberalismus und Rationalismus verstanden werden sollten.

Morrones an der Athanasiuskritik von A. Grillmeier orientierte Aussetzungen an N.s verkürzender Sicht der Menschheit Jesu sind an der thematisch verwandten Studie von R. Strange „Newman and the Gospel of Christ" orientiert.[26]

Im zeitgleich erschienenen Beitrag von Strange „Newman and the Mystery of Christ"[27] nimmt dieser ausdrücklich Bezug auf die Spannung zwischen Gottheitsaussagen und den Menschheitsaussagen über Jesus Christus, weist jedoch N. eine „stereoskopische" Absicht nach, die gerade auch dem einfachen Menschen im zunächst wechselnden Blick auf die beiden unvereinbaren Dimensionen schließlich die Zusammenschau als disclosure-Erfahrung des Mysteriums Christi ermögliche.

Unberücksichtigt bleibt bei den christologischen Untersuchungen im Gesamtwerk N.s sein ambivalentes Verhältnis zum Judentum und damit sein Verschweigen des Judeseins Jesu. Das mag in Bezug auf N. lediglich die Aufforderung zu einer zusätzlichen wissenschaftlichen Untersuchung bedeuten, im Blick aber auf eine

[21] **Newman after a Hundred Years**. Ed. by Ian Ker and Alan G. Hill. – Oxford: Clarendon Press 1990. IX, 470 S., geb 45,00

[22] Kuld, Lothar: Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J. H. Newmans Phänomenologie des Glaubensaktes. – Sigmaringendorf: Regio Verlag Glock & Lutz 1989 (Internationale Cardinal Newman-Studien, 13. Folge).

[23] Hans Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, 209.

[24] **Nichols**, Aidan: **From Newman to Congar**. The idea of doctrinal development from the Victorians to the Second Vatican Council. – Edinburgh: T. & T. Clark 1990. 290 S., kart 9,95

[25] **Morrone**, Fortunato: **Cristo il figlio di Dio fatto uomo**. Il'incarnazione del Verbo nel pensiero christologico di J. H. Newman. – Milano: Jaca Book 1990. XV, 271 S. (Giá e non ancora 195), kart Lit 20.000

[26] Strange, Roderick: Newman and the Gospel of Christ, Oxford: University Press 1981.

[27] Roderick Strange, Newman and the Mystery of Christ, in: Newman after a Hundred Years (s. o. Anm. 21), 323–336.

Christologie „nach Auschwitz" muß eine solche Aussparung von „Israel als Kontext" angesichts der Postulate des Konzilsdekrets Nostra Aetate, Kap. 4, als Defizit vermerkt werden.[28]

Zu weiteren theologischen Studien über N. gehören die gründliche Untersuchung von PETER WILLI über N.s anthropologischen Ansatz der Erlösung in „Sünde und Bekehrung" der Menschheit,[29] sowie die auf bisher unveröffentlichten Predigtmanuskripten basierende Darstellung von N.s Lehre über das Priestertum in anglikanischer und katholischer Zeit von RAYMUND SCHUSTER,[30] ebenso wie zahlreiche neuere Analysen seiner Lehre vom religiösen Gewissen.

In einfacher Sprache und überschaubarem Umfang analysiert HERMANN GEISSLER[31] in seiner bei C. Caffarra am Institut Johannes Paul II. in Rom geschriebenen Diss. „den Grundtenor von Newmans Denken" über das Gewissen (237). Die heilsgeschichtliche Ausgangsbasis (Urstand, Sündenfall, Erlösung) bringt eine originelle Hintergrundfarbe für die Darstellung der spezifisch religiösen, d. h. Gott bezogenen Gewissensauffassung N.s, sowie für den differenziert aufgearbeiteten Bezug des Gewissens zur (natürlichen) Wahrheit; diese wird als persönlicher Erwerb konkreter Wirklichkeit aufgrund der „ersten Prinzipien" beschrieben, deren zugrunde liegendes Urprinzip das Gewissen ist (92f). Daß Gehorsam zum Gewissen und Gehorsam gegenüber der Offenbarung in innerer Übereinstimmung stehen, trifft den Kern des personal-transzendenten Gewissensverständnisses von N. (162). Gut wird die Einbindung der Wahrheitserkenntnis aus dem Gewissen in die ethischen Voraussetzungen ausgewiesen, schüchtern der Zusammenhang zwischen unfehlbarem Lehramt, Schola Theologorum (195) und Gewissen des einzelnen (206), als defizitär sind die Verweise auf Philosophie und Humanwissenschaften (I. Kant, S. Freud u.a.) einzustufen.

Einen Einbruch in der N.-Interpretation aufgrund einer soziologisch orientierten Veränderung der Geschichtsforschung zeigen die Arbeiten von J. C. D. CLARKE,[32] SUSAN F. JARRATT[33] und STEPHAN THOMAS.[34]

Die außerordentlich interessant geschriebene Analyse von S. THOMAS „Newman and Heresy" färbt die Blaupause des N.schen Lebens von schwarz-weiß in weiß-schwarz. Plötzlich sind er und seine Freunde nicht mehr die asketischen Christen, die nach dem Maßstab der Väterkirche ihre eigene Gegenwart reformieren wollen, sondern Leute, die wegen der Abschaffung von ein paar überflüssig gewordenen anglikanischen Bischofssitzen in Irland geradezu „hysterisch" von einer nationalen Apostasie der Kirche von England reden. Der Gesamtüberblick von Clarke ergibt, daß tatsächlich Anfang der 1830er Jahre in England ohne erkennbare Ursache das Ancien Régime zusammenbrach. Auf diesem Hintergrund wird N.s Tun für Stephan Thomas zu einem „romantischem Konservativismus, (der) unterstützt von einer Philosophie und Psychologie des Gewissens ... der alten Maxime, daß Häresie Neuerung ist und daß Neuerung immer falsch ist, eine originelle Wendung gibt" (33). N. habe aus seiner evangelikalen Phase das Interpretationsmuster apokalyptischer Erschütterung mitbekommen, mit dem er die Vorgänge seiner Zeit deutete: Leugnung der Dreifaltigkeit, wachsender religiöser Liberalismus, Zusammenbruchserscheinungen des Christentums. So wird N.s Suche nach dem Licht der Wahrheit in der Väterkirche bei Thomas zu einem *Stöbern nach Häresie*: „Seine besessene Häresiejägerei gehört fest zu dem umkämpften und umstrittenen Hintergrund seines Versuchs, die Katholizität der Kirche von England festzuhalten. Und nachdem er einmal ‚sicher' in der römischen Herde war, verschwand der Impuls, *überall* Häresie zu finden" (5). Weil die Kirchenväterstudien interessengebunden gewesen seien, handle es sich dabei um „psychologisierte Rhetorik in Form von Forschung" (255). Thomas nimmt die Hypothese von S. F. Jarratt zu Hilfe, daß N.s Rhetorik der der alten Sophisten vergleichbar war, die Wahrheit zu einer Sache persönlicher Überredung machten und beantwortet die Frage nach der noch immer bestehenden Bedeutsamkeit von N. mit der Ambivalenz seiner Sprache, die für alle etwas biete.

N. selbst würde zu dieser Interpretation die Rückfrage nach den First Principles des Interpreten stellen. Wer die Musik der absoluten Wahrheit aus N.s Lebensfilm abdreht, der sieht ihn in der Tat fast „wie besessen" agieren (gegen: 5, 108, 248, 256).

Den Historiker N. in der Spannung zwischen seiner quasi sakramentalen Interpretation der Heilsgeschichte und der sachlichen Einschätzung historisch-kritischer Forschung diskutierten Teilnehmer des INTERNATIONALEN COLLOQUIUMS der „Association Française des Amis de John Henry Newman" im Mai 1990 in Chantilly; dabei kamen seine Studien der frühen Kirchengeschichte ebenso zu Wort wie französische Zeitgenossen, die im nachherein das Gespräch mit seinen Gedanken gesucht haben (Duchesne, Thureau-Dangin, J. Maritain, Teilhard).[35]

Zu N.s persönlicher Heilsgeschichte nahmen am Beispiel seiner spirituellen Erfahrung bei der Sizilienreise 1833 über ein Dutzend Autoren in „Luce nella solitudine" Stellung, einem Sammelband von sizilianischen Hg.n, der einem Symposion zur gleichen Thematik in Leonforte auf Sizilien 1990 vorausging.[36] Dazu erschien fast gleichzeitig ein Reader von C. Scordato und R. La Delfa, der erstmals alle Texte N.s zum Sizilienerlebnis (Briefe, Gedichte, Tagebücher, 1833–1840) in einem Bd (englisch und italienisch) zusammenfaßt.[37]

Der Einfluß N.s bzw. seines Gedankengutes auf das II. Vatikanische Konzil wird oft erwähnt, wobei man in der Tat mit DAVID NEWSOME fragen könnte, mit welchem „Grad an Wahrheit es Newmans Konzil" genannt werden kann.[38] Dazu gibt die detailliert nüchterne Analyse von 20 Erwähnungen N.s in den Konzilsakten künftighin Gewähr, die PEDRO LANGA in „El Vaticano II., Concilio del Cardenal Newman" erarbeitet hat.[39] NICHOLAS LASH ist in seiner Übersicht der postkonziliaren Epoche eher der Meinung, N. habe „wenig direkten Einfluß" auf das Konzil gehabt, werde aber „jetzt in weiteren Kreisen und deutlicher gelesen. Und das ist genauso gut, denn wir haben ihn nötig".[40]

Schon immer war N. als Philosoph anregend und ob seiner Eigenwilligkeit ebenso kritisiert wie ob seiner originellen Denkwege gelobt (J. M. Cameron).

Der Würzburger Philosoph FRANZ WIEDMANN konstatiert, daß die Frage „John Henry Newman – ein Philosoph der Gegenwart?"[41] negativ zu beantworten sei, weil er von Philosophen nicht genügend zur Kenntnis genommen werde; doch sei dies zum Schaden unserer Generation, die gerade einer Philosophie bedürfe, in der der *„Primat des Ich-Sagens"* wieder vor der reinen Tatsachenfeststellung rangieren müßte. Augustinus und N. gehörten zu den wenigen, die diesen Anspruch erfüllen. Die heute geforderte Verantwortung in Forschung, Politik und Leben, sei von N. bereits in seiner Theorie der Bildung in überzeugender Weise in eine Zusammenschau gebracht worden.

In dieser Auffassung wird Wiedmann von JAROSLAV PELIKAN unterstützt, Historiker der Yale University, der N.s Buch über die Hochschulbildung „die bedeutendste Abhandlung, die je über die Idee der Univ. geschrieben wurde", nennt und der wie Wiedmann N.s Mut hervorhebt, sich zum unverzweckten, nicht utilitaristisch eingeschränkten, also zum philosophischen Prinzip universitäterer Bildung zu bekennen.[42]

Eine kritische Herausforderung an N.s erkenntnistheoretisches Konzept, wie es im „Essay in Aid of a Grammar of As-

[28] Vgl. G. Niekamp, Lernprozeß für eine Christologie „nach Auschwitz", Freiburg–Basel–Wien 1993 (Lernprozeß Christen Juden, Bd VIII) (in Druck)

[29] **Willi**, Peter: **Sünde und Bekehrung in den Predigten und Tagebüchern J. H. Newmans**. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1993.

[30] **Schuster**, Raymund: Das kirchliche Amt bei John Henry Newman. Eine historisch-systematische Untersuchung der Genese seines Priesterbildes im Kontext. (Diss. theol. masch.) Freiburg 1993, 325 S.

[31] **Geißler**, Hermann: **Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman**, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1992, 253 S. (Theologie im Übergang Bd 12). – Jörg Splett, Gewissen und Gewissensbegründung bei John Henry Newman, in: Alfred Gläser, Hg., John Henry Newman. Vortragsreihe der katholischen Univ. Eichstätt, Eichstätt: Franz Sales Verlag 1991, 33–50.

[32] J. C. D. Clarke, English Society 1688–1832. Ideology, Social Structure and Political Practise during the Ancien Régime, Cambridge 1985.

[33] Susan F. Jarratt, Victorian Sophistic: The Rhetoric of Knowledge in Darwin, Newman and Pater, University of Texas 1985.

[34] **Thomas**, Stephan: **Newman and Heresy**. The Anglican Years. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. 335 S., geb US$ 54,50

[35] Claude Lepelley / Paul Veyriras, eds., Newman et l'Histoire. Actes du Colloque 1990 de l'Association française des Amis de John Henry Newman, Lyon: Press Universitaires 1992 (Etudes Newmaniennes Nr. 8).

[36] Rosario La Delfa / Alessandro Magno, eds., Luce nella Solitudine. Viaggio e crisi di Newman in Sicilia 1833, Palermo: Renzo e Rean Mazzone 1989.

[37] C. Scordato / R. La Delfa, eds., J. H. Newman, Malattia di Sicilia. Il viaggio di Newman in Sicilia 1833, Palermo: Lauro Chiazzese 1990.

[38] David Newsome, Cardinal Manning and his Influence on the Church and Nation, in: Recusant History: Henry Edward Manning (1808–1892), Vol 21, 1992, 136–151; 143.

[39] Pedro Langa, El Vaticano II., Concilio del Cardenal Newman, in: Revista Agustiniana (Madrid: Taravilla), Vol. XXXI, 1990, 781–819. Vgl. das gesamte Heft Nr. 96 (S. 781–1073): John Henry Newman – I. Centenario de su muerte (1890–1990), mit Beiträgen von J. Honoré über Augustinus und Newman, J. Morales über Newmans Rechtfertigungslehre, A. M. Arazo über Newmans Personbegriff u. a.

[40] Nicholas Lash, Tides and Twilight: Newman since Vatican II., in: Newman after a Hundred Years (s. o. Anm. 21), 447–464 vgl. französische Version in C. Lepelley / P. Veyriras, Newman et l'histoire s. o. Anm. 35, 257–278.

[41] Franz Wiedmann, John Henry Newman – ein Philosoph der Gegenwart?, in: MthZ 43, 1992, 409–420. Das Heft 4 der von den Professoren der Kath. Theol. Fakultät der Univ. München herausgegebenen Vierteljahreszeitschrift ist Newman gewidmet: Peter Neuner, Newmans Bedeutung für die Theologie heute; G. Biemer, „Niebuhrisieren"?; ders., Die Gläubigen in Dingen der Lehre befragen?

[42] Jaroslav Pelikan, The Idea of the University. A Reexamination, New Haven/London: (Yale University Press) 1992, 238 S., hier: 9 und 11ff, 32f.

sent" entfaltet wird,[43] stellt „The Mental Philosophy of John Henry Newman" des Philosophen JAY NEWMAN (University of Guelph, Kanada) dar, der bedauert, daß eine Reihe von N.-Forschern, wie etwa Fr. Zeno, allzu unkritisch mit N.s philosophischen Entwürfen umgegangen seien.

N. habe um der Bedeutsamkeit seines philosophischen Œuvres willen bessere und kritischere Gegner oder Gesprächspartner verdient. In einer analytisch-philosophischen Kritik, die sich vor allem auf N.s Grammar of Assent bezieht, sucht Jay Newman u. a. nachzuweisen, daß die Idee des Folgerungsurteils (Illative Judgment) von N. mystifiziert und insofern mißbraucht werde, obgleich es sich dabei in der Tat um eine äußerst interessante Idee im Phänomenbereich der Noetik handle und vom Vf. nicht in Abrede gestellt wird, daß der genannte noetische Entwurf N.s immer „noch eines der berühmtesten Werke über die Philosophie des Glaubens (Belief)" darstellt.[44]

[43] Vgl. die kritische Ausgabe J. H. Newman, An Essay in Aid of a Grammar of Assent, ed. with introduction and notes by I. T. Ker, Oxford: Clarendon Press 1985. Die einzigen anderen kritischen Ausgaben: The Idea of a University, ed. with introduction and notes by I. T. Ker, Oxford: Clarendon Press 1976; The Via Media of the Anglican Church, ed. with introduction and notes by H. D. Weidner, Oxford: Clarendon Press 1990; **Apologia pro vita sua**. Being a History of his Religious Opinions by John Henry Cardinal Newman. Ed., with Introduction and Notes, by Martin J. Svaglic. – Oxford: Oxford Clarendon Press 1990 (first published 1967). lx, 603 S., kart. 60,00

[44] Newman, Jay: The Mental Philosophy of John Henry Newman, Waterloo, Ontario, Kanada: Wilfrid Laurier University Press 1986, 209 S.

„Die Briten sind weiterhin von John Henry Newman fasziniert", heißt es in einer Rezension der „The Chesterton Review" vom November 1992, die ganz Kardinal Manning gewidmet ist.[45] In der Tat ist die Zahl der Publikationen in Quellenausgaben, Monographien, Sammelbänden, Artikeln, Kongressen usw., die sich mit N. befassen, in der englisch sprachigen Welt aber auch darüber hinaus (Übersetzungen) weiterhin am Wachsen. Je deutlicher die Plausibilitätskrise der christlichen Kirche(n), desto bedeutsamer werden überzeugende, argumentationsfähige Christen wie J. H. N. Der faszinierende Ineinsfall eines ebenso intelligenten wie gläubigen Geistes, bei dem Leben und Werk in einer fruchtbaren Spannung übereinstimmen, kommt in der Christenheit nicht so häufig vor. Dies zeigt eindrucksvoll die für den Seligsprechungsprozeß von VINCENT F. BLEHL erstellte „Positio super virtutibus",[46] die dazu führte, daß Johannes Paul II. N. am 22. Januar 1991 zum Ehrwürdigen Diener Gottes erklärte.

[45] Vgl. Cardinal Manning – Special Issue: The Chesterton Review, Vol. XVIII, 1992, 556.

[46] Vincent Ferrer Blehl SJ, Birmingham, Cause of Canonization of the Servant of God John Henry Cardinal Newman (1801–1890), Founder of the English Oratories. Positio super virtutibus, Vol I: XXXIII und 493 S., Vol II: VI und 451 S., Rom 1989. (Congregation for the Causes of the Saints Prot. N. 1283).

Withey, Donald A.: **John Henry Newman: The Liturgy and the Breviary.** Their influence on his life as an Anglican. – London: Sheed and Ward 1992. XI, 180 S., geb. £ 19,95

Der Vf. versteht die vorliegende Untersuchung als Beitrag zum Verständnis zweier wichtiger Bereiche im Leben des anglikanischen John Henry Newman, denen bis jetzt – nach Witheys Meinung – so gut wie keine Beachtung geschenkt wurde: dem Liturgieverständnis Newmans und seinem Verhältnis zum römischen Brevier. Daß letzterem verhältnismäßig wenig Beachtung geschenkt wurde, ist sicher richtig, obwohl das Thema immerhin in einem kurzen Artikel auftaucht (Withey nennt in seiner Bibliographie diesen Artikel von D. H. [nicht H. H.] Moseley, Newman and the Roman Breviary, in: Worship 34 [1960] 75–78, erwähnt ihn aber in den Fußnoten überhaupt nicht, so daß man nicht weiß, wie er zu diesem Vorgänger seiner eigenen Arbeit steht). Zum zweiten Bereich, den W. als Begründung für seine Untersuchung nennt, ist zu sagen, daß das Liturgieverständnis Newmans sowie der anderen Traktarianer ausführlich aufgearbeitet wurde in einer Untersuchung, die W. allerdings nicht zu kennen scheint: T. Berger, Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus (FSÖTh 52), Göttingen 1986.

W.s Untersuchung beginnt mit einem sehr kurzen allgemeinen und einführenden Kap., auf das das Kap. „Newman and the Liturgy" folgt – ein Thema, das wesentlich ausführlicher (und die anderen Traktarianer miteinbeziehend) schon in der Untersuchung von Berger behandelt worden ist. Die folgenden Kap. über das Brevier bringen dann aber in ihrer detaillierten Analyse und durch die Einarbeitung von viel unveröffentlichtem Material, vor allem aus Briefen, doch Neues: W. zeichnet zunächst die komplizierte Geschichte des Versuchs einer Übersetzung/Veröffentlichung des römischen Breviers durch die Traktarianer nach – ein Versuch, der scheiterte. Auch das Projekt einer Herausgabe des (mittelalterlichen) Breviers von Salisbury konnte nicht realisiert werden. Natürlich wurde das Brevier dennoch benutzt: W. zeichnet in einem Kap. nach, wie in der sich um Newman bildenden kleinen Gemeinschaft in Littlemore die Horen des Breviers gebetet wurden. In einem weiteren Kap. analysiert der Vf. Newmans (anglikanische) Schriften und Predigten zum Stundengebet der Church of England. Ein abschließendes Kap. behandelt die Stellung liturgischer Fragen, speziell solcher, die das Brevier betreffen, innerhalb von Newmans Ekklesiologie und seinem Weg zum Katholizismus. In einem Anhang werden zehn bislang unveröffentlichte Übersetzungen Newmans von Brevier-Hymnen wiedergegeben. Ein weiterer Anhang erschließt alle 47 von Newman erarbeiteten Übersetzungen von Brevier-Hymnen.

W. gelingt es mit seiner Arbeit, einige Ungereimtheiten, die bislang innerhalb der Forschung hinsichtlich der komplizierten Geschichte versuchter Brevier-Veröffentlichungen im Traktarianismus bestanden haben, aus dem Weg zu räumen (vgl. hierzu besonders S. 161f, Anm. 31 und 32; S. 164, Anm. 17). Auch ist man froh über die langen Auszüge aus bisher nicht veröffentlichten Briefen. Im ganzen bietet W.s Buch einen guten Einblick in die Bedeutung, die das Brevier im Traktarianismus hatte – darum geht es eigentlich, auch wenn der Titel ein Buch über Newman vermuten läßt. Aber Newmans Denken und Handeln lassen sich in dieser Phase der Oxford-Bewegung nicht säuberlich von dem der anderen Traktarianer trennen.

An Fehlern sind anzumerken: S. 42 Z. 21 fehlt anscheinend ein „to" in dem Zitat. S. 43 Z. 11 müßte das zweite Komma wohl ein Punkt sein. S. 68f ist davon die Rede, daß mit der Liturgiereform nach dem Vaticanum II das römische Brevier „unterdrückt" wurde („the Roman Breviary was suppressed"); ähnlich S. 86, wo die Liturgia Horarum von 1971 als „a replacement of the Roman Breviary" beschrieben wird. Diese Wortwahl wird der Reform des Stundengebets nach dem Konzil nicht gerecht.

Durham NC Teresa Berger

Chadwick, Owen: **The Spirit of the Oxford Movement**. Tractarian Essays. – Cambridge: Cambridge University Press 1990. IX, 324 S., geb. US-$ 54,50 / kart. US-$ 19,95

Der englische Kirchenhistoriker Owen Chadwick legt mit diesem Buch eine Sammlung von 15 seiner Beiträge zur anglo-katholischen Oxford Bewegung bzw. zur Geschichte der Kirche von England im 19. Jh. vor.

Die Beiträge entstanden zwischen den Jahren 1954 und 1987 und erschienen ursprünglich in unterschiedlichen Veröffentlichungen, die zum großen Teil nur noch schwer zugänglich sind. Ch. hat die einzelnen Beiträge für den vorliegenden Sammelbd überarbeitet (ärgerlich ist allerdings, daß die Vereinheitlichung zu einer inklusiven Sprache hin nicht überall erfolgte – an einigen Stellen des Buches ist man deshalb mit der Frage konfrontiert, ob Ch.s „men" Frauen ein- oder ausschließen sollen).

Der sicher wichtigste Beitrag in diesem Sammelbd ist Ch.s ursprünglich 1960 als Einleitung zu einer inzwischen seit langem vergriffenen Sammlung traktarianischer Primärliteratur erschienene Beitrag „The Spirit of the Oxford Movement" (1–53), der ein fast schon klassisch zu nennendes Portrait der Oxford Bewegung darstellt. Andere Beiträge direkt zur Oxford Bewegung in diesem Sammelbd beschäftigen sich mit der Person John Kebles („The Limitations of Keble" 54–62) und der Situation der Kirche von England zur Zeit der Oxford Bewegung („The Established Church under Attack" 198–213).

Wie nicht anders zu erwarten, sind mehrere Beiträge John Henry Newman gewidmet („Lead, Kindly Light" 86–98; „The University on Mount Zion" 99–104; „Newman and the Historians" 154–166; „Henri Bremond and Newman" 167–197).

Die letzten Beiträge in dem Sammelbd beschäftigen sich mit der anglo-katholischen Bewegung bzw. ihren Vertretern in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s. Hierzu zählen vor allem der Beitrag über den Pusey-Biographen Henry Parry Liddon („The Young Liddon" 214–246; man erfährt allerdings weder dessen Vornamen noch dessen Lebensdaten (1829–1890) und erhält hier, wie auch an anderen Stellen des Bdes den Eindruck, daß Ch. nur für Insider schreibt) und der Beitrag (256–288) über den Bischof von Lincoln, Edward King (1829–1910).

Da Ch.s Stil seine Beiträge oft zu einem Lesevergnügen macht, kann man sich über diesen Sammelbd freuen, auch wenn die einzelnen Beiträge sicher von sehr unterschiedlicher Bedeutung für das Verständnis der Oxford Bewegung und ihrer Wirkungsgeschichte sind.

In den kurzen Hinweisen zu weiterer Literatur am Ende des Buches sollte bei der Beschränkung auf nur wenige Werke doch wenigstens ein Hinweis auf die weiterführende Bibliographie zur Oxford Bewegung nicht fehlen: Lawrence N. Crumb, The Oxford Move-

ment and its leaders: A bibliography of secondary and lesser primary sources. – Metuchen, N.J./London 1988 (ATLA Bibliography Series 24).

Durham Teresa Berger

Bretschneider, Joachim: **Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend**. Phänomene in der Kleinkunst an Beispielen aus Mesopotamien, dem Iran, Anatolien, Syrien, der Levante und dem ägäischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der bau- und religionsgeschichtlichen Aspekte. – Kevelaer / Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker / Neukirchener Verlag 1991. X, 261 S., 91 Abb. u. 120 Fig. auf 157 Taf. (Alter Orient und Altes Testament 229)

Die Frage nach Sakral- und Wohnarchitektur gehört auch in der altorientalischen Archäologie zu den zentralen Forschungsgebieten. Antworten bieten die Ruinen ausgegrabener Bauwerke und Darstellungen in der Flachkunst. Die Münsteraner Diss. (1990) von B. ergänzt diesen Komplex um die plastischen Architekturmodelle in Ton. In der umfassenden Aufarbeitung dieser Denkmälergruppe schließt B. eine Forschungslücke. Die Arbeit verdient um so mehr Beachtung, als B. diese Denkmäler als ein kulturgeschichtliches, zeit- und raumübergreifendes Phänomen auflistet.

Architekturmodelle sind im Nahen Osten und in der Ägäis seit dem 8. Jt. v. Chr. verbreitet. B. legt einen Katalog (187–239) von 98 exemplarischen Modellen vor. Er unterscheidet neben singulären Formulierungen folgende Typgruppen: Hausurnen, Grabtürme, Stufenaltäre, Opferständer und Statuenschreine. In klarer Systematisierung fragt B. bei zeitlicher, regionaler und typologischer Gliederung für jedes Exemplar nach dem Fundkontext, führt den Vergleich zur lokalen Architektur durch und stellt die Fragen nach Bedeutung und Funktion des Modells; im angehängten Katalog werden technische Daten (viele fehlende Angaben hätten von den zuständigen Museen und Institutionen erfragt werden können; Aufenthaltsort steht wohl für Aufbewahrungsort) und eine Beschreibung geliefert, die der reiche Tafelteil illustriert. Sowohl die Modelle als auch Vergleiche aus anderen Denkmälergruppen kommen zur Abbildung (die Qualität der Abb. ist nicht in allen Fällen befriedigend). Ein Sach- und Ortsregister und ein Lexikon der englischen/französischen Fachausdrücke samt instruktiver Grafik (261) schließen den Band ab.

Architekturmodelle können bestehende Architektur reflektieren und sind dann Abbild, nicht Bauvorlage (6). Daher sind bedingt Rückschlüsse auf die reale Architektur statthaft. Eine Anlehnung an die Architektur geht einher mit additiven Formen und besonders Dekoren, die auf die Funktion der Modelle Bezug nehmen und z. T. die Gottheit anzeigen, der diese Modelle dienen. Funktional sind die Modelle mobile Untersätze/Ständer/Altäre und Behälter/Gehäuse/Schreine.

Die Analyse von B. ist durchweg überzeugend und fundiert. Dennoch mögen einige Anmerkungen vornehmlich zu den Modellen aus Palästina erlaubt sein.

Auch wenn Nr. 2 aus dem neolithischen Jericho auf eine zweigeschossige Kultanlage verweisen könnte, läßt sich dies trotz der zyprischen Vergleiche nicht auf den Hausbau in Jericho übertragen, da die konstruktiven Elemente abweichen. – Der Vergleich mit den ‚Speichern' in Hirbet el-Kerak und Melos trägt für Nr. 7 nichts aus. Das Zentrum der Anlage in Omega-Form spricht dagegen, hier nur einen Zentralhof zu sehen. – Nr. 8 aus Arad (AO: Jerusalem, Israel Mus.) steht den chalkolithischen Urnen (Langraumtyp), sich nun zeitgemäß an das frühbronzezeitliche Breitraumhaus anlehnend, näher als Nr. 93 (um 900); der Fundkontext Haus (nicht Nr. 93) spricht aber für eine sakrale Funktion.

Für die chalkolithischen Ossuarien Nr. 13–16 wird die Abhängigkeit vom Hausbau in der Forschung inzwischen wieder strittig beurteilt (vgl. Y. Porath, in: A. Kempinski u. R. Reich [Ed.], *The Architecture of Ancient Israel*, Jerusalem 1992, 46–48); dennoch bleiben die Argumente für einen solchen Bezug und der Rückverweis auf ältere Bauweise außerhalb Palästinas gewichtig.

Bei den zweistufigen Absatzaltären unterscheidet B. die frühen Exemplare aus Assur von den syrischen aus dem 2. Jt. Zwar verbinden sich beide Gruppen mit der Ischtar und sind formal voneinander abhängig, aber die erste Gruppe fand Verwendung im höfischen Totenkult, die zweite im privaten Hauskult. Zu Recht verweist B. darauf, daß parallel dazu die jüngere Gruppe Hausarchitektur und nicht Sakralarchitektur reflektiert. Als figurativer ‚Dekor' finden sich neben der Ischtar die auf sie verweisenden Tauben, Löwen, Schlangen und Fische.

Daß die Ischtar/Astarte als Schutzgöttin für Haus und Familie (66) auf dem Ersatzbild des eigenen Hauses, an das sie ‚real' appliziert ist, Opfer empfing, hätte religionsgeschichtlich weiter ausgeführt werden können. Die Gleichsetzung von Privathaus mit Familie hat Relevanz für das atl *bait*. – Bei der Interpretation mancher Symbolik wäre eine differenziertere Analyse weiterführend gewesen. Die Lotusstaude in den Händen „der Qudschu" ist nicht einfach nur Fruchtbarkeitssymbol (63), sondern ist über die Verehrung dieser Göttin in Ägypten (und in SW-Palästina) in ihre Ikonographie gelangt und verweist auf Regeneration/Leben. Zur Bestimmung der Göttin im Qudschu-Typ vgl. jetzt O. Keel – Chr. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, QD 134, Freiburg 1992, 76.

B. kürzt die Behandlung der Opferständer mit Hinweis auf E. Heinrich, Bauwerke, 1957 ab und diskutiert nur die Modelle der Spätbronze- und Eisenzeit. Er unterscheidet für Syrien/Palästina abgestufte/mehrgeschossige, hörnerverzierte, hochrechteckige und rechteckige/quadratische Ständer. Die Turmmodelle spricht er dem Baalkult zu (79f).

Warum für Nr. 45f aus Bet-Schean eine gestufte rechteckige Form gewählt wurde, vermag B. nicht befriedigend zu erklären. Ihm ist zwar zuzustimmen, daß Nr. 45f keine Realarchitektur wiedergeben, aber die Architekturelemente können hier wie bei den röhrenförmigen Ständern als Verweis auf göttliche Sphäre/Heiligtum verstanden werden. Darin bindet sich die Stufung von Nr. 45f ein.

Ein Ständer aus Megiddo (Keel-Uehlinger a.O. Abb. 55) mit aufgemaltem Heiligtum hätte bei der Diskussion der Tempeltürme (78) der Erwähnung bedurft, da A. Kempinski, EI 20 (1989) 82–85 ihn entsprechend interpretiert hat. – Die eisenzeitlichen Hörneraltäre in Palästina (vgl. zusammenfassend S. Gitin, EI 20,1989, 52–67; W. Zwickel, *Räucherkult und Räuchergeräte*, OBO 97, 1990, 110ff.) können nicht in der Tradition der Turmmodelle Baal zugeordnet werden.

Für Nr. 53 aus Taanach vgl. jetzt die ganzheitliche Interpretation von Keel-Uehlinger a.O. 176–181, nach der der oberste Fries ein vom Sonnensymbol gekröntes Heiligtum der Anat-Astarte darstellt. – Nr. 55 findet entgegen B. in Syrien eine bessere Einordnung als in Palästina.

Nr. 57 aus Megiddo läßt sich kaum mit Nr. 56 verbinden und danach ergänzen. Die Annahme eines Gefäßaufsatzes (Kessel?) scheint mir nicht geklärt. In Anlehnung an einen Vorschlag von Zwickel a.O. 147 aus einem anderem Zusammenhang möchte ich erwägen, ob nicht Zweige, die zur hier verehrten Göttin gehören, auf den Ständer gelegt wurden.

Schreinmodelle mit architektonischer Fassade, gefäßförmig ausgearbeiteten Seiten und abgeschlossenem Innenraum begegnen seit ca. 2000 in Mesopotamien, waren aber besonders seit der Spätbronzezeit in Syrien/Palästina beliebt. Die Modelle waren Behältnisse/Schreine für Götterbilder und reflektierten Schreingebäude der örtlichen Heiligtümer, wie B. am Beispiel von Byblos, Kamid el-Loz und Kition darstellt. B. unterscheidet zu Recht drei Gruppen, die sich als zeitliche Formulierungen der Spätbronzezeit, der Eisenzeit II A und der Eisenzeit II C erweisen.

Bei der Rückführung der ‚Pflanzensäule' auf eine bestimmte Göttin darf die ägyptische Tradition (zuletzt O. Keel, OBO 122, 1992, 61ff) nicht außer acht gelassen werden, zumal die Schreine deutlich ägyptisch beeinflußt sind. Ob die Säulen wirklich Substitutionsgrößen der Göttin sind (so auch W. Zwikkel, ZDPV 106, 1990, 60f), muß trotz scheinbarer Austauschbarkeit mit Göttinnen als Karyatiden hinterfragt werden. Lotus/Blattkranz- und Palmkapitelle sind vielleicht offener als Hinweis auf Heiligkeit und Leben anzusehen. – Den Rückbezug der Modelle aus Kamid el-Loz auf das dortige Schreingebäude JL begründet B. (142f) mit der Einräumigkeit, dem hohlgekehlten Vordach, vegetabilen Halbsäulen und freistehenden Symbolsäulen (der Rekonstruktion von M. Metzger Fig. 61 folgend). Im einzelnen ergeben sich dazu noch manche Anfragen. Zu ‚Prototypen' unter ägyptischen Naiskoi wäre P. Wagner, *Der ägyptische Einfluß auf die phönizische Architektur*, Bonn 1980, stärker heranzuziehen. – Nr. 74 besitzt eine Parallele u. a. in einem Modell gleicher Zeit von Tell Deir Alla (VT 11, 1961 ,Taf. 7). Daß es das lokale Heiligtum (dazu R. Wenning – E. Zenger, ZAH 4, 1991, 171ff) spiegelt, erscheint fraglich. Das gilt auch für ein Modell aus Hazor aus dem Orthostatentempel.

Die Zugehörigkeit der Ädikulaplaketten Nr. 79–85 zu den Modellen sei dahingestellt. Die Interpretation der beiden Göttinnen von Nr. 79 (Tell Qasile) ist nach Keel-Uehlinger a.O. 114 zu korrigieren; die neue Rekonstruktion der Fassade durch Zwickel 1990 a.O. 57ff bleibt befremdlich.

Nr. 77f ordnen sich besser der Gruppe der Eisenzeit II A mit Nr. 86 ein (vgl. den Typ der Göttin mit der Handtrommel). – Das Zitat 528 zu Tel Yarmut (so der Ortsname) ist IEJ 32, 1982, 190ff u. Zitat 573 zu Tel Kittan findet sich in BA statt ASOR. – Bei Nr. 93 (Langhausbau?) verwechselt B. den Fundort Tel Rekhesh nahe dem Tabor mit Tell Ruqeish bei Gaza. – Bei Nr. 94 steht irrtümlich Haifa für Jerusalem.

Unter den sog. syro-phönizischen Statuenschreinen des 9. Jh.s (dazu jetzt auch B., UF 23, 1991, 13–32) bilden Nr. 87–92 eine homogene Gruppe aus Jordanien (Händlerangabe „Nebo"), die einen konkreten Schrein/Tempel spiegeln dürfte. B. versteht ihn als Modifikation des älteren Schreintyps (Nr. 86 als Verbindungsglied), verändert in der glatt verstrichenen, beidseitig vorkragenden und säulengestützten Verdachungsplatte und einem Erscheinungsfenster über dem Türsturz.

Seine Rekonstruktion des ‚Vorbilds' (136ff Fig. 76) entspricht nicht der Vorgabe durch die Modelle. Neben der Annahme von B., daß die Vorhallenarchitektur des syrischen Langraumtempels mit Säulen *in antis* bei der ‚Modifi-

kation' dieses von ihm syro-levantinisch bezeichneten Typs zugrunde gelegt worden ist, muß man vielleicht doch dem Zeugnis der Modelle als Abbild mehr Gewicht zumessen. Eine Verdachungsplatte zeigt schon das spätbronzezeitliche Modell aus Hazor (Y. Yadin, Hazor, Hamburg 1976, 90 mit Abb.; C. Epstein, EI 20, 1989, 23 Abb. 1; nicht bei B.) an! – Neben architektonisch gestalteten Naoi gibt es unverzierte (zuletzt aufgelistet bei U. Hübner, *Die Ammoniter*, AbhDPV 16, Wiesbaden 1992, 281).

Eine jüngere Gruppe aus dem 6. Jh. wird besser als zypro-phönizisch bezeichnet. Entstanden in Phönizien (vgl. Nr. 94 u. W. Culican, ZDPV 92, 1976, Taf. 6B, aus Tyros) war sie besonders auf Zypern (im phönizischen Amathus) verbreitet. Sie diente der Verehrung einer meist anikonisch dargestellten thronenden Gottheit mit starkem Astralbezug (vgl. bereits Nr. 86, 90). Diese Astralisierung verdient Interesse vor parallelen Strömungen in Juda im 7. Jh.

Die Frühdatierung von Nr. 94 aus Achsib (nicht Tell Achzip) durch W. Culican ist nicht gesichert. – Nr. 95 stammt aus Amathus (=Amathonte). – Auf Taf. 100f sind die Nr. 96/97 vertauscht.

Ein abschließendes Kap. (145–168) gilt der „religionsgeschichtlichen Bedeutung der Architekturglieder und des Baudekors": freistehende Säulenpaare, Wandsäulen, anthropomorphe Kapitelle, Kopfplastik in der Architektur, skulptierte Rahmenfenster, Vollfiguren in der Bauplastik (Sphinx, anthropomorphe Figuren) und (als Exkurs 171–179 nachgestellt) Karyatiden. B. kommt in erster Linie der Aufgabe nach, die Verbreitung der jeweiligen Motive und mögliche Verbindungen mit „der Göttin" (Ischtar/Astarte/Aschera) aufzuzeigen.

Die Diskussion der Säulen ohne tektonische Funktion bei den Modellen trägt allerdings zur Frage der Rekonstruktion des Salomonischen Tempels nichts bei, wie schon u. a. H. Weippert, HdArch 1988, 466, betont hat. Das Problem freistehender Säulen wird weiter in der Forschung umstritten bleiben.

Die Motivherleitung und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung wird von B. primär in altorientalische Traditionen eingebunden dargestellt, wobei er angesichts des gewählten Materialumfangs nur einige Aussagen treffen kann, die sich am Vorkommen der Motive in der (syro-phönizischen) Architektur orientieren. Für eine Bewertung ist aber ein weitergehender Ansatz notwendig. Die in den letzten Jahren in den Bibelwissenschaften intensivierte (und über die Pionierarbeit von U. Winter, die B. frequentiert, weitergeführte) kunst- und religionswissenschaftliche Diskussion um „die Göttin" und andere Themen hat zudem die viel komplexere Verflechtung und den offenen interkulturellen Austausch der Bilder und Vorstellungen im Fruchtbaren Halbmond verdeutlicht. So könnte einerseits manche Angabe von B. anders und differenzierter gesehen werden, andererseits sind ihm auch anregende Beobachtungen und Erkenntnisse zu verdanken. In seinem neuen Aufsatz in UF 1991 zeigt B. sich der Probleme bewußt.

Nicht stets ist bei der breiten Motivdiskussion der Bezug zu den Modellen bzw. der Gewinn für ein religionsgeschichtliches Verständnis der Modelle, wohl das der Motive deutlich, während einige andere Dekore/Symbole der Modelle und auch die Götterbilder in den Naoi, wozu jetzt noch der Stier aus Aschkelon tritt, in diesem Kap. nicht besprochen werden. Daß auch von B. letztlich die Frage, wer in welchem Modell verehrt wurde, noch offengehalten wird, bekennt er in UF 1991. Er geht davon aus, daß sich die Modelle mit vegetabilem Dekor einer Göttin, solche mit Hörnerdekor einem Gott (Baal-Hadad) zuweisen lassen.

B. geht auf das kulturgeschichtliche Phänomen der Architekturmodelle an sich, das nicht nur im Nahen Osten begegnet (vgl. jetzt auch R. Hägg, *The Cretan hu-models*, OpAth 18, 1990, 95ff.; Th. G. Schattner, *Griechische Hausmodelle*, 15. Bh. AM, Berlin 1990), auf die Fundkontexte (Heiligtum, Haus, Grab) und eine Funktionsbestimmung der Modelle in seiner *Gesamtzusammenfassung* (169f) leider nur noch summarisch ein.

Die Konzentrierung der Fundorte der eisenzeitlichen Modelle außerhalb Israels (Ausnahme Nr. 86, 93) bleibt als Beobachtung ebenso festzuhalten und auszuwerten wie das Vorkommen von Modellen an bestimmten Orten.

Die vorgebrachte Einzelkritik verdeckt zwangsläufig die Verdienste der rezensierten Arbeit, spiegelt aber auch die Fülle der von B. behandelten Themen und Fragen. Nicht nur wegen der Bedeutung der Denkmälergruppe und des reichen Bildteils sei daher dieser Band weiterempfohlen.

Münster Robert Wenning

Soden, Wolfram von: **Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens.** Gesammelte Aufsätze, hg. v. Luigi Cagni, Hans-Peter Müller. – Neapel: Istituto Universitario Orientale 1989. X, 368 S. (Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor XXXII)

Die hier in deutsch-italienischer Kooperation von Luigi Cagni und Hans-Peter Müller publizierten 23 Beiträge des Münsteraner Nestors der altorientalischen Wissenschaften Wolfram von Soden stellen eine Edition dar, für die den Hg.n sehr zu danken ist, weil nun weit verstreute Art. von großer Wichtigkeit sowohl für Alttestamentler und Altorientalisten wie für alle an der babylonischen Kultur als integrierendem Bestandteil der europäisch-vorderorientalischen Gesamtkultur Interessierten leicht und im Zusammenhang zugänglich sind. Hier wird abermals sichtbar, daß S., längst ehe dies Mode wurde, zu einer weit gespannten interdisziplinären Arbeitsweise der auf die Antike bezogenen wissenschaftlichen Fächer beigetragen hat.

Besonders erfreulich ist, daß hier zusammen mit mehreren einschlägigen Studien die durch S. angefertigte, mittlerweile schon klassisch gewordene Teilübersetzung des Atramhasis-Mythos wieder abgedruckt ist. Ebenso sind die beiden umfangreichen Arbeiten „Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient" und „Tempelstadt und Metropolis im Alten Orient" hervorzuheben. Ein differenziertes Register (Sachbegriffe, Personennamen, Götternamen, Lexeme: sumerisch, eblaitisch, akkadisch, semitische Wurzeln, hebräisch, aramäisch, äthiopisch, griechisch) macht den Bd zugleich zu einem gut nutzbaren Handbuch.

Münster Erich Zenger

Buchholz, Joachim: **Die Ältesten Israels im Deuteronomium**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 140 S. (Göttinger Theologische Arbeiten, 36), kart. DM 28,00

Gab es im alten Israel neben den Sippenältesten, die meist als „Stadtälteste" auftreten, auch ein Gremium mit dem Namen „Älteste Israels"? Wenn ja, wann? Hiernach fragt die Göttinger Diss. von B. Der Titel ist also nicht exakt. Es soll nicht nur die Ältestentheorie des Dtn nachgezeichnet werden, es geht um Historie. Außerdem wird nicht nur das Dtn untersucht.

B.s These ist, daß die Idee von „Ältesten Israels" als einer korporativen Repräsentanz von Gesamtisrael erst in der Exilszeit entwikkelt wurde, und zwar vor allem bei den Deuteronomisten (Teil A: 15–54).

Dem dient positiv eine Analyse der Aussagen über die „Ältesten Israels" im Dtn (15–21), im dtr Geschichtswerk (21–28), in Ez 8–11 (28–32) und in Ex 24,1a.9–11 (33–38), negativ die Frage nach dem Alter der Erwähnungen von „Ältesten Israels" in der Sinaiperikope, den Auszugs- und den Wüstenerzählungen (42–52). Eine alte Tradition von einem Ältestengremium als früher Vertretung Israels lasse sich nirgends ausmachen. Erst als der Staat „durch die Babylonier zerschlagen" und der „Jerusalemer Tempelbetrieb durch die Zerstörung des Tempels im Nerv getroffen" war, wurden die Ältesten als Vertreter der „intakt" gebliebenen „Gentilordnung" benötigt, um die „heilsgeschichtliche Kontinuität des an Israel ergehenden Wortes" zu vermitteln (41f). Indem sie in Dtn 31,9–11* zu Moses „Nachlaßverwaltern" gemacht werden, wird in ihrer Gestalt „inmitten der staatlichen Krise" von neuem „ein Bezugspunkt von staatlicher (sic!) Identität" angeboten (42 – die Kasus sind in diesem Satz etwas aus den Fugen geraten). Deshalb werden die Ältesten jetzt als „Älteste Israels" in die Darstellung der Frühzeit als von Gott „akzeptierte Vertretung des Volkes" eingetragen (42).

Doch damit wird die Frage interessant, was die Funktion wenn auch nicht von „Ältesten Israels", so doch von Ältesten in vorexilischer Zeit war. Dem geht B. in der zweiten Buchhälfte nach (Teil B: 55–102).

Vor allem erörtert er jene Gesetze des Dtn, in denen „Stadtälteste" vorkommen (60–75). Die Nachrichten über Älteste in den anderen Büchern diskutiert er dann unter den im Dtn hervorgetretenen Sachgesichtspunkten. Vor allem hatten die Ältesten im gentilen Bereich neben der rechtlichen auch eine rituelle Funktion (75–78). Ferner gab es niemals ein spezielles Gremium von „Stammesältesten", etwa Judas. Wo eine derartige Bezeichnung steht, ist sie ein Kollektivbegriff für die in Frage kommende Summe der Stadtältesten (78–82). Die übliche These, daß die durch die Ältesten ausgeübte Torgerichtsbarkeit im Laufe der Königszeit durch ein königliches Gerichtswesen mit Berufsrichtern verdrängt worden sei, läßt sich nicht verifizieren (83–100). Die „Stadtältesten" hatten innerhalb des staatlichen Systems wichtige Funktionen und hohes Ansehen (100–102).

Eine Zusammenfassung (103–105), die Anmerkungen (107–131), ein Literaturverzeichnis (133–138) und ein Stellenregister (139f) schließen die Monographie ab, deren zweiter Teil mancherlei Fragen schärfer als üblich stellt und vielleicht in mehreren Punkten Zustimmung verdient, während der erste Teil, der die Hauptthese enthält, zumindest sehr interessant ist.

Wirklich nachvollziehen kann man die Argumentation von B. allerdings wohl nur, wenn man eine Reihe ihm offenbar selbstverständlicher Vorentscheidungen über die rechte Art, Geschichte Israels zu treiben, teilt. Die erste ist, daß man solche historischen Arbeiten praktisch vom masoretischen Text aus machen kann, ohne textkritisches Bemühen um den ältesten durch Bezeugung er-

reichbaren Text. Ein solches Bemühen zeigt sich nämlich kaum. Ich bin dem Siglum „LXX" nur an zwei Stellen begegnet (94 und 101), in beiden Fällen ohne weitere Sachdiskussion, und an diesen Stellen wahrscheinlich zu Unrecht. Die interessanten Textvarianten mehrerer in der Arbeit behandelter Texte sind dagegen völlig unerwähnt geblieben. So ist in Dtn 29,9 nach B. ראשי שבטיכם eine „sachlich naheliegende Konjektur" (19 Anm. 19) – vom komplizierten Variantenbefund und von C. Beggs gründlicher Diskussion desselben scheint er nichts zu wissen.

Führt die Textkritik ein Kümmerdasein, so wuchert die Literarkritik um so mehr. Fast jeder herangezogene Text wird zunächst einmal auf eine „Grundgestalt" oder einen „literarischen Kern" reduziert. Meist zeigt sich dann überhaupt erst jener Sachverhalt, der die angezielte historische Hypothese trägt. Andere Funktionsträger als die Ältesten werden, wo sie genannt werden, mehrfach als Zusätze eliminiert. Klar, daß dann nur noch die Ältesten übrigbleiben. Daß gerade bei Nennung von Funktionsträgern die Texte gern wuchsen, ist ein Faktum, das sich auch noch textkritisch verfolgen läßt (hier kümmert sich B., wie gesagt, nicht darum). Trotzdem bedürfen nicht durch Textzeugen abgestützte Vermutungen dieser Art einer angemessenen Begründung. Hier überzeugt mich vieles bei B. nicht. So auch an den Basisstellen der Haupttheorie: Dtn 5,23 (19), Dtn 27,1 (17), Dtn 31,9–11 (17f) und 2 Kön 23,1–3 (39 mit Anm. 71).

Zur Lust an literarkritischen Schnellschüssen tritt eine dritte Option. Echte Gesprächspartner für diese Art von Geschichtsforschung finden sich nur in der deutschsprachigen Sekundärliteratur, ja hier vielleicht sogar nur innerhalb eines engeren geistesverwandten Kreises. Andere Sekundärliteratur nimmt B. höchstens am Rand zur Kenntnis. Das zeigt ein Blick auf das Literaturverzeichnis und die Anmerkungen. Die neuere Pentateuchdiskussion ist inexistent. Beim deuteronomistischen Geschichtswerk spielt das Siglum „spätdtr" die Hauptrolle. Es entspricht mehr oder weniger dem Göttinger Siglum „dtrN", und alternative Theorien über die historischen Bücher bleiben unerwähnt. Englische Autoren sind selten, französische gibt es zwei, es gibt einen einzigen hebräischen (nur aus einer Rezension bekannt, vgl. 12 Anm. 9), keinen italienischen, keinen spanischen.

Teilt man diese Konzeption historischer Arbeit am AT nicht, dann gerät man schon nach einigen S. Lektüre in eine Art Schwebezustand. Man kann nur noch hypothetisch mitdenken. Man kann vielleicht noch nachfühlen, inwiefern einzelne Schritte für B. und seine „Mitstreiter" (5) evident sein könnten, doch die eigene Evidenz bleibt aus. Man kann eigentlich nur noch fragen, ob neue Probleme gesehen, neue Beobachtungen gemeldet werden. Durch sie kann man sich vielleicht zu eigenen Überlegungen anregen lassen. Oder man kann einzelne Thesen als gute Intuitionen empfinden und plausible Begründungen für sie suchen.

So scheint mir vieles im zweiten Teil der Arbeit durchaus beachtenswert. Selbst wenn es eine königliche Gerichtsbarkeit gegeben haben sollte, etwa in Garnisonsstädten, folgt daraus nicht, daß dies die Ältestengerichtsbarkeit abwürgte und daß jeder Beleg des Wortes שפט einen Staatsbeamten bezeichnen muß. Daß Bezeichnungen wie „Älteste Judas" oder „Älteste Israels (= des Nordreiches)" nicht ein eigenes Gremium meinen, sondern Kollektivbezeichnungen für die Stadtältesten des betreffenden Bereiches waren, ist vermutlich die einfachere Annahme. Etwas mehr Aufmerksamkeit hätte vielleicht die Frage erfordert, was von den „Ältesten" zu halten ist, die uns bei Hofe als Berater begegnen. Nicht überzeugt bin ich davon, daß in Ez 8,11 die Wendung „Siebzig aus den Ältesten (des Hauses) Israel" eine Prägung Ezechiels ist und ihr Vorkommen in Ex 24 erst eine Gegenreaktion darauf. Die umgekehrte Abfolge wäre genauso denkbar: Daß es in der königlichen Zeit im Rahmen des Jerusalemer Kults zwar nicht ein festes Gremium von „Ältesten Israels", wohl aber eine mit kultischen Funktionen betraute Gruppe der „Siebzig (aus den Ältesten Israels)" gab, deren Legitimation in Ex 24 nachzulesen war. Ezechiel hätte dann diese kultische Laienrepräsentanz des Abfalls geziehen.

Damit bin ich schon beim ersten Teil der Arbeit. B. scheint mir nur nachgewiesen zu haben, daß es eine deuteronomistische Vorstellung von „Ältesten Israels" als einer Vertretung Gesamtisraels gab. Daß ein solches Gremium im Exil wirklich konstituiert wurde und real – sei es in Juda, sei es in Babylonien – aktiv wurde, bedürfte zusätzlicher Argumente. Soweit ich sehe, behauptet er das allerdings auch nirgends in klarer Form.

Auch ist B. leider dem nicht nachgegangen, was hinter der Umdeutung von Dtn 31,9ff durch den späteren Text Dtn 31,24ff steckt. An dieser Stelle, zusammen mit 10,8f und dem zweifellos levitisch überarbeiteten Priestergesetz in 18,1–8, scheint mir innerhalb des Dtn am greifbarsten zu sein, daß sich zwar nicht die „Priester", wohl aber die „Leviten" erst in einer sehr späten Phase der Deuteronomiumsgeschichte in die ihnen jetzt zukommende Stellung, vor allem auch in die Aufgabe der Sorge für die Torah, eingedrängt haben. Gerade an dieser Stelle kippt die lange Zeit modische Landlevitentheorie für die ursprüngliche Trägerschaft des Dtn. Die Hauptbeweise von G. von Rad stammten sowieso aus dem chronistischen Schrifttum.

Sind Dtn 31,9ff und 31,24ff also zweifellos zwei verschiedenen Schichten zuzuordnen, so ist dagegen die Annahme von weiteren größeren Zusätzen innerhalb dieser Texte aufgrund eines nochmals späteren „Überarbeitungsschubs" (19) überflüssig. Sie ist letztlich außengeleitet (von einer hypertrophen DtrN-Konzeption her). Der Imperativ הקהל in 31,12 „klappt" keineswegs „nach" (17), sondern beginnt nach der umfassenden Befehlsformulierung von 31,11b deren differenzierende Einzelentfaltung, die bis 31,13 sauber durchläuft. Wenn כל־ישראל zu mehrtägigem Fest ans Heiligtum gezogen ist, kann eine besondere, nur alle sieben Jahre stattfindende Vollversammlung aller anwesenden Festteilnehmer durchaus noch einmal eines eigenen Versammlungsaufrufs und weiterer Regelungen bedürfen. Ferner sind nicht 31,9–11 und 31,24–26 „analog gebaut" (19 Anm. 16), sondern die umfassenderen Größen 31,9–13 und 31,24–29: vgl. 31,12 הקהל und 31,28 הקהילו. Erst der zweite Teil von 31,24–29 bringt die Umverteilung der Aufgaben für Priester und „Älteste Israels" zum Abschluß. Der erste Teil hat exklusiv den Leviten die Torah zugewiesen. Die „Ältesten Israels" erhalten erst im zweiten Teil – in eine umfassendere Gruppe von Notablen eingegliedert und von den Leviten einberufen – als Ersatz für ihre frühere Verantwortung für die Torah nun das Moselied zugewiesen (31,28). Hier sind die Schichtungsverhältnisse also einfacher, als B. annimmt.

Ähnliches ließe sich zu den anderen Belegen für die „Ältesten Israels" im Dtn sagen. Vor allem die Verbindung der „Ältesten Israels" mit den „Priestern" in 31,9 läßt sich nicht so leicht auflösen. Sie zeigt sich in der kompositionellen Korrespondenz von 27,1 und 27,9 ebenfalls (anders mag man in 31,9 vielleicht die בני לוי beurteilen). Daß die „Ältesten Israels" in 27,1 nach Abschluß der Gesetzesmitteilung mit Mose zusammen auftreten, hängt ferner daran, daß Mose ja in 5,23ff durch die Intervention der „Ältesten Israels" in die Gesetzesmittlerschaft gedrängt wurde. Nach geschehener Vermittlung machen die „Ältesten Israels" sich das Vermittelte sinnvollerweise auch öffentlich zu eigen. So zeigt sich ein zusammenhängendes, die „Ältesten Israels" ebenso wie die Priester umgreifendes Aussagensystem, zu dem 5,23; 27,1.9; 31,9, dazu als Erklärungsgrund für das Nebeneinander der beiden Deklarationen von 27,1 und 27,9f auch 26,17–19 gehören. Für Einzelheiten verweise ich auf meinen Aufsatz „Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17–19; 27,1.9f und 31,9" (BN 67, 1993, 26–42). Er wurde durch die Lektüre der Arbeit von B. angeregt.

Für das genannte Aussagensystem, das ich der ältesten dtr Schicht im Dtn zuordnen könnte, sind die Ältesten nicht etwa als ein „Bezugspunkt staatlicher Identität" nötig, sondern ebenso wie die Priester zum Zustandekommen des Bundesverhältnisses. Man wird deshalb auch fragen müssen, ob B. recht daran getan hat, sowenig auf die entscheidende Rolle des Priesters in 2 Kön 22–23 zu geben und die Priester in 2 Kön 23,3 zu eliminieren. Da uns ferner nichts zwingt, die Angaben in 2 Kön 23,1–3 als unhistorisch zu betrachten, entspricht die Rolle der „Ältesten Israels" in ihren entscheidenden Belegen im Buch Dtn genau dem theologisch-juristischen Systemdenken, das die Aktion Joschijas im Jahre 621 strukturiert haben muß. Die „Ältesten Israels" (so für die mosaische Zeit anstelle der konkret auftretenden „Ältesten Judas und Jerusalems") waren nötig, damit „Bund" zustande kam und „Torah" Geltung erhielt. Diese Sicht setzt nicht notwendig voraus, daß die älteste dtr Schriftstellerei schon unter Joschija begann. Doch würde sie sich dieser von B. überhaupt nicht berücksichtigten Annahme von Kuenen und Wellhausen glänzend einfügen.

Damit wäre der Grund für die Bedeutung der „Ältesten Israels" bei den Deuteronomisten nicht mehr das Eintreten der exilischen Krise. Die zentrale These von B. wäre fraglich. Das stellt nicht in Frage, daß die Institution der „Ältesten" im Exil für Israel vielleicht lebensrettend war. Wohl aber könnte man das Deuteronomium und

das dtr Geschichtswerk nicht mehr argumentativ einsetzen, wenn man die Entstehung eines formellen Gremiums der „Ältesten Israels" in der Exilszeit behaupten möchte. Deren Ältestenaussagen zielen auf anderes. Für die Geschichtsbücher frage ich mich übrigens noch, ob B. nicht die Texte, in denen die „Ältesten Israels" in mehr oder weniger lockerer Verbindung zur Bundeslade auftreten, überinterpretiert, wenn er aus ihnen eine Funktion der Ältesten als „Begleitung der (Kriegs-)Lade Jahwes" folgert (23 und 26).

Frankfurt am Main Norbert Lohfink

Niehr, Herbert: **Herrschen und Richten**. Die Wurzel *špṭ* im Alten Orient und im Alten Testament. – Würzburg: Echter 1986. XII, 458 S. (forschung zur bibel, 54), kart. DM 56,00

Die bei J. Schreiner erstellte, im WS 1984/85 von der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Würzburg angenommene Diss. verfolgt das Ziel, „die semantische Entwicklung der Wurzel *špṭ* anhand ihrer Derivate im Alten Orient und im Alten Testament bis hin zu den Textzeugnissen der qumran-essenischen Gemeinde am Toten Meer nachzuzeichnen" (V).

Nach Darlegung der Forschungsgeschichte (1–14), der Methodik der Untersuchung (14–18) und der Etymologie der Wurzel (19–24) im I. Teil der Arbeit geht N. sein Ziel in zwei Hauptteilen an: In den philologisch-semantischen Analysen (Teil II: 25–337) skizziert er die Bedeutung der Wurzel *špṭ* im Alten Orient getrennt nach den einzelnen Sprachräumen (25–78), behandelt ausführlich ihre verschiedenen Derivate שפט im G-Stamm; der Titel שופט; שפט im N-Stamm; משפט; שפטים und (שפוט) im AT in chronologischer Abfolge (Königszeit bis zum Untergang des Nordreiches; vom Untergang des Nordreiches bis zum Exil; exilische Zeit; nachexilische Zeit) (79–312) und geht anschließend auf die Belege in Qumran ein (313–337). Im systematischen III. Teil („Kontextanalysen": 338–395) behandelt er die Wurzel im Kontext der *mešarum*-Institution (338–351), der Ordnungsvorstellung (352–372), im theologischen Kontext (373–386) und als Element von Personennamen (387–395). Der IV. Teil (396–400) bietet eine Zusammenfassung unter synchronem und diachronem Aspekt.

Das Verb שפט (G-Stamm) kommt nach N. in seinen frühesten hebräischen Belegen in den Bedeutungen „herrschen", „retten" und „richten" vor: In der Bedeutung „herrschen" bezeichnet es die Ausübung „eines Leitungsamtes, welches nichtmonarchisch (1 Sam 7,16; Ri 10,2.3;12,7–15) und monarchisch (1 Sam 8,5; 1 Kön 3,9 // 2 Chr 1,10) konzipiert sein kann" (90). Soteriologische Konnotation („retten") trägt es in Hos 13,10; 2 Sam 18,19.31 (94f;124). In forensischer Verwendung differenziert es sich in die Aspekte „unterscheidendes Richten zwischen Rechtspartnern" (שפט בין), „Rechtverschaffen (zugunsten der personae miserabiles)" und „Gerichthalten" (125).

Der Titel שפט bezieht sich in seinem ältesten Beleg 1 Sam 8,1 „auf die Übergangszeit zwischen Stammes- und Stadtkultur" und „fungiert als Titel von Männern, deren Tätigkeit im Südreich darin bestand, die Interessen der Stammesbevölkerung in den kanaanäischen Städten wahrzunehmen" (169). In königskritischer Intention greift Abschalom den Titel auf, um die mit der Administration der Monarchie unzufriedene Landbevölkerung hinter sich zu scharen (2 Sam 15,4). Da sein Aufstand scheiterte, „geriet der Titel in Mißkredit, so daß er nach dieser Zeit nur noch in einem königskritischen Text des Jahwisten (Ex 2,14) verwendet wurde und er sonst mit Ausnahme von 2 Kön 15,5 . . . bis zum Ende des 7. Jh.s im Südreich nicht mehr auftrat" (170). Im Nordreich bezeichnet der Titel שופט den Herrscher des Landes (Am 2,3; Hos 7,7) (170). Im Rahmen der Joschijanischen Reform wird der Titel wieder aufgegriffen, aber ausschließlich zur Bezeichnung der neueingesetzten Richter verwendet und von dorther in das Gesetzeskorpus des Deuteronomiums eingefügt (170). In exilischer Zeit wird der Titel erstmals auf JHWH übertragen (Ri 11,27) und findet sich in dieser Verwendung mehrfach in nachexilischen Texten, wobei der forensische Gehalt überwiegt, aber auch der Aspekt der Herrschaft (Gen 18,25; Ps 94,2) vorkommt (157–160;171).

Das Lexem משפט ist in der frühen Königszeit in den Bedeutungen „Rechtsfall", „Orakel"/„Entscheidung", „Geschick (des Menschen)", „Art und Weise"/„Sitte"/„Brauch", „Rechtsanteil"/„Rechtsanspruch" belegt (179–187). Im 8. Jh. begegnet der Ausdruck vor allem in der Weisheitsliteratur und der Prophetie. Das Binom משפט – צדקה ist nach N. in der Weisheit beheimatet und wurde von dort aus in die Prophetie (Amos und Hosea) übernommen (188–193). Jesaja greift im Hinblick auf seine kanaanäisch geprägten Adressaten auf das vorisraelitische Stadium des Binoms zurück (Jes 1,21–23a) (195). Jer 22,13 bildet „den ältesten literarischen Beleg für das Vorkommen des Binoms in der Königsideologie" (206), auf die DtrH im Exil zurückgreift (305). Im Rahmen der Ordnungsvorstellung bezeichnet משפט vor allem die Rechtsordnung, im kultischen Bereich das Ritual und im weisheitlichen Kontext die Gesetzmäßigkeit eines Sachverhaltes (364). Die Wurzel *špṭ* dringt in den Tun-Ergehen-Zusammenhang ein, „als dieser nicht mehr als von selbst ablaufend gedacht wurde. Dies geschieht im Kontext der Theologisierung der Weisheit, in deren Folge JHWH es ist, der den Zusammenhang zwischen Tat und Folge garantiert und in Kraft setzt" (365).

Die Arbeit bietet eine kohärente Theorie zur semantischen Entwicklung der Wurzel *špṭ*, gibt wertvolle geschichtliche, vor allem institutionsgeschichtliche Durchblicke und kommt – für eine semantische Untersuchung keineswegs selbstverständlich – ohne eine aufgeblähte linguistische Fachterminologie aus. Für die Forschung am AT sind vor allem die These zur politisch-administrativen Bedeutung der Wurzel *špṭ* im Übergang von der Stammes- zur Stadtkultur („Herrschaftsausübung der vorstaatlichen Stammesführer": 399) und die These zum erstmaligen Auftreten von berufsmäßigen Richtern in der Gerichtsorganisation Israels im Rahmen der Joschijanischen Reform und folglich die Qualifikation der Rechtsreform unter Joschafat nach 2 Chr 19,5–11 als Rückprojektion eines Teils der Joschijanischen Reform in das 9. Jh. (143f;149;165–168) von großer Bedeutung. Sehr interessant ist die These, daß der Titel שופט infolge des Abschalom-Aufstandes in Mißkredit geraten ist. Allerdings ist dieses argumentum e silentio nur durchschlagend, wenn gezeigt werden kann, daß der Titel gezielt vermieden wurde, wenn er also vom Inhalt der Texte gerade dort, wo er zu erwarten wäre, nicht steht, sondern durch eine alternative Bezeichnung umgangen wird. Die Darlegung beruht auf einer meines Erachtens weitgehend akzeptablen diachronen Einordnung der Belegstellen. Es ist begrüßenswert, daß N. sämtliche Belege chronologisch einordnet. Dennoch hätte man bei der Einleitung zur chronologischen Belegübersicht (79) eine Angabe bezüglich der Relativität der zeitlichen Klassifikation erwartet. So wirkt die Belegübersicht recht apodiktisch. Wer um die Schwierigkeit literarkritischer und chronologischer Angaben bezüglich alttestamentlicher Texte weiß, wird die Arbeit im Hinblick auf einzelne Belegstellen mit einer entsprechend kritischen Einstellung zu Rate ziehen. Dies gilt vor allem für die Psalmen, aber auch für andere atl. Literaturbereiche. Z. B. erscheint mir die Datierung von Gen 14,7 und Ex 2,14 vor 722 v. Chr. als keineswegs sicher, ebenso die Qualifikation von Jes 1,21–23a als „jesajanisch" (der Verweis S. 195, Anm. 93 auf 4.34, Anm. 155 als Begründung scheint falsch zu sein). Aber insgesamt tut dies der Sache keinen Abbruch.

„Die Parallele von עשק und גזל" ist nicht – wie N. behauptet (284) – „mehrfach bei Koh belegt", sondern nur einmal (Koh 5,7). In bezug auf Koh 3,17 sollte man nicht vom „Richten JHWHs" (122) sprechen, sondern vom „Richten Gottes", da Kohelet den Gottesnamen JHWH nicht gebraucht. Auf den S. 200 (3. Z. v. u.), 201 (14. Z. v. u.) und 304 (Anm. 725) muß es statt Koh 5,8 richtig Koh 8,5 heißen, auf S. 305 (2. Z. v. o.) Jer 22,13 statt Jer 22,23, auf S. 142 (2. Z. v. u.) דרש statt דרש, auf S. 170 (4. Z. v. o.) 2 Sam 15,4 statt 2 Sam 15,5 und auf S. 171 (9. Z. v. o.) Ps 94,2 statt Ps 94,3. Die Belege bei Sir wurden offensichtlich nur in Auswahl berücksichtigt.

Hier hat sich jemand im Rahmen einer semantischen Analyse Gedanken zur Sache gemacht, ist vor begründeten Hypothesen, ohne die keine Interpretation auskommt, nicht zurückgeschreckt und hat damit eine Untersuchung vorgelegt, die man bei der exegetischen Arbeit ungern vermissen möchte. Es bleibt zu hoffen, daß der Einband einer Benutzung des Buches als Nachschlagewerk, welche durch ein Stellenregister ermöglicht wird, standhält.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J., hg. v. Maurya P. Horgan und Paul J. Kobelski. – New York: Crossroad 1989. XIV, 418 S. Lw US-$ 39.95

Ein bunter Strauß philologischer und exegetischer Aufsätze grüßt Joseph A. Fitzmyer, einen der Nestoren katholischer Exegese in den USA, nachträglich zu seinem 70. Geburtstag. Das weit ausgestreckte Forschungsgebiet des Jubilars spiegelt sich in der Vielzahl und Vielfalt der Beiträge zur Festschrift.

Die Art. werden in vier Abteilungen gruppiert. Die erste enthält Untersuchungen zur Sprache. F. I. Andersen und D. N. Freedman (Aleph as a Vowel Letter in Old Aramaic, 3–14; The Spelling of Samaria Papyrus, 15–32) und J. C. Greenfield (Idiomatic Ancient Aramaic, 47–51) behandeln das Aramäische, St.A. Kaufman (Of Beginnings, Ends, and Computers in Targumic Studies, 52–66) und D. Pardee (Light from ‹a Very Obscure› Ugaritic ‹Text› on

‹the› Hebrew ‹Bible›, 79–89) das Hebräische, F. T. Gignac, (Phonological Phenomena in the Greek Papyri Significant for the Text and Language of the New Testament, 33–46) und E. C. Maloney (The Historical Present in the Gospel of Mark, 67–78) das Koine-Griechisch.

Der zweite Teil enthält Art. zur „Hebräischen Bibel". R. J. Clifford behandelt „Narrative and Lament in Isaiah 63:7–64:11" (93–102), J. Jensen „Eighth-Century Prophets and Apodictic Law", (103–117) und R. North „Yahweh's Asherah" (118–137), wobei er an einem kleinen Beispiel eine nüchterne Einschätzung weiblicher Dimensionen des israelitischen Gottesglaubens vornimmt.

Der dritte Teil ist den Rollen vom Toten Meer gewidmet. T. R. Carmody untersucht die Beziehungen zwischen der matthäischen und der essenisch-qumranischen Gemeinderegel (Matt 18:15–17 in Relation to Three Texts from Qumran Literature ‹CD 9:2–8, 16–22; 1QS 5:25–6:1›, 141–158), J. J. Collins die Ursprünge der Qumran-Gemeinde (The Origin of the Qumran Community. A Review of the Evidence, 159–178), M. P. Horgan und P. J. Kobelski vergleichen – vornehmlich unter stilistischen Gesichtspunkten – neutestamentliche Gebete mit 1QH (The Hodayot ‹1QH› and the New Testament Poetry, 179–193), J. Murphy O'Connor schließlich beschreibt die Konzeption des „Neuen Bundes" bei Paulus und den Essenern (The New Covenant in the Letters of Paul and the Essenic Documents, 194–204).

Der vierte Teil faßt die Beiträge zum Neuen Testament zusammen. Die Spannweite der Themen ist außerordentlich groß. Schwerpunkte sind nicht zu erkennen. Mit dem luk. Doppelwerk, dem Fitzmyer besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, befassen sich immerhin drei Aufsätze. D. J. Harrington vergleicht die Geburtserzählungen der Evangelien mit denen im Liber Antiquitates Biblicae (Birth Narratives in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities and the Gospels, 316–324), J. Reuman beschreibt „The ‚Itinerary' as a Form in Classical Literature and the Acts of the Apostles" (335–357), F. Connolly-Weinert thematisiert das luk. Interesse am Tempelprotest Jesu (Assessing Omissions as Redaction: Luke's Handling of the Charge against Jesus as Detractor of the Temple, 358–368). Drei weitere Studien drehen sich um Probleme der synoptischen Tradition. B. Gerhardsson bespricht „The Narrative Meshalim in the Old Testament Books and in the Synoptic Gospels" (289–304), A. A. Di Lella „The Structure and Composition of the Matthean Beatitudes" (237–242) und A. Yarbo Collins „The Son of Man Sayings in the Sayings Source" (369–389). Zwei Art. gelten dem 1 Thess (K. P. Dornfried, The Theology of 1 Thessalonians as a Reflection of Its Purpose, 243–260; Ph. Perkins, 1 Thessalonians and Hellenistic Religious Practices, 325–334), noch ein weiterer Paulus (Ch. H. Giblin, A Qualifying Parenthesis ‹Rom 5:13–14› and Its Context, 305–315). Mit dem 1 Petr befaßt sich P. J. Achtemeier (Newborn Babes and Living Stones: Literal and Figurative in 1 Peter, 207–236). E. J. Epp portraitiert Geschichte und Methodik der modernen Papyrus-Forschung (The New Testament Papyrus Manuscripts in Historical Perspective, 261–288).

Eine vollständige Bibliographie J. A. Fitzmyers, die das breite Interessengebiet und die eindringende Arbeit des Geehrten dokumentiert, ist dem Sammelbd beigegeben (390–412). Er wird von einem Personenregister beschlossen (413–418).

Die Vielzahl der behandelten Themen ist Chance und Problem zugleich. So verlockend es ist, sich als Leser von der eigenen Neugier in die verschiedensten Winkel der aktuellen Forschung führen zu lassen, so unmöglich ist es, eine Grundlinie oder einen Zusammenhang der Arbeiten zu erkennen. Andere Festschriften sind deshalb in letzter Zeit bewußt andere Wege gegangen und haben ein bestimmtes Themengebiet in den Mittelpunkt gestellt. Die einzelnen Beiträge der Fitzmyer-Festschrift zu besprechen, ist im Rahmen einer Rezension unnmöglich. Die Beiträge sind, wie unvermeidlich, von unterschiedlicher Qualität. Daß der sorgfältig gedruckte, gut gestaltete und repräsentativ aufgemachte Sammelbd aufgrund seiner exegetischen und philologischen Substanz eine würdige Geburtstagsgabe ist, steht aber in keiner Weise zur Debatte.

Münster Thomas Söding

The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography 1950–1990. Compiled by F. Neirynck / J. Verheyden / F. van Segbroeck / G. van Oyen / R. Corstiens. – Leuven: Leuven University Press / Uitgeverij Peeters Leuven 1992. XII, 717 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CII), br. BEF 2700,00

Der Löwener Emeritus und seine Schüler haben nach den Bibliographien zum Johannes- und zum Lukasevangelium nun eine dritte vorgelegt: zum Markusevangelium. Das Jahr 1950 als *terminus a quo* wurde gewählt, weil damals nicht nur die Publikationsmöglichkeiten neu gegeben waren, sondern auch die redaktionsgeschichtlichen Studien einsetzten. Die Hg. haben ihr Ziel, die Arbeit am Markus-Evangelium möglichst umfassend zu dokumentieren und aufzuschlüsseln, hervorragend bewältigt. Viele Kollegen kamen ihnen mit ihrer Bereitschaft zu Hilfe, die sie selbst betreffenden Bibliographien zu überprüfen und zu erweitern.

Im 1. Teil (1–561) findet der Leser die Literatur zum MkEv in einer alphabetisch nach den Autorennamen angeordneten Bibliographie. Dadurch wird leicht erkennbar, welche Forscher das MkEv als einen ihrer Schwerpunkte bearbeitet haben. Die einzelnen Arbeiten der jeweiligen Forscher sind chronologisch aufgelistet.

Der 2. Teil enthält Indices (zu Passagen des MkEv, Themen: Bibliographien, Forschungsberichte, Einleitungsfragen, Textkritik, Kommentare, Sprache und Stil, AT und Judentum/Hellenismus bei Mk, Literarische Studien zu Mk, Theologie, Auslegungsgeschichte).

Im 3. Teil finden sich Abkürzungsverzeichnisse und ein Verzeichnis der Mk-Kommentare aus der Zeit vor 1950. Die Forschergemeinschaft hat den Hg.n dieser Bibliographie für eine große, selbstlose Mühe zu danken.

München Rudolf Pesch

Ottillinger, Angelika: **Vorläufer, Vorbild, Zeuge?** Zum Wandel des Täuferbildes im Johannesevangelium. – St. Ottilien: EOS 1991. VI, 315 S. (Dissertationen – Theologische Reihe, Bd 45), kart. DM 33,00

In einem ersten, als Einführung gestalteten Teil (5–30) gibt O. zunächst einen Forschungsüberblick, den sie nach den Haupttendenzen bisheriger Untersuchungen zum Thema gliedert (Polemik, positive oder ambivalente Beurteilung, schichtspezifische Ansätze, historisches Interesse), stellt das Eigengut der Synoptiker und des JohEv gegenüber und formuliert ihre Arbeitshypothese: Aufgrund des für sie eklatanten Widerspruchs zwischen der (negativen) Bewertung des Täufers als Zeuge in Joh 5 und den restlichen Stellen des JohEv ist mit keinem einheitlichen Bild des Täufers zu rechnen, sondern muß dieses schichtspezifisch betrachtet werden. Der Großteil der johanneischen Konzeption stammt aus der Semeia-Quelle (SQ), wurde vom Evangelisten (E) kritisch rezipiert und ergänzt sowie von späteren Überarbeitern, die sich voneinander nicht mehr unterscheiden lassen (Red), redigiert. O. beschränkt sich bewußt auf eine ausschließlich diachrone Untersuchung, da für sie ein kohärentes Bild des Täufers auf synchroner Ebene nicht erhoben werden kann.

Der zweite, umfangreiche Teil der Studie (31–212) befaßt sich mit der traditionsgeschichtlichen Einordnung der Täuferperikopen. Er gliedert sich 1. in eine allgemeine Entfaltung des verwendeten Drei-Schichten-Modells (31–70), 2. einige Überlegungen zur Methodik (71–75) sowie 3. die diachrone Untersuchung der Täuferstellen im einzelnen (75–212).

ad 1: Den Umfang der SQ definiert O. mit Joh 1,6–8*.19ff (einschließlich der Jüngerberufung), den sieben Wundern; zusätzlich 3,22–4,3; 10,40–42 und 4,1(5)–42 sowie 20,30f als ursprünglichen Schluß. Aus diesem Textcorpus erhebt sie als markante Charakteristika unter anderem die Vielzahl sowie den undifferenzierten Gebrauch von Hoheitstiteln, einen missionarisch-demonstrativen Zweck der Wundererzählungen und das Vorhandensein eines Itinerars Jesu. Die Täuferpassagen decken sich sodann mit den vorgetragenen Grundlinien der SQ, was ihre Zugehörigkeit zur SQ bestätigt.

E korrigiert das Verständnis der σημεῖα durch sein Konzept der ἔργα, verschiebt durch die Reden den Akzent auf die Lehre und entwickelt die allgemein bekannten Grundzüge der johanneischen Hoheitschristologie.

Die Red. erreicht mittels Einschüben, Umstellungen und Einzelzusätzen nicht näher ausgeführte theologische Verschiebungen.

ad 2: In der Methode zeigt sich O. – trotz des ausschließlich diachronen Ansatzes – gegenüber der Literarkritik, die ihr als zu subjektiv erscheint, ebenso ablehnend wie gegenüber Stilkritik und Formkritik, da sie für das JohEv unangemessen sind. Ihre Suche beschränkt sie auf theologische Spannungen. Höchstens sekundär sollen so entdeckte größere Überlieferungsstränge mit Hilfe der Literarkritik innerhalb der Täuferperikopen voneinander abgegrenzt werden.

ad 3: Die einzelnen Stellen werden sodann auf ihre Schichtzugehörigkeit überprüft bzw. aufgespalten. Als Kriterium dienen die eingangs für die diversen Stufen (SQ, E, Red) erhobenen Leitgedanken. Das Verfahren verschmilzt dabei mit einer Art versweisen Einzelauslegung, Fragen nach der Historizität, dem Sitz im Leben und anderem mehr. Eine inhaltliche Zusammenfassung für die je einzelne Stelle, gesamt oder nach Schichten, erfolgt nicht, lediglich die Schichtenverteilung wird resümiert.

Als Ergebnis legt O. folgendes Modell vor:

1,19–37: Der Abschnitt stammt in seinem Grundbestand aus der SQ. 1,19 (ohne das verallgemeinernde οἱ Ἰουδαῖοι) bildet dort eine einfache Frage nach dem Christustitel, die in 1,23, ergänzt durch das Zitat aus Mal 3, ihre Antwort findet und durch 1,26b.27 fortgesetzt wird. 1,29a (ohne Tageszählung) führt den Text weiter und bildet mit 1,31b (Offenbarungsmotiv) sowie 1,33–37 eine Art zweiten Teil.

Auf E gehen besonders die Erweiterung und Ausgestaltung des Frage-Antwort-Komplexes zurück sowie der Abschluß dieser Szene mit 1,28. Neben der Einfügung der οἱ Ἰουδαῖοι in 1,19 redigiert E auch das Zitat aus Jes in 1,23. In 1,26 zeichnet er verantwortlich für das οὐκ οἴδατε, in 1,29 für die Tageszählung. Ebenso ergänzt er die SQ durch 1,31a.c sowie 1,30 (ohne V 30e).

Die Red schließlich zitiert das Lamm-Gottes-Logion aus 1,36 in 1,29, erweitert es allerdings hier um den Aspekt der Sündenhinwegnahme. Der Präexistenzgedanke wird jetzt in 1,30 eingetragen.

Lediglich 1,22.32 können keiner Schicht eindeutig zugeordnet werden.

1,6–8.15: Für den diachronen Befund bezüglich des Prologs hält sich O. im großen und ganzen an die Habilitationsschrift von M. Theobald 1,6f (mit χριστός statt φῶς in 1,7b) bilden die ursprüngliche Eröffnung der SQ, gefolgt von 1,19ff'. Dies wird auch von E so belassen, der jedoch die oben geschilderten Veränderungen in 1,19ff vornimmt. Erst die Red korrigiert den Titel in 1,7b und fügt 1,8 ein, um die neue Einleitung, den Prolog, mit dem JohEv besser zu verzahnen. Zu diesem Zweck kopiert sie auch 1,30 in den Prolog hinein. Der Täufer wird so zu einem zusätzlichen Baustein in der Argumentation gegen die dualistische Taufchristologie sowie für alle Christen zum Vorbild als Glaubenszeuge.

3,22–4,3: Der Grundbestand der Erzählung stammt aus der SQ: 3,23.25.26.28.30. Diese Erzählung wird von E durch 3,22.27; 4,1.3 erweitert. Von ihm stammen auch 3,31–36, die jedoch noch ein Teil des Gesprächs mit Nikodemus sind. Die Red ergänzt sodann um 3,24 und plaziert 3,31–36 an ihren heutigen Ort, um auch diese Verse dem Täufer in den Mund zu legen.

Für 3,29 kommen sowohl E als auch die Red in Frage, und 4,2 stellt überhaupt eine sehr späte Glosse dar.

5,31–36: Die Verse stammen geschlossen von E, der gerade hier das Zeugenkonzept der SQ für den Täufer und damit dessen Stellenwert allgemein weiter korrigieren möchte.

10,40–42: Der kurze Abschnitt ist Teil der SQ, wo er allerdings den Abschluß der Lazarusperikope bildet und eine Rückbindung an Joh 1 beabsichtigt. Erst E versetzt die Verse an ihren heutigen Ort, um durch den Bezug auf die Verkündigung Jesu (Joh 10) jenen auf die von ihm kritisch betrachteten Wunder zu ersetzen.

In einem dritten Teil (213–273) versucht O. schichtspezifische Charakteristika des Täufers zusammenfassend darzulegen.

Zunächst (213–242) entfaltet sie den Bedeutungswandel der den Täufer bestimmenden Begriffe „Sendung", „Zeuge/Zeugnis", „Präexistenz", „Wahrheit" und „Zeichen". Hier wird generell deutlich, daß sich die einzelnen Begriffe auf die Redaktionsschichten nicht nur unterschiedlich verteilen, sondern, zumeist jedenfalls, auch je eigene Bedeutungsnuancen erhalten, die häufig an die christologische Entwicklung gebunden sind.

Sodann beschreibt O. (243–261) das wechselnde Verhältnis zwischen Jesus und dem Täufer in den drei Strata. In der SQ ist dieses durch das Konzept des Zeugnisses bestimmt. Für E tritt das in den Hintergrund und wird die Unterordnung des Täufers unter Jesus stark betont. Die Red verstärkt diesen Zug besonders mittels der Vorstellung von der Präexistenz Jesu.

Abschließend (262–273) umschreibt O. das Täuferbild der einzelnen Schichten. In der SQ ist besonders die funktionale Charakterisierung prägend. Der Täufer ist Vorläufer Jesu, der durch sein Zeugnis zum Glauben an diesen als Messias führt. Diesbezüglich kommt dem Täufer sowohl eine gewisse Selbständigkeit zu (eigene Jünger) als auch eine eschatologisch relevante Funktion: er legitimiert den Messias. Die zeitliche Priorität des Täufers wirft noch keine Probleme auf, und der Status der Unterordnung ist zwar konzeptiv vorhanden, aber scheinbar nebensächlich bzw. unumstritten.

Für E ergibt sich ein gänzlich verändertes Bild des Täufers. Er wird jeglicher eschatologisch heilsrelevanten Funktion entkleidet. Die Vorläuferrolle wird eliminiert und im Gegenzug dazu der höhere Rang Jesu stark herausgestrichen (z. B. größerer Tauferfolg, Verhältnis Licht/Lampe, gewöhnlicher Gesandter/der Gesandte des Vaters). Dem entspricht, daß dem Täuferzeugnis seine christologische Bedeutung genommen wird. Mit den Mitteln des johanneischen Dualismus wird der Täufer allerdings nicht bekämpft. Er nimmt hier eine Sonderstellung ein, indem er weder zum göttlichen noch zum kosmischen Bereich gezählt wird.

Die Arbeit der Red deutet in zwei Richtungen. Im Sinn von E bestreitet sie Gegnern die zeitliche Priorität des Täufers, und zwar durch die Präexistenzvorstellung und eine noch eindeutigere Abgrenzung seiner Gestalt vom eigentlichen Licht. Andererseits greift sie die Zeugenfunktion des Täufers aus der SQ wieder auf. Er dient der Red als Zeuge zum Kampf gegen eine dualistische Taufchristologie. Gleichzeitig wird der Täufer als betont irdischer Zeuge zum nachahmenswerten Vorbild für alle Christen, die durch ihr Zeugnis andere zum Glauben führen sollen.

In einem vierten und letzten Teil (274–295) geht O. auf die historischen Hintergründe der jeweiligen Täuferdarstellung ein. Die beiden Hauptursachen ortet sie im Kampf gegen konkurrierende Täufergemeinden und eine dualistische Taufchristologie. Die Existenz einer Täufergemeinde bis ins 3. Jh. n. Chr. hält sie durch biblische wie außerbiblische Zeugnisse für gesichert, wobei sie sich an den Untersuchungen von J. Thomasund H. Lichtenberger orientiert. Die Auseinandersetzung mit Anhängern des Täufers zieht sich jedenfalls durch alle Schichten. Das vorrangige Problem für die SQ bestand in der Verehrung des Täufers als des Messias und unmittelbaren Vorläufers Gottes, wodurch für Jesus kein Platz mehr blieb. So machte sie den Jordanprediger zum Zeugen für Jesus als den Messias. Die zeitliche Priorität des Täufers hingegen spielte erst für E eine Rolle, der überhaupt wesentlich stärker mit Täuferkreisen zu kämpfen hatte. Bis auf den Dualismus setzt er seine gesamte Theologie gegen diese Gestalt ein, hat allerdings dabei vermutlich auch konvertierte Täuferanhänger in der eigenen Gemeinde vor Augen. Die Red wird in erster Linie durch das Problem der dualistischen Taufchristologie innerhalb der johanneischen Gemeinde zu ihrem Rückgriff auf das Zeugenkonzept der SQ veranlaßt.

Die Arbeit ist ein weiteres Beispiel für eine in den letzten Jahren wieder stark in Gang gekommene Diskussion um Gestalt und Wirkungsgeschichte Johannes' des Täufers. O. reiht sich dabei in jene Forschungstendenz ein, die im JohEv zwar nicht viel Information für die sonst dominierende Rückfrage nach dem historischen Täufer findet, jedoch wesentliches Material für Existenz und Konturen einer späteren Täufergemeinde. Im Spiegel des Täuferbildes wird aber auch ein Stück johanneischer Gemeinde- und Textgeschichte erkennbar. Im Rahmen der johanneischen Forschung schließt sich O. zur Gänze dem Aufriß von J. Becker in seinem Johanneskommentar an, womit sich auch die Diachronie als Schwerpunkt ihres exegetischen Arbeitens erklärt.

Von diesem methodischen Ansatz her ergeben sich daher auch einige Anfragen an die Studie.

Der diachrone Schwerpunkt einer Untersuchung mag arbeitstechnisch gerechtfertigt sein, aber läßt sich das Grundaxiom der Untersuchung wirklich halten: „Das im JohEv dargestellte und überlieferte Täuferbild ist unmöglich als Ganzes sinnvoll zu betrachten" (1)? Darf man die Sinnhaftigkeit eines Textes auf der synchronen Ebene tatsächlich so grundsätzlich in Zweifel ziehen, ja letztlich verneinen, weil Spannungen auftreten oder wenigstens solche empfunden werden? Zumindest für den Letztredaktor des Textes muß dieser doch ein sinnvoll zusammenhängendes Ganzes ergeben haben. Die Kohärenz mag stellenweise durchaus schwierig zu erkennen sein und für neuzeitliche Maßstäbe auch manches „unlogisch" erscheinen, aber das sollte nicht dazu führen, dem Text seinen Sinn abzusprechen. Hier läuft man Gefahr, daß die Diachronie zur Kapitulation vor dem Text gerät. (Für den Versuch ein, wenn auch nuancenreiches, so doch durchgängiges Bild des johanneischen Täufers zu zeichnen, sei auf M. Stowasser, Johannes der Täufer im Vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde [ÖBS 12], Klosterneuburg 1992, verwiesen.)

Gewisse Schwierigkeiten ergeben sich sodann bezüglich der Quellentheorie insgesamt. Gerät man nicht in die Nähe eines Zirkelschlusses, wenn man den Umfang der SQ einschließlich der den Täufer betreffenden Stellen einmal postuliert, dann die Charakteristika dieser Quelle erhebt, um abschließend die Übereinstimmung und daher Zugehörigkeit der Täuferpassagen zur SQ festzustellen? Der als typisch für die SQ betrachtete undifferenzierte Gebrauch von Hoheitstiteln wird z. B. gerade durch 1,35ff (Jüngerberufung) untermauert (54); ein Text, der ohne die Täuferstelle zuvor, deren Zugehörigkeit aber erst bewiesen werden soll, undenkbar wäre, wird doch die Berufung von *Täufer*jüngern berichtet. Oder wo wird, abgesehen von den Täuferstellen, in der SQ eine recht aktuelle Konkurrenz zu Täufergemeinden sichtbar (50), so daß man von einem Argument für die Zugehörigkeit der Täuferpassagen zur SQ sprechen kann (58)? Der generelle Verweis auf J. Becker hilft hier auch nicht. [Zur Diskussion um Täuferjünger, Täufergemeinden etc. sei auf die umfangreiche und diesbezüglich sehr kritische Studie von K. Backhaus, Die „Jüngerkreise" des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums (Paderborner Theologische Studien Bd 19), Paderborn 1991, verwiesen.]

Die Tendenz einer gewissen Verallgemeinerung von Beobachtungen findet sich auch im Detail. Die darauf basierenden Schlußfolgerungen für die Aufsplitterung des Täuferbildes auf die diversen Schichten werden dadurch freilich nicht wahrscheinlicher. Als Beispiel seien die Frage nach dem Prophetentitel sowie das Gesandtenkonzept herausgegriffen.

O. spricht bei „Prophet" von häufiger Verwendung und einem deshalb typischen Titel für die SQ (53). Allerdings ist nur der unspezifische Gebrauch, jener ohne bestimmten Artikel oder weitere Bestimmungen, charakteristisch für die SQ, die ja alle Titel undiffe-

renziert verwendet. Das Vorkommen in Joh 1,21.25 wird deshalb E zugeschrieben, da „Prophet" dort mit Artikel und deutlich unterschieden von „Christus" und „Elija" steht. Klammert man 1,21.25, deren Zugehörigkeit zur SQ auf dem Prüfstand stehen, einmal aus, findet sich in den restlichen vier Stellen (Joh 4,19; 6,14; 7,40; 9,17) der unspezifische Gebrauch lediglich in 4,19 und 9,17. Für 6,14 und 7,40 wird bloß eine solche ursprüngliche Form in der SQ vermutet. Zusätzlich überrascht, daß für die SQ das Zusammenfließen einer davidisch-messianischen mit einer mosaisch-prophetischen Heilsfigur behauptet wird, das undifferenzierte Nebeneinander beider Vorstellungen in 6,14f sowie 7,40f dann aber E zugeschrieben wird. Kann man bei dieser Quellenlage (zwei eindeutige Stellen) tatsächlich von charakteristisch häufigem Gebrauch in der SQ sprechen? Steht nicht das ausschließlich dadurch gestützte Postulat einer ursprünglich bloß einfachen Frage nach dem Christustitel für 1,19–28 nicht auf sehr schwachen Beinen? Als wie wahrscheinlich sind die Schlußfolgerungen daraus für das Täuferbild und seinen Sitz im Leben zu beurteilen?

Von entscheidender Bedeutung für O. ist Joh 5,31–36, jener Text, der ihr mit anderen Täuferpassagen des JohEv unvereinbar scheint. Der gesamte Abschnitt stammt von E, der das ihm unakzeptable Zeugenkonzept der SQ für den Täufer hier korrigiert. Gerade in diesem Abschnitt taucht jedoch die johanneisch seltene Konstruktion μαρτυρεῖν mit Dativ auf (5,33). Da diese in 3,26.28 ebenfalls vorkommt und der Text für die SQ postuliert wurde, meint O., E habe diese für ihn ganz untypische Ausdrucksweise hier mit Blick auf die SQ verwendet. Eine eher gesuchte Erklärung für einen Abschnitt, in dem E sein eigenes Konzept zu entwickeln sucht. Auf ähnliche Schwierigkeiten stößt man gerade in dieser Stelle bezüglich des Gesandtenkonzepts. Auf E, der sich mit dem ausschließlich christologischen Gebrauch von πέμπειν vom vielfältigen Begriff ἀποστέλλειν der SQ abheben will, da dieser für Jesus und den Täufer dort gemeinsam verwendet wird, tut dies gerade hier nicht! An der zentralen Stelle, an der er das Täuferbild der SQ korrigieren möchte, stößt man nicht nur für die Sendung Jesu vom Vater auf ἀποστελλειν (5,36), sondern auch auf den gänzlich profanen Gebrauch dieses Verbums (5,33). Die diachrone Aufteilung zwischen ἀποστέλλειν und πέμπειν überzeugt also auch nicht. Gerade die Stilkritik widerrät dem Versuch, 5,31–36 für eine diachrone Aufspaltung des johanneischen Täuferbildes heranzuziehen.

Das diachrone Modell, das O. vorlegt, überzeugt nicht wirklich. Spannungen im Täuferbild bestehen zwar, aber ein je eigenes der einzelnen Strata bleibt mehr als hypothetisch und ist nicht mehr wirklich zu erheben. Der spezifische Akzent von Joh 5 erklärt sich eher aus dem unterschiedlichen Adressatenkreis der Stelle (jüdische Gegner, nicht wie sonst Täuferkreise) sowie dem Aufbau des JohEv insgesamt (Einleitungscharakter von Joh 1–4, stärkere Entfaltung der Hoheitschristologie ab Kap. 5). Dennoch kommt der Studie das Verdienst zu, auf diese unterschiedlichen Akzente im johanneischen Täuferbild aufmerksam zu machen. Ebenso werden die in gängigen Täufermonographien meist fehlenden genaueren Textanalysen geboten und die spezifisch johanneische Literatur zum Thema sorgfältig zusammengetragen.

Wien Martin Stowasser

Stowasser, Martin: **Johannes der Täufer im Vierten Evangelium**. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde. – Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1992. 271 S. (Österreichische Biblische Studien, 12), kart. DM 37,00

Keine andere frühchristliche Schrift weist eine so ausgeprägte und zugleich rätselhafte Deutung des Täufers Johannes auf wie das Joh-Evangelium. Das johanneische Täuferbild ist denn auch regelmäßig wichtiger Gegenstand von Täufermonographien und Joh-Kommentaren. Seit der einflußreichen (im Titel etwas irreführenden) Studie W. Baldenspergers, Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck (Freiburg i. Br. 1898) fehlt indes eine monographische Behandlung des Themas. Diese legt St. mit seiner 1990/91 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien angenommenen Diss. nun vor.

Basis der Untersuchung sind alle Passagen des vierten Evangeliums, in denen Johannes der Täufer thematisiert wird, also Joh 1,6–8.15 im Rahmen des Prologs (7–56), schwerpunktmäßig Joh 1,19–34 (57–151) und 3,22 – 4,3 (153–219), ferner Joh 5,33–36; 10,40–42 (221–239). Als Methode der Untersuchung wählt der Vf. die auf das johanneische „Täuferbild" konzentrierte kursorische Einzelauslegung, die er in die gängigen analytischen Texterschließungen einbettet, wobei er jeweils auch die historische Rückfrage berücksichtigt.

Die wesentlichen Resultate der Untersuchung sind folgendermaßen zu beschreiben: Das Täuferbild des vierten Evangeliums erweist sich als Ergebnis eines Konflikts zwischen der johanneischen Gemeinde und einer als konkrete Gemeinde konstituierten Formation von Juden, die den Täufer als eschatologische Heilsgestalt verehren. Die Darstellungsabsicht ist also als apologetisch-polemisch zu bestimmen, trägt aber auch missionarisch-werbende Züge. Joh verfolgt das Ziel, den Täufer so zu reinterpretieren, daß er einerseits eine feste Rolle in der christlich verstandenen Heilsgeschichte gewinnt, andererseits aber kein Raum mehr für täuferische Geltungsansprüche bleibt. Von daher wird Johannes der Täufer als „erster Christ" dem Christentum zugeordnet, zugleich aber durchgängig christologisch inferiorisiert. Demgegenüber kommt der – von der Forschung meist betonten – „Zeugenfunktion" nur subsidiäre Bedeutung zu. Der Täufer ist kein Zeuge für Christus im Sinn der johanneischen Hoheitschristologie: „Seine Aussagen bleiben konsequent auf einer wesentlich niedrigeren Stufe christologischer Reflexion angesiedelt" (241). Wohl aber fungiert er als „Zeuge der Anklage" im johanneischen Prozeß gegen die Ungläubigen namentlich aus der Täufergemeinde. Das johanneische Täuferbild ist mithin von der Orientierung „ad extra" geprägt. Es verdankt sich nicht systematischer Reflexion, sondern punktueller Auseinandersetzung um konkurrierende Geltungsansprüche der Täufergemeinde, so um das Hoheitsprädikat „Licht" (Joh 1,6–8), um die chronologische Priorität des Täufers (Joh 1,15), um seine Dignität als Messias, Elias redivivus oder eschatologischer Prophet (v. a. Joh 1,19–21) und um die Frage nach seiner Wundertätigkeit (Joh 10,41). In Joh 3,27–30 fordert der johanneische Täufer seine Gemeinde explizite zur Konversion zum Christentum auf. Einzelne Täuferinterpretamente werden außer durch die Auseinandersetzung mit Gegnern auch durch die christologische Eigendynamik der Gemeinde geprägt, so etwa durch die Tauf- oder Präexistenzchristologie. Eine gewisse Ausnahme bildet der Passus Joh 5,33–36, der „ad intra" der Systematisierung der Zeugniskonzeption dient und „ad extra" nicht die Täuferverehrer, sondern die Juden im allgemeinen ins Unrecht zu setzen sucht. Die Rückfrage stößt vereinzelt auf „historisches Urgestein", v. a. in Joh 3,22 – 4,3. Schlüssel zur Interpretation ist jedoch eindeutig die an der Täufergemeinde orientierte Textpragmatik.

Die Hauptthese der Studie – das Täuferbild des vierten Evangeliums richtet sich gegen eine Täufergemeinde – ist so alt wie die historische Kritik überhaupt. Sie wurde bereits 1679 von Hugo Grotius[1] vorgetragen und von W. Baldensperger dann systematisch entfaltet. Heute stellt sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, einen breiten Forschungskonsens dar.

Auch das von St. gewählte Verfahren der Rekonstruktion der von Joh befehdeten Lehre folgt längst begangenen Pfaden. Es ist gewiß richtig, daß sich die Kumulation negativer, komparativer und funktionaler Täuferaussagen im vierten Evangelium primär durch den Rekurs auf eine „Gemeinde" von Täuferverehrern erklären läßt. Die Frage ist, ob deren Geltungsansprüche dadurch rekonstruiert werden können, daß man die entsprechenden Aussagen „umkehrt" und als „Ioannologoumena" dieser Täufergemeinde zuspricht.

Der Rezensent hält dieses Verfahren in methodologischer Hinsicht für ausgesprochen problematisch.[2] St. läßt hier allerdings größere Behutsamkeit walten, als dies im Gefolge von Baldensperger weithin üblich geworden ist; vor allem sieht er von einer genauen Parallelisierung der theologischen „Vorstellungsgehalte" der beiden „Gemeinden" ab. Gleichwohl bleibt das Grundproblem: Bei zwei religionssoziologisch als „Sekten" zu beschreibenden, also relativ isolierten Formationen ist eine christologische Parallelentwicklung bzw. gar Imitation kaum anzunehmen. Setzte man sie dennoch voraus, so wäre die von Joh gewählte persuasive Strategie schlichter Bestreitung dysfunktional. Daher fragt es sich, ob die kursorische Auslegung St.s nicht von Anfang an die Perspektive auf die hypothetischen „Ioannologoumena" fixiert, so daß das christologische Eigengewicht des Evangeliums nicht hinreichend in das Blickfeld gerät. Mit anderen Worten: Nicht bei der postulierten Parallele, sondern beim christologischen Skopus müßte die Untersuchung ansetzen, und sie würde so das johanneische Täuferbild als Relation zur johanneischen Christologie aufzuweisen haben. Joh äußert sich über den Täufer dadurch, daß er ihn in Beziehung zum Christus der Christen setzt. *Daß* Joh sich genötigt sieht, das Verhältnis zwischen Jesus und dem Täufer zu klären, ist primär durch Täuferkreise gefordert, aber *wie* er diese Klärung betreibt, entscheidet sich im Rahmen des johanneischen Verstehenshorizonts. Die Kon-

[1] Opera omnia theologica II,1: Annotationes in quatuor Euangelia et Acta Apostolorum, Nachdruck: Stuttgart 1972, 479; vgl. ebd., 473.

[2] Vgl. näher K. Backhaus, Täuferkreise als Gegenspieler jenseits des Textes. Erwägungen zu einer kriteriologischen Verlegenheit am Beispiel der Joh-Forschung, in: ThGl 81, 1991, 279–301.

kurrenz zwischen den beiden Heilsgestalten wird also nicht dadurch entschieden, daß eine Summe paralleler Hoheitstitel gegeneinander ausgespielt wird. Vielmehr wird Jesus als der Heilsbringer schlechthin präsentiert. Ihm gegenüber vermag der Täufer nur noch als „Kontrapunkt" aufzutreten; er bietet also gewissermaßen die „dunkle Folie", vor der das Licht Jesu um so heller erscheint. Will man darüber hinaus die täuferischen Geltungsansprüche rekonstruieren, so ist m. E. dort ansetzen, wo im vierten Evangelium *deren* – also nicht der johanneische – Verstehenshorizont transparent wird. Von dort aus dürfte man, wie St. dies einleuchtend dartut, v. a. auf die Gestalt des Elias baptizans stoßen (vgl. 83–95).

Ferner stellt sich die Frage, ob St. das Zeugenmotiv mit Recht relativiert. Gewiß ist es der Inferiorisierung des Täufers zugeordnet (241), genauer: dessen funktionaler Reinterpretation, aber in Ansehung von Aussagen wie Joh 1,7.15.29f.34.36f steht es doch auch im Zentrum christologischer Reflexion. Joh 5,33–36 ist demgegenüber eher auf der dezidiert theozentrischen als auf der „zeugniskonzeptionellen" Aussageebene anzusiedeln (vgl. Joh 5,31.41f.44!).

Schließlich wäre zu wünschen, die Untersuchung hätte sich entschiedener den Desideraten der einschlägigen Forschung zugewandt. Die historische Entwicklung des johanneischen Täuferbildes wird – bei aller Sorgfalt der diachronen Analyse – nicht eigens behandelt. Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Täuferbewegung wird, sofern St. ihn überhaupt in den Blick nimmt, mehr von der Sekundärliteratur her referiert als in Auseinandersetzung mit den Quellen interpretiert. Dies gilt besonders für die pseudoklementinischen Bezugstexte (81–83.98f); dagegen stellt die Untersuchung der Elijatypologie bei Justin (87–95) eine Bereicherung dar.

Die angeführten Ausstellungen sollen den Wert der Untersuchung St.s nicht schmälern. Ihre Stärke liegt darin, daß sie eine wichtige Tendenz der Forschung solide und umfassend dokumentiert und mit differenzierter Argumentation vorstellt. Jedoch begibt sich der Vf. dabei teilweise in eine recht enge Abhängigkeit von dieser Forschung und nutzt zu wenig die Chance, sie selbständig weiterzuführen und, wo nötig, zu korrigieren.

Münster Knut Backhaus

Backhaus, Knut: **Die „Jüngerkreise" des Täufers Johannes**. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums. – Paderborn: F. Schöningh 1991. XVIII, 405 S. (Paderborner Theologische Studien, Bd 19), kart. DM 98,00

Die vorliegende, 1988 abgeschlossene Untersuchung ist eine Diss. der Theol. Fak. Paderborn; sie entstand unter Leitung des Paderborner Neutestamentlers Josef Ernst, der über den Täufer bereits mehrere Aufsätze sowie vor allem eine umfangreiche Monographie („Johannes der Täufer, Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte", BZNW 53, Berlin 1989) veröffentlicht hat. Insbesondere ist hier Ernsts Beitrag zur Festschrift für Joachim Gnilka (1989), „War Jesus ein Schüler Johannes' des Täufers?", zu nennen, dessen Ansätze B. aufgreift und weiterführt. Offenbar haben Lehrer und Schüler sich gegenseitig angeregt; schon in dem genannten Buch zitiert Ernst aus B.' noch ungedruckter Diss.

Die Monographie von B. umfaßt sechs Hauptteile. Als „Voraussetzungen" (Teil I, 1–19) behandelt der Vf. „Forschungsstand und Problemhorizont" sowie die Methodendiskussion. Teil II (21–112) untersucht das Problemfeld „Jesus und der Täuferkreis"; nacheinander werden „Der Status quaestionis", „Die äußeren Belege einer Gliedschaft Jesu im Täuferkreis" („Konflikttheorien", „Direkte Belege einer Gliedschaft Jesu im Täuferkreis") und „Das religionsgeschichtliche Verhältnis Jesu zum Täuferkreis" dargestellt.

Sowohl vom Umfang als auch von seiner Bedeutung für das Thema her ist Teil III (113–316) das Herzstück der B.schen Arbeit: „Der Täuferkreis in der neutestamentlichen, nebenneutestamentlichen und frühnachneutestamentlichen Literatur." Den „methodologischen Vorüberlegungen" folgen sorgfältige Analysen von Mt 11,2–6 par. Lk 7,18–23; Mk 2,18–22 parr.; Mk 6,17–29 par. Mt 14,3–12; Lk 11,1; Apg 19,1–7; Apg 18,24–28; Joh 1,35–51; Joh 3,22–4,3; JosAnt 18,116–119 sowie der pseudoklementinischen und häresiologischen Literatur; vor der Behandlung der lukanischen Texte ist ein Exkurs über „Eine pseudonyme Johannes-Vita des Täuferkreises aus dem Syrien des fünften Jh.s" eingeschaltet (172–174).

Teil IV (317–334) untersucht die „Rahmenbedingungen des Täuferkreises". Dem Kap. „Der Ursprung beim Täufer" folgen eine „Phänomenologie des Jüngerkreises" (Jüngerkreis als Prophetenschule, Fasten- und Gebetspraxis) und der Abschnitt „Die Interdependenz zwischen Täuferkreis und Frühchristentum" (darin 332–334: „Der Ursprung der christlichen Taufe"). „Der Täuferkreis im Gesamtgefüge der neutestamentlichen Literatur" wird in Teil V (335–366) behandelt (Logienquelle Q, Markus, Matthäus, Lukas/Apostelgeschichte, Johannes); der Abschnitt „Forschungsertrag" (Teil VI, 367–371) resümiert die Ergebnisse. Eine ausführliche Bibliographie, Abkürzungsverzeichnis und Stellenregister (373–405) bilden den Schluß des Buches.

Trotz der Fülle des verarbeiteten Materials ist die Untersuchung gut lesbar. Der Aufbau ist sinnvoll; den schrittweisen Erkenntnisfortschritt dokumentieren Resümees am Ende der einzelnen Abschnitte. Kenntnisreich und besonnen referiert und kritisiert B. ältere Forschungstheorien; seine Methode ist die der historisch-kritischen Exegese, wohltuend entfernt von übertriebener Skepsis auf der einen und phantasievoller Hypothesenfreudigkeit auf der anderen Seite.

B.' Ergebnisse können hier nicht im einzelnen referiert werden; auch wo der Leser nicht unbedingt zuzustimmen vermag, wird er den vorgeschlagenen Lösungen weder die methodisch saubere Begründung noch die Diskussionswürdigkeit bestreiten können. Wie schon sein Lehrer Josef Ernst in dem erwähnten Aufsatz der Gnilka-Festschrift, lehnt B. die Zugehörigkeit Jesu zum engeren Jüngerkreis des Täufers ab, hält aber an der Historizität der Taufe Jesu durch Johannes ebenso fest wie an der geistigen Abhängigkeit Jesu von Johannes dem Täufer. Der Rezensent gesteht, daß er nach wie vor Jesus für einen „Schüler" des Täufers hält, der sich – vielleicht schon früh – aus dem engeren Kreis der Täuferjünger gelöst hat und so zu einer selbständigen „Parallelgestalt" zum historischen Täufer (vgl. 108f) werden konnte.

Die Formulierung B.', „Jesu Botschaft *ist* die Täuferpredigt im Horizont des spezifisch jesuanischen Gottesbildes und unter dem Anspruch der Erfüllung" (105), verdient jedenfalls Zustimmung. Klug und originell sind auch die Ausführungen über Täufergebet und Vaterunser (Lk 11,1; S. 175–189); die Annahme eines historischen Sachverhalts hinter Lk 11,1b dürfte zutreffen. Der Deutung des Christentums als „Absplitterung aus der Johannessekte" (H.-J. Schoeps 1982) stellt B. seine These von der „Ursprungsidentität von Täufer- und Jesus-Bewegung" entgegen (330f).

Auch wenn B. die neutestamentlichen Schilderungen einer Auseinandersetzung mit Täuferjüngern als Belege für innerchristliche Probleme und nicht für die Existenz eines nebenchristlichen „Täuferkreises" beurteilt, hält er an der Annahme fest, es habe als „drei durchaus unterschiedliche Phänomene" nebeneinander „die Johannesjünger im engeren Sinne, die palästinische Täuferbewegung und die syrische Täufergemeinde" gegeben (368). Jesus ordnet er der zweiten Gruppe zu, wobei die Entschiedenheit dieser Zuordnung (368f) überrascht; warum sollen die Grenzen zwischen der dem Täufer ergebenen „Prophetenschule" (vgl. 326f) und der weiteren, palästinischen Täuferbewegung nicht fließend gewesen sein? Eine Herausforderung an die künftige Forschung ist B.' Deutung zahlreicher Belege aus dem Johannes-Evangelium auf den frühkirchlichen Konflikt mit einer syrischen Täufergemeinde des ausgehenden ersten Jh.s (356f und 370f)

Jedenfalls: eine anregende, Zustimmung und Widerspruch provozierende Untersuchung von hohem Niveau, die ihren Wert noch lange behalten wird.

Mainz Otto Böcher

Kertelge, Karl: **Grundthemen paulinischer Theologie**. – Freiburg: Herder 1991. 244 S., geb. DM 78,00

Karl Kertelge ist einer der führenden deutschen Neutestamentler der Gegenwart. Daß seine dem Verständnis der paulinischen Theologie gewidmeten Aufsätze von 1968 bis 1991 in dem hier anzuzeigenden Bd gesammelt greifbar werden, ist ein Gewinn nicht nur für seine Fachkollegen, sondern auch für seine vielen Schüler unter den jetzigen Pfarrern und darüber hinaus für viele – auch evangelische – Theologen. K. ist es immer wichtig gewesen, durch alle notwendigen Details hindurch den Blick auf das Ganze ntl Theologie zu schärfen; und er verfügt über die Gabe, in ebenso präziser wie verständlicher Sprache dem Leser nahezubringen, was für eine wissenschaftlich wie kirchlich verantwortbare exegetische Urteilsbildung elementar wissenswert ist. Überdies ist er ein Theologe, der sich ökumenischer Zusammenarbeit verpflichtet weiß, und läßt diese Gegenwartsbezüge immer wieder in seine exegetische Arbeit einfließen.

K. hat mit seiner Diss. „Rechtfertigung bei Paulus" (München 1967) eine Untersuchung zur Mitte paulinischer Theologie vorgelegt, die in ihrer umsichtigen Auseinandersetzung mit den verschiedenen damaligen Forschungspositionen und in ihrer besonnenen inhaltlichen Orientierung bis heute ein Standardwerk geblieben ist. Im Horizont dieses Themas stehen alle Einzelbeiträge, die K. jetzt

zum Ende seiner aktiven akademischen Dienstzeit gesammelt veröffentlicht.

Ausgehend von der Berufung des Paulus zum Apostel und ihrer Bedeutung für dessen gesamtes missionarisch-theologisches Wirken, umkreisen alle Aufsätze die Rechtfertigungstheologie: zur Christologie (die Heilsbedeutung des Todes Christi; das Verständnis seines „Herr"-Seins; das Verhältnis der Autorität Jesu zu der des Mosegesetzes); zur je besonderen Rechtfertigungslehre im Galater- und im Römerbrief; zu besonderen Aspekten und Einzelabschnitten (Rechtfertigung ohne Gesetzeswerke und Gericht nach den Werken; „natürliche Theologie" in Röm 1,19f und 2,14f; Adam und Christus nach Röm 5,12–21; zur Exegese von Röm 7); zum Verhältnis von Rechtfertigung und Ethik (Freiheit und Liebe im Galaterbrief; Glaube und Werke bei Paulus und im Jakobusbrief). Am Ende schließt sich der Kreis, indem die Rechtfertigungslehre des Paulus als das Bindeglied herausgestellt wird, durch das sein Verständnis der Kirche mit dem der kirchlichen Ämter miteinander verzahnt sind.

Man mag fragen, ob zu „Grundthemen paulinischer Theologie" nicht auch noch andere wichtige Aspekte gehören? Dazu zähle ich jedenfalls ein so integral-gewichtiges Thema wie die Auferstehung Jesu Christi und der Christen; die sogenannte „Christusmystik" und das Verständnis der Sakramente; das Verständnis von Evangelium, Verkündigung und Lehre, Weisheit und Schriftauslegung; das Verhältnis von Anthropologie und Pneumatologie (über das zu Röm 7 und Gal 5 Angedeutete hinaus) und manches andere. Aber die Sammlung dieser Aufsätze ist ja nicht im Sinne einer Grundlegung paulinischer Theologie im ganzen gemeint (vgl. 9). Und daß die Rechtfertigungstheologie jedenfalls von zentraler Bedeutung für jede Darstellung des Ganzen paulinischer Theologie ist, leidet ja keinen Zweifel.

Sehr zu begrüßen ist, daß K. sich durchweg auf ein Durchdenken zentraler theologischer Gedankenkomplexe in den paulinischen Briefen konzentriert (vgl. z. B. 134f). Natürlich weiß er um die konkret-kasuale Veranlassung von allem, was Paulus geschrieben hat: daß überall – auch bei den gedanklich dichten Abschnitten des Römerbriefes – die geschichtliche Situation von unerläßlicher hermeneutischer Bedeutung ist, sowohl die Situation des Paulus je bei der Abfassung seiner einzelnen Briefe, wie auch die der Gemeinden, an die er sich wendete. So kommen solche Situationsbezüge vielfach vor, besonders in den Beiträgen zum Galaterbrief, ungleich weniger, was den Römerbrief betrifft. Aber die verzweigte Diskussion um diese Aspekte bleibt in K.s Buch weithin ante portas. Auf die mancherlei Hypothesen zu einer Entwicklungsgeschichte paulinischer Theologie läßt K. sich hier ebensowenig ein wie auf einige literarkritische Hypothesen, die den Anspruch erheben, eine solche Konzentration auf das Ganze paulinischer Theologie immerhin kräftig zu komplizieren. Ich trete K. darin aber gern zur Seite: nicht weil die historische und literarkritische Aufgabe der Exegese etwa irgendwie eingeschränkt oder in ihrer Bedeutung für die ntl-theol. Arbeit geschmälert werden sollte, aber doch, weil es eben gerade auch zur historischen Aufgabe selbst wesentlich hinzugehört, ein klares Gesamtbild zu entwerfen, dem ja hermeneutisch immer auch eine Testfunktion für alle Detailarbeit zuerkannt werden muß (nicht nur umgekehrt!).

Einige K. besonders wichtige Aspekte seien hier kurz genannt:

1. „Rechtfertigung aus Glauben" zielt nicht nur auf den modus recipiendi des Christen, sondern der Sache nach primär darauf, daß es Kreuzestod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi als die zentralen Heilsereignisse sind, auf die der Glaubende das ganze Heilsvertrauen seines Glaubens setzen darf und setzen können muß, um so seine Rechtfertigung zu erlangen. Die Christologie ist der Grund aller Rechtfertigung und der Glaube, der sie empfängt, Glaube *an Christus*. Dabei legt K. mit Recht großen Wert darauf, daß Paulus das Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnetod für unsere Sünden, das ihm durch Tradition vorgegeben war (1 Kor 15,3–5), zur entscheidenden Grundlage seiner Soteriologie ausgebaut hat, die er im Galater- und Römerbrief durch seine Rechtfertigungslehre expliziert hat. Dazu gehört vor allem der Aspekt der Universalität des Heiles aufgrund der auf alle Menschen ausgeweiteten Sühnewirkung des Kreuzestodes Christi als Erweis der Gerechtigkeit Gottes. Der auf Israel beschränkte Radius der Bundestreue Gottes („Gerechtigkeit Gottes") wird durch Christus auf die Gesamtheit der Völker erweitert (vgl. z. B. 119: „Das eigentliche Anliegen des Paulus ist die Allgemeinheit des Heiles aufgrund des Glaubens"; ferner 166ff zu Röm 5,12–21). Entsprechend wird das Mosegesetz zwar nicht als ganzes abrogiert, wohl aber als Kriterium der Heilserlangung außer Kraft gesetzt (vgl. z. B. 109f). An die Stelle der (jüdischen) „Rechtfertigung aufgrund von Gesetzeswerken" tritt die – für Juden wie Heiden geltende – „Rechtfertigung aufgrund des Glaubens".

2. In diesem Sinne interpretiert K. die verschiedenen Aussagen des Paulus über das Gesetz. Dabei sucht er einen Mittelweg durch die gegenwärtige Kontroverse. Einerseits stimmt er Schlier und anderen Exegeten zu, nach denen es Paulus um eine radikale Änderung des „Heilsprinzips" gehe: An die Stelle der „Werke des Gesetzes" ist der „Glaube an Jesus Christus" getreten (144 u. ö.), d. h. an die Stelle des jüdischen „Rechtsanspruches eines Menschen vor Gott" (115) die nur im Glauben zu empfangende Gabe der Gerechtigkeit, die Gott den Menschen „ohne Werke" schenkt. Die den Menschen „zu Selbstruhm und Selbsttäuschung verführende Macht" des Gesetzes ist „in Christus an ihr Ende gekommen" (205). Andererseits betont K. durchweg mit großem Gewicht, daß das Gesetz, sofern es Gottes Willen zu tun befiehlt, in Christus keineswegs seine Bedeutung auch für den Christen verliert, sondern, auf das Liebesgebot konzentriert, eine sein ganzes Leben bestimmende Autorität neu empfängt. In den Aufsätzen aus den letzten Jahren erhält dieser letzte Gesichtspunkt deutlich eine größere Gewichtung, ohne daß der „prinzipielle" Ansatz im Verständnis der Rechtfertigungslehre in Frage gestellt wird.

Ich denke, daß hier eine Unausgeglichenheit bleibt, die nicht einfach Paulus angelastet werden, sondern zu einer tiefer ansetzenden Fragestellung motivieren sollte: Warum spricht Paulus Gal 3,13 vom „Fluch des Gesetzes"? K. antwortet m. E. mit Recht: Das Gesetz verflucht diejenigen, die seine Forderungen nicht erfüllen (189 u. ö.), also die Sünder als Übertreter (74). Aber er sagt zugleich auch, daß der Fluch „mit den Werken des Gesetzes verbunden ist, der geradezu schicksalhaft auf denen lastet, die ihr Leben im Gesetz und somit in einer selbst geleisteten Gerechtigkeit suchen" (97 u. ö.). In diesem Sinne sucht K. der Satzfolge von Gal 3,11 zu 3,13 zu entsprechen, welch letzteren Satz er darum auch „etwas unvermittelt" (189) empfindet. Doch dieser Eindruck weicht, wenn man 3,13 von dem Zitat in 3,10 her interpretiert: Das Gesetz ist hier ja ganz eindeutig die Stimme, die *den Sünder* verflucht – als den, der dem Gesetz *zuwider* handelt, nicht als den, der umgekehrt seine Gebote zu *halten* sucht, um so durch sein eigenes Tun vor Gott gerecht zu werden. Dann kann V 11 nur als Feststellung im Blick auf das Sündersein aller Menschen verstanden werden: „Im Gesetz" kann niemand die Gerechtsprechung durch Gott erlangen – diese gibt es darum nur „aus Glauben", nämlich aufgrund des Heilsvertrauens auf Christus, der in seinem Kreuzestod die Sünden aller Menschen gesühnt und uns *so* aus dem Fluch, den das Gesetz *gegen uns Sünder* ausspricht, freigekauft hat (V 13). V 12 verallgemeinert dann V 11: Das Leben zusprechen, anstatt zum Tod zu verfluchen, kann das Gesetz insofern nicht, als sein Kriterium das Tun, die Erfüllung aller seiner Gebote (V 10) ist. Zugang zum Leben kann es deshalb für Sünder nicht durch das Gesetz geben, sondern allein durch den für uns gekreuzigten *Christus* und also allein durch den Glauben *an ihn*, statt im Vertrauen auf das Gesetz, dessen Urteil an die Erfüllung seiner Gebote gebunden ist, das darum den Sünder nur zu verfluchen, nicht ihn freizusprechen vermag. Von daher gewinnt es allererst einen begreifbaren Sinn, daß und warum das Gesetz als Stimme des von Gott gebotenen Tuns für Christen keineswegs abrogiert ist, obwohl es zu ihrer *Rechtfertigung* nichts beizutragen vermag. Daß durchweg bei Paulus der Indikativ der Heilsteilhabe in Christus den Imperativ christlichen Tuns wesenhaft bei sich hat, und daß Christen, was sie zu tun haben, sehr wohl aus dem Dekalog zu hören haben, ist im Christusgeschehen selbst begründet: nämlich eben darin, daß Christus uns von der Sünde und von dem Verflucher der Sünde, dem Gesetz, befreit hat, so daß wir nun – zwar nicht *gerecht werden* durch das Tun der Gesetzeswerke, wohl aber *Gerechtfertigte zu bleiben* haben, indem wir tun, was Gott in seinem Gesetz zu tun geboten hat. Und daß sich solches Tun auf das Tun der *Liebe* konzentriert, als dem Gebot des Gesetzes, in dem alles, was es zu tun befiehlt, zusammengefaßt ist (Gal 5,14), erhellt ebenfalls aus dem Heilsgeschehen in Christus. Denn es ist ja doch *Christi unendliche Liebe*, in der er sich selbst für uns, zur Sühnung unserer Sünden, hingegeben hat (Gal 2,20), durch die wir von der Sünde erlöst und zur Gerechtigkeit wiedergeboren sind, und an der ständig teilzuhaben alles Christsein ausmacht.

3. Von da aus ist allem, was K. zur zentralen Bedeutung christlichen Tuns als der „Bewahrung und Bewährung der Freiheit" bzw. der „lebensmäßigen Verwirklichung der erlangten Rechtfertigungsgnade" (136) zu unterstreichen wichtig ist, was er über die wesenhaft enge Verbindung von Glaube und Liebe im Sinne von Gal 5,6

(197ff; 203ff) und über Rechtfertigung und Gericht ausführt (130ff), durchaus zuzustimmen – einschließlich der Bedeutung, die dies für den gegenwärtigen ökumenischen Glaubensdialog in der Tat gewinnt (z. B. 214f).

Weißenhaus Ulrich Wilckens

Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die sahidischen Handschriften der Evangelien 2. Teil, 1. / 2. Halbband, bearbeitet von Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989 / 1991. X, 450 S. / XII, S. 451–1279 (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, Bd 13 / 15), Ln DM 138,00 / 258,00

Der erste Bd dieser Liste der sahidischen Evangelienhandschriften wurde bereits in dieser Zeitschrift vorgestellt (ThRv 83, 1987, 378f). Der damals geäußerte Wunsch nach einem guten Fortgang der Arbeit hat sich in einer erfreulichen Weise erfüllt. Mit dem Erscheinen des zweiten Halbbdes des zweiten Teils sind nun die heute bekannten sahidischen Handschriften der Evangelien vollständig erfaßt. Die Teilung dieses zweiten Teils in zwei Halbbde wurde notwendig, weil sich bei der Arbeit herausgestellt hatte, daß das Material doch mehr war, als man bei der ursprünglichen Planung angenommen hatte.

Der erste Halbbd beschreibt nun unter den Nummern sa 131 – sa 180 50 Handschriften mit insgesamt 504 Handschriftenteilen. Der zweite Halbbd setzt diese Liste fort, wobei nun auch abschließend die griechisch-koptischen Bilinguen und die Lektionare (ab sa 291^{L}) verzeichnet sind. Es folgen ein Abschnitt, in dem die Liste der größeren und bedeutenderen Handschriften mit niedriger Nummer von Teil 1 weitergeführt wird (sa 11 – sa 16^{L}), Nachträge zu Teil 1 der Handschriftenliste (durch den Fortschritt der Arbeit ermöglichte Zuweisung zahlreicher, oft über viele Sammlungen verstreuter Blätter und Fragmente zu den dort schon behandelten Handschriften) und die endgültigen Indizes und Verzeichnisse, die die entsprechenden vorläufigen Listen ersetzen (Bibliotheksorte und Inventarnummern, Index der Horner-Sigel, dankenswert neu hinzugekommen: Bibelstellenregister, Literaturverzeichnis).

Die Bearbeiter leisten Außerordentliches in der Zuordnung von oft schlecht lesbaren und stark fragmentierten Blättern zu einzelnen Codices. Gegenüber dem ersten Teil von 1986 ist das Druckbild sehr viel besser geworden. Man verfügt inzwischen in Münster über eine neue Computer- und Druckanlage, mit der man die Druckvorlage bis zum Umbruch erstellt hat. Das tut vor allem auch dem koptischen Text gut, der jetzt in einer gefälligen Art präsentiert wird. Die Voraussetzung für eine kritische Neuausgabe der sahidischen Evangelien ist also geschaffen. Es ist zu wünschen, daß diese Arbeit bald in Angriff genommen wird. Wünschenswert ist auch die Fortsetzung der Liste der Handschriften für die anderen Teile des sahidischen NT wie auch insgesamt für das NT in den anderen koptischen Dialekten.

Mainz Theofried Baumeister

Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 1: Römer- und 1. Korintherbriefrief, hg. u. untersucht von Barbara Aland und Andreas Juckel. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. IX, 644 S. (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung Bd 14), Ln DM 410,00

This large vol. continues the work of Barbara Aland and Andreas Juckel in assembling all the materials for a history of the NT text in Syriac. The first vol., published in 1986, covered James, 1 Peter and 1 John (see ThRv 83, 1987, 197–198). It seems that the project began as an edition of the 7th-century version of Thomas of Harkel, but recognizing that the Harklensis could not be properly edited without reference to the earlier history of Syriac versions, the editors widened its scope to include all the versions and citational evidence (in both native Syriac authors and translations from the Greek) from the earliest times to the 13th century.

A consequence of this enlarged plan is that the Peshitta NT demands the same critical treatment as the other sources. In the first vol. the Peshitta was cited only from the British and Foreign Bible Society edition, but in what otherwise aimed to be a definitive collection of texts this was a deficiency. For the present vol. the editors have gone some way to repairing it. For Rom – 1 Cor a good and representative 6th-century manuscript has been chosen for the text, and variants collated from 12 other early manuscripts. Although one could still complain that this falls short of a complete critical edition, enough evidence has emerged to show that the text of the Peshitta is extraordinarily stable. As an indication: for the text of the two epistles, there are only 119 variants found to be shared by more than one manuscript, and of these the majority are not scribal errors but attempts to render the Greek more exactly.

The most striking and clear results from the editors, work are in relation to the Harklensis. In this vol. a newly available Harklein manuscript ('H4', of the 8th–9th century, from St. Mark's Monastery, Jerusalem) has been used, which has improved the textual basis while confirming that the Harklensis is itself a single and well-transmitted version. As in vol. 1, the Harkleian text is retroverted into Greek (560–598). In his revision of the Philoxenian NT Thomas used two Greek manuscripts for the Pauline letters. The principal one of these can now be identified quite precisely as the ancestor of three extant manuscripts of Byzantine type, and the other one (considered a lesser authority by Thomas) as a relative of the uncial mss. D* F G. With the knowledge of Thomas's Greek manuscripts, it is also increasingly clear what he intended to indicate by the marginal readings and critical signs in the Syriac text.

In the main part of the book the text of Rom – 1 Cor is laid out in the same full format as in vol. 1, displaying word-by-word correspondences between witnesses to the text. The typography is superior to that in vol. 1, though it would be a further improvement somehow to highlight the Peshitta and Harkleian lines to facilitate the continuous reading of whole passages.

The assembly of NT citations from Syriac writers has been admirably careful and exhaustive. The indices (594–628) offer an annotated inventory of edited (and unedited, in the case of the earlier translation of Severus's homilies) Syriac theological writings down to the time of Bar Hebraeus. This will be useful to other scholars besides textual critics, although because the Harkleian version of the NT was not used by East Syrian writers, they are largely left out.

Aland very carefully and guardedly sets out what benefit can be properly expected from this assembly of citations. Clearly it has an important place in the search for a pre-Peshitta NT, although she warns that this search can be like groping in the fog and arriving only at a non liquet (75). More promising and significant is the attempt to understand the history of Syriac techniques of translation and the general patterns of thought which lie behind them. On the surface there is not much in the present two epistles to illustrate, for example, the increasing attempts at Christological precision in the Syriac versions of the NT. We can, however, expect this picture to be built up over the course of the vol.s to come in this edition.

Lancaster J. F. Coakley

Schlossnikel, Reinhard Franz: **Der Brief an die Hebräer und das Corpus Paulinum**. Eine linguistische „Bruchstelle" im Codex Claromontanus (Paris, Bibliothèque Nationale grec 107 + 107A + 107B) und ihre Bedeutung im Rahmen von Text- und Kanongeschichte. – Freiburg: Herder 1991. 193 S. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, Bd 20)

The fascicules of *Vetus Latina* covering the Epistle to the Hebrews have recently been published. This monograph, originally a thesis submitted to the Univ. of Tübingen, is a valuable companion to that publication. It deals with one of the most important Old Latin witnesses to the Pauline corpus – the bilingual Codex Claromontanus, known as D or 06 in the Greek register and d or 75 in the Latin. From the point of view of the Latin evidence for Hebrews it is our oldest extant manuscript and this has important implications for the history of the canon. Its central role thus merits the close attention accorded it in this latest study.

In an article in *The Classical Quarterly* in 1925 the well-known palaeographer, E. A. Lowe, quoted the opinion of A. C. Clark that this codex has a composite character which reveals itself in the distinctiveness of the Latin of Hebrews. It is Clark's observation which provided Sch. with the impetus to test the veracity of the opinion.

He set about the work by concentrating more or less exclusively on the vocabulary of the Latin of Hebrews compared with the Latin of the Pauline epistles in the manuscript. Having prudently eliminated from the vocabulary found in Hebrews those words that do not yield meaningful places for comparison, he then goes on to provide three lists. List 1 is an impressive catalogue of some 113 words where the Latin of Hebrews generally has a different word for the Greek than is the case in the Pauline letters e.g. κράτος in the Paulines is *potestas* and *potentia* but in Heb. 2:14 it is *imperium*; δῶρον in Ephesians is *donum* but it is rendered as *munus* five times in Hebrews. List 2 is a short appendix to the preceding but where the evidence is not quite so clear-cut. The third is a list where the same Greek word is rendered by the same Latin throughout the manuscript. This careful and cautious detail is helpful, although it seems unnecessary to suggest that List 3 is really a *Gegenprobe*:

many of the words such as ἀδελφός or ἀεί or καρπός are unlikely to be translated by any other than *frater*, *semper* or *fructus*. So, when we are given the concluding statistics that the Latin of Hebrews differs from the vocabulary of the rest of the manuscript by some 20.21 %, that is indeed an incontrovertible piece of evidence. The differences cannot be explained away by suggesting that the underlying Greek was aberrant nor that the translator subtly altered his technique when he tacked on an epistle viewed with suspicion in the West. Such a suggestion would be particularly improbable when we recall that it is not only the vocabulary that betrays differences (as Sch. demonstrates), but that major grammatical and syntactical changes are to be seen in the Latin when we reach Hebrews, as can readily be observed by a careful reading of the text of d 75 displayed so far in the *Vetus Latina* volumes. Thus we are left with the inevitable conclusion that, when the scribe of the manuscript decided to include Hebrews, the Latin he copied was the work of a different translator from that behind the Paulines. This is not surprising given the way in which the Epistle to the Hebrews looks as if it was added to the end of the Pauline corpus rather reluctantly. The physical differences in the writing (outlined by Sch. in his introduction to the manuscript, its palaeography and its history p.30) are coupled with the fact that the epistle is excluded from the list of contents in Claromontanus and by its separation from Philemon by four blank pages.

Clark's observation seems to have been accurate. Sch.s further point that the distinctiveness of some of the Latin in Hebrews reflects a Latin that seems not to be as early as the equivalent Latin in the Paulines is demonstrated by his survey of *amor* in Hebrews for *caritas* or *dilectio* elsewhere; of *iustus* instead of *sanctus*; and by *exemplar* instead of *forma* or *figura*. Only these three are given by way of example: a development of the investigation to take in a bigger sample of the words in Sch.s List 1 would be a desirable spin-off from the present work. But the tentative conclusion that Hebrews was translated comparatively late into Latin would certainly be compatible with the history of the canon in the West. And we may also add that the influential views of Augustine and Jerome on the appropriateness of including Hebrews among the authorized scriptures in the West could lie behind the belated decision to include Hebrews in Claromontanus.

The manuscript is usually dated 6th. century. Frede, probably correctly, favours the 5th. century. The Latin Hebrews is earlier than this insofar as virtually our only patristic source that reflects a Latin text largely in agreement with d 75 is Lucifer of Cagliari who in the mid 4th. century quoted Heb. 3:5–4:13. See for instance his *ante* at 4:13 with d instead of *in/a conspectu* cf. also 4:1,7. Hebrews is unlikely to have been in the supposed ancestor (Z) behind the Greek-Latin bilinguals DFG as Ff Gg lack the epistle. The scribe of Dd is likely to have taken over a Latin version comparable with that known to and used by Lucifer. Thus Claromontanus preserves virtually complete a 4th. century translation of Hebrews into Latin. The closest manuscript support for this form of the Old Latin is in the 9th. century fragment 82. We can but concur with Sch. that further manuscript finds must be made before we can take further this line of enquiry into the history of this isolated text type.

In the meantime we congratulate Sch. for substantiating the intuitive comment by Clark 70 years ago about the character of the Epistle to the Hebrews in Codex Claromontanus. This book is especially timely coinciding as it does with the publication by Oxford University Press of G.M. Hahneman's thesis on the Muratorian Fragment (dated by him as 4th. century), and with the increasing interest in the growth of the Christian canon.

Leeds J. K. Elliott

Thesaurus Linguae Latinae. Editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatibusque diuersarum nationum electi. Index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferuntur. Editio altera. – Leipzig: B. G. Teubner 1990, 5. Aufl. (Neubearb. der 1. Aufl. von 1904). IX, 228 S., kart. DM 148,00 / Lw DM 168,00

Mit Nachdruck sei dem Patrologen dieses Nachschlagewerk empfohlen. Es handelt sich um das alphabetisch nach Verfassern und Schriften geordnete Abkürzungs- und Quellenverzeichnis des Thesaurus Linguae Latinae. Das gleichnamige Verzeichnis von 1904 (letzte Ergänzungen erschienen 1958) ist damit ersetzt. Korrekturen und Neuerungen sind übersichtlich hervorgehoben. Das Werk kann als reichstes Repertorium des gesamten lateinischen Schrifttums der Antike gelten. Daß Heidentum und Christentum friedlich vereint sind, macht den besonderen Nutzen dieses Index aus. Der gründlich arbeitende Patrologe kann nicht ohne Vergil, Cicero, Seneca oder Macrobius auskommen und will auch den Codex Theodosianus oder den Censorinus korrekt zitieren.

In übersichtlicher Form und mit großer Zuverlässigkeit informiert das nobel gedruckte Verzeichnis über Datierungen, Vf. und Werkabkürzungen, Titel und beste Ausgaben. Dem Vorwort ist zu entnehmen, daß die Autoren dieses opus laboriosum, Dietfried Krömer und Cornelis G. von Leijenhorst, mit Hermann Josef Frede zusammengearbeitet haben. Das dürfte nicht nur der gegenseitigen Perfektionierung des vorliegenden Index und des Kirchenschriftsteller-Verzeichnisses von Frede gedient haben, sondern hat auch weitgehende Konkordanz zwischen beiden in Sachen Patristik hergestellt. Die Siglen Fredes sind zusätzlich zur TLL-Abkürzung vermerkt. Wer detailliertere Informationen zu Fragen der Echtheit und Datierung sucht, sollte stets bei Frede nachschlagen. Für die Abkürzungen sollten sich die Theologen einheitlich nach diesem neuen TLL-Index richten.

Natürlich kann ein solches Verzeichnis nie fertig und vollkommen sein, zumal die Forschung ständig im Fluß ist.

Daß die *Mythographi Vaticani* neueren Forschungen entsprechend nicht mehr als antik gelten, wird z. B. zutreffend vermerkt, aber es wäre dennoch dankenswert gewesen, neben Bodes Edition von 1834 die Ausgabe der ersten beiden Mythographen von P. Kulcsár 1987 im CCSL 91C zu erwähnen. Während bei Rufins *Historia monachorum* das bei Redaktionsschluß bevorstehende (inzwischen erfolgte) Erscheinen von Eva Schulz-Flügels Edition angekündigt wird, fehlt ein solcher Voraushinweis beim *Opus imperfectum in Matthaeum*, obwohl der einleitende Band zu einer Neuedition von J. van Banning schon 1988 im CCSL 87B erschienen ist. – Daß größtmögliche Knappheit geboten war, leuchtet ein, doch erscheint es unpraktisch, daß nur bei patristischen Editionen, die im CCSL, im Wiener CSEL, in den Sources Chrétiennes und in Zeitschriften erschienen sind, dieser Erscheinungsort angegeben ist. Bei den meisten anderen Editionen steht nur der Name des Hg.s und die Jahreszahl – das macht das Nachschlagen bei Frede notwendig und ist nicht fair z. B. gegenüber vorzüglichen Reihen italienischer Verlage wie Corona Patrum oder Biblioteca Patristica, in denen beispielsweise die besten Ausgaben von Gregor von Elvira oder Hieronymus, *De illustribus viris* erschienen sind. – Eine Schwierigkeit aller Verzeichnisse dieser Art sind die Anonyma und Pseudepigraphen; im vorliegenden Verzeichnis findet man dennoch meist das Gesuchte rasch, teilweise über Verweise. Unter Pseudo-Athanasius vermißt man allerdings einen Hinweis auf die *De trinitate* betitelte Sammlung von Traktaten, die man nur unter Pseudo-Vigilius von Thapsus findet; das erscheint wenig sinnvoll, denn die handschriftliche Überlieferung schreibt die Sammlung Athanasius (oder Ambrosius) zu und die Zuweisung an Vigilius von Thapsus ist lediglich eine inzwischen abgelehnte Hypothese gewesen, die in Mignes Patrologia Latina 62 akzeptiert worden war. Zudem dürfte für die Bücher X–XII Simonettis Edition von 1956 den Vorzug vor Bulharts Ausgabe im CCSL verdienen.

Zu den Grauzonen, die in einer Arbeit dieser Art kaum je vollständig erfaßt werden können, zählen einmal kleinere, an entlegenem Ort publizierte Neufunde oder -ausgaben.

So sind die manichäischen *Fragmenta Tebestina* von Merkelbach 1988 in Lund Studies in African and Asian Religions 1 neu ediert worden, was im Index übersehen wurde. Eine zweite Grauzone tut sich mit der unüberschaubaren hagiographischen Literatur auf. Das Novum Supplementum von 1986 zur Bibliotheca hagiographica Latina wurde leider nicht mehr vollständig ausgewertet. Ein drittes Gebiet dieser Schwierigkeit sind die alten lateinischen Übersetzungen griechischer Patristik, ganz besonders bei kurzen Texten wie Konzilskanones, die von Frede vollständiger behandelt erscheinen. So vermißt man die von Y.-M. Duval (Rev. Bén. 1972) edierte und ins 4. Jh. datierte Übersetzung des Nicaenum. Ohnehin findet man die alten Übersetzungen vollständiger und leichter über Fredes Konkordanztabelle zur Clavis Patrum Graecorum. Viertens sind kurze Texte wie die antiken Prologe in Bibelhandschriften bei Frede weitaus reicher dokumentiert.

Solche geringfügigen Korrekturen ändern aber nichts an dem ausgezeichneten Gesamteindruck des Werkes. Änderungen gegenüber dem alten Index belaufen sich auf viele Hundert und dokumentieren damit auch mit Stolz zu registrierende Fortschritte des Faches Patristik. Daß die von Lehmann publizierte *Admonitio ad filium spiritualem* wohl doch keinen echten Basilius wiedergibt, wird ebenso verzeichnet wie die von Divjak entdeckten Augustinus-Briefe oder die von Bischoff publizierte *Epistula Annae ad Senecam*. Die Vf. hatten wahre Sisyphus-Arbeit zu leisten. Das wird auch daran deutlich, daß inzwischen schon wieder ein ganzer Schrank voll druckfrischer Editionen zu berücksichtigen wäre, im heidnischen wie im christlichen Schrifttum. Die *Laudatio Turiae* z. B. ist 1991 von Dieter Flach neu herausgegeben worden; eine neue Edition der philosophischen Schriften des Apuleius bei Teubner ist anzuzeigen; Marcovich hat das Gedicht *De providentia dei* 1989 neu ediert und versucht, es doch als authentischen Prosper von Aquitanien zu erweisen; Karla Pollmanns Ausgabe des *Carmen adversus Marcionitas* (1991) hat Veränderungen des Textes erbracht; F. Dolbeau hat neue Augustinus-Predigten in der Mainzer

Stadtbibliothek entdeckt und seit 1991 in der Revue des études Augustiniennes und anderswo publiziert usw. usf. Der zum Gipfel der Aktualität beförderte Fels rollt also schon wieder zu Tale. Es ist zu hoffen, daß die Autoren ihre solide Arbeit fortsetzen.

Città del Vaticano Roland Kany

Altaner, Berthold / **Stuiber** Alfred: **Patrologia.** Zycie, pisma i nauka Ojców Kosáciola. Hg. v. Pawel Pachciarek. – Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1990. 793 S.

Das renommierte Handbuch der Patrologie ist hier als polnische Ausgabe anzuzeigen. Die Übersetzung beruht auf der 8. Aufl. von 1978 (diese wiederum auf dem Text von 1966). Gegenüber der deutschen Ausgabe sind die Literaturangaben in die entsprechenden Abschnitte eingearbeitet (also nicht in einem Nachtrag angehängt) und auch ergänzt. Erheblich erweitert sind die Indices: Griech. Begriffe und Titel (685–688), lat. Begriffe und Titel: (689–702) und schließlich ein polnischer Sachindex.

Der deutsche Text ist getreu übernommen und damit auch die bei Altaner stehenden Fehler. Das gilt z. B. für die ungenaue Auskunft über die „Basiliusregeln" S. 397; nach den Arbeiten von J. Gribomont wäre sie klarer und zutreffender zu formulieren. Das gleiche gilt für die „Augustinusregel" (568), wo mit L. Verheijen wenigstens terminologische Klarheit hätte erreicht werden können. Aber es sollte ja kein neuer Altaner geschaffen werden, sondern eine polnische Übersetzung, und das scheint gelungen zu sein.

Freiburg K. Suso Frank

Early Christianity. Origins and Evolution to AD 600. Ed. by Ian Hazlett. In Honour of W. H. C. Frend. – London: SPCK 1991. xvi, 335 S., kart. £ 14,99

Die Publikation ist eine Festgabe zum 75. Geburtstag des bekannten englischen Kirchenhistorikers William H. C. Frend. Ihn zu ehren, ist eine Selbstverständlichkeit. Seine großen Werke – The Donatist Church, ²1971; Martyrdom and Persecution in the Early Church, 1965; The Rise of Christianity, 1984, Saints and Sinners in the Early Church, 1985 usw. – sind längst zu Standardwerken der Kirchengeschichte geworden. Sie weisen ihn als hervorragenden Forscher und Lehrer aus, der auf Grund seiner lebendigen, lebensnahen Darstellung der frühen Kirche als „bester Professor für praktische Theologie in Schottland" apostrophiert wird (xiv).

Die Hg. sind von der üblichen Anlage einer Festschrift abgegangen. Sie haben die 25 Beiträge chronologisch und thematisch geordnet. Mit 21 Beiträgen, gegliedert in 5 Kap.n, wird eine kleine Kirchengeschichte von den Anfängen bis ca. 600 geboten:

Umwelt und Ursprünge; Entwicklung christlicher Normen; Die Kirchenväter; Glaube, Lehre und Spiritualität; Kirche und Gesellschaft. Vorangestellt ist eine Überlegung „warum Geschichte der frühen Kirche studieren"? Ein eigenes Kap. betrifft die Quellen der frühen Kirchengeschichte und ein Stück Wirkungsgeschichte (Renaissance und Reformation).

Weiterführende Literatur, ein Glossar, eine chronologische Übersicht, eine ausgewählte Bibliographie des Jubilars und Register schließen den interessanten Band ab.

In den einzelnen Beiträgen liest man knappe, gut begründete Forschungsergebnisse. Wenn S. 122 zur Erforschung von Askese und Mönchtum emphatisch betont wird: „Die (bekannten) Texte sind tendenziös, ihre Reportage illusionär, ... wir müssen die Vorläufer aufdecken: Heidentum, Heterodoxie und besonders Judentum", so werden offene Türen eingerannt. – J. Kelly, Warum Geschichte der frühen Kirche studieren? (3–14) ist zuerst Hommage an den begabten Lehrer W. H. C. Frend und bringt dann auch einiges Bedenkenswertes. Aber ob mit lebendigem Vortrag und mit technischen Hilfsmitteln (Dias) begeisterte Studenten der Kirchengeschichte gewonnen werden können, ist mir doch zweifelhaft. – S. 7: Zu Frauen in der frühen Kirche, nach einigen generellen Beobachtungen: „Man muß sich auch vergegenwärtigen, daß die begrenzte Bedeutung von Frauen in der frühen Kirche nicht nur ein Produkt der frühen Kirchenmänner, sondern auch moderner Kirchenhistoriker ist, die nur ein geringes oder gar kein Interesse daran hatten, die Bedeutung der Frau in der Vergangenheit zu entdecken". Sind die Historiker des Sammelbds nun aufmerksamer? Immerhin ist Perpetua mit ihrem Leidensbericht erwähnt (148), ebenso Proba mit ihrem Vergilcento (154), dagegen ist der Pilgerbericht der Egeria nicht zu finden. S. 172 wird auf nichtüberlieferte Literatur „Orientalischer Mütter" verwiesen. S. 253 sind die „ministrae" aus Plinius, Ep. X 96 („weiblicher Klerus oder Sklavinnen?") genannt. Auf S. 244 sind die Christen „Mütter und Väter der frühen Kirche" und in der dazugehörenden Anmerkung stößt man auf die überraschende Wortschöpfung „Mapatristic Age". – S. 159 heißt es von den „wundersüchtigen Dialogen" Gregors des Großen, daß sie wohl kaum sein eigenes Werk seien, vielleicht eine Zustimmung zu den umstrittenen Thesen F. Clark's, The Pseudo-Gregorian Dialogues (Leiden 1987), die aber nicht genannt werden.

Freiburg/Breisgau K. Suso Frank

Revue Mabillon. Revue internationale d'histoire et de littérature religieuses. International Review for Ecclesiastical History and Literature. Nouvelle série 1 (tome 62) 1990, hg. v. der Societé Mabillon, Redaction: André Vauchez. – Paris, Turnhout: Brepols 1990. 343 S., kart. FF 250/FB 1450

Der rührige französische Benediktiner Jean-Martial Besse († 1920) hatte im Jahre 1905 die nach dem Maurinergelehrten Jean Mabillon (1632–1707) genannte RMab als Ergänzung der von ihm ebenfalls gegründeten Reihe „Archives de la France monastique" ins Leben gerufen. Ziel beider Publikationen war in Anlehnung und Fortsetzung der „Gallia christiana" die Erforschung der monastischen Geschichte und Kultur vor allem in Frankreich. Die Zeitschrift hatte es 1986/88 auf 61 Bände gebracht, war als Fachorgan benediktinischer Geschichte hoch angesehen, doch drohte ihr zuletzt wegen des Fehlens eines qualifizierten Redaktorenkollegiums die Luft auszugehen. Unter neuer Leitung und auf breiterer wissenschaftlicher organisatorischer Basis soll die Zs. jetzt auch, wie es scheint, die Aufgabe der untergegangenen *Revue d'Histoire de la Spiritualité* übernehmen und nicht länger auf monastische Geschichte beschränkt sein.

Im vorliegenden ersten Jg. der neuen Reihe macht Éric Palazzo, Le rôle des libelli dans la pratique liturgique du haut Moyen Age. Histoire et typologie (9–36) auf eine bisher kaum beachtete liturgische Quellengruppe aufmerksam, unscheinbare, nicht gebundene libelli, die jedoch bei der Verbreitung von neuen Festen, Votivmessen, für bestimmte Riten (Buße, Krankensalbung, Beerdigung) und Pontifikalhandlungen (Weihen, Segnungen) eine wichtige Stufe zur Genese der liturgischen Bücher darstellen. – Rosa Guerreiro, Un vrai ou faux passionnaire dans le manuscrit 39 de la Real Academia de la Historia de Madrid? (37–56) datiert eine notitia martirum in dem genannten Cod. westgotischer Schrift auf die 2. Hälfte des 11. Jh.s (ca. 1065–1075 sind möglich), geschrieben in der Phase des Ritenwechsels in Spanien in der Abtei S. Millan. – In der Hs. Paris, BN lat. 13777 ist ein nach 1260 von einem Mönch von St-Éloi in Noyon zusammengestelltes Dossier zum Echtheitsstreit über die Reliquien des hl. Eligius erhalten. Olivier Guyotjeannin Les reliques de saint Éloi à Noyon: procès et enquêtes du milieu du XIIIe siècle (57–110) geht diesem um die Mitte des 12. Jh.s entbrannten und im 15. Jh. noch nicht ausgestandenen Streit zwischen der Benediktinerabtei St-Éloi in Noyon und dem Domkapitel über den Besitz des wahren Leibes des hl. Eligius nach und schildert die „heiße" Phase des Kampfes im 13. Jh., in der beide Parteien nach Rom rekurrierten. – Nicole Beriou / David L. D'Avray, The Image of the Ideal Husband in Thirteenth Century France (111–141) entnehmen Universitätspredigten des Robert de Sorbonne (1261) und des Adam Picardus (1282) zum 2. So. n. Epiphanie, die sie im Anhang edieren, Wunschvorstellungen vom idealen Ehemann damals. – Nach Philippe Faure, Vie et mort du séraphin de saint François d'Assise (143–173) tritt in den Berichten über die Stigmatisierung des hl. Franz von Assisi immer mehr der atl Charakter einer Engelserscheinung zugunsten des Christusbildes zurück. – Bis 1790 gab es in Rouen ein Augustinerinnenkloster, genannt Filles-Dieu. Fabienne Chaube, Les Filles-Dieu de Rouen aux XIIIe–XVe siècles. Étude du processus de régularisation d'une communauté religieuse (179–211) vermutet, daß es sich bei diesen „Filiae Dei" ursprünglich (vor 1247) um eine Gruppe bekehrter Prostituierter handelte. Die allmähliche Entwicklung zu einer Ordensgemeinschaft war 1346 mit der kanonischen Errichtung eines Priorates unter Annahme der Augustinusregel und der vom Erzbischof von Rouen erlassenen Konstitutionen abgeschlossen. – Odile Redon, Les ermites des forêts siennoises (XIIIe–XVe siècles) (213–240) untersucht eine der Wurzeln des Augustinereremiten-Ordens, die Einsiedlerniederlassungen in den Wäldern bei Siena. – Gérard D. Guyon, L'état et l'exploitation du temporel de l'abbaye bénédictine Sainte-Croix de Bordeaux (XIe–XIVe siècles) (241–283) beschreibt die Anpassungsschwierigkeiten der bis ins 6. Jh. zurückreichenden Abtei Ste-Croix (Bordeaux) an die veränderte Wirtschaftslage seit dem Hochmittelalter. Weniger detailliert, aber klarer konnte man das schon bei A. Chauliac, Histoire de l'abbaye Sainte-Croix de Bordeaux (1910) lesen. – Marie-Claude Dinet-Lecomte, De la sainteté à la chute: la fin d'un ermitage au milieu du XVIIIe siècle (285–296) berichtet über den gewaltsamen Tod von drei Einsiedlern in der Nähe von Meaux 1740 und 1750. – Bernard Hours, Les carmélites françaises et la vie mystique du milieu du XVIIe siècle à l'expulsion de 1792 (297–318) wertet die „Totenbriefe" (circulaires) aus den französischen Karmelitinnenklöstern des 18. Jh.s aus, die nach dem Ableben einer Schwester anderen Klöstern ein

summarisches Lebensbild der Verstorbenen gaben. – D. Iogna-Prat berichtet über ein Kolloquium (1989) und eine Ausstellung (1990) zur Kultur der Abtei St-Germain d'Auxerre im 9. Jh.; G. Lobrichon über den Bernhardkongreß von Lyon und Dijon im Juni 1990. H. Millet kündigt ein weitgefaßtes Projekt zur Prosopographie der französischen Kirche des 13.–15. Jh.s an.

Buchbesprechungen beschließen den ersten Band der neuen Reihe der empfehlenswerten Zeitschrift.

Rom Pius Engelbert

De Vogüé, Adalbert: **Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité**. Première partie: Le monachisme latin. De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356–385). – Paris: Éd. du Cerf 1991. 448 S., kart. FF 250,00

Der französische Benediktiner Adalbert de Vogüé, der Anfang der 70er Jahre die maßgebende Edition der Magister- und der Benediktsregel besorgt und sich seither in zahlreichen Publikationen mit dem Mönchtum der Spätantike und des Frühmittelalters befaßt hat, behandelt in seinem neuesten Werk die monastischen Anfänge im Okzident anhand der Vita Antonii des Athanasius sowie ausgewählter Briefe des hl. Hieronymus. Dem Vf. geht es dabei nicht um eine „histoire du monachisme", sondern um deren Niederschlag in der „histoire littéraire" unter der Leitfrage: „Qu'est-ce qu'un moine?" (Avant-propos, 9–12, 10) Im Zentrum jeden Kap.s stehen eine oder mehrere literarische Quellen, die der Vf. im Blick auf ihre Datierung, ihre Gliederung und ihre literarischen Abhängigkeiten untersucht, bevor er dann seine Interpretation vornimmt.

Der Vf. leitet seine Untersuchung mit dem 1. Kap. „La Vie de Saint Antoine" (17–80) ein, die zweifach vom Griechischen ins Lateinische übersetzt wurde und zugleich als das erste bekannte Werk der lateinisch-monastischen Literatur gelten darf (22). In dieser Vita charakterisiere Athanasius den Heiligen vornehmlich anhand der beiden Termini „prière/prier" und „ascèse" (37). Ja, „l'ascèse garde l'homme alerte et forte" (75), besonders im Kampf gegen die Dämonen, dem innerhalb der Vita „une place énorme" zukomme (58). Die Stärkung für diesen Kampf erfordere sogar Antonius' Abkehr von anderen Asketen und seine Hinwendung „à la plus complète solitude" (77).

Das 2. Kap. „Lois impériales et lettres de Jérome 370–377" (81–141) ruft eingangs die von den römischen Kaisern Valens und Valentinian erlassenen Gesetze gegen Beamte in Erinnerung, die desertieren und sich dem Mönchtum zuwenden. Unter diesen Zeitumständen bewegt sich Hieronymus mit seinen ersten 17 Briefen aus Antiochien und der Wüste von Syrien auf einer ganz anderen Ebene, denn diese Schreiben enthalten Portraits einiger Mönchsgestalten und Appelle zugunsten des monastischen Lebens (85). Sie dürften als Indizien dafür beigezogen werden, daß sich das gesamte erzählerische Werk Hieronymus' „sous le patronage d'Athanase" entwickelt habe (87): In ep. 3,4–5 wird das Idealbild des Mönches Bonosus gezeichnet – wiederum ganz nach dem Vorbild der Vita Antonii, wenngleich in seiner Idealisierung dadurch abgeschwächt, daß Hieronymus im Gegensatz zu Athanasius selbst Mönch war (105f, 115ff). „Monachus", so kann der Vf. in diesem Zusammenhang zeigen, bedeutete ursprünglich nicht in erster Linie ein Leben in „Armut", sondern eines in der Einsamkeit des eigenen Herzens oder auch der Wüste, während die Durchschnittschristen und die Priester in der Stadt wohnten (126f): „Comme la prison des martyrs, dont on le rapproche volontiers, le désert n'est aimé que parce qu'il est la porte du ciel" (134).

In den Zeitabschnitt des 3. Kap. „Jérome, Ambroise et Bachiarius 375–382" (143–199) fällt die von Hieronymus mindestens zum Teil nach athanasischem Vorbild gestaltete Vita Pauli, die allerdings allein von der Asketwerdung und vom Tod dieses „monachus" handelt: Er werde gewissermaßen als „Antoine perfectionné (. . .) dans une solitude totale" dargestellt (182f). Vor allem kehrten die in Hieronymus' ersten Briefen häufig angesprochene Verbindung „entre vie monastique et martyre" hier wieder.

Hieronymus' Schriften aus dem Zeitintervall des 4. Kap. „Jérome à Rome et ses contemporains 382–385" (201–233) belegen nach Vf.s Angaben einerseits die häufigere Symbiose von Mönchtum und Priestertum in Italien, Spanien und Macedonien sowie andererseits das sich ausbreitende weibliche Asketentum: „Vierges, moines et clercs sont donc associé par une communion consécration, qui leur interdit soit le commerce sexuel, soit le commerce tout court" (215). Trotz dieser Gemeinsamkeiten unternimmt Hieronymus in ep. 18* an Praesidius aus dem Jahr 384 den Versuch einer ersten Klärung des Terminus „monachus", den er dem des Klerikers Punkt für Punkt gegenüberstellt (232f).

Das 5. Kap. behandelt „La lettre de Jérome à Eustochium sur la virginité 384" (235–270), der nicht nur wegen seiner Weisungen für das Alltagsleben der Jungfrauen – z. B. betreffs ihrer Verpflegung – als Neuheit anzusehen sei, sondern vor allem, weil er in der mönchischen Literaturgeschichte ein neues literarisches Genre etabliere – die Satire, mit der unwürdige Repräsentanten der monastischen Bewegung kritisiert werden (269f).

Die grundlegende Bedeutung dieses Briefes unterstreicht der Vf. dadurch, daß er ihm auch das 6. Kap. „La lettre de Jérome à Eustochium – suite" (271–325) widmet und darin besonders auf Hieronymus' Darlegungen zum männlichen Mönchtum eingeht. Einleitend erzählt Hieronymus von den Härten seiner eigenen monastischen Wüstenexistenz (275), die der Buße dienen sollte und die sich nach Aussagen des Vf.s tatsächlich in der beschriebenen Weise zugetragen haben könnte (278f). Während Hieronymus sich bei diesen Schilderungen sprachlich durchaus an die Vita Antonii anlehnt, weicht er inhaltlich insofern von ihr ab, als jene das „pleurer des fautes" nicht kenne (281). Und noch ein Novum arbeitet der Vf. heraus: Bei seiner Vorstellung der ägyptischen Mönche führe Hieronymus die Termini „coenobium" (das gemeinsame Leben) und „anachoreta" (Einsiedler) in die lateinische Sprache ein. Dieser Vorgang sei umso bedeutsamer, als es im Lateinischen zuvor nur den Kollektivterminus „monachus" gegeben habe, der jene sprachliche – und damit auch inhaltliche – Unterscheidung von Einsiedlern und Gemeinschaftsmönchen nur ungenügend zugelassen habe (293), die Hieronymus im folgenden in ausführlich-satirischer Weise erläutert. Die Bedeutung, die der Vf. diesen Beschreibungen beimißt, geht so weit, daß er den Brief an Eustachius für den ersten Stein des westlichen Mönchtums hält, auf dem später Cassian, der Magister und Benedikt aufbauten (325). Ja, sogar das Leben der Jungfrauen erhalte fortan „une forme quasi monastique" (325).

Das abschließende 7. Kap. handelt von „Les dernières lettres de Jérome à Rome 384–385", die allesamt an das weibliche Mönchtum gerichtet sind, das in den voraufgegangenen Briefen allenfalls eine untergeordnete Rolle gespielt habe (333f). Die Spannweite des weiblichen Asketentums sieht der Vf. durch Lea und Asella (ep. 23–24) versinnbildlicht. Doch auch wenn Lea Leiterin eines Klosters ist – also Zönobitin – und die Jungfrau Asella ihr Leben im Herzen der Stadt – was den männlichen Einsiedlern nicht erlaubt war – „quasi érémitique" verbringt (341f), lasse sich die literarische – und zum Teil auch inhaltliche – Ausgestaltung dieser beiden Profile, z. B. hinsichtlich des nächtlichen Gebetes oder der Handarbeit, über weite Strecken auf die Vita Antonii zurückführen (344, 356). Dagegen müsse man die Rede von der Aufnahme des asketischen Lebens als „une sorte de second baptème" dem Sondergut des Hieronymus zurechnen: In ep. 39 an eine Asketin Paula greift er den Gedanken Tertullians auf, der das blutige Martyrium als eine zweite Taufe ansieht, die die erste Taufe bekräftigt, und Hieronymus führt diese Deutung dahingehend weiter, daß er auch der freiwilligen Übernahme des unblutig-asketischen Martyriums den Wert einer zweiten Taufe zubilligt (371f). Gleichfalls ohne Vorprägung in der Vita Antonii seien Hieronymus, erneute Überlegungen in ep. 39 zur Vereinbarkeit von priesterlicher und mönchischer Existenz in einer Person (378f).

In seinem abschließenden „Postface. Survol d'une génération" (399–405) hebt der Vf. die wechselvolle Beziehung zwischen der eremitischen und der zönobitischen Lebensweise als den Kernpunkt der untersuchten Literatur hervor: Die Vita Antonii z. B. kenne Gemeinschaftsmönchtum, halb-gemeinschaftliches Mönchtum und entschiedenes Eremitenleben. Ja, ein Asket konnte auch von einer Lebensform zur anderen überwechseln, wie die Briefe des Hieronymus erkennen lassen: In diesem Zusammenhang sieht der Vf. die von Hieronymus aus Ägypten übernommene und in die lateinische Sprache eingeführte Einteilung der „monachi" in Zönobiten und Anachoreten für die Geschichte des westlichen Mönchtums als „entrée en scène d'une espèce nouvelle, celle des cénobites" an (401).

Das zusätzlich mit einer Kurzbibliographie und zwei umfangreichen Indices versehene Werk des Vf.'s legt mit seiner literarischen Analyse unter der Leitfrage: „Qu'est-ce que'un moine?" einen Grundstein des westlichen Mönchtums frei: Zutage treten ‚bewegende' monastische Verhältnisse, deren sprachlichen und inhaltlichen Differenzierungen der Vf. in seinem Werk – manchmal vor-

ausgreifend bis zum Magister und zu Benedikt – in leicht verständlicher und inhaltlich packender Weise nachgeht.

Münster Hubertus Lutterbach

Van Oort, Johannes: **Jerusalem and Babylon.** A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. – Leiden: E. J. Brill 1991. XII, 428 S. (Vigiliae Christianae, Suppl. 14), geb. hfl 180,00

1986 veröffentlichte J. van Oort seine der Univ. Utrecht vorgelegte Diss., in welcher er unter dem Titel „Jeruzalem en Babylon" Augustins Apologie De Civitate Dei und die Quellen seiner Lehre von den zwei Staaten behandelt. Im Jahr darauf erschienen die zweite und dritte Auflage dieser sehr wertvollen Untersuchung (vgl. meine Rez. in: ThRv 84, 1988, 377–381). Nun liegt diese Arbeit auch in einer englischen Übersetzung vor. Wie der Vf. im Vorwort dazu erklärt, wurde die ursprüngliche Fassung nur unwesentlich verändert. Tatsächlich konnte ich nur eine Auslassung und eine Ergänzung in den Anmerkungen und einige Auslassungen und einen neuen Titel in der Bibliographie feststellen. O. verweist zwar im Vorwort auf zwei einschlägige Neuerscheinungen sowie auf einige Kritiken von Kollegen, aber er wollte trotzdem seinen Text „virtually unchanged" belassen.

In meiner Besprechung hatte ich vor allem beanstandet, daß das Werk *De Civitate Dei* als Katechese hingestellt wird. Ich habe meine Auffassung in einem kleinen, in den Mélanges T. J. van Bavel mit dem Titel *„Zum Aufbau von Augustins De Civitate Dei"* veröffentlichten Aufsatz weiter zu begründen versucht (Leuven 1990, 937–951). Doch O. hielt in einer am Patristischen Kongreß von Oxford (19.–24. Aug. 1991) unter dem Titel *„Augustine's letters to Firmus (1A* and 2*) and the purpose of the City of God"* vorgetragenen Kommunikation an seiner Auffassung fest. In einem Vortrag *„Le De Civitate Dei comme De vera Religione"*, der von R. Piccolomini (Hg.), Interiorità e intenzionalità nel „De Civiate Dei" di Sant'Agostino (Roma 1991), 7–33, veröffentlicht worden ist, nahm G. Madec zugunsten der Auffassung von O. Stellung. Ich möchte dennoch an meiner Kritik festhalten. Man darf natürlich annehmen, daß Augustinus seine Apologie unter anderem auch dazu verfaßte, um heidnischen Intellektuellen den Weg zum christlichen Glauben zu bahnen. Ob man deswegen literarisch bei ihr von einer Katechese sprechen kann, ist jedoch eine andere Frage. Auf jeden Fall kann man den Unterschied zwischen den zwei Modellkatechesen in *De catechizandis rudibus* und dem zweiten Teil von *De Civitate Dei* (XI–XXII) nicht übersehen. Während jene relativ kurz gehalten sind, ist dieser sehr umfangreich. Dazu führt die *narratio* in jenen Erstkatechesen nur bis in die Gegenwart der Kirche (in die Zeit Augustins), im zweiten Teil von *De Civitate Dei* hingegen wird die Geschichte der zwei Staaten bis zum Ende der Welt behandelt, und zwar, wie auch Madec zugibt, nach einem aus der antiken Rhetorik übernommenen panegyrischen Schema (*exortus – procursus – debitus finis*).

Rom Basil Studer

Gregor von Nazianz: Über die Bischöfe (Carmen 2,1,12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von Beno Meier. – Paderborn: F. Schöningh 1989. 174 S. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. NF 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz, Bd 7), kart. DM 48,00

Der Nazianzener, dessen Vater aufgrund eines liturgischen Irrtums zum Bischof geweiht worden war (A. W. Ziegler: Gregor der Ältere von Nazianz, seine Taufe und Weihe. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 4. Jh.s. In: MThZ 31, 1980, 262–283) und dessen Mutter den Sohn vor seiner Geburt Gott versprochen hatte (PG 37, 1225), rechnet mit seinen Bischofskollegen unmittelbar nach seinem Abgang von Konstantinopel ab. Die Ereignisse hatten sich überstürzt. Er war von den Konzilsvätern 381 zum Bischof gewählt und vom Kaiser bestätigt worden. Nach dem plötzlichen Tod des Meletios trat er an dessen Stelle. Im weiteren Verlauf des Konzils mußte Gregor erleben, daß seinen auf Versöhnung zielenden Vorschlägen in kirchenpolitisch brisanten Fragen der Erfolg versagt blieb. Querelen kirchenrechtlicher Art wurden gegen ihn hervorgeholt. Aus taktischen Gründen bot er der Versammlung seinen Rücktritt an und war fassungslos, als die Väter sofort akzeptierten. Der Nazianzener, empfindlich wie empfindsam, war zutiefst getroffen und ließ seiner Empörung über die Bischöfe, die ihn zu Fall gebracht hatten, im hier edierten und übertragenen Gedicht freien Lauf. Was als persönliche Abrechnung beginnt, mündet in eine umfassende Kritik an kirchlichen Mißständen. Er geißelt die mangelnden menschlichen wie theologischen Qualifikationen vieler Kirchenführer. Der versöhnliche Schluß kann nicht verdecken, daß aus Gregor ein Pessimist spricht, der bitter und bitterlich resigniert hat. Insgesamt ist das in Jamben abgefaßte Gedicht ein Werk, das eine von der Invektive stark beeinflußte Moralpredigt in gebundener Sprache darstellt. Während er in den *Orationes* 4 und 5 noch erbittert gegen Kaiser Julian und dessen Rhetorenedikt (Cod. Theod. 13,3,5) kämpft, hat er vor der Abfassung von *De vita sua* den Kampf aufgegeben. Das Ziel von „Zu seiner Person und über die Bischöfe" (so der Titel von Meier) formuliert er daher so: „Wer Schmerz empfindet, macht sich Luft, indem er sein Leiden auf Gott ablädt (ἐξερεύγεσθαι, heißt wörtlich ‚ausspeien'), auf Freunde, Eltern, Nachbarn, Gastfreunde oder wenigstens doch auf die Nachwelt" (PG 37, 1169).

Meier sammelt die Handschriften, versammelt die Ausgaben und schafft auf dieser Grundlage eine mustergültige, auch durch den Druck angenehm lesbare Edition. Dieser Edition stellt Vf. nahezu synchron eine dem Text gerecht werdende Übertragung gegenüber. Das Unternehmen war schwierig, weil die gebundene Sprache Gregors in eine nüchterne Prosa umgesetzt werden mußte.

Dem Text und der Übersetzung folgt ein philologisch-historischer Kommentar, der durch geschickte zusammenfassende Überschriften mit genauer Versnotation übersichtlich gestaltet ist. Der Kommentar gibt über sprachlich-stilistische Besonderheiten Auskunft und liefert sachliche Erläuterungen. In Einzelfällen bringt er auch Überlieferungsprobleme zur Sprache. Weil sich Gregor gern selbst zitiert, werden die Parallelen aus seinen sonstigen Werken namhaft gemacht. Parallelen aus den Heiligen Schriften und der griechischen Literatur zeigen, woraus Gregor schöpft. Hinweise aus der lateinischen Literatur wollen dem Nachweis dienen, daß Gregor unabhängig von den Lateinern auf gleiche Quellen zurückgreift bzw. deren Bildungstradition und deren Topik kennt, obwohl er die lateinische Sprache nicht beherrschte.

Der Kommentar bietet zahlreiche interessante Einzelheiten. Dafür ein Beispiel.

S. 122 kommt Vf. zu dem Schluß: Mit Vers 442 beginnt ein längerer Abschnitt über die Taufe, wobei wie auch im autobiographischen Teil der Übergang fließend ist. τὸ λουτρόν· die Taufe als Bad der Wiedergeburt. – Die Immersion spielte aber bei Gregor keine Rolle mehr, weder theologisch noch liturgisch. Hier hätte Vf. vorsichtig werden müssen. Gregors einschlägige Terminologie in seinem *carmen* für Taufe ist eindeutig. Er verwendet nur Worte, die vom Bad, vom Waschen und Abwaschen sprechen. D. h. Gregor ist ein Zeuge für den literarisch wie archäologisch gesicherten Befund, der eindeutig gegen eine Taufe durch Untertauchen spricht. Mit anderen Worten, eine Immersionstaufe kann überhaupt nicht im Blickfeld des Nazianzeners gelegen haben. Der Ausdruck „Wiedergeburt" ist eine Überinterpretation. Gregor handelt in den Versen 442–525 nicht von Wiedergeburt, sondern sein Skopus ist der Hinweis, daß durch die Taufe vergangene Sünden getilgt werden und diese nicht einen Freibrief für künftige Verfehlungen bedeuten kann. Der Vorwurf an die „schlechten Bischöfe" lautet daher, die Taufe bessert nicht den Charakter, sondern diese Mühe muß der Getaufte schon selbst auf sich nehmen, einer Mühe, der sich seine Gegner in ihrer Arroganz nicht unterzogen haben.

Bleibt die Frage, ist das neu edierte *carmen* ein Bischofsspiegel? Gewiß, Gregor versäumt es in seiner Eitelkeit nicht, die asketisch-menschliche Größe der eigenen Person elegant ins Spiel zu bringen und dadurch die Idealgestalt eines Bischofs anzudeuten. Im Gegenüber etwa zur *Regula Pastoralis* eines Gregor des Großen wird man wohl festhalten müssen, daß der verbitterte Pessimismus des Nazianzeners insgesamt den Grundtenor seiner Verse bestimmt und den Blick auf das Wünschenswerte verstellt.

Vf. hat einen interessanten Aspekt nicht nur zum Leben des Kappadoziers erschlossen. Das aufbereitete Material ergänzt auch die Charakterstudie seines Lehrers zu Gregor, B. Wyß, in: RAC 12, 703–863. Das Buch ist mit vorzüglichen Registern (ein Bibelstellenverzeichnis fehlt) ausgestattet.

Augsburg Wilhelm Gessel

Oberhaus, Michael: **Gregor von Nazianz**: Gegen den Zorn (Carmen 1,2,25) Einleitung und Kommentar. Mit Beiträgen von Martin Sicherl. – Paderborn: F. Schöningh 1991. XVII, 205 S. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. NF 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz, 8), kart. DM 68,00

Entsprechend der Zielsetzung dieser Reihe liegt hier wieder ein Kommentar vor zu einem der thematisch bedeutendsten und inter-

essantesten Gedichte des kappadokischen Kirchenvaters. Auf die Beigabe des Urtextes wurde verzichtet mit dem Hinweis darauf (s. „Vorwort"!), daß dessen Veröffentlichung zu gegebener Zeit in einer Gesamtausgabe Gregors von Nazianz geplant ist. Das Fehlen einer Übersetzung kann einigermaßen verschmerzt werden, da der Inhalt abschnittweise in Paraphrasenform erschlossen bzw. zusammengefaßt wird (s. die in 7 Punkten aufgeschlüsselte Gliederung im Inhaltsverzeichnis!).

Dem Kommentar vorgespannt ist eine reichlich bemessene Sekundärliteratur (IX–XV); weiters ein Siglenverzeichnis sowie die Angabe der Ausgaben von Primärautoren, insbesondere derer, die uns themaspezifische Schriften hinterlassen haben (z. B. Seneca!). Wichtig auch der Hinweis (XVII unten), daß Beiträge von M. Sicherl durch den Asterisken gekennzeichnet sind: so die wichtigen Kap. 3 und 5 der „Einleitung", die den Aufbau sowie die Prosodie und Metrik des Gedichts behandeln. Vom Kommentator selbst stammen die „Abfassungszeit" (März/April 382), das „Schweigen Gregors in der Fastenzeit 382" (Therapie zur Zornbekämpfung!), „Bemerkungen zur Form des Gedichts" (zwar einige typische Diatribenelemente, doch als Ganzes keine Diatribe *stricto sensu*!) sowie solche zum Text (mit *stemma codicum*: S. 37) und zur Gestaltung des Kommentars (38). Den die S. 39–194 einnehmenden Kommentar beschließen einige „Register" (195–205): Vom Text Mignes abweichende Lesarten; Personen und Sachen; Sprache und Stil; Griechische Wörter; Stellen aus antiken Autoren (die näher behandelt sind).

Mag die hier ausgesprochene Ansicht subjektiven Charakter haben: wir haben es wohl mit dem sorgfältigsten und gediegensten Kommentar zu tun, der bisher in dieser Reihe erschienen ist! Er erfüllt – bei gerechter, objektiver Betrachtungsweise – eigentlich alle Anforderungen, die man an eine solche Arbeit stellt. Trotzdem sei die Feststellung erlaubt, daß man bei der Kommentierung da und dort andere Schwerpunkte setzen bzw. andere Perspektiven eröffnen könnte. Wenn S. 38 etwa davon die Rede ist, daß bei den Parallelstellen Gregors möglichst vollständige Erfassung das Ziel war, wäre es vielleicht angezeigt gewesen, κάμπτεσθαι (v.181) nicht bloß durch Stellen der alten Dichter zu belegen, sondern durch solche aus Gregor selbst, wie z. B. c.I,2,2, v.361; I,2,10, v.727; II,1,1, v.477; II,2,3, v.245; or. 15,4; 25,14. Oder zur „häufigen Junktur" τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα (v.249) hätte auf or. 15,8 und or. 24,4 (in umgekehrter Reihung!) sowie auf das analoge οἷα καὶ ὅσα (I,2,10, v.583; vgl. ib. 700 und 922) verwiesen werden können. (Andrerseits wäre zu ἀντισηκώσεις, unmittelbar nachher [v.250], der Hinweis nicht nur auf Gregorstellen [dazu noch or. 42,16], sondern auch auf Aeschyl., Persae 437, illustrativ gewesen). Zu γράφει (v.326), „technischer Ausdruck der Gesetzessprache", wäre etwa I,2,10, v.880 oder II,1,52, v.4 zu stellen. Ähnliches könnte man betr. στροβούμενον (v.442; vgl. I,2,10, v.127; II,1,11, v.304, p.68 Jungck; or. 21,19) oder βάλλοι (v.491; vgl. I,2,10, v.333; or. 4,79 nebst Bemerkung von Kurzmann in seinem Komm., Basel 1988, 269; Liban., or. 18,198 [II, p.323f]) feststellen. Vielleicht kann sich der Kommentator aber damit rechtfertigen, daß die S. 38 geltend gemachte „exemplarische Angabe von Belegmaterial" auch auf Gregor selbst zu beziehen ist.(?) Im übrigen hätten die Angaben zu συνήγορον (v.526; vgl. noch I,2,10, v.195) bereits zu v.217 gemacht werden sollen. Zweimal erläutert wird das Verb ἐκκαίειν: zu v.72 und zu v.412, z. T. mit denselben Belegen und mit inkonsequenter Zitation: einmal 2 Reg 24,1; dann 2 Sam 24,1.

Nun noch eine Anzahl von Hinweisen auf die Möglichkeit zur Ergänzung des gebotenen Materials: Zu v.4 und 313 (betr. „Eid" und „Eidesenthaltung") ließe sich vielerlei namentlich aus Joh. Chrysostomus beisteuern (s. bloß den „Index generalis" in PG 64 s. v. „iurare/iuramentum"). Zu v.8 etwa auch J. Chrys., In Ioann. h. IV(III)4, PG 59,51: Ὀξὺ γὰρ τὸ πάθος ἐστὶ τῆς ὀργῆς καὶ φλογὸς ἀπάσης ὀξύτερον; entsprechend Isid. v. Pelus., ep. IV,152, PG 78,1237A und ep. IV,223, ib. 1317B. Für den Aspekt des „Schäumens" des Zornigen (v.23 u. 95) ist neben Gregor v. Nyssa's De beat. 2 (PG 44,1216D) auch dessen spätere Abhandlung De beat. 7 (ib. 1285C) aufschlußreich (διάβροχος wie Bas., Hom. in ebr. 5, PG 31,453C). Ergänzend zu den „Zorndefinitionen" (v.35ff bzw. S. 56ff) sei verwiesen auf: (Bas.?), Enarr. in Isai. c.5,181, PG 30,424A; Isid. v. Pelus., ep. IV,223 (l.c.); dazu noch (speziell zu v.43–45) Greg. v. Nyssa, De beat. 7 (PG 46,1285A-B): Ἐπειδὰν γὰρ ... ὑπερζέσῃ τὸ περικάρδιον αἷμα τῆς μελαίνης χολῆς ... Zu κατάκλυσις (v.65) und κατέκλυσε (v.485: kein Hin- bzw. Rückverweis im Komm.!) vgl. Bas., Hom. in ebr.5 (l.c.); Philo, De virt. 14 (V,270C.-W.). Zum Gedanken, daß man den Zorn im Anfangsstadium leichter bändigt als später (v.70f) vgl. Plut., De aud. poetis 11,31A-B; zur Typologie der Formulierung etwa or. 32,28 (bei Kertsch, Bildersprache bei Gregor v. Nazianz, Graz ²1980, 288 [107*]). Zu v.73 vgl. Isid. v. Pelus., ep. I,280, PG 78,348A. Derselbe beschreibt übrigens ep. II,109, ib. 549C-D, die Wirkung des Weines in ähnlicher Weise wie hier Gregor das Erscheinungsbild des Zornes (v.76ff). Weiters sind ep. II,239, ib. 677A und ep. IV,152, ib. 1237A insbesondere mit v.84 zu vergleichen: προεκτρέχει (= ἡ ὀργὴ) γὰρ πολλάκις τοῦ λογισμοῦ καὶ ἀβουλήτως (auch Greg. Nyss., De beat. 7, PG 44,1285A) σχεδὸν τίκτεται ... bzw. τὸν θυμόν ... τὸν καὶ τὰς ἐννοίας λανθάνοντα καὶ τοὺς λογισμοὺς προπηδῶντα (wie ep. V,189, ib. 1445B). Zu v.93 (συμπτώματα) vgl. Greg. Nyss., De beat. 7, PG 44,1284D. Diese Stelle und ib. 1285B wären auch zu v.94 und v.100 zu zitieren gewesen; dazu noch Isid. v. Pel., ep. III,293, PG 78,968A und Evagr. Pont., De 8 spirit. malitiae 9, PG 79,1153D (wegen ὤφαιμον! Das Erscheinungsbild des Betrunkenen und Zornigen ist ja vielfach dasselbe: vgl. Chrys., Adv. ebr. 1, PG 48,433!); betr. ὑπόσεις vgl. Theodoret. Cyr., De provid. 8, PG 83,701A. Zu νεκρότητος ἔμφασις vgl. wieder Chrys. (l.c.), 2,435; id. In ep. 1 ad Cor. h.27,5 PG 61,232: νεκρότητος εἰκών; Bas., Hom. in ebr.3, PG 31,449A (ex.). Dort (5,453B) ist auch vom „Anschwellen" die Rede wie v.100, wozu vgl. Greg. Nyss. (l.c.), 1285B: διοίσουσι (etwa διοιδοῦσι?) δὲ κατὰ τοῦ αὐχένος αἱ φλέβες ... und Chrys., In acta ap. h.31,4, PG 60,232: διατείνει τὰς φλέβας ... Zu κόπτουσα (v.101) vgl. Bas. (l.c.), 5,453C; zu ἄσθμα (v.102) Greg. Nyss. (l.c.), 1285B; zu ἐξάλματα (v.104) Bas. (l.c.) 8,460D: ἐξάλλῃ ἐμμανῶς; Chrys., In Ioann. h. IV(III),5, PG 59,52: καταγελάστως πηδῶσιν οἱ πόδες καὶ ἐνάλλονται ...; zu γνάθοι φυσ. (v.108) Chrys., In Mt. h.23(24), 10, PG 57,320; id. ib. h.68(69), 4, PG 58,645; Theodoret., De provid. 6, PG 83,660B u. 661C; zu v.111 Greg. Nyss. (l.c.), 1284D: Τίς ἂν διεξέλθοι πρὸς ἀξίαν τῆς ὀργῆς τὰ πάθη; τίς ὑπογράψει λόγος ...; (u. 1285C). Die Kritik an meiner Auffassung von φορᾷ (v.147) ist berechtigt; vgl. Kurmanns Komm. (l.c. 286) zu or. 4,85. Der Gedanke von v.157 hätte mehr Illustration verdient: vgl. Bas. (l.c.) 4,452B; Greg. Nyss. (l.c.), 1285A; Chrys., Adv. ebr. 2, PG 48,434; In Ioann. h.48(47), 3, PG 59,273; In ep. ad Rom. h.20,4, PG 60,600–601; In ep. 2 ad Cor. h.29,5, PG 61,604; In ep. 1 ad Thess. c.5 h.9,4, PG 62,452. Zu der zu v.161 zitierten Basiliusstelle vgl. auch Chrys., Catech. bapt. V,9 (SC50^{bis}, p.205 Wenger) nebst Anm. des Herausg. V.172ff ist topisch: vgl. Greg. Nyss., C. Eunom. I,74–75 (I, p.48 Jaeger); Isid. v. Pel., ep. III,154, PG 78,845D (analog von den Gegnern der göttl. Vorsehung!), u. ö. Zum Gebrauch von φορᾶς (v.177) vgl. c. II,2,8, v.23; zu ἐπῳδῆς (v.183) Chrys., In ep. ad Rom. h.28,2 PG 60,651; id. In ep. 2 ad Cor. h.7,7, PG 61,452; Isid. v. Pel., ep. III,44, PG 78,761B; zu v.318: c.I,2,10, v.886; Chrys., Expos. in ps. IV,7, PG 55,50: τὴν μητέρα τοῦ φόνου, τὴν ὀργήν; id. In c. 5 ep. ad Gal. comm. c. 6, PG 61,672: Ῥίζα γὰρ φόνου θυμὸς ...; zu v.339ff z. B. Chrys., In Ioann. h. IV(III),4, PG 59,51 (med.), welche St. (50 infra) wegen Eph 4,26 auch zu v.347f heranzuziehen ist. Zum Postulat des „richtigen Gebrauchs" (v.358) verweise ich auf meinen Art. in WrSt 102 (1989) 187–204, bes. 189f. Zu v.362 vgl. Chrys., In ep. ad Hebr. c.1 h.II,4, PG 63,25: Πάλιν ὁ ζῆλος καλὸν ..., ὅταν πρὸς τὰ καλὰ τὴν μίμησιν ἔχῃ ...; im übrigen (hinsichtlich der Nützlichkeit des Zorns): id. Exp. in ps. IV,7–8, PG 55,51 mit der fürs Folg. wichtigen Feststellung: οὐδὲ πάθος περὶ Θεόν ἐστιν ἡ ὀργή; Isid. v. Pel., ep. II,239, PG 78,677A; aus dem profanen Bereich: Themist., De re publica ger. (III,95 Downey-Norman): „... neque (quis) irascetur nisi quando iracundia desideretur et quoad necessaria sit." Zu v.371 im Verein mit v.383 ist illustrativ Euseb. Caes., Hom. in ps. 37 c. 1, PG 30,85A-B: κατὰ μεταφορὰν δὲ τὰ τοιαῦτα εἴωθεν ὀνομάζειν ὁ τῆς Γραφῆς λόγος ... Zu v.412 Vgl. Chrys., In c. 32 Gen. h.58,5, PG 54,512: Μὴ γὰρ δυνατὸν πῦρ πυρὶ σβέννυσθαι; ... Οὕτως οὐδὲ θυμὸν ἑτέρῳ θυμῷ καταπραΰνεσθαι δυνατὸν ἂν γένοιτό ποτε. Zum vortrefflich erläuterten Bild der sich am Gestade brechenden Woge (v.477ff) vgl. hinsichtlich des Stichwortes λυθὲν St. wie Chrys., Ad pop. Ant. h.9,4, PG 49,109 (διαλυθεῖσα); id. ep. 96, PG 52,659 (διαλύοντα); id. In ep. 1 ad Cor. h.17,1, PG 61,140 (κῦμα ... διαλυόμενον); id. Hom (5) „De studio praesentium ..." 3, PG 63,488 (infra): τὰ κύματα εἰς ἀφρὸν διαλύουσα (πέτρα), und ähnlich id. Exp. in ps.110,3, PG 55,282; weiters Method. Ol., De autex. II,2 (GCS 27, p.148): ἡ θάλασσα πάλιν ἀνελύετο εἰς ἑαυτήν ..., und schließlich Achill, Tat. I,1,9: τὸ κῦμα κορυφούμενον καὶ περὶ τὰς πέτρας λυόμενον εἰς τοὺς ἀφρούς ...

Die Anzahl der Druckfehler scheint gering zu sein; ich beobachtete bloß folgende: „16,7" st. „16,8" im Chrysostomuszitat von v.20 (51); ἐζοιδαίνων st. ἐξ- im Basiliuszitat S. 83 oben; mehrmals „Trisoglio, Consonance" (so zu v.260, 122 unten sowie 182 oben und zu v.501–503; 183) st. „Tr., Consonanze" (nebenbei inkonsequente Zitierweise; vgl. zu v.135–138, 93: „Trisoglio, Reminiscenze"!); „angl." st. „ingl(uvie)" im ersten Chrysostomuszitat von v.310f (130 unten).

Graz Manfred Kertsch

Faith to Creed. Ecumenical Perspectives on the Affirmation of the Apostolic Faith in the Fourth Century. Papers of the Faith to Creed Consultation Commission of Faith and Order NCCCUSA October, 25–27, 1989 – Waltham Massachusetts, ed. by S. Mark Heim. – Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1991. xxii, 206 S. (Faith and Order Series), kart. US-$ 13,95

Ende Oktober 1989 fand in Waltham (Mass.) eine zweitägige, interkonfessionelle Beratung über das Thema „Vom Glauben zum Bekenntnis" statt. Die Akten dieser im Auftrag der Faith and Order Commission of the National Council of the Churches of Christ in the USA abgehaltenen und vor allem von nordamerikanischen Theologen und Kirchenhistorikern verschiedener Konfessionen besuchten Zusammenkunft sind im vorliegenden Band der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Sie werden mit der Würdigung eines verdienten Ökumenikers von der Vereinten Methodistenkirche, A. C. Outler, eröffnet und ihm gewidmet (ix–xii).

In der anschließenden Einleitung stellt der Hg., S. Mark Heim, von den Amerikanischen Baptisten, die beiden Anliegen der Tagung vor (xiii–xxi). Es ging in erster Linie darum, im Rahmen der Bemühungen von „Faith and Order", vor allem von den amerikanischen Verhältnissen her, einen gemeinsam Zugang zum nizänischen Glaubensbekenntnis zu finden. Gleichzeitig sollte auch ein Beitrag zu einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung geleistet werden.

Die Beratungen von Waltham waren weder das erste noch das letzte Symposion dieser Art (vgl. die Hinweise in der Einleitung). Vielleicht läßt sich indes sagen, daß kaum eine andere ökumenische Zusammenkunft so sehr bemüht war, sowohl den geschichtlichen Zusammenhang der Entstehung des Glaubens von Nizäa als auch die Verschiedenheit der heutigen, besonders in den USA üblichen Zugänge zu ihm zu berücksichtigen. Diese Absicht wird denn auch in der abschließenden Zusammenfassung eigens hervorgehoben (198). Gerade darum lohnt es, sich mit den Vorträgen und Ergebnissen jener Tagung näher zu befassen.

Im ersten Beitrag des Sammelbandes stellt sich John Meyendorff die Frage, ob das nizänische Credo ein einigendes oder spaltendes Bekenntnis sei (1–19).

Der weltbekannte orth. Theologe und Kirchenhistoriker setzt seine Antwort bei den ekklesiologischen Voraussetzungen der vornizänischen Zeit an und geht dann mit sicherem Urteil auf das 4. Jh. ein. In den zusammenfassenden Erwägungen weist er auf die unterschiedliche Ekklesiologie der Bischöfe des 4. Jh.s und der ökumenischen Theologen von heute hin. Er ist indes überzeugt, daß das nizänische Credo, welches er aber zu Unrecht als von allen Christen während Jh.en gebrauchtes Taufbekenntnis betrachtet (vgl. 9.18), soweit es die Botschaft des Evangeliums in der apostolischen Sicht des Geheimnisses Christi, wenn vielleicht auch in verschiedener Weise, zum Ausdruck bringt, die Grundlage der christlichen Einheit bleiben muß (vgl. vor allem 19).

Den kath. Standpunkt vertritt André de Halleux von der Univ. Louvain-la-Neuve (20–44).

Ein Blick auf die Bedeutung des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses in der Entwicklung der ökumenischen Bewegung seit 1920 führt ihn zur grundsätzlichen Annahme einer „creative fidelity" gegenüber dem nizänischen Glauben (26). Wie sehr eine solche offene, von jeder „conservation of verbal repetition" (26) sich unterscheidenden Haltung von der Alten Kirche selbst offenkundig gelebt wurde, sucht der in der ökumenischen Arbeit ausgewiesene Kirchenhistoriker aus Belgien (vgl. ThRv 87, 1991, 482ff) aus der Rezeptionsgeschichte des NC nachzuweisen, welche von Nizäa bis Konstantinopel und von Ephesus bis Chalcedon geführt hat. Wichtig ist dabei seine Feststellung, daß dieses 451 endgültig angenommene Credo vor der Zeit des Kaisers Justinian, im Westen selbst bis heute, nicht das einzige Glaubensbekenntnis geblieben ist. Mit anderen Worten, aus der Geschichte des 4. Jh.s ergibt sich, daß ein von allen Christen benutztes Glaubensbekenntnis wirklich nützlich wäre, ein solch ökumenisches Credo jedoch eine Illusion wäre, wenn dahinter nicht eine für alle gültige Überlieferung des Glaubens stände (vgl. 43f).

Der dritte Beitrag stammt von William G. Rusch, einem ev.-luth. Theologen von Chicago (44–59). Nach einer sehr eindrücklichen Übersicht über die Wertung des NC in der modernen Forschung vertritt er mit Nachdruck den Standpunkt seiner Kirche, welche sich dem nizänischen Glauben von ihrem Verständnis der Schrift her verpflichtet fühlt. Damit will er indes ein ökumenisches Gespräch über die Frage nicht ausschließen, wie dieses Credo von anderen verstanden wird und wie damit das eigene Verständnis vertieft werden kann.

In einer überraschend positiven Weise behandelt anschließend Roberta C. Bondi, von der United Methodist Church, die Bedeutung des Mönchtums für die Kirchen des 4. Jh.s (60–82).

Nach einer von warmer Sympathie getragenen Darstellung der monastischen Grundbegriffe weist sie auf die Offenheit für das ökumenischen Gespräch hin, welche sich von den monastischen Idealen her ergibt: vom Zeugnis für eine andere Welt; von der Toleranz gegenüber den verschiedenen Lebensweisen; von der Zurückhaltung im Urteil über die anderen und von der Nachahmung der demütigen Liebe Gottes. Im weiteren spricht sie von den Voraussetzungen, welche gerade die Mönche für das Verständnis des Credos mitbrachten: von der Bereitschaft zum Hören; von der Unabhängigkeit gegenüber der bischöflichen Hierarchie; von der Offenheit für neue Möglichkeiten. Abschließend kommentiert sie selbst aus dieser ganz spirituellen Sicht in recht eindrücklicher Weise die Hauptaussagen des nizänischen Glaubens.

In der gleichen Linie würdigt Rosemary Jermann, eine kath. Journalistin von St. Louis (Missouri), den Beitrag der Kappadozier zur Rezeption des Symbolum von 325 (83–94).

Dazu beschreibt sie im Anschluß von J. Daniélou die sozialen Verhältnisse des 4. Jh.s sowie die Frömmigkeit Gregors von Nyssa. Daraus leitet sie drei Grundsätze für die Verkündigung des Credos ab: diese muß auf die Grenzen der Erkenntnis Gottes achten, auf einer geistlichen Erfahrung beruhen und für die verschiedenen Weisen christlichen Lebens offenbleiben.

Leider geht die Autorin aber nicht auf das Verhältnis der Kappadozier, besonders des Basilius, zum kaiserlichen Hof ein. Ebenso übergeht sie die Tatsache, daß die Konzilien und Synoden sich außer mit der Frage des Glaubens auch mit den ethischen Aufgaben der Gemeinschaft und der einzelnen Christen befaßt haben.

Eine ähnliche Kritik ist mit noch mehr Grund an Paulo D. Siepierski, von der Baptisten Kirche Nordbrasiliens, zu richten, der Basilius von Cäsarea als „Paradigma für den ökumenischen Dialog" vorstellt (95–107).

Nach eher langatmigen Ausführungen über die Notwendigkeit, auch in der Kirchengeschichtsschreibung sich auf soziologische Methoden zu stützen, hebt er vor allem die Grenzen des nizänischen Glauben heraus. Es handle sich um ein von der kaiserlichen Macht der Kirchenleitung aufgedrängtes Bekenntnis, das keine Rücksicht auf die sozialen Nöten von damals nehme.

Grundsätzlich wird niemand dem Vf. den Rückgriff auf die soziologische Methoden bestreiten. Ob man diese auf die Unterdrükkung der Armen durch die Mächtigen beschränken soll, ist allerdings eine andere Frage. Auf jeden Fall berücksichtigt der Vf. das Problem des Verhältnisses des Basilius zur zivilen Macht nicht, welche gerade von der neuen Forschung herausgestellt worden ist (vgl. jetzt R. Pouchet, Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondence [Roma 1992], 609–634, mit der dort verzeichneten Literatur). Ebenso nimmt er die Tatsache zu wenig ernst, daß die Kirchenpolitik des Primas von Kappadozien ganz darauf ausgerichtet war, nicht einfach die Christen, sondern die Bischöfe durch den nizänischen Glauben zusammenzuführen. Dazu übergeht er die Tatsache, daß Basilius das Programm der Moralia nur in seinen Klöstern, nicht aber in seiner Gemeinde verwirklichen konnte (vgl. dazu jetzt K. Koschorke, Spuren der Alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Cäsarea, Freiburg 1992). Schließlich vergißt auch er, daß die Synoden nicht bloß zu den Glaubenslehren, sondern auch, wenn gleich mit unterschiedlichem Erfolg, zu Fragen des täglichen Lebens Stellung genommen haben.

Der weitere von Eduardo Hoornaert, einem kath. Theologen aus Brasilien, über das nizänische Credo und die Einheit der Christen verfaßte Beitrag geht von ähnlichen historiographischen Voraussetzungen aus (108–116).

Das Konzil von Nizäa stellte mit seinem Glaubensbekenntnis ohne Zweifel Jesus Christus in die Mitte der Geschichte der Menschheit. Doch während die Christen der ersten drei Jh.e, wie aus verschiedenen Zeugnissen hervorgeht, sich über das menschliche Drama von Tod und Leben Rechenschaft gegeben hatten, kümmerten die 318 Väter sich nicht um die ethischen Konsequenzen des christlichen Glaubens, wählten nicht die „option for the poor" (113ff).

Damit geht der Befreiungstheologe von Fortaleza noch weiter als sein brasilianischer Kollege. Doch auch er bedenkt zuwenig, daß die Konzilsväter von 325 unmittelbar andere Sorgen hatten als er selbst. Man wird sicher zugeben, daß im Wortlaut des nizänischen Credos die soteriologische Komponente zuwenig hervortritt. Aber man darf nicht vergessen, daß gerade unter den bedeutendsten Verteidigern des Glaubens von Nizäa solche waren, welche, wie Basilius von Cäsarea und Ambrosius von Mailand, sich mit ihrer ganzen Liebe zu Christus für die Armen und Unterdrückten eingesetzt haben.

Anschließend behandelt E. Glenn Hinson, von der Southern Baptist Convention, den nizänischen Glauben im Zusammenhang mit der Evangelisierung des Römischen Reiches (117–128).

Obwohl seine Kirche heute im Süden der USA nicht mehr eine Minderheitsstellung einnimmt, rechnet er noch immer mit den Schwierigkeiten, welche die Baptisten einst als Freikirche gegenüber dem vierten Jh. und damit auch gegenüber dem Glauben von Nizäa empfanden. Um ihren Bedenken zu begegnen, weist er auf die damalige vom Staat unterstützte Missionstätig-

keit und betont zugleich, daß die Christen von damals mit dem nizänischen Glaubensbekenntnis ihren Glauben zum Bund mit Gott bekannten. Er hätte zusätzlich daran erinnern können, daß die Katechumenen in der damaligen Taufliturgie auch Abstand nahmen von allem Teufelswerk, von allem also, was die damalige Gesellschaft für einen Christen als heidnisch, man könnte sagen, als unevangelisch erscheinen ließ. Ferner macht er auf die Relativität des Symbols von Nizäa aufmerksam, neben dem noch lange Zeit die lokalen Taufsymbole ihre Bedeutung beibehielten. Dabei hätte er auch die westlichen Theologen anführen können, Hilarius, Zeno und Augustinus, für welche der Sinn des nizänischen Glaubens weit wichtiger als sein Wortlaut war. Schließlich gibt H. eine eindrückliche geschichtliche Übersicht über den Zusammenhang von Schriftkanon, Glaubensbekenntnis und kirchlicher Autorität und schließt daraus, daß diese Dreiheit im Blick auf die Evangelisierung von damals noch heute den Christen helfen kann, die Identität als „Bundesvolk" zu wahren.

Nicht weniger als die warmen Worte über das monastische Leben überrascht einen kath. Leser die von A. James Reimer, von Waterloo (Kanada), vertretene, auf gründlichen Kenntnissen der Kirchengeschichte beruhende „Radical Protestant Perspective" (129–161).

Nach einigen kritischen Hinweisen auf die Auffassungen von J. H. Yoder und J.-D. Weaver über die Konstantinische Wende als Abfall vom Evangelium und auf ihre Einwände in bezug auf den Mangel an ethischem Interesse in der trinitarischen Orthodoxie, stellt er drei Thesen auf: die Orthodoxie, welche in den ersten fünf Jh.en erarbeitet wurde, steht in der Kontinuität mit der Hl. Schrift; die Orthodoxie ging über die Bibel hinaus, indem sie die den Christen eigene Gotteslehre entfaltete; die klassische Trinitätslehre hängt nicht notwendig mit der konstantinischen Ära zusammen, liefert jedoch noch heute die Grundlage für eine christliche Ethik (vgl. vor allem 147f). Bei der Begründung seiner Thesen kommt ihm entgegen, daß schon Augustinus sich von der politischen Theologie des Eusebius abgesetzt hat (157f). Im Blick auf die nachbiblische patristische Theologie kommt er so dazu, die trinitarische Orthodoxie aus drei Gründen als aktuell zu betrachten: sie verhalf im 4. Jh. und selbst in unserer Zeit (K. Barth) zu einer kritischen Einstellung gegenüber der politischen Theologie; sie trug im Laufe der Geschichte zur Vertiefung der christlichen Spiritualität bei; sie stützt das Verantwortungsbewußtsein, mit welchem die Menschen sich in der heutigen Umweltkrise sich bewähren müssen (160f).

Der letzte Beitrag von Max L. Stackhouse, von der United Church of Christ, hat die trinitarische Theologie als Grundlage von Wahrheit und Gerechtigkeit im Sinne der Freikirchen zum Thema (162–197).

Nach einer ersten Antwort auf die Frage, was diese für die ökumenische Bewegung anzubieten haben, entwickelt der Vf. sehr breit seine Ansichten über die trinitarische Verfaßtheit aller Dinge („The triune character of everything"). Er geht dabei auf die Probleme ein, welche sich nach seiner Auffassung gerade heute im Blick auf Hegel, Marx und Freud stellen. Wieweit es ihm gelungen ist, den Nachweis für die überall sich findenden vestigia trinitatis zu leisten, soll hier offen bleiben. Es sei indes wenigstens vermerkt, daß in diesen sehr idealistischen Darlegungen ein klarer Hinweis auf das Ostergeheimnis fehlt, das am Anfang des christlichen Taufglaubens steht. Nur wer an den Tod und die Auferstehung Jesu Christi glaubt, gelangt dazu, in der Schöpfung und besonders in sich selbst die Bilder zu finden, welche es ihm ermöglichen, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist als Trinität und damit die Quelle der Wahrheit und der Gerechtigkeit immer tiefer zu lieben (vgl. dazu Augustinus, De Trinitate VIII).

Den Abschluß des Bandes bildet ein „Summary Statement", in dem die Hauptanliegen von Waltham zusammengefaßt werden (198–204). In der schon erwähnten Einleitung dazu wird das Ziel des Symposions klar herausgestellt: es ging darum, die geschichtliche Entwicklung des nizänisch-konstantinopolitanischen Glaubens von verschiedenen Standpunkten aus in ihrem sozialen und historischen Kontext zu verstehen und als gültigen Ausdruck des apostolischen Glaubens der damaligen Zeit zu würdigen. Das wird in sechs Abschnitten weiter ausgeführt. Vorerst werden einige Aspekte des vierten Jh.s herausgehoben: die monastische Spiritualität, das Ringen um eine geeignete theologische Terminologie, die Einführung der Täuflinge in den Glauben und die Erfordernisse des christlichen Lebens; die synodale Praxis von damals, die Notwendigkeit, die biblische Wahrheit in zeitgemäßer Form auszudrücken. Im weiteren folgen Hinweise auf die geschichtlichen Erfahrungen der verschiedenen Kirchen und auf die entsprechend verschiedene Einstellung zum vierten Jh. und im besonderen zum nizänischen Glaubenssymbol. Der dritte Abschnitt geht auf die verschiedene, mehr positive oder mehr negative Wertung des Zusammenhangs von Credo, Kirche und Römerreich ein. Anschließend geht es um die gegensätzliche Beurteilung der ethischen Dimensionen des nizänischen Credos. Darauf kommt eine Frage zur Sprache, welche in den verschiedenen Beiträgen wenig berührt wird, die Frage nämlich, in welcher Weise der apostolische Glaube in einer den Frauen zugänglicheren Weise hätte ausgedrückt werden können oder wenigstens heute unter dieser Rücksicht anders formuliert werden müßte. Schließlich wird noch auf die offengebliebenen Probleme hingewiesen: die Normativität des nizänischen Glaubens; seine Verwendung heute; die christlichen Auffassungen, welche nicht berücksichtigt wurden; eine weitere Vertiefung des damaligen Kontextes; eine noch genauere Wertung des Credos im Verhältnis zur neutestamentlichen Christologie und ihrem ethischen Grundanliegen der Christusnachfolge.

Diese Zusammenfassung, welche die Vielfalt der theologischen Auffassungen und geistlichen Erfahrungen der Teilnehmer am Symposion von Waltham nochmals zum Ausdruck bringt, stellt klar heraus, daß man die Bedeutung des nizänischen Glaubens für die Einheit aller Christen voll nur werten kann, wenn man die Zeitgeschichte des 4. Jh.s sich klar vor Augen hält und wenn man zudem, und das scheint noch wichtiger zu sein, die ekklesiologischen und spirituellen Eigenheiten der christlichen Kirchen von heute mitbedenkt. Wären die Beiträge zu einem Gespräch über das Thema „Vom Glauben zum Bekennen" nicht anders ausgefallen, wenn sie alle von Europäern geliefert worden wären, und sind somit die hier vorgestellten Darlegungen nicht gerade deswegen erwägenswert, weil sie andere als die europäischen Verhältnisse widerspiegeln?

Rom Basil Studer

(Justinian:) On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian. Translated and introduced by Kenneth Paul Wesche. – Chrestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1991. 203 S.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die „Drei dogmatischen Schriften Justinians", die Eduard Schwartz 1939 in den Abhandlungen der Bayerischen Akademie herausgegeben hat, nun in einer modernen Übersetzung vorliegen (für das Edikt notiert Wesche S. 161 eine vorhandene englische Übersetzung). Nicht nur sind sie damit Lesern ohne Kenntnis des Griechischen zugänglich, sondern auch alle, die mit der Ursprache arbeiten können, werden dankbar z. B. für den Unterricht darauf zurückgreifen. Freilich wird die parallele Benutzung von Schwartz und Wesche dadurch erschwert, daß Wesche nicht die S.-Zahlen von Schwartz mitführt, noch die bei Schwartz übliche und hilfreichere Zählung von Textabschnitten (die allerdings bei dem dritten Schriftstück, dem Edikt über den rechten Glauben, fehlt. Hier hätte man die S.-Zahlen nehmen müssen, obwohl wegen des Quartformats der „Abhandlungen" der Satzspiegel und dementsprechend die Textmenge sehr groß ist). Zu beachten ist, daß in der Abschnittszählung von Ctr. Monophysitas im Druck bei Schwartz auf den S. 28 und 29 zwei Konfusionen stehengeblieben sind: Nr. 126 gibt es zweimal, und von Nr. 131 springt die Zählung zu 134, ohne daß Text für die fehlenden Nrn. dazwischen vorläge. Wesche selber gliedert mit Zwischenüberschriften und hilft optisch durch Einrücken größerer Väterzitate.

An einigen Stellen muß man die Übersetzung korrigieren (es ist immer leichter, eine vorliegende Übersetzung zu verbessern, als selber eine ab ovo herzustellen).

Ctr. Monophysitas Wesche S. 29 Mitte: Justinian spricht hier erstaunlicherweise von der einen *morphê* der trinitarischen Gottheit, relativiert aber durch *hoionei*; Wesche hat das überlesen. Man füge ein: „so to speak". 30 untere Hälfte: „. . . with human nature, *and God became man*" vereinfacht zu sehr, richtiger: „*and this became and that is*". 34 letztes Zitat: in Justinians Lemma ist die Angabe von Kap. und Buch weggelassen, „in chapt. 8 of the second book". Im Kyrillzitat selbst ist ein „nicht" übersehen worden, man lese richtig: „*As* he assumed the form of a servant and became man, he did not speak with a freedom perfectly befitting his deity, *though* it was neither removed nor lost because of his union with the flesh, *but rather* in his incarnation, he said watever was befitting his deity *as well as his* humanity . . ." Das erste Nestoriuszitat S. 41 muß beginnen: „To be together with the one born and to be born are not the same . . .". Im Zitat S. 46 oben füge ein nach „man" in Z. 1: „like us". In der vorletzten Z. ist die rhetorische Steigerung eines Gedankens abgeschliffen, so daß eine Tautologie übrigbleibt; man lese: „. . . nor do we introduce at all the possibility of their division, . . ." Im eingerückten Zitat S. 54 müssen die beiden letzten Zeilen heißen: „. . . but one of composition of God with human body." Im Zitat des nächsten Abschnitts ist nach „object of worship" einzufügen „and not (know it)". Im eingerückten Zitat S. 55 ersetze in Z. 3 „in need of" durch „separated from". 59 Z. 6 von unten: „Thirdly, we have had searched the archives . . ." 65 vorletzte Zeile: ersetze „belongs to" durch „consubstantial with" – Justinians Diskussion im folgenden bezieht sich darauf. 68 unten: „Virgin" (zweimal) ist durch „woman" zu ersetzen, Anspielung auf Gal. 4,4. 74 vorletzte und letzte Z. lies: „. . . since he adds ‚He who is God over all'." 75 vor n. 132 lies „distant" für „divided". 76 der 1. Satz des eingerückten Zitats muß heißen: „He should not be called the God

of the Logos but of the visible one." 86 vorletzter Abschnitt lies den Anfang: „St Cyril goes on in the same letter, in which he testifies of the Orientals, that their teaching . . ." 87 zweite Hälfte des großen Zitats: für „names" lies „sayings". Ganz unten auf derselben S.: „This same letter was taken *by* Paul . . . of Emesa *to Alexandria* . . ." Entsprechend 88 Z.3 im Zitat „Paul *has* presented . . .". 93 3. Abschnitt: ein rhetorisches Sätzchen Kyrills ausgelassen. 94 der letzte Abschnitt muß beginnen: „We say that the son is united with the father both in our manner and in a manner superior to us." 103 Ende des zweiten Zitats lies: „. . . but it is a prophecy of the good that happened to the *oikoumenê* and accurate rendering of the doctrines." Überlesen ist der anschließende Satz, der so lautet: „Weswegen sprachen sie nicht einmal und schwiegen, auch nicht ein zweites Mal und hörten auf, sondern fügten ein drittes hinzu? Nicht deswegen, weil sie auf die Trinität sich beziehend dies taten?" Die Verwechslung von oikumenê und oikonomia übrigens noch einmal in den beiden letzten Zeilen von Ctr. Monophysitas. 105 Anathema VI: die erste erläuternde Klammer muß heißen „by the spirit".

Schreiben gegen die Drei Kapitel, Wesche 123 Z. 1 für „which is human" lies „since I am man". In der Mitte dieses Zitats lies „Christ, who clearly says *about the other men*". 132 Ende des großen Zitats lies „so that he should appear the Lord of all through his conjunction with him". 134 Z. 1 des 2. Abschnitts bezieht sich auf capitula der Adressaten und nicht auf die Kyrills, also „To confirm your words you have added to your chapters . . .". 136 Ende des 1. Abschnitts: die Übersetzung hat aus dem Akkusativ *basilidas*, Kaiserinnen, den Personennamen Basilides gemacht. 143 letztes Zitat, Z.1 lies: „The ruler of our city, *who is not unknown to you* . . ."; am Ende des Zitats: „He who dared all, dared to anathematize even this man publicly in church." 153 vor dem Zitat: „John the bishop of Germanikeia." 156 im zweiten Zitat Z.2–3: „. . . his heir anyone outside (of the church belonging to) his family, or heretics even of his own kindred . . ."

Edikt über den rechten Glauben, Wesche 163 bei den Siegertiteln des Kaisers ist „of" vor Alamanicus zu streichen. 164 Z. 3f sind zu abgeschliffen, lies „We separate the properties, but unite the godhead". 165 müssen nicht die beiden Kola des Griechischen von n. 3 als synonym verstanden werden – anders als in der Übersetzung? 171 die beiden letzten Zeilen des 1. Abschnitts lies „. . . and preserving them without confusion with each other". 179 Ende des 2. Abschnitts lies „combined with" für „inferred of". Mitte der S. lies „. . . there can be no *hypostatical* union of two hypostases or prosopa". 181 Z. 2 „pneumatimachos", Z. 3 „. . . with the followers of their impious doctrines".

Ohne erläuternde Zusätze kommt man in der Übersetzung eines solchen Textes nicht aus; Wesche arbeitet vielleicht etwas zu reichlich damit, vor allem, was „nature" und „person" betrifft – es ist jedoch charakteristisch für die christologischen Aussagen fast aller Autoren, daß sie sich gerne auf die Erwähnung von „zwei" oder „eins" beschränken. Mit der Kennzeichnung seiner Zusätze ist Wesche ganz ungleichmäßig, er wechselt zwischen runden und eckigen Klammern, aber häufig fehlt überhaupt die Kennzeichnung.

Bei den Literaturangaben hätte man sich etwas über Theodor von Mopsuestia gewünscht, und für Nestorius ist als einziger neuerer Titel der Aufsatz von Anastos genannt, sonst nur Bethune-Baker und Loofs.

Leider hat Wesche darauf verzichtet, aus Schwartz die korrigierenden Anmerkungen in den Fällen zu übernehmen, wo Justinians Argumentation historisch unhaltbar ist (z. B. werden die Absetzungen des Ibas und Theodoret als berechtigt behandelt – es wird vom Kaiser nicht gesagt, daß die Räubersynode die Absetzungen vornahm!). Auch die Tatsache, daß 431 in Ephesus *zwei* Synoden tagten mit allen damit zusammenhängenden Ereignissen, sollte allmählich in orthodoxe Darstellungen eindringen.

Zur problematischen Rede des Kaisers vom „zusammengesetzten Christus" und von der „einen zusammengesetzten Hypostase" äußert sich Wesche nicht in der Einleitung, sondern S. 97 n. 179 unter Verweis auf einen eigenen Aufsatz. Ich bemerke, daß Justinian „Zusammensetzung", synthesis, mit asynchytos henôsis gleichsetzt – grotesk, wenn man bedenkt, daß aus der Reihe synthesis, mixis, krasis, synapheia, es einzig synthesis war, wovon unvermischte *und* untrennbare Einigung nicht ausgesagt werden konnte (bei mixis und krasis war das umstritten).

Aus der Lektüre der beiden Schriften gegen die Drei Kapitel entnimmt man mit Befriedigung, wie hartnäckig auch die griechischen Verteidiger dieser Antiochener waren und wie sie den wiederholten Widerspruch gegen ihre Verurteilung nicht scheuten (das Schreiben gegen die Drei Kapitel ist das letzte Stück eines mehrteiligen Briefwechsels). Aus Ctr. Monophysitas lernt man, daß dem Kaiser die Tatsache der apollinaristischen Fälschungen bekannt ist, auch kann man dieses Schriftstück als eine brauchbare Sammlung dyophysitischer Aussagen Kyrills benutzen. Mit dem Problem der (apollinaristischen) mia physis bei Kyrill wird Justinian bekanntlich durch eine Umdeutung fertig: „eine Natur" bedeute hier „eine Hypostase". Noch nie vorher ist mir so bewußt geworden, wie rein antiochenisch die Predigt des Paul von Emesa 433 in Alexandrien war, wo er als Botschafter des Friedensschlusses zwischen Johannes von Antiochien und Kyrill auftrat (Schwartz Nr. 165 S. 35, Wesche S. 89f). Auf dem Hintergrund des neuchalcedonensischen kyrillischen Dyophysitismus Justinians hebt sich das besonders deutlich ab. Aber während der Kaiser in Ctr. Monophysitas die Unterscheidung von Tempel und Einwohner für Christus in der Predigt Pauls durchgehen läßt, gilt sie für ihn in der anderen Frontstellung als unannehmbar und nicht zu begründen. Das ist eine Einzelillustration für die zwiespältige Haltung Justinians, wie sie sich allgemeiner durch die drei von Schwartz zusammengestellten und von Wesche übersetzten Schriften ausdrückt.

Tübingen Luise Abramowski

Blümer, Wilhelm: **Rerum Eloquentia**. Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus. – Frankfurt: Peter Lang 1991. 195 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 15: Klassische Sprachen und Literaturen 51), kart. DM 63,00

W. Blümer untersucht die Stilkunst der Kirchenväter. Ihn interessieren sowohl ihre stilistische Praxis als auch die ihr zugrundegelegte Theorie: wie begründen die Väter ihren Stil theoretisch? Vor allem die Äußerungen Augustins bilden die Folie, auf deren Hintergrund Predigten Leos des Großen einer eingehenden Betrachtung unterzogen werden.

Besonderes Thema der Arbeit von B. ist die Chrêsis der christlich-spätantiken Denker, der rechte Gebrauch (lat. *usus iustus*) und das bewußte Nutzen der antiken Bildung, zu der wesentlich die Rhetorik zählte. Da das Evangelium in angemessener Art und Weise zu verkündigen war, sollten die Eloquenz der Alten und ihre Regeln hierzu dienliches Instrumentarium sein.

Wie aber soll speziell der *ornatus*, der Redeschmuck, eingesetzt werden? Er ist nicht unbedingt notwendig, um die Wahrheit zu verkünden, kann aber sehr hilfreich sein, vor allem im Sinne der *claritas* und *perspicuitas*, da er die Durchschlagskraft der Argumente erhöht.

Schminke (fucus) jedoch hat die Einfachheit der Hl. Schrift in ihrer angestammten Herrlichkeit nicht nötig: *veritas* und *fucus* bilden Gegensätze, solange die Redezier-Schminke künstlich ist. Und artifiziell ist sie, wenn der Redeornat, gekünstelt, sich nicht im harmonischen Zusammenschluß mit dem Inhalt befindet, sondern aufgesetzt ist, also beispielsweise wenn der *stilus* in Antithesen schwelgt, ohne daß inhaltlich von Gegensätzen die Rede ist. Der Redeglanz darf nicht unecht sein (fucus eloquentiae), sondern er muß sich natürlich-spontan aus dem Inhalt ergeben, wie bei einer naturgegebenen Durchblutung (sanguine diffusus).

Die Häretiker sind auf den Putz angewiesen, mit dem sie ihre Rede schmücken (fucus haereticorum): sie *müssen* ihre Lügen durch Rhetorik veredeln, indem sie diese verschleiern. Die christliche Praxis *kann* die Rhetorik nutzen, da sich diese freiwillig den religiösen Inhalten anpaßt (accomodare). Dadurch gewinnt der Redeschmuck eine neue Qualität, er wird zu einem Positivum: diente er den ‚Heiden' als Zierat von Lügen, so darf er nun die geoffenbarte Wahrheit des Christentums zieren. Gleichermaßen steht er in Diensten eines höheren Ziels: der *persuasio* des Hörers zur Umkehr.

Die Beredsamkeit, die weltliche Eloquenz folgt der Weisheit auf dem Fuße wie eine Magd – in diesem Bild drückt Augustin das Verhältnis von Inhalt und Form aus. Die Apostel befolgen nicht die Regeln der Rhetorik, sondern diese folgen der Weisheit. Damit ist der Primat der Schrift hervorgehoben. Die rednerische Zier muß angemessen sein, sollte dem Aptum genügen. Sie hat der Verhältnismäßigkeit der Mittel zu entsprechen; abzulehnen ist ein *Mißverhältnis* von Inhalt und Form, von Redeornat und Gehalt. Nec doctor verbis serviat, sed verba doctori – in diesem Chiasmus bringt Augustin die Problematik in einer passenden Redefigur auf den Begriff (48). Augustin hält es auch kaum für verwunderlich, daß in der Bibel rhetorische *figurae* auftauchen; die heidnische Redekunst ist angelegt in den *ingenia* der Rhetoren – um wieviel mehr muß sie bei den Aposteln vorhanden sein; die hat nämlich der ausgesandt, der die ingenia *ursächlich* in die Menschen hineinlegte (38).

Wie die christliche Aneignung der Rhetorik bei der *Predigtkunst* ‚funktioniert', sei an einer Interpretation Ciceros durch Augustin veranschaulicht. Augustinus wertet Ciceros ‚Orator' in breitem Umfang aus. Aber er modifiziert ihn gleichzeitig, da er die Beredsamkeit dezidiert in den Dienst der Verkündigung christlicher Lehre

stellt. So haben nach Cicero die drei Genera, der einfache, mittlere und hohe Stil, die Aufgabe, Dinge von unterschiedlicher Gewichtung ihrem Gewicht gemäß darzustellen. Diese Theorie erwies sich für Augustin als nicht praktikabel, da nach seiner Ansicht *alles* bedeutsam ist, was der christliche Prediger sagt. Um die Lehre von den drei Stilarten adaptieren zu können, funktionierte er die Sache um; von nun an war nicht mehr die zu verkündigende *res* der Maßstab, sondern die didaktische Absicht. Augustin erläutert dies an einem Exempel. Der niedere Stil, das genus submissum, dient dazu, den Zuhörern beispielsweise die Einheit der Dreifaltigkeit Gottes zu *erklären* (Aufgabe des *docere*); der mittlere Stil, das genus temperatum, dient dazu, Gott zu *lobpreisen* (Aufgabe des *delectare*); der hohe Stil, das genus grande, dient dazu, die Menschen zu Gott zu *bekehren* (Aufgabe des *flectere*). Dabei bleibt in allen drei Fällen das verkündigte Sujet dasselbe: Gott (44f).

Anhand von Predigten des St. Leo Magnus führt B. en détail vor, wie im Wortlaut der Verkündigung die äußere Form sich dem Inhalt ‚akkommodiert'. Leo wird nicht von der Rhetorik *beeinflußt*, sondern *er stellt sie mit Meisterhand in den Dienst der Sache*. Auf der Basis einer genauen kolometrischen und rhythmischen Analyse zeigt B. dies jeweils am Zusammenhang von Stilmitteln und Inhalt. Er weist erstaunliche Analogien nach. Diese beziehen sich, bedingt durch die Themenstellungen der Predigten, vorwiegend auf die Gottmenschlichkeit Jesu, die Jungfräulichkeit der Mutter Maria und die Dreieinigkeit Gottes. Diesen drei Mysterien ist gemein, daß sich in ihnen eine Vereinigung von Gegensätzen, ja Widersprüchen vollzieht. Leo d. Große benutzt hauptsächlich antithetische Parallelismen, Isokola, Homoioteleuta und gleiche Klauseln, ferner gleiche Rhythmisierung, um diese göttlichen Geheimnisse kunstvoll in seinen Homilien nachzubilden. Bei der Darstellung der Hl. Dreifaltigkeit setzt er eigens Trikola ein. Das gesamte Arsenal antiker Rhetorik wird von Leo mit Beschlag belegt, um die christliche Lehre ausdrucksvoll klarzulegen.

Dafür, daß die antithetische Konstruktion sich nicht nur bei Leo, sondern bei vielen christlichen Autoren seiner Epoche findet, dürfte Augustinus (de civ. Dei 11, 18) die Begründung liefern: Sicut ergo ista contraria contrariis obposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo conponitur. Die Schönheit der Welt entspringt der Gegenüberstellung gegensätzlicher Dinge durch den Schöpfergott. Die Schöpfung selbst ist eine Art (antithetischer) Beredsamkeit; Gott ist der Redner, der in der *rerum eloquentia* mit den Menschen spricht. Ihr entspricht die *verborum eloquentia* der *auctores*.

Das Buch ist für den Rhetoriker und Theologen (speziell den Homiletiker) interessant in seinen Schlußfolgerungen, weniger interessant in seiner stilistischen Analyse, die mehr die Anteilnahme des Latinisten wecken dürfte. Glücklicherweise spricht das Werk nicht nur den Altphilologen an. Die lateinischen und griechischen Partien (in den nicht der kolometrisch-rhythmischen und rhetorisch-stilistischen Untersuchung gewidmeten Teilen) werden zwar nicht übersetzt, aber doch paraphrasiert, so daß der Lesefluß gefördert wird. Somit bleibt das Buch lesbar und auch für den Rhetoriker und den Theologen, der sich nicht lange mit der Übersetzungsarbeit aufhalten möchte, zügig informativ und erhellend.

Karlsruhe Michael Thiele

Sternberg, Thomas: **Orientalium more secutus.** Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien. – Münster: Aschendorff 1991. 334 S., 26 Abb., 2 Karten (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 16), kart. DM 120,00; Ln DM 130,00

Obgleich das Thema der jüngst erschienenen, von Ernst Dassmann in Bonn betreuten Diss. von Thomas Sternberg der Alten Kirchengeschichte und damit einer Theologischen Disziplin entstammt, bedient sich ihr Vf. einer streng profanhistorischen Methode, um die „Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jh.s in Gallien" zu erhellen. Da es nach Meinung des Autors nicht ausreicht, seiner Studie lediglich archäologische oder dingliche Quellen zugrunde zu legen, werden auch Zeugnisse der Lokalgeschichte herangezogen, da erst dann die Grabungen und aufgefundenen Realien zum Sprechen gebracht werden könnten (16, vgl. 54). Unter den nicht einheitlichen Textzeugnissen stützt sich der Vf. vornehmlich auf Heiligenviten, nicht ohne es zu unterlassen, auf die damit verbundenen quellenkritischen Probleme aufmerksam zu machen und daher auch andere Schriftzeugnisse – wie Urkunden, Briefe, Testamente und Chroniken – zu interpretieren (16f, vgl. 290f).

St.s einleitende Erwägungen über den Bischof als Caritasdirektor fußen auf den Ergebnissen der bisherigen Forschung,[1] führen aber in ihren Schlußfolgerungen über sie hinaus. In der Alten Kirche seien die Bischöfe hauptverantwortlich für die spezifisch christlich motivierte Armenfürsorge gewesen (2, vgl. 39–43). Damit befindet sich der Vf. im Gegensatz zur Ansicht Georg Scheibelreiters, der 1983 eine beinahe ausschließlich auf der Grundlage von Heiligenviten erarbeitete Studie über den „Bischof in merowingischer Zeit" vorgelegt hat. Die in den Idealen der abstinentia und caritas gründende Privatinitiative der westlichen Bischöfe wird dort als Wurzel ihrer Armenfürsorge bezeichnet. Die Bischöfe hätten damit in einem Gegensatz zum eher passiven Verhalten der ostkirchlichen Oberhirten gestanden, obwohl auch jene aufgrund der gleichen Gesetze zur sozialen Fürsorge verpflichtet gewesen seien. Auch hätten sich die westlichen Bischöfe – überspitzt formuliert: nicht ganz uneigennützig – für ihre Armensorge weniger ihres Privateigentums als des Kirchengutes bedient, das ja als Armengut galt.[2] Darauf macht auch St. aufmerksam, bewertet diese Tatsache jedoch in einem positiven Licht. Die Bischöfe Galliens erhielten danach oftmals den gesamten Immobilienbesitz und einen Großteil des beweglichen Vermögens, das sich aus den Spenden der Gläubigen speiste, anvertraut, da, modern gesprochen, eine Sozialverpflichtung dieses Eigentums zugunsten der Armen bestand (37, vgl. 33–36).

Die Armenfürsorge in eigens für diesen Zweck eingerichteten Räumen, Organisationen oder Gebäuden sei kein Zeichen reichskirchlichen Verfalls der ehedem spontanen und persönlichen Zuwendung durch die Gemeindemitglieder gewesen, wie noch die ältere Forschung annahm. Das Hospital entstand nicht, „als die Liebe erkaltete", sondern war „Ausdruck einer auf systematische Basis gestellten Fürsorge, die sich von der Zufälligkeit des gelegentlichen Almosens löst und statt dessen institutionalisierte Hilfe ermöglicht" (14). Die Bischöfe Galliens errichteten eigene Gebäude für Zwecke der Armenfürsorge und nahmen damit eine großkirchliche Übung auf. Sie orientierten sich dabei an Vorbildern im Zentrum des Reiches, die bereits früh auch in Italien und Afrika übernommen worden waren (306). Mit einem Wort, sie handelten, wie es noch Ende des 7. Jh.s beim Bau eines Xenodochiums durch Bischof Praejectus von Clermont heißt, „orientalium more secutus" (13, vgl. 277–279).

Da die gallischen Bischöfe im Verlauf des 5. bis 7. Jh.s „de facto mehr und mehr zu den einzigen Wahrern römischer Ordnung und Wohlfahrt und zu Stadtherrschern" geworden waren, konnte sich daraus sogar eine bischöfliche Monopolstellung im Bereich der Caritas entwickeln, die erst durch die Klöster und Mönche eingeschränkt wurde (45). Mit dieser Feststellung bestätigt der Vf. die Resultate, die jüngst Georg Jenal aus seinen Forschungen über die päpstliche Armensorge Gregors des Großen gezogen hat. Danach wurden Gregor und in seinem Auftrag zahlreiche Bischöfe verstärkt karitativ tätig, als sich im Westteil des Römischen Reiches eine Auflösung staatlicher Strukturen abzuzeichnen begann.[3] St. interessiert sich aufgrund seiner Themenstellung nur am Rande für das Verhältnis zwischen bischöflichen und herrscherlichen Idealen. Indes unterläßt er es nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß die bischöfliche Sorgeverpflichtung für Witwen und Waisen und ihre Rechtsvertretung vor Gericht unter anderem aus einer amtlichen Beauftragung durch den König erwachsen sei, wenn auch „nach Grundsätzen, die nicht aus der fränkischen Gesetzgebung kamen, sondern der ‚pietas' und ‚caritas' entstammten" (41 unter Hinweis auf Scheibelreiter). Diese Ansicht hat jüngst auch Martin Heinzelmann geltend gemacht. Er vertritt die These, daß die bischöfliche Armensorge in der Spätantike und im früheren Mittelalter auf einer Dele-

[1] Uhlhorn, Georg: Die christliche Liebestätigkeit, 3 Bde, Stuttgart 1882, 1884, 1890, Freiburg ²1895 (ND Neunkirchen 1959); Ratzinger, Georg: Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freiburg ²1884; Liese, Wilhelm: Geschichte der Caritas, Bd 1, Freiburg 1922; Tobei, Johannes: Bischofsamt und Caritas. Das Amtsethos des Bischofs als Pater pauperum im Decretum Gratiani, (Diss. masch.) Freiburg 1964.

[2] Scheibelreiter, Georg: Der Bischof in merowingischer Zeit (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 27), Wien, Köln, Graz 1983, 276f; wortgleich: ders.: Der frühfränkische Episkopat. Bild und Wirklichkeit (FMASt 17, 1983, 131–147), bes. 143f.

[3] Jenal, Georg: Gregor der Große und die Stadt Rom (590–604) (Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hg. von Prinz, Friedrich = Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33, Stuttgart 1988, 109–145), bes. 109–120, 132–135, 144.

gierung eines kaiserlichen Aufgabenbereiches beruht habe.[4] Ein anderer Teil der Forschung ist hingegen der Meinung, daß das Ideal königlicher Armensorge nicht nur in der Spätantike, sondern auch im Frühmittelalter vom bischöflichen Vorbild beeinflußt worden ist.[5]

Das Kraftzentrum episkopaler Caritas hat sich dem Vf. zufolge erst unter den Karolingern ganz nach Rom verlagert. Erst jetzt gab es eine das ganze Land erfassende Staatsorganisation, „die auch in die Belange der Bischöfe und Diözesen durch die direkte Entente mit Rom, durch Förderung eines weitgehend unabhängigen Mönchtums, nicht zuletzt bei der Besetzung von Bischofssitzen und der Neustrukturierung des gesamten religiösen Lebens ‚more Romano' eingriff, [und es] wird kirchengeschichtlich ein Abbruch vollzogen, der als politischer Akt dadurch erleichtert wurde, daß sich eine Reihe von Bischöfen in harten Machtkämpfen politisch konkurrierender Gruppen gegen und nach dem Ende des Merowingerreiches desavouiert hatten" (18). Die Bewertung der Karolingerzeit als kirchenpolitische Epochenwende ist zwar nicht ganz neu, St. faßt jedoch mit seiner Zuspitzung den Forschungsstand der letzten beiden Jahrzehnte prägnant zusammen.[6] Eine karolingerzeitliche Epochenwende konstatiert der Vf. insbesondere für die Institutionen bischöflicher Caritas. „Bei der Armenfürsorge in Domus, Matrikel und Xenodochium handelt es sich um Einrichtungen der Spätantike, die erst im 8. Jh. durch Hospize unter Führung iro-schottischer Mönche und im 9. Jh. durch Übernahme italienischer Vorbilder abgelöst wurden" (18). St. folgt hier den Forschungen Egon Boshofs und Thomas Szabos.[7] Er wendet sich dabei insbesondere gegen Michel Rouche, der die Diakonien als Formen der matricula ansieht.[8] Die Listen der am Petersdom in Rom versorgten Armen (106) und die gallischen Armenmatrikeln bildeten gemäß St. lediglich Episoden in der Geschichte der Armensorge der westlichen Kirche, während es im 8. Jh. zumindest in Italien zu einer Renaissance der Xenodochien more Romano kam (192f, vgl. 298–307). Die Diakonien seien hingegen durch das orientalische Mönchtum bzw. die byzantinischen und die italischen Städte, allen voran Rom, als Instrument der Armensorge entwickelt worden. Der Vf. hat diese These an anderer Stelle ausführlicher dargelegt.[9] Diakonien waren danach in Italien und im Oströmischen Reich in der Regel piae causae und wurden durch wohlhabende Christen gestiftet. Stifter konnten neben Laien auch Bischöfe sein (114–118). Es trägt nicht gerade zur Klärung der Diskussion um den Begriff und die Institution der Diakonie bei,[10] daß der Vf. auch die allgemeine Verpflichtung der gallischen Bischöfe zur Armensorge als Diakonie bezeichnet (vgl. Überschriften 39, 47).

Die entscheidende Stärke der vorliegenden Untersuchung liegt indes weniger in einer eindeutigen Klärung von Begriffen, die der Vf. zu Recht gar nicht erst anstrebt (zum Begriff pauper 48–51, zum Begriff matricula 107–118, zum Begriff xenodochium 150–152), sondern in ihrem institutionengeschichtlichen Ansatz. Ihn führt der Vf. konsequent, quellennah und für sein Untersuchungsfeld umfassend durch, zieht er doch alle verfügbaren schriftlichen und nichtschriftlichen Belege heran (zu Matrikeln 105–145, Nachweise über Armenmatrikeln in Gallien 118–135, zu Xenodochien 147–192, 287–290, Nachweise über Xenodochien in Gallien 194–286, Vergleich beider Institutionen 192f). Ergänzt werden die institutionengeschichtlichen Resultate St.s durch eine scharfsinnige und überaus anschauliche Einzeluntersuchung der Räume der Caritas im Bischofskirchenkomplex. Der Vf. erweist dabei das atrium als Vorort der episkopalen Caritas (92–104), vergißt aber auch nicht, auf die Funktionen der übrigen Gebäude und Räumlichkeiten hinzuweisen, die zu einem Bischofskirchenkomplex zählen konnten. Er vermag plausibel zu machen, daß sie im Rahmen ihrer sonstigen Aufgaben auch zu Vorbereitung und Organisation bischöflicher Armensorge dienten (52–92).

Die vorliegende Untersuchung zeichnet sich, zusammenfassend gesagt, nicht nur durch ihren innovativen methodischen Ansatz und ihre inhaltlich neuen Akzentsetzungen für die Forschung aus, sondern auch durch Klarheit, Abwechslungsreichtum und Lesbarkeit. Ihr sind zur Veranschaulichung der gewonnenen Ergebnisse mehrere Stadtpläne, Karten und Listen beigegeben, und ein Namen- und Ortsregister erleichtert den schnellen Zugang bei Einzelfragen, so daß St.s Studie zur Lektüre und Benutzung als Standardwerk zur bischöflichen Armensorge in Gallien im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter nur empfohlen werden kann.

Berlin Marie-Luise Laudage

[4] Vgl. Heinzelmann, Martin: Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte (Beihefte der Francia 5), München 1976, 240f; ders.: Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern (Herrschaft und Kirche, a.a.O., 1988, 23–82), bes. 54–57. Die herrscherliche Sorge für die Armen und Schwachen sei schon im Alten Testament und im Orient bezeugt. Das Ideal des rechtlich-sozialen Beistandes des Herrschers für die Witwen und Waisen habe sich dann in der Karolingerzeit als eine Aufgabe des Herrschers herausgebildet. Es habe auf eine besondere Verpflichtung (ministerium) des Königs im Rahmen der Ordnungs- und Ausgleichsfunktion des Herrschers hinweisen sollen, ja sogar den Kerngehalt des regale officium dargestellt; vgl. Eberhardt, Otto, Via regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung (MMS 28), München 1977, 430, 432f, 435f, 464, 566f, 588f, 591f.

[5] Vgl. ebd. 32–38, 163; Anton, Hans Hubert: Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner historische Forschungen 32), Bonn 1968, 404–419; Hauschild, Wolf-Dieter: Art. Armenfürsorge II. (TRE 4, Berlin, New York 1979, 14–23), bes. 21, der es als eine Konsequenz christlicher Anschauungen bezeichnet, daß Konstantin der Große die Armensorge als besondere Pflicht des Herrschers angesehen habe.

[6] Vgl. Prinz, Friedrich: Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert (HZ 217, 1974, 1–35), bes. 34, sowie die Beiträge in: Herrschaft und Kirche, a.a.O., 1988.

[7] Boshof, Egon: Untersuchungen zur Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jahrhunderts (AK 58, 1976, 265–339); ders.: Armenfürsorge im Frühmittelalter. Xenodochium, matricula, hospitale pauperum (VSWG 71, 1984, 153–174); Szabó, Thomas: Xenodochia, Hospitäler und Herbergen. Kirchliche und kommerzielle Gastung im mittelalterlichen Italien (7. bis 14. Jahrhundert) (Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, hg. von Peyer, Hans Conrad unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner = Schriften des Historischen Kollegs 3, München, Wien 1983, 61–92).

[8] Rouche, Michel: La matricule des pauvres. Évolution d'une institution de charité du Bas Empire jusqu'à la fin du Haut Moyen Age (Études sur l'histoire de la pauvreté 1, hg. von Mollat, Michel = Publications de la Sorbonne, Série Études, 8, 1, Paris 1974, 83–110). Kritik an den Thesen von Rouche äußerte bereits: Waha, M. de, A propos d'un article récent, quelques réflexions sur la matricule des pauvres (Byzantion 46, 1976, 354–367).

[9] Sternberg, Thomas: Der vermeintliche Ursprung der westlichen Diakonien in Ägypten und die Conlationes des Johannes Cassian (Jahrbuch für Antike und Christentum 31, 1988, 173–209).

[10] Zur Forschungsdiskussion um den Begriff und die Institution der diaconia vgl. Marrou, Henri, L'origine orientale des diaconies romains (Mélanges d'archéologie et d'histoire 57, 1940, 95–142); Bertolini, Ottorino, Per la storia delle diaconie romane nell'alto medio evo sino alla fine del secolo VIII (Archivio della Società romana di Storia patria 70, 1947, 1–145); Frutaz, A., Pietro, Art. Diaconia (ECatt 4, 1950, 1521–1535).

Sicard, Patrice: **Hugues de Saint-Victor et son École.** Introduction, choix de texte, traduction et commentaires. – Turnhout: Brepols 1991. 288 S., 5 Abb. (Témoins de notre histoire), kart. FF 115,00

Diese Veröffentlichung stellt eine Nebenfrucht des mit einer kritischen Ausgabe der Werke des großen Viktoriners befaßten Hugo-von-Sankt-Viktor-Instituts in Frankfurt am Main dar.

Sie umfaßt neben einer ausführlichen Einführung drei Teile, die sich dem Menschen, Freund, Meister und Weisen Hugo von St. Viktor, der Schule von St. Viktor und der „Schule des geistlichen Lebens" im Kloster zuwendet. Eine Bibliographie der echten und umstrittenen Werke Hugos, der französischen Übersetzungen und wichtiger Sekundärliteratur beschließt das Buch.

Es ist mehr als eine Einleitung herkömmlicher Art, die hier geboten wird. Einsetzend bei Wilhelm von Champeaux und seiner Gründung, deren Gründen und Hintergründen wird ein äußerst lebendiges Bild des Geisteslebens im damaligen Paris entworfen. Unter Auswertung verschiedener literarischer Anmerkungen und der Korrespondenz des Viktoriners plädiert der Vf. in der Frage der Herkunft Hugos für Sachsen. Das weitgefächerte Werk weist Hugo als einen bedeutenden geistlichen Pädagogen, Theologen und Exegeten aus. Eine gewisse Schlüsselstellung kommt seinem „Didascalicon" zu, das sich nicht nur als Studienführer für die Studenten, sondern zugleich als Programmschrift für die Lehrer empfiehlt. Man kann es geradezu als Leitfaden benützen, um Hugos eigene Arbeitsweise näher zu verfolgen. Als Charakteristika der Schule von St. Viktor können der prägende Einfluß lehrender Persönlichkeiten, die Wertschätzung des Denkens und die Ausrichtung auf das spirituelle Leben gelten.

Hugo von St. Viktor gehört ohne Zweifel zu den großen und liebenswürdigen Theologen der Frühscholastik. Aus seinen Werken spricht unverkennbar der kluge Lehrer und Pädagoge, der auf die Fragen der Schüler eingeht und im Gegensatz zu Abaelard einen

unbedingt aufbauenden Einfluß auf sie ausübt. In seiner Theologie erweist sich Hugo als ein Meister der Unterscheidung im Interesse der Einheit. In diesem Sinn kennt er zwei „Werke" Gottes, zwei „Städte" und zwei Arten von „Theologie". Seine Aufmerksamkeit gilt dem Geheimnis der Kirche, verstanden als „Leib Christi" und verkörpert im Bild der „Arche". Das Auge des spirituellen Psychologen Hugo richtet sich auf die Weisheit, den von der „lectio" zur „contemplatio" führenden Weg zu ihr, die Struktur der Seele und die ihr entsprechenden tieferen Erfahrungen. Diese Schwerpunktthemen werden durch passende Untergliederungen, einfühlsame Kommentare und sorgfältig ausgewählte repräsentative Texte aus dem Œvre Hugos entfaltet. Ein ausführlicher und aufschlußreicher Anmerkungsteil legt die sachlichen und geschichtlichen Zusammenhänge und Wurzeln frei. Auf Schritt und Tritt findet man die Titulierung des Viktoriners als „alter Augustinus" bestätigt.

Natürlich lassen sich an ein Unternehmen, wie S. es hier versucht hat, auch allerhand Fragen richten. Jede Einführung weist ihre bestimmten Optionen und Prioritäten auf, über deren Auswahl sich zum Teil auch streiten läßt. Der Kenner mag es bedauern, daß die Originaltexte nur in der Übersetzung geboten werden, da Hugos Sprache keineswegs ihrer ästhetischen Reize entbehrt. Wieweit man von einer „Schule" Hugos von St. Viktor sprechen kann, mag angesichts der damit verbundenen Vorstellungen und des geringen Echos Hugos in der Breite der späteren Theologie diskutabel sein. Diese Fragen ändern nichts an der Tatsache, daß hier eine äußerst feinsinnige, kenntnisreiche und mit viel Sympathie verfaßte Einführung in die Gedankenwelt des Viktoriners vorgelegt wird, die jedem an der Theologie der Frühscholastik Interessierten mit guten Gründen empfohlen werden kann.

Vilshofen Christian Schütz

Diers, Michaela: **Bernhard von Clairvaux.** Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken. Münster: Aschendorff 1991, VII, 436 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen N.F., 34), kart. DM 110,00

Die ständig fortschreitende Differenzierung der Wissenschaften, wie sie heute allenthalben zu beobachten ist, geht Hand in Hand mit einem aus ihr heraus sich geradezu zwangsläufig ergebenden und sich bereits deutlich abzeichnenden „Mauerfall" der Disziplinen. „Mauerspechte" sind am Werk, fleißig, mutig, mitunter frechdreist, meistens geistvoll und innovativ. Sie sorgen für Grenzverwischung und erhärten so den vielfach geäußerten Verdacht, daß Höchstdifferenzierung stets neue, sich um das Ganze bemühende Syntheseversuche verlangt.

Die vorliegende Studie über Bernhard von Clairvaux darf als solch mutiger und, alles in allem, durchaus geglückter Syntheseversuch von historischer, philosophischer und theologischer Perspektive bezeichnet werden. Sie wurde im WS 1990/91 vom gemeinsamen Ausschuß der phil. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg als Inauguraldiss. angenommen (Betreuer: Dieter Geuenich). Thematisiert wird die vielschichtige Persönlichkeit eines Mannes, der – sich selbst als „chimaera mei saeculi" bezeichnend – als asketischer Mönch, intensiver Mystiker und wortgewaltiger Prediger seine Zeit geprägt hat.

Aber nicht die Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux, sondern die Widersprüche im Leben und Werk des „doctor mellifluus" beschäftigen D. Behutsam analysiert sie die „Zwiespältigkeit in Bernhards Wesen" (5). Dabei wählt sie die genetische Betrachtungsweise: Sie folgt Bernhard auf seinem Denk- und Handlungsweg und vergleicht jeweils das von ihm Gesagte mit dem jeweils koätern von ihm Getane. Damit bringt sie das Werden seiner Spiritualität in Verbindung mit dem realen Lebensvollzug Bernhards, einem Ariadnefaden gleich, der in dem Labyrinth der verwirrend vielfältigen Aussagen und heterogenen Handlungen Bernhards Orientierung zu geben vermag. Seine Worte und Werke verlieren dadurch oft ihre scheinbare Widersprüchlichkeit, werden verständlich und in jedem Fall konkret-lebendig.

Um diesen methodischen Ansatz konsequent durchzuhalten, konzentriert sich die Vf.in fast ausschließlich auf Bernhard selbst, und blendet damit freilich die langfristigen historischen Entwicklungen, die „epochalen" Wandlungen und Abläufe weitgehend aus. Zur Verdeutlichung der historischen Zusammenhänge wie auch zu klareren Konturierung des Heiligen selbst und damit der eigenen Aussageabsicht der Vf.in wäre jedoch eine intensive Charakteristik dieser Zeit sowie des Wirk- und Lebensraumes des Zisterziensers Bernhards notwendig gewesen.

Bernhards Worte und Wirken zeugen, wie die Vf.in präzise herausarbeitet, von einem ausgesprochenen Selbst- und Sendungsbewußtsein, das als „Elite-Bewußtsein" zu kennzeichnen ist. Es bricht sich als „elitäre Frömmigkeit" bei Bernhard Bahn (11–27). Doch die Vokabel „elitär" ist höchst mißverständlich. Sie darf nicht mit dem heutigen neidgetränkten Wortsinn assoziiert werden. Bernhards Begriff des Elitären ist heilsgeschichtlich, christologisch bestimmt. Biblisch-theologisch auf den Weg gebracht (Mt 20,16; 22,14), erhält er von Augustins Prädestinationslehre eschatologische Entschiedenheit und wird schließlich im Zuge der intensiven zisterziensischen Spiritualität zur alles durchformenden Mentalität. Die Elite bildet sich aus den von Gott Erwählten und Geliebten, den *electi*. Diese werden durch göttliche Bestimmung, durch Geschenk und Gnade aufs höchste beansprucht. Sollen sie doch jene Lücken in der *civitas Dei* schließen, die durch den Engelsturz entstanden sind. Dieser gnadenhafte Anspruch „bedarf" als solcher der vorbehaltlosen Zustimmung und radikalen Einwilligung seitens des Menschen.

Warum das so ist, sagt Bernhard in seiner zunächst an Wilhelm von St. Thierry gerichteten Schrift *De gratia et libero arbitrio*. Die Vf.in betont mit Recht, daß dieses Opusculum kein scholastischer Traktat sei, verfaßt in systematischer Absicht, sondern daß es sich hier um eine Gelegenheitsschrift handle, publiziert zur spirituellen Erbauung des Lesers („lectoris caritas aedificetur"), wie es im Prolog heißt. Die von B. Kohout-Berghammer eingeleitete, übersetzte und mit Anmerkungen versehene Ausgabe, in: Bernhard v. Clairvaux. Sämtl. Werke, Bd 1, hg v. G. B. Winkler, Innsbruck 1990, 153–255 lag zwar D. noch nicht zur Einsicht vor; aber es wäre unbedingt notwendig gewesen, gerade dieses Werk gründlicher zu analysieren (117–120). Hier kommen nämlich die Kernpunkte der elitären Frömmigkeit Bernhards zur Sprache:

> Gott als ewige Liebe erwählt in seiner Gnade den Menschen. Das bedeutet: die dreidimensionale Freiheit des Menschen wird gefordert und gefördert: a) die Freiheit des Willens, die Bernhard auch Freiheit vom Zwang (libertas a necessitate) und Freiheit der Natur (libertas naturae) nennt. Diese befähigt den Menschen von Natur aus, d. h. schöpfungsgemäß, ohne Zwang etwas zu wollen und freiwillig zu tun. Hinzu tritt b) die Freiheit von Sünde (libertas a peccato) und c) die Freiheit vom Todeselend (libertas a miseria). Jene kommt dem Menschen insofern zu, als er nicht mehr der Sünde, sondern Christus lebt, eine Neuschöpfung in Christus ist („nova in Christo creatura"), weswegen Bernhard sie auch Freiheit der Gnade (l. gratiae) nennt. Die Freiheit vom Todeselend ist die Freiheit, die dem gnadenhaft Erwählten im ewigen Leben, in der Herrlichkeit, geschenkt wird und deshalb auch Freiheit des Lebens oder der Herrlichkeit heißt (l. vitae vel gloriae). So ist die dreidimensionale Freiheit die Freiheit des dreidimensionalen Menschen: des Menschen als Geschöpf Gottes, als Neuschöpfung in Christus und des Menschen als vollkommene Schöpfung im Geiste (perfecta in Spiritu creatura). Diese trimorphe Freiheit kommt aber erst in einem mühsamen, alle Kräfte des Menschen beanspruchenden, ebenfalls trimorphen Freiheitsprozeß zum Zuge: in einem Prozeß des Sich-für-Gott-Entscheidens (iudicium), des Sich-mit-Gott-Beratens (consilium) und des Sich-an-Gott-Erfreuens aufgrund des Von-Gott-Erfülltseins (complacitum). Je vollkommener der Mensch auf diese trimorphe Freiheit rekurriert, desto mehr prozediert er auf dem dreifachen Weg des begnadeten Wirkens. Der Berufene (vocatus) kommt in Form, gerät in die freie Form des Geistes (homo spiritualis), wird zum Erwählten (electus), zu einem Menschen, der gottergriffen und geisterfüllt nicht mehr der Sünde, sondern Christus lebt.

Die „elitäre Frömmigkeit" im Sinne Bernhards vollzieht sich nicht in hochmütiger Selbsterhöhung, sondern in der demütigen Selbsterniedrigung des Menschen auf dem Weg in die Nachfolge Christi. Hier liegt auch der Grund dafür, wie die Vf. sorgfältig herausgearbeitet hat, daß dieser Frömmigkeitsstil so sehr vom Gesetz des Gegensatzes durchpulst ist und sich in diversen Spannungszonen verwirklicht: in der Spannung zwischen dem *descendere* und *ascendere*, zwischen *Altem* und *Neuem* Adam, zwischen *Demut* und *Hochmut*, zwischen *Kontemplation* und *Aktion*, zwischen *Intus* und *Foris*, *Maria* und *Martha* (28–149). Das neue, radikalere mönchische Leben ist für Bernhard vorläufige Antizipation des Lebens „im himmlischen Jerusalem". Die Mönche haben das Himmlisch-Heilige exemplarisch darzustellen, haben im ständig voranschreitenden Tugendstreben anderen den Weg in den Himmel zu ebnen. Im konzentrierten Blick auf den Himmel, genauerhin wegen des Himmlischen und aufgrund des Himmlischen haben die Mönche sich ganz für andere einzusetzen. Die konzentrierte Kontemplation wird so zur sich verausgabenden Aktion – und umgekehrt.

Die sich daraus ergebene Spannung zwischen dem sich nach ruhiger Betrachtung sehnenden und dem notwendigerweise dem Wirken in der Welt verpflichteten Leben nimmt Bernhard aber nicht schlicht hin; er beklagt sie – vor allem in seinen Briefen – nach allen Regeln der Kunst (150–176). Der Mönch Bernhard möchte zurück in die Stille seines Klosters, zurück in die ihn bergende Gemeinschaft der Gottgeweihten. Gleichzeitig jedoch sieht er sich gedrängt, für Christus in Kirche und Welt aktiv zu werden. Er weiß sich hin- und hergeworfen zwischen monastischer Berufung und weltlichem Auftrag. Dieses Spannungsverhältnis, dieser ständige Wechsel zwischen Kontemplation und Aktion kommt für ihn dem Sterben gleich. Da er die ihn zu zerreißen drohende Spannung als seinen Königsweg in die Nachfolge Christi erkennt, nimmt er sie an, und zwar wiederum in trimorpher Weise: geduldig (patienter), gern (libenter) und schließlich sehnsüchtig (ardenter). D. repetiert hier noch einmal die wichtigsten Stationen aus dem Leben Bernhards, besonders ausführlich seinen Einsatz für den zweiten Kreuzzug wie die berühmte causa Abaelardi. Sie zeigt, daß und wie Bernhard all diese diversen Aktivitäten als Wirken für Christus und als exemplarisch beschrittenen Weg in die Kreuzesnachfolge zu rechtfertigen und zu gestalten sucht (177–269). Anschaulich wird dem Leser hier erschlossen, wie sich allmählich aus und in all dem das persönliche Charisma des Heiligen manifestiert. So ist es auch folgerichtig, wenn sie nicht davor zurückscheut, auch dem Bernhard nachgesagten Wunderwirken ein eigenes Kap. zu widmen (270–310).

D. entwirft kein neues Bild des „doctor melifluus". Sie vermag aber das spannungsreiche, dramatische Denken, Leben und Wirken des hl. Bernhard von Clairvaux unter gewandelter Perspektive klar wahrzunehmen und deutlich darzustellen. Dabei gelingt es ihr, überzeugend nachzuweisen, daß für das Verständnis Bernhards dem philosophisch-theologisch verstandenen Begriffsfeld „Elite", „electi" und „elitär" grundlegende Bedeutung zukommt, einem Begriffsfeld, das dem des „Charisma", der „Gnade" und des „begnadeten Wirkens" notwendig zuzuordnen ist, welches wiederum dem trimorphen Freiheitsbegriff korrespondiert. Die Aufgabe weiterführender Forschungen aber wird es sein müssen, in der detaillierten Untersuchung der einschlägigen Quellen zu klären, ob und inwiefern der mit diesen Begriffen unlösbar verbundene Perspektivenwandel tauglich ist, auch die spannungsgeladene gesellschaftliche Auf- und Umbruchsituation des 11./12. Jh.s umfassend zu charakterisieren.

Kerkrade Manfred Gerwing

Guillelmus de La Mare: Scriptum in primum librum Sententiarum, hg. v. Hans Kraml. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1989. 86*, 594 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 15), geb. DM 125,00

Wilhelm von La Mare, engl. Franziskanertheologe, ist in der mediävistischen Literaturgeschichte bekannt als Vf. des *„Correctorium fratris Thomae"*, das einst und jetzt die Diskussion um die Lehre des Thomas v. Aquin nachdrücklich beschäftigte. Er verfaßte auch ein Bibelkorrektorium und ein Glossar der hebräischen und griechischen Termini der Hl. Schrift und erweist sich in beiden Werken als Textkritiker und Kenner der biblischen Sprachen. Er disputierte als Pariser Magister Quästiones und ein Quodlibet. Sein Pariser Magisterium fällt in die Krisenjahre 1274/75. Das *„Correctorium"*, das in zwei Versionen überliefert ist, – die *„Declarationes"* stammen nicht von Wilhelm de La Mare! (vgl. R. Hissette: BThAM XIII nr. 1099) – ist 1277/78 entstanden und trug anders als die Verurteilung des Stephan Tempier (7. März 1277) zur Auseinandersetzung mit der „théologie nouvelle" im 13. Jh. bei. Die akademische Erstlingsschrift des Theologen Wilhelm ist (entsprechend der geltenden Studienordnung) die Sentenzenerklärung. Die Quästionen zum 1. Buch hat H. Kraml in Innsbruck (unter Vl. Richter) kritisch ediert; L. Scheffczyk hat den Editor und die Edition in die von ihm betreute Kommission der Bayer. Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Nach einer Mitteilung im Bull. Phil. méd. 31, 1989, 43 arbeitet K. auch an der Edition des zweiten Buches des Sentenzenkommentars des Wilhelm von La Mare.

In der Einleitung zur Edition stellt K. das Werk und den Vf. desselben vor, er beschreibt die handschriftliche Überlieferung des Quästionenkommentars zum ersten Sentenzenbuch und beschäftigt sich dann sehr ausführlich (29*–83*) mit der theologischen Wissenschaftslehre des Wilhelm, die K. im größeren Rahmen in seiner Innsbrucker Diss. „Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren" (Innsbruck 1984, vgl. ThRv 82, 1986, 140ff) gewürdigt hatte.

Der Sentenzenkommentar des Wilhelm von La Mare, dessen Echtheit für die beiden ersten Bücher unbestritten ist, ist in fünf Textzeugen überliefert, von denen 2 als Abschriften vorgängiger Zeugen für die Textarbeit ausgeschieden werden können. Es bleiben die 3 Zeugen: B = Cod. lat. 59, Bibl. com. in Todi, F = Cod. lat. A 2.727, Bibl. Naz. conv. soppr. in Florenz und T = Cod. lat. 252, Bibl. munic. in Toulouse. Die gemeinsamen Fehler in der Textüberlieferung beweisen, daß diese Tradition auf eine gemeinsame Vorlage zurückgeht, den sog. Archetyp; F und T haben ihrerseits gemeinsame Fehler, die sie als eigenen Stamm der Überlieferung ausweisen. Bei unterschiedlichen Lesarten der beiden Stämme muß einerseits das Mehrheitsprinzip und andererseits der relative Vorrang der Todi-Hs B die Textwahl begründen.

Von den zeitgenössischen Autoren, die Wilhelm zu Wort kommen läßt, sind vor allem Bonaventura, Walter v. Brügge, Roger Bacon und Johannes Peckham aus der Franziskanerschule zu nennen, Thomas v. Aquin und Petrus von Tarentasia von den Dominikanern.

Sehr oft verweist der Kommentator auf ein *„scriptum"*, wenn er verzichtet, weitere Gegenargumente anzuführen (vgl. Ed. 318, 347, 385, 393, 394, 417, 418, 440, 443, 451 u. ö.); gelegentlich spart er sich auch die Responsio oder die Antwort auf die Einwände (vgl. Ed. 320, 324, 353, 394 und weist auf das *„scriptum"* hin oder verweist zur weiteren Diskussion darauf (vgl. Ed. 357). Nach einer kurzen Bemerkung in der Einleitung (17*) ist dieses *„scriptum"*, das den Schülern des Wilhelm offensichtlich vorliegt und zugänglich ist, der Sentenzenkommentar des Bonaventura. Leider hat K. diese Verweisstellen im Kommentar des Wilhelm von La Mare in der Editio (maior oder minor) des Bonaventura nicht verifiziert. Diese Verweisorte sind aber für das Verständnis des Textes höchst wichtig. Sie sollten künftig bei der Fortführung der kritischen Edition unbedingt angegeben werden.

Neben Bonaventura kannte Wilhelm auch die Lehrmeinungen des Peckham, des Thomas v. Aquin und des Petrus de Tarentasia. Zur vieldiskutierten Frage nach der Bedeutung unserer Aussagen über Gott (d.30 q.1) wird am Ende angemerkt: „In dieser Frage ist einiges nach Johannes (Peckham), einiges nach Thomas und wieder einiges nach Bonaventura" (Ed. 350). Zu q.1 d.30 heißt es am Ende: „In dieser Quaestio ist vieles von Johannes" (Ed. 343) und zu q.2 d.28 wird bemerkt: „Ista quaestio est Johannis" (Ed. 231). Muß man aus diesen Bemerkungen schließen, daß wir den Kommentar des Wilhelm von La Mare in einer Schülernachschrift überkommen haben, in der doch wohl von Schülern Nachträge und Ergänzungen aus anderen Sentenzenlesungen eingetragen wurden. Wie K. zur anderen Florenzer Handschrift des Kommentars von Wilhelm (F 4.729, Bibl. Naz. conv. soppr., Florenz) bemerkt (19*), sind dort die Ränder „gefüllt mit Notizen aus anderen Sentenzenkommentaren". Die Entstehungsgeschichte der mittelalterlichen Literatur gibt uns noch immer viele Fragen auf. Ich verweise auf die Werdegeschichte der Ordinatio des Duns Scotus.

Besonderes Interesse verdienen die Quellenverweise auf das *„scriptum"*, den Sentenzenkommentar, des Thomas v. Aquin, die der Editor dankenswerterweise sehr zahlreich verifiziert hat. Wilhelm von La Mare kennt den Kommentar des Thomas. Er führt dessen Lehrmeinung wiederholt an; er läßt sie gelten, er kritisiert sie aber auch wiederholt. Diese Kritik bleibt aber ganz im Rahmen der schulischen Auseinandersetzung. Es findet sich keine Spur einer theologischen Zensur oder Verurteilung. Ebensowenig ist Wilhelm bei den zahlreichen Verweisen auf Aristoteles und den Kommentator Averroes um die Orthodoxie besorgt. Es findet sich keine Spur einer „anti-averroistischen Tendenz". Die Entstehungszeit der Sentenzenerklärung des Wilhelm, über die sich K. nicht äußert, dürfte also in die mittsechziger Jahre des 13. Jh.s (um 1265) fallen, da erst Ende dieses Jahrzehnts die Pariser Auseinandersetzungen um die Unterscheidungslehren des Averroes einsetzen. Dieser Annahme entsprechen auch die Feststellungen des Kommentars: Wilhelm kennt die Scripta des Bonaventura und des Thomas, er hat auch Kenntnisse aus den Sentenzenerklärungen des Petrus von Tarentasia, Walter von Brügge und Johannes Peckham. Letzterer gilt als Lehrer des Wilhelm (vgl. 16*). Die Gedanken des Roger Bacon aus dessen Opus maius, das erst zwischen 1267–1269 geschrieben wurde, konnte Wilhelm aus dem Lehrvortrag des Bacon, der 20 Jahre in Paris unterrichtete, kennenlernen. Wilhelm kannte aber bereits eine „altera translatio" der aristotelischen Physik (Ed. 146). Welche Übersetzungen der aristotelischen Schriften benutzte er? Darüber sollte auch die kritische Edition Auskunft geben.

Bei der Fortführung des Editionswerkes, zu der man den Editor und die Kommission nur ermutigen kann, lassen sich diese Rückfragen beantworten. Es wird noch einige Zeit dauern, bis die Kommission die Computertechnik in den Dienst der Edition und des Druckes stellen kann, dann würden sich die fehlerhaften Seiten- und Zeilenangaben in den Indices von selbst erledigen. Desungeachtet

verdient die Edition volle Anerkennung, sie leistet der Forschung unverzichtbare Dienste.

Bochum Ludwig Hödl

Santos Noya, Manuel: **Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini.** – Frankfurt: Peter Lang 1990. 357 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie. Bd 388), kart. DM 97,00

Es ist nicht das erste Mal, daß dieses Thema untersucht und behandelt wird. Allerdings sind schon nahezu 60 Jahre vergangen, seit die letzte umfassende deutsche Untersuchung darüber erschienen ist, die Arbeit Martin Schülers „Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini" (Stuttgart 1934). Eine neue Untersuchung erscheint nicht zuletzt deshalb wünschenswert, weil in der Zwischenzeit die vorbildliche kritische Edition von Gregors Sentenzenkommentar ihren Abschluß gefunden hat: Lectura super primum et secundum Sententiarum, bearbeitet unter den Auspizien des Heiko A. Oberman von A. Damasus Trapp u. a., 7 Bände, Berlin, New York 1979–1984.

S. beabsichtigt, sich in seiner Darstellung möglichst auf Gregors Lehre im Rahmen der damaligen Theologie zu beschränken. Er ist sich bewußt, daß „ein von vornherein angestrebter Vergleich mit später stattgefundenen Entwicklungen und Ereignissen", speziell mit der Theologie Luthers, „sich als Hindernis für eine objektive Bewertung der theologischen Leistung Gregors erweisen" könnte. Die eigentliche Bedeutung Gregors sieht S. darin, daß dieser den Augustinismus innerhalb der scholastischen Theologie zur Vollendung gebracht habe. Ob Gregors Theologie überdies eine entscheidende Rolle bei der Entstehung und Entwicklung der reformatorischen Theologie Luthers zukommt, bezeichnet S. – meines Erachtens zu Recht – als „eine sehr umstrittene und wohl kaum endgültig zu klärende Frage". Immerhin hofft er, daß ein objektiver Vergleich beider theologischen Systeme „sowohl ihre tief reichenden Affinitäten als auch ihre unüberbrückbaren Gegensätze" aufzeigen würde (Einleitung VII–VIII; siehe auch 119–122).

S. behandelt das Thema seines Buches in drei Hauptteilen mit den Titeln:

„Die Liebe zu Gott als Grundbedingung der moralischen Gutheit" (1–63), „Die Unfähigkeit zur Gottesliebe" (64–174) und „Die Freiheit Gottes und Kontingenz der Welt" (175–192). Diesem dritten Hauptteil ist ein ausführlicher Exkurs beigegeben: „Die Entwicklung der Freiheitslehre von Thomas von Aquin über Heinrich von Gent und Duns Scotus bis zu Wilhelm von Ockham und Gregor von Rimini" (192–229).

Den Ausgangspunkt der gregorischen Überlegungen sieht S. in den augustinischen Gegensatzpaaren Gottesliebe – Selbstliebe, *caritas – cupiditas, fruitio – usus*. Nach Gregors streng theozentrischer Lehre ist eine Handlung des Menschen nur dann gut, wenn sie Gott als letztes Ziel unmittelbar oder mittelbar im Auge hat und aus Liebe zu ihm erfolgt.

Alles, was der Mensch ohne diese Liebe tut, mag es noch so gut scheinen, ist deshalb nach Gregor Sünde. Auch die nicht auf Gott bezogene Liebe zu den Geschöpfen sei Abwendung von Gott und damit sündhaft. Die Lehre zeitgenössischer Theologen, für die moralische Güte einer Handlung sei es auch hinreichend, wenn sie aus Nächstenliebe oder anderen lauteren Motiven geschehe, bekämpft Gregor als pelagianisch. Ein ungläubiger Mensch könne überhaupt keinen wahrhaft guten Akt vollziehen. Die Möglichkeit von moralisch neutralen Akten zwischen *fruitio und usus*, von sog. *„actus medii"*, lehnt Gregor ab. Der *„actus moraliter bonus"* müsse notwendig auf Gott bezogen werden. Eine rein natürliche, auf menschlichen Werten gründende moralische Ordnung wird von Gregor nicht anerkannt. Damit verbindet er eine „rationalistische" Auffassung der Moralordnung, mit der er deren objektiven und unveränderlichen Charakter gegen den Moral-Voluntarismus und Moral-Positivismus Ockhams und anderer Nominalisten verteidigt. Sünde wird von ihm nicht primär als Verstoß gegen ein Gesetz, sondern „als natur- und vernunftwidriges Verhalten" bestimmt.

Es dient auch der Klärung der originellen Position Gregors, wenn S. am Schluß des ersten Hauptteils ihr die Hauptmerkmale der Morallehre anderer Theologen des 13. und 14. Jh.s gegenüberstellt. Er selbst verteidigt Gregors Lehre mit Recht gegen den Vorwurf des moralischen Rigorismus. Es handle sich vielmehr „um eine religiöse Radikalität, die den Menschen primär von der Beziehung zu Gott her bestimmt" (60).

Im zweiten Hauptteil bietet S. Gregors Lehre von Adams Situation im Urstand und nach dem Sündenfall, sowie von der Erbsünde und ihren schwerwiegenden Folgen. Weiter handelt er über Gregors Begriff und Begründung des sog. *„adiutorium dei speciale"*, über sein Verständnis der Willensfreiheit und über seine Rechtfertigungs-, Prädestinations- und Reprobationslehre. Die Darstellung des S. gewinnt auch hier Profil durch die Gegenüberstellung der gregorischen Position zu der anderer scholastischer Theologen, auch durch einen Vergleich mit den Auffassungen des Manichäismus und Pelagianismus und mit der Erbsünden- und Rechtfertigungslehre Martin Luthers.

Er kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Nach Gregor hätte der Mensch auch im Urstand nicht ohne Gottes besondere Gnadenhilfe im Guten beharren können. Doch habe dieses *auxilium speciale* vor dem Sündenfall dem Menschen zugestanden, während der gefallene Mensch kein Anrecht darauf besitze. Außerdem habe Adam die moralische Freiheit besessen und habe sich mit einer nur habituellen Gnadenhilfe für das Gute entscheiden können, während der Wille des gefallenen Menschen von sich aus nur Böses zu tun vermöge (*determinata ad malum actum*), so daß die besondere aktuelle Gnadenhilfe Gottes ihm absolut notwendig sei, um Gott zu lieben oder um Gutes zu tun. Diese aber nötige den Willen nicht. Der Mensch sei gleichsam ihr *„instrumentum liberum"*, weil er durch die Gnade zwar wirksam, aber frei gelenkt werde. Auch der Gerechtfertigte könne ohne diese besondere Gnadenhilfe weder alle Sünden meiden noch etwas Gutes tun oder im Guten ausharren. Der Mensch besitzt nach Gregor psychologische Freiheit und kann kraft seines freien Willens gute und schlechte Taten verrichten. Aber infolge seiner verderbten Natur sei er zum Bösen determiniert und moralisch unfrei. Ohne Gottes Gnadenhilfe sündige er notwendigerweise. Da er aber mit dieser Gnadenhilfe die Sünde zu meiden vermöge, sündige er in Wahrheit freiwillig, d. h. nicht mit absoluter Notwendigkeit, und deshalb mit Verantwortlichkeit. Primär gehe die Sünde des einzelnen nicht auf seine persönliche Entscheidung zurück, sondern auf die Fehlentscheidung des Stammvaters. Die Erbsünde sei keine persönliche Schuld des einzelnen, sondern eine *„culpa habitualis"*; sie sei Strafe für die Schuld Adams und Ursache für die Schuld seiner Nachkommen. Das Wesen der Erbsünde sieht Gregor in der *„ipsa carnalis concupiscentia"*; der Mangel der Urstandsgerechtigkeit wird von ihm als deren Folge betrachtet. In der Taufe werde der Schuldcharakter (*reatus culpae*) der Konkupiszenz hinweggenommen, auch wenn sie selbst ihrem Wesen nach weiterbesteht. Gerechtfertigt werde, wen Gott völlig gratuit akzeptiere und – jedenfalls nach der geltenden Heilsordnung – durch die Gegenwart des Heiligen Geistes und die Eingießung der Gnade heilige. Anders als bei Luther ist nach Gregor die Rechtfertigung eine seinsmäßige Umwandlung des Sünders. Damit verbindet Gregor die Lehre von der gänzlich ungeschuldeten Prädestination und der gleichfalls unbegründbaren Reprobation. Die augustinischen Elemente dieser Lehre werden hier durch die nominalistische Hervorhebung von Gottes freier Allmacht bei Gregor radikalisiert. Er kennt auch nur einen eingeschränkten Heilswillen Gottes und gibt 1 Tim 2,4 eine dementsprechende Deutung.

Der wesentlich kürzere dritte Hauptteil befaßt sich mit dem Grundmotiv der nominalistischen Gotteslehre, der freien Allmacht Gottes, und mit der Freiheit Gottes gegenüber der Kontingenz der Welt. Den Abschluß bildet der interessante geschichtliche Exkurs über die Entwicklung der Freiheitslehre im Hoch- und Spätmittelalter. In diesem Hauptteil ist es das Anliegen von S., einige wichtige nominalistische Vorstellungen Gregors vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner Zeit und der vorausgehenden Periode näher zu untersuchen.

Santos Noya hat mit seiner Untersuchung ein Werk geschaffen, das gründlich und zuverlässig über die Sünden- und Gnadenlehre Gregors von Rimini Aufschluß gibt. Die einschlägige Literatur wird ausreichend beigezogen und ausgewertet. Kritische Bemerkungen zu früheren Darstellungen gewisser Fragen sind sachlich und gut begründet. Zwei kleine Bedenken zu Einzelpunkten der Darstellung seien aber angemerkt: Warum bezeichnet S. die Einwirkung des *„auxilium speciale"* auf den menschlichen Willen als ein „determinieren" (78, Z. 34), wo Gregor doch nur von einem *„iuvare"* spricht? – Wo behauptet Gregor, „daß der ‚iustus' . . ., peccator' bleibt", weil er ohne die besondere Gnadenhilfe *„nur noch Sünden begehen würde"* (95, Z. 17–18)? Der in Fußnote 123 beigegebene Text aus Gregors Sentenzenkommentar besagt doch nur, daß der *iustus* ohne die besondere Gnadenhilfe *nicht jede* Sünde meiden kann.

Leider sind in dem Buch eine Reihe, meist geringfügiger Druckfehler stehen geblieben. Auf zwei sinnstörende Fehler sei verwiesen: S. IX, Z. 25 sollte es heißen statt „Gregors Augustinerdeutung": „Gregors Augustinusdeutung". – S. 171, Z. 1 muß das Wörtchen „nur" gestrichen werden.

Ein wenig verwundert stellt man fest, daß es S. nicht für zweckmäßig hielt, im Literaturverzeichnis (230–241), wie sonst üblich, Quellen und Literatur voneinander zu scheiden. – Auch vermißt man in diesem Verzeichnis das „Gregorii de Arimino O.S.A. Registrum Generalatus" (ed. A. de Meijer, Rom 1976). Wenn sich S. auch bei seiner kurzen Lebensskizze Gregors (I–II) auf die für sein theologisches Wirken unentbehrlichen Daten beschränken wollte, so wäre doch die Erwähnung dieses amtlichen Brieftagebuches seines Generalatsjahres – und wenn auch nur in einer Fußnote – am Platz gewesen, da es nicht nur seine Tatkraft und Einsatzfreude, sondern auch seine persönliche Einstellung zum klösterlichen Leben und sein Bemühen um die Studien im damaligen Augustinerorden deutlich erkennen läßt.

Ungern wird es der interessierte Leser akzeptieren, daß in einer solch ausgesprochen wissenschaftlichen Untersuchung die Anmerkungen, einschließlich der aus Gregor zitierten Texte, nicht als Fußnoten unter dem Text beigegeben sind. Auch ist es zu bedauern, daß dem Werk, dem bei seiner Gründlichkeit durch lange Jahrzehnte das Interesse der Forschung gelten dürfte, Personen- und Sachregister nicht beigegeben sind. Auch ein Verzeichnis der aus Gregors Kommentar zitierten Stellen wäre wünschenswert gewesen. – Das alles mindert aber in keiner Weise den wissenschaftlichen Wert der vorbildlichen Untersuchung.

Würzburg Adolar Zumkeller

Böttcher, Diethelm: **Ungehorsam oder Widerstand?** Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechtes in der Reformationszeit (1529–1530). – Berlin: Duncker & Humblot 1991. 205 S. (Historische Forschungen, 46), kart. DM 68,00

Die zwischen 1528 und 1531 unter lutherischen Politikern, Juristen und Theologen geführte Diskussion über die Alternative, ob „leidender Ungehorsam" oder Widerstand die rechte Verhaltensweise gegenüber einem wegen der strittigen Religion Gewalt anwendenden Kaiser sei, ist so häufig analysiert worden, daß man fragen könnte, ob eine neue Erörterung überhaupt noch lohnt. In seiner Studie betrachtet B. das Problem primär als ein praktisch-politisches, weil die Diskussion ja durch die Frage ausgelöst worden ist, ob das seit 1528 anvisierte Verteidigungsbündnis der evangelischen Stände auch vor der Feindschaft des Kaisers schützen dürfe oder aber er „auszunehmen" sei – doch wird die grundsätzlich-theoretische, insbesondere ethische Seite deshalb nicht übersehen. Obwohl B. keine neuen Quellen herangezogen hat, ist er durch besondere Beleuchtung von Aspekten, die bisher weniger berücksichtigt worden sind, zu weiterführenden Beobachtungen und neuen Thesen gelangt. Er untersucht einerseits den innerprotestantischen Meinungsbildungsprozeß, wie er sich in den bekannten Briefen und Gutachten zur Widerstandsfrage niedergeschlagen hat, andererseits die protestantische, vor allem kursächsische, Verhandlungstaktik und -argumentation auf dem Augsburger Reichstag von 1530 in ihrer Reaktion auf die kaiserliche und altgläubige Strategie in Sachen der strittigen Religion. Ein Anliegen der Studie ist zu zeigen, welchen Einfluß mittelalterliche Rechtsvorstellungen auf die Argumentation in den wichtigen Gutachten gehabt haben, ein anderes die Erörterung der Frage, wieweit die kursächsische Politik, wiederum vor allem während des Augsburger Reichstages, von jenen Gutachten bestimmt war bzw. ihren Weg unabhängig von ihnen genommen hat; dadurch wird auch ein Diskussionsbeitrag zum Einfluß der verschiedenen Ratgeber des Kurfürsten Johann geleistet.

Der Aufbau der Arbeit ist vorwiegend an der Chronologie orientiert. Erfaßt wird die Zeitspanne vom Reichstagsabschied in Speyer (April 1529) bis zur Errichtung des Schmalkaldischen Bundes. Der Gang der innerprotestantischen Verhandlungen im Jahre 1529 wird nachgezeichnet, die Bündnis-Entwürfe werden verglichen, Formulierungsänderungen registriert und ihre Bedeutung erwogen. B. verdeutlicht das Nachwirken älterer deutschrechtlicher Traditionen, insbesondere aus früheren Fürstenbündnissen, in diesen Rodacher und Schwabacher Gesprächen und betont, daß bereits in Rodach „keine Gemeinsamkeit der Rechtsauffassung" unter den Teilnehmern gegeben war (38).

Im Zusammenhang mit dem Gutachten Melanchthons zur Widerstandsproblematik, für das B. eine neue Datierung vorschlägt, führt er die Entwicklung der legistischen Lehre über das Widerstandsrecht eingehend vor, weil Melanchthon sich in seinem Votum mit ihr bzw. mit ihrer Heranziehung in der strittigen Frage auseinandergesetzt hat. Später werden im Anschluß an das Gutachten der Wittenberger Juristen vom Oktober 1530 die Grundzüge der kanonistischen Argumentation dargelegt, weil sie in dieser Arbeit verwertet worden sind. So erhält man gleichsam einen Querschnitt der juristischen „Lehrmeinungen" im 16. Jh. Für die Wittenberger Juristen ergab sich als Folgerung, dem Kaiser die Zuständigkeit in Glaubensfragen abzusprechen, eine Position, die keine Verständigungsmöglichkeit mit Karl V. mehr offenließ, obwohl nach B. der eigentliche Adressat dieser Ausführungen Luther war, um ihn von seiner im März bezogenen – theologisch begründeten – Meinung abzubringen.

Für die unterschiedlichen Ergebnisse der verschiedenen protestantischen Gutachter sieht B. die Ursache nicht in differierenden theologischen Auffassungen, sondern primär in ihrer unterschiedlichen Einschätzung der Reichsverfassung. Auch die Schwankungen in Luthers Äußerungen führt er auf Änderungen in dessen politischer bzw. verfassungsrechtlicher Einsicht zurück, während der Reformator seine theologische Position konsequent festgehalten habe. Er habe sich schließlich darauf zurückgezogen, die Juristen und Politiker auf ihrem Felde gewähren zu lassen, habe ihnen aber durch seine theologische Beweisführung, nach der weder das „göttliche" noch das „natürliche" Recht Widerstand gegen den Kaiser gestatten, sondern lediglich den „leidenden Ungehorsam" erlauben würden, die Möglichkeit genommen, sich für ihre abweichende Auffassung darauf zu berufen, während er ihnen konzedierte, daß das Reichsrecht anscheinend auch ein Widerstandsrecht kenne.

Die Religionsverhandlungen während des Augsburger Reichstages werden soweit nachgezeichnet, wie zum Verständnis des kursächsischen Verhaltens erforderlich ist. B. gelangt zu der These, die evangelischen Fürsten hätten im September 1530 Luthers Rat gemäß gegenüber obrigkeitlichen bzw. kaiserlichen Anordnungen – hier: dem Reichstagsabschied beizutreten – Ungehorsam, nicht aber Widerstand signalisiert, als sie unter Berufung auf ihr Gewissen die Annahme ablehnten.

Es ist ein Vorzug der Studie, daß die verschiedenen Positionen unter Verzicht auf eine Autoritätenhierarchie verständnisvoll referiert und kommentiert werden. Die auf die Ergebnisse der modernen Mittelalterforschung gestützte Bewertung der Argumentation von Lazarus Spengler als irrig, weil sie auf einer falschen Beurteilung der fürstlichen Rechtsstellung basiere, fällt insofern aus dem Rahmen, denn auch für Spengler ging es ja nicht um eine verfassungshistorische, sondern eine brisante politische Frage. Die konsequente Einbettung der innerprotestantischen Diskussionen in die tagespolitischen Entwicklungen, aus denen sie sonst oft herausgelöst worden sind, sei als weiterer Vorzug hervorgehoben.

Münster Ernst Laubach

Rößner, Maria Barbara: **Konrad Braun** (ca. 1495–1563) – ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter. – Münster: Aschendorff 1991. XXXIX, 435 S. (RGST, 130), kart. DM 98,00

Der Jurist, Kirchenpolitiker und Theologe Konrad Braun gehört zu den wenig bekannten Verteidigern des Glaubens im 16. Jh. 1884 widmete ihm der hochverdiente Nikolaus Paulus einen Aufsatz. In der Reihe „Katholische Theologen des 16. Jahrhunderts" habe ich 1988 eine Einführung in sein Leben und seine Theologie gegeben. Es ist das Verdienst von K. Repgen, die Anregung gegeben zu haben, eine Diss. über Braun zu schreiben.

Rößner legt die Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit jetzt vor. Sie würdigt Braun als Juristen, Politiker, Kontroverstheologen und Kirchenreformer.

Nach einem Forschungsüberblick informiert sie über Werdegang, Herkunft, Familie, Studien und Lehrtätigkeit von Braun. Von Tübingen ging er nach Würzburg und wurde Geistlicher Rat des Würzburger Fürstbischofs. 1533 erhielt er eine Berufung an das Reichskammergericht. Von besonderem Interesse ist das Kap. über die kaiserliche Vermittlungspolitik, der Braun kritisch gegenüber stand. Die ergebnislosen Verhandlungen bei dem Religionsgespräch in Worms 1540/41 und in Regensburg 1541 gaben seiner Einschätzung Recht.

Die Bedeutung von Braun als Kontroverstheologe wird von R. eingehend dargestellt. Als das zentrale dogmatische Thema galt ihm die Rechtfertigungslehre. Ein weiterer Schwerpunkt seiner Theol. war die Ekklesiologie. Nach R. war Braun einer der ersten der Kontroverstheologen, die sich ausdrücklich und systematisch mit dem Thema „Kirche" auseinandersetzten. Aber dieses Urteil übersieht, daß die Frage „Kirche" seit den ersten Jahren nach der Thesenveröffentlichung als das zentrale Problem erkannt worden war. Tetzel, Cajetan, Eck, Schatzgeyer, Pigge u. a. haben die Bedeutung dieses Themas in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren erkannt und herausgestellt. Die Ansicht von R., daß es in der Kontroverstheologie lange Zeit an entsprechenden Arbeiten fehlte, zeigt eine unzureichende Kenntnis der Ekklesiologie des 16. Jh.s. Es ist bezeichnend, daß Braun mit seinen ekklesiologischen Ansichten nur wenig nachgewirkt hat. Einflußreich wurde Braun jedoch mit seinen juristischen Vorstellungen, besonders mit seinem Protest gegen den Augsburger Religionsfrieden. Die Nachwirkungen von Braun auf G. Eder, J. B. Fickler, J. Lorichius, A. Erstenberger habe ich in einem Beitrag „Konrad Braun und der Augsburger Religionsfriede" in der Festschrift für Georg May neuestens aufzuzeigen versucht. – Die Einordnung von Braun als „Vertreter der papalen Richtung" bedarf einer Präzisierung. Wenn Braun ein Konzil ohne Papst als „conciliabulum" bezeichnet, steht er damit in einer langen Tradition. Selbst Ugonius, der bedeutende Vertreter konziliarer Gedanken am Vorabend des Trienter Konzils, vertrat diese Ansicht. Braun übernimmt zwar traditionelles Gedankengut von Torquemada und Cajetan, unterscheidet sich aber auch von ihnen. Nicht erörtert werden von R. die Ausführungen von Braun über das Devolutionsrecht der Konzilsberufung. Nach ihm ist eine Konzilsberu-

fung ohne Papst möglich, wenn der Papst die notwendige Konzilsberufung verweigert. In diesem Fall geht das Berufungsrecht auf das Kardinalskollegium, auf den Kaiser bzw. auf die Patriarchen über. Aufschlußreich ist auch, daß Braun die Definition des Konzils von dem Konziliaristen Johannes Gerson übernimmt. Der Kaiser ist nach ihm notwendig zum Konzil zu berufen. Unter Hinweis auf das Konstanzer Dekret „Frequens" betont Braun die Notwendigkeit der Konzilsberufung.

Eingehend erörtert R. die Thematik „Braun und die Katholische Reform". Sie berichtet über seine Reformgutachten und über seine Haltung zur Reformarbeit des Tridentinums.

Historisch bedeutsam wurde die Auseinandersetzung von Braun mit dem Augsburger Religionsfrieden. Im Auftrag von Kardinal Truchseß von Augsburg legte er 1555 Protest gegen Bestimmungen des Religionsfriedens ein. R. berichtet ferner über Brauns Teilnahme am Wormser Kolloquium 1557 und am Augsburger Reichstag von 1559.

Das 6. Kap. behandelt „Braun und seine Wirkung". R. führt interessante Urteile über Braun von Herzog Heinrich von Braunschweig, Johannes Cochlaeus, Kardinal Morone, Kardinal Hosius und Petrus Canisius an.

Bedeutsam sind auch ihre Ausführungen über die Bibliothek von Braun.

R. hat neueste Literatur verarbeitet. An Druckfehlern fielen mir auf: S. 94: Franckel statt Fraenkel, S. 430: Occkham statt Ockham, S. 92: Pigges „Hierarchia" ist kein Kontroversbuch und nicht mit Ecks „Enchiridion" zu vergleichen. Vermutlich denkt R. hier an die „Kontroversen" Pigges.

Die Arbeit von R. bringt zahlreiche neue Ergebnisse und macht überzeugend deutlich, daß Braun eine interessante und einflußreiche Gestalt ist. Ihre Diss. ist eine Leistung, die Anerkennung verdient und anregend für weitere Forschungen über die katholischen Kontroverstheologen des 16. Jh.s sein könnte. Besonders die Konzilslehre von Braun bietet noch eine Fülle von Material für weitere Forschungen.

Freiburg Remigius Bäumer

Hausberger, Karl: **Geschichte des Bistums Regensburg**. Bd I: Mittelalter und frühe Neuzeit. Bd II: Vom Barock bis zur Gegenwart. – Regensburg: F. Pustet 1989. 715 S., 100 Abb., 8 Farbtafeln, Ln DM 68.–

Das vorliegende Werk, das kurz vor der 1250. Wiederkehr der Gründung des Bistums Regensburg durch Bonifatius (739) erschien, stellt die Geschichte dieses bayerischen Sprengels von den Anfängen bis in die Gegenwart dar. Nachdem der Vf. einleitend die früheren bistumsgeschichtlichen Arbeiten von Ferdinand Janner, Georg Schwaiger und Josef Staber gewürdigt hat, stellt er unter Berücksichtigung gesamtkirchlicher Entwicklungen den geschichtlichen Weg des Bistums dar. Das Wirken der Bischöfe dient ihm dabei als Orientierungsrahmen.

Im ersten Bd zeichnet der Vf. die früh- und hochmittelalterliche Geschichte des Bistums, die sich im wesentlichen durch folgende Stichworte kennzeichnen läßt: die iro-fränkische Mission, die „Urklöster", die Gorzer und Hirsauer Reform, die religiösen Gemeinschaften der Benediktiner, Augustinerchorherren, Zisterzienser, Prämonstratenser, die Bettelorden und Ritterorden, die geistliche und territoriale Herrschaft und die Domkapitel (13–184). Der Vf. unterrichtet über das spätmittelalterliche Ordenswesen zwischen Zerfall und Erneuerung, die Wesenszüge und Ausdrucksformen der Frömmigkeit sowie die Probleme des kirchlichen Lebens vor der Reformation, um dann die konfessionelle Entwicklung in den 150 Jahren des Zeitalters der Reformation sowie die Katholische Reform und die Gegenreformation darzustellen (185–373).

Unter den mittelalterlichen Bischöfen Regensburgs befinden sich zwei klangvolle Namen: Wolfgang und Albertus Magnus. Bischof Wolfgang (972–994), der Heilige, der noch heute im religiösen Brauchtum eine bedeutende Rolle spielt, veranlaßte in St. Emmeran eine benediktinische Reform nach Gorzer Vorbild, die nicht nur in Regensburg, sondern in ganz Bayern eine Blüte des monastischen Lebens hervorrief (55–63). Der Dominikaner Albert (1260–1262) wurde, da das Kapitel uneins war, von Alexander IV. auf den Regensburger Stuhl berufen. Er folgte dem Ruf des Papstes, obwohl der Orden nicht wünschte, daß die Brüder ein Bischofsamt annahmen. Albert resignierte bereits 1262 und begab sich wieder unter die Jurisdiktion des Ordens (127–130).

Der zweite Bd beginnt mit der Barockzeit, in der Glaube und Wissen, Natur und Übernatur noch einmal zu einer großen Einheit verschmolzen, bevor Rationalismus und Aufklärung neue Denkformen schufen und die Säkularisation von 1803 eine tausendjährige Kirchenverfassung beendete.

In Verbindung mit den Lebensbildern der Bischöfe (10–42), die im Jh. nach dem Westfälischen Frieden (1649–1763) bis auf eine siebenjährige Unterbrechung ausnahmslos dem bayerischen Herzogshaus angehörten, und unter deren Nachfolgern Carl Theodor v. Dalberg (1803–1817) und in der Zeit des Übergangs Johann Michael Sailer (1829–1832) hervorragten, zeichnet der Vf. das weite Gebiet der Seelsorge und Frömmigkeit. Er berichtet u. a. über das relativ günstige Gesamtbild des Weltklerus, über die durch das Regensburger Christenlehrmandat (1741) eingeführte regelmäßige „Christenlehre" sowie über die Volksmissionen der Jesuiten, die zwar im frühen 18. Jh. einen ungeahnten Aufschwung nahmen, aber wenige Jahrzehnte später an Bedeutung verloren. Das Werk unterrichtet über die Blüte der barocken Volksfrömmigkeit, die Ausdruck fand in den Passionsspielen, Karfreitagsprozessionen, Wallfahrten, Umritten und Bittgängen und vor allem in den zahlreichen verehrungswürdigen Darstellungen Mariens, die das Bistum Regensburg geradezu in den Rang einer marianischen Kultlandschaft erhoben (42–72). Man erfährt Bemerkenswertes über die klösterliche Kultur- und Wissenschaftspflege im Hinblick auf die bildende Kunst, das musikalische Schaffen und die quellenkritische Forschung der Bollandisten und Mauriner (72–84).

Nach der Säkularisation des Bistums (1806) blieb das Regensburger Domkapitel – anders als in den übrigen bayerischen Bistümern – unter Fürstprimas v. Dalberg bis zum Vollzug des Konkordats von 1817 im ungeschmälerten Besitz seiner Rechte (84–112). Bischof Riedel (1842–1857), der als „fanatischer" Ultramontaner nicht das Vertrauen König Ludwig I. (1825–1848) genoß, ernannte 1842 den westfälischen Domdekan von Regensburg, Melchior Freiherr v. Diepenbrock, zum Generalvikar. Aber es kam zwischen den beiden Männern zu heftigen Spannungen, so daß Diepenbrock zwei Jahre nach seiner Berufung das Amt niederlegte. Bereits 1845 wurde der Westfale vom Breslauer Domkapitel zum Fürstbischof gewählt. Zur Zeit Riedels vollzog sich auf dem Gebiet der Pastoral ein Wandel, der namentlich in den Volksmissionen der Altöttinger Patres zum Ausdruck kam. „Die schwerwiegendsten Folgen zeitigten die theologischen Verkürzungen der Missionspredigt, nämlich die einseitige Sicht der Eschatologie und der überstarke Heilsindividualismus."

Bischof Riedels Nachfolger wurde Ignaz v. Senestrey (1858–1906), der fast ein halbes Jh. dem Bistum vorstand. Mit dem Erzbischof von Westminster, Henry Edward Manning, gehörte Senestrey auf dem I. Vaticanum zu den entschiedensten Vorkämpfern des Unfehlbarkeitsdogmas. Als der Regensburger Bischof 1873 unter der „Höheren Leitung" der bayerischen Redemptoristen, die dem Mystizismus der Altöttinger Apothekerstochter Louise Beck blind vertrauten, die Indizierung der Werke seines großen Vorgängers Sailer durch das „unfehlbare Urteil" des Papstes erbat, fand er in Rom kein Gehör.

Zur Zeit der NS-Herrschaft wurde das Bistum von Michael Buchberger (1927–1961) geleitet, der dem Erzbistum München-Freising angehörte und von Kardinal Faulhaber als Generalvikar und Weihbischof berufen worden war. Der in der Fachwelt hochangesehene Theologe hatte 1907/12 zusammen mit anderen Wissenschaftlern das zweibändige „Kirchliche Handlexikon" herausgegeben, das der Vorläufer des späteren „Buchberger", des „Lexikons für Theologie und Kirche" wurde. Anders als der Bischof von Eichstätt, Graf Preysing, der den Kirchenfeinden mit entschlossener Festigkeit entgegentrat, wich Buchberger dem kirchenpolitischen Kampf aus. Solange der Glaube nicht im Dogma angegriffen wurde, suchte er in Übereinstimmung mit dem Vorsitzenden des Gesamtepiskopats, dem Breslauer Oberhirten Adolf Kardinal Bertram, den Weg friedlichen Auskommens mit den NS-Machthabern. Man vertrat den Standpunkt, daß ein völlig Wehrloser keine Hoffnung auf Kampf setzen könne.

Bischof Rudolf Graber (1962–1981), „der die Kulturlandschaft Regensburg in einer Weise geprägt hat wie wenige seiner Vorgänger", trat das Bistum zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils an. Unter Berufung auf die Konstitution über die heilige Liturgie gab er dem ganzen Bistum die Weisung: „Die religiöse Erneuerung geht vom Altar aus." Das Konzil nahm zunehmend Gestalt an, beginnend beim Dienstcharakter der kirchlichen Ämter über die Aufwertung der Laienverantwortung bis hin zum Dialog mit den im Glauben getrennten Brüdern.

Die „Geschichte des Bistums Regensburg", die in mancher Hinsicht einen anderen Verlauf nahm als die Entwicklung in den nordwestdeutschen Sprengeln, verdient volle Anerkennung. Das gut aufgebaute und leicht lesbare Werk, dessen Inhalt durch geeignete Bilder illustriert wird, verbindet in trefflicher Weise geschichtliche Darstellung mit historischer Analyse, ohne den Leser durch breite Einzeluntersuchungen zu belasten. Alles in allem ein gelungenes Werk.

Münster Alois Schröer

Zgodovina cerkve na Slovenskem [Geschichte der Kirche im slovenischen Raum], hg. v. Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teoloski fakulteti v Ljubljani [Institut für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Ljubljana]. – Celje: Mohorjeva družba [Hermagoras-Gesellschaft] 1991. 507 S.

Nur ausgehend von den modernen Verhältnissen ist es möglich, von einer Kirchengeschichte Sloveniens zu sprechen. In historischer Sicht geht es um den Siedlungsraum der Slovenen in den weltlichen Territorien Kärnten, Krain, Steiermark, Görz, istrischem Küstenland und auf ungarischem Reichsgebiet. Kirchlich war der Raum seit dem 9. Jh. aufgeteilt auf die Provinzen Aquileia und Salz-

burg; einen Kernpunkt regionaler Identität bot das 1463 gegründete Bistum Ljubljana/Laibach. Heute decken sich die Grenzen der Provinz Ljubljana, zu der die Suffraganbistümer Maribor und Koper gehören, weitestgehend mit denen der Republik Slovenien. (Gerade im Sommer 1992 ist ein Streit um eine zum Erzbistum Zagreb gehörende Pfarre auf slovenischem Territorium entstanden.)

Die Geschichte der Kirche im Raum des heutigen Sloveniens und bei den Slovenen jenseits der Staatsgrenzen ist in mancher Hinsicht ein Brennspiegel der westeuropäischen Kirchengeschichte.

Entfaltung der antiken Kirchenorganisation, ihre Rückbildung infolge von germanischer und slavischer Völkerwanderung; die politische und kirchliche Abgrenzung von Konstantinopel; der Ausbau der mittelalterlichen Kirchenverfassung, aufbauend auf der Konsolidierung des fränkischen Reiches; ländliche und städtische Kolonisation in Verbindung mit der Entstehung eines Netzes von Klöstern; Reformation und Gegenreformation; Säkularisierung und innerkirchliche Modernisierung seit dem 18. Jh. – alle diese Themenbereiche sind behandelt, vielfach von Autoren, die bereits auf eine umfangreiche Publikationstätigkeit zu ihrem Thema zurückblicken können, so zum Beispiel Rajko Bratož zur Antike, Bogo Grafenauer zur frühmittelalterlichen Christianisierung, Metod Benedik zur Gegenreformation. Weitere Themen sind Formen des Volksglaubens, Bildungsarbeit der Kirche, Kirchenbaukunst und -musik, die geistliche Betreuung der slovenischen Auswanderer in Europa und Übersee.

Auch wenn Slovenien heute unbestritten vom Katholizismus geprägt ist, irritiert doch der „Alleinvertretungsanspruch" im Titel, bzw. daß, vom Kap. zur Bedeutung der Reformation vor allem für die Entwicklung slovenischsprachiger Schriftlichkeit abgesehen, die protestantische Diaspora als Teil der Gesamtkirchlichkeit nicht berücksichtigt ist. So berechtigt es ist, die deutsche und italienische Assimilierungspolitik, im Zweiten Weltkrieg gesteigert zur Vertreibungspolitik, in negativer Konnotation darzustellen, so angemessen wäre es gewesen, auch auf die vom slovenischen Klerus nicht verurteilte intolerante Minderheitenpolitik gegenüber den Deutschen in Slovenien nach 1918 hinzuweisen.

Die Kap. über die Jahrzehnte der sozialistischen Gesellschaftsordnung nach 1945 betreten weitgehend thematisches Neuland; ist doch hierüber ein offener historiographischer Diskurs, der weder politische Prämissen berücksichtigen noch sich auf weitgehend innerkirchliche Annalistik zurückziehen muß, erst nach dem Ende des Primatanspruches der Kommunisten möglich geworden. So sind auch die Massaker der Kommunisten an ihren wirklichen und vermeintlichen Gegnern gleich nach der Kapitulation 1945 kein Tabuthema mehr. Der Redaktionsschluß des Bdes lag dabei bereits Anfang 1990, also lange vor Krieg und Erlangung der Unabhängigkeit.

Die Ausformung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche weist für die Zeit bis ungefähr 1955 verblüffend große Parallelen mit der Entwicklung in der Frühzeit der Sowjetunion auf. Nach einer Phase des Abwartens begannen legislative und administrative Gängelung, kombiniert mit wirtschaftlicher Belastung durch Steuern und Abgabepflichten und antireligiöser Propagandaarbeit; Ziel war die Herausdrängung der Kirche aus der Öffentlichkeit. Die Schulräume wurden 1952 für den seit 1945 freiwilligen Religionsunterricht geschlossen. Unter diesen Bedingungen von Diskriminierung und Marginalisierung wandte sich die katholische Kirche, auf sich selbst gestellt, vor allem der liturgischen Erneuerung zu. Trotz des Wirkens der dem Regime stärker zuneigenden Gruppe *Cirilometodsko društvo* kam es zu keinem offenen innerkirchlichen Konflikt. Die Verkümmerung der religiösen Unterweisung führte nicht nur zu religiöser Indifferenz oder explizitem Atheismus, sondern schuf zugleich den Freiraum für Sekten und Sondergruppen.

Die wichtigste Zäsur hin zu einer verbesserten Lage der Kirche war das „Belgrader Protokoll" von 1966, in dem Jugoslawien die Bindung der katholischen Hierarchie an den Vatikan anerkannte und der Vatikan die Kirche auf Treue gegenüber dem jugoslawischen Staat verpflichtete. Doch noch das Gesetz über die Glaubensgemeinschaften von 1976 reduzierte die kirchliche Arbeit, hierin ganz konform mit der sowjetischen „Tradition", weitgehend auf den liturgischen Dienst. Erst 1988, schon in der Zeit des Umbruches, waren die Bedingungen für die Durchführung von Pastoralsynoden in den Diözesen gegeben.

Aus der Kombination von Daten der Volkszählungen und kirchlichen Statistiken konnte Rafko Lešnik statistische Indikatoren der Religiosität ermitteln. Er verschweigt nicht, daß der „natürliche Zuwachs" aus der Differenz zwischen Taufen und kirchlichen Bestattungen weit unter dem aus der Differenz zwischen Geburten und Sterbefällen liegt. Doch waren 1989 noch immer 83,23 Prozent der Bevölkerung Sloveniens katholisch. Von den Meßpflichtigen – also Katholiken abzüglich 20 Prozent für Kinder und Gebrechliche – besuchten 1989 durchschnittlich 23,86 Prozent die Messe, ein unter den Bedingungen der kirchlichen Arbeit eher erstaunlich hoher Prozentsatz. Man kann im Vergleich mit den westlichen Gesellschaften geradezu feststellen, daß gegenüber der latenten Säkularisierung durch Industrialisierung, Urbanisierung und Pluralisierung die offene Repression katholischer Kirchlichkeit von untergeordneter Wirkung gewesen ist. (Zur Bestätigung dieser Aussage dürfte der Verweis auf Polen gerechtfertigt sein.) So mischen sich Hoffnung und Skepsis in der Frage, ob die Kirche in der neuen demokratischen Gesellschaft Sloveniens in der Öffentlichkeit wieder dauerhaft größeres Gewicht erlangt.

Dem Bd sind Bischofslisten, ein Verzeichnis der Klöster, einige Karten, eine Dokumentation der fast ausschließlich slovenisch- und deutschsprachigen Literatur und zahlreiche Abbildungen beigegeben. Das Gemeinschaftswerk dürfte als Synthese der slovenischen Kirchengeschichte bald Handbuchcharakter erhalten. Wenn schon nicht der ganze Bd ins Deutsche übersetzt wird, wäre zumindest für die Kap. zur Nachkriegszeit eine Veröffentlichung auf Deutsch in einer einschlägigen Zeitschrift sehr wünschenswert.

Münster Ludwig Steindorff

Adriányi, Gabriel: **Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert**. – Paderborn: F. Schöningh 1992. 207 S., geb. DM 38,00

Der vorliegende Bd ist aus den Vorlesungen des Vf.s zur Kirchengeschichte Osteuropas entstanden, die dieser an der Univ. Bonn gehalten hat. Er verweist darauf, daß es sich nur um „eine Orientierung" handeln könne und daß „manche Lücken" offenbleiben (Vorwort, 9). Das Thema selbst ist von außerordentlicher Wichtigkeit, zumal angesichts der politischen Umwälzungen und der damit implizierten kirchlichen Veränderungen, die die letzten Jahre mit sich gebracht haben. Entsprechend verweist der Vf. auch darauf, daß für die Zeit seit 1988 mehr Informationen zur Verfügung stehen. Er beansprucht, die Zeit bis Ende 1991 abzudecken.

Die Arbeit ist nach geographischen Kriterien gegliedert: Sowjetunion, Die Kirche in den baltischen Staaten, Die unierte ukrainische Kirche, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien, Jugoslawien, Bulgarien, Albanien. Die Ereignisse in jedem Land werden chronologisch dargestellt. Ein zusammenfassendes Kapitel, in dem allgemeine Entwicklungen nachgezeichnet werden, fehlt leider. Jedem Länderabschnitt ist eine Karte vorgegeben, die die kirchliche Einteilung des entsprechenden Landes zeigt. Eine Literaturliste (allgemein und nach Ländern geordnet), eine „Übersicht über die Diözesen" mit statistischen Angaben und den Namen der Bischöfe sowie ein Register schließen den Bd ab.

Die Arbeit kann die in sie gesetzten Erwartungen in keiner Weise erfüllen. Die Kritik läßt sich in drei Punkten zusammenfassen: methodisch, inhaltlich und formal.

Methodisch ist anzumerken, daß der Vf. unter „Kirche" offenbar nur die katholische Kirche (beider Riten) versteht. Die Majoritätskirche in Osteuropa, die orthodoxe, kommt nur selten vor, und dann als von den jeweiligen Regierungen und Regimes bevorzugte und privilegierte Kirche. Die Kirchen der Reformation spielen praktisch keine Rolle. Man hätte erwarten dürfen, daß eine solche Sichtweise spätestens seit dem II. Vatikanum überwunden ist. Bemerkenswerterweise geht der Vf. auch in seinem Vorwort nicht auf dieses Problem ein.

Ein weiterer methodischer Kritikpunkt liegt in der Art der Darstellung. Es wäre wünschenswert gewesen, neben den einzelnen historischen Beschreibungen auch zusammenfassende und analysierende Passagen zu finden. So beschränkt sich das Buch auf die Darstellung der politischen Ereignisse, der Kirchenverfolgungen, der Veränderungen in der Hierarchie und auf viele Statistiken, ohne daß diese Informationen systematisiert würden. Es wäre sehr interessant gewesen, wenn der Vf. eine Zusammenfassung seiner Sicht von übergreifenden Entwicklungen geboten hätte.

Inhaltlich weist die Arbeit eine Unmenge von sachlichen Fehlern und falschen Informationen auf.

Einige Beispiele: das Landeskonzil der Russischen Kirche hat nicht nur vier Tage, sondern viele Monate gedauert (13); T. Kondrusiewicz wurde am 13. (nicht: 14.) April 1991 zum Erzbischof (nicht: Bischof) ernannt (26); im 18. Jh. läßt sich nicht von einer Moskauer „Patriarchatskirche" sprechen (49); der frühere Augsburger Bischof heißt Josef Stimpfle, nicht August (53 und Register); der frühere Erzbischof von Prag hieß František Tomášek, nicht Jan Tomašek (89); der jetzige Erzbischof von Prag heißt Vlk, nicht Vkl (192 und Register); der frühere polnische Primas hieß Stefan, nicht Stepan Wyszyński (71 et passim, auch Register); der Name des früheren polnischen Außenministers Stefan Olszewski wird Stepan Olszowski geschrieben (77, auch Register); die Darstellung der Situation der orthodoxen Kirche in der Ukraine ist ganz verkürzt und unvollständig (58); bezüglich Polens werden die wichtige katholische Laien-Bewegung ZNAK und die „Klubs der katholischen Intelligenz" gar nicht erwähnt; hinsichtlich Ungarns werden der Aufstand von 1956 und die

Rolle der Kirche dabei nicht genannt; die wichtigen Themen „Geheimpriester" und „Friedenspriester" werden zu knapp behandelt; die auf den Priester György Bulányi zurückgehende Bewegung wird nur kurz erwähnt (107); gegen die „Kontinuitätstheorie", wonach die Rumänen Siebenbürgen schon viel früher als die Ungarn, nämlich seit der Römerzeit, besiedeln, läßt sich bessere und fundiertere Literatur als ein (pseudonym verfaßtes) Buch aus Lake Bluff/Illinois und ein Zeitungsartikel anführen (125, Anm. 1); Erzbischof König von Wien ist Kardinal (135); in Zagreb gibt es seit 1669 (Promotionsrecht seit 1874) eine theologische Fakultät, nicht erst seit 1991 (152); die Kosovo-Albaner als „katholische Minderheit" zu bezeichnen, entspricht nicht den Tatsachen (154); in der gesamten Darstellung der Kirche in Jugoslawien wird der nationale Aspekt völlig außer Betracht gelassen; Mutter Teresa ist nicht im Kosovo, sondern in Skopje geboren (164).

Formal enthält der Bd derart viele Fehler, daß es völlig unbegreiflich ist, wie ein Lektorat das Buch in diesem Zustand zum Druck freigeben konnte.

Auch hier wieder einige (bei weitem nicht alle!) Beispiele: die orthodoxen Bischöfe „Vasic-Dositej" und „Vrabec-Savatij" (44) heißen Dositej Vasić und Savvatij Brabec; auch sonst werden orthodoxe Bischöfe manchmal mit ihrem Vornamen, manchmal mit dem Nachnamen bezeichnet; der polnische Buchstabe ł wird zuweilen richtig verwendet, meist aber einfach l geschrieben (so z. B. durchgängig in der Übersicht über die Diözesen; 73: Wladislaw Gomulka statt Władisław Gomułka; 69: Lódź statt Łódź); der kroatische Kardinal Stepinac wird immer falsch Stepinać geschrieben; Bezeichnungen aus Sprachen mit kyrillischer Schrift werden ganz inkonsequent transliteriert (z. B. werden Batschka und Baćka [statt richtig Bačka] nebeneinander verwendet [145, 146]); ein 1962 erschienenes Werk wird als „die beste Kritik über das Agrément" gepriesen, welches erst 1964 geschlossen wurde (119, Anm. 59; vgl. im selben Satz, 118!); in den Karten von Rumänien und Jugoslawien tauchen „Grenzen einer Sowjetrepublik" auf; auf der Karte von Ungarn erscheint das heute in der Ukraine liegende unierte Bistum Mukačevo; Francesco Colasuonno ist Erzbischof aus Rom, aber sicher nicht von Rom (111, 116); die Zitationsweise ohne Komma und Doppelpunkt ist oft verwirrend; der Genitiv von Paul lautet Pauls (74), der von Pius ist Pius' (70 et passim); im Kap. über die Ukraine werden teils die russischen, teils die ukrainischen Namensformen nebeneinander verwendet; die Kommasetzung ist sehr eigenwillig (so werden z. B. durch „und" verbundene Hauptsätze meistens nicht mit Komma voneinander getrennt) und inkonsequent; die Zeilenfolge wird meistens nicht beachtet. Es finden sich zahlreiche Druckfehler und stilistische Ungenauigkeiten.

Besondere Erwähnung verdienen die Übersicht über die Diözesen und das Register, die beide ganz unzuverlässig sind: in der Bistumsliste, die aus dem Annuario Pontificio übernommen und ergänzt wurde, sind die 1991 erfolgten Veränderungen nicht verzeichnet. Viele Namen sind falsch geschrieben, einige Weihbischöfe fehlen, andere, z. T. längst emeritierte, werden noch aufgeführt. Die unierte Diözese Lemberg ist ein Großerzbistum. Auch hier werden nebeneinander die russ. Form Lwow und die ukr. Form Lviv verwendet.

Im Register erscheint das bereits erwähnte Bistum Mukačevo sowohl als „Mukačevo-Užhorod" wie auch in der ungarischen Form „Munkács (Mukačevo)", wobei die Seitenangaben der Verwendung im Text nicht entsprechen. Dort findet sich übrigens auch noch die ukrainische Form „Mukatschiw". Die Stadt Žitomir ist in Text und Register als Schitomir und Zytomir zu finden. Der Bischof von Großwardein findet sich als Josef Stempfli und (richtig) als József Tempfli im Register. Der ungarische Weihbischof Várszegi wird zweimal untereinander aufgeführt, einmal (richtig) mit den Vornamen Imre Asztrik, einmal als Astrid OSB (!). Für den Theologen Anton Schütz sind sieben Fundstellen angegeben, obwohl er nur einmal erwähnt wird. Auch diese Mängelliste ließe sich fortführen.

Der zu besprechende Bd ist also nicht dazu geeignet, dieses so wichtige Thema auch nur annähernd angemessen zu behandeln. Es ist zu bedauern, daß interessierte Leser weiterhin auf eine vernünftige und fundierte Darstellung der kirchlichen Entwicklung Osteuropas warten müssen. Dieses Buch hält einem solchen Anspruch jedenfalls nicht stand.

Münster Thomas Bremer

Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Hg. von Wilfried Loth (Konfession und Gesellschaft, Bd 3). – Stuttgart: Kohlhammer 1991. 284 S., kart.

Der dritte Bd der neuen Reihe, die einen „Beitrag zur historischen Ortsbestimmung des Christentums in der Zeitgeschichte" leisten möchte, insbesondere durch den „Diskurs der historischen Teildisziplinen" („Das Programm", 7), befaßt sich mit der Frage, wie der Katholizismus gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh.s auf die Ausbildung der modernen Gesellschaft reagierte. Die Beiträge sind methodisch und inhaltlich sehr unterschiedlich angelegt, liefern aber zweifellos eine Fülle von Anregungen für eine Diskussion, der sich auch die kirchliche Zeitgeschichte zu stellen hat.

In einer sehr prägnanten Einleitung setzt sich der Hg. betont von der Vorstellung ab, der Katholizismus sei lediglich als Bewegung gegen die Moderne zu charakterisieren, vielmehr handele es sich um eine „moderne Bewegung gegen die Moderne", die selbst „Elemente der Moderne in sich trug und ... die Kirche partiell modernisierte".

Selbst der ultramontane Katholizismus habe „bisweilen als liberales Korrektiv" gegenüber Tendenzen gewirkt, aus der Aufklärung eine Verabsolutierung der Staatsräson oder von Klasseninteressen abzuleiten. Schließlich vermochten sich im Katholizismus zahlreiche (soziale) Gruppeninteressen Geltung zu verschaffen, die über den kirchlichen Raum weit hinausgingen (10f). Die Entwicklung um die Jh.-Wende war dadurch gekennzeichnet, daß sich die Kirche den nachrevolutionären Realitäten stellte, langsam von ultramontanen Weltordnungsvorstellungen abrückte und gleichzeitig auf den innerkirchlichen Bereich zurückzog. Der Katholizismus wurde umgekehrt „bei seinen Versuchen, die Welt zu gestalten, von der Kirche entweder allein gelassen oder aber, wenn er sich dabei allzu weit von den traditionellen Vorstellungen entfernte, behindert". Entsprechend entfremdeten sich Kirche und Katholizismus (13).

Christoph Weber („Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus") plädiert in einem Beitrag für eine intensive Auseinandersetzung mit dem Ultramontanismus, dessen wissenschaftliche Erforschung dem Kompromißfrieden zwischen den europäischen Staaten und ihrer liberal-konservativen Führung einerseits und den jeweiligen nationalen Führungen des politischen Katholizismus zu Opfer gefallen sei (27).

Ausgehend von der gegenwärtigen Erfahrung des religiösen Fundamentalismus beschreibt Weber neun Strukturmerkmale fundamentalistischen Denkens und Handelns: Traditionalismus, Autoritarismus, Fanatismus, Dualismus, Ökonomischer Romantizismus, Antifeminismus, Antidemokratismus, Wissenschaftsfeindlichkeit, Ritualismus. Der Ultramontanismus lasse sich diesen Strukturmerkmalen ohne weiteres zuordnen (34). Dieser Ultramontanismus habe die Kirche gegen den Widerstand einer innerkirchlichen Opposition in das Ghetto gezwungen; es sei „bedauerlich", wenn dieses Ghetto als „dialektisch-positive Entwicklungsstufe" angesehen werde, was auf einer Ausblendung innerkirchlicher Konflikte beruhe (34, Anm. 89); „wichtigste konkrete Forschungsaufgabe" sei die „vollständige Erfassung jenes jahrhundertelangen Verzweiflungskampfes aufgeklärter Theologen, Philosophen, Exegeten, Kirchenhistoriker gegen das sog. ‚Kirchlich Lehramt'" (35).

Es ist kaum zu übersehen, daß zwischen der von Weber vorgetragenen Deutung des Ultramontanismus und derjenigen in der Einleitung des Hg.s beträchtliche Differenzen bestehen, denn das dialektische Moment ist gerade auch bei Loth deutlich erkennbar, während umgekehrt von einer ‚modernen Bewegung gegen die Moderne' bei Weber wenig zu spüren ist.

Irmtraud Götz von Olenhusen („Die Ultramontanisierung des Klerus. Das Beispiel der Erzdiözese Freiburg") beschreibt auf der Quellenbasis von fast 4000 Personen- und Karrieredaten sowie 1160 Personalakten die Ausbildung eines neuen Priestertyps im Laufe des 19. Jh.s (theologische Literatur zur Priesterausbildung scheint weniger benutzt worden zu sein): Der zumeist bürgerlich-liberale Reformklerus wird durch einen ultramontanen, antibürgerlichen und antiliberalen Klerus abgelöst, der sich nicht mehr aus den Städten, sondern aus den ländlichen Regionen rekrutiert. Diese Gruppe bildet das (nicht spontan entstandene, 46) katholische Milieu aus, freilich unter Ausschluß und/oder Verlust kritischer oder liberaler Katholiken.

K.-M. Mallmann („Ultramontanismus und Arbeiterbewegung im Kaiserreich. Überlegungen am Beispiel des Saarreviers") zeigt an einem regionalen Beispiel auf, daß die Entfremdung zwischen Arbeiterschaft und Kirche kein ‚Naturgesetz' der Industrialisierung war. Auch die Studie von W. K. Blessing („Kirchenfromm–volksfromm–weltfromm. Religiosität im katholischen Bayern des späten 19. Jh.s") demonstriert, daß lineare Säkularisierungstheorien für diese Zeit zu kurz greifen; die Zuordnung weltanschaulicher Orientierungen zu wirtschaftlichen und sozialen Positionen ist nicht ohne weiteres möglich (110f).

J. Mooser („‚Christlicher Beruf' und ‚bürgerliche Gesellschaft'. Zur Auseinandersetzung über Berufsethik und wirtschaftliche ‚Inferiorität' im Katholizismus um 1900") wendet die Webersche Frage nach einer konfessionell geprägten Berufsethik auf den Katholizismus an und kommt auf der Basis normativer Quellen zu dem Ergebnis, daß es eine katholische Berufsethik gab, deren Normen „der subjektiven bürgerlichen Leistungsethik fremd waren" (131). Um die Jh.-Wende wird eine Verbürgerlichung dieser Ethik greifbar, erkennbar in der Aufwertung von Wissenschaftlern und Unternehmern (132f).

Lucia Scherzberg („Die katholische Frauenbewegung im Kaiserreich") weist auf den geringen Kenntnisstand zur Geschichte der katholischen Frauenbewegung hin und zeigt an einigen Beispielen ihre Ambivalenz in der Anpassung an die veränderten

gesellschaftlichen Verhältnisse auf; N. SCHLOSSMACHER stellt Vereinigungen vor, deren gemeinsames Ziel die Bekämpfung des Ultramontanismus war, die aber zugleich am Begriff eines nicht-ultramontanen, d. h. „guten" Katholizismus festhielten. Ihr Hintergrund konnte freireligiös, protestantisch oder reformkatholisch sein, sie standen aber in enger personeller oder organisatorischer Verbindung (182).

Es folgen zwei biographisch orientierte Beiträge: K. J. RIVINIUS („Integralismus und Reformkatholizismus. Die Kontroverse um Hermann Schell") erinnert an das Schicksal des bekannten Reformtheologen, um dessen Grabdenkmal eine heftige Auseinandersetzung entbrannte, die bis zu einer Intervention des Papstes führte (210f); A. H. LEUGERS-SCHERZBERG („Die Modernisierung des Katholizismus im Kaiserreich. Überlegungen am Beispiel von Felix Porsch") setzt sich am Beispiel des Zentrumspolitikers kritisch mit dem Begriff des „Antimodernismus mit modernen Mitteln" (Altermatt) auseinander. Insbesondere hebt Leugers-Scherzberg auf den „Faktor Politik" bei der Vermittlung zwischen Moderne und katholischer Tradition ab (220, 232): „Porsch (unterstützte) im gesellschaftlichen Kontext eine antimoderne Politik . . ., die jedoch aufgrund der gewichtigen vormodernen Strömungen innerhalb der zeitgenössischen katholischen Kirche bereits ein solches Maß an relativer Modernität beinhaltete, daß die Durchsetzung dieser Politik innerhalb des Katholizismus zu Modernisierungen führte" (231).

O. BLASCHKE („Wider die Herrschaft des modern-jüdischen Geistes": Der Katholizismus zwischen traditionellem Antijudaismus und modernem Antisemitismus) stellt Ergebnisse einer inhaltlichen Literatur- bzw. Zeitschriftenanalyse für die Zeit von 1870 bis 1914 vor. Antisemitische Stereotypen wurden gegen die Modernisierung instrumentalisiert, vom aufkommenden rassistischen Antisemitismus distanzierte man sich jedoch, weil erkannt wurde, daß hier die Grundlagen des Christentums zur Disposition standen (z. B. der Universalismus der Taufe). Abgesehen von der hier nicht weiter zu verfolgenden terminologischen Frage enthält der Beitrag allerdings keine Dokumentation der zugrundeliegenden quantifizierenden Analyse (247); vor allem den dazu verwandten Kriterien wird Aufmerksamkeit zu widmen sein, wenn z. B. die Zeitungsanalyse nicht nur Artikel heranzieht, in denen direkt von Juden die Rede ist, sondern auch „solche, die durch einen bestimmten ‚Indikatorenbegriff' (z. B. Börse, Wucher, Liberalismus, Revolution, moderne Bildung usw.) wahrscheinlich machen, daß auf Juden eingegangen wird" (260, Anm. 12). Nach Publikation der Gesamtuntersuchungen wird sich in jedem Falle ein interessanter Vergleich mit der bereits vorliegenden Studie von W. Hannot, Die Judenfrage in der katholischen Tagespresse Deutschlands und Österreichs 1923–1933, Mainz 1990 ergeben.

Der abschließende Beitrag des Hg.s („Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland") führt die Diskussion über die Struktur des katholischen Milieus weiter. LOTH fragt insbesondere danach, was das ‚katholische Deutschland' trotz der zunehmenden inneren Spannungen zusammenhielt und nennt das taktische Geschick seiner Führer, das Programm des ‚sozialen Ausgleichs' als „Derivat des christlichen Universalismus", fortwirkende Benachteiligungen der Katholiken, die Entwicklung eines modernen Verbandswesens (wobei das Verbandsmilieu vom ultramontanen, um die Pfarrei gruppierten Milieu der Reichsgründungsära zu unterscheiden ist) und schließlich den nationalistischen Impuls. Nach 1918 war jedoch auch – trotz Adolf Hoffmann – mit dem „sozial und ideologisch zerklüfteten Katholizismus" (277) keine Politik mehr zu machen: „Der politische Katholizismus war, so wird im Rückblick deutlich, ein Übergangsphänomen. Er hat auf dem problematischen, aber wohl unvermeidlichen Umweg über die Subkultur unterschiedliche soziale Gruppen von Katholiken auf den Weg in die Moderne geführt, dabei aber notwendigerweise an Kohärenz und Substanz verloren" (278).

Aus der Perspektive der kirchlichen Zeitgeschichte drängt sich hier förmlich die Frage nach der Entstehung und Bewertung der genau zu diesem Zeitpunkt entstandenen „Actio catholica" auf. War die „Actio catholica" ein letzter Rettungsversuch für das auseinanderdriftende Milieu (im Sinne einer Reorganisation unter Rückgriff auf die bewährte Basis der Pfarrei) oder vielmehr ein Modell, das sich von der Konstruktion des Milieus überhaupt verabschiedete? Und wie ist in diesem Zusammenhang die Liturgische Bewegung zu deuten? Bilden Jugendbewegung und Liturgiebewegung gewissermaßen die katholische ‚Postmoderne' zur vielzitierten ‚Moderne' des Wilhelminischen Kaiserreichs? Daß der politische Katholizismus eine Art „Übergangsphänomen" auf dem Weg in eine – freilich ganz anders verstandene! – Moderne gewesen sei, ist übrigens schon von J. Lortz in seinem bekannten Nachtrag zur „Geschichte der Kirche" aus dem Jahre 1933 behauptet worden: Die „Gestaltung des politischen Katholizismus in Deutschland (Zentrum)" war eine „notwendige und höchst verdienstvolle, aber ganz zeitgebundene Ausnahme. Sie konnte nicht länger dauern als die Ursachen, die ihr Dasein bedingten: der antikatholische liberale Staat und der Liberalismus selbst."

Münster Wilhelm Damberg

Garhammer, Erich: **Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach.** Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1990. 330 S., geb. DM 79,00

Was kann und soll die Kirche aus ihrer eigenen Geschichte lernen? Diese Frage steht im Hintergrund, wenn Erich Garhammer sich mit der Seminaridee und Klerusausbildung bei Karl August Graf von Reisach befaßt. Dieser einflußreiche Bischof von Eichstätt (1836–1846), Erzbischof von München und Freising (1846–1855) und Kurienkardinal in Rom (1855–1869) steht exemplarisch für die ultramontanen Bestrebungen in der katholischen Kirche des 19. Jh.s. Methodisch versucht Vf., sowohl die Einseitigkeiten der ekklesiozentrischen Auffassung (H. Jedin, A. Franzen, E. Iserloh) als auch die der geschichtstheologischen Richtung (K. Rahner, H. U. von Balthasar, W. Pannenberg) zu vermeiden und statt dessen „die Geschichte der Kirche im kritischen Licht der Intentionalität des Evangeliums" zu erzählen (13). In diesem Licht ergeben sich dann verschiedene Konsequenzen für die Forschungsgeschichte des zweiten Drittels des 19. Jh.s: zunächst eine Konkretion der Theorie-Praxis-Problematik im Bezug auf das Verhältnis von Praktischer Theologie und Kirchenleitung (im Anschluß an N. Mette; vgl. 14f); sodann eine Differenzierung „der zu pauschalen Wertungen und Urteile" (15) von W. Fürst; schließlich ein Beitrag zur historischen Theoriebildung der Konfliktgeschichte von Lehramt und Theologie (in Anschluß an P. Eicher; vgl. 16). Ein umfassendes Programm und ein hoher Anspruch. Auf welche Weise wird er eingelöst?

Ein erster Teil der sehr sorgfältig aus den teils unveröffentlichten Quellen erarbeiteten Studie analysiert den „Seminarbegriff des Konzils von Trient und des Bayrischen Konkordats von 1817" (20–57). Das Konzil von Trient hatte im 16. Jh. mit der verbindlichen Einführung von Seminarien zu einer Reform des Klerus und damit der Kirche beitragen wollen. Auch der vom Denken der Aufklärung geprägte bayrische Staat und die zu neuem Selbstbewußtsein erwachende Kirche des 19. Jh.s erkannten die Schlüsselstellung der Priesterausbildung. Sie versuchten mit entsprechenden Festlegungen im Konkordat von 1803 je auf ihre Weise Einfluß auf das Denken des zukünftigen Klerus zu gewinnen: der Staat, indem er die Jungen möglichst lange auf staatlichen Anstalten unterrichten ließ und die Kirche, indem sie soweit wie möglich die Ausbildung der Schüler und die Anstellung der Lehrer ihrem Einfluß zuzuordnen versuchte. Da man sich bei den Konkordatsverhandlungen nur auf einen Formelkompromiß einigen konnte, kam es in der Folgezeit zu verschiedenen unerfreulichen Reibereien. Graf von Reisach versuchte nämlich (häufig allerdings mit nur mäßiger Unterstützung seitens des Klerus und der bischöflichen Mitbrüder), durch die Gründung kirchlicher Lyzeen (die allerdings vom Staat finanziert werden sollten) einen größeren Einfluß auf die Klerusausbildung zu erringen, was die staatlichen Stellen auf ihre Weise zu verhindern suchten (58–189: „Karl August Graf von Reisachs Kampf um die Seminarausbildung des Klerus"). Als Modell einer vorbildlichen Klerusausbildung diente dem Bischof das römische Missionsseminar „Collegio Urbano", dem er von 1830 bis 1836 als Rektor vorstand. Sein theologischer Hintergrund war geprägt von der Vorstellung einer Kirche, die mit dem Reich Gottes gleichgesetzt wird: „In dieser Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes bekamen alle kirchlichen Lebensäußerungen sakrosankten Charakter: Form und Inhalt wurden nicht mehr getrennt. Zölibat, Ohrenbeichte, lateinische Sprache in der Liturgie, Breviergebet sowie sämtliche Frömmigkeitsübungen waren nicht mehr Ausdruck und Zeichen für die Erwartung des Reiches Gottes und seiner anfanghaften präsentischen Realisierung, sondern verschlossene Behälter und zementierte und unveränderbare Besitzstände. Die Kritik an dieser Lebens- und Ausdrucksform der Kirche wurde sofort zur Infragestellung der Institution Kirche insgesamt hochstilisiert; somit konnte die Auseinandersetzung mit den Kirchenkritikern nur mehr in Form des Widerrufs oder der Exkommunikation geschehen" (68).

Das Hin und Her zwischen dem bayrischen Staat und der Kirche wurde begleitet von erheblichen Differenzen innerhalb der deutschen Professoren und zwar zwischen den „aufgeklärten" Theologen und der „römischen" Schultheologie. Diese „Konsequenzen von Reisachs Seminarkonzept für die Signatur der Theologie in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s" (190–228) lassen sich besonders deutlich an der Person und dem Schicksal des Münchener Theologen Ignaz Döllinger veranschaulichen. Gegen die von Döllinger empfohlene

und auf den Kontakt auch zu nichtkatholischen Geistesströmungen hin orientierte wissenschaftliche Arbeit an der Univ. setzt von Reisach auf die vom Lehramt stärker kontrollierte und eher binnenkirchlich ausgerichtete theologische Arbeit innerhalb der Priesterseminare. Eine wohl auch beabsichtigte Konsequenz aus dieser veränderten Sicht der Priesterausbildung war dann die Entwicklung der Pastoraltheologie von einer echten Wissenschaft zur bloßen Anwendungslehre. Dazu kommt: „Die Frage der Klerusbildung, die wesentlich auch ortskirchliche Notwendigkeiten im Blick haben sollte, geriet nun gänzlich in die Verantwortung Roms, das als Vertragskontrahent des Konkordats der Sachwalter der authentischen Interpretation des Vertragswerkes war. Über die Form der Priesterausbildung konnte nur mehr ‚ultra montes' entschieden werden. Alle anderen Konzepte von Klerusbildung – vor allem aber die Verbindung von Seminar und Universität, wie sie Döllinger festhalten wollte – gerieten in die Nähe einer strukturellen Häresie" (232).

Was läßt sich aus der in so einseitige Bahnen hineingezwängten Geschichte der Klerusbildung im zweiten Drittel des 19. Jh.s lernen? G.s „Bilanz und Ausblick" beschränkt sich auf einige Grundaussagen (229–235). Mit Dankbarkeit konstatiert Vf. die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Als Ziele der Seminarerziehung der Priester wurden die Auseinandersetzung mit der Welt von heute, der Erwerb einer evangelischen Spiritualität und eine geistliche Formung, die im Dialog mit der Wissenschaft und der Pastoral steht, angestrebt" (233). Offen bleibt aber die Frage, ob sich in der zukünftigen Theologie und Kirchenpolitik eher die im Konzil angelegten Grundzüge einer communio-Ekklesiologie oder die ebenfalls vorhandenen Elemente der hierarchischen Ekklesiologie des ersten Vatikanischen Konzils durchsetzen werden. Die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen (Demokratie) legen es nahe, das Seminar „als Ort der Einübung von communio-Praxis" (235) zu verstehen. Die an den Universitäten beheimatete und von Papst Johannes Paul II. selbst als „Segen für die Kirche" gekennzeichnete wissenschaftliche Theologie ermöglicht es dem Seminar, „die Verbindung von wissenschaftlicher Theologie, geistlicher Erkenntnis und geistlichem Leben" (235) als besondere Gestaltungsaufgabe zu entdecken.

Eine exemplarische Phase der „Geschichte der Kirche im kritischen Licht der Intentionalität des Evangeliums" (13) zu erzählen: dieses Ziel stand am Anfang der Arbeit des Vf.s. Das am Schluß genannte Stichwort „communio" will zweifellos diese Intentionalität in einen theologischen Begriff fassen. „Communio" heißt das Ideal, gegen das Karl August Graf von Reisach mit seiner ultramontanen Theologie und Praxis immer von neuem verstößt. Die Geschichte der Klerusbildung ist dadurch nicht für die Zukunft geöffnet, sondern in eine Sackgasse hineinmanövriert worden. Es bleibt allerdings zu beachten, daß der Kardinal in einem gänzlich anderen theologischen und geschichtlichen Umfeld lebte. Konnte er (oder auch andere Führer der Kirche) unter den damaligen Umständen schon eine die einseitige Hierarchisierung vermeidende Communio-Ekklesiologie als Antwort auf die Herausforderungen der Aufklärung entwickeln? Gerade wenn man die „Intentionalität des Evangeliums" ernst nimmt, gilt es doch bei der historischen Betrachtung sowohl die von heute rückwärts schauende Perspektive als auch die Möglichkeiten und Grenzen der damaligen Situation zu bedenken. Es ist der zentralistisch geprägten Kirche des 19. Jh.s wohl nicht gelungen, eine zukunftsfähige Theorie und Praxis der Klerusbildung zu entwickeln. Andererseits ist es u. a. mit Hilfe der Priesterbildung möglich geworden, die Identität des Katholischen in einer schwierigen Zeit zu bewahren und zu fördern. Aus diesem Blickwinkel wären in der vorliegenden Arbeit statt verschiedener sehr detaillierter Schilderungen der bayrisch-römischen Vertragsverhandlungen solche die Gesamtperspektive in den Blick nehmenden geschichtstheologischen Überlegungen eine Bereicherung gewesen. Auch eine tabellarische Übersicht der wichtigsten kirchen- und lebensgeschichtlichen Daten hätte dem weniger detailinformierten Leser den Überblick erleichtert. Dieser Wunsch nach Ergänzungen kann aber nicht das grundlegende Verdienst der Arbeit von G. schmälern, nämlich an einem sehr anschaulichen Beispiel die Gefährdungen einer einseitig ultramontan ausgerichteten Theologie und Kirchenpraxis aufgezeigt zu haben. Es ist gut, daß Vf. zum Abschluß seiner Arbeit daran erinnert, wie das Zweite Vatikanische Konzil auch und gerade den Blick der Priesterbildung auf die Fülle des Evangeliums und in die Weite der universalen Kirche gelenkt hat.

Osnabrück Hermann Wieh

Anna Katharina Emmerick. Die Mystikerin des Münsterlandes. Symposion 1990 der Bischöfl. Kommission „Anna Katharina Emmerick" Münster, hg. v. Clemens Engling / Hubert Festring / Hermann Flothkötter. – Dülmen: Laumann 1991. 191 S., kart. DM 26,00

Der Band dokumentiert ein Symposion der Bischöflichen Kommission „Anna Katharina Emmerick" vom 9.–11. April 1990, das in seinen wichtigsten Beiträgen nach der spezifischen Eigenart der Mystik der A. K. E. fragt, um damit ihre mögliche Bedeutung für das gegenwärtige Christentum zu verdeutlichen. Dieses Interesse steht natürlich im Zusammenhang mit dem 1973 wiederaufgenommenen Seligsprechungsverfahren, über dessen aktuellen Stand J. Adam, der Vf. der neuen „Positio", einleitend gut informiert berichtet.

L. Scheffczyk geht es zunächst um die „Echtheit" der mystischen Phänomene bei A. K. E.; damit meint er ihren gnadenhaften Charakter im Sinne der mystischen Theologie, den er vor allem aus autobiographischen Äußerungen der A. K. E. zu belegen versucht. Inhaltliche Schwerpunkte ihrer Visionen sieht Sch. in der Bindung an biblische Heilsgeschichte und liturgisches Jahr, beides verbunden in der mystischen Einigung mit dem leidenden Christus. Dieser Charakter der Mystik A. K. E.s als Heilsgeschichts-, Kirchen- und Christus-Mystik macht für Sch. auch ihre Bedeutung für die Gegenwart aus, deren individualistisch geprägte Heilssuche hier Korrekturen finden könnte.

In eine ähnliche Richtung führt der Beitrag von J. Adams über die Leidensmystik A. K. E.s, der besonders ihre Fähigkeit, das eigene lebenslange Leiden an Krankheit und Unverständnis der Umwelt in einer christlichen Spiritualität des Leidens fruchtbar zu machen, als vorbildhaft erkennt.

Etwas andere Akzente setzt J. Sudbrack. Er ordnet die Visionen der A. K. E. in die große mystische Tradition ein (Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Ignatius) und stößt dabei auf die besondere Bedeutung der Bildhaftigkeit, ja Sinnenhaftigkeit der mystischen Erfahrung der A. K. E. Die Unmittelbarkeit, Detailfülle und Naivität ihrer Visionen macht ihre Mystik sehr konkret. Die Stigmatisierung versteht S. deshalb als sakramentales Zeichen des inneren Ergriffenseins der Mystikerin in ihrer visionären Bilderwelt und bringt sie in Zusammenhang mit ihrer erstaunlichen Kraft, das Leiden in ihrem konkreten Leben in Zeugnis und Sendung zu verwandeln. S. kann deutlich machen, daß die Leidens-Mystik der A. K. E., die sozial fruchtbar wird im Leiden mit anderen und im Leiden für andere, aus ihrer Imagination und der in ihr dialogisch erlebten Christusbegegnung lebt. „Es gibt keine tiefergehende Erkenntnis und Erfahrung ohne das ‚Bildhafte' . . . Zur ganzheitlichen, betroffen machenden Begegnung mit dem biblischen Jesus gehört die Welt der Bilder" (145f). Gerade darin sieht S. eine Herausforderung für eine Theologie, die die Gestaltungskraft der betroffenen Imagination unterschätzt zugunsten von historischer Faktizität und Argumentation. S. läßt sich von A. K. E. zu der Anfrage provozieren, „ob nicht innerhalb der Theologie die Ikonologie ebenso wichtig wie die Dogmatik, die Pastoral und die Moral ist" (144).

Zu ähnlichen Überlegungen kommt in ganz anderem Zusammenhang E. Klinger, der das Interesse Clemens Brentanos an A. K. E. untersucht und dabei das Verhältnis von Religion und Dichtung bedenkt. K. erinnert an die Auffassung der Romantik (und Brentanos), daß Poesie und Religion sich im Bereich der Bilder treffen und gegenseitig bedingen. „Brentano ist die poetische Existenz der Religion E.s und sie die religiöse Existenz in seiner Dichtung" (135). K. plädiert dafür, die kontrastreiche Einheit dieser „Modellkonstellation" (136) nicht zu zerreißen, und das gilt auch für das Verhältnis von Religion und Kunst überhaupt.

Die Vorträge von W. Freund zur geistlichen Lyrik der Luise Hensel und der Annette von Droste-Hülshoff erhellen den biographischen Kontext der A. K. E., tragen aber zum sachlichen Schwerpunkt des Bandes kaum etwas bei.

Im übrigen zeigt aber die Konvergenz der sehr unterschiedlich ansetzenden Beiträge, daß der Versuch, die uns auf den ersten Blick so ferne und fremde Mystikerin A. K. E. wieder zu entdecken, zu überraschenden Einsichten führen kann. Wirkliches Interesse an der weitgehend vergessenen A. K. E. zu wecken setzt aber mehr voraus: Es gilt das hermeneutische Problem zu bedenken, wie die von einem untergegangenen Stil christlicher Frömmigkeit stark geprägte Mystikerin so zur Sprache gebracht werden kann, daß eine nur restaurative Wiederbelebung vermieden wird und ihre substantiellen Anfragen an gegenwärtiges Christsein gehört werden.

Münster Eberhard Rolinck

Verweyen, Hansjürgen: **Gottes letztes Wort.** Grundriß der Fundamentaltheologie. – Düsseldorf: Patmos 1991. 619 S., geb. DM 54,80

Mit seinem jüngsten Buch präsentiert der Freiburger Ordinarius für Fundamentaltheologie einen Grundriß dieses Faches von besonderem Reflexionsanspruch. Inmitten einer Hochkonjunktur von in-

ternationalen Beiträgen zur Fundamentaltheologie kommt es hier zu einer bemerkenswert originellen Einheit von Sachinformation und konsequent durchgeführter Denkform. Im Grunde handelt es sich – angedeutet durch den Letztgültigkeitsanspruch im Titel – um eine kongeniale Aufnahme des klassischen Anselmschen Programmes der „fides quaerens intellectum", die aber die gesuchten „rationes necessariae" auf einem aktuellen Niveau transzendentaler Reflexion einzuholen vermag. Dies mag in einer Epoche fundamentalistischer Abschottungstendenzen bzw. hermeneutischer Relativierung oder postmoderner Erosion von Vernunft vielen als ein theologisches Ärgernis, so manchen als eine philosophische Torheit erscheinen.

Um die denkerische Stringenz von V.s Fundamentaltheologie zu verdeutlichen, ist vorweg der inhaltliche und methodische Leitfaden, der alle Traktate durchzieht und verbindet, kurz zu charakterisieren. Inhaltlich sind entscheidend das Theologumenon der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus bzw. die Auslieferung des Sohnes Gottes für uns alle (= *traditio*) und formal-methodisch das Problem der Letztgültigkeit solcher Offenbarung bzw. einer unbedingten Sinnoffenheit menschlicher Existenz für diese trotz unabschließbarer hermeneutischer Arbeit. Wenn es nach dem Johannesprolog zentraler Glaubensinhalt ist, daß der schöpfungsmittlerische Logos, der alle Vernunft erleuchtet, wirklich Fleisch geworden ist – und dies nach dem Hebräerbrief als Opfergabe ein für allemal (Hebr 10,10), dann bleibt eine universale fundamentaltheologische Glaubensrechtfertigung unter dem Vorzeichen der Letztgültigkeit unausweichlich aufgegeben. Denn „christliche Hoffnung gründet ihrem Selbstverständnis nach in einem Menschen, der sich als das letztgültige Wort Gottes zu verstehen gibt" (74), das allen zugesprochen ist. Damit stellt V. auch von vornherein klar, daß alle philosophische Reflexion im vorliegenden Grundriß nicht Fremdbestimmung des theologischen Inhalts ist, sondern von diesem selbst verlangt und freigesetzt wird.

In der konkreten Durchführung des Buches, das in drei Hauptteile („. . . vernehmbar?", „. . . ergangen?", „. . . gegenwärtig?"), d. h. in einen religionsphilosophischen, einen offenbarungstheoretisch-hermeneutischen und einen ekklesiologischen Teil gegliedert ist, geht es nach einer ersten Begriffsbestimmung von Fundamentaltheologie (1. Kap.) zunächst um eine nähere inhaltliche Erörterung jenes vorgegebenen Leitfadens und Kriteriums (2. Kap.), an dem sich alle fundamentaltheologische Reflexion ausrichten und normieren lassen muß: der *traditio* nämlich, in ihrem vierfachen biblischen Bedeutungsgehalt (und – damit innerlich zusammenhängend – um die Tragweite von „Letztgültigkeit als Kennzeichen christlicher Offenbarung" [74]).

„Das griechische Verb paradidonai (= überliefern, übergeben, ausliefern) wird im Neuen Testament in christologisch bedeutsamen Zusammenhängen vor allem zur Bezeichnung von vier Akten verwandt: (1) die Auslieferung eines Menschen an Gewalt durch einen Menschen. Hier steht vor allem der Verrat Jesu durch Judas im Vordergrund (. . .) und die Auslieferung der Jünger als Vergegenwärtigung des Weges Jesu im Prisma kirchlicher Zeugenschaft (. . .). (2) die Auslieferung des eigenen Sohnes für uns alle durch Gott (vgl. besonders Röm 4,25; 8,32). (3) die Selbsthingabe Christi ‚für uns' (Eph 5,2), ‚für die Kirche' (Eph 5,25), ‚für mich' (Gal 2,20). (4) die Überlieferung im Sinne von Weitergabe, Tradition" (69).

Diesen materialen Ansatz von vornherein hervorzuheben, ist wichtig, weil jene „vier Momente von den Ursprüngen christlicher Tradition her zusammengehören" (69) (Eucharistie!) und weil er im vorliegenden Grundriß – inhaltlich und methodisch moduliert – alle drei Teile prägt. Dabei ist wesentlich, daß V. ihn im Lichte eines Problembewußtseins fundamentaltheologisch entfaltet, das entscheidende Denkmodelle der Theologiegeschichte präsent hält (vgl. die Kap. 1, 3, 4, 5) und so auch einen gut ausgewiesenen Begründungszusammenhang für den spezifisch eigenen Ansatz geben kann. Es geht ihm, so könnte man etwa im Blick auf die neuere Theologiegeschichte sagen, um ein Aufheben des Wahrheitsmomentes sowohl der traditionellen katholischen Fundamentaltheologie (Natürliche Theologie, via empirica . . .) als auch der Dialektischen Theologie bzw. Kerygmatheologie (vgl. 1.2.2.) in einer philosophischen und hermeneutischen Grundlagenreflexion, die vom Glauben her angestoßen und ermächtigt ist.

Im weiteren Verlauf dieses ersten (umfangreichsten) Teiles „vernehmbar . . .?" sucht V. daher die traditio-Problematik transzendental einzuholen ausgehend von der Frage, „ob und in welchem Sinn menschliche Existenz sich wesentlich als ‚Übergabe' begreifen läßt" (31) und zwar als einen nicht mehr hinterfragbaren Begriff von letztgültigem Sinn erfüllend (vgl. 90). *Traditio* wird also als universal betreffendes Geschehen vorausgesetzt, wobei aber, sofern jeder Mensch sich als Betroffener erkennen soll, „die konkrete Begegnung mit *traditio* in jedem auch nur möglichen Verstehenshorizont eine Frage aufdecken (muß), auf die Christus die angemessene Antwort ist", was jedoch wegen der Möglichkeit sich verweigernder Freiheit „die Krisis eines jeden menschlichen Verstehenshorizontes" einschließt (81).

Jene Frage nach einer letzten Sinnbestimmung geht aus der Elementarstruktur des Bewußtseins hervor (vgl. Kap. 6) und wird kommunikations- und offenbarungstheoretisch zu lösen versucht (vgl. Kap. 8 und 9). Ein Begriff letztgültigen Sinnes schließt nicht nur ein reflexes Selbsteinholungsgeschehen von Subjektivität durch verschiedene Objektbereiche unter der Leitidee der Einheit ein, sondern zielt in eben diesem Vermittlungsprozeß auch und zuvörderst auf Anerkennung als interpersonalen Akt, welcher – radikal gedacht – als ein Tun von Freiheit potentiell das Absolute zur Erscheinung bringt. „Eine Offenbarung von letztgültigem Sinn muß sich also in die Spur jener gegenseitigen Anerkennung einzeichnen, in der sich ein von anderer Freiheit bejahtes individuelles Ich ursprünglich als Ich konstituiert" (398; vgl. 9.2). Um eine bloß horizontale Dialogik oder ein dialektisches „Aufheben" im Sinne Hegels zu vermeiden, rekurriert V. hier auf den Bildbegriff bei Anselm und beim späten Fichte. Damit wird es möglich, eine differenzierte Einheit von Interpersonalität und Erscheinen des Absoluten zu denken. Denn „wenn alle Freiheit einzig dazu da ist, Bild des unbedingten Seins zu werden, dann bedeutet dies, dafür da zu sein, daß alle wirkliche oder mögliche Freiheit *als Bild des Unbedingten* ans Licht kommen kann". Und „nur, wenn allseitig im Einander-Erkennen von freien Subjekten nichts als das Bild des unbedingten Seins zutage tritt, kann bei dem unaufhebbaren Gegensatz von ‚Subjekt' und ‚Objekt' unbedingte Einheit wirklich erscheinen" (252). Das bedeutet dann inhaltlich, zumal angesichts sich verweigernder Freiheit: „Von einer letztgültigen Offenbarung kann (. . .) nur dort gesprochen werden, wo ein Mensch seine ganze Existenz daran gibt, Wort und Bild des Unbedingten zu sein" (266) bzw. „eine menschliche Existenz" darin aufgeht, „dem Willen des unbedingten Seins, sich in der Geschichte zu entäußern, Raum zu geben" (267). Damit ist von vornherein der Begriff letztgültigen Sinnes und die Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung in interpersonaler Vermittlung zusammengedacht. Auch die Dynamik des Geistes im Hintergrund der traditionellen Gottesbeweise (die als solche nach V. z. B. in der Gestalt der „quinque viae" fundamentaltheologisch nicht ausreichen; vgl. Kap. 4.) wäre im Lichte dieser Problematik mit einer Ausrichtung auf Offenbarung zu verbinden. Nur so wird das moderne Problem der Absurdität und die ihm heute entsprechende Gestalt der Theodizeefrage nicht durch Unterbietung gelöst.

Entspricht der erste Hauptteil jener Fragestellung, die traditionell als „demonstratio religiosa" bezeichnet wird, so geht es im zweiten Teil „ergangen . . .?" um die Problemstellungen der herkömmlichen „demonstratio christiana", d. h. also um eine Hermeneutik des ein für allemal erfolgten Offenbarungsereignisses über den von Lessing so bezeichneten „garstig breiten Graben" hinweg. Bevor die damit zusammenhängenden wichtigen Methodenfragen zu erörtern sind, gilt es auch hier noch einmal die inhaltliche Klammer der *traditio* zu beachten, die alle drei Traktate umgreift und somit ein äußerlich additives Gliederungsverhältnis zwischen diesen von vornherein vermeidet. *Traditio* als Kürzel für den ‚In-Begriff' gelingenden Lebens (als „Leben im Hingang" in liebender Anerkennung trotz sich verweigernder Freiheit) ist ja sowohl kritische Verstehensfolie für die offenbarende „Auslieferung" Gottes in Jesus Christus wie auch Vermittlung zwischen der Preisgabe Jesu für uns und der „Überlieferung" im Sinne von geschichtlicher Weitergabe dieses Grundgeschehens (vgl. 31). Dieses Grundgeschehen von Auslieferung wird nämlich in seiner Wahrheit und Wirklichkeit nur innerhalb eines Aktes von Überlieferung präsent, „in dem menschliche Freiheit sich ganz zum Zeugnis, zur Transparenz für jene letztgültigen Sinn begründende Auslieferung gibt" (399, vgl. Kap. 15.2, vgl. 267). Der Vermittlungsbegriff der *traditio* bekommt seinen vollen Sinn also da, wo zugleich mit dem Offenbarungsereignis – ein für allemal ergangen – auch dessen geschichtliche Weitervermittlung bedacht wird.

Innerhalb dieses umgreifenden geschichtlichen Vermittlungsproblems geht es zunächst um die methodische Fragestellung, „inwieweit die Behauptung eines unbedingt in Anspruch nehmenden Faktums (‚Liebe'), dessen Wahrnehmung sich dem Zugriff historisch objektivierender Forschung entzieht, dennoch in seiner geschichtlichen Wahrheit vor der historischen Vernunft verantwortet werden kann" (399). V. erörtert zunächst die traditionelle extrinsezistische Glaubwürdigkeitsargumentation über positive „Zeichen wirklich ergangener Offenbarung" in Wundern und Weissagungen (Kap. 12), um diese dann mit dem II. Vatikanum (Kap. 13) kritisch auf das Zeichen hin zu übersteigen, das das „Integral der Geschichte Jesu" und die gegenseitige „Erhellung von Altem und Neuem Bund" verkörpert (vgl. 366). Die apologetisch theologische Sicht der Geschichte wird sodann verbunden mit der neuzeitlichen Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus' (Kap. 14). Der Eigenanspruch des christlichen Glaubens mit seinem heilsgeschichtlichen Inhalt (Letztgültigkeit!) ist ja prinzipiell offen für eine solche historische Vergewisserung, die sich der Tragweite ihrer Erkenntnismöglichkeiten bewußt ist. Nach Hinweisen zur traditionellen Frage nach dem historischen Jesus und ihren hermeneutischen Einseitigkeiten faßt V. noch einmal die fundamentaltheolo-

gische Aufgabenstellung dahingehend zusammen, daß man evident verständlich machen muß, daß „ein geschichtlich Begegnendes tatsächlich Träger der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes ist"; und daß diese Evidenz zugleich von der Art ist, „daß sie (. . .) nur im Wagnis der ganzen menschlichen Existenz erfaßt wird" (391). Gegenüber den Wahrscheinlichkeitsurteilen historischer Forschung gibt es – ähnlich zur besonderen Qualität ästhetischer Erfahrung oder personaler Begegnung – „auch im Bereich des Geschichtswissens Fakten, über deren Wirklichkeit nicht durch Akkumulation von Wahrscheinlichkeiten befunden werden kann, sondern die den Charakter eines Blitzes haben, der, wenn und wohin er fällt, unbedingt trifft" (402).

Mit diesem Problem der geschichtlichen Zugänglichkeit einer Offenbarung des Absoluten ist nun zugleich die schon o. a. Frage verbunden: wie ist ein „Faktum" von der Ranghöhe der traditio-Gestalt der Liebe geschichtlich weiterzuvermitteln? „Eine ‚ein-für-allemal' erfolgte Offenbarung muß definitionsgemäß für mich, den historisch Fernen, ebenso gültig" und erkennbar sein „wie für den geschichtlich Gleichzeitigen", und zwar „innerhalb des interpersonalen Nexus von Anerkennung (. . .), der Wirklichkeit im Modus des Sollens vermittelt" (267). Gegenüber einer bloß historisch ursprungsbezogenen, distanziert objektivierenden bzw. generalisierenden Erkenntniseinstellung kann dieser entscheidende Kern „nicht außerhalb der fortlaufenden Kette sich selbst entrissener Freiheit erkannt werden, sondern nur in der fortgesetzten Bezeugung der umstürzenden Tat, die ursprünglich die Bewegung auslöste" (401). – Im Lichte solcher traditio-Gestalt historischer Erkenntnis ist ferner zu sagen, daß die Suche nach dem wahren Ursprung nicht primär auf einen „von Anfang an möglichst unveränderten Traditionsstoff" zielen darf „und darin auf den möglichst spiegelbildlichen Abdruck des Redens und Wirkens Jesu", sondern „sich auf den Niederschlag des Totalumbruchs der Existenz richten muß, den der Vf. der jeweiligen Schrift, von der Wirkmacht jenes ‚Ein-für-allemal' getroffen, erfahren hat" (405). Daraus folgt auch, daß die Endredaktion der biblischen Überlieferungsstoffe hermeneutisch gewichtiger ist als die historisch kritisch freizulegenden Einzelelemente verschiedener früherer Redaktionsschichten. Die von V. als fundamentaltheologisch bezeichnete Rückfrage geschieht also am sachgemäßesten über ein durch Sprache und Schrift vermitteltes wirkungsgeschichtliches Rücktasten, „ausgehend von dem heute begegnenden Blick des Zeugen an der Kette der Überlieferung entlang, auf den als verbindlich bezeugten Blick der neutestamentlichen Autoren und das darin bereits gegebene integrale Bild Jesu" (414).

Diese fundamentaltheologisch entscheidende Erkenntniseinstellung ermöglicht auch eine veränderte Inblicknahme der Wunderproblematik und vor allem der Begründung des Osterglaubens, was V. im einzelnen besonders in den Kap. 16 und 17 (mit einer bemerkenswerten Deutung von Jesu stellvertretendem Sühnetod im Lichte der traditio-These) ausführt. Um der hermeneutischen Fragestellung Lessings, dem Inkarnationsdogma und der Theodizeefrage im Lichte moderner Religionskritik gerecht zu werden (vgl. 17.2), muß es um mehr als eine bloß nachträgliche Inspiration nach dem Karfreitag und historisch wahrscheinliche Berichte von Erscheinungen, die andere gehabt haben, gehen. „In der Bereitschaft der Zeugen Jesu zur Hingabe ihres Lebens ist die Entmachtung des Todes durch Jesus selbst transparent" (451).

Hierin liegt sicher einer der originellsten und weittragendsten Ansätze von V.s fundamentaltheologischer Christologie, die er schon in zahlreichen früheren Veröffentlichungen (z. B. Christologische Brennpunkte, Essen 1985) umrissen hatte.

Wenn in den ersten beiden Teilen des vorliegenden Grundrisses von *traditio* die Rede war, dann (zumindest im zweiten) mittelbar auch schon von deren Subjekt, nämlich der K i r c h e in der Nachfolge ihres Herrn. Im d r i t t e n T e i l „. . . gegenwärtig?" wird sie ausdrücklich zum Thema.

Dabei geht es – anders als in einer apologetisch defensiv angelegten „demonstratio catholica" – primär um die „gemeinsame kirchliche Gestalt" der „Gegenwärtigsetzung von Gottes letztem Wort", das als eschatologisches Ereignis „in verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften tatsächlich Gegenwart wird" (484). – Fundamentaltheologie begann ursprünglich ihren Kirchentraktat mit der Frage, „inwieweit eine Kirchenstiftung durch den historischen Jesus erfolgt ist oder zumindest in seinem intentionalen Horizont gelegen haben kann" (485) und inwieweit die katholische Kirche bzw. ihr Amt als seine allein gültige Sachwalterin anzusehen sind. V. kritisiert diese traditionelle Problemstellung mit ihrer historistischen Fixierung auf eine Gründergestalt, stellt einige neuere Modelle vor und rekurriert zur Erschließung der Bedeutung Jesu und seiner Beziehung zur Kirche auch hier auf ein kritisches Verständnis von *traditio* als „Geschichte sukzessiver Rezeptionen" von Jesu Wort und Werk ganz im Sinne der traditionellen „via empirica". Zur Struktur dieser „diachronen Rezeption" mit einem „Umsturz früherer Konzeptionen" gehört „eine kritische Unterscheidung, die die christliche *traditio* in bezug auf sich selbst getroffen hat" (493), nämlich der Kanon. Alle „ekklesialen Strukturen, bis hin zur höchsten Autorität des kirchlichen Lehramtes (können) sachgemäß nur als Moment an bzw. in dieser *traditio* begriffen werden" (496).

Sehr klärend für ein umfassendes Verständnis der kirchlichen Vermittlungsgestalt von *traditio* im Lichte des II. Vatikanischen Konzils sind sodann die Analysen zu „Kirche und Volk Gottes" (19. Kap.) sowie zu „Kirche und Leib Christi" (21. Kap).

Besonders die letzteren zeigen eine Sicht von Kirche auf, deren Wesen darin aufgeht, „reine Transparenz für das zu sein", was soteriologisch vorgegeben ist und „allein ontologische Valenz hat: der ‚Leib-für' des Christus" „als des neuen Adam, durch dessen Tod bereits alle Menschen vom Leben unterfangen sind" (528). Abschließend enthält der doch eher fragmentarische Kirchentraktat einige Hauptthemen aus den „Wesensbestimmungen der Kirche", nämlich zur ‚Apostolizität der Kirche' (22. Kap.) und daraus vor allem das Problem des Apostelamtes und der apostolischen Nachfolge. Hier geht es sozusagen um das institutionelle Rückgrat von traditio. Dabei sieht V. eine „grundsätzliche Anerkennung eines fortdauernden Petrusdienstes" heute auch im ökumenischen Dialog gegeben (565).

Letztlich berührt die Fragestellung letztverbindlicher kirchlicher Amts- und Lehrautorität auch das Leitproblem des ganzen Grundrisses, wie denn definitives Reden „trotz der geschichtlichen Bedingtheit von Sprache" möglich sei (vgl. 570f).

Eine zusammenfassende Würdigung des hier umrißhaft skizzierten Opus muß vor allem hervorheben, daß sein Vf. aus einer außerordentlichen Fachkompetenz sowohl als Philosoph, Exeget und systematischer Theologe als auch aus einem unerhörten Problembewußtsein um Geschichte und Gegenwart der Fundamentaltheologie heraus schreibt. Sein Hauptverdienst besteht darin, gegenüber einem latenten Extrinsezismus in der traditionellen katholischen Apologetik bzw. einem Offenbarungspositivismus in der Dialektischen Theologie nachdrücklich vom inneren Sachzusammenhang der fundamentaltheologischen Traktate, d. h. inhaltlich der Grundbestimmungen ‚Sinnfrage – Offenbarung – (Heils-)Geschichtsüberlieferung', auszugehen. Die dreigliedrige Traktateneinteilung der traditionellen Fundamentaltheologie wird zwar beibehalten, aber dennoch in ihrer sachlich notwendigen inhaltlichen und methodischen Wechselbeziehung durchsichtig gemacht. So bestimmt „Offenbarung" als Leitbegriff schon den ersten Teil des Grundrisses und hilft dadurch den traditionellen Graben zwischen den religionsphilosophischen und heilsgeschichtlichen bzw. hermeneutischen Fragestellungen der Fundamentaltheologie zu überwinden. Auch sprengt der Offenbarungsinhalt *traditio* als personales Selbstmitteilungsgeschehen die übliche instruktionstheoretische Engführung mit einer latenten Trennung von Theologie und Soteriologie, Theorie und Praxis und bringt eine sachgerechte methodische Erschließung mit sich; als ein Geschehen für alle (Jesu Proexistenz, Eucharistie, Hingabe der Zeugen) wird es von vornherein als materialer Ausgangspunkt von Fundamentaltheologie deklariert und in einer konsequent transzendentalen Sinnbestimmungs- bzw. Geltungsreflexion auf die durch die praktische Vernunft interpersonal im Fleisch vermittelte Empfänglichkeit der Hörer des Wortes hin rekonstruiert.

Beachtenswert dabei ist, daß es V. gelingt, unter voller Berücksichtigung der Anforderungen moderner autonomer Vernunft (wie sie seit Blondels „Lettre" in aller Klarheit formuliert sind) trotzdem gewisse Einseitigkeiten der transzendental bzw. subjektivitätstheoretisch grundgelegten neueren Fundamentaltheologie zu vermeiden. Das bedeutet z. B., daß über eine einfache Korrelationsmethode hinaus dem Anspruch des „Ganz-Anderen" der Offenbarung denkerisch Rechnung zu tragen versucht wird, einschließlich einer Reflexion auf die Notwendigkeit einer Umkehr des Herzens und des Bewußtseins. Dazu gehört auch ein Bedenken des Glaubwürdigkeitsausweises einer Offenbarung im Fleisch von dieser selbst her (vor allem wichtig in der Begründung des Osterglaubens!). Ebenso versucht V. fundamentaltheologisch das Zentrum des inhaltlichen Glaubens der Kirche unter Einschluß der historisch-kritischen Bibelarbeit über den kritischen Gedanken der *traditio* als Überlieferung einzuholen und so den alten Graben zwischen Jüngern „erster" und „zweiter Hand", zwischen historischen, narrativen, praktischen Ansätzen und einer systematischen Denkform zu schließen. Seine Impulse zur Begründung und Weitervermittlung des Osterglaubens sind vor diesem Hintergrund ebenso revolutionär wie plausibel. Seit Blondels „Geschichte und Dogma" von 1904 ist es m. W. nicht mehr dazu gekommen, daß die historisch hermeneutischen Schritte der Fundamentaltheologie eine so klare philosophische und theologische Metareflexion im Lichte praktischer Vernunft erhalten haben wie hier in den Kap.n 14 und 15.

Gewiß wird es auch kritische Stimmen geben, die vielleicht bemängeln, daß das eingangs klar bezeichnete traditio-Konzept nicht übersichtlich und gleichmäßig genug alle drei Teile prägt. Vor allem im dritten, ekklesiologischen Teil erscheint der in 2.1 und 3.2 umrissene Leitfaden nicht hinreichend deutlich wieder aufgegriffen und entfaltet (mit Ausnahme von 18.3 und 22.2). Ebenso bleibt wohl das schwierige wechselseitige Induzierungsverhältnis von „Wahrheit und Methode" (Gadamer), von *traditio* und historischer Kritik für den common sense in der exegetischen Arbeit nach wie vor als eine harte Nuß zu knacken, so suggestiv es auch für eine fundamen-

taltheologische Christologie und Hermeneutik sein mag. Ricoeurs Motto „expliquer plus, c'est comprendre mieux" hätte vielleicht noch etwas mehr beherzigt werden können.

So sehr ferner traditio als entscheidendes Offenbarungsgeschehen den (Heils-)Geschichtsbezug immanent mit sich führt, könnte natürlich von Biblikern und Religionsgeschichtlern zu bedenken gegeben werden, ob nicht durch die radikale Insistenz auf Inkarnation und Letztgültigkeit die Fundamentaltheologie versucht sei, allzu konzentrathaft das Thema ‚Offenbarung als Geschichte' abzuhandeln und z. B. den Stellenwert des AT für ihre Arbeit zu gering einzuschätzen. Daran anschließend, könnten wiederum andere (Religionswissenschaftler, Soziologen, postmoderne Philosophen) analog weiterfragen, wie sehr es überhaupt um die Kontextualität dieser Fundamentaltheologie bestellt ist (etwa im Blick auf den Religionsdialog, das Projekt interkultureller Theologie etc.). Wer sind außer Philosophie und Historie die Partner der Fundamentaltheologie als einer Grenzgängerdisziplin?

Mit der starken Hervorhebung der Offenbarungskategorie im Ansatz dieser Fundamentaltheologie ist schließlich auch zu bedenken, ob nicht, ungeachtet all der transzendentalen Geltungsreflexionen und des hohen Stellenwertes von traditio und „Zeugnis", der Glaubensakt als solcher in seiner inneren praktischen Struktur als Zustimmung und Aneignung und seiner, vielleicht auch anonymen, Heilsbedeutsamkeit im Gesamten etwas zuwenig explizit entfaltet wird (mit Ausnahme von 8,9 und 17). Eventuell hätte auch in diesem Zusammenhang eine ausführlichere Diskussion mit dem Kritischen Rationalismus zur besonderen Qualität von Letztgültigkeitsurteilen der praktischen Vernunft Platz finden können.

Ungeachtet dieser denkbaren Einwände darf der vorliegende Grundriß als ein Meilenstein in der gegenwärtigen Selbstbesinnung katholischer Fundamentaltheologie gelten, den nicht mehr zu unterbieten und von dem aus kreativ weiterzugehen man dieser Disziplin nur wünschen kann.

Graz Gerhard Larcher

Wissen als Verantwortung. Ethische Konsequenzen des Erkennens, hg. v. Hans-Peter Müller. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 159 S., kart. DM 38,00

Der Bd vereinigt die Vorträge einer interdisziplinären Ringvorlesung (ein Physiker, ein Mediziner, ein Rechtsphilosoph, ein kath. und zwei evang. Theologen), die im WS 1989/90 zum Anlaß des 75jährigen Bestehens der Evang.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster die Frage eines Wissenschaftsethos unter dem Titel „Die Verantwortung des Wissens" behandelte. Der Hg. modifizierte diesen Titel für den vorliegenden Bd, damit „unter anderem deutlich [werde], daß es kein Wissen, erst recht keine Wissenschaft gibt, die nicht bereits als solche Verantwortungswahrnahme wäre, obwohl selbstverständlich Wahrnahme und Darstellung dessen, was der Fall ist, von Vorstellungen und Begriffen des Sollens auch erkenntnistheoretisch zu trennen sind" (7). Die Referenten thematisieren jeweils aus der Perspektive ihres Faches die heute – angesichts drohender Katastrophen – jedenfalls unabweisbare Verantwortung, die nicht nur der Wissenschaftler, sondern bereits die Wissenschaften aufgrund der neuzeitlichen Priorisierung des Herrschaftswissen anstrebenden exakt-wissenschaftlichen Zugriffs auf Wirklichkeit zu tragen haben.

„Die Verantwortung naturwissenschaftlichen Erkennens" sieht H.-P. Dürr – angesichts der bedrohlichen Folgen der spezialisierten, das Ganze nicht mehr wahrnehmenden, in „‚Machen'schaft" verwandelten Naturwissenschaft – in der Wahrnehmung einer sich den tradierten Werten öffnenden, in interdisziplinärem Diskurs (gerade auch mit den Geisteswissenschaften) zu erarbeitenden Wertung des Wissens in bezug auf seine lebensfördernden oder -zerstörenden Konsequenzen. – Die Wiedergewinnung der ars medica als lehr- und lernbare Praxis der ärztlichen Handlung, die im Zuge der Verwissenschaftlichung und Technisierung der Medizin seit dem 19. Jh. verlorenging, fordert R. Toellner in seinem Beitrag „Die Verantwortung medizinischen Erkennens, die Verantwortung medizinischen Handelns". – Daß die Rechtswissenschaft angesichts heutiger Gefahren sich zur Bestimmung von Begriff und Umfang der Verantwortung in besonderer Weise herausgefordert sieht, wird deutlich in W. Krawietz längerem Referat „Rechtliche Verantwortung oder wissenschaftliche Vernunft im praktischen juristischen Entscheidungsverhalten?" – M. Trowitzsch thematisiert „Evangelische Theologie im Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Wirklichkeitsaneignung", indem er den soteriologischen Anspruch der „Selbstgeburt des neuzeitlichen Menschen" (107) durch Weltbemächtigung und darin implizierter „Gottestilgung" (108) konfrontiert mit der Unverfügbarkeit des Soteriologischen in der Verkündigung des Gekreuzigten; so sei Theologie heute auszuarbeiten „als Kritik der eben in der Folge ihres soteriologischen Charakters instrumentellen, funktionalistischen, machtförmigen, agonalen Vernunft" (110). – „Die Verantwortung der Theologie in der gegenwärtigen Krise der Geisteswissenschaften" verlangt nach J. B. Metz von der Theologie, gegen die wachsende Anpassung der Geisteswissenschaften an die subjektlosen Verfahrensweise der Naturwissenschaften die Wissenschaft insgesamt daran zu erinnern, daß sie entstanden ist als „Projekt der europäischen Moderne" (115), im Geist einer an Freiheit interessierten (nicht bloß im Sinne der Herrschaftsvernunft sich halbierenden) Aufklärung; diese freiheitssichernde, politisch relevante Erinnerung des ‚Geistes' der Wissenschaft an seine Genese wird dann auch unserer wissenschaftsbestimmten Kultur die Anerkennung dessen zumuten können, daß der „Geist subjekthafter Freiheit" sich „dem Geistparadigma der biblischen Traditionen und ihres Bundesdenkens" verdankt (121). – M. Welkers Beitrag „Verantwortung der Wissenschaft, Verantwortung des Glaubens" beschreibt zunächst „Glanz und Elend der Verantwortung" angesichts gesteigerter Unübersichtlichkeit menschlicher Lebensverhältnisse, destruiert dann eine naive Wirklichkeits- und Erkenntnisvorstellung mitsamt ihrem unproblematischen Verantwortungskonzept, um schließlich nach einer im christlichen Glauben fundierten Verantwortung zu fragen, die noch anderes meint als einen zu kurz greifenden „Verantwortungsmoralismus", vielmehr – eingedenk des Kreuzes Christi als der „Erfahrung des großen Scheiterns menschlicher Verantwortungswahrnehmung" (136) – abhebt auf eine illusionslose, gleichwohl der Hoffnung auf die messianische Rettung und Erneuerung der Welt nicht entratende „entzauberte Verantwortung" (140). – Abschließend findet sich eine die einzelnen Beiträge aufgreifende Zusammenfassung der Thematik durch den Hg. H.-P. Müller unter dem Titel „Freiheit der Wissenschaft – Verantwortung des Wissenschaftlers?": Auch wenn alles menschliche Wissen durch seine sprachliche Verfaßtheit und seine biologisch grundgelegte, weil auf Selbsterhaltung bezogene Interessiertheit determiniert ist, so wird doch in Sprache und Wissen der Handlungsdruck des Überlebenskampfes derart auch suspendiert, daß die Möglichkeit freien, interesseunabhängigen Wahrheitswissens und deshalb eine kritische Verantwortung für das Zu-Wissende aufscheint; von solchen Überlegungen ausgehend könnte eine „Theologie der Welt- und Menschenschöpfung", die die menschheitlichen religiös-mythischen Traditionen der Weltwahrnehmung und Weltverantwortung als biologisches Erbe geltend macht, „den Theologen in die Lage versetz[en], eine humanere Aufklärung zu begründen" (148), zumal das Christentum sich erweist als „‚das Gegenprinzip gegen die Selektion' [Th. Mann] – in der relativen Freiheit, eine wirklich menschliche Eigenwelt zu bilden, gegenüber der unmenschlichen Determinationskraft, die in der Selektion liegt" (158f).

Die Beiträge bieten – bedingt durch den jeweils verschiedenen, weil von unterschiedlichen Fachrichtungen getragenen Zugang zur Thematik – recht divergierende Antworten auf die Verantwortungskrise des Wissens/der Wissenschaft, dokumentieren aber gerade dadurch die unbedingte Notwendigkeit interdisziplinärer Diskurse. Das Wahrnehmen und Hören auf das, was andere Disziplinen zu sagen haben, wie es in diesem Bd geschieht, ist ein Schritt – nur ein Schritt, aber immerhin ein Schritt – in diese Richtung. Fraglich freilich ist, ob wir angesichts der drohenden Gefahren noch die Zeit zu nötigen weiteren Schritten haben. Vielleicht hat H.-P. Müller recht, wenn er fragt: „Wird dem Menschen angesichts der Analogielosigkeit heute zu lösender Probleme gerade das stabile Element seiner Natur, sein konservatives Angewiesen-Sein auf entlastende Verhaltens- und Vorstellungsmodelle aus früherer Erfahrung und deren Überlieferung zum Verhängnis?" (157) Welche Erfahrungen sind das und welche anderen könnten helfen?

Krefeld Hans-Gerd Janßen

Gerl, Hanna-Barbara: **Wider das Geistlose im Zeitgeist**. 20 Essays zu Religion und Kultur. – München: J. Pfeiffer 1992. 115 S., DM 22,00

Der Verlust des Festes, so könnte man sagen, war der Preis, den die Moderne zu zahlen bereit war für den „Weltbesitz" (Faust), für das „Herrschaftswissen" des autonomen schöpferischen Menschen. Nicht mehr danken zu müssen, die Welt nicht mehr als Geschenk feiern müssen, sie vielmehr selbst zu entwerfen und sie nur noch sich selbst zu verdanken, das war die große Faszination . . . und der Beginn des Streß.

Mit bemerkenswerter Unbekümmertheit streift Hanna Barbara Gerl in 20 Essays zu Religion und Kultur Zugeständnisse an die emanzipatorischen wie „e-frau-zipatorischen" Klischees ab, um mit offenem Visier „Wider das Geistlose im Zeitgeist" anzutreten. Modern im Anspruch, sich den aktuellen Auseinandersetzungen intellektuell zu stellen, postmodern die entgleisten Balancen des Menschlichen entlarvend, und voller unzeitgemäßer Zuversicht und Hoffnung wirbt sie um wahrhaft christliche Freude an der Schöpfung, am Geschenk der Freiheit, des Leibes und des Geistes.

Hier geht es um „Identität", um Auftrag und Verantwortung, um Liebe und Tod, um Erfüllung, Hingabe und Opfer, kurz: um das Fest einer gottgeschenkten Welt.

„Es wäre heute an der Zeit, eine christliche Kultur des Wohlstands zu entwickeln": Erfrischend beginnt das Buch mit einer Absage an jene triste Verherrlichung des Mangels, zu der das christliche Armutsverständnis ausgerechnet zu einer Zeit und in einem Land zu verkommen droht, wo den Christen der Reichtum mehr zu schaffen macht als es der Kampf ums Überleben ehedem vermochte. Gerade um an der Seite der Armen und Entrechteten stehen zu können, müßten wir die „falsche Logik" überwinden, der die bloße materielle Armut bereits als ein Zeichen des Heils gelte. Denn die Befreiung von ihr führe dann zwangsläufig geradewegs in die „Gegenrichtung des Gottesreichs". Nicht „Sattsein und Geist schließen einander aus", sondern Sattheit und Geist widerstreiten einander. Ein feiner Unterschied, in dem jedoch die Souveränität des Evangeliums zum Leuchten kommt: Die Seligpreisung erhebt die Armut aus der kleinkarierten Verneinung des Geschaffenen und öffnet eine Welt der Großzügigkeit, die liebend gibt, was sie empfangen hat.

Vom vordergründigen Widerstreit zwischen Geistigkeit und Leiblichkeit, immer wieder festgemacht auch am Verhältnis der Geschlechter, zwischen Freiheit und Trieb, Ordnung und Chaos und ihrer christlichen Versöhnung handelt das ganze Buch. Das archaische Fest des Rauschs und der Ekstase wird kultiviert. „In die freie Höhe willst Du", so zitiert die Philosophin Nietzsche, „nach Sternen dürstet deine Seele. Aber auch deine schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit. Deine wilden Hunde wollen in die Freiheit, sie bellen vor Lust in ihrem Keller ..." Alle Kulturen und Religionen, so G., hätten Anstrengungen unternommen, „den Menschen zum Herrn im eigenen Keller zu machen, genauer: zum Herrn seiner ungeheuren triebhaften Motorik". Aber nicht *daß* es die Spannung von Trieb und Selbst gebe, unterscheide die Religionen, sondern *wie* und *wohin* die Spannung gestaltet wird, religiös, künstlerisch, lebensmäßig, von der Gruppe wie von einzelnen: „Wie sieht der Wert aus, um dessentwillen das eigene Fleisch beschnitten wird?"

Die „Skizze einer Antwort, die Judentum und Christentum formulieren" entfaltet G. gegen Ende des Buches in einem eindrucksvollen Essay über den Sinn der evangelischen Räte, die sie ausdrücklich „eine Art Kürzel des religiösen Weges" („wie man Leib, Leben und Liebe auf Gott wirft") nennt. Das unterscheidend Jüdisch-Christliche wird in zwei Unterscheidungen offenbar: Erstens die Freude am Besitz, am Leib und an der Selbstbestimmung, denn „alle Schöpfung ist gut, sehr gut, Abbild der Güte, aus der sie stammt"; und die Erziehung zum Herrschen: „Wie eine Stadt mit durchbrochenem Wall ist der Mann, der sich nicht selbst beherrscht" (Buch der Sprüche 25,28). Zweitens und entgegen allen dualistisch-manichäistischen Versuchungen und Verdächtigungen: „die Grenzlinie zwischen gut und böse läuft nicht zwischen Fleisch und Geist", aber beide, Fleisch wie Geist, „sind irritiert, mit Riß und Fragezeichen versehen (...) Ja der Geist bedarf des Heilens vielleicht noch mehr, da er noch größerer Entfremdung fähig ist – die Völlerei des Bauches wird klassisch immer noch vom Hochmut übertrumpft." Vor dieser doppelten Sicht sieht die Autorin die evangelischen Ideale, nicht zu haben (Armut), nicht sich zu vereinigen (Jungfräulichkeit, Zölibat), nicht zu befehlen (Gehorsam), gerade ohne die Lebenstriebe zu verneinen. Das Ja zu ihnen ist vielmehr in den neuen Maßstäben des Evangeliums vorausgesetzt. „Tatsächlich haben sie nur Sinn durch die Gestalt Jesu, ja einzigen Sinn durch ihn."

Wer darf mich mir abfordern?, fragt die Philosophin G. und gibt dann eine priesterliche Antwort: „Fordern darf nur der Lebendige selbst und nur um seines gesteigerten Lebens willen. Askese ist nicht Selbstzweck, auch wenn sie Wohlgefühl auslöst (manchmal). Askese ist einzig Durchsicht auf Ihn, neue Fleischwerdung immer Desselben (...). Die drei Räte sind einfach persönliche Nachfolge, nicht eines Ideals oder einer Lebenskunst, sondern einer geliebten Person."

„Franziskus, der die Armut gepriesen hat, wird in der Regel falsch verstanden. Auch Armut ist kein Selbstzweck, sie ist Durchgang: zu Reichtum (...). Man preist die Keuschheit nur um der großen Liebe willen. Und Augustinus, klassisch, hatte gerade den Gehorsam so verstanden: ‚Dir zu dienen heißt herrschen.' Die Räte sind auf Glück hin entworfen, nicht auf Unglück."

Köln Hans Thomas

Scheuer, Manfred: **Die evangelischen Räte.** Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung. – Würzburg: Echter 1990. XIII, 449 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd 1), kart. DM 58,00 / öS 452,40

Wie folgenschwer die Trennung von Dogmatik und Spiritualität, von wissenschaftlicher und geistlicher Theologie in der Spätscholastik war, wird seit einiger Zeit bewußter wahrgenommen (vgl. dazu die mahnende Stimme H. U. v. Balthasars). Eine neue, im Echter-Verlag erscheinende Reihe „Studien zur systematischen und spirituellen Theologie" hat sich die Aufgabe gestellt, an der Überwindung dieses Grabens beizutragen.

Die Reihe wird eröffnet mit einer 1989 bei Gisbert Greshake in Freiburg i. Br. vorgelegten Diss., die am theologisch-spirituellen Topos der „Evangelischen Räte" (Armut, Gehorsam, Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit) aufweisen möchte, wie eng religiöses Leben und theologische Reflexion zu verbinden sind.

Der Weg der „Evangelischen Räte", in der systematischen Tradition seit Thomas von Aquin mit dem Ordensleben in Zusammenhang gebracht, steht als spezifischer Lebensvollzug der Kirche dem Weg der „Gebote" gegenüber. Wenn die Räte auch biblisch verankert sind, so ergibt sich ihre Dreizahl doch erst am Ende einer langen geschichtlichen Entwicklung. Traditionell wurden sie in der Exegese, in der Moraltheologie (als „Werke der Übergebühr"), in der Aszetik oder in der Frömmigkeitsgeschichte abgehandelt. Der Preis dieser Zuordnung war und ist die schon erwähnte Trennung von Theorie und Praxis.

Sch. zeigt in der Einleitung (1–21) seiner Arbeit „Krisenelemente im Räteleben" auf (4–11), um dann Methode und Ziel der Untersuchung offenzulegen (11–21). Zentral geht es ihm um die Frage, welche Konsequenzen sich aus der systematischen Theologie für das Verständnis der drei Räte ergeben, und umgekehrt, inwiefern die Räte als Strukturprinzip systematischer Theologie fungieren (können): „Ziel der Arbeit ist der Aufweis, daß die Räte nicht ein zufällig und beliebig austauschbarer Appendix, sondern ein Testfall von Glaube, Nachfolge und Theologie sind" (19). Die strukturelle Interferenz von Dogmatik und Räten erörtert der Vf. im Gespräch und in Auseinandersetzung mit Theologen, die von einer grundlegenden Einheit von Systematik und Spiritualität (Nachfolge) ausgehen und die systematisch dazu geschrieben haben, bei denen also die Räte werkprägende Kraft besitzen.

Der umfangreichste Teil der Untersuchung gilt der Theologie H. U. v. Balthasars („Logik der Liebe – Logik der Räte": 22–153), dessen Denken am deutlichsten von den Räten herkommt („Man kann nicht vom Ganzen der Theologie von Balthasars sprechen, ohne die Räte an zentraler Stelle einzubeziehen": 152). Für von Balthasar sind die Räte Kriterium des Denkens und Orientierung für das Handeln (153) – ohne daß bei ihm ein „System der Räte" vorliegt.

Sch. zeigt, wie für von Balthasar – noch vor jeder theologischen Situierung der Räte – die evangelischen Räte „dem philosophischen Denken nicht einfach fremd" sein können (26): Sie sind Strukturelemente des Vollzugs menschlicher Erkenntnis, Bedingung jeder echten menschlichen Begegnung und die innere Form jeder interpersonalen Beziehung. Darüber hinaus zeigen die Räte die Wahrheit geschöpflichen Seins überhaupt, indem sie in einem analogen Sinn das Verhältnis des Menschen zu Gott prägen. Nach der Grundlegung der Räte im trinitarischen Vollzug der Liebe setzt von Balthasar die Räte in Beziehung zur Heilsgeschichte in Christus, wo sie ein Indikator dafür sind, wie Gott den Menschen ursprünglich gedacht hat (und wie er werden soll). Die evangelischen Räte sind „Angelpunkte der Christologie" (79–117), „in Christus nicht nur die innere Form der Liebe Gottes zu uns, sondern auch das ‚einzig wirksame Mittel unserer Erlösung'" (113). Die christologische Gestalt ist von Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam bestimmt, wobei der Gehorsam Christi eine besondere Stellung einnimmt: „Der Gehorsam Christi ist für von Balthasar der Schlüssel zum Verständnis von Jungfräulichkeit und Armut. Zugleich setzen diese beiden anderen Räte den Gehorsam in ein je eigenes Profil" (94).

Von Balthasar geht also von der durch die Räte bestimmten Gestalt Christi aus; die Universalisierung läßt er in weiterer Folge durch Stellvertretung geschehen. Die Räte stehen für ihn im Zentrum der Trinität, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Eschatologie – und an der Wurzel der Ethik der Nachfolge.

Das ganze Denken von Balthasars ist zuinnerst von der Radikalität und Vollkommenheit der Rätegestalt geprägt. Darum resümiert Sch.: „Die volle exemplarische Gestalt des Christseins wird ‹für von Balthasar› im Räteleben verwirklicht: dieses muß zum Sauerteig der Gemeinde und der Kirche im ganzen werden, damit die Kirche Sauerteig für die Welt werde" (146).

Der zweite Gesprächspartner Sch.s ist K. Rahner („Die Räte als Zeichen und Zeugnis": 154–272). Wenn Rahner auch nicht so aus-

drücklich und umfassend über Armut, Gehorsam und Jungfräulichkeit reflektiert, so gehört diese Lebensform für ihn doch zum Wesensvollzug von Glaube, Kirche und Theologie. Dabei bildet weniger das Elitäre als das Mensch- und Christsein im durchschnittlichen Verständnis den Ausgangspunkt.

Sch. weist nach, wie die Räte bei Rahner im Horizont einer ontologischen Anthropologie zu sehen sind, ferner als Strukturprinzip des ‚übernatürlichen Existentials' und als Klammer zwischen biblischer und transzendentaler Christologie (222). Zwischen Rahners anthropologischem und theologischem Gesamthorizont einerseits und den Räten anderseits besteht ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis. Die Berufung zur Lebensform der Räte wird dann heilsgeschichtlich und ekklesiologisch situiert.

Rahner ist Jesuit: Für ihn gehören die Räte mit zur ontologischen Grundstruktur der ignatianischen Frömmigkeit (der Mensch steht vor Gott in der Haltung der Räte angesichts dessen Rufes: „Logik der existentiellen Erkenntnis"). Spuren der evangelischen Räte können im Daseinsvollzug jedes Menschen gesucht und gefunden werden (Kontext: Transzendentaltheologie, Räte als ‚Existentialien'). Rahners Symboltheologie gibt die Basis ab, um die Räte als Zeichen und Zeugnis bestimmen zu können. Armut und Gehorsam stehen am christologischen Angelpunkt des Verhältnisses zwischen Anthropologie und Theologie. Wie schon bei von Balthasar drückt der Gehorsam Jesu letztlich der Anthropologie und der Christologie den Stempel auf. So können die Räte – und unter ihnen besonders Armut und Gehorsam – im analogen Sinn als Strukturprinzip und ethischer Vollzug des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf fungieren.

Bei Rahner haben die Räte ein „eschatologisches Schwergewicht" (228): In ihnen kommt das Sterben mit Christus und eine weltübersteigende Dimension des Glaubens zum Ausdruck. Sie sind „zeichenhafte existentielle Repräsentation der sich verleiblichenden, siegreich angenommenen Gnade in Glaube, Hoffnung und Liebe" (235). Ein Leben nach den Räten ist jedoch nicht das einzige Zeugnis der Kirche.

Im dritten Teil nimmt Sch. die Diskussion mit J. B. Metz auf („Identität aus Nachfolge": 273–335), der sich der kritischen Tradition und Rezeption der europäischen Aufklärung verpflichtet weiß. Der Vf. zeigt auf, wie sich das Denken des Münsteraner Fundamentaltheologen am Gespräch mit Marx, Bloch und der Frankfurter Schule entwickelt hat. Die evangelischen Räte erhalten bei Metz ein stärker kritisch orientiertes Profil: Die Zerrformen der bürgerlichen Existenz dienen als Kontrastbild für „die Identität aus Nachfolge".

Metz siedelt die Räte wie überhaupt die Identität des Christlichen im Begriff und im Vollzug der Nachfolge an: Nachfolge – und in ihr in besonderer Weise die Räte – sind Grundlage der Identität des Subjekts im Kontext universaler Solidarität. Dabei legt er das Schwergewicht auf die Armut und die Armen, die „zum Maßstab des Begriffes der ‚Wahrheit'" werden (296). Die Räte sind hervorragend dazu geeignet, die „gefährliche Erinnerung" an den armen und leidenden Jesus in Wort und Nachfolge wachzuhalten.

Damit stehen für Metz – wie schon für von Balthasar und deutlicher noch als bei Rahner – die Räte im Zentrum kirchlichen Selbstvollzugs.

Nachfolge – und zwar konkreter Vollzug der Nachfolge in den Basisgemeinden – ist auch für die Theologie der Befreiung, mit der sich Sch.s vierter Teil beschäftigt („Option für die Armen": 336–380), ein Schlüsselwort. Ihr geht es um die Einheit von Theologie und Spiritualität. Das Ziel der Hingabe des Menschen an Gott in der Nachfolge Jesu wird konkret in der Option für die Armen. Angesichts ihrer Grundfrage („Wie von Gott sprechen angesichts des Elends?") liegt das Gewicht befreiungstheologischer Reflexion über die Räte auf der Armut. Ohne diese zu idealisieren oder zu romantisieren hält die Theologie der Befreiung am biblischen Begriff der Armut als Kindschaft fest. Zentral ist die Perikope Mt 25,31–46: Die Begegnung mit dem Armen ist Begegnung mit Christus. Der Arme ist lebendige Vermittlung des Herrn, dessen wirklicher Ausdruck und nicht nur eine Zwischeninstanz.

Im Schluß der Arbeit (381–411) setzt Sch. eigene Akzente. Er streicht die charismatische Struktur der Berufung zu und damit die Dimension der Zweckfreiheit eines Lebens nach den Räten heraus („Die Ros' ist ohn' Warum": 381) – unabhängig davon, ob dieses Charisma zur prägenden Form für andere (von Balthasar), zum Zeichen und Zeugnis (Rahner), zum Protest und Stachel (Metz) wird. Sch. sieht ferner das kritische Potential der Räte (z. B. als „Kritik der Gleichheit" 389–392), wobei Räteleben jedoch immer auf die Gemeinschaft der Kirche und auf die Welt hin ausgerichtet sein muß.

Diese Vertiefung zuvor dargestellter Ansätze gelingt dem Vf. nicht nur aufgrund seiner hervorragenden Kenntnis der nahezu uferlosen Primär- und Sekundärliteratur (vgl. die Verzeichnisse der Abkürzungen, der Literatur und der Personen 412–449). Er versteht es vielmehr, sich auf hohem Niveau mit theologischen Entwürfen auseinanderzusetzen.

Sch.s Buch ist nicht einfach zu lesen. Und doch lohnt es sich zweifellos, die Anstrengung eines geduldigen Nachdenkens auf sich zu nehmen. Denn gerade im Blick auf das eigentliche Anliegen des Vf., eine Annäherung von Spiritualität und theologische Systematik zu erzielen, bildet diese Untersuchung einen wertvollen Beitrag.

Wien Christoph Benke

Schellenberger, Bernardin: **Wider den geistlichen Notstand**. Meine Erfahrungen mit der Seelsorge. – Freiburg: Herder 1990. 139 S., geb. DM 22,80

Bernardin Schellenberger – kontemplativer Mönch und seit fast zehn Jahren Seelsorger einer kleinen Gemeinde – reflektiert in seinem Buch, wie man „als geistlicher Mensch und als Seel-Sorger in der Welt leben" kann, und zwar „in einer Kirche (. . .), die zur Verweltlichung neigt" (135). Als Ergebnis seines geistlich-theologischen „Zurückfragen[s] nach der ursprünglichen [christlichen] Tradition" (115) optiert er im Sinne des Vat. II unerschrocken für Gemeindeleiter, die nicht Funktionäre, sondern „geistliche Spurendeuter Gottes" (55) sind sowie anhand zahlreicher – theologisch fundierter – Beispiele für eine Pastoral, die nicht verwaltet, sondern „den Menschen nahe" ist (75) und die „christliche Lebenskunst (. . .) lehrt" (99).

Münster Hubertus Lutterbach

Vogels, Hans-Jürgen: **Priester dürfen Heiraten.** Biblische, geschichtliche und rechtliche Gründe gegen den Pflichtzölibat. – Bonn: Köllen Verlag 1992. 144 S.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine überarbeitete Neuauflage, die erstmals 1978 unter dem Titel „Pflichtzölibat. Eine kritische Untersuchung" erschienen ist. Die Absicht des Buches ist es nicht, den Zölibat selbst in Frage zu stellen. „Vielmehr sei gleich zu Anfang betont, daß die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ein hoher Wert ist, der viele Früchte getragen hat und in der Kirche unbedingt erhalten bleiben muß" (7). Die Argumentation des Autors, mit biblischen, geschichtlichen, rechtlichen, dogmatischen und pastoralen Überlegungen, zielt daraufhin, eine Hilfe zu bieten, „den Pflichtzölibat neu zu überdenken und den freiwilligen Zölibat zusammen mit der Priesterehe an seine Stelle zu setzen" (8).

Der Angang erfolgt in sieben Kap.n: 1. Ist das Charisma der Ehelosigkeit erbittbar?; 2. Konsequenzen für das Zölibatsgesetz; 3. Das Recht der Apostel, ihre Frau mitzuführen; 4. Auswirkungen auf das Eheverbot; 5. Kann das Charisma der Ehelosigkeit als Auswahlprinzip für den Priesterberuf aufgestellt werden?; 6. Priesterweihe und Ehe sind als Sakramente miteinander vereinbar; 7. Ehelose und Eheliche haben ein Ziel: Die Liebe.

Die vom Vf. vertretenen Thesen sind eingehend zu diskutieren, denn erst in der Diskussion über den Zölibat eröffnet sich die Möglichkeit, über den Zölibat tiefer nachzudenken und neu dazu zu motivieren.

Bonn Günter Riße

Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, hg. v. Stefan Knobloch / Herbert Haslinger. – Mainz: M. Grünewald 1991. 267 S., kart. DM 32,00

Mystagogie ist wieder ein Thema. Nachdem im Kontext der liturgischen Bewegung u. a. O. Casel und R. Guardini eine mystagogische Theologie entwickelt haben und K. Rahner in den 60er Jahren dezidiert eine neue Mystagogie gefordert und entworfen hat, die sich für ihn aus der „Situation der Weltlichkeit der Welt und ihrer erlebnismäßigen Gottlosigkeit" ergibt, lassen sich neuerdings wiederum Ansätze einer mystagogischen Theologie und Pastoral ausmachen. Nach dem von A. Schilson (Mainz 1989) herausgegebenen Sammelband „Gottes Weisheit im Mysterium" legt jetzt der Kreis der Schülerinnen und Schüler des Mainzer Pastoraltheologen Stefan Knobloch zusammen mit seinem Lehrer einen Sammelband zur „Mystagogischen Seelsorge" vor.

In acht Beiträgen suchen die meist noch recht jungen Autorinnen und Autoren zunächst grundlegend den Begriff der Mystagogie zu klären, indem die altchristliche Mystagogie, sowie die Ansätze von O. Casel, R. Guardini und K. Rahner aufgenommen werden (H. Haslinger). Sodann legt G. Stoltenberg Bausteine für eine mystagogische Praxis der Kirche vor, die auf den Grundvollzügen der Kirche aufruhen. St. Knobloch weist die Feier der Sakra-

mente als lebensgeschichtliche Mystagogie aus, bevor mit Taufe (St. Knobloch), Firmung (Ch. Weber) und Eucharistie (St. Knobloch) Felder sakramental-mystagogischer Praxis abgeschritten und die diakonische Dimension mystagogischer Seelsorge an den Beispielen der Telefonseelsorge (H. Hobelsberger) und dem Umgang Jesu mit Außenseitern (H. Haslinger) in den Blick genommen werden.

Die Hg. formulieren einen hohen Anspruch für ihren pastoralen Ansatz: „Das Paradigma der ‚mystagogischen Seelsorge' will dieses Zeichen der Zeit, die Frage des Menschen nach dem ‚Mehr' des eigenen Lebens wahr- und ernst nehmen" (12).

Genau an diesem (zu) hohen Anspruch macht sich ein gewisses Unbehagen nach der Lektüre fest: Ist es tatsächlich nötig, von einem neuen „Paradigma" zu sprechen, wenn – sehr zu Recht – eine Dimension der Seelsorge und Sakramentenpastoral deutlicher herausgestellt wird, insbesondere der Aspekt der lebensgeschichtlichen Seite pastoralen Handelns?

Liest man die Beiträge vorerst ohne das Vorzeichen eines Paradigmenwechsels, so lassen sich hingegen immer wieder pastoral bedeutsame Akzente erkennen. So etwa in dem Beitrag von Knobloch, „Verschleudern wir die Sakramente?", in dem er die unter Praktikern vorherrschende Frage, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen Sakramente gefeiert werden können, überwindet zugunsten der Frage, ob und wie die Beteiligten das Geheimnis Gottes und darin das ihres eigenen Lebens erahnen dürfen.

Die grundlegenden Überlegungen zum Ansatz einer sich mystagogisch verstehenden Pastoral lassen allerdings, auch nach den Beiträgen dieses Bandes, die Frage nach ihrer Operationalisierung weithin offen. Die vorgelegten Praxisbeispiele gehen über vielerorts experimentierte katechetische Neuorientierungen, etwa in der Firmpastoral, nicht hinaus; die spezifisch mystagogische Dimension bleibt eher unscharf.

So liegt der Wert dieses Buchs, das sich vor allem an Seelsogerinnen und Seelsorger wendet, auch weniger in einer originellen Neukonzeption der Gemeindepastoral, als vielmehr in der Ausarbeitung eines anderen Stils der Seelsorge. Nicht die Frage, was eine Gemeinde, und vorrangig die Hauptamtlichen, „anzubieten" haben, nicht die oft genug überhebliche Frage, wer unter welchen Bedingungen „würdig" ist, zu den Sakramenten zugelassen zu werden, werden hier gestellt; vielmehr geht es um das Wie der Seelsorge. Es kristallisiert sich eine mystagogische Spiritualität heraus, die die Leserinnen und Leser zu Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes mit der Geschichte von Menschen anleiten kann. Die Vorbehaltlosigkeit im seelsorgerlich-pastoralen Umgang, die aus dem mystagogischen Wissen um das Geheimnis Gottes mit seinen Menschen erwächst, und die sich im diakonischen Handeln radikalisiert, machen Mut zu einer Pastoral, die den Menschen „in die Mitte" stellt. Wer die Fähigkeit und Bereitschaft mitbringt, sich mit der eigenen Praxis anfragen zu lassen, zugunsten einer sich so verstehenden Seelsorge, dem sei dieses Buch empfohlen.

Dortmund Martina Blasberg-Kuhnke

Dorrmann, Wolfram: **Suizid**. Therapeutische Interventionen bei Selbsttötungsabsichten. Mit einem Vorwort von Asmus Finzen. – München: Pfeiffer 1991. 151 S. (Leben lernen, Bd 74), kart. DM 26,00

Das Buch weckt schon beim ersten Anblick begründete hohe Erwartungen: Ein erfahrener klinischer Psychologe sieht neu die Herausforderung der Selbstmordgefährdeten, die keineswegs alle klinisch eingewiesen werden können und wollen, wohl aber eines verständnisvollen Gesprächspartners bedürfen.

Ein solcher Partner sollte zunächst seine „eigenen suizidalen Gedanken bearbeiten" (13ff), dann hat er die Aufgabe zu lösen, eine klare Diagnose der Suizidalität zu stellen (25ff) und zu prüfen, zu welcher Krisenintervention oder Psychotherapie die Suizidalität Veranlassung gibt (27), bevor er die Signale und den Ernst der Selbsttötungsabsichten richtig eingrenzt (34ff). Der dritte Teil wendet sich dann den „Strategien und Techniken im Umgang mit Selbsttötungsabsichten" zu (43ff); zahlreiche Beispiele werden mitgeteilt, wie man „Rapport" bekommt (44ff), wie man „Zeit gewinnt" (?) (50ff), wie man einen Vertrag mit den Gefährdeten schließt, „daß sie sich nicht umbringen" (54ff). Der Therapeut sollte dabei „mit Gefühlen arbeiten", wie an ausführlichen Beispielen erläutert wird (69ff), die „Persönlichkeit aufteilen", so daß die einzelnen Teile miteinander sprechen können, wie er „mit Bildern arbeiten" kann (92ff) und sie gegebenenfalls an einen „undogmatischen Pfarrer verweist" (104f). Weiterhin empfiehlt der Vf. Körperübungen und eine „Erweiterung des sozialen Netzes" z. B. mit dem Besuch von Volkshochschulkursen (112) oder einen „Notfallplan", der vom „Schreien in ein Kissen" über „Dauerlauf" bis zum „Frisör-Termin" reicht (121). Ein „rechtlicher Exkurs" stellt schließlich fest, daß niemand das Recht hat, einen anderen von seinem wohlüberlegten, ausdrücklichen Wunsch zum Selbstmord abzubringen (126f). Schließlich stellt das Buch häufige Fehler bei der Krisenintervention zusammen, deren Zahl und Art von dem Buch recht reichhaltig angegeben werden (130f). Eine Anschriften- und Schrifttumsliste beschließen die Arbeit.

Die Auseinandersetzung dieses Buches setzt voraus, daß der Selbstmordgefährdete zu vernünftigen Gedankengängen fähig ist und sich durch rationale Einsichten überzeugen ließe; das aber ist in aller Regel nicht möglich. Rund die Hälfte der Suizidalen ist depressiv erkrankt und kann zuverlässig nur durch pharmakopsychiatrische Behandlung gerettet und geheilt werden. Zu je rund 10 Prozent sind die Gefährdeten entweder psychotisch krank, dann ist eine Behandlung mit den sogenannten Neuroleptika unerläßlich, oder es sind schwer kranke Neurotiker (z. B. Kern- und Zwangsneurotiker), bei denen ein Appell an die Vernunft ebenfalls nicht ausreicht. (Der Rez. urteilt nach 40 Jahren täglicher Behandlung von bisher 8000 Suizidalen.) Fast alle Selbstmordgefährdeten aber sind einsame Menschen, denn „Selbstmord ist die Abwesenheit von allen anderen". Gerade die tiefe mitmenschliche Anteilnahme und Begleitung aber mit der innersten Anteilnahme läßt sich aus dem Buch nicht erkennen. Schließlich führt es den Leser an die Grenze des Lebens und will sich mit dem Problem des Todes auseinandersetzen. Da ahnt es wohl, daß dies eine zutiefst religiöse Frage ist, die einer kundigen und warmherzigen Seelsorge bedarf. (Deshalb hat der Rez. vor 40 Jahren den Namen und die Einrichtung der Telefon„seelsorge" geschaffen), von deren Wesen das Buch nicht einmal eine Andeutung erkennen läßt.

Insgesamt also enthält das Buch eine Reihe oberflächlicher fachpsychologischer Bemerkungen, die das interdisziplinäre Problem des Suizids auf die rationale Ebene verkürzen, die entscheidenden psychiatrischen, mitmenschlichen und seelsorgerlichen Fragen völlig außer acht lassen und in manchen Ratschlägen gar gefährlich wirken. (Z. B. „Zeit gewinnen", in der sich dann schon viele Gefährdete umgebracht haben, statt sofort einer zuverlässigen fachärztlichen Behandlung zuzuführen.) So wird das Buch nicht den Anforderungen gerecht, die an eine Veröffentlichung mit diesem wichtigen Thema gestellt werden müssen.

Berlin Klaus Thomas (†)

Schmitz, Heribert: **Die pfarrlichen Kirchenbücher**. Zur Frage des Rechtsträgers und des Eigentümers der „libri paroeciales", hg. v. Bundeskonferenz der kichlichen Archive in Deutschland. – Speyer: Archiv des Bistums Speyer 1992. 116 S. (Beiträge zum Archivwesen der Katholischen Kirche Deutschlands, Bd 2)

Es handelt sich bei diesem Buch um ein Gutachten, das beim Vf. deswegen in Auftrag gegeben worden war, weil sich pfarrliche Archivare dem Ansinnen widersetzten, pfarrliche Kirchenbücher in Zentralarchive der Bistümer zu überführen. Es war also an einer Klärung gelegen, wer das Eigentumsrecht an pfarrlichen Büchern hat, welche Nutzungsrechte daraus folgen, welche Verfügungsbefugnisse daran bestehen.

Der Vf. bestimmt zunächst anhand des universalkirchlichen, dann anhand des partikularkirchlichen Rechtes die Institution „Kirchenbuch". Sodann behandelt er die Frage der Rechtsträgerschaft und des Eigentums, für die er vor allem die kanonische Tradition zugrunde legt. Als klares Ergebnis seiner Untersuchung formuliert er, daß das Eigentum an den Büchern weder einer zentralen Archivierung noch der Errichtung eines zentralen Matrikelamtes im Wege steht, sondern daß für diesen Fall eine Leihe vorgenommen wird, die vom Diözesanbischof angeordnet werden kann.

Die Untersuchung ist mit zahlreichen Belegen gut abgestützt. Quellen, Literatur, bezogene Canones und betroffene Orte sind in hilfreichen Registern aufgelistet.

Münster Klaus Lüdicke

Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen. Hg. v. Heribert Schmitz und Franz Kalde – Metten: Abtei-Verlag 1992. 136 S., kart. DM 17,80 (Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum, 2)

Statuten der österreichischen Domkapitel. Hg. von Johann Hirnsperger – Metten: Abtei-Verlag 1992. 136 S., kart. DM 17,80 (Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum, 3)

Nach der Herausgabe der authentischen Interpretationen zum CIC/1983 (vgl. ThRv 87, 1991, 66) durch Franz Kalde legen die obengenannten Hg. in den Subsidia 2 nunmehr die Partikularnormen der Bischofskonferenzen des deutschen Sprachraumes vor, der Berliner, der Deutschen, der Österreichischen und der Schweizer Bischofskonferenz. Das ist nicht nur deswegen interessant, weil sich

aus der synoptischen Wiedergabe Schlüsse auf die unterschiedlichen partikularkirchlichen Normierungsbedürfnisse ziehen lassen, sondern weil hierdurch eine gewisse Dezentralisierung des Kirchenrechts augenfällig dokumentiert wird. In erster Linie dient das Werk dem Rechtsanwender, der die von ihm jeweils zu beachtenden Normen handlich zugänglich gemacht bekommt.

Das Werk ist durch Fundstellennachweise, Literaturangaben, Ermächtigungsnormen für die Gesetzgebung durch die Bischofskonferenzen, Sach- und Canonesregister sorgsam aufbereitet.

Dokumentierenden Charakter hat auch das Subsidium 3, das die Statuten der österreichischen Domkapitel im Titel trägt, darüber hinaus aber die Kapitelsstatuten von Brixen, Stift Mattsee und Stift Seekirchen enthält. Einige der Texte werden erstmals veröffentlicht.

Die Texte sind ähnlich wie die der Partikularnormen aufbereitet; die synoptische Darstellung ist hier in das Sachregister verschoben, während die Texte nacheinander im Zusammenhang abgedruckt sind.

Beide Hefte rechtfertigen den Titel der Reihe, sind nützliche subsidia zur Anwendung des heutigen Kirchenrechts.

Münster Klaus Lüdicke

Fürst, Carl Gerold: **Canones Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.** – Freiburg: Herder 1992. VIII, 214 S., kart. DM 38,00

CIC und CCEO sind als zwei umfassende Gesetzbücher desselben Gesetzgebers, aber für unterschiedliche Teile der römisch-katholischen Kirche erlassen: für die lateinische Kirche und die unierten östlichen Kirchen. Beide Codices sind von sehr unterschiedlicher Struktur, in der sich die abweichende Kirchenverfassung, aber auch unterschiedliche theologische Konzepte und eine verschiedene Aufgabe des Rechtes im Leben der jeweiligen Kirchen spiegeln.

Die Canones-Synopse ist ein rein technisches Hilfsmittel. Es parallelisiert die Normen zuerst den Canones des CIC folgend, dann mit der Abfolge des CCEO als Ausgangs-Text. Nur dem Kenner ist aus den starken Abweichungen der Strukturen schon aus dieser Synopse etwas ablesbar. Primär ermöglicht die Gegenüberstellung das Auffinden von Materien, deren Fundort im einen der beiden Codices bekannt ist, im jeweils anderen. Die Probleme der nicht immer gegebenen Vergleichbarkeit hat der Hg. in seinem sechssprachigen Vorwort genannt.

Möge das hilfreiche Werk Ausgangspunkt rechtsvergleichender Studien sein, die deutlich machen können, daß das Kirchenrecht in seiner Ausprägung viel weniger unwandelbar, viel stärker formbar und daher auch viel entwicklungsfähiger ist, als man ihm nachsagt.

Münster Klaus Lüdicke

Trepp, Leo: **Der jüdische Gottesdienst.** Gestalt und Entwicklung. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1992. 326 S., kart. DM 59,00

Es gibt nicht eben viele Werke, die in deutscher Sprache über den jüdischen Gottesdienst orientieren. Zudem gehen fast alle auf die Vorkriegszeit zurück. Als gründlichste und noch immer zu benutzende Studie gilt I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 3. Aufl. Frankfurt 1931, worin selbstverständlich über neuere Entwicklungen (z. B. Reformjudentum) nicht informiert wird. Weiter zu nennen ist F. Thieberger, Jüdisches Fest, jüdischer Brauch, Königstein 1979, ein Nachdruck der im Jahre 1937 von den Nationalsozialisten beschlagnahmten und vernichteten Erstaufl., die inzwischen in 3. Aufl. 1985 erschienen ist; hier wird aber weniger die Liturgie dargestellt als vielmehr eine Beschreibung der jüdischen Feste in Verbindung mit Lektürestücken, die auf die Feste Bezug nehmen, geboten. Das Werk von S. Ph. De Vries, Jüdische Riten und Symbole, ist zwar erstmals in zwei Bden 1927 und 1932 veröffentlicht worden, wurde in deutscher Sprache aber erst 1981 publiziert; es bietet einen Durchgang zu den großen Festen und die Feiern an den Lebensknotenpunkten, also ebenfalls keine eigentliche Darstellung der Gottesdienste. F.-E. Wilms, Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel, Regensburg 1981, hat einen christlichen Vf. und stellt wichtige Aspekte des Kultes Israels dar, ohne allerdings über die heutige Liturgie zu informieren. J. J. Petuchowski, Gottesdienst des Herzens, Freiburg 1984, bietet eine „Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums" mit kurzer Kommentierung, aber eben auch keinen gründlichen Durchgang durch die gottesdienstlichen Feiern.

Schon auf diesem Hintergrund verdient die Arbeit des Philosophie am Napa College/USA und Judaistik an der Univ. Mainz lehrenden Vf., die hier anzuzeigen ist, Beachtung. In 42 Kap.n wird „die gegenwärtige Gestalt und die geschichtliche Entwicklung des jüdischen Gottesdienstes in einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden, aber auch dem sogenannten Laien verständlichen Weise" (9) beschrieben. Damit liegt erstmals eine Studie vor, die gründlich, übersichtlich und lesbar in alle wesentlichen Aspekte des Themas einführt, Gebetstexte (kursiv gesetzt) bietet und kommentiert (in kleinerer Schrift). Die Übertragung der biblischen Texte lehnt sich an die Verdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig an.

In einem ersten Teil wird in 16 Kap.n über die Gestalt des Gottesdienstes gehandelt (11–174). Das geschieht in einer didaktisch ansprechenden Weise: Nach Gebetsbezeichnungen, Gebetszeiten und Symbolen werden abgehandelt das Morgen- sowie das Nachmittags- und Abendgebet, Sabbatgottesdienst und Wallfahrtsfeste, der Zyklus des jüdischen Jahres und die häuslichen Feiern. Nur sehr knapp oder gar nicht kommen vor Bar-mizwa, Eheschließung und Trauerriten. Im zweiten Teil wird die Entwicklung des Gottesdienstes dargestellt (175–293): In notwendig knapper Form wird von der Frühzeit über Exil und die Zeit des Zweiten Tempels bis hin zu den Gottesdiensten und Gebetbüchern des orthodoxen, konservativen und reformierten Judentums, ja sogar des Rekonstruktionismus, informiert.

Die drei letzten Kap. dieses Teils handeln über einen Vergleich jüdischen und christlichen Gottesdienstes: Jesu Beten, Verbindendes und Trennendes, das zerrissene Band und der Beginn seiner Neuknüpfung (277–293).

Hier fällt auf, daß Vf. kaum Kenntnis genommen hat von den Bemühungen christlicher Liturgiewissenschaft der letzten Jahre, mit jüdischen Theologen über die jüdischen Wurzeln christlichen Gottesdienstes ins Gespräch zu kommen (vgl. u. a. Jüdische Liturgie. Geschichte–Struktur–Wesen, hg. v. H. H. Henrix, QD 86, Freiburg 1979; Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, hg. v. H. Heinz, K. Kienzler, J. J. Petuchowski, QD 124, Freiburg 1990). Andererseits wird Christen hier ein Spiegelbild vorgehalten, wenn Vf. schreibt: „Während die (römisch-katholische) Kirche das Opfer übernahm und es im Sinne des christlichen Glaubens umgestaltete, verzichtete das Judentum auf das Opfer" (283). Abgesehen davon, daß dies auch für jüdisches Selbstverständnis so wohl nicht ganz zutrifft (die avoda meint im rabbinischen Judentum zwar das Gebet als Ersatz des Tempelopfers, ist damit aber Opfer als Selbstopfer vor Gott, als Opfer des Herzens nicht mehr gegeben? Vgl. K. Richter, Der Gottesdienst – wesentliches Element einer jüdisch-christlichen Ökumene, in: „Ihr alle aber seid Brüder", hg. v. L. Hagemann, E. Pulsfort, Würzburg, Altenberge 1990, 53–78), zeigt sich hier wie an anderen Stellen, daß es offensichtlich noch nicht gelungen ist, alle Aspekte eines gewandelten christlichen Liturgieverständnisses jüdischen Gesprächspartnern zu vermitteln.

Das Werk wird ausgezeichnet erschlossen durch ein ausführliches Register, das auch Bibelstellen, Mischna sowie Palästinensischen und Babylonischen Talmud mit einbezieht.

Dem Vf. ist ein Werk zu danken, das derzeit unentbehrlich für eine gründliche Kenntnis jüdischen Gottesdienstes ist.

Münster Klemens Richter

Swartz, Michael D.: **Mystical Prayer in Ancient Judaism.** An Analysis of Ma'aseh Merkavah. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. 268 S. (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 28), geb. DM 148,00

Das Buch, hervorgegangen aus einer Diss. an der New York University bei L. H. Schiffman (1986), bietet eine exakte Analyse der Gebete in einer der sogenannten Hekhalot-Schriften, der Texte von den himmlischen „Thronhallen". Die Erforschung der frühen jüdischen Mystik, von G. Scholem zur wissenschaftliche Disziplin erhoben, hat im vergangenen Jahrzehnt durch die Editionen von P. Schäfer, v. a. seine „Synopse zur Hekhalot-Literatur" (Tübingen 1981), eine zuverlässige Textbasis erhalten, die (zusammen mit Schäfers Beschreibung der Hekhalot-Handschriften, jetzt in: ders., Hekhalot-Studien, Tübingen 1988) auch für S. den Ausgangspunkt bildet.

Die Einleitung des Buches bietet eine knappe Forschungsgeschichte und faßt auch schon in großen Zügen die Ergebnisse der Arbeit zusammen; die notwendig sehr technischen Ausführungen der folgenden Kap. begründen das im einzelnen. Eine Beschreibung der fünf Handschriften, die der Untersuchung zugrunde liegen, zeigt, daß das Werk (Schäfer, Synopse 544–596) innerhalb der größeren Hekhalot-Literatur nicht eindeutig, doch relativ sicher abgrenzbar ist und in zwei Rezensionen vorliegt, die vorliegendes Material re-

daktionell kunstvoll ineinanderarbeiten; der Name Ma'ase Merkaba („Werk des Thronwagens", cf. Ez 1) ist in keiner Handschrift belegt.

Das Werk ist im weiteren eine Anthologie von mystischen Gebeten, die durch einen sehr knappen sekundären Erzählrahmen (Belehrung R. Jischmaels durch R. Nechunja, Aufstieg Jischmaels und Aqibas zur himmlischen Welt) zusammengehalten werden. Wie die Gebete redaktionell in den größeren Zusammenhang eingefügt sind, ihre Beziehung zu rabbinischer bzw. liturgischer Gebetstradition und v. a. auch die literarischen Stilmittel werden in den folgenden Kap.n detailreich analysiert. Die meisten Texte sind hochpoetische Lobpreisungen Gottes, vielfach gekennzeichnet durch festen Rhythmus und litanei-artige „Serienbildung" (so schon J. Maier, Semitics 3, 1973, 36–66). Magisch-theurgische Elemente, Siegel und Namen Gottes bestimmen v. a. Abschnitt 2 des Textes mit dem Thema *Sar ha-Tora* („Fürst der Tora"), dessen Beschwörung zum innersten Verständnis der Tora führt; in Abschnitt 3 sind sie nach S. sekundär in den Text eingefügt.

Literarisch lassen sich mehrere Entwicklungsstufen von Ma'ase Merkaba feststellen. Auf der Basis von in Palästina im 3.–5. Jh. belegten poetischen und liturgischen Formen, z.T. auch schon fertigen Gebeten, wurden die meisten Gebete im 4.–7. Jh. in Palästina komponiert und durch mündliche Rezitation und Weitergabe abgewandelt. Später kam der pseudepigraphe Erzählrahmen dazu, ebenso der wohl in Babylonien entstandene zweite Abschnitt (Sar ha-Tora). Das Werk ist somit großteils „a later Babylonian adaptation of liturgical and apocalyptic elements developed in Palestine" (220), religiös zu verstehen als „a process of evolution from liturgy to theurgy" (222). Seine Endgestalt hat es jedenfalls vor dem Aufkommen des Chassidismus im Mittelalter erlangt.

Ein Anhang bietet die durchgehende Übersetzung des Werkes (Stücke sind über das ganze Buch zerstreut und werden hier einschließlich der textlichen Anmerkungen eingebaut); ein Vergleich mit Schäfers „Übersetzung der Hekhalot-Literatur" III (Tübingen 1989) zeigt die verschiedenen Möglichkeiten, den manchmal schwierigen Text zu verstehen. Literaturverzeichnis und Indices beschließen den schön gestalteten Band.

Wie aktuell die Thematik in der gegenwärtigen Forschung ist, zeigen zwei sachlich eng verwandte Monographien der jüngsten Zeit (M. Bar-Ilan, The mysteries of Jewish prayer and Hekhalot, hebr., Ramat Gan 1987; N. Janowitz, The Poetics of Ascent, Albany 1989). Die Arbeit von S. dokumentiert, welche grundlegenden Fortschritte die Erforschung der jüdischen Esoterik, der Dichtung und der Liturgie in den letzten Jahrzehnten gemacht hat: im Bereich der Hekhalot-Texte ist man von den Frühdatierungen Scholems abgerückt, sieht auch das magische Element differenzierter; viele Textfunde aus dem Bereich der liturgischen Dichtung haben ein bedeutend höheres Alter erwiesen, als früher angenommen; was die liturgischen Texte angeht, hat man das Modell fester Texte aus frühester Zeit, die gezielt und zentral zu bestimmten Zeiten abgeändert wurden, v. a. in Anschluß an J. Heinemanns formgeschichtliche Analysen der Gebete aus talmudischer Zeit weitgehend aufgegeben (aufschlußreich ist hier ein Vergleich der Analyse des Gebets *Alai/alenu le-schabbeach* bei S. und Bar-Ilan). Eine neue Synthese, die I. Elbogens Geschichte des jüdischen Gottesdienstes zumindest für Spätantike und Mittelalter ablösen könnte, steht leider noch aus.

Mit seiner ausgezeichneten Analyse eines Hekhalot-Textes hat S. die Forschung zumindest in einem Teilbereich wesentlich weitergebracht; das Buch ist für jeden an Liturgie, liturgischer Dichtung oder Mystik Interessierten voller Anregungen.

Wien Günter Stemberger

Der Koran. Arabisch – Deutsch. Bd 3: Sure 2, 213 – 2, 286. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992. 299 S.

Das Großunternehmen, das Adel Theodor Khoury mit dem Erscheinen des ersten Bandes seines Koran-Kommentars in Gang gesetzt hat, nimmt einen stetigen Fortgang (vgl. ThRv 86, 1990, 157–159; 87, 1991, 506–507). Offensichtlich im Jahresrhythmus erscheinen die einzelnen der auf sieben bis zehn Bände projektierten Ausgabe. Inzwischen liegt also der dritte Band vor, der den Abschluß der längsten Sure des Koran, der „Kuh-Sure", bringt.

Neben dem Korantext in arabischer Sprache und Khourys inzwischen allgemein anerkannter Übersetzung ins Deutsche findet sich wiederum ein wissenschaftlicher Kommentar, dem die wichtigsten islamischen Tafsir-Werke zugrunde liegen, nämlich klassische sunnitische Kommentare wie der von al-Baydawi, Ibn Kathir und al-Tabari, der modernistische Manar-Kommentar von Rashid Rida, der sich mit dem von Khoury ebenfalls verwendeten Kommentar von al-Razi, dem al-Rhazes des mittelalterlichen Abendlandes, auseinandersetzt, und schließlich ein prominentes Tafsir-Werk des Schiiten al-Tabataba'i. Mit diesen und einer Vielzahl von von Fall zu Fall hinzugezogenen Texten schöpft Khoury die wichtigsten und von Muslimen allgemein akzeptierten Werke der islamischen Korankommentierung aus. Darüber hinaus finden sich zahlreiche Hinweise auf Prophetentraditionen. Man kann daher bei der Lektüre sicher sein, daß die Darstellung dem entspricht, was ein gläubiger Muslim heute von einem Korankommentar erwartet. Der Kommentar nimmt daher eine Funktion wahr, die über die Information und wissenschaftliche Auseinandersetzung innerhalb des Kreises westlicher Religions- und Islamwissenschaftler weit hinausgeht. Angesichts der Tatsache, daß inzwischen viele hunderttausend Muslime der zweiten und dritten Generation im deutschen Sprachraum leben, denen ihre Herkunftssprachen wie das Türkische oder Kurdische immer schwerer fallen, vom Arabischen als der Sprache des Korans und des Propheten Muhammad ganz zu schweigen, erwächst Khourys Kommentar auch eine ganz wesentliche Bedeutung für das religiöse Leben und die Glaubenspraxis von Muslimen im deutschsprachigen Europa. Daß Khoury die Ergebnisse der westlichen Islamwissenschaft in kritischer Würdigung in seinen Kommentar mit einbezieht, ist selbstverständlich.

Wieder enthält der Kommentar eine Anzahl längerer und kürzerer Exkurse, in denen Khoury auf spezielle Probleme im Zusammenhang mit einem speziellen Vers des Korans eingeht. Band 3 enthält derartige Einschübe zu Fragen der Mischehe nach islamischem Recht, zu Aussagen des Korans über die Annahme des ‹islamischen› Glaubens, über Almosen und gesetzliche Abgaben, über Vorzüge der Zurückhaltung im Hadith und dem Gesetz Gottes im Koran.

Daß die bisherigen Bände des Korankommentars sich durch eine angenehme Lesbarkeit auszeichnen, wird niemanden erstaunen, der andere Arbeiten Khourys kennt. Es ist wirklich eine Freude, in diesem Kommentar zu „schmökern", auch wenn man nicht nach der Deutung einer speziellen Koranstelle sucht. Möge Adel Theodor Khoury auch in Zukunft die Kraft und Gesundheit erhalten bleiben, um dieses Unternehmen mit Erfolg weiter und schließlich zu einem guten Abschluß zu führen.

Bösensell Peter Heine

Shorter Encyclopaedia of Islam. Edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb / J. H. Kramers. – Leiden/New York: E.J. Brill 1991 (Neudruck), VIII, 672 S., geb. hfl 110,00

Dieses Werk, das zuerst 1953 erschien und 1974 neu aufgelegt wurde, liegt nun in einem unveränderten Neudruck vor. Zwar werden hier die Art. der ersten Ausgabe der *Encyclopaedia of Islam*, die sich mit der islamischen Religion und dem islamischen Recht befassen, wiedergegeben, sie bieten dem Leser jedoch eine wertvolle Hilfe, bis die neue ausführliche Ausgabe der Enzyklopädie fertig wird, d. h. noch für viele Jahre.

Münster Adel Theodor Khoury

Amîn, Qâsim: **Die Befreiung der Frau.** Aus dem Arabischen übertragen von Oskar Rescher. Bearbeitet und mit einer Einführung versehen von Smail Balic. – Würzburg/Altenberge: Echter Verlag/Oros Verlag 1992. 129 S. (Religionswissenschaftliche Studien 20), kart. DM 22,80

Die Frage nach der Stellung der Frau in modernen islamischen Gesellschaften ist unter einem emanzipatorischen Aspekt zuerst im Ägypten des Jahres 1905 gestellt worden. In anderen Regionen mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit setzen die entsprechenden Diskussionen erst 20 Jahre später ein. In dem Land am Nil hat sich in der Folgezeit dann auch die lebhafteste und vielfältigste Frauenbewegung der islamischen Welt entwickelt. Letztere Feststellung gilt bis in die aktuelle Gegenwart, wenn man an Nawal al-Saadawi und ihre Mitkämpferinnen einerseits und an die sog. „Muslim-Schwester", eine Parallelorganisation der „Muslim-Brüder", andererseits denkt. Ausgangspunkt der Auseinandersetzung um die Frauenfrage im Islam war das Buch des ägyptischen Journalisten Qâsim Amîn: Tahrir al-mar'a, das hier in einer überarbeiteten deutschen Übersetzung vorliegt.

Der Übersetzer, Oskar Rescher, war ein deutscher Orientalist, der immer etwas abseits der gängigen und karrierefördernden Trends des Wissenschaftsbetriebs gelehrt, geforscht und publiziert hat. Viele seiner Veröffentlichungen sind in extrem kleinen Auflagen als Manuskripte gedruckt. R. selbst, der nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten in die Türkei ins Exil ging und verarmt in Istanbul 1972 starb, stand seiner Arbeit offensichtlich mit Skepsis und nicht ohne Resignation gegenüber. Die Widmung in einer seiner Veröffentlichungen liest sich so: Diese Arbeit ist für ... Dann folgt das Foto einer Katze. R. hatte ein sehr gutes Gespür für die Relevanz verschiedenster Themen. Intensiv hat er sich mit Fragen der islamischen Ethik befaßt und einige der interessantesten Werke aus dem Bereich der arabischen Literatur über die feine Bildung und das richtige Verhalten analysiert und übersetzt. Auch die Bedeutung des Buches von Qâsim Amîn hat er schnell entdeckt und 1928 davon eine Übersetzung veröffentlicht. Im vorliegenden Buch wird diese Über-

setzung einem größeren Kreis von Lesern bekannt gemacht, nachdem die Originalausgabe wenig Verbreitung gefunden hatte. Der Text ist von S. Balic überarbeitet worden. Die Bearbeitung ist verständlich, da R. die Gewohnheit hatte, innerhalb seiner Übersetzungen Kommentare und Erläuterungen in Klammern einzufügen, die den Lesefluß sehr stören. Eine umfangreiche Einleitung des Bearbeiters gibt eine Einführung in die Fragestellung und das Leben des Autors. Angesichts der Tatsache, daß die Literatur zu dem Thema Frau im Islam inzwischen nur noch mit Hilfe von Bibliographien zu überblicken ist, kann es nicht erstaunen, daß Balic nur wenige Aspekte dieser komplexen Thematik anreißen kann.

Es ist erfreulich, daß das Buch von Qâsim Amîn nach fast 90 Jahren einer breiteren deutschen Leserschaft zugänglich gemacht wird. Die dem Erscheinen des Buches folgenden Gegenschriften und die Replik von Amîn unter dem Titel „al-Mar'a al-djadida" wären sicherlich eine Thematik, der es nachzugehen lohnte.

Bösensell Peter Heine

Kranz, Gisbert: **Menschsein in Freude.** Vom Singen, Lachen, Essen und Trinken. – Freiburg: Herder 1989. 126 S., kart. DM 10,90

Der Vf. entfaltet eine breite Palette der im Untertitel genannten menschlichen Lebensvollzüge durch viele Kulturen hindurch und über lange Zeiträume hinweg. Dabei wird vornehmlich die christlich geprägte Kultur befragt, die großen Theologen und Heiligen, aber auch asiatische, buddhistisch geprägte Kulturen sowie die archaischen Kulturen.

Die letzteren nicht vergessen zu haben sei dem Vf. als Verdienst angerechnet, handelt es sich doch dabei oftmals um beachtliche Leistungen menschlichen Welt-Vollzugs, wie man im Zusammenhang mit Vegetariertum und Fleischverzehr nachlesen kann: „. . . So beteten die asiatischen Ainu zum Bären: ‚Aino, der dich töten wird, ist unser bester Jäger, sieh ihn nur an da, wie er weint und dich um Verzeihung bittet; du wirst durchaus keine Schmerzen spüren, es wird alles in einem Augenblick vorüber sein. Die Cherokesen bitten das Rotwild, das sie töten, um Verzeihung. Auch in Deutschland gab es den Brauch, daß sich der Metzger bei dem Tiere vor der Schlachtung entschuldigt: ‚Das geschieht um der Nahrung willen, nicht aus Haß." (109)

Der Vf. untersucht das Lachen, Singen, Essen und Trinken hinsichtlich seiner Lust wie auch seiner Philosophie und Theologie. Er zeigt auf, daß das Lachen der Heiligen und großen Philosophen ebenso Element des heilsgerichteten Lebens sind und waren wie die mystisch-philosophischen, sogenannten „ernsthaften" Betätigungen großer Menschen. Aber auch die Differenziertheit im Umgang mit dem Lachen wird gezeigt: Im Buch Kohelet der Bibel sowie in anderen biblischen und nachbiblischen Schriften wird das Lachen und Fröhlichsein eher abgelehnt.

Die Bedeutsamkeit des Singens und Lachens, Essens und Trinkens in der Dichtung und bei fast allen Betätigungen der Menschen – von Kultur zu Kultur verschieden und in den Epochen durchaus sehr unterschiedlich – wird anschaulich und buntschillernd sowie mit Tiefblick und reflektorischer Klarheit beschrieben.

Im ganzen handelt es sich um eine Schrift, die sowohl wegen ihrer Unterhaltsamkeit gut lesbar ist als auch wegen ihrer zum Nachdenken anregenden Darstellung. Die genannten menschlichen Vollzüge sind ebenso Bestandteil einer lohnenden Forschung und philosophischen Reflexion wie das Nachdenken und Philosophieren an sich und wie das theologische Reflektieren an sich.

In einer Zeit der großen, globalen Ängste und Verzagtheiten hinsichtlich dessen, was der Mensch zerstört und in uferloser Weise fehlerhaft tut, ist eine Reflexion auf die sinnlichen Freuden des Lebens, wie sie auch Jesus von Nazareth mitgelebt hat (Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana z. B.), von großem Wert. Denn die Schrift entbehrt nicht, wie gesagt, der Ernsthaftigkeit des Hinterfragens und stellt z. B. das Lachen und das Fleischessen in einen bemerkenswerten eschatologischen Zusammenhang, von woher beide erst eigentlich ihre „göttliche" Unbekümmertheit und Freude erlangen können.

Sowohl zur bereichernden und geistreichen Unterhaltung ist das Buch bestens geeignet als auch für den theologisch und philosophisch denkenden Menschen. Ebenfalls für den Leser, der sich um seinen Glauben bemüht, bietet es einen erheblichen Schatz von Denkanstößen.

Burgdorf Erhard Meier

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Luise Abramowski, Brunsstr. 18, D-72074 Tübingen; Dr. Knut Backhaus, Zur Vogelstange 15, D-48165 Münster-Hiltrup; Prof. Dr. Theofried Baumeister, Univ. Mainz, FB Kath. Theologie, Saarstr. 21 – Postfach 3980, D-55029 Mainz; Dr. Christoph Benke, Breitenfurter Str. 526, A-1230 Wien; Prof. Dr. Dr. Teresa Berger, Duke University, The Divinity School, USA Durham, North Carolina 27706; Prof. Dr. Günter Biemer, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg; Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Kreuzstr. 61, D-44139 Dortmund; Dr. habil. Thomas Bremer, Kath.-Ökum. Institut Bogenstr. 6, D-48143 Münster; Prof. DDr. Otto Böcher, Carl-Zuckmayer-Str. 30, D-55128 Mainz-Drais; Dr. J. F. Coakley, 18 Cranham Terrace, GB Oxford; Dr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-48159 Münster; Prof. Dr. J. K. Elliott, The University of Leeds Department of Theology and Religious Studies, GB Leeds LS2 9JT; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5 I-00153 Roma; Prof. Dr. Karl Suso Frank, Bürgerwehrstr. 17, D-79102 Freiburg i.Br.; Dr. Manfred Gerwing, Ruhr-Univ., Dogm. Seminar Postfach 10 21 48, D-44721 Bochum; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, D-86159 Augsburg 1; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 10 21 48, D-44721 Bochum; Dr. Hans-Gerd Janßen, Irmgardisweg 8, D-47829 Krefeld; Dr. Roland Kany, Collegio Teutonico, I-00120 Cittá del Vaticano; Prof. Dr. Manfred Kertsch, Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Gerhard Larcher, Institut für Fundamentaltheologie der Univ. Graz, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, D-48163 Münster; Dr. Marie-Luise Laudage, FB 13, FU Berlin, Habelschwerdterallee 45, D-14195 Berlin 13; Prof. Dr. Norbert Lohfink, St. Georgen Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt 70; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, D-31303 Burgdorf; Prof. Dr. Franz Nikolasch, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München 2; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Günter Rißе, Dreikönigenstr. 24, D-53343 Wachtberg-Oberbachem; Prof. Dr. Eberhard Rolinck, Bahnhofstr. 54a, D-48308 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Dr. Alois Schröer, Horsteberg 15/16, D-48143 Münster; Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Hoppengarten 4a, D-48147 Münster; Prof. Dr. Christian Schütz, Abtei Schweiklberg, D-94474 Vilshofen; Hochschuldozent Dr. Ludwig Steindorff, Historisches Seminar, Abt. f. osteurop. Geschichte, Domplatz 20–22, D-48143 Münster; Prof. Dr. Günter Stemberger, Institut für Judaistik, Ferstlgasse 6/12, A-1090 Wien; Dr. Martin Andreas Stowasser, Institut für Neutestamentl. Bibelwissenschaften Schottenring 21, A-1090 Wien; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Thomas Söding, Gesamthochschule Wuppertal, FB 2 Kath. Theologie, Gaußstr. 20, D-42119 Wuppertal; Prof. Dr. Michael Thiele, FH Karlsruhe, Moltkestr. 4, D-79133 Karlsruhe; Dr. Hans Thomas, Friedrich-Schmidt-Str. 20a, D-50935 Köln; DDr. Klaus Thomas (†), Glockenstr. 17, D-14163 Berlin; Dr. Hermann Wieh, Priesterseminar Postfach 1449, D-49004 Osnabrück; Bischof i. R. Prof. Dr. Ulrich Wilckens, Alte Schmiede, D-23758 Weißenhaus; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Dr. Adolar Zumkeller, Augustinus-Institut, Steinbachtal 2a, D-97082 Würzburg.

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 48143 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., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 30,– DM, jährlich 158,– DM, Studenten-Abonnement 126,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1993 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, 1993

ISSN 0040-568X

Nikolaus von Kues

Erich Meuthen

Nikolaus von Kues
Skizze einer Biographie

7., überarbeitete Auflage

»Einer der besten Cusanus-Kenner . . . entwirft hier in souveräner Stoffbeherrschung ein Lebensbild dieses universalen Denkers und Kirchenfürsten, wie wir es in dieser Prägnanz noch nicht besaßen.« *(Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters)*

»Meuthens durch souveräne Strichführung imponierende Skizze ist vor allem deshalb beachtlich, weil sie dem Kenner einen komprimierten Abriß und dem Interessierten einen explizierfähigen Grundriß an die Hand gibt. Meuthen kommt auf alles zu sprechen, ohne der Gefahr zu unterliegen, über alles zu reden.« *(Frankfurter Allgemeine)*

»Eine nicht nur wissenschaftliche, sondern auch literarische Leistung, die man beim Lesen des Buches vor der faszinierenden Gestalt des Cusaners leicht vergißt. Ein Meisterwerk der Kurzbiographie.« *(Geist und Leben)*

1992, 139 Seiten, 4 Taf., Leinen, 38,– DM
ISBN 3–402–03492–1
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Alfred Kaiser

Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten"

Der christologische Neuansatz „von unten" bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues

Diese ausgezeichnete Arbeit umfaßt drei Teile:

1. Kaiser untersucht umfassend die Bedeutungen und Funktionen des Begriffspaares „Christologie von unten" und „Christologie von oben", das im deutschen Sprachraum sowohl in der protestantischen wie der katholischen Theologie eine längere Geschichte hat.
2. Er zieht die Linien von Schoonenbergs Gedanken zu einem christologischen Neuansatz sorgfältig nach und bespricht auch die Kritik darauf. Dabei ist er immer bemüht, Schoonenberg gegen Mißverständnisse zu schützen.
3. Kaiser denkt kühn anmutende Äußerungen von Schoonenberg im Lichte der von Nikolaus von Kues eröffneten christologischen Perspektiven weiter und entdeckt überraschende Ähnlichkeiten in den Denkansätzen beider Theologen.

So kann eine „Rückkehr zur Vergangenheit" einen möglichen „Weg in die Zukunft" mitbahnen, indem sie hilft, einen theologischen Entwurf zu verstehen und gegebenenfalls auch zu korrigieren, ohne sein Anliegen zu verwischen. Ein geglückter Disput in cusanischem Geist.

1992, XVI und 334 Seiten, kart. 58,– DM
ISBN 3-402-03161-2

Heinrich VIII.
Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum

Von Pierre Fraenkel (Hrsg.)

Als eine der ersten Gegenschriften gegen Luthers „Vorspiel von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche", das hier Schritt um Schritt beantwortet wird, erschien im Sommer 1521 das Buch des Königs von England. Berühmt wurde es durch die feierliche Überreichung an Papst Leo X. und die darauf erfolgte Ernennung der englischen Herrscher zu „Verteidigern des Glaubens". Theologisch zeichnet sich die Schrift durch ihre weitgehende Orientierung an Thomas von Aquin und seiner Schule aus. Sie gehört auch jener ersten Epoche an, in der noch Verbot und Verbrennung von Luthers Schriften (die der König ebenfalls unternahm) den Vortritt vor der eigentlichen theologischen Auseinandersetzung hatten. Bis ins vorige Jahrhundert noch zu Kontroverszwecken benutzt, ist das Buch bis in unser Jahrhundert nachgedruckt worden. Hier wird es in einer kritischen Ausgabe vorgelegt. Herausgegeben und eingeleitet von **Pierre FRAENKEL.** 256 Seiten, 28 Abbildungen, Efalin-Einband, 128,– DM, ISBN 3-402-03457-3.

Corpus Catholicorum.
Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 43

Die Täuferherrschaft von Münster

Von Ralf Klötzer

Von Münster sollte die Erneuerung der Welt ausgehen – das war die Hoffnung in der belagerten Stadt während der Täuferherrschaft (1534/35). Immer wieder hat die Forschung die Dynamik des revolutionären Täufertums in den apokalyptischen Vorstellungen begründet gesehen. Zu einem anderen Ergebnis kommt der Autor dieser Untersuchung, indem er den spannenden reformatorischen Prozeß noch einmal nachzeichnet. Es ging der Bewegung in Münster um die Schaffung einer religiösen Gemeinde, die mit der politischen Gemeinde identisch ist. Gesellschaftliche Grundordnung sollte die Glaubenstaufe sein. Mit der Wendung zum Täufertum zog Münster allerdings eine militärische Bedrohung durch die Reichsautoritäten auf sich. Um auch angesichts der wachsenden Gefahr den reformatorischen Prozeß fortsetzen zu können, begann die Bewegung, ihr Gesellschaftsideal in einen apokalyptischen Bezugsrahmen zu stellen. Somit kommt in der Hoffnung auf Welterneuerung der Wille zur Selbstbehauptung einer städtischen Reformation zum Ausdruck. 236 Seiten, kart. 78,– DM, ISBN 3-402-03779-3.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 131.
Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas Le Myésiers

Von Theodor Pindl-Büchel

Thomas Le Myésier († 1336) hat als Schüler des Ramon Lull (1232–1316) dessen Werk in zwei Anthologien, dem Electorium magnum und dem Breviculum ex Artibus Raimundi, zusammengefaßt und beide Werke mit Einleitungen versehen, in denen der Erkenntnistheorie Lulls klare begriffliche Konturen verliehen werden, mit Blick auf die zeitgenössische Scholastik. Die hier vorgelegte Untersuchung, eine Freiburger Dissertation, zeigt nicht nur den außergewöhnlichen Stellenwert der Erkenntnislehre Le Myésiers innerhalb der Geschichte des Lullismus, sondern sucht darüber hinaus einen neuen Zugang zum Lullischen Denken innerhalb des wissenschaftstheoretischen Kontextes der Zeit um 1300 zu eröffnen, in welchem es seinen geistesgeschichtlichen Ort hat. 146 Seiten, kart. 36,– DM, ISBN 3-402-03930-3.

Die „Conferentiae" des Robert Holcot und die akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Oxford

Von Fritz Hoffmann

Die Arbeit bietet im ersten Teil eine Einführung in die Diskussionen an der Universität Oxford in dem Jahrzehnt nach Wilhelm von Ockham, besonders in den Jahren 1330–1332. Die Hauptakteure sind Robert Holcot und Crathorn, aber auch Walter Chatton. Die Themen verteilen sich auf zwei Sachgebiete. In der Erkenntnistheorie geht es um die Bedeutung des Satzes (Aussagenlogik) und die Rolle der Species (Erkenntnisbild) beim Erkennen. In der Theologie wird der Akt des Glaubens und die Gewissensverpflichtung (Frage des irrigen Gewissens) diskutiert.

Die im zweiten Teil gebotene Edition der „Conferentiae" Holcots belegt und veranschaulicht die Darlegungen in der „Einführung". Die Arbeit an der kritischen Edition forderte vom Autor ein ständiges Eingehen auf die Quellen und förderte so ein vertieftes Verständnis des Textes, was der geschichtlichen Darstellung in der „Einführung" zugute kam.

Das Werk ist eine wertvolle Bereicherung der Erforschung der Spätscholastik – wie auch schon die von Fritz Hoffmann 1988 vorgelegte kritische Edition der Quästionen zum ersten Sentenzenbuch Crathorns (Band 29 dieser Reihe). 148 Seiten, kart. 78,– DM, ISBN 3-402-03931-1.

Band 35 und Band 36 aus unserer Reihe:
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

„Der große Sänger David – euer Muster“

Franz Kohlschein
Kurt Küppers (Hrsg.)

Diözesane Gesang- und Gebetbücher sind im Vergleich mit den liturgischen Büchern der Gesamtkirche bisher von der Forschung vernachlässigt worden. Seit dem 2. Vatikanischen Konzil aber werden diese muttersprachlichen gottesdienstlichen Bücher der Teilkirchen vermehrt beachtet. Das Konzil hatte nämlich den Weg eröffnet, der Liturgie der Teilkirchen – und damit auch dem muttersprachlichen Kirchenlied und der Volksandacht – die Würde liturgischer Texte zuzuerkennen. Damit gewinnen die seit dem 18. Jahrhundert in vielen Diözesen benutzten Bücher als „Liturgie des Volkes“ neues Interesse.

Das vorliegende Werk erschließt die bisher nur in Umrissen bekannte Welt der diözesanen Gesang- und Gebetbücher im deutschsprachigen Bereich der katholischen Aufklärung, die letztlich Vorläufer des heute benutzten Einheitsgesangbuchs „Gotteslob“ darstellen.

1993, XVIII und 390 Seiten, 8 Abb., kart. 88,– DM, ISBN 3-402-03859-5.

Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs

Von Manfred Probst

Im Rituale der katholischen Kirche sind die Riten gesammelt, mit denen sie die Menschen von ihrer Geburt bis zu ihrer Bestattung begleitet. An dieser engen Verwobenheit des Rituale mit dem Leben der Menschen liegt es, daß seit längerer Zeit Liturgiewissenschaftler, aber auch Historiker, Volkskundler, Religionswissenschaftler, -psychologen und -soziologen den Wunsch geäußert haben, diese Bücher zu sammeln, um sie für die verschiedenen Studien über die Religiosität des Volkes zur Verfügung zu haben.

In der hier vorgelegten Bibliographie mit mehr als 1000 Titeln wird der Versuch unternommen, die gedruckten Ritualien der katholischen Kirche des deutschen Sprachbereichs, mit Ausnahme des Rituale Romanum und der Ordensrituale, für die wissenschaftliche Forschung zugänglich zu machen.

1993, XIV und 164 Seiten, kart. 59,– DM, ISBN 3-402-04053-0.

Zwei neue Bände aus der Reihe:
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen – Band 73 und 74
Verlag Aschendorff – 48135 Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

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** **Jährlich DM 158,–**

Nummer 4 **1993** **89. Jahrgang**

Besier, Gerhard: „Denn Gott soll man trauen allein" Eine Erwiderung auf Richard Schröder, Die Kirchen in der DDR . . . . . Sp. 265

Schröder, Richard: Antwort auf Besiers Kritik . . . . . Sp. 273

Rolf Kühn: Theologische Wende in der Phänomenologie? Zur Problematik der „absoluten Präsenz" Sp. 275

Edith Stein: Werke, hg. v. Lucy Gelber / Michael Linssen O.C.D.
Bd 13: Einführung in die Philosophie
Bd 14: Briefe an Roman Ingarden, 1917–1938
Bd 15: Erkenntnis und Glaube
(Bruno Reifenrath)

Gerl, Hanna-Barbara: Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben (Cornelius Mayer)

Otto, Elisabeth: Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein (Bruno Reifenrath)

Herbstrith, Waltraud: Edith Stein. Etappen einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit (Bruno Reifenrath)

Ein Leben für die Wahrheit. Zur geistigen Gestalt Edith Steins, hg. v. Lina Börsig-Hover. (Sr. Waltraud Herbstrith)

Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag (William Hoye)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 295

Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Hans-Peter Müller)

McKenzie, Steven L.: The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History (Hermann-Josef Stipp)

Erlemann, Kurt: Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (Thomas Söding)

Best, Ernest: The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology (Rudolf Pesch)

Theis, Joachim: Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1–4 (Gerhard Dautzenberg)

Hartman, Lars: Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften (Udo Schnelle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 306

Robinson, Ian Stuart: The Papacy 1073–1198. Continuity and Innovation (Pius Engelbert)

Stroll, Mary: Symbols as Power. The Papacy following the Investiture Contest (Stefan Beulertz)

Henrici de Gandavo Opera omnia Tom. XXVII: Summa (Questiones ordinariae) art. XXXI–XXXIV. Ed. R. Macken (Ludwig Hödl)

Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. pont. max. iussu editus. Hg. v. Petrus Rodriguez (Gerhard J. Bellinger)

Braun, Karl-Heinz: Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Andreas Holzem)

Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hüningen/Bern (Schweiz) 1985 (Wilhelm Damberg)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 317

Mooney, Hilary A.: The Liberation of Consciousness. Bernard Lonergan's Theological Foundations in Dialogue with the Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar (Karl Heinz Neufeld)

Rapp, Friedrich: Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee (Werner Schüßler)

Prevost, Robert: Probability and Theistic Explanation (William J. Hoye)

Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft. Festschrift für Paulus Engelhard OP, hg. v. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel und Otto Hermann Pesch (Konrad Baumgartner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 322

Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (Franz Nikolasch)

Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdiszplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform (Klemens Richter)

Richter, Klemens / Schilson, Arno: Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung (Theodor Maas-Ewerd)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 328

Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht. Hg. v. Reinhild Ahlers / Libero Gerosa / Ludger Müller (Klaus Lüdicke)

Studies in Canon Law. Presented to P. J. M. Huizing, Ed. by James H. Provost / Knut Walf (Myriam Wijlens)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 332

Grundbegriffe der christlichen Ethik, hg. v. Jean-Pierre Wils / Dietmar Mieth (Albert-Peter Rethmann)

Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft. Tübinger Beiträge zur Katholischen Soziallehre, hg. v. Dietmar Mieth (Hans Joachim Höhn)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 335

Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung, hg. v. Felix Wilfred (Peter Antes)

Theologische Literatur . . . . . Sp. 335

„Denn Gott soll man trauen allein" Eine Erwiderung auf Richard Schröder, Die Kirchen in der DDR[1]

von Gerhard Besier, Heidelberg

Zwei persönliche Vorbemerkungen

1. Die hier zur Rede stehende Rezension Richard Schröders wurde mir im Sommer 1992 vom Präsidenten des Kirchenamtes der EKD, Herrn Otto von Campenhausen, zugesandt. Zunächst bin ich davon ausgegangen, daß es sich um eine interne Stellungnahme für den Rat der EKD handele, dessen Mitglied Schröder ist. Teile dieser Stellungnahme sind dann in der Presse erschienen. Jetzt liegt sie, an einigen Stellen korrigiert, im Druck vor.[2] Im folgenden bringe ich eine unwesentlich veränderte, im September 1992 dem Rat der EKD zugesandte Replik.

2. Im Unterschied zu vielen anderen Stellungnahmen berührt mich die von Richard Schröder auch persönlich, denn ich habe ihn – insbesondere im Zusammenhang mit seiner Veröffentlichung in der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte" (1989, 471–493) – vor der „Wende" als einen mutigen, unabhängigen Wissenschaftler kennengelernt und bewundert. Dies trifft auch für seine Tätigkeit als SPD-Politiker in der Schlußphase der DDR zu. Hernach freilich beschritt er Wege, die – wie er weiß – nicht nur Kollegen aus dem Westen wie mich, sondern auch ehemalige alte Weggefährten aus dem östlichen Deutschland zunehmend irritieren. Richard Schröder hat sich in die Gruppe jener Ost-Apologeten begeben, die ihre intellektuelle Kraft

[1] ThRv 89, 1993, 3–10 (= Rezension zu G. Besier/St. Wolf [Hg.], „Pfarrer, Christen und Katholiken", Neukirchen-Vluyn ²1992).

[2] S. o. Anm. 1.

08. DEZ. 1993

und ihr seinerzeit gewonnenes Renommee nun einsetzen, das zu verteidigen, was sie seinerzeit weder gedacht, geschweige denn getan, ja mitunter sogar verurteilt haben. Seine Versuche etwa, dem Brandenburgischen Ministerpräsidenten Manfred Stolpe beizustehen, indem er eigentümliche Interpretationen einzelner Dokumente vornahm, ohne die Masse der insgesamt vorliegenden Schriftstücke mit einzubeziehen, fanden mit Recht kaum Beachtung und lassen die sich anbahnende Tragik dieses Weges erkennen: Im rechtlich denkenden Engagement zugunsten von vermeintlich „Vorverurteilten" stellt er in der ersten Augusthälfte des Jahres 1992 Beurteilungskriterien auf, nennt „Grenzüberschreitungen" und Konsequenzen, die vierzehn Tage später diejenigen treffen, denen er hatte helfen wollen. Was nun? Wird wieder einmal die Notbremse gezogen: die Akten lügen ja doch? Oder greift der philosophisch geschulte Theologe aus dem schier unerschöpflichen Fundus hermeneutischer Wendungen auf bisher noch nicht präsentierte Pirouetten zurück? Wem zugute?

Richard Schröder ist Redlichkeit nicht abzusprechen. Sein Los ist, daß sich eine Legende um ihn längst verselbständigt hat. Mit dem, was er schreibt und sagt, folgt Schröder inzwischen nur noch einem Bild von sich selbt, das die Öffentlichkeit bei ihm einklagt. Hungrig nach Vorbildern in unserer so korrupt erscheinenden Gesellschaft, steht er für ebenso volksnahe wie staatsmännische Güte, für Weisheit und jenen bodenständigen Pragmatismus, dem wir stets versucht sind, Gehör zu schenken. Darum ist es kein Zufall, daß Schröder ständig für hohe öffentliche Ämter gehandelt wird. Sein Urteil rangiert dicht vor dem des Jüngsten Gerichts. Es grenzt daher schon bald an Blasphemie, ihm öffentlich zu widersprechen. Doch der Widerspruch ist m. E. nötig und zeigt – über die Kontroverse um das in Rede stehende Buch weit hinaus –, wie tief der Riß ist, der durch Kirche und Gesellschaft geht. Jetzt plädiert Schröder – mit anderen – für das Verjährenlassen kleinerer Straftaten und eine baldige Amnestie (vgl. z. B. Die Welt vom 12. 7. 1993; FAZ vom 1. 9. 1993), während Joachim Gauck – die Berge noch unerschlossener Akten vor Augen – gegen eine „voreilige Toleranz" Stellung bezieht (FR vom 28. 7. 1993; vgl auch idea-Spektrum vom 1. 9. 1993, 8).

Die Hg. des Buches und die Geschichte seiner Entstehung

Über befreundete Leipziger Bürgerrechtler – Pfarrer und Synodale allesamt – lernte ich Stephan Wolf kennen. Wolf hatte sein Studium unterbrochen, um bei den Stasi-Auflösern mitzuarbeiten. Danach nahm er übrigens sein Studium wieder auf und schloß es mit dem Magister der Theologie ab. Vor dem Hintergrund der ihm durch seine Arbeit in der Normannenstraße zugewachsenen Einsichten suchte er den Kontakt zu seinen Hochschullehrern im ehemaligen Sprachenkonvikt. Doch dieser Versuch schlug fehl. Genaueres hierüber könnte der Vereinigungs-Dekan der theologischen Fakultät der Linden-Universität, Wolf Krötke, berichten. So kam es zu Wolfs Hinwendung zur Kirchlichen Hochschule Berlin (West) und der Zusammenarbeit mit mir. In die Kooperation gingen von Wolfs Seite die MfS-Archivalien, ca. 30 bis 35 Prozent des Einleitungstextes sowie eine Vielzahl von Biogrammen ein. Worauf Schröders Bemerkung von der „nicht unerheblichen Schar von Mitarbeitern", die mir zur Verfügung gestanden hätten, zielt, weiß ich nicht und will mich in Vermutungen nicht ergehen. Jedenfalls habe ich in keiner der zahlreichen Diskussionen um das Buch die Verantwortung auf andere abgeschoben, sondern stets so argumentiert, als hätte ich diese Dokumentation alleine zu verantworten. Davon rücke ich auch jetzt nicht ab. Andererseits kann ich Arbeitsleistungen, die ich selbst nicht erbracht habe, auch nicht auf meinem Konto verbuchen. Darum diese Klarstellung. Was das Ganze mit dem im östlichen Deutschland ohnehin arg strapazierten und in Westdeutschland nicht so häufig im Munde geführten Ehrbegriff zu tun hat, wird Richard Schröder mir vielleicht in einer ruhigen Stunde noch einmal erläutern. In jedem Fall sollte man mit dieser so hoch aufgeladenen Begrifflichkeit sparsam umgehen – schon aus der Erwägung heraus, wie leicht sich solche Kriterien gegen einen selbst oder gar gegen die Zielgruppe wenden könnten, die man zu schützen sich zur Aufgabe gemacht hat. Ich denke z. B. an die furchtbar treffende, von dem Ostdeutschen Wawrzyn geprägte Wendung von „der Kunst der aufrichtigen Lüge" – eine schreckliche Waffe, die gewiß nicht in diese Kontroverse gehört, aber als sozialpsychologisches Massenphänomen bestimmt noch wissenschaftliche Beachtung finden wird. Es ist für den Amateur in dieser Disziplin in der Tat nicht immer ganz leicht, dem Professionellen in allen seinen taktischen Manövern zu folgen. Der Historiker Christian von Ditfurth hat jetzt im Kontext der Biographie zweier ostdeutscher Politiker wieder frappiert feststellen müssen, sie besäßen „die Fähigkeit, kein falsches Wort zu sagen und doch zu lügen" (Der SPIEGEL Nr. 34 vom 23. 8. 1993, 52).

„Eigenes Erleben", „westliche Rechercheure" und „Zeitzeugen"

So gibt es ohne Frage unterschiedliche Denk- und Verhaltensweisen zwischen den Menschen, die im östlichen und denen, die im westlichen Deutschland aufgewachsen sind. Wie groß aber diese Differenzen sind, darüber zu streiten lohnte wohl. Mit Hilfe von Menschen aus dem östlichen Deutschland gelingt es einigermaßen, mentale Strukturen und Sachverhalte soweit aufzuhellen, daß man sie nachempfinden kann, auch wenn man anderswo aufgewachsen ist.

Aus dem konstatierten Sachverhalt der sozialisationsbedingten Unterschiedlichkeit ein Argument zur Immunisierung der eigenen Vergangenheit zu zimmern und damit Gruppenaffekte – das wohlbekannte Wir-Ihr-Gefühl – auszulösen, ist gewiß keine Erfindung Schröders. Dieses sehr alte Instrumentarium nahmen nach der Wende die wieder in Gebrauch, denen aus verschiedenen Gründen an einer Vertiefung der Kluft gelegen war, nicht zuletzt um ihre eigene Position populistisch zu sichern. Aber warum in aller Welt benutzt Schröder – offen oder latent – ebenfalls dieses untaugliche Differenzierungsmittel? Uneindeutig ist im Zusammenhang mit der Rezension sein „Wir-" und „Uns"-Gebrauch; nicht immer meint er für den Leser im allgemeinen zu sprechen, sondern speziell für den im östlichen Deutschland. Und dann auch noch das: Wer nicht „aus eigenem Erleben" mitreden kann, wird an den „Zeitzeugen" gewiesen. Als Ralf Georg Reuth nach Erscheinen seines Buches „IM Sekretär" in eindeutig hinterhältiger Absicht gefragt wurde, ob er zuvor mit dem „Zeitzeugen" Stolpe selbst gesprochen habe, entgegnete er höflich, daran habe er kein Interesse gehabt. Es trifft zu, daß viele in der westlichen Kultur Aufgewachsene im Umgang mit denen, die im östlichen Deutschland leben, sich großer Rücksichtnahme befleißigen. Ich halte es für grundsätzlich richtig, so lange wie irgend möglich daran festzuhalten. Diese Grundhaltung darf m. E. aber nicht so weit gehen, daß man vierzehn Tage nach Erhalt einer Dokumentation – ja, ich meine die von Pfarrer Dietmar Linke (Berlin) –, ohne diese im Rat der EKD offen zu diskutieren, eine blinde Vertrauenserklärung für den durch die Dokumentation schwer Belasteten abgibt. Weitere Begleitumstände dieser und früherer Vertrauenserklärungen sollen vorerst unerwähnt bleiben. Die Diskussion um den Brandenburgischen Ministerpräsidenten geht trotz aller Bremsversuche immer weiter, wie das Buch von Sabine Gries und Dieter Voigt (Manfred Stolpe in Selbstzeugnissen, Frankfurt/M.–Berlin 1993) und das von Margarita Mathiopoulos (Das Ende der Bonner Republik, Stuttgart 1993, 213ff) zeigen (vgl. jetzt auch Ehrhart Neuberts Kritik, Der Spiegel Nr. 35 vom 30. 8. 1993). Dieser Sachverhalt spricht für das Funktionieren unserer Demokratie.

Mit Verlaub – der „Zeitzeuge" Schröder wäre für die Jahre bis zur Wende für die sehr begrenzte Fragestellung der Dokumentation nicht einschlägig kundig gewesen, denn als Dozent am Sprachenkonvikt, einer Nische in der DDR-Gesellschaft, wußte er nichts oder nur sehr wenig von den geheimen Stasi-Kontakten der von ihrer Basis abgehobenen kirchenleitenden Persönlichkeiten. Diese wiederum aber wissen regelmäßig immer nur so viel wie ihnen durch Dokumente gerade wieder in Erinnerung gehoben wird. Kommt es dann gar zu schlimm, wird die oben schon genannte Notbremse gezogen – die Akten geben Falsches wieder. Die Greifswalder Ereignisse zeigen nun allerdings den Eintritt in eine neue Phase an. Auch wer lückenlos überführt und in einer schwachen Stunde – gegen das einschlägige MfS-Schulungshandbuch – sogar geständig war, bleibt, jedenfalls vorerst, im Amt – wohl ein Testfall, ob das gutgeht. Nicht einmal die Empfehlungen des milden Vorermittlungsausschusses der EKD in Hannover meint man beherzigen zu sollen. Kurzum: uns fehlt der „Who is Who" über kirchenleitende Persönlichkeiten in der ehemaligen DDR. Wer dagegen der SED-Funktionär Horst Dohle war, wissen wir. Und das wird in der Einleitung zur Dokumentation auch immer und immer wieder erwähnt. Schröder kreidet mir an, daß ich Dohles Habil.-Schrift benutzt habe und erwähnt ebenfalls, wer Dohle war, nicht aber, daß wir in der Einleitung mehrfach

genau darauf verwiesen haben. Übrigens habe ich mit Dohles ausdrücklichem Einverständnis seine Arbeit verwendet und ihn zu einzelnen Sachfragen konsultiert. Zunächst fand er die Dokumentation auch gar nicht so schlecht, obwohl er natürlich – was wunder – alles noch viel genauer wußte. Nach einem „Gespräch" in der Ostberliner Auguststraße – der mit ehemaligen DDR-Kirchenbundfunktionären vollbesetzten EKD-Dependance, die nach der Wiedervereinigung ohne Funktion ist – wurde Dohle dann freilich deutlich, daß ihm die Publizität seiner SED-Arbeit durch die Dokumentation schwer geschadet hatte. Unter den „Gesprächspartnern" waren auch Weggefährten aus alten Zeiten. Die Rollen freilich waren eigentümlich vertauscht. Seither distanziert sich Dohle von unserer Dokumentation, seiner Habil.-Schrift und sich selbst und läßt jetzt seine Wende-Manuskripte in der Auguststraße gegenlesen – ganz so, wie er ehedem in der Hermann-Matern-Straße, dem Sitz des DDR-Staatssekretärs für Kirchenfragen, die Manuskripte von Kirchenleuten studierte. Heute weiß ich nicht mehr so genau, wer Horst Dohle wirklich ist – doch nicht das Ergebnis eines gelungenen reeducation-Prozesses?!

Richard Schröder erweckt – im Zusammenhang mit dem „Fall" Brüsewitz – den Eindruck, als habe ein Telefonanruf genügt, um an kirchliches Archivmaterial zu gelangen. Da im März 1992 eine Akademietagung zu Brüsewitz stattfand, zu deren Vorbereitung die einschlägigen kirchlichen Dokumente zusammengestellt worden waren, genügte seit April 1992 möglicherweise ein Anruf. Aber diese Tagung kam erst aufgrund des Erscheinens der Dokumentation zustande. Man meinte, auf der erwähnten Tagung erweisen zu können, wie anders alles verlaufen sei. Inzwischen neu aufgefundene, staatliche Dokumente im Zusammenhang mit den Stolpe-Recherchen dürften freilich das Bild abermals verändern. Einer derjenigen, die seinerzeit auf kirchlicher Seite die Hauptverantwortung für die Behandlung des Falles Brüsewitz trugen, hat inzwischen ein Buch herausgegeben. FAZ-Redakteure und ein Mitarbeiter der „Gauck"-Behörde schrieben ebenfalls ein Buch zum Fall Brüsewitz und kamen zu wesentlich anderen Urteilen. Zuvor hatten sie heftig kämpfen müssen, um an das kirchliche Aktenmaterial zu gelangen. Generell ist zu sagen: Zu den landeskirchlichen Archiven im östlichen Deutschland haben bis heute nur besonders wohlgelittene Wissenschaftler Zutritt. So ähnlich, wenn auch nicht ganz so rigoros, war das früher in den staatlichen Archiven der DDR. Wie Schröder die beiden Brüsewitz-Bücher beurteilt, dürfte nicht schwer zu erraten sein. Wie stets in solchen Fällen, stand ihm die ZEIT (Nr. 21 vom 21. 3. 1993) hilfreich zur Seite, seine Meinung zu multiplizieren.

„Beweisziele" und „Fehlurteile"

Richard Schröder unterstellt der Dokumentation ein besonderes „Beweisziel". Dieser Eindruck mag dadurch entstanden sein, daß durch die spezifische Fragestellung ›Das MfS und die Verbindungen zu kirchenleitenden Persönlichkeiten bzw. kirchenleitendem Handeln‹ eben jene neuralgischen Punkte stärker akzentuiert wurden als anderes. Diese knappe Einleitung ist keine Kirchengeschichte der DDR, und das wurde so auch gesagt. Es soll weder das „Versagen" von Kirchenleitungen noch das Gegenteil erwiesen werden; anhand der genannten Dokumente und Sekundärliteratur wird vielmehr nur ein knapper Abriß gegeben, der das eine wie das andere und einiges mehr, aber beileibe nicht annähernd alles zur Sprache bringt. (Inzwischen habe ich für die ersten zwanzig Jahre der DDR-Kirchengeschichte eine ausführlichere Darstellung vorgelegt: Der SED-Staat und die Kirche, München 1993). Natürlich ist z. B. die Rolle von Oberkirchenrat Gerhard Lotz wenig erfreulich, und es mag auch sein, daß es zahlreiche Gegenbeispiele gibt. Aber sein Verhalten war für die Fragestellung eben entscheidender als das anderer Oberkirchenräte. Und marginal war seine Rolle eben auch nicht. Vielmehr arbeitete er außerordentlich effektiv und war von 1958 bis 1969 nicht nur für den Weg der thüringischen Kirche, sondern auch für den der DDR-Kirchen insgesamt entscheidend verantwortlich. So war z. B. er es, der 1958 Mitzenheims „Loyalitätserklärung" gegenüber Grotewohl formuliert hatte.

Am Ende der Dokumentation stelle ich durchaus diskursiv Überlegungen zum christlichen Schuldverständnis an, wobei ich mich besonders auf Theologen aus dem östlichen Deutschland – namentlich Michael Beintker und Friedrich Winter – beziehe. Darauf geht Richard Schröder nicht ein, sondern lediglich auf ein Bonhoeffer-Zitat, das ich an den Anfang des Vorwortes zur zweiten Auflage stelle. Daß dieses Wort seine beabsichtigte Wirkung – nämlich ekklesiologische Nachdenklichkeit im Kontext des Verhandelten zu erzeugen – jedenfalls bei Schröder verfehlte, ist am Tage. Ein Satz von Richard Schröder, den ich im folgenden zitiere, veranlaßt mich jedoch, den Dikurs über christliches Schuldverständnis mit ihm vorerst zu sistieren, da mir ein klärendes Vorgespräch unabdingbar nötig erscheint. Er schreibt: „Schuldbekenntnisse werden ja belohnt, besonders gern von denen, die sie für sich als Unterwerfungsgesten verbuchen können." Nein, Herr Schröder, auf dieser Ebene führen wir beiden Theologen das Gespräch nicht!

Richard Schröder versucht, mir Fehlurteile nachzuweisen, wohlbemerkt – nicht von den seinen abweichende Beurteilungen. Dabei unterlaufen ihm aber selbst Einschätzungen, die sich durch Dokumente schwerlich decken lassen. In der Gründung des Kirchenbundes beispielsweise sieht er den Versuch, die staatliche Strategie zu durchkreuzen, weiterhin „innere Differenzierungsprozesse" zwischen den einzelnen Kirchen vorzunehmen. Doch die staatlichen „Verhandlungspartner" stellten von vornherein klar, daß an der landeskirchlichen Struktur festgehalten werden müsse. Allein unter dieser *Vorbedingung*, die Albrecht Schönherr seinerzeit in „Vorgesprächen" explizit zugestand, ließen sie die Gründung des Kirchenbundes zu. Erst in späterer Zeit gewann die Überlegung einer zentralistisch organisierten Kirche Raum – unter der Voraussetzung freilich, daß man sich der Bundesführung ganz sicher sein könne. Fazit in den von Schröder vorgegebenen Ausgangsbedingungen: Durch die Gründung des Kirchenbundes gewann Thüringen Einfluß auf den Kirchenbund, ohne daß damit die staatliche Strategie des „divide et impera" unterbunden worden wäre.

Schröder wirft mir vor, ich hätte „die Schwierigkeiten geistiger Orientierung unter den Bedingungen der Alleinherrschaft einer Ideologie" mit keiner Silbe berührt. Es wäre in der Tat eine aufregende Geschichte, zu beschreiben, wie kirchenleitende Persönlichkeiten und Theologen durch ihre sukzessiven Umwertungen und Umdeutungen der an sich eindeutigen realsozialistischen Wirklichkeit zur Desorientierung der dort lebenden Menschen mit beitrugen. Daß dabei auch Theologen aus dem Westen mittaten, macht die Sache nicht besser. Peter Maser hat auf dieses Problem hingewiesen (G2W, Nr. 3, 1992, 23f). „Bisher sieht es so aus", schreibt Hans-Joachim Maaz, „daß christliche Kirchen Verhaltensweisen fördern und stärken, die den Verrat leichtmachen und offenbar Charaktereigenschaften für den Aufstieg in der Amtskirche brauchen, die mit moralischen Mängeln direkt korrelieren" (DER SPIEGEL Nr. 42 vom 12. 10. 1992, 92). Ich möchte hoffen, daß er nicht recht hat.

Richard Schröder kann „nichts ehrenrühriges daran finden, wenn die Kirche sowjetische Abrüstungsvorschläge begrüßt hat". Herr Kollege, wo haben Sie gelebt? Die friedliebende UdSSR gab es nur in der „Friedenskampf"-Propaganda des Ostblocks. Das geschändete Wort „Frieden" war u. a. ein Vehikel zur Durchsetzung der Ideologie angeblich gemeinsamer „humanistischer" Ziele zwischen Marxisten und Christen gegen den imperialistischen Westen (vgl. M. Beintker, Die Idee des Friedens als Waffe im Kalten Krieg, KZG 1991, 249–259). Mindestens durch Unklarheiten beim Gebrauch der Worte „Frieden", „Freiheit", „Widerstand" etc. haben sich Theologen dem politischen Denken der östlichen Machthaber affirmiert.

Unter Rezeption einer Informationsschrift des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU habe ich (91) darauf hingewiesen, daß zahlreiche kirchenleitende Persönlichkeiten im östlichen Deutschland politisch eher sozialistisch-sozialdemokratisch orientiert waren. Einige hatten ja sogar, zusammen mit Egon Krenz, für den Fortbestand einer demokratisch geläuterten, sozialistischen DDR votiert. Darunter waren ein noch amtierender Bischof und der jetzige Mitarbeiter einer Evangelischen Akademie, der wegen seiner prophetischen Attitüden bis heute seine Gemeinde findet. Natürlich gaben diese Geistlichen vor der letzten Bundestagswahl keine Empfehlungen zugunsten der SPD ab, doch Schröders Behauptung, sie hätten „keine gesellschaftspolitischen Vorstellungen artikuliert", dürfte schwerlich zu halten sein. Daher rührten ja die politischen Schwierigkeiten der CDU! Aber der Wähler im östlichen Deutschland entschied im Dezember 1990 ganz anders – offenbar doch, weil er die politische Alternative zu dem auf kirchenleitender Ebene Gedachten vorzog. Schröder schreibt dazu: „Besier unterstellt eine schweigende Mehrheit, die wußte, was sie wollte, die schon immer die Vereinigung Deutschlands wünschte und jedenfall den ‚Sozialismus' los sein wollte." Ja, Herr Schröder, so ist das mit den Standortbindungen. Sie können einen blind machen. Natürlich wollten die –

zumindest mehrheitlich – stets am Westen orientiert gebliebenen Menschen im östlichen Deutschland die Vereinigung – nicht „schon immer", aber sobald dies auch nur von Ferne möglich schien. Und sie wollten vielleicht die Persönlichkeit Manfred Stolpe, aber bestimmt nicht die mit der SED im ideologischen Austausch befindliche Sozialdemokratische Partei und schon gar keinen „Dritten Weg". Sie wollten sich nicht noch einmal für ein gesellschaftliches Experiment mit ungewissem Ausgang mißbrauchen lassen, sondern in einem politischen System leben, das seine Funktionsfähigkeit bereits erwiesen hatte.

Der grassierende „Sozialdemokratismus" unter den Geistlichen in der evangelischen Kirche ist heute ebenso ein Problem, wie es der „Christdemokratismus" in ihr bis Anfang der 60er Jahre war. Darüber täuscht auch politisches Proporzdenken im Rat der EKD und anderswo nicht hinweg. Vielleicht verstehen Sie aus diesem Zusammenhang heraus, warum ich es für eine Unsitte halte, daß Theologen einer politischen Partei angehören – trotz oder gerade wegen Karl Barth, dem Vf. des unglücklich mißverstandenen Briefes an „einen Pfarrer in der DDR".

Gelegentlich habe ich in der Dokumentation nachgeschlagen und nicht das gefunden, was Herr Kollege Schröder dort gelesen hat. So habe ich Seite 40 geschrieben, die „Menschen ... hätten die Bitten und Mahnungen der Kirchenleitungen als eine Absage an die unabhängige Friedensbewegung" verstanden. Schröder las, „die Kirche sei der staatlichen Forderung nachgekommen, sich von oppositionellen Gruppen zu trennen".

Zum „Fall" Eppelmann habe ich aus einer Studie des MfS zitiert, die auf ihre Weise zu einem ähnlichen Ergebnis kommt wie Schröder: Die Kirche habe ihre Disziplinierungs-Möglichkeiten nicht ausgeschöpft.

Ein weiteres Beispiel für Mißverständnisse: Seite 58 berichte ich im Zusammenhang mit der Freilassung von Schlegel und Rüddenklau über kirchliche und MfS-Bemühungen zur Erreichung dieses Zieles. Aufgrund dieses Sachverhaltes, resümiere ich, „muß vorerst offenbleiben", ob die Freilassung in erster Linie auf die Intervention der Kirchen hin erfolgte oder durch ein Umdenken innerhalb der Stasi. Das ist eine historisch interessante und bisher nicht geklärte Frage. Wie immer diese Frage beantwortet werden wird, schmälert dies selbstverständlich nicht die Verdienste der Kirche in ihren Bemühungen um die Freilassung der beiden Gefangenen. Aber Schröder will lesen: „Besier meint offenbar: vielleicht hätte die Stasi die beiden auch ohne Intervention der Kirchen freigelassen, und dann wäre diese Intervention kein Verdienst." Und um der Sache die richtige Spitze aufzusetzen, fährt er fort: „Merkwürdige Gedankenwindungen sind das." Bei wem, Herr Schröder?

Richard Schröder hat natürlich recht, wenn er meint, daß die erheblichen ekklesiologischen Unsicherheiten innerhalb der evangelischen Kirche in Ost und West im Rahmen der Einleitung zur Dokumentation nicht ausreichend diskutiert sind. Aber meint er das? Da er einen Aufsatz just in dem KZG-Band veröffentlicht hat, der sich des Problems annimmt (ich empfehle besonders den Beitrag von Ringshausen, KZG, 1989, 494–499), mußte er wissen, wie sehr mich diese Frage beschäftigt. Indem er meine kritischen Bemerkungen zu den mit westlichem Geld künstlich am Leben erhaltenen Volkskirchenstrukturen im Osten – ich zitiere hier u. a. auch Ludwig Geißel, der es wissen muß – in die Nähe der Theologie Hanfried Müllers rückt, verläßt er – mindestens aus seiner ostdeutschen Perspektive – den Boden des kollegialen Diskurses. Denn H. Müller war ohne Zweifel der widerwärtigste Staatstheologe der DDR; er schreckte vor kaum einer Konspiration mit den SED-Machthabern zurück. Sollte ein Gemeindekirchenprinzip – jenseits der Müllers und sog. „Bruderschaften" – eine derart schreckliche Vorstellung gewesen sein, daß man es mit Hilfe der Negativfolie dieser Claqueure aus dem theologischen Denk-Raum verwies?

Schröder zieht hier und anderswo die pragmatische Argumentation, verbunden mit der Frage „was wäre geschehen, wenn ...?", einer mehr grundsätzlichen, historisch-theologischen Reflexion des Weges der Kirche in der DDR vor. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß er aus apologetischen Motiven heraus so verfährt. Ist Apologie denn nötig? Oder können die ehemaligen Akteure und ihr Personal völlig ruhig bleiben, weil sie wissen, daß die von ihnen erzählte Geschichte sich am Ende durchsetzen wird? Aber das ist ja das eigentlich Erstaunliche: Außer Zeitungsartikeln und Kritiken kommt von dieser Seite so gut wie nichts. Trotz eines bis dahin ungekannten Aufwandes an Geld und Personal – von Kirchen, Parteien und anderen zur Verfügung gestellt – beschränkt man sich in erster Linie darauf, nachzukarren, zu verreißen – anstatt selbst zu forschen und darzustellen. Mit beißender Häme und ätzender Diffamierung wird jeder Fehler, jeder Irrtum, jedes Versehen, das mir und den wenigen Kollegen, die auf diesem Felde nicht auftragsgebunden arbeiten, unterläuft, in den kirchlichen Publikationsorganen hochgezogen. Doch neue Dokumente, darauf gründende alternative Deutungsangebote, werden kaum präsentiert.

Beurteilungskriterien

Ende 1991 schrieb Richard Schröder in der FAZ: „Die Pfarrer wußten immer, was zu tun war, wenn die Stasi kommt: keine dienstlichen Informationen weitergeben und umgehend den Superintendenten informieren. Wer anders verfahren ist, hat gegen geltendes Dienstrecht verstoßen und ein Disziplinarverfahren verdient." Warum wohl, Herr Schröder, haben Sie dieses Kriterium fallengelassen? Was Ihnen noch im Dezember 1991 unvorstellbar erschien, wurde Anfang 1992 zur bitteren Gewißheit. So wird das weitergehen.

Im Zusammenhang mit der Frage, ob man auch beim Verhalten von Kirchenleuten – in Entsprechung zu dem von Staatsvertretern – von *„Doppelstrategie"* reden könne, möchte Schröder eine Analogie erst dort gelten lassen, „wo einem heimlichen Einverständnis zwischen Kirchenleuten und Staatsvertretern ein öffentlich zur Schau gestellter Scheindissens widersprach". Dieser Sachverhalt ist beispielsweise überall dort gegeben, wo ein IM, etwa als Bürgerrechtler, auf seiten dieser „feindlich-negativen Kräfte" als „Provokateur" der „Staatsmacht" auftrat, in Wirklichkeit aber in staatlichem Auftrag handelte. Der „Fall" Gartenschläger wäre ein solches Beispiel. Die Bürgerrechts-Basis wurde durch das Verhalten Gartenschlägers in die Irre geführt. Sie sah in dem Kollaborateur des Staates den Widerständler gegen das Regime.

Ein zweites Beispiel: In einem „Treffbericht" vom 18. 1. 1984, der ein Gespräch zwischen den Stasi-Offizieren Roßberg und Wiegand mit dem IM „Sekretär" wiedergibt, heißt es, die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg könne sich nicht öffentlich von ihrem Pfarrer Eppelmann distanzieren, denn in einem solchen Falle stünde sie gegenüber den eigenen Gemeinden und gegenüber den anderen evangelischen Kirchenleitungen isoliert da. Darüber, daß Eppelmann „weg" müsse, seien sich alle in der Kirchenleitung einig. Deshalb habe man schon versucht, Eppelmann in einer anderen Landeskirche unterzubringen. Im „Treffbericht" vom 9. 2. 1984 heißt es, Eppelmann nehme Anfang März an einem Treffen kirchlicher Friedenskreise teil, werde „aber dabei ständig von Konsistorialpräsident Stolpe begleitet und kontrolliert". Aus einem „Treffbericht" vom 10. 3. 1988 geht hervor, daß man sich – auf Anregung von IM „Sekretär" – in Genf „um eine Berufung von Pfarrer Eppelmann nach Argentinien" bemühe. Ich sprach im Zusammenhang mit dem hier Verantwortlichen, Stolpe, von „Doppelstrategie"; der Betroffene, Eppelmann, nannte es einen „besonders krassen Fall von Verrat": „der Mann, dem ich vertraut habe, [hat] mich an die Stasi verraten ..." (FAZ vom 21. 9. 1992). Von einem anderen Kirchenmann – ein drittes Beispiel – heißt es in einer Einschätzung des Rates des Bezirkes Halle vom 3. 1. 1989, „sein bewußtes Taktieren [sei] in der gezielten Enthaltung eindeutiger politisch positiver Aussagen erkennbar [gewesen], womit er sich schwankendes Wählerpotential zu erhalten hoffte" (LPA Halle, IV/F–2/14/368). Schließlich heißt es in einem weiteren Fall einer kirchenleitenden Persönlichkeit: „Um seine innerkirchliche Position zu festigen, zog sich [...] weitgehend von gesellschaftlichen Aktivitäten im Kreis und im Bezirk zurück. Lediglich seine persönlichen Beziehungen zu staatlichen Stellen erhielt er aufrecht" (BA Potsdam, O–4, 791).

Richard Schröder hält manche Dinge nicht für möglich und pflanzt vor dem Hintergrund seines Vorstellungsvermögens Grenzpfähle auf, die ihm und anderen dann als ethisch normierende Kriterien dienen sollen. So bezeichnet er als Grenzüberschreitung, „also ... Vertrauensbruch", die Entgegennahme von staatlichen Orden durch Kirchenleute. Dies haben die Medien aufgespießt, als seine hier in Rede stehende Rezension durch eine Indiskretion aus dem Rat der EKD bekannt wurde.

Auf S. 42 der Dokumentation steht der Satz: „... nur in den seltensten Fällen erreichte das sachliche wie persönliche Einverständnis [scil. zwischen Staats- und Kirchenvertretern] eine Dimension, die es rechtfertigte, von einer vollständigen Vereinnahmung der Kirchenleitungen durch den SED-Staat zu sprechen." Diesen Satz zi-

tiert Schröder nicht, sondern suggeriert, wir gäben ungebrochen das „Zerrbild" einer „stasi-gelenkten willfährigen ‚Kirche im Sozialismus'" wieder. Unmittelbar im Anschluß an den zitierten Satz heißt es weiter: „Etwa die Taktik, vorher abgesprochene Konflikte zu provozieren, um sich die Glaubwürdigkeit an der Basis zu erhalten, läßt sich nur in ganz wenigen Fällen rekonstruieren." Diesen Satz zitiert Schröder und schreibt: „Wenn das irgendeinmal tatsächlich geschehen sein sollte, gibt es nichts, überhaupt nichts daran zu entschuldigen." Das sehe ich auch so. Aber Schröder wird – wie in der Ordensfrage – wohl seine ethischen Grenzpflöcke versetzen müssen, denn das hat es tatsächlich gegeben, auch wenn ich den Satz dieses Mal tatsächlich nicht durch ein Beispiel belege und er daher wohl meinte, mich ertappt zu haben.

Auch ich habe, so unwahrscheinlich das Herrn Schröder und anderen vielleicht sein mag, ebenfalls ein paar handfeste Regeln beachtet, um den Schaden für die Kirche einigermaßen in Grenzen zu halten. So wurden z. B., das blieb von Kritikern stets unerwähnt, nur Beispiele kirchenleitender Persönlichkeiten angeführt, die inzwischen tot oder in Pension gegangen sind. Noch im Amt befindliche kirchenleitende Persönlichkeiten wurden in Ausnahmefällen nur dann erwähnt, wenn der investigative Journalismus deren Verhalten bereits öffentlich bekanntgemacht hatte. Durchweg wurden nur Einzelbeispiele – darum allein der „Fall" Eppelmann – in der ansonsten strukturell orientierten Darstellung geboten. Über „Sex-Partys bei Micha" – so die Presse-Schlagzeile – der MfS-Schönen und Kirchenbediensteten im Sekretariat des DDR-Kirchenbundes zu berichten, blieb dem „SPIEGEL" (Nr. 39 vom 21. 9. 1992) vorbehalten. Das Interesse an solchen Geschichten ist nur darum so besonders groß, weil kirchenleitende Persönlichkeiten auch das als „Klatsch und Tratsch" bezeichnen, wenn nicht gar offen leugnen, was durch Dokumente unterschiedlicher Herkunft längst erwiesen ist.

Da es mich beelendet, Ihnen ständig Dinge zu sagen, die einige aus Ihrem Kreis zu DDR-Zeiten längst beobachtet haben müssen, die Sie also eigentlich wissen, habe ich bei Gelegenheit des Gespräches mit zwei Ratsmitgliedern einen der beiden gebeten, in dem ihm gut bekannten, nahegelegenen Archiv den Sachverhalt nachzuprüfen. Die Archivsignaturen brauchte ich ihm gar nicht mehr zu geben. Er war schon dagewesen und bestätigte mir vor Zeugen, daß wir uns in mindestens einem Fall einer noch amtierenden kirchenleitenden Persönlichkeit, auch nachdem wir uns von dieser harsch angegriffen sahen, Zurückhaltung auferlegt haben.

Es handelt sich um eine beliebte rhetorische Redefigur, falsche Alternativen zu konstruieren, deren Zurückweisung niemand widersprechen möchte. Richard Schröder nennt die falschen Verhaltensweisen „leichtgläubige Vertrauensseligkeit" und „leichtgläubiges Mißtrauen" – beides verwirft er natürlich und ist geneigt, mir „leichtgläubiges Mißtrauen" vorzuwerfen. Immerhin sollte er in diesem Zusammenhang einmal Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" zu Rate ziehen. Dort ist davon die Rede, daß es ebenso unumgänglich sei, Ämter zu übertragen wie gegen Amtsinhaber Mißtrauen zu hegen. Das Vertrauen, so heißt es dort schlicht, gehöre allein Gott (WA XI,275).

Antwort auf Besiers Kritik

von Richard Schröder, Berlin

Von grundsätzlicher Bedeutung scheinen mir in Besiers Entgegnung auf meine Besprechung seines Buches zwei Themen zu sein: die Hermeneutik des grundsätzlichen Mißtrauens (2) und das Problem ‚Zeitgeschichte und Zeitzeugen' (3). Besiers Materialien zum Fall Schröder möchte ich zuvor um ein Zitat ergänzen (1).

1. Diejenigen Kirchenleute, die mit der Stasi verhandelt haben, „mußten sich der Stasi gegenüber verhalten, wie man sich Geiselnehmern gegenüber verhält, und waren dabei doch selbst Geiseln. Sie mußten, so verrückt das jetzt auch klingt, ein Vertrauensverhältnis zu wichtigen Stasi-Leuten aufbauen, ohne selbst ein Fangarm der Krake zu werden. Sie mußten die schwierige Gratwanderung zustande bringen, sich ihnen gegenüber berechenbar zu zeigen, ohne sich passiv verrechnen, instrumentalisieren zu lassen. Die Stasi selber hat freilich alles instrumentalisieren wollen. Was sie mit jemandem vorhatte, der mit ihr im Gesprächskontakt war oder verhandelt hat, ist deshalb ganz genau zu unterscheiden von dem, was der Betreffende nachweislich mit sich wirklich hat machen lassen." „Wer mit dem Teufel um Menschenschicksale gepokert hat, hat Spuren in den Stasi-Akten hinterlassen. Aus denen kann man ihm nun einen Strick drehen, wenn man von ferne urteilt. Es ist für die Betreffenden wahrhaftig nicht leicht, sich jetzt zu verteidigen. Denn der Vorwurf: ‚Der hat ja mit der Stasi gemeinsame Sache gemacht, die haben den sogar als vertrauenswürdig eingestuft' kann er gar nicht widerlegen, da ein gewisses Vertrauensverhältnis notwendig war, um mit der Stasi zu pokern."

Dies ist nicht etwa meine neueste „Pirouette" aus meinem „schier unerschöpflichen Fundus hermeneutischer Wendungen", sondern ein Zitat aus meiner ersten öffentlichen Stellungnahme zum Stasi-Problem in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 2. 1. 1991. In diesem Artikel habe ich nicht Stolpe von der SPD, sondern de Maizière von der CDU gegen allzu eifernde Stasi-Vorwürfe verteidigt.

2. Mit einem Lutherzitat möchte Besier offenbar belegen, daß man bei Amtspersonen, also auch bei kirchlichen, nicht mißtrauisch genug sein kann. Daß wir Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen sollen, das ist gewißlich wahr. Wie wir mit Menschen diesbezüglich umgehen sollen, findet sich in Luthers Erklärung zum 8. Gebot: „daß wir unsern Nächsten nicht fälschlich belügen, verraten, afterreden oder bösen Leumund machen, sondern sollen ihn entschuldigen, Gutes von ihm reden und alles zum besten kehren". Ich will das nicht als die Hermeneutik zeitgeschichtlicher Forschung ausgeben, bleibe aber bei meiner These, daß der Vorrang des Mißtrauens ein verkehrter hermeneutischer Ansatz ist. Sollte ich aber dem Mißtrauen den Vorrang geben, so könnte ich ja bei Besier gleich den Anfang machen und ihm unlautere Absichten unterstellen. Sicherlich ließe sich da etwas Plausibles behaupten.

3. Besier hält, so habe ich es verstanden, die Befragung von Zeitzeugen für entbehrlich. Ich behaupte dagegen, daß sich ohne Zeitzeugen auch die Akten nicht angemessen erschließen lassen. Im Fall Brüsewitz z. B. schweigen die Stasi-Akten über ein Ereignis, dem wohl sogar eine Schlüsselrolle zum Verständnis sowohl seiner Handlung als auch der Empfehlung Propst Bäumers zum Pfarrstellenwechsel zukommt: der Brand seiner Scheune, von dem Brüsewitz mit guten Gründen fest überzeugt war, die Stasi habe ihn gelegt. Propst Bäumer hat den Staatssekretär beim ersten Gespräch auf dieses Ereignis hingewiesen, Stolpes erste Unterrichtung der leitenden Geistlichen weist auch darauf hin. Als ich damals davon hörte, war mir klar: wenn die Stasi so weit ging, mußte man Brüsewitz dringend empfehlen, den Kampfplatz zu räumen. Auch bei Besiers nachgelieferten Beispielen für „Doppelstrategien" komme ich an den Urteilen der Zeitzeugen nicht vorbei. Nach einem Treffbericht vom 18. 1. 1984 soll Stolpe gesagt haben, darüber, daß Eppelmann weg müsse, seien sich alle in der Kirchenleitung einig. Ob Stolpe das nun gesagt hat oder nicht, man kann sich durch Befragung der Beteiligten davon überzeugen, daß diese Einigkeit keineswegs bestand. Man kann freilich auch behaupten, daß sie heute alle lügen. Aus einem weiteren Treffbericht geht hervor, daß man sich auf Anregung von Stolpe in Genf um eine Berufung von Pfarrer Eppelmann nach Argentinien bemühe. Stolpes Kontaktperson in dieser Sache war in Genf der aus der DDR stammende Oberkonsistorialrat Gerhard Linn. Dieser hat vor dem Stolpe-Untersuchungsausschuß erklärt, „daß es Stolpe darum gegangen sei, zu klären, ‚was getan werden kann, wenn der Pfarrer in Schwierigkeiten gerät'. Stolpe habe Eppelmann helfen und die Möglichkeiten einer Bewerbung für eine Auslandspfarrstelle sondieren wollen. Er habe damals erklärt, möglicherweise müsse Eppelmann ‚aus der Schußlinie' genommen werden. Später habe ihm Stolpe mitgeteilt, die Sache habe sich erübrigt. Linn betonte, daß sich Stolpe für Eppelmann wie für keinen anderen Pfarrer eingesetzt habe" (so der Bericht des Tagesspiegel vom 20. 11. 1992, S. 7). Wenn Linn die Wahrheit gesagt hat, dann hat Stolpe den Stasi-Mann hinters Licht geführt, um abzuwiegeln. Besier muß, wenn er seine These von der Doppelstrategie auf Kosten

Eppelmanns festhalten will, notwendig behaupten, daß Linn gelogen hat. Er könnte das ja damit begründen, daß Linn eine Amtsperson ist. Ich freilich kenne ihn persönlich und das hat für mich ein größeres Gewicht als Besiers Konstruktion. Egon Bahr hat in einer Rede im Februar 1992 von Stolpes Wirken in der DDR-Zeit gesagt: „Und dann kannte ich noch Manfred Stolpe, dem am besten geholfen wurde, indem man ihn nicht öffentlich lobte für das, was er bewirkte. Ich möchte nicht wissen, was er dafür tun mußte. Aber innerlich gelächelt habe ich bei dem Gedanken, daß selbst ein Mann der Kirche in die Lage kommt, dem unheiligen Spruch zu folgen: Betrügt die Betrüger!" Allerdings kann auch Egon Bahr lügen, wer weiß. Übrigens: ich habe die Akte „Micha" gelesen. Von Sexparties „im Sekretariat des DDR-Kirchenbundes", wie Besier behauptet, kommt darin nichts vor, sondern nur etwas von einer Faschingsfeier (bei der sich niemand ausgezogen hat) und einem Betriebsausflug (bei dem viel getrunken worden sein soll – behauptet IM Micha) und allerdings von sexuellen Abenteuern eines einzelnen (inzwischen verstorbenen) Kirchenmannes mit der Stasi-Sekretärin in deren Wohnung. Die ekklesiologische oder kirchenpolitische oder auch nur exemplarische Bedeutung dieses Fehltritts hat sich mir noch nicht erschlossen. Aber was ich hier schreibe, kann natürlich auch gelogen sein. Ich bin ja schließlich auch, wie Herr Besier, eine Amtsperson.

Nachtrag: Entgegen der Behauptung von Besier habe ich mich noch nie für eine Amnestie von Straftaten aus der DDR-Zeit ausgesprochen, und zwar weder für Straffreiheit Verurteilter noch für Straffreiheit eindeutig strafbarer Handlungen.

Theologische Wende in der Phänomenologie? Zur Problematik der „absoluten Präsenz"*

von Rolf Kühn, Wien

1. Seinsanwesenheit und absolute Anwesenheit

So einschneidend die Husserlsche Phänomenologie für die genauere Erforschung der menschlichen Erfahrung als ein Korrelat von subjektiv-intentionalem Weltbezug und transzendental-eidetischer Objektkonstitution gewesen ist, so blieb das Sein metaphysisch für dieses Denken – bei aller Einklammerung des naiven Seinsglaubens und Phänomenalisierung des Bewußtseins – doch letztlich noch ein „objektiv Gegebenes". Es ist nicht reine Anwesenheit, deren „Wahrheit", nach Heideggers Kritik am Husserlschen Intentionalitätsbegriff, als Hervorbrechen dieser Anwesenheit selbst „in der Ek-stasis des Da-seins" entgegengenommen werden soll. Damit entscheidet sich eine Orientierung in der Phänomenologie, die als Bruch zwischen der thematisch gemachten, deskriptiv-transzendental überprüften Anwesenheit als „Gegebenheit" intentionaler Gegenstände wie Horizonte und einer unsichtbaren Anwesenheit auftritt, deren Ursprungsort in das Nicht-Erscheinende des reinen Erscheinens verlagert wird. Suchte Merleau-Ponty noch diese unsichtbare Anwesenheit im Diesseits des horizontalen Netzwerkes und des Fleisches der Welt (Ströker/Janssen 330ff), so wird Lévinas die Suche nach der Ursprungsdimension immer deutlicher in einen außerphänomenalen Bereich hineinverlegen (Ströker, 336ff). Was nach ihm die reine Erfahrung der ethischen Transzendenz des Nächsten vor aller Weltäußerlichkeit ist – eine provokative Anwesenheitserfahrung, die in der absoluten Andersheit Gottes noch radikalisiert wird, so treten mit M. Henry und J.-L. Marion zwei weitere reine Anwesenheitserfahrungen in den Vordergrund: die absolute Selbstaffektion des Lebens und die „reine Form des Anrufs" (Janicaud 26ff, 39ff, 57ff).

In einer methodologisch problematischen Wiederholung der Kehre Heideggers gegen dessen Begriff von der Seinsanwesenheit als Entbergung treten also Anwesenheitsformen in den Vordergrund, die durch einen religiösen oder gar theologischen Charakter gekennzeichnet sind (Janicaud 17ff). Dieser wirkt sich auf die Reduktion in der Phänomenologie und deren weiteres Instrumentarium überhaupt aus, denn wenn eine reine Anwesenheit – eine Anwesenheit von nichts, von keinem „Phänomen" mehr – zu denken ist, dann kann diese Anwesenheit nicht mehr von einer vorgegebenen Methode abhängen, die sonst die Gegenstände in das „Lichterspiel" der Schau (Lévinas) holte.

Marion versucht daher auch, nach der transzendentalen und existenzialen Reduktion eine dritte Reduktion einzuführen, die das Dasein aus dem ontisch geprägten Seinsanruf herausnimmt, um das Subjekt so vor eine reine Anrufanwesenheit zu stellen, die zunächst keine Antwort provoziert, sondern ein Ich, das sich nicht mehr zu definieren versucht – und sei es eben mit Hilfe des Seins (Janicaud 44ff). Das Sichhalten „vor" dem Anruf geschieht allerdings noch in der Transzendenzvorgabe, die Marion mit Lévinas teilt, denn Antwort auf die traumatisierende Anwesenheit des Anderen als meine „Geiselnahme" durch ihn oder Antwort auf einen Ruf in eine zunächst nur rein mögliche Antwortstruktur hinein, vollzieht sich noch in der Welt, die von der Dichotomie Ruf/Antwort wie jedem anderen Gegensatz in ihr (Sein/Seiendes, Subjekt/Objekt u. a.) gekennzeichnet bleibt.

M. Henry weist demgegenüber auf, daß die Transzendenz, worin etwas erst zum Anwesenden werden kann, ihrerseits von der Immanenz getragen ist. Denn um *sich* transzendieren oder *sich* auf etwas in der Transzendenz übersteigend beziehen zu können, muß diese Transzendenz imstande sein, bei *sich* selbst zu bleiben. Damit sie dies vermag, ist eine selbstaffektive Rezeptivität oder „Passivität" nötig, die das Wesen der Immanenz als Ipseität bildet, und zwar als transzendentales „Leben" ohne jede Distanz, Ekstasis, Andersheit oder Vermittlung (Henry 166ff). „Vor" der Horizontanwesenheit, d. h. vor Heideggers Seinsanwesenheit als Erscheinen des Erscheinenden, ist also die transzendentale Affektivität als die absolut ursprüngliche „Präsenz" in ihrer Selbstoffenbarung zu denken. Da diese keinerlei Ab-stand mehr in sich kennt, entbehrt sie auch jeder Frage und Antwort; ist reine Selbstreferenz, in der sich das Leben selbst als Leben an allen Punkten seiner selbst über-eignet oder gibt.

Der „Ruin der Vorstellungen", der auch Heideggers Spätphilosophie eindeutig durchzieht, ist hier zum phänomenologischen Prinzip erhoben. Das Originäre ist das Unsagbare wie Unsichtbare. Die Reduktion wird durch die „phänomenologische Offenbarung" ersetzt und die Begrifflichkeit scheint ausschließlich auf *eine* Anwesenheit fixiert zu sein: der Andere, das Leben, der Ruf. Der idealisierenden Vorstellung entzogen, ist diese Anwesenheit nach außen hin ebenfalls der existentiellen Dichte, der „neutralen", vorurteilsfreien Deskriptions-Erkenntnis zwischen positivistischer Objektivität und spekulativer Metaphysik entzogen, womit auch das Husserlsche Ideal einer Integration der Wissenschaften in die rationale Vernunftevolution fallengelassen wird. So bleibt nach Janicaud (78ff) nur die Wahl zwischen einer geduldig eidetisch-empirischen Wiederaufnahme der Gegenstandsbeschreibung auf der Ebene der Erscheinungsanwesenheit des kontrolliert Erfahrbaren oder dem Rückzug in die reine Anwesenheit als Sich-geben der Selbstgebung. Dadurch

* **Courtine**, Jean-François (Hg.): Phénoménologie et Théologie. M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien. – Paris: Critérion 1992, 161 S.
Grätzel, Stephan: Organische Zeit. Zur Einheit von Erinnerung und Vergessen. – Freiburg, München: Alber 1993. 182 S.
Janicaud, Dominique: **Le tournant théologique de la phénoménologie française**. – Paris: Eclat 1991. 95 S.
Henry, Michel: **Radikale Lebensphänomenologie.** Ausgewählte Beiträge zur Phänomenologie. – Freiburg, München: Alber 1992. 352 S.
Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): **Studien zur neueren französischen Phänomenologie**. Ricoeur, Foucault, Derrida. – Freiburg, München: Alber 1986. 192 S. (Phänomenologische Forschungen, 18)
Chrétien, Jean-Louis: **L'inoubliable et l'inespéré**. – Paris: Desclée de Brouwer 1991. 210 S.
Ströker, Elisabeth / **Janssen**, Paul: **Phänomenologische Philosophie**. – Freiburg, München: Alber 1989. 408 S. (Handbuch Philosophie)
Wetzel, Michael/**Rabaté**, Jean-Michel: Ethik der Gabe. Denken nach Jaques Derrida. – Berlin: Akademie Verlag 1992, 368 S.

wird die Unterscheidungsfrage Phänomenologie/Metaphysik für diesen Kritiker, der an Ravaisson und Bergson geschult ist, um so akuter, denn weitere überdeterminierte Selbstreferenzen über die genannten hinaus könnten in Zukunft die Phänomenologie nur noch als Umkleidung für ganz andere Anliegen gebrauchen.

Diese Sorge ist teilweise berechtigt, wie auch die Diskussion um die idealen Gegenstände zeigt, die eine ständig „tote Anwesenheit" besitzen, deren abstraktive Verwesentlichung auf einer phänomenalen Faktizität beruhen bleiben muß (vgl. Orth 83ff). Aber es läßt sich andererseits nicht bestreiten, daß die apophatische Methodik neben der apophantischen Logik philosophisch-grammatische Berechtigung besitzt, sozusagen als vertiefende Hermeneutik der Phänomenologie zur besseren Erhellung der Eigenheit der Phänomene, wie es Heideggers Sprache zumal versucht. Es werden im apophatisch „gesagten" Leben z. B. erst Problembereiche wie der Trieb als reiner Affektivität ohne intentionale oder unbewußte Theorieentfremdung greifbar. Dazu gehört weiterhin in Henrys „Radikaler Lebensphänomenologie" (Henry 187ff, 251ff, 274ff) positiv eine Ästhetik wie die Kandinskys, die akosmisch das reine Farb- und Formerscheinen als Potentialität leibimmanenter Kraft erst „sichtbar" macht, obwohl diese selbst unsichtbar bleibt. Und in diesem Zusammenhang ist auch die Mystik (Meister Eckhart) zunächst keine theologische Sonderregion, sondern der eigentliche phänomenologische „Sitz im Leben" des Absoluten, das heißt wie ein „Sich" vom absoluten Leben als mit ihm in derselben Selbstaffektion identisch gezeugt wird.

Solche Anwesenheit, die nicht mehr dem immanenten Sein des Bewußtseins re-präsentativ angehört und damit nicht mehr der ontisch-ontologischen Phänomenalität; nicht mehr das „Seinsphänomen" selbst anvisiert, sondern die Weise seines „Werdens" im „leben" (vivre) des reinen Erscheinens, ist vielleicht zu schnell versucht, die kritische Heidegger-Lesart der abendländischen Metaphysikgeschichte im Licht der ontologischen Differenz als für beendet anzusehen (Janicaud 46ff). Die Historialität der „Verwindung" der metaphysischen Onto-Theologie, um einem anderen „Vernehmen" der Anwesenheit Raum und Gehör zu geben, scheint für die Phänomenologen der absoluten Offenbarungen offensichtlich schon in Historizität umgeschlagen – oder sind es Ankündigungen eines bildlosen Zeitalters, das auch mit Heideggers re-metaphysierten Schicksalsmächten wie Heiligem, Göttlichem, Dichterischem Sagen nichts mehr anfangen kann? Die Methoden der „historischen Phänomenologie" werden in ihrem Bereich ihre Berechtigung behalten (Henry 63ff), aber der Beginn für eine nicht mehr bloß als Theologieersatz subsumierbare Phänomenologie der Anwesenheit reinster Erfahrung liegt programmatisch vor. Die Logik der Weiterentwicklung seit einem gewissen Stellentausch zwischen intentionalem Gegenstand und affektiver Erfahrung schon bei Merleau-Ponty (Ströker/Janssen 315ff) liegt auf der Hand, um die Intentionalität ganz aus deren affektivem Gegenwesen zu verabschieden bzw. „rückläufig" wie bei Lévinas darin einzuschreiben (ebd. 348f). Damit ist auch die Chance gegeben, daß die Subjektivität Zugänge erhält, die nicht mehr vom toten Wissenschaftsideal und von anonymer Seinsgeschichte geprägt sind (Ströker/Janssen 203ff), sondern diese Subjektivität eine Selbstanwesenheit erprobt, die den problematischen Titel „Bewußt-" wie „Da-sein" in seiner Einseitigkeit entläßt oder ergänzt.

In der Debatte um den metaphysisch-phänomenologischen Stellenwert der absoluten Anwesenheit kann der Name Derridas nicht fehlen, da er wie Henry und Lévinas seit den 60er Jahren maßgebliche Bedenken an der Verabsolutierung der „présence" von Erscheinung angebracht hat, um einen differentiellen philosophischen Gebrauch von An-/Abwesenheit vorzuschlagen (Orth 51–112: R. Bernet, Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie; vgl. auch Wetzel/Rabaté 93ff: J. Derrida, Wenn es Gabe gibt). Bei aller notwendigen Dekonstruktion der Anwesenheitsformen wie anschaulich erfülltes Denken, unmittelbare Jetztgegenwart, Selbstgegenwart der reinen Innerlichkeit, evidenter Überlieferungsursprung, unvergängliche Anwesenheit irreal-geistiger Gegenstände hält Derrida daran fest, daß es kein Philosophieren ohne Begehren nach Anwesenheit gibt. Bloß auf Abwesenheit setzen, ändert den Stil einer Philosophie nicht, da jede Überwindung einer Metaphysik der Anwesenheit eine Spur von ihr hinterläßt. Die Metaphysik-/Phänomenologiedebatte zwischen Heidegger und Husserl (vgl. Orth 105ff; Henry 11ff; Ströker/Janssen 203ff) findet also bei Derrida eine aufmerksame Weiterführung, die zeigt, daß es kein konkretes Phänomen gibt, in dem Anwesenheit nicht mit mannigfachen Formen der Abwesenheit unentwirrbar verflochten wäre (Orth 52f, 62f). Anstatt daher Anwesenheit überhaupt zu verabschieden, führt Derrida den Begriff der Supplementarität (auch „Differänz") ein, wodurch zwar kein neuer ontologischer Grund oder ein erkenntnistheoretisches Wahrheitskriterium restituiert wird, sondern der „Rand" oder die „Dissemination" eines Textes die Funktion einer neuen Anwesenheits-Heuristik übernimmt.

Als Beispiel sei die Anwesenheitsform der Unmittelbarkeit des Augenblicks herausgegriffen (Orth 58ff, 93ff; vgl. auch Henry 99ff). Die Husserlsche anschauliche Gegebenheit des Dings zielt auf eine Identität von Sehen und Gegebenem, die eben die Anwesenheit eines *gegenwärtig* gegebenen Gegenstandes ist. Nur was sich *jetzt* an diesem zeigt, ist originär Seiendes, und diese Gegenwart ist sich selbst unmittelbar und absolut. Hier scheint es keine Andersheit oder Abwesenheit zu geben. Aber der Augenblick ist nicht nur ständig bedroht, keiner mehr zu sein, sondern er ist auch bloß ein idealer Grenzpunkt zwischen Noch-nicht und Nicht-mehr. Mit anderen Worten hebt sich die Jetzt-Präsenz von einer zeitlich verschobenen Vergegenwärtigung eines Jetzt ab, das noch nicht oder nicht mehr ist. Für Derrida ist diese Affektion (oder auch Infektion) des Augenblicks durch Zukunft und Vergangenheit ein „ursprüngliches Supplement", und zwar als „Nachträglichkeit", die das Jetzt-Bewußtsein erst erzeugt. Die Anwesenheit des Jetzt entzieht sich also dem Zugriff, verschiebt und verzögert sich, um für immer auf sich warten zu lassen. Eine Reduktion, die den konkreten Zusammenhang von Anwesenheit und Abwesenheit verkennt, entzieht damit selbst der Anwesenheit den Boden.

Die Metaphysik bleibt bestehen, wenn die Abwesenheit bloß mangelnde Anwesenheit ist, denn dabei wird die Differenz noch innerhalb einer Identitäts- und Negationslogik gedacht. Kann von Gegenwart nur die Rede sein, wenn das Jetzt in einer *ursprünglichen Passivität* von einem Nicht-Jetzt affiziert wird, so fügt dieses ursprüngliche Supplement sich dem Ursprung hinzu, ohne daß ein vermittelnder dritter Terminus gebildet würde. Das Supplement läßt das Durchgestrichene in seiner Gebrechlichkeit stehen. In diesem Sinne ist es Zusatz wie Substitut, das den fehlenden Ursprung *im nachhinein* zustande bringt. Derridas scheinbare Anti-Präsenz-Philosophie ist also eher erhöhte phänomenologische Wachsamkeit dafür, wie ein Phänomen durch ein anderes verdeckt wird, um dieses „Andere" in den „Rand" bisheriger philosophischer „Texte" einzutragen.

Was bei Derrida gegenüber Husserl neu ist, sofern es sich um das Auftauchen eines *gegenwärtigen* Jetzt und der gegenwärtigen Erfassung eines *vergangenen* Jetzt in der Zeitanalyse handelt, besteht in der Tatsache, daß eine derartig *verzögerte* Erfassung des Jetzt nicht bloß zu einer gegenwärtigen Erfassung des Jetzt „hinzukommt", sondern diese zugleich „vertritt" (Orth 77ff; vgl. J. Derrida, La voix et le phénomène, Paris 1967). Für Husserl, der im Rahmen der Wahrnehmungsanalyse denkt, ist die Retention nur eine Modifikation der Urimpression, die phänomenologisch die ursprüngliche Gegenwart des Jetzt bestimmt. Die Retention erscheint so als Wahrnehmung, sofern sie ein wesentliches Moment des Gegenwärtigens ist. Aber sie setzt einen Jetztpunkt gegenwärtig, der nicht mehr als gegenwärtig gefaßt wird, was eher einem Akt der Vergegenwärtigung als der Wahrnehmung entspräche.

Für Derrida steht das metaphysische Zeitverständnis als Anwesenheit hier überhaupt auf dem Spiel, denn wenn das Jetzt nicht durch sich selbst bestimmt werden kann, dann ist es auch nicht mehr der „Urquellpunkt" der Zeit. Sofern die Retention ein wesentliches Moment der Gegenwart ist, kein bloßer Zusatz zur Urimpression, muß die Erfassung des Jetzt in seiner Gegenwärtigkeit von der Erfassung eines vergangenen Jetzt begleitet werden. Und wenn diese Retention keine Wahrnehmung ist, aber doch zur Erfahrung der Gegenwart notwendig bleibt, dann wird die Gegenwart als Anwesenheit auch niemals ganz wahrgenommen. Wenn die Anwesenheit auch nicht nur Abwesenheit ist, so ist sie doch stets mit dieser durchsetzt. Die Erfassung eines rein gegenwärtigen Augenblicks ist als Phänomen nicht möglich, so daß er auch keine selbständige und feste Identität beanspruchen kann. Eher ist der Augenblick die Bruchstelle zwischen Selbst und Anderem, denn das Jetzt kann nur als *neu* auftauchen, wenn es sich vom vergangenen Jetzt als Nicht-Jetzt unterscheidet. Die Differenz verschränkt sich so mit der Identität. Die Retention erhält dieses Vergangene in der Anwesenheit, allerdings als Nicht-Jetzt oder als Abwesenheit. Daraus folgt letztlich, daß das Jetzt sich niemals unmittelbar präsent ist. Das Selbstbewußtsein der Jetzt-Anwesenheit hat mithin die Form der „Nachträg-

lichkeit" und nicht der „strömenden Gegenwart" als einer „verharrenden Form für immer neue Materie" (Husserl: Hua III/1,183), denn für das Selbstbewußtsein des Jetzt bedarf es der jetzigen Retention eines Nicht-mehr-Jetzt als Kontrast oder Ab-Grund (vgl. auch E. Strasser: Orth 140f, 147f, 157ff). Damit sieht Derrida auch den Begriff des Cogito in Frage gestellt, insoweit hierin als Ursprung der inneren Zeit dieser der intersubjektiven und historischen Zeit vorhergehen soll.

Die Anwesenheit als zeitliche Gegenwart im und als Jetzt kann also nach Derrida nicht sein ohne den Spielraum des Unterschieds zur Retention mit dem, was diese als abwesend ergreift. Der Aufschub (differance) ist ein Supplement, das sich einem Nichts hinzufügt, genauer gesagt: wodurch das mit Verzug hervorgebracht wird, dem sich das Supplement hinzufügt. Seinsanwesenheit erscheint bei Derrida dementsprechend nicht ganz ausgeklammert, sondern Sein bedeutet eher „Retardieren" oder „Differenz" im Gegensatz zur philosophischen Tradition. Gegenwart ergibt sich erst, nachdem der Konstitutionsakt der Zeit sein Werk vollendet hat, damit sie existieren kann (vgl. bes. Orth 94). Mit dieser Kritik sieht Derrida die Geschichte des Seins als Anwesenheit/Gegenwart für sich zum Abschluß gekommen.

Aber die „Nachträglichkeit" der Zeit/Akt-Differänz gilt eigentlich nur hin-sichtlich eines „Seins-für-das Bewußtsein", das hierauf-hin seine Selbstwerdung in der Distanz zwischen dem Selben und dem Anderen hervorbringt. Deshalb kann mit M. Henry (169ff) kritisiert werden, daß ein Seinsbereich anderer Ordnung hierbei vorausgesetzt ist, wo sich die Urimpression als lebendige cogitatio hält. Diese hat lebensphänomenologisch ihr Sein nicht im auffassenden Akt für das Bewußtsein, sondern im selbstaffektiven Leben. Eine Selbstaffektion als ein ontologisches Da-nach bzw. als „Spur" ist schon von dem affiziert, was sie erweisen soll. Ist nämlich die Gegenwart von der Vergangenheit, das Jetzt vom Nicht-mehr-Jetzt affiziert, dann ist diese Fremdaffektion nur möglich, weil das urimpressionale „Jetzt" als Selbstanwesenheit des Lebens (das im strikten Sinne kein Jetzt kennt) nicht über einem Ab-grund des Nichts als Nicht-mehr steht, sondern in seiner impressionalen Materialität („Passivität") sich selbst bereits ergriffen hat. Die Anwesenheit der Jetzt-Gegenwart ist damit keine Wahrnehmungszeit; sie ist die „Zeit" der Sich-Affektion, die in keiner temporalisierten Gegen-wart sichtbar wird. Derridas „Nachträglichkeit" ist nur eine weitere Weise des mundanen Ab-standes (Differenz, Außen), mit der die abendländische Metaphysiktradition zumeist Phänomenalisierung denkt, so daß hier bei Derrida in der Tat zu früh an einen „historischen" Abschluß der Metaphysikgeschichte gedacht wird.

Metaphysikdestruktion muß lebensphänomenologisch gesehen deshalb nicht allein in Anwesenheitsdekonstruktion haften bleiben. Denn sie vermag ein anderes Paradigma unverbrüchlicher Anwesenheit als „Leben" aufzuweisen. Dieses ist jedoch keine neue (Sinn-)Referenz, keine in den „Rand" geschriebene „Andersheit" zu einer von Abwesenheit durchzogenen (Seins-)Identität, kein Supplement zu toten Noemen, sondern absolut radikale Immanenz als Leben in und aus sich allein, das nie abwesend sein kann, weil keine Empfindung als gelebte (und nicht als vor-gestellte) ohne es denkbar wäre (vgl. Henry 66ff). Das Jetzt schwebt nur bewußtseinsabhängig über einem Nichts. Die volle Anwesenheit, aus der es hervorbricht, ist die ausschließlich „Selbstgebung" des Lebens als vorbehaltloses Sich-geben in und an sich außerhalb eines jeden wahrgenommenen oder erinnerten Bewußtseinsflusses. Wird aus dem Gedanken der Anwesenheit jede Gegenüberstellung verbannt, so ist sie das phänomenologisch „Absolute", in einem wirklichen Sinne absolut; das heißt benötigt kein „Sein" mehr, aus dem sich Differänz, Abwesenheit oder Nachträglichkeit ergeben (vgl. auch Henry: J.-F. Courtine 129–160: Parole et religion).

2. Anwesenheit und Vergessen

Läßt sich bei einer absoluten Anwesenheit wie jener des unsichtbaren Lebens das Vergessen noch denken? Husserls Retentionslehre der Gegenwart als Jetztanwesenheit macht es unverständlich, wie man eine vergangene Gegenwart überhaupt noch vergessen kann (Bernett: Orth 88ff), was analog auch vom geschichtlichen Vergessen gilt. Die Retention behält z. B. die voll intuitive Einsicht idealer Gegenstände, deren Konstitution im übrigen die Evidenz des Ursprungs bewahren soll, innerhalb der bewußtseinsmäßigen Gegenwart. Die Wiedererinnerung wiederholt diese in aktiver Reproduktion, macht sie aber von der Modifikation des retentionalen Bewußtseins unabhängig und löst sie aus den stets perspektivischen Erscheinungsweisen neuer Gegenwart. Als ver-gegenwärtigtes Vergangenes bedeutet das erinnernde Noch-einmal das mögliche Immer-wieder, d. h. das Stets einer ständigen Anwesenheit. Tritt die Schrift hinzu, so scheint zusammen mit der Kommunikation eine in bezug auf Arché und Telos volle intuitive und idealidentische Anwesenheit gewährleistet zu sein, die prinzipiell kein geschichtliches Vergessen oder Mißdeuten kennt.

Die apriorische Bestimmung der „Erstmaligkeit" einer absoluten Evidenz verkennt die Bindung von Wesen und Tatsachen als *geschichtliches* Faktum, so wie die Materialität des Schriftzeichens die geistige Überlieferung eines Sinnes durch Auflösbarkeit bedroht, auch wenn Husserl Schrift apriorisch als „geistige Leiblichkeit" versteht. Ein geschichtlicher Anfang ist ein Beginn unter kontingenten Umständen, und seine Reaktivierung kann durch geschichtliches Vergessen in Frage gestellt werden, das durch keine Erinnerung zu unterlaufen ist. Die Husserlsche aktive Reproduktion der Selbstgegebenheit vergangener Gegenwart ist also von der Endlichkeit der möglichen Reaktivierung in Frage gestellt. Dies zeigt die unüberwindbare Distanz zwischen Epochen, die aus einem Vergessen der ursprünglichen Bedeutung der Vergangenheit entstehen. Derrida erblickt in diesem wesenhaften Verbergen der Ursprünge die Quelle des Geschichtsbewußtseins selbst; das „kritische" Vergessen ist kein Zufall, sondern der Schatten geschichtlicher Wahrheit (Orth 95ff). Außerdem ist zu sagen, daß ein lebendiges geschichtliches Bewußtsein geradezu ein immer wieder aufgenommenes Befragen des Sinnes der Vergangenheit erfordert, so daß Kultur zwar, wie in Husserls „Krisis" beschrieben, vom Positivismus bedroht ist, aber auch von einer rein abstrakten Verwesentlichung phänomenaler Faktizität (vgl. auch Strasser: Orth 140ff, 153f, 160ff).

Husserls Wunschvorstellung von einer totalen Reaktivierung der Vergangenheit erscheint daher als eine nahezu phobische Verteidigung gegen Sinnentzug, ohne den es keine geschichtliche Vergangenheit geben kann. Und gerade diese Abweisung des Selbstentzugs taucht auch in der Lehre der absoluten Jetzt-Gegenwart auf, wo es offensichtlich kein Vergessen gibt. Zwar kennt Husserl die absolute Grenze der ersten Urimpression, die nicht wieder eine Modifikation ist und wohinter alles ins „Unbewußte" versinkt. Aber diese Grenze des absoluten Vergessens wird weniger erhellt als das absolute Können des Sicherinnerns, wie Chrétien in einer philosophiegeschichtlichen wie phänomenologischen Studie zum Vergessen gezeigt hat.

Seit Platons Denken als Meditation über die Zeit, die an ihrem Anfang wie an ihrem Ende unser Gedächtnis und unsere Erwartung übersteigt, wird die Wahrheit des Seins als das „Immemoriale" nur durch das Durchschreiten des Vergessens wiedergefunden. Für das christliche Denken, das zwischen Schöpfung und Parusie ausgespannt ist, sind das Gedächtnis des Ursprungs wie die „Hoffnung wider alle Hoffnung" nach Paulus zwei wesentliche Glaubensinhalte. Das Zeitgedächtnis muß sich in der Auferstehung von jeder selbstgemachten „nostalgischen" Sehnsucht reinigen und wird durch das Gedächtnis der Verheißung zur Hoffnung. Plotin, Augustinus wie Johannes vom Kreuz erinnern nach Philon von Alexandrien daran, daß nur Gott als der Andere nicht vergessen werden kann, weil er allein das Unerhoffte verheißt. Für die modernen dichterischen und phänomenologischen Analysen des Vergessens ergibt sich, daß sie den Verlust in der Erinnerung verneinen, denn was zu erinnern ist, ist immer als das Verlorene nach Chrétien zu erinnern. Für sie kann alles Vergessene hingegen revoziert werden, so daß unsere Ganzheit für immer gerettet ist (vgl. zu Nietzsche, Novalis, Proust, Jung u. a. auch die Arbeit von Grätzel).

In einem solchen Sinn kennt Husserl ein Ewigsein des Ego, das garantieren soll, daß dieses Ego zwischen der unendlichen Wiederholung der modifizierten Urimpression und deren unmöglicher Parusie als Selbstgegenwart nicht aufgerieben wird. D. h. der Regreß eines kontinuierlich retentionalen Abwandelns als meine Unendlichkeit schließt die intentionale Genesis als Objektkonstitution ein. „Ich war ewig" (Hua XI,378f) beinhaltet so als transzendentales Ewigsein auf dem Hintergrund des Bewußtseinsgrenzmodus der Urimpression für das Jetztsein einen unendlichen Vergangenheitshorizont, der unendlich entfaltet werden kann (vgl. entsprechend Hua XV,609 zum Tod als „absolutem Schlaf" der Monade). Das absolute Vergessen des Ursprungs bildet gerade die unverlierbare Garantie für das Ego-Gedächtnis als Wiedererinnerung selbst (Chrétien 94ff), in der sich identische Gegenstände formen lassen. In der Bestim-

mung des retentionalen Bewußtseins selbst wird dem Vergessen aber damit eben keine angemessene Bedeutung zuteil, denn es gibt für Husserl – im Unterschied zu Derrida (Orth 93f) – keine Abwesenheit in der Retention, wenn diese für die Bewußtseinsgegenwart die Anschaulichkeit des Jetzt aus der Urimpression festhält.

Die grenzenlose Objektkonstitution ohne definitive Abwesenheiten von nicht gesehenen Wahrnehmungsseiten und Horizonten steht damit bei Husserl parallel zur geschichtlichen Totalerinnerung. Was aber Husserl nicht zur Sprache bringt, ist nicht nur, daß im „Versunkenen" hinter der Urimpression das Leben unsichtbar anwesend ist, sondern daß jedes Wiederholen als geschichtliches Erinnern auch ein Akt des „lebens" (vivre) ist. Wiederholen läßt sich nur dann, wenn eine lebendige Identität vorausliegt; und die absolute Identität als Selbst-Anwesenheit ist die des Lebens mit sich selbst, wie Henry zeigt (190ff). Wenn nun andererseits dieses Leben als das schlechthin „Immemoriale" auftritt, wie Husserl mit der Bewußtseinsgrenzerfahrung zu erkennen gibt, ohne in einem lebensphänomenologischen Sinne dieser Problematik der verlorenen „lebendigen Gegenwart" nachzugehen, dann ist dieses Vergessensein des Lebens die Bedingung seiner eigensten Phänomenalität als „Offenbarung" selbst. Denn nie tut sich ein Abstand im Leben auf, in den hinein sich die Spur eines Erinnerns verfolgen ließe. Somit ist das absolute Vergessen des Lebens die apriorische Bedingung seiner absoluten Anwesenheit als solcher, die in keiner Welt „sich zeigt" oder erscheint (Henry 264ff, 282ff; vgl. auch ders.: Courtine 143ff).

Chrétien (116ff) will nun als das bevorzugte „Memorial" des unvergeßbar Absoluten (Gott) die biblischen Schriften einsetzen, womit er einen Gedanken Derridas fruchtbar macht, der in der Materialität von Zeichen, Schrift und Texten eine unverzichtbare Voraussetzung für die Konstitution idealer und kultureller Gegenstände sieht (Orth 66ff, 97f; vgl. auch Grätzels letztes Kap. zur „Spur" bei Derrida). Allerdings bindet Chrétien diesen Aspekt der phänomenal notwendigen Materialität an eine spezifisch *religiöse* Offenbarung, die über „Gott" als das Unvergeßbare Aufschluß geben soll. Dagegen läßt sich einerseits mit Janicaud (51ff) einwenden, daß damit die Phänomenologie von einer Theologie direkt abhängig gemacht werde, so wie andererseits mit Henry (251ff) zu fragen bliebe, ob „Gott" nicht eine direkte Selbstoffenbarung als „absolutes Leben" bzw. *wie* dieses kennt (vgl. ders.: Courtine 151ff). Letzteres würde seinerseits erst die biblischen Schriften als authentische Wahrheitszeugnisse rechtfertigen, denn es ist ja zu erklären, aus welcher Neigung bzw. Affektivität oder aus welch lebendigem Verlangen heraus wir uns eventuell an die Heilige Schrift wenden, um in ihr das „lebendige Wort Gottes" zu erkennen.

Bei Chrétien bedeutet der Rückgriff auf die biblischen Schriften einen erinnernden Anruf, der die Phänomenologie des Vergessens an eine religiöse Erfahrung *über die phänomenologischen Mittel selbst hinaus verweist*, was so eindeutig weder von Lévinas, Henry noch Marion gesagt werden kann, wie deren indirekte Replik auf Janicaud im Sammelband von Courtine zeigt. Es wird von Chrétien eine Metaphysik der göttlichen Geheimnisse eingeführt, deren Transzendenz nicht nur die von Husserl als Grenze gewollte Bewußtseinstranszendenz übersteigt, sondern auch das absolute Vergessen für den Menschen „spirituell" hinterfängt. Es wäre natürlich nichts gegen eine deskriptive „christliche Phänomenologie" als solche einzuwenden, wer sie für einen bestimmten Seinsbereich unternehmen will, aber die radikale Absolutheit des Vergessens geht dabei als phänomenologische Modalität verloren. Daran festzuhalten, ist für die immanente, nicht ekstatische Lebensstruktur ebenso entscheidend wie für das Verhältnis transzendentales Ego/empirisch reflektiertes Ich. Letzteres ist ein „Bild" oder eine Vorstellung, an die ich mich in der Selbstbesinnung explizierend erinnern kann. Das absolut lebendige Ego hingegen, das mit keinem Jetzt der „lebendigen Gegenwart" zu verwechseln ist, kann niemals erinnert werden, so daß dieses primordiale Vergessen zugleich die Bedingung seines „Seins" ist. Und diese Selbstvergessenheit des Ego wurzelt gerade im absoluten Vergessen des Lebens, das ohne Distanz in sich ist, so daß in dieser Selbstaffektion jeweils ein konkretes „Sich" gezeugt wird: dieser Eindruck hier und jetzt als *diese* unersetzbare Subjektivität in ihrem Pathos. Dieses Pathos ist demnach nicht ohne „Materialität", denn das „lebendige Fleisch" der Affektivität ist genau das materiale Sich-selbst-Erscheinen des Lebens in seiner pathischen Selbstaffektion. Im Gegensatz zu Derrida (und auch schon zu Merleau-Ponty) bedeutet diese Materialität (oder dieses Fleisch) aber keine „Andersheit", „Differenz" oder ein „Supplement" gegenüber dem affektiven „Bewußtsein", denn was „erlitten" wird, ist die Affektion in ihrer Passivität selbst (Henry 179ff; vgl. ders.: Courtine 137ff).

Es gibt für diese lebensphänomenologische Analyse eine Anwesenheit, in der sich Vergessen und Nichtvergessen chiastisch verschränken: Der Schmerz als solcher ist unvergeßlich, weil er in seiner reinen Affektion nur er selbst ist, ohne in eine Vorstellung transponiert werden zu müssen, was nicht heißt, dies geschehe nicht. Diese reine Immanenz des Schmerzes macht ihn gerade zu einem absoluten Pathos, unabhängig von der äußeren, empirisch „meßbaren Stärke" des Schmerzhaften. In diesem Pathos wiederum ist das Leben anwesend, ohne sich in einem Schmerzdatum oder in einer irreellen Abstraktion „zu sagen". Es bleibt in dieser Bildlosigkeit absolut, und dieses Vergessen ist die Form einer Anwesenheit, die nicht erinnert werden braucht, weil sie sich im Schmerz selbst gewiß ist (Henry 179f, 282f, 302f). Wenn diese affektive Absolutheit des Schmerzes auf das „Wort Gottes", die Schrift, hinlenken sollte, dann liegt die Rechtfertigung für die Absolutheit dieses Wortes nicht mehr im Text, der wie jede Sprache dem menschlichen Vergessen anheimfallen kann, sondern in einer außertextlichen Verweisung: im Pathos, mit dem sich das Leben selbst erleidet, um sich als Leben geben zu können. *Vor* jedem Memorial eines unvergessenen Anderen ist mithin zur Bezeugung dieses Memorials als „Erinnerung" an dessen Echtheit die absolute Anwesenheit des Lebens als nicht erinnerbares vonnöten. In diesem Sinne läßt sich dann phänomenologisch sagen, daß die unvermittelte Absolutheit des Lebens bzw. seine absolute Identität von Form und Inhalt das „Leben Gottes" selbst ist, das sich nach theologischer Lehre aus sich, in sich sowie für sich selbst zeugt. Eine strenge Phänomenologie des Vergessens könnte so „Gott" in seiner Selbstoffenbarung „thematisieren", ohne sich dabei einer bestimmten Theologie oder Gnosis (auch nicht der onto-theologischen) unterwerfen zu müssen. Janicauds Besorgnis transzendental-empirischer Natur schöpft mithin nicht alle Möglichkeiten einer sogenannten „theologischen Kehre in der Phänomenologie" aus, was gegen das Phänomenologieprojekt selbst steht, das immer über seine historisch erreichten Möglichkeiten hinausreicht. So ist gewiß, wie Henry sagt (Courtine 160), daß „Gott allein uns an ihn glauben lassen kann; aber er bewohnt unser eigenes Fleisch" – und dieses Fleisch ist die urimpressionale Affektivität der Phänomenologie. Wäre Gott ein Begriff, so läge er im Wettstreit mit anderen Begriffen im Horizont dieser Welt. Als „Grund" des absoluten Lebens ist er *das* Absolute selbst, ohne „fern" zu sein, da jede Affektion ohne Grenzen in ihrer lebendigen Selbstaffektion ist. Damit „ist" das Leben nicht „alles, was es ist", sondern beinhaltet vielmehr Werden, das heißt die Möglichkeit, daß sich diese Selbstaffektion *meines* Lebens als jene des absoluten Lebens in seiner „Offenbarung" als solcher erweist.

Edith Steins Werke. Hg. von Lucy Gelber und Michael Linssen OCD. Bd XIII: Einführung in die Philosophie. Nachwort von Hanna-Barbara Gerl. Bd XIV: Briefe an Roman Ingarden, 1917–1938. Einl. v. Hanna-Barbara Gerl. Bd XV: Erkenntnis und Glaube. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991–1993. 277 S. / 247 S. / 127 S., geb. DM 64,00 / DM 48,00 / DM 32,00

Das Manuskript zur „Einführung in die Philosophie" ist „zwischen 1917 und 1932 entstanden und gewachsen" (Vorw., 5) und erlaubt einen tieferen Einblick in das Denken der Husserl-Schülerin und in eigenen Bahnen denkenden Phänomenologin Edith Stein. Es gehört „zeitlich zu den frühen Schriften", „erhellt jedoch inhaltlich ihr Gesamtwerk überall dort, wo das Wesen der Person angesprochen und erläutert wird" (ibd.). Das Werk wird – wie von den übrigen Titeln der Gesamtausgabe her gewohnt – durch einen mit Akribie verfaßten „Werkstattbericht" der Hg.in Dr. Lucy Gelber eingeführt. Im Anhang findet sich zusätzlich ein recht substantielles Nachwort der Philosophin Hanna-Barbara Gerl.

Bei dem hier abgedruckten Werk handelt es sich um eine „Veröffentlichung des ältesten in Handschrift erhalten gebliebenen Manuskripts" (7). Die Studie entstand „in unmittelbarem Anschluß an Edith Steins Diss. ‚Zum Problem der Einfühlung' . . . und war von der Autorin nicht für eine Veröffentlichung vorgesehen, sondern bildete die Grundlage für weitere Studien ‚Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswis-

senschaften' ..., ‚Die ontische Struktur der Person' ..., ‚Der Aufbau der menschlichen Person' (Vorlesungsmanuskript, Münster 1932/33; in Vorbereitung zur Veröffentlichung in ESW)" (7f). Edith Stein habe – so ist von der Hg.in weiter zu erfahren – das hier abgedruckte Manuskript im Jahre 1938 mit nach Echt genommen und dort in ihrer Zelle aufbewahrt (vgl. 8). Dies läßt ohne Zweifel „auf die Wertschätzung des Manuskripts durch die Autorin" schließen (vgl. Nachwort von Hanna-Barbara Gerl, 265).

Entsprechend dem philosophischen Problembewußtsein der letzten vier Jh.e kreisen die Untersuchungen Edith Steins um zwei große Fragenkomplexe: I. um die Probleme der Naturphilosophie (37ff) und II. um die Probleme der Subjektivität. Im Rahmen des letztgenannten Fragenkomplexes stößt der Leser auf Problemerörterungen, die von anderen, bereits veröffentlichten Schriften Edith Steins her, bekannt sind: Bewußtsein und Bewußtseinserkenntnis – Die ontische Struktur (der Person) – Die Wissenschaften von der Subjektivität (vgl. dazu vor allem ‚Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften' und ‚Die ontische Struktur der Person').

Stein arbeitet methodisch stringent gemäß den einzelnen Stufen der phänomenologischen Reduktion das Wesen der jeweiligen Sache bzw. des jeweiligen Sachverhalts heraus. Ihre Untersuchungen erschöpfen sich deshalb nicht in der Spekulation, worunter der Alltagsverstand gelegentlich das Wesen und die Aufgabe der Philosophie versteht, ihre Untersuchungen verlaufen vielmehr streng wissenschaftlich und stehen unter einem objektiven Geltungsanspruch. Sie wählt dabei weder den Weg *Kants* noch den der transzendentalen Phänomenologie ihres Lehrers *Edmund Husserl*, sondern bietet – wie in einigen bereits veröffentlichten Schriften – eine phänomenologische Analyse von Sein und Bewußtsein, von Welt und Person. Edith Steins Untersuchungen wollen in diesem Zusammenhang deutlich machen, daß die menschliche Person mit Leib, Seele und Geist an die Welt rührt, womit eine These anklingt, die in dem philosophischen Hauptwerk von 1936 ‚Endliches und Ewiges Sein' weiterentwickelt wird. (Vgl. dazu Gerl, Hanna-Barbara: Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben. Mainz 1991)

Beachtung verdient aber auch das mit sehr viel Sachverstand verfaßte Nachwort von Hanna-Barbara Gerl, das über eine bloße Würdigung hinaus geeignet ist, zum tieferen Verständnis der Untersuchungen Edith Steins beizutragen. Für Gerl tut sich in dem vorliegenden Werk aufgrund dessen Qualität und gerade im Hinblick auf dessen „nicht gänzlich ausgefeilten Charakter" und das „offene Ende" der Blick auf „in eine eindrucksvolle Werkstatt des Denkens" (265). Für die Vf.in steht ferner fest, daß Edith Stein „aus einer zuversichtlichen Gewißheit des Zusammenhangs aller Erkenntnisse mit einem sinnvollen Ganzen" (275) denkt. Das „Unzeitgemäße" dieser Untersuchungen ist nach Gerl darin zu sehen, daß Stein „uneitel" gänzlich zurücktritt „in die möglichst klare Wahrnehmung der Sache", ferner „in ihre Schule, in eine über künftige Generationen sich ideal forterstreckende Denkgemeinschaft" (276). Hier tauche zwar Philosophia perennis „nicht als Ausdruck auf", sondern sei „der Sache nach angenommen und auch kraft einer soziologischen Organisation angestrebt, wenn sie auch als Aufgabengebiet in sich unendlich" bleibe (ibd.). Schließlich sieht Gerl den Wert der Steinschen Erörterungen auch im Substantiellen: Edith Steins „Einführung in die Philosophie" stelle „als Frage nach dem Sein, das ein Licht auf das menschliche Dasein werfen kann", einen metaphysischen Ansatz dar, der bei aller Sprödigkeit der Gedanken mehr als andere philosophische Ansätze der Gegenwart „eine Teilstrecke erhellt hat, um ‚Welt zu verstehen'" (277).

Briefe an Roman Ingarden, 1917–1938.

Die hier erstmals abgedruckten Briefe Edith Steins an ihren ehemaligen Kommilitonen, den polnischen Philosophen *Roman Ingarden*, deren Originale sich in der Akademie der Wissenschaften in Warschau befinden, stellen nach Einschätzung der Hg.in einen „Höhepunkt in der Edition ihrer Schriften" (5) dar.

Die Anmerkungen, die ein entscheidendes Licht auf die Hintergründe der Briefe werfen, stammen aus der Feder der Archivarin des Edith-Stein-Archivs im Kölner Karmel, Sr. Maria Amata Neyer O.C.D. Hanna-Barbara Gerl versteht es, auf geschickte Weise das historische Umfeld zu durchleuchten.

Die Briefe sind nach drei Abteilungen gegliedert:
- Wege und Umwege, 1919–1921
- Beruf und Berufung, 1922–1930
- Absprung ins Endgültige, 1931–1938

Bereits das umfangreiche und detailliert angelegte Register muß den Leser zwangsläufig „in die philosophische Szene der ersten Jahrzehnte unseres Jh.s" zurückversetzen (5). Unter formalem Aspekt sind die hier abgedruckten Briefe an Roman Ingarden wesentlich ausführlicher als die bereits in den Bänden VIII und IX der Ges. Schriften abgedruckten. Inhaltlich betrachtet zeigen die Briefe „private Anklänge" (11), die von Edith Stein bisher so nicht bekannt sind.

Insbesondere die Briefe aus den Jahren 1917 und 1918 zeigen „eine tiefere als nur aus der gemeinsamen Dankbarkeit aufsteigende Freundschaft – sie lassen auf der Seite Edith Steins Liebe erkennen, dann Überwindung und Verzicht" (ibd.). Aufgrund der offenkundigen Zurückweisung Ingardens (vielleicht auch eher Zurückhaltung!) ersetzt das Philosophieren später „den Ton des Herzens, den der andere nicht hören will" (11). Die Intimität des Briefwechsels aus der Anfangsphase kommt vor allem in einem Brief vom 5. 7. 1918 zum Ausdruck, in dem Edith Stein Ingarden davor warnt, ihre Briefe jemals zu veröffentlichen (vgl. 111). Den Rezensenten selbst überkam beim ersten Lesen das Gefühl, als betrete er hier verbotenes Terrain, als verschaffe er sich Zugang zur „Intimperson" eines Menschen, der sich – weil verstorben – dieses Eindringens nicht mehr erwehren könne. – „Warum in die Briefe eindringen?", ist wohl deshalb auch die Frage, die sich Gerl stellt. Das Lesen dieser Briefe bedeute in jedem Fall „ein Eindringen", nur ein Tagebuch wäre wohl „noch intimer" (9). Gerl rechtfertigt dieses „Eindringen" aufgrund des zeitlichen Abstandes, so daß dasselbe nun „nicht mehr zudringlich" wirke (ibd.). Der Rezensent vermag diese Einlassung nicht nachzuvollziehen, ist aber der Auffassung, daß es der Verewigten durchaus Abbruch tut, wenn man sie bewußt in einer „Gloriole" darstellt,[1] in der sie sich selbst wohl nie hätte sehen wollen.

Ohne Zweifel wird mit den Briefen auch eine biographische Lücke geschlossen, insofern diese – wie kaum ein anderes Zeugnis – „die innere Suchbewegung der jungen Doktorin und Privatassistentin Husserls" in den Jahren 1917 bis 1921 zeigen (vgl. 10). Die Briefe bieten zum einen Einblick „in Edith Steins Seele", zum anderen „in die Werkstatt der Phänomenologie in den 10er und 20er Jahren". Was schließlich als Brücke zwischen *Ingarden* und *Edith Stein* über die zunehmende Distanzierung im privaten Bereich hinaus bleibt, ist die Phänomenologie.

Weil die Briefe Edith Steins für sich selbst sprechen, man ihre Sprache aber erst recht versteht, wenn man den Hintergrund kennt, ist es zweckdienlich, sich gründlich in Gerls einführende Worte zu vertiefen, weil darin so manches an Wissenschaftsgeschichte zur Sprache kommt, was sich in einer gängigen Philosophiegeschichte nicht einfach nachlesen läßt. Gerl gibt u. a. einen kurzen Abriß des wissenschaftlichen Werdegangs Edmund Husserls und der von ihm begründeten Phänomenologie sowie der Aktivitäten des „Göttinger Phänomenologenkreises". Ungeachtet der wissenschaftlichen Intentionen dieses kleinen, aber gewichtigen Zirkels darf als Novum angesehen werden, daß ihm auch Frauen angehörten (vgl. 16). Dankbar wird der Leser auch die hier abgedruckte Kurzbiographie des Philosophen Roman Ingarden (17f) zur Kenntnis nehmen sowie die Darstellung seines wissenschaftlichen Werdegangs und seiner Forschungsintentionen. Es überrascht nicht wenig zu erfahren, „daß Edith Stein (u. a.) 1929/30 Ingardens Literarisches Kunstwerk bis in Einzelheiten hinein überarbeitete und außerdem für den Druck beim deutschen Verlag Niemeyer in Halle sorgte" (19). Die Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Werken und Forschungsvorhaben Ingardens belegt übrigens sehr deutlich Edith Steins Fähigkeit des „kongenialen Einfühlen(s) in die Gedankenwelt eines anderen" (ibd.).

Des weiteren eröffnen die Briefe der Husserl-Forschung Einblicke in eine wichtige Schaffensperiode des Phänomenologen, in die Zeit, als Edith Stein in Freiburg seine Assistentin war. Die Briefe geben in diesem Zusammenhang die Möglichkeit eines gründlichen Einblicks in die Arbeit Edith Steins an Husserls Werk und dessen Aufbereitung für die spätere Publikation.

Darüber hinaus erhält man beim Lesen der Briefe Kenntnis vom Gespräch zwischen der preußischen Patriotin Edith Stein und einem polnischen Patrioten, zugleich ein erschütterndes Zeugnis tragischer Treue zu einem Land, aus dem sie später ausgestoßen und zur Vernichtung gebracht wurde.

Unter dem Aspekt „Glauben mit oder gegen die Philosophie" lassen die Briefe Ingardens an Edith Stein, die freilich hier nicht abgedruckt sind, „intellektuelle Barrieren" hinsichtlich des „‚Heimflie-

[1] In diesem Zusammenhang sei nur auf die Einlassung von Beat W. Imhof verwiesen, die „zahlreichen Schriften über Edith Stein" dienten „in ihrer Mehrheit einem einzigen Zweck": sie verstärkten „den unechten Kultus um Edith Stein, ihre Glorifikation" (Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk. Hg. v. H. A. Salmony. Erster Bd., Basel, Boston: Birkhäuser 1987. 352 S. (BBPG 10), geb DM 74,00, S. 18.) Imhof hegt sogar „Zweifel an der einwandfreien editorischen Arbeit des Steinschen Briefwechsels", weil „sämtlicher Briefwechsel" in den oben in Betracht kommenden Jahren „plötzlich völlig grundlos" abbreche. (Ibd., S. 103.)

gen(s)' seiner Freundin zum Christentum" erahnen (23). Der Vorwurf Ingardens, der sich indirekt aus den Briefen Edith Steins erschließen läßt, ist „weniger persönlicher als grundsätzlicher Natur". Er hält ihr offenbar vor, „die intellektuelle Arbeit auf Glaubensaussagen zu stützen, und umgekehrt: Offenbarung durch das Instrument der Rationalität zu erhellen" (23 – vgl. Brief vom 10. 2. 1928). Edith Steins Erwiderungen, so wie sie sich auf direkte Weise in ihren Briefen dartun, sind in diesem Zusammenhang aus einer unglaublichen Offenheit und Gradlinigkeit heraus verfaßt.

Die Briefe brechen ab mit dem Jahr 1938. Den letzten Brief an Ingarden verfaßte Edith Stein aus Anlaß von Husserls Tod am 6. Mai 1938. Sie spricht darin von einem „seligen Sterben" des verehrten Meisters, „das keine Trauer der Zurückbleibenden will" (239). Der Tod Husserls bildet den Schlußstein einer Freundschaft, die sich ursprünglich am Werk dieses großen Philosophen entzündete. Freilich gab auch die bevorstehende Flucht nach Echt am 31. Dezember 1938 den äußeren Anlaß für den Abbruch der Korrespondenz, von der Gerl sagt, daß sie „überfließend begann, im Ausschütten und Sich-Bezwingen eines Gemüts", um sodann in ein „gelassenes, schön und unkommentiert in sich ruhendes Zuhausesein" einzumünden (24). Dieses „Zuhausesein" charakterisiert sehr eindringlich, was Edith Stein in einem Brief vom Sommer 1937 an Roman Ingarden über den Orden der Karmelitinnen schreibt, in dem sie 1933 ihre Heimat gefunden hatte: „Wir glauben, daß es Gott gefällt, sich eine kleine Schar von Menschen auszuwählen, die besonders nahen Anteil an seinem eigenen Leben haben sollen, und glauben, zu diesen Glücklichen zu gehören" (238).

Der 3. hier zur Diskussion stehende Bd, betitelt ‚Erkenntnis und Glaube', enthält weitere, zum großen Teil noch nicht veröffentlichte wissenschaftliche Kostbarkeiten aus der Feder Edith Steins.

Die hier abgedruckten Arbeiten sind insgesamt zwischen 1929 und 1941 entstanden. Im einzelnen handelt es sich um folgende Abhandlungen: die ursprüngliche Fassung des Aufsatzes ‚Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino', betitelt ‚Was ist Philosophie?'; eine Studie über ‚Erkenntnis – Wahrheit – Sein' (Vorarbeiten für eine Vorlesung in Münster 1932/33); ein Fragment mit dem Titel ‚Aktuelles und ideales Sein – Species – Urbild und Abbild', das in thematischem Zusammenhang steht mit der Studie ‚Akt und Potenz' und den Vorlesungen in Münster 1932/33; ein Fragment einer vorausgehenden Fassung des Vorworts zum philosophischen Hauptwerk ‚Endliches und Ewiges Sein' (1936); ferner die revidierte und ergänzte Neuausgabe des 1940/41 für die amerikanische Zeitschrift ‚The Thomist' verfaßte Studie über die symbolische Theologie des christlichen Neuplatonikers Dionysios Areopagita, betitelt ‚Wege der Gotteserkenntnis'.

Von den hier gesammelten Studien gehört ohne Zweifel der Beitrag ‚Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino' zu den ganz besonderen Kostbarkeiten der Edith-Stein-Literatur. Es handelt sich dabei – wie bereits angedeutet – um die bisher nicht veröffentlichte Urfassung eines Beitrages für eine Festschrift, die *Edmund Husserl* zum 70. Geburtstag gewidmet war und im Jahre 1929 als Ergänzungsband zum ‚Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung' erschien. Zur Entstehungsgeschichte dieses Beitrages schreibt *Erich Przywara* (‚In und Gegen', Nürnberg 1955, 63), es sei Edith Steins ursprüngliche Absicht gewesen, „die Phänomenologie E. Husserls und die Philosophie und Theologie Thomas' von Aquin Aug in Aug zueinander zu stellen: wie sie es am eindringlichsten für die Festschrift für E. Husserl in einem auch künstlerisch bedeutenden Gespräch zwischen E. Husserl und Thomas von Aquin später darstellte, das sie freilich dann auf Wunsch von Martin Heidegger in einen sogenannten neutralen Artikel verwandeln mußte ..."[2] Der von Edith Stein ursprünglich verfaßte Dialog, der seiner Form halber Heideggers Mißfallen erregte, ist von einer seltenen Frische, was alleine das eingangs skizzierte Szenario anbelangt:

Herr Geheimrat Husserl befindet sich in seinem Studierzimmer in Freiburg. Es ist der 8. April 1929, also just der 70. Geburtstag des Philosophen, und zwar bereits spät am Abend. Husserl, zunächst allein im Zimmer, spricht folgenden Monolog:

Die lieben Leute haben es herzlich gut gemeint mit ihren Glückwunschbesuchen; und gewiß, ich hätte keinen missen mögen. Aber nach einem solchen Tage ist es schwer, zu Ruhe zu kommen und ich habe doch immer auf gute Nachtruhe gehalten. Wahrhaftig, nach all dem Geplauder wünschte ich mir jetzt ein ordentliches, philosophisches Gespräch, damit im Kopf wieder alles in die richtigen Bahnen käme.

(Es klopft.) So spät noch? Herein, bitte!

Es öffnet sich die Tür, und herein tritt ein Dominikanermönch in weißem Habit und schwarzem Mantel: Thomas von Aquin höchst persönlich!

[2] Zitiert nach Maria Amata Neyer O.C.D. (Bd XIV der Ges.W., Anm. 5, S. 197).

Verzeihen Sie die nächtliche Störung, Herr Geheimrat. Aber ich habe Ihre letzten Worte gehört und danach dachte ich, ich könnte es noch wagen. Sprechen wollte ich Sie heute gern und unter vier Augen, denn in Gesellschaft begebe ich mich nicht. Bis jetzt gab es aber seit dem frühen Morgen keine Möglichkeit, Sie allein zu treffen.

H. (sehr liebenswürdig, aber ein wenig verlegen): *Sie sind herzlich willkommen, Hochwürdiger Herr Pater, doch offen gestanden – ich hatte so manchen Ordensmann unter meinen Schülern, aber von dieser Farbe, so viel ich mich erinnere, noch keinen. Bitte, helfen Sie meinem schlechten Gedächtnis gütig nach.*

Der Pater (mit einem leichten Lächeln): *Ich habe nie zu Ihren Füßen gesessen. Nur aus weiter Ferne habe ich das Werden und Wachsen Ihrer Philosophie mit großer Anteilnahme verfolgt und mancher Ihrer Schüler ist zu mir gekommen und hat mir von Ihnen erzählt. Ich bin Thomas von Aquin.*

H.: *Das ist freilich die größte Überraschung dieses Tages. Darf ich Sie bitten, Platz zu nehmen? Ich bitte um Vergebung, wenn ich nicht verstehe, in den richtigen Formen mit Ihnen umzugehen. Ich wäre für eine Belehrung dankbar.*

Th.: *Bitte, nur ganz zwanglos. Behandeln Sie mich wie jeden anderen Besucher, der zu einem philosophischen Gespräch zu Ihnen kommt. Dazu bin ich nämlich da.*

H.: *Dann bitte, hier in der Ecke des alten Ledersofas. Es stammt noch aus meiner Privatdozentenzeit, aber es ist sehr bequem und ich gedenke, mich nicht mehr davon zu trennen. Ich darf mich hier gleich daneben in meinen alten Sessel setzen? Und nun kann das Gespräch beginnen. . . .*

Gegensätze und Gemeinsamkeiten kommen in dem nun folgenden Dialog zur Sprache. Beide Gesprächspartner sind vom Geist echten Philosophierens beseelt; sie sind bemüht, dem logos bzw. der ratio nachzuspüren. Beiden ist die Absicht gemeinsam, Philosophie als strenge Wissenschaft zu treiben; denn „Philosophie ist keine Sache des Gefühls und der Phantasie, der hochfliegenden Schwärmerei oder der persönlichen Ansicht, sozusagen Geschmackssache, sondern eine Sache der ernst und nüchtern forschenden Vernunft" (zit. nach der gedruckten Fassung. A.a.O., S. 316). Sowohl Husserl als auch Thomas sind der Überzeugung, daß die Welt von einem logos durchwaltet ist, den es im Philosophieren aufzuspüren gilt, aber über die Grenzen, die der Vernunft dabei gesetzt sind, gehen eben die Meinungen beider auseinander.

Die hier abgedruckte dialogische Fassung der Gegenüberstellung der Philosophie des Aquinaten und des Phänomenologen Edmund Husserl wurde für die Veröffentlichung in der Festschrift – wie erkennbar – stark überarbeitet und begrifflich präzisiert, doch stellt sie im Gegensatz dazu ein solch lebendiges Zeugnis des Philosophierens dar, wie es die Philosophiegeschichte nur sehr selten aufzuweisen hat.

Koblenz Bruno H. Reifenrath

Gerl, Hanna-Barbara: **Unerbittliches Licht**. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1991, 204 S., Ln. DM 36,00

Genau 100 Jahre nach der Geburt und beinahe 50 Jahre nach dem spurenlosen Ende E. Steins (1891–1942) in Auschwitz legte die Autorin von „Romano Guardini 1885–1968" (Mainz, 3. Aufl. 1987) eine Studie über diese reich begabte, jedoch tief gedemütigte, in der Nachfolge Jesu stehende Jüdin, Philosophin und Märtyrerin vor. Wer Person und Werk jener außergewöhnlichen Frau verstehen will, der findet in dem hier vorzustellenden Buch eine Fülle zuverlässiger Informationen. Dabei geht es der Vf. primär nicht um die Wiedergabe des schon weithin aufgehellten Biographischen, sondern „um das Darstellen einer Haltung . . ., die in ein Gehaltensein übergeht" (14). Die mit hoher Sachkompetenz und innerer Anteilnahme geschriebene Veröffentlichung verdient eine ausführlichere Darstellung.

Der „Grundzüge eines Lebens" überschriebene Teil I (11–40) beschränkt sich auf das biographisch Notwendige: Herkunft und Jahre der Kindheit; Beginn des Studiums der Germanistik und Psychologie in Breslau (1911); Hinwendung zur Philosophie aufgrund der Lektüre der ‚Logischen Untersuchungen' von E. Husserl; der Wechsel zu Husserl nach Göttingen (1913) und zusammen mit Husserl nach Freiburg (1916), Promotion mit Auszeichnung über das Thema ‚Einfühlung'; Privatassistentin Husserls bis 1918; Jahre umstürzender Veränderung (zwei zerbrochene Liebesbeziehungen); Hinwendung zum Christentum und Empfang der Taufe 1922; Lehrtätigkeit am Pädagogischen Seminar in Speyer 1923–31; Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster 1932–1933; Eintritt in den Karmel in Köln 1933; Wechsel in den holländischen Karmel Echt 1938; Verhaftung durch die Gestapo am 2. August 1942. – Im Anschluß an diese „Lebenslinien" wird im Kap. III, „Versöhnung durch Sühne" (34–40), der ebenso kühne wie gelungene Versuch einer Deutung des in ein Martyrium mündenden Lebens der E. Stein auf dem Hintergrund jüdisch-christlicher Symbole und Begriffe (alttestamentliche Riten am Versöhnungstag, ‚holocaustum', neutestamentliches Pascha, Lebensform im Karmel) unternommen.

Teil II (43–77) zeigt E. Stein als eine „Vordenkerin der Frauenfrage" (56), die sich durch Sachlichkeit, Nüchternheit und wohltuende Rationalität auszeichnete. Schon zu einer Zeit, da die historisch-kritische Methode erst fachintern diskutiert wurde, schreckte sie vor Schwierigkeiten im Umgang mit den Texten der Bibel zum Thema Frau keineswegs zurück. Im Gegenteil, sie entdeckte gerade mit Hilfe der Bibel Gott in der Frau und die Frau in Gott, und sie wagte es sogar, über die kanonistischen und dogmatischen Bedingungen einer Teilhabe der Frau am kirchlichen Amt „sachbezogen und unemotional" (63) nachzudenken. Die anthropologische Frage nach der ‚weiblichen Eigenart' beantwortete sie, von der Phänomenologie ausgehend, zwar mit einem Ja (66), zu einem anderen Ergebnis kam sie jedoch über den Ansatz des Personseins, dem sie das Frausein nachordnete. Ihre Forderungen nach Gleichstellung der Frau in Beruf, Gesellschaft und Politik überraschen somit nicht.

E. Stein war von Beruf Philosophin. Eine ursprünglich über das Verhältnis von „Potenz und Akt" geplante Habil.-Schrift arbeitete sie 1936 zu ihrem philosophischen Hauptwerk „Endliches *und* ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins" aus. Analysen jenes Werkes bilden im Teil III, „Philosophie im Aufstieg" (81–155), den Kern der ganzen Studie. Biographisch aufschlußreich sind die Kap. VII und VIII (81–104), die jeweils in einer knappen, aber präzisen Skizze über Husserls Phänomenologie und Heideggers Existentialphilosophie informieren. E. Stein erblickte das Ziel des Denkens vorzüglich in der Philosophie der Person. Sie folgte ihrem ‚Meister' Husserl nur ein Stück auf dem Weg der Phänomenologie. Noch entschiedener trennte sie sich von der Philosophie Heideggers, zu dem sie auch der angestrebten Habilitation halber intensive Kontakte aufgenommen hatte, dessen „geradezu magischem Einfluß auf die Jüngeren und Gleichaltrigen" (97, Gadamer) sie sich jedoch zu entziehen wußte. Die Vf. faßt die Kritik E. Steins an Heideggers „Sein und Zeit" in acht Punkten zusammen (102–104). Im Blick auf diese Punkte fällt es nicht schwer, in „Endliches und ewiges Sein" eine christliche, zunächst an Thomas von Aquin orientierte Auseinandersetzung mit dem Heideggerschen Existentialismus zu erkennen.

Als E. Stein sich 1925 mit Thomas von Aquin zu beschäftigen begann, erreichte die Thomas-Renaissance des 20. Jh.s gerade ihren Höhepunkt. Sie übertrug 1925–1929 dessen „Quaestiones disputatae de veritate" ins Deutsche, verfaßte 1929 die Schrift „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino" und arbeitete 1930–1931 an der unveröffentlichten Studie über „Potenz und Akt". Bezeichnenderweise wandte sie sich dann in ihrem Hauptwerk von Thomas immer mehr ab – und Augustinus zu. Im Denken des Kirchenvaters spielte nämlich das ‚Ich' als fließende Mitte zwischen dem reinen Sein und dem Nichtsein eine dominierende Rolle. Dieses ‚doppelbödige' Ich eröffnete E. Stein einen methodisch gesicherten Zugang zum Sein. Zugleich sah sie darin die Brücke sowohl zur antiken griechischen Seins- wie auch zur modernen, von Descartes initiierten, sodann von Husserl und Heidegger weiterentwickelten Transzendentalphilosophie (117–121). Als gläubige Christin faszinierte sie am augustinischen Philosophieren das Miteinbeziehen von Offenbarungstexten – konkret: der (freilich augustinisch interpretierten) Ich- und Selbstaussage Gottes in Ex 3,14 (nicht Genesis! 131) – in die Seinsreflexion.

Im Hauptwerk E. Steins bestimmen ab Kap. 7 augustinische Gedankenmuster in Form aufgewiesener Analogien von Ternaren zwischen endlichem und ewigen Sein den Gang der Untersuchung. Solches Aufweisen, das antikem Ordodenken folgt, nennt die Vf. im Blick auf E. Stein ein ‚phänomenologisches Meisterstück' (140). Es erreicht seinen Höhepunkt in der philosophischen Reflexion des (ad similitudinem et imaginem dei, cf. Gn 1,26) erschaffenen Menschen. Im Horizont ihrer auf das ‚Ich' konzentrierten Seinsauslegung verdeutlicht E. Stein sodann auch das Unzugängliche der menschlichen Individualität: Der in sich geschlossene, jedoch über sich selbst hinaus offene Geist des Menschen vermag sich nicht auszuloten. Die das philosophische Anliegen E. Steins verdeutlichenden Sätze der Vf.: „Niemand kennt den anderen, noch weniger sich selbst im Innersten und Eigensten. Selbsterkenntnis ist paradoxerweise Erkanntsein durch Gott" (146), berühren sich übrigens eng mit dem Vortrag, den der ebenfalls von der Phänomenologie geprägte Romano Guardini auf dem Katholikentag 1952 in Berlin gehalten hatte: „Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen" (Würzburg o. J.). Erinnert sei noch an Augustins „grande profundum est ipse homo", Confessiones 4,14,21.

In ihrem „Versuch einer Würdigung der Philosophie Edith Steins" (148–155) verweist die Vf. auf die vollzogenen Wenden: von Husserl zu Thomas und von Thomas zu Augustin. Dennoch, so meint sie, könne man „in einem delikaten Sinne sagen, daß Husserl bei Edith Stein letztlich doch über Thomas den Sieg davon getragen habe", ja, sie habe gerade durch die Wahl Augustins zum Mentor ihrer Aufstiegsphilosophie „Husserl selbst geweitet" (151). Die Vf. übergeht die Verstehensschwierigkeiten, mit denen ein solcher Versuch des Aufstiegs zum Sinn des Seins heutzutage zu ringen hat, nicht. Sie zitiert Sören Kierkegaard und Karl Barth, die einen Aufstieg von der Schöpfung oder von der Geschichte zu Gott als eine Vermessenheit betrachteten und das ‚katholische Analogiedenken' a limine ablehnten. Sie verweist aber auch auf Vertreter gegenläufiger theologischer Tendenzen, insbesondere in den dreißiger Jahren unseres Jh.s, die einem Weg zu Gott über die Vernunft das Wort redeten. Daher ihr Urteil über das philosophische Denken E. Steins: „Vernunft wird von der Gnade nicht entmächtigt. Wahrheit muß sich vor dem Verstand ausweisen können – auch religiöse Wahrheit. So unternimmt Edith Stein gegen den damaligen (wie auch heute noch nicht überwundenen) Trend eine Erhellung des Religiösen durch das Denken" (153).

War E. Stein eine Mystikerin? Auf diese Frage erteilt die Vf. keine eindeutige Antwort. Sie unterstreicht jedoch durch den „Rationalität und Mystik" betitelten Teil IV ihres Buches (159–187) die mit erstaunlichem Einfühlungsvermögen gepaarte hohe Sachkompetenz E. Steins bei der Erhellung und Vertiefung der Mystik. In einer kompositorischen Klimax werden zunächst (159–165) drei Referate bzw. Ansprachen dargestellt: über das Mysterium der Menschwerdung (Vortrag 1931 in Beuron) und über das Fest der Epiphanie (Ansprachen 1940 und 1941 im holländischen Karmel in Echt). Ein weiterer Abschnitt (166–177) ist der Beschäftigung E. Steins mit Dionysius Areopagita, dem Meister der negativen Theologie, gewidmet, von dem sie sich angezogen fühlte und von dessen Werk sie ebenfalls mehrere Schriften ins Deutsche übertrug. Das Grundkonzept der dionysischen Sicht von Gott und Welt wird bündig dargestellt. Die Vf. hält jedoch bei aller klaren theologischen Gedankenführung E. Steins deren Würdigung des Areopagiten für schwierig: „Anders als in ihrem Hauptwerk bleibt die philosophische Betrachtung nicht mehr innerhalb der Grenzen des Rationalen, die dann jeweils durch eine Art Sprung überwunden werden. Edith Stein befindet sich hier vielmehr in einer die Grenze selbst abbauenden Verstandestätigkeit" (176).

Das letzte Kap. des Buches (178–187) trägt die Überschrift: „Im Dunkel wohl geborgen". Zum 400. Geburtstag des Johannes von Kreuz, 1942, erhielt E. Stein von ihrer Obrigkeit den Auftrag, eine Monographie über diesen Klassiker der spanischen Mystik zu verfassen, an der sie bis zum Tag ihrer Verhaftung arbeitete. Der Titel „Kreuzes*wissenschaft*" verdeutlicht abermals etwas von der Prävalenz des Rationalen in der Persönlichkeitsstruktur der E. Stein: Selbst im äußersten Dunkel des Glaubens, wofür das Kreuz als Symbol steht, sucht sie das Verstehen. Johannes von Kreuz spricht im Anschluß an die paulinische ‚kenosis' von der ‚annihilatio'. E. Stein verdeutlicht diesen negativen Begriff an der Kreuzigung Jesu, und die Vf. ihrerseits kommentiert unerbittlich eindringlich: „Dies ist der Endpunkt in jedem Sinne: die Zerschlagung der Gottesbeziehung durch Gott selbst" (183). Freilich, nicht das Dunkel hat das letzte Wort in der Kreuzeswissenschaft, sondern das Licht. Kreuzeswissenschaft hat es nun einmal mit der Dialektik des Paradoxen zu tun: mit dem Reichtum in der Armut, mit dem Schweigen im Wort, mit dem Trost in den Tränen, mit dem Heil in der Entfremdung, mit dem Licht im Dunkeln, eben mit dem ‚unerbittlichen Licht' (186).

Mit diesem Buch, das einer am christlichen Glauben auch philosophisch-theologisch interessierten Leserschaft eine fesselnde Lektüre verspricht, hat Hanna-Barbara Gerl ihre Meisterschaft in dem Genre der biographischen Literatur erneut unter Beweis gestellt. Ihr ist es gelungen, E. Steins geistig-geistliche Entwicklung und Reifung so darzustellen, daß dabei zugleich auch der Umbruch im Katholizismus der zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jh.s gebührend mit zur Sprache kommt. Gibt es eine christliche Philosophie? Die Beantwortung dieser Frage seitens der in die katholische Kirche eingebundenen Intellektuellen jener Zeit hatte deren Ausbruch aus dem verordneten Getto des Denkens zur Voraussetzung. Die Vf. nennt neben E. Stein Dutzende erstrangiger Namen, die jenen Ausbruch wagten und dem christlich-philosophischen Denken durch die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie eine neue Grundrichtung wiesen. Allein schon auf dem Hintergrund dieses brillant gezeichneten geistesgeschichtlichen Tableaus treten die Gestalt und das Werk E. Steins in ein denkbar helles Licht. Die Vf. begnügt sich jedoch mit der Würdigung der philosophischen Leistung E. Steins, an deren Schriften sie das Unhistorische in der Darstellung zu Recht kritisiert, nicht. Sie läßt deren geistige Leistung vielmehr in einer Wissenschaft kulminieren, vor der alle Kritik verstummt. „Unerbittliches Licht" ist ein Buch für gebildete Christen; es macht betroffen und nachdenklich. Man kann ihm gerade auch deshalb nicht genug Leser wünschen.

Würzburg/Gießen Cornelius Mayer

Otto, Elisabeth: **Welt, Person, Gott.** Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag 1990. 214 S. (Diss. der Kath.-Theol. Fak. der Universität Tübingen), kart. DM 42,00

O. überrascht den Leser im Vorwort zu ihren eigentlichen Untersuchungen mit der Behauptung, Edith Stein habe „als Theologin . . . bis heute wenig – wenn überhaupt – Beachtung gefunden", wohl „weil sie keine Theologin im fachmäßigen Sinne des Wortes" gewesen sei (15). Soll Edith Stein, der Autorin der „Kreuzeswissenschaft", nachdem sie von Josef Stellmach hinsichtlich ihres „philosophischen" Hauptwerkes aus dem Kreise der Fachphilosophen verwiesen wurde,[1] nun auch noch die theologische Kompetenz aberkannt werden? Hat der Rez. die zahlreichen Veröffentlichungen von Fachtheologen fälschlicherweise zur Theologie gerechnet?[2]

[1] Vgl. Stellmach, Joseph: Das Werk Edith Steins im Spannungsfeld von Wissen und Glauben. In: Rhein-Pfälzische Schulblätter 18, 1967, 49–52.

[2] Vgl. Reifenrath, Bruno H.: Erziehung im Lichte des Ewigen. Die Pädagogik Edith Steins. Frankfurt a. M. 1985, S. 425ff.

Oder legitimiert die Doktorandin O. einfach ihr Vorhaben mit dem bei Inaugural-Diss.en schon geläufigen Hinweis, mit den beabsichtigten Untersuchungen wissenschaftliches Neuland zu betreten? – Tatsache ist wohl, daß sich Edith Stein, eine der bedeutendsten Frauengestalten unseres Jh.s, weder in das Klischee einer Fach- oder Kathederphilosophin noch einer Fachtheologin pressen läßt, was u. a. auch in den Darlegungen von O. deutlich wird, die in der Tat mit einer bisher in den einschlägigen Veröffentlichungen über die Theologie Edith Steins nicht anzutreffenden wissenschaftlichen Akribie die theologischen Grundlagen ihrer Mystik zur Sprache bringen.

O. hat sich zum Ziel gesetzt, „die von Edith Stein aufgezeigten theologischen Grundlagen ihrer mystischen Erfahrungen aus ihren Schriften herauszuarbeiten, ihre philosophischen Voraussetzungen zu untersuchen, die Grundtermini ihrer Mystik zu erläutern und ihr theologisches Grundproblem zu klären" (ibd.). Freilich wird bei Edith Stein Theologie nicht vorrangig als reflektierte Theologie, sondern eher im Sinne einer „gelebten und erlittenen Theologie" thematisch, worauf sich O. entschieden einläßt: Sie betrachtet die „persönliche Lebensgeschichte" Edith Steins als „Schlüssel zum Verständnis ihrer Philosophie", begreift „die Seele als Mitte der menschlichen Person" und macht dies methodisch zum „Ausgangs- und Schwerpunkt" ihrer Untersuchungen. Dies, die menschliche Person, sei auch das „Grundthema" in den Schriften Edith Steins und zugleich zu dem ihr Leben prägenden theologischen Gehalt geworden (vgl. S. 16). Im Zuge der Aneignung des Glaubens erkenne Edith Stein, „daß Jesus Christus die Antwort" sei „auf ihre Grundfrage nach dem Sinn der menschlichen Person" (ibd.). „In dieser Existenzweise der Liebe (zu Christus) die eigene Existenz verzehren" heiße nach Edith Stein „Glied-sein am mystischen Leib Christi", heiße „Mystiker sein" (ibd.).

Im Anschluß an diese Vorüberlegungen formuliert Elisabeth Otto die eigentliche Grundthese ihrer Untersuchungen: Die „früheste Frage als existentielle Grundfrage nach der Heilswirklichkeit" und die Suche nach einer Lösungsmöglichkeit derselben bilde den „Schlüssel zum Verständnis der Zusammenschau von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie bei Edith Stein" (18). Dabei möchte O. die „Grenzüberschreitung von der Philosophie in die Theologie, in das konsequent gelebte und denkend verantwortete Christentum" aufzeigen (ibd.).

O. gliedert ihre Untersuchungen in vier umfassende und konzentriert gefaßte Kap.: Grundlinien im Denken Edith Steins (1) – Die Phänomenologische Bestimmung der Person (2) – Auf dem Weg zu einem Denken aus gelebter Glaubenserfahrung (3) – Deutung der Person aus denkendem Glauben (4). Dabei wird deutlich, daß das Denken nicht einfach das Leben Edith Steins *begleitet*, sondern seinen *tiefsten Sitz* in demselben hat. Ihr Leben fordert sie in gleicher Weise zur geistigen Auseinandersetzung heraus wie auch ihr Denken dieses Leben bestimmt. Philosophieren und die Beschäftigung mit theologischen Problemstellungen sind bei ihr keine rein akademische Angelegenheit, sondern immer zugleich Vollzug geistiger Existenz.

Eine wissenschaftliche Untersuchung, die sich unter dem Anspruch der von O. aufgeworfenen Fragestellung auf die Vita und das Denken Edith Steins einläßt, hat freilich unter den soeben erwähnten Voraussetzungen mit einer Problematik zu ringen, die sich von der Sache her fast zwangsläufig einstellen muß: Es werden zwischen Denken und Leben „Brücken" geschlagen, die ohne Zweifel so sein *könnten*, aber eben *nicht sein müßten*. Es werden in die Person Edith Steins Glaubensvollzüge und ein Ringen um Probleme hineininterpretiert, die so hätten abgelaufen sein *können*, aber *nicht zwangsläufig müssen*. Selbstredend handelt es sich hierbei um eine Problematik, die allem Verstehen eigentümlich ist! – Was O. in diesem Zusammenhang als wissenschaftlich gesichert präsentiert, muß den Leser deshalb zum Teil eher als hypothetisch, wenn auch als durchaus begründet anmuten. Der Rez. möchte dies an zwei Beispielen verdeutlichen:

a) O. referiert jene bedeutsame Passage aus der Autobiographie Edith Steins, in der dieselbe sehr eindrucksvoll über die Begegnung mit Max Scheler in Göttingen berichtet und ihre „erste Berührung mit dieser bis dahin völlig unbekannten Welt" des katholischen Glaubens schildert. Daraus zieht O. dann ziemlich unvermittelt folgenden Schluß: „Edith Stein kam mit der Welt christlichen Glaubens in Berührung durch glaubwürdige Zeugen. ... Sie erfuhr, wie Glauben geht, durch ihre Bereitschaft, die rationalistischen Vorurteile abzulegen und sich ganz offen auf Personen einzulassen und ihnen zu vertrauen. Sie mußte Glauben wagen, um ihn zu erfahren als ein Geschehen von Person zu Person. Sie erlebte, daß es sich beim Glauben um eine Beziehung zwischen Personen handelte, die den Kern der Person anging und betraf" (56f). – Zum einen sei hier die Frage gestattet, ob es sich nicht an dieser Stelle um eine Überinterpretation der Begegnung Edith Steins mit Max Scheler handelt: denn sie war nicht in die Lage versetzt, den Glauben der *Person Scheler* nachzuvollziehen, sondern erlebte den über religiöse Phänomene redenden *Philosophen*. Hier mag vielleicht das Erlebnis der Glaubenszuversicht der Anna Reinach, das O. an anderer Stelle zur Sprache bringt, in dem Sinne nachhaltiger gewirkt haben, daß für Edith Stein „die Stärke des Ergriffenseins einiger Personen zur Spur und zum Zeichen eines ergreifenden und umgreifenden Personseins" (57) wurde. Mag sein, daß sich bei Edith Stein die existentielle Entscheidung zum Glauben an den Gott der Christen durch mitmenschliche Begegnungen, auf anthropologischem Wege, anbahnte, Scheler bezeichnet einen solchen Vorgang als „mittelbaren Weg" zum Glauben. Der andere, von Scheler beschriebene „unmittelbare Weg" scheint dem Rez.en hinsichtlich der Vita Edith Steins wahrscheinlicher zu sein: „Der ... mehr persönliche Weg (zum Glauben) besteht in dem vorwiegend plötzlichen oder doch schubartig wachsenden Zureinsichtkommen, daß die Substanz der Person ihren vollen Daseinssinn und ihre Rettung und tiefste Läuterung nur finden kann in der Hingabe an Gott und in der freien Unterordnung unter die göttliche Macht. Tiefgehende *persönliche* Erlebnisse sind vor allem das Vehikel *dieser* Art der *Bekehrung*"[3]. Auch bahnt sich, wie O. selbst im Verlauf ihrer Untersuchungen deutlich macht, bei Edith Stein zu diesem Zeitpunkt keine Personphilosophie aus einer „gelebten Glaubenserfahrung" an, wie sie im philosophischen Hauptwerk der Verewigten („Endliches und Ewiges Sein") zur Darstellung kommt. Edith Stein „wollte (zunächst) mit Hilfe der Phänomenologie als philosophischer Methode *die* Wahrheit über den Aufbau der menschlichen Person finden." (ibd.)

b) Was die Phänomenologin Edith Stein hypothetisch annimmt, muß nicht aus ihrer eigenen existentiellen Betroffenheit resultieren: In dem auf S. 102 des Buches von O. zitierten Passus wird – getreu der phänomenologischen Einstellung – das *Phänomen* des *„Ruhens* in Gott" beschrieben, das aufgrund von Selbstwahrnehmung oder von Einfühlung in eine fremde Person erfahrbar ist. Das kommt aber keinesfalls einer *Setzung* Gottes als eines realiter Existierenden gleich: denn nicht Gott, sondern das Phänomen des *Ruhens* wird originär erfahren.[4]

Mit profunder Sachkenntnis charakterisiert O. in den beiden ersten Kap.n ihrer Diss. die philosophische Position der von Husserl vertretenen Phänomenologie und der damit verbundenen methodischen Strategien. Treffsicher weiß sie mit der phänomenologischen Begrifflichkeit umzugehen. Ihre Argumentationsfiguren könnte man in diesem Zusammenhang schon fast als „klassisch" bezeichnen. Dabei greift sie sowohl auf die Originalwerke Husserls als auch die einschlägige Sekundärliteratur, vor allem aber auf Edith Steins phänomenologische Studien („Zum Problem der Einfühlung", „Psychische Kausalität", „Individuum und Gemeinschaft") zurück, um die transzendentale Reduktion und das Problem der Konstitution von Akt- und Gegenstandssphäre zu erörtern. Auch in diesem Kontext sucht O. Ansatzpunkte für die später vollzogene Metanoia der Atheistin Edith Stein. – Der Rez. meint jedoch, daß sich das vermeintliche Brückenglied, das von O. aufgedeckt wird, so nicht bietet: Edith Stein – so O. – stehe vor der „Alternative, ob sie sich selbst durch die Konstitution der tranzendenten Objekte im immanent Gegebenen, dem reinen Bewußtsein, eine Letztbegründung geben" könne, „oder ob sie sich von einem letzten und absoluten Grund, vor Gott" beugen und ihn anerkennen könne (103). Für den Rez.en steht in Frage, ob es sich hier tatsächlich um eine Alternative handelt! Im ersten Fall geht es doch wohl um einen Akt der *Kognition*, im zweiten um einen Akt des *Glaubens*! Andererseits heißt es dann bei O., daß Gott Edith Stein „noch nicht als *die* Wahrheit" aufgegangen sei. Daher könne „sie noch nicht ihr phänomenologisches Gedankengebäude niederreißen" und müsse bei ihrer „wissenschaftlichen Weltanschauung" bleiben (104).

In ihrem eigentlichen Element findet sich die Theologin O. dort, wo sie den Begriff der Person bei Edith Stein aus deren „erlebter Glaubenserfahrung" und ihrem „denkenden Glauben" zu entwikkeln und zu interpretieren sucht. Hier – wie schon in den beiden ersten Kap.n – erweist sich O. als souverän im Umgang mit dem komplizierten wissenschaftlichen Gesamtwerk Edith Steins wie auch der einschlägigen Sekundärliteratur. Die „alte" Philosophie im Sinne der klassischen Phänomenologie von der Theologie abgrenzend legt sie dar, welcher „philosophische" und theologische Ertrag

[3] Scheler, Max: Probleme der Religion. In: Bd 5 der Ges.-W. Vom Ewigen im Menschen. Hg. v. Maria Scheler. Bern u. München [5]1968, S. 324.

[4] Vgl. dazu Reifenrath, Bruno H.: A.a.O., S. 42f.

sich darbietet, wenn man die Vita und das Denken der nun gläubigen Edith Stein auf die Probleme von Welt, Person und Gott hin befragt. Als Nicht-Theologe vermag der Rez. jedoch nicht darüber zu befinden, was hier noch vom Standpunkt einer sich wissenschaftlich verstehenden Theologie haltbar ist oder einfach aus einem gläubigen Herzen heraus akzeptiert werden muß. Dieses Problem ergibt sich für den Rez.en vor allem hinsichtlich der bei Edith Stein zutage geförderten Trinitätsmystik (167ff), die nach Auffassung O. auf dem Tatbestand beruht, „daß der letzte Sinn aller Wirklichkeit Liebe ist, und daß deshalb alles, was in Liebe und aus Liebe geschieht, bleibend in den Bestand der Wirklichkeit eingestiftet ist" (167). Was in den beiden letzten Kap.n bei O. zur Darstellung kommt, das ist der gelebte Glaube der Karmelitin und Märtyrerin Edith Stein, der sich eben nicht mehr wissenschaftlich *begreifen*, sondern nur noch aus gläubiger Seele heraus *nachvollziehen* läßt: Es geht letztlich um die Nachfolge Christi. Und dies bedeutet für Edith Stein in konsequenter Weise Maßnehmen „am Leben Jesu, an seiner Person, weil sie im Glauben erkennt, daß seine Beziehung zum Vater, sein Gehorsam bis zum Tod am Kreuz, maßgebend ist für ihr persönliches Heil und für die Erlösung der Menschheit überhaupt" (173).

Koblenz Bruno H. Reifenrath

Herbstrith, Waltraud: **Edith Stein.** Etappen einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1991. 101 S., kart. DM 16,80 / sFr 16,80 / ÖS 132,00

Waltraud Herbstrith (Sr. Teresia a Matre Dei et Sanctissimo Vultu, OCD), renommierte Edith-Stein-Forscherin und -Biographin, legt unter obengenanntem Titel eine Sammlung von kleineren Aufsätzen vor, die die Wahrheitssuche der Verewigten im Sinne einer Kategorie des menschlichen Seins zu verdeutlichen suchen:

Der Lebensweg Edith Steins als permanente Wahrheitssuche – Ringen um die eigene Identität, dargestellt am Briefwechsel mit dem polnischen Philosophen *Roman Ingarden* 1917–1938 – Die Auseinandersetzung mit *Thomas von Aquin* im Sinne eines Dialogs zwischen Vergangenheit und Gegenwart – Das Stehen vor Gott für andere im Geiste des hl. Benedikt – Die Nacht als Ort der Gotteserfahrung im Anschluß an *Dionysius den Areopagiten* und *Johannes vom Kreuz* – Edith Steins Solidarität mit dem Volk der Juden und Sühnetod – Der Lebensweg Edith Steins als ökumenisches Zeugnis.

Ohne Zweifel möchte die Autorin mit ihrem Sammelbändchen kein wissenschaftliches Werk vorlegen, dazu wären auch die philosophischen Bezüge in den einzelnen Beiträgen vielleicht etwas zu dürftig und oberflächlich gehalten. Vieles wurde zudem unter diesem Blickwinkel bereits besser und fundierter gesagt. Auch beabsichtigt die Autorin wohl kaum, mit ihren Darlegungen die *theologische* Forschung weiterzubringen. Dessen ungeachtet ist die Lektüre des Büchleins von eminentem philosophischem und vor allem theologischem Gewinn, kommen doch darin *gelebte* Philosophie und Theologie zur Sprache: Der moderne Mensch erhält mit den vorliegenden Abhandlungen ein Identifikationsangebot mit einer Frau, deren Leben selbst von geistigen Umwälzungen, vorübergehender Gottesferne, dann aber von einem unaussprechlichen Hunger nach Wahrheit und erlösender Gottesliebe gekennzeichnet war. Edith Steins Worte über den Karmel-Heiligen *Johannes vom Kreuz* könnten über ihrem eigenen Lebensschicksal stehen: „Das fortschreitende Zusammenbrechen der menschlichen Natur gibt dem übernatürlichen Licht und dem göttlichen Leben mehr und mehr Raum. So vollzieht sich eine neue Menschwerdung, eine Auferstehung vom Kreuz" (4. Umschlagseite). Das könnte die *zeitlose Botschaft* sein, die uns Waltraud Herbstrith von Edith Stein her *in unsere Zeit* zu vermitteln sucht.

Neu, aber durchaus einleuchtend, sind dem Rez. jene Ausführungen, mit denen die Autorin Edith Stein als Wegbereiterin der Ökumene darzustellen sucht (vgl. 85ff). Hier wird übrigens ein Zug im Wesen Edith Steins, der späteren Sr. Benedicta a Cruce, deutlich, der zunächst einmal – vordergründig betrachtet – gar nicht so recht zu ihrer Vita und ihrem kompromißlosen Eintreten für ihre religiöse Überzeugung passen will: der recht unkonventionelle Umgang mit Ritualen und äußeren Gepflogenheiten der Amtskirche in einer Zeit, in der solche Form der Kritik einer entschiedenen Katholikin und späteren Ordensfrau gar nicht gang und gäbe war. Die Erklärung dieses zunächst rätselhaften Zuges im Wesen Edith Steins ergibt sich aber nach Meinung des Rez. gerade aufgrund ihrer *Entschiedenheit*: Wer sich mit Leib und Seele Christus und seiner Kirche verschreibt, der kann nicht bei Äußerlichkeiten stehenbleiben, ja muß vielmehr gerade Anstoß daran nehmen. „Edith Steins Leben und Wirken als Zeugnis ökumenischen Denkens erwuchs aus Umwelt, Erziehung und lebenslangem Ringen um Wahrheit und Menschenwürde" (87), wie H. überzeugend darlegen kann. Zwar hatte Edith Stein wie ihre sieben Geschwister die Beziehung zum orthodoxen Judentum, zum Glauben der Väter, weitgehend gelöst, ja sie bekannte sich sogar vorübergehend als Agnostikerin und Atheistin, aber was ihr blieb, war die Ehrfurcht vor der Haltung der Mutter, die sie als Kind gelehrt hatte, jede Religion zu achten und nie gegen eine fremde etwas zu sagen (vgl. 87). Auf diese Weise war bereits in jungen Jahren in der Mädchenseele durch die Erziehung der jüdischen Mutter der Keim zur echten Toleranz grundgelegt worden, die auch das spätere Leben der Katholikin Edith Stein und der Ordensfrau Benedicta kennzeichnete. Mehr noch als zu Lebzeiten Edith Steins kommt es heute vor, daß heranwachsende oder erwachsene Kinder zum großen Leidwesen ihrer Eltern andere Wege gehen, etwa aufgrund einer konfessionsverschiedenen Heirat ihre ursprüngliche religiöse Bindung aufgeben oder gar ihrer Kirche völlig abtrünnig werden. Wie H. darzulegen versucht, könnte Edith Stein aus echter Toleranz und religiöser Überzeugung heraus solchen Eltern ein tröstendes und auch klärendes Wort sagen: „Vertrauen darauf, daß der andere Mensch Gott ebenso liebt wie ich, Treue zum Freund, zum Familienmitglied, auch wenn sie sich anders entscheiden, als ich erwarte. Bei aller Treue zur Glaubensgemeinschaft, bei aller Überzeugung, daß Gott uns auf den Weg der Wahrheit führt, dürfen wir nie dem anderen Treue und Wahrheit streitig machen" (92f). Wie hatte doch Edith Stein aus dem Karmel an die Benediktinerin Adelgundis Jaegerschmid geschrieben, die dem gemeinsamen akademischen Lehrer *Edmund Husserl* in seiner letzten Stunde beistand? – „Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht." (Edith Stein: Selbstbildnis in Briefen II, Ges. W. Bd IX hg. v. L. Gelber und P. Fr. Romaeus Leuven OCD. Druten und Freiburg, Basel, Wien 1977, 102.)

Koblenz Bruno H. Reifenrath

Ein Leben für die Wahrheit. Zur geistigen Gestalt Edith Steins, hg. v. Lina Börsig-Hover. Mit Beiträgen von Lina Börsig-Hover / Raimund Honecker / Winfrid Hover / Roderick Vonhögen. – Fridingen: Börsig-Verlag 1991. 243 S., kart. DM 98,00

Lina Börsig-Hover ist Lehrbeauftragte an der phil.-theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuren. Mit ihrem Mann gehört sie zu den Nachwuchskräften, die sich um eine Orientierung der Philosophie aus dem Glauben bemühen. B.-H. ist Schülerin von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und arbeitet am Forschungsprojekt über Edith Stein, Thomas von Aquin und Aristoteles. Mit drei weiteren Mitautoren stellt dieser Sammelband den Versuch dar, Leben und Werk der Philosophin und Ordensfrau Edith Stein in den Blick zu bekommen.[1]

Das Buch hat drei Hauptabschnitte: I Die geistige Signatur Steins, II Frau, Kirche und Gesellschaft, III Philosophie.

Nach einem einführenden Kap. gliedert Börsig-Hover Steins Suche nach Wahrheit in vier Perioden:

1. In Kindheit und Schulzeit fällt auf, daß das Kind Edith und die junge Heranwachsende sich mit grundlegenden Fragen, mit Reflexionen über Sein oder Nichtsein beschäftigt. Stein versucht Tun und Erkennen in Einklang zu bringen.

2. In der zweiten Periode des Steinschen Denkens gilt allein die Rechtmäßigkeit der Vernunft. In der Schule Edmund Husserls ist die natürliche Erfahrung die einzig gültige Erkenntnisquelle. Das Phänomen des Religiösen, oder Gott werden nicht grundsätzlich abgelehnt, im Vorgang des philosophischen Denkens aber ist aus Gründen der Redlichkeit kein Raum dafür.

Stein interessiert sich vor allem für die geistige Struktur des Menschen. Im Sinne Diltheys möchte sie mitarbeiten an der philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften.

Nach Steins Konversion zum Katholizismus, 1922, folgt eine zehnjährige Vertiefung in vorchristliche und christliche Philosophie. Neben dieser Arbeit leistet sie Erziehungsarbeit als Studienrätin und Dozentin in Speyer sowie als Rednerin in den anstehenden Fragen der Frau.

[1] Vgl. auch: Denken im Dialog, Zur Philosophie Edith Steins. Hg. von Waltraud Herbstrith. – Tübingen: Attempto 1991; Edith Stein, eine große Glaubenszeugin, Leben, neue Dokumente, Philosophie. Hg. v. Waltraud Herbstrith. – Annweiler: Plöger 1986; Wimmer, Reiner: Vier jüdische Philosophinnen, Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt. – Tübingen: Attempto ²1991 (s. ThRv 87, 1991, 275–276; vgl. ebd. 39–40); Hecker, Herbert, Phänomenologie des Christlichen, Die Kreuzeswissenschaft nach Edith Stein, Dissertation, Augsburg 1993.

Als 3. Periode sieht B.-H. die Arbeit Steins an ihrem Hauptwerk „Endliches und ewiges Sein". Hier versucht Stein die Wahrheit des Glaubens in das philosophische Denken einzubeziehen.

B.-H. spricht von einer 4. und letzten Phase des Steinschen Denkens, die sie mit dem Begriff Mystik umreißt. Dabei zeigt sie, daß es Stein weniger um eine Werkheiligkeit im Sinne des 19. Jh.s geht, sondern um die Beziehung des Menschen zu Gott, diese fußt auf Gnade, auf Angezogenwerden, auf Schau. Erkennen und Erkanntes in Tun umsetzen sind zwei grundlegende Eigenschaften Steinscher Existenz.

Die Frage bleibt, inwieweit Stein Thomas wirklich verstanden hat. Leo Elders betont, Thomas gehe als Philosoph nicht von Lehrmeinungen aus, sondern von der Zuverlässigkeit der Sinneserkenntnis. Diese gibt dem Verstand spontan das Erkannte weiter. „Ein grundlegender Zweifel an dieser Zuverlässigkeit des Erkenntnisvermögens ist ausgeschlossen, weil wir im Zweifel und in der Untersuchung dasselbe Vermögen benützen müssen." Elders sagt, Edith Stein habe nicht genügend darauf geachtet, „wie scharf Thomas die natürliche Ordnung vom Glauben trennt. Für Thomas ist das erste philosophische Axiom nicht, daß Gott die erste Wahrheit ist, sondern die Einsicht der Existenz der Welt, unser selbst, und der evidenten Seinsprinzipien." (Edith Stein, Leben, Philosophie, Vollendung, Würzburg 1990, S. 260.)

Seit 1991 liegt der XIII. Band der Ges. Werke Edith Steins vor: „Einführung in die Philosophie". In diesem 1932 als dritte Habil.-Schrift verfaßten Werk spricht Stein vom Sein nicht im Sinne der Offenbarung. Sein ist hier ideale Vorstellung. Philosophie muß offen und unabgeschlossen bleiben, auch wenn sie sich im Sinne Erich Przywaras durch Theologie anregen läßt. Das Sprachspiel Steins, philosophisch von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis zu sprechen, ist anfechtbar (siehe: Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino, Festschrift für Husserl zum 70. Geburtstag, Tübingen ^{2}1970, sowie „Endliches und ewiges Sein", Freiburg ^{3}1986).

Faszinierend ist der Artikel I 2: „Wegkreuzungen – Edith Stein und Martin Honecker". Der Autor, Raimund Honekker, ist ein Sohn des Philosophen und Psychologen Martin Honekker, an den Martin Heidegger 1931 Edith Stein verwies zwecks einer Habilitation. Dieser historische, nach neuesten Forschungen erarbeitete Artikel (Hugo Ott u. a.) zeigt die souveräne Haltung des Philosophen Honecker, seine Aufrichtigkeit und sein Wunsch, Edith Stein zu helfen. Aus den von Ott veröffentlichten Briefen Steins an Prof. Heinrich Finke und Honecker geht hervor, daß Stein eine Universitätslaufbahn anstrebte und sie am liebsten in Freiburg ausgeübt hätte. Honeckers Habilitanten Max Müller und Gustav Siewerth hatten den Vorsprung in der Reihenfolge der Habilitationen. Das bedeutete für Stein jahrelanges Warten, ohne ausreichenden Verdienst. Honecker und Finke bemühten sich um ein Stipendium für Edith Stein. Gleichzeitig mühte sich Honecker über seinen Freund und Kollegen, den Theologen Joseph Koch in Breslau, Stein an der Breslauer Univ. eine Habilitation zu vermitteln. Auch dieser Versuch scheiterte, wahrscheinlich durch Steins jüdische Abstammung. So übernahm Stein 1932 eine Dozentur am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster in Westfalen. Honecker war von der Qualifikation Steins für eine universitäre Laufbahn überzeugt. Aus dem Briefwechsel Honecker-Stein geht hervor, daß Honecker hoffte, Stein könnte auf die Dauer an die Univ. in Münster wechseln. Raimund Honecker schildert die schwierige Stellung seines Vaters als Kollege des dem Nationalsozialismus freundlich gesinnten Heidegger. Heidegger hätte den katholischen Lehrstuhl Honeckers am liebsten abgebaut. Auf dem Hintergrund dieser Forschungen sieht man, Edith Stein hätte an keiner deutschen Univ. ab 1933 einen Lehrstuhl erhalten können, da ihr ja schon am katholischen Institut in Münster keine Möglichkeit mehr gegeben war, öffentlich zu lehren.

In den Kap.n I 3 und II 1 u. 2 behandelt Börsig-Hover Steins Einsatz für die Förderung der Frau im Berufsleben und ihre Gedanken für das Reif- und Mündigwerden der Frau. Zwischen 1928 und 1932 hielt Stein zahlreiche Vorträge im deutschsprachigen Europa. B.-H. sieht bis 1928 eine starke Emanzipationsbewegung vor allem linker Kräfte, die die Frauen aus Sklavenketten befreien und ihr gleiche Pflichten wie den Männern einräumen wollen. Man vermißt bei B.-H. die das Zweite Vatikanische Konzil andeutenden Gedanken Steins zu einer partnerschaftlichen Gleichberechtigung von Männern und Frauen. Stein spricht zwar vom Eigenwert der Frau, von ihrem Wesen, von ihrer geistigen Mütterlichkeit. B.-H. müßte jedoch zu diesen Themen z. B. die Arbeiten Elisabeth Gössmanns heranziehen (Zum Gedanken der geistlichen Mutterschaft in der christlichen Tradition, Festschrift für Prof. Bachl, Salzburg 1991), die nachweist, daß schon im 19. Jh. die Politikerin Helene Lange den Begriff „geistige Mutterschaft" bei der Frau hervorhebt, weil die einseitig von Männern gestaltete Kultur schwere Mängel aufweist. Auch evangelische Frauen übernahmen in ihrem Kampf um Gleichberechtigung das Symbol der spirituellen Mütterlichkeit, um ein Gegengewicht zu schaffen gegen die rein sexistische Deutung der Frau als Weib = Geschlechtswesen. Von spiritueller Vaterschaft sprach man schon Jahrtausende lang, spirituelle Mutterschaft als Eigenwert wurde neu entdeckt und in den Kampf um Gleichberechtigung einbezogen. Besonders die Nationalsozialisten sahen die Frau rein biologisch, als bloßes Geschlechtswesen. Gegen diesen Geist kämpfte Stein, und sie betonte das *eine* Menschsein der Geschlechter im gemeinsamen Kulturauftrag. Mannsein und Frausein sind für sie das Sekundäre. Diese Spannung zeigt B.-H. bei Stein nicht auf, ebenso Steins mutige theologische Vorstöße in Richtung der Integration der Frauen in die Ämter der Kirche (vgl. Stein, Werke Bd XIV, 228, Fußnote). Viele Fragen, die Stein damals an das Menschenbild stellte: Species Frau, Species Mann, verschiedene Typen bei beiden Geschlechtern, sind durch die jahrzehntelange selbstverständliche Praxis der Berufstätigkeit der Frauen und durch das sich verändernde Bild vom Mann, vielerorts aufgearbeitet.

In I 4 legt Börsig-Hover die Mystik Steins dar, vor allem in ihrem letzten Werk „Kreuzeswissenschaft". Sie deutet sie als Mystik „im Wahrzeichen des Kreuzes". Hier müßte stärker die damalige Quellenlage zu Johannes vom Kreuz beachtet werden, die Stein zur Verfügung stand.

In II 5 untersucht B.-H. Steins Analysen über Dionysius den Areopagiten in ihrem Werk „Endliches und ewiges Sein". Stein arbeitet hier auch als Theologin. Sie möchte herausfinden, inwiefern Bilder der Heiligen Schrift bedeutsam sind für die Wesenserkenntnis des Geistes. Sie untersucht das Gesetz der Analogie und reflektiert über Wesensmöglichkeiten reiner Formen. Das Leibliche als solches muß kein Hindernis sein für den Geist.

Im 3. Teil des Buches sucht Winfried Hover den Idealismus Steinscher Prägung auf die Berufung des Künstlers, seine „hörende Existenz" zu übertragen. H. geht es um einen Beitrag Steins zu einer christlichen Ästhetik und Kunsttheorie. Der Künstler habe das Recht nicht nur erfahrene, sondern auch gedachte Dinge wie Wesen des Seins, Urbild–Abbild, darzustellen. Auch der Künstler sollte von dem, was er darstellt, betroffen sein, sich verwandeln lassen. – Ein gewisser Kulturpessimismus durchzieht das Anliegen H.s. Edith Steins Denken oder ihre Forderungen werden in der damaligen geschichtlichen Situation belassen, Schwächen oder Verkürzungen im Steinschen Denken werden nicht aufgezeigt. Es fehlt die Aktualisierung Steinscher Impulse für die heutige geschichtliche Situation. Stein konnte nach eigener Erkenntnis in vieler Hinsicht nur Anstöße geben, Wege aufzeigen. Vieles von ihrem Vor-Denken ist im Zweiten Vatikanischen Konzil Wirklichkeit geworden, muß aber je neu entwickelt werden, um dem Steinschen Ansatz gerecht zu werden.

In III 3 setzt sich Börsig-Hover mit Steins Analyse der Heideggerschen Philosophie auseinander. Beiden ging es um den Sinn von Sein. Stein sagt, wie nie zuvor habe Heidegger als erster das „In der Welt sein" des Menschen betont. Stein hat die Genialität des Heideggerschen Denkens erkannt, „er steckt uns alle in die Tasche" schreibt sie an Roman Ingarden. Sie nennt aber seinen Begriff des Daseins „unerlöst".

Das ist vielleicht von ihrer damaligen Nähe zu Husserl und Heidegger verständlich, aber philosophisch nicht zu rechtfertigen. Ohne Heideggers Ernstnehmen der Geschichtlichkeit wären weder die Theologie Karl Rahners noch die Erkenntnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu denken. Im Rückblick auf Heideggers bahnbrechende Leistungen kann man philosophisch-theologisch kontrovers argumentieren, aber religiöser Glaube ist nicht Prämisse der Philosophie, eher umgekehrt: Indem ich philosophierend mein Dasein durchdenke, kann ich auf Glaube, auf Gnade im christlichen Verständnis stoßen, muß es aber nicht. Auch wenn Heideggers Charakterschwächen Anlaß boten zu einem Begriff wie „unerlöst", kann man philosophisches Denken nicht durch eine Grenzüberschreitung in das Gebiet der Theologie festlegen.

In III 2 untersucht Roderick Vonhögen in einer sauberen phänomenologischen Darstellung den Personbegriff bei Stein: Das psychophysische Individuum, Seele, Leib, Kausalität und Motivation, die geistige Person. Beim Überschritt von der Phänomenologie zur Metaphysik Steins bleiben viele Fragen offen.

Vielleicht könnten die Analysen, Wünsche und Hoffnungen dieses Buches dazu beitragen, noch einmal ganz neu die Frage zu stellen, inwieweit Philosophie als Religionsphilosophie möglich ist.

Tübingen Waltraud Herbstrith

Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag. Hg. von Erwin Schadel mit einem Vorwort von Arnulf Rieber. – Frankfurt/M.: Peter Lang 1989. 712 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd 3) kart. DM 109.–

Diese dem in Bamberg lehrenden Philosophen Heinrich Beck gewidmete Festschrift enthält nicht weniger als 83 Beiträge aus fünfzehn Ländern, in vier Sprachen verfaßt. Dem umfangreichen, reichhaltigen Bd hinzugefügt sind ein Lebenslauf und ein ausführliches Schriftenverzeichnis sowie eine aufschlußreiche und eingehende Würdigung der bisherigen Arbeit des Jubilars, der sich mit drei allgemeinen Zielrichtungen beschäftigt hat, nämlich mit Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik. Seine Seinskonzeption ist darauf angelegt, von einer Analogia Entis zur Analogia Trinitatis hinzuführen. Die von Thomas von Aquin entlehnte Formulierung *Actualitas omnium actuum* verweist auf Becks Versuch, die thomasische Seinsauffassung durch eine Begegnung mit Hegel weiterzuentwikkeln. In der Formulierung des Hg.s: „Vermittels aktontologischer Analysen menschlicher Geistinnerlichkeit wird es dem Beckschen Philosophieren möglich, im Menschen ein Unvergänglich-Ewiges zu entdecken: die in allem Seienden analogisch sich auswirkende Dreieinigkeit von Sein, Erkennen und Lieben." (30)

Die Schwerpunkte B.s aufgreifend, gliedern sich die Beiträge des vorliegenden Bds in drei Themenbereiche: „Metaphysik und Seinsanalogie", systematische und historische Erläuterungen zur Rubrik „Onto-Triadik" und „Aktuelle Perspektiven zu anthropologisch-kulturphilosophischen, gnoseologischen und ethischen Problemen".

Die Fülle des Angebotenen gestattet es, lediglich einzelne Arbeiten, die für die christliche Theologie von besonderem Interesse sind, an dieser Stelle herauszugreifen:

Der Seinsbegriff des Thomas von Aquin wird in Beiträgen von J. Stallmach, H. Seidl und K. Comoth behandelt. Über die Trinitätsanalogie legen A. Rieber, J. B. Lotz und J. Splett Abhandlungen vor. K. Guth greift die mittelalterliche Idee des dreifachen Schriftsinns auf. Auf die Theodizee-Problematik in Zusammenhang mit Leibniz' *Defensio Trinitatis* geht E. Schadel ein. Über die neuzeitliche Diskussion bezüglich der Heilsbedeutung des Trinitätsglaubens referiert J. Stöhr. I. Escribano-Alberca befaßt sich mit H. Blumenbergs Säkularisierungstheorie aus der Perspektive der Eschatologie. A. J. Bucher reflektiert über die aggressive Kraft der Freiheit.

Um zumindest eine die Theologie nicht direkt tangierende, aber dennoch relevante Arbeit zu erwähnen, empfehlen sich die interdisziplinären Ausführungen von W. Strobl (Pamplona) über „Ontologie der neuen Physik. Potenz und Akt in den drei fundamentalen Energiefeldern", die das Anliegen Becks und gewissermaßen die ganze Festschrift rekapitulieren. Strobl geht von Becks Darstellung über das Sein und das Seiende aus, um eine mögliche Antwort zu der naturwissenschaftlichen Frage „Was ist Energie?" in der Geschichte der aristotelisch-scholastischen Potenz-Akt-Philosophie zu suchen. Fundamental ist dabei die traditionelle augustinische Idee, daß die Dinge der Welt deshalb existieren, weil sie von Gott erkannt werden: „Es gibt also die schöpferische Schau Gottes, die alles Seiende in seinem Wahr-Sein begründet und ständig neu erschafft." (435) Somit gelangt man zu einer Gesamtsicht, die der Formel *Actualitas omnium actuum* im Sinne der Grundtendenz der Festschrift einigermaßen gerecht wird: „Es ist ein dreifacher Weg, der wissenschaftlich-philosophisch zur Immanenz und Transzendenz eines dreipersönlichen höchsten Geistwesens führt: Die Zeitlichkeit der Welt erfordert ihre Begründung in einem ewigen Leben, das nur Geist sein kann. Die kosmische Ordnung in der Naturgesetzlichkeit (causa formalis et efficiens, Energie-Strukturen, die Finalität bewirken) kann nur erklärt werden als Schöpfung einer allwissenden Intelligenz. Die Tatsache schließlich, daß alle Dinge wesens-notwendig wahrgenommen und erkannt sind ... führt zur ‚Actualitas omnium actuum' in der schöpferischen Schau Gottes." (436)

Münster William J. Hoye

Keel, Othmar – **Uehlinger**, Christoph: **Göttinnen, Götter und Gottessymbole.** Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. – Freiburg: Herder 1992. XIV, 526 S. (QD 134), kart. DM 58,00

Der materialreiche Bd bietet – anschließend an M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hgg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (QD 135), 1991 – weitere Ergebnisse einer Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler und Alttestamentlerinnen aus dem Jahre 1990. Er kommt, was den Erscheinungszeitpunkt angeht, mit einer thematisch konvergierenden Veröffentlichung von M. Dietrich/O. Loretz überein, nämlich: „Jahwe und seine Aschera". Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot, 1992. Offensichtlich handelt es sich um einen Gegenstandsbereich, in dem die israelitische und altorientalische Religionsgeschichte – zusammen mit Gegenwartsproblemen – eine Herausforderung an die Theologie nicht nur des Alten Testaments darstellt: Keel und Uehlinger wollen – in ständigem Blick auf den Wahrheitsbedarf feministischer Theologie – „der Frage nach Existenz und Status einer oder mehrerer weiblicher Gottheiten" nachgehen und dazu die Evidenz aus dem Bildmaterial aufarbeiten, das archäologische Ausgrabungen in Palästina/Israel tausendfältig zutage gefördert haben, ohne daß es in der alttestamentlichen Wissenschaft bislang genügend zur Kenntnis genommen wäre (XI).

Die Vff. begründen auf S. 1–20 ausführlich die methodischen Voraussetzungen eines weitgespannten von O. Keel und anderen Forschern am Biblischen Institut der Univ. Freiburg (Schweiz) seit 1981 betriebenen ikonologischen Forschungsprojekts, Voraussetzungen, die im vorliegenden Bd paradigmatisch wirksam werden. Berücksichtigt wird – in Zurückhaltung gegenüber einer den übrigen Alten Orient einbeziehenden Phänomenologie – ausschließlich Material aus Palästina/Israel, insbesondere Stempelsiegel (Siegelamulette), die „aufgrund ihres halböffentlichen Status ... als eine Art Leitfossil für die Religionsgeschichte dienen" (11). Um dabei aber einer einseitigen Synchronie zu entgehen, werden die Befunde der Mittleren Bronzezeit (= MB) II B und der Späten Bronzezeit (= SB) aus dem gleichen Raum mit einbezogen (21–54.55–122). Relevante epigraphische Evidenz ist berücksichtigt, steht aber nicht im Mittelpunkt. Gegenüber dem Deutungspotential der Ugarittexte waltet, was die Religionsgeschichte Altisraels angeht, allerdings Skepsis, deren Folgen lediglich durch eine grundsätzliche Offenheit für den Einbezug von Umwelteinflüssen ausgeglichen werden.

In bezug auf den religionshistorischen Quellenwert des Alten Testaments sind die Vf. offenbar von den mit den heute gängigen Spätdatierungen motivierbaren Zweifeln berührt (4.473); vgl. dagegen die „konservativere" Tendenz in der ebenfalls gleichzeitig erschienenen „Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1/2" von R. Albertz (ATD, Erg.-R. 8/1+2), 1992. Vorbehalte dagegen werden gegen „die *communis opinio* in bezug auf den vermeintlichen israelitischen Polytheismus" vorexilischer Zeit (6. u. ö., 473) erhoben; vgl. O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und (in) seiner Umwelt (Biblische Beiträge 14), 1980. Dies kann man einerseits als ein Stück Unvoreingenommenheit begrüßen, ist doch das Forschungsobjekt der Vf. eben ein Element des Polytheismus; andererseits scheint sich die Unvoreingenommenheit zu einem Vorurteil zu verdichten, wo es um die Belege für JHWHs Aschera geht (s. u.). *Wo* eine frühe Monolatrie im alten Israel kenntlich wird, ist sie m. E. der Reflex einer noch unzureichenden Hierarchisierung der frühbäuerlichen Gesellschaft. – In archaelogicis wird gegen starr abgrenzende Periodisierungen, für fließende Übergänge plädiert (14f), was sich in Andeutungen zu den Anfängen der Geschichte auswirkt (16–20).

Hermeneutische Entscheidungen fallen bei dem von einem allgemeinen Kulturbegriff her entworfenen Religionsverständnis und einer sich daraus ergebenden Verhältnisbestimmung von Bildern zu Texten derselben Kultur und Religion. Wird „menschliche Kultur" im kritischen Anschluß an W. G. Dever „generell als Zeichensystem" verstanden, das „ein bestimmtes Muster, ein Gewebe" bildet (7,14), so definiert sich eine in Bildern und Texten dokumentierte Religion leicht als ein *Teil* eben der Kultur. Nach J. Assmann werden ikonographische Konstellationen, die sich als „Beziehungsbilder" etwa auf Siegeln darstellen lassen, als „vormythische Sinnkomplexe" zu den Voraussetzungen mythischer Texte, aus denen sich „Mythen" umgekehrt „jederzeit wieder in die reine Ikonizität zurückziehen" können (13f). Dazu sei freilich der Hinweis gestattet, daß erst die narrative (und darin immer schon rationale) Gestaltung eines Götter und Menschen umgreifenden Handlungsablaufs ein Chaos von in sich beziehungsreichen mythischen Grundsituationen auf ein ordnendes Ziel hin integriert, das dadurch für typische Le-

benssituationen und Institutionen eine befriedigende und verbindliche Norm setzt.

Die Einzelergebnisse des vor allem ikonographisch ausgiebig dokumentierenden Werkes lassen sich in einer Rezension allenfalls andeuten. – Die Bilderwelt der MB II B bringt eine kreative Verschmelzung früherer ägyptischer und vorderasiatischer Einflüsse, als deren Produkt „die ‚nackte Göttin' mit den Zweigen und der Göttinnenkopf mit pflanzlichen Motiven" erscheinen; als Mitverursacher der Vegetation wird auch der Wettergott „mit einem Zweig oder einer Blume dargestellt" (53). „Das religiöse Zeichensystem mit Masseben, heiligen Bäumen, sexuell geprägten Gottheiten und Riten . . . dürfte . . . allein in der MB II B entscheidende Geltung gehabt, in den folgenden Perioden aber nur noch stark modifiziert oder an den Rand gedrängt als Religion der *pagani* weitergelebt haben" (54). Während der ägyptische Kolonialismus der SB eine Dominanz der ägyptisch beherrschten städtischen Zentren und dort der kämpferischen und politischen Gottheiten auf Kosten weiblich geprägter Gottesvorstellungen zeitigt, läßt die Eisenzeit (= EZ) I nicht nur eine Deurbanisierung erkennen, von der seit dem 13./12. Jh. lediglich die Philistergegend ausgenommen ist; auf ikonographischem Gebiet entfernen sich ägyptische und ägyptisierte Göttinnen, und in der Glyptik „wird der weibliche Aspekt der Fruchtbarkeit nur noch in nicht-anthropomorpher Form durch Symbole, Substitutions- und Wirkgrößen wie das säugende Muttertier, den Baum oder den Skorpion repräsentiert"; Ausnahmen sind billige Terrakotten, worin „die einfachsten Formen der attributlosen ‚nackten Frau' dominieren" (146). „*Anthropomorph* werden in der EZ I" sonst „nur noch *männliche, dominierende und triumphierende Gottheiten* dargestellt" (147), was der Atmosphäre in den Büchern Ex, Ri und 1 Sam entspricht. Umgekehrt werden „Segen und Fruchtbarkeit . . . nicht mehr in erster Linie mit einer personalen, willentlich handelnden Größe verbunden, sondern zunehmend als numinose Wirkkräfte und -mächte wahrgenommen" (148).

Wenn in der EZ II A generell anthropomorphe Gottheiten, also auch andromorphe Figuren, zugunsten von Attributen wie dem Stier zurücktreten, wobei lediglich „einige Darstellungen vom Typ der ‚Herrin der Löwen' und der ‚Herrin der (Mutter-)Tiere'" die Ausnahme sind (198), mag es naheliegen, auch die epigraphischen Zeugnisse von JHWH und seiner Aschera, wie sie sich während der EZ II B in Kuntillet ʿAǧrūd und Ḫirbet el-Qōm finden, entsprechend herunterzuspielen, insbesondere wenn dies für eine relative Frühdatierung israelitischer Monolatrie ins Gewicht fällt, die m. E. nicht generell gilt. Zwar sind „in der Ikonographie des bislang in Palästina/Israel bezeugten phönizisch-israelitischen Kunsthandwerks nur gerade zwei oder drei anthropomorphe Darstellungen *weiblicher* Gottheiten vorderasiatischer Tradition bezeugt", die S. 224ff besprochen werden; auch das epigraphisch bezeugte Onomastikon von EZ II B zeigt „sich zu einem guten Teil an der staatlichen ‚offiziellen Religion, Israels orientiert" (233). Anders verhält es sich freilich in den Inschriften von Tell Deir ʿAllā – u. a. mit einer „Göttin, vermutlich Šagar", der „die Fähigkeit und Kompetenz zuerkannt wird, Unheil zu stiften und die Ordnung der Welt grundlegend zu stören" (235). Handelt es sich hier aber weder um JHWH, noch um Aschera, so sind doch gegen die entsprechende Interpretation der Inschriftenbelege von Kuntillet ʿAǧrūd und Ḫirbet el-Qōm zumindest keine philologischen Einwände möglich, wie der Rezensent in ZAH 5/1, 1992, 27–33.40–44, gezeigt zu haben hofft; vgl. auch Dietrich – Loretz, aaO., 77ff, und Albertz, aaO., 132ff. Mögen in der „unscharfen Logik" der Volksreligion, wie sie sich in den betr. Inschriften dokumentiert, die Grenzen von Gegenstandsbegriffen („seine Aschere", ein stilisierter Baum) und Namen („seine Aschera") auch gelegentlich verschwimmen (nota S. 454), so bleibt die Annahme, daß ein sich gegenüber dem Symbolisierten verselbständigendes, es substituierendes Symbol, konkret also ein Kultobjekt (263f), im Segensspruch ebenso wie der ganz personhafte JHWH als Segensspender in Anspruch genommen würde, semantisch schwierig und m. W. ohne althebräische Analogie; außerdem müßte, wenn *'šrth* im Sinne von „*seine* Aschere" lediglich ein Kultobjekt wäre, die betr. Aschere ein JHWH-Symbol sein, kein Symbol der Aschera, was doch auch für Vff. das einzig Naheliegende ist. Immerhin wollen auch Vff. „der Polysemie des Wortes *'šrh* Rechnung tragen" und nicht ausschließen, daß „die Göttin u. U. auch stärker als personale Größe vorgestellt werden konnte" (264); einen grundsätzlichen Widerspruch zu der von ihnen entworfenen Geschichte der gynaimorphen Gottesvorstellungen sehen Vff. in dieser Möglichkeit trotz des „fast vollständige(n) Fehlen(s) von anthropomorphen Darstellungen einer . . . Göttin" in EZ II B also nicht (318). – Eine Identifizierung der beiden Bes-Darstellungen auf den Inschriftträgern von Kuntillet ʿAǧrūd wie überhaupt eine JHWH-Ikonographie schließen Vff. aus. Zur „Darstellung eines Els und ‚seiner Aschera'" auf einem Rollsiegel aus Bet-Schean des 8./7. Jh.s vgl. S. 356–360.

Zu EZ II C wird die Astralisierung der himmlischen Mächte, das Wiederaufleben der Göttin und die orthodoxe Reaktion darauf behandelt; das Werk erweitert sich damit – wie auch sonst weithin – zur israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte überhaupt. Anschließend finden sich wichtige Einsichten zur exilisch-nachexilischen EZ III. – Eine Zusammenfassung sagt u. a. Beherzigenswertes über die Vieldeutigkeit des Wortes und vor allem der Namen – im Gegensatz zum, aber auch in Verbindung mit dem Bild (453–456.469), für das sich ebenso wie für Inschriften die Frage nach dem Sitz oder besser: nach funktionell differenten Sitzen im Leben stellt (471). – Ein Quellennachweis zu den Abbildungen und diverse Register helfen, das opus magnum zu erschließen.

Am Ende ist zu fragen, ob das in jeder Hinsicht bemühte Buch feministischen Wahrheitsbedarf befriedigen kann. Können religionsgeschichtliche Befunde zu Altisrael – oder auch der Urkirche – Normativität beanspruchen? Oder bleiben für Theologie und Kirche die „Offenbarungsurkunden" normativ, die feministisch relevante Gottesvorstellungen zu unterdrücken halfen? Wie auch immer – die Vff. müssen sich keine feministische Voreingenommenheit ihrer Darstellung vorwerfen lassen; sie vermeiden vor allem auch die Gefahr, aus Angst vor dem Odium einer Obsoletheit biblischer Texte religionshistorisch oder mit theologischem Anspruch *nach*zulegitimieren, was in der Gesellschaft ohnehin kaum noch umstritten ist.

Münster Hans-Peter Müller

McKenzie, Steven L.: **The Trouble with Kings**. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History. – Leiden: E.J. Brill 1991. XII, 186 S. (Vetus Testamentum, Suppl. 42), geb. hfl 98,00

Martin Noths Theorie des deuteronomistischen Geschichtswerks (1943) gehört zu den erfolgreichsten Thesen der modernen Exegese: Ein dtr Theologe habe in exilischer Zeit zahlreiche Quellen mit Hilfe eigener Beiträge zu einem Literaturwerk verbunden, das die heutigen Bücher Dtn bis 2 Kön – abzüglich einiger späterer Zutaten – umfaßte. Daß es ein solches Werk gegeben hat, wird heute nahezu einhellig anerkannt. Um so kontroverser fallen die Urteile über Einzelfragen aus.

Namentlich werden gerne ältere Vorstufen des DtrG angenommen, vor allem aus zwei Gründen: Erstens erkennen viele Forscher Kohärenzstörungen, die durch die von Noth angenommenen jüngeren Einschübe nicht erklärt werden. Zweitens stoßen die Auskünfte über den Zweck des Werkes auf Skepsis. Noth meinte, das DtrG habe die Exilskatastrophe verständlich machen sollen: Wie zuvor das Nordreich, habe nun auch die Judäer das Ende ereilt als Strafe für ihre Sünden. Eine Hoffnungsperspektive hat Noth dem Werk nicht zugeschrieben, eine maßgebliche Schwäche seiner Theorie: Daß jemand einen Traktat dieser Größe und kompositorischen Sorgfalt hervorgebracht habe, nur um das Entsetzen über die Katastrophe zu schierer Hoffnungslosigkeit zu steigern, erscheint schwer vorstellbar. Das DtrG kann nicht einfach eine Ätiologie des definitiven Endes gewesen sein.

Den nach menschlichem Ermessen unabdingbaren Lichtblick im Konzept des Werkes glaubte 1947 Gerhard von Rad gefunden zu haben: Er verwies auf die Schlüsselrolle der Verheißung einer „ewigen" Dynastie für David (ᶜ*d* ᶜ*wlm* 2 Sam 7,13.16) und den Abschluß mit der Begnadigung Jojachins (2 Kön 25,27–30) – ein Wink, daß die Davidsdynastie aufleben und Juda wiedererstehen könne? Doch Zweifel blieben. Nach all den ausholenden Exhorten überrascht die magere Schlußnotiz. Sollte der Vf. gerade eine seiner Kernbotschaften nur lakonisch insinuiert haben?

Solche Schwierigkeiten führten zu Versuchen, Vorstufen des DtrG zu ermitteln, die höhere Konsistenz und ein klareres theologisches Konzept aufwiesen. Eine Gruppe postuliert ein *intensives* Wachstum: Ein exilisches DtrG* sei erst durch umfassende Bearbeitungsschichten zu der von Noth postulierten Fassung angeschwollen. Von R. Smend angeregt, wurde dieses Erklärungsmuster von W. Dietrich derart ausgebaut, daß eine dtr Grundschrift (DtrG) um eine prophetische (DtrP) und eine nomistische (DtrN) Redaktionsschicht erweitert worden sei. Der alternative Ansatz rechnet dagegen vor allem mit einem *extensiven* Wachstum: Ein vorexilisches DtrG* sei später verlängert worden, indem man den Berichtszeitraum bis zu Jojachins Begnadigung ausdehnte und zusätzlich Passagen einstreute, die das Exil berücksichtigten. Die These wurde schon im 19. Jh. von Abraham Kuenen für die Königsbücher entwickelt und 1968 von F. M. Cross auf Noths Theorie des DtrG angewandt. Cross und seine Nachfolger lassen das DtrG* mit 2 Kön 23,25b enden und situieren es unter Joschija. Einige Forscher rechnen zusätzlich mit einer hiskijanischen Vorstufe. Beide Modelle existieren in diversen Varianten.

In dem angezeigten Buch beabsichtigt St. L. McKenzie, einerseits gegen aktuelle Trends „the real insight of Noth's theory of the

DH" zu retten, „that this History was fundamentally the creation of a single individual" (18), andererseits Noths These mit der Theorie des extensiven Wachstums zu versöhnen.

Das paradox klingende Ziel meint konkret: Erstens verlagert McK. Noths Bild einer einheitlichen Neukomposition auf ein joschijanisches DtrG* im Sinne Cross'. Die jüngeren Zutaten wertet er dann zweitens mit Noth, aber gegen Cross nicht als Redaktionsschicht, sondern als meist unzusammenhängende Einschübe. Das DtrG* sei also unter Joschija entstanden und habe weder ähnlich geartete Vorläufer besessen (wie eine hiskijanische Ausgabe) noch eine spätere Umgestaltung von systematisch-redaktioneller Art erfahren.

Zu beweisen sucht McK. seine Sicht an den Königsbüchern, denn „the scholarly debate over composition and related issues has converged on the book of Kings because it raises the most difficulties, literary critical and ideological, for the understanding of a unified DH" (19). Er setzt ein bei der sog. Septuaginta-Miszelle 3 Bas 12,24a–z, worin *G** einen Teil des Jerobeamzyklus zusammenfaßt, während die Erzählung von Jerobeams Orakelanfrage (1 Kön 14,1–20) dort fehlt. Ähnlich wie D. W. Gooding und gegen J. Trebolle beurteilt McK. die Miszelle wohl zu Recht als sekundäres Erzeugnis, „written on the basis of the MT to provide the story of Jerobeam's sick son for the *Vorlage* of the Old Greek". Allerdings: „It is not clear why that text of Kings lacked this story" (39). Das Studium des Jerobeam-Zyklus und der Texte, die durch das Dynastiewort (1 Kön 14,10f.; 16,3f.; 21,21f.24; 2 Kön 9,8f.) zusammengehalten werden, führt zur Ablehnung aller zusammenhängenden vordtr Quellen. Selbst wenn mit kleineren schriftlichen Vorlagen zu rechnen ist, bezeugt der dtr Charakter der verbindenden Elemente, daß sie erst der Vf. des DtrG* zusammengeführt hat. Die meisten übrigen Prophetenerzählungen in 1 Kön 13 bis 2 Kön 13 seien sekundäre Einschübe, ablesbar z. B. am Fehlen dtr Wendungen und Themen, einem andersartigen Prophetenbild, dem Einbau per Wiederaufnahme (1 Kön 13) oder Widersprüchen zum dtr Rahmen (Ahabs gewaltsamer Tod in Kap. 22* stößt sich mit der Rahmennotiz 22,40 „Ahab entschlief zu seinen Vätern"). Schon der Vf. des DtrG* habe dagegen die Grundschicht von 2 Kön 18f aufgenommen, dazu 19,9c–35 sowie 20,1–11 selbst geschaffen und Kap. 22f komponiert. Jüngeren Datums seien die Vorblicke auf das Exil in 20,12–19 und im Orakel Huldas. So folgt für DtrG*: „His work on the monarchy was considerably shorter and more focused than is usually understood" (99).

Die Prüfung aktueller Datierungsvorschläge für das DtrG bzw. postulierter Vorstufen demonstriert die dürftige Basis einer angeblichen hiskijanischen Ausgabe, während der joschijanische Ansatz die meisten Argumente auf seiner Seite hat: Das DtrG scheint in 2 Kön 22f aufzugipfeln, insofern Joschija dem mosaischen Gesetz wieder Geltung verschafft und sämtliche Kultmißbräuche beseitigt; die Davidsverheißung und die (vom Hulda-Orakel abgesehen) optimistische Gestimmtheit des Reformberichts lassen sich schwer in Kenntnis von 587 erklären; das System von Ankündigung und Erfüllung reicht nicht über Joschija hinaus; ab 2 Kön 23,26 wandelt sich der Sprachgebrauch, und die Niederlage Judas wird mit keinem Kommentar nach Art von 2 Kön 17 bedacht. Was exilische Datierungen angeht, weist McK. nur den Einwand B. O. Longs zurück, der Rekurs auf die Davidsverheißung für vorexilische Ansetzungen offenbare ein Mißverständnis solch propagandistischer Texte.

Neigt sich derart die Waage zugunsten eines joschijanischen DtrG*, mustert McK. Passagen in Kön durch, die die Kenntnis des Exils verraten. Sie erweisen sich in der Regel durch Kohärenzstörungen als sekundäre Aktualisierungen. Insoweit folgt McK. der Cross-Schule; er geht jedoch eigene Wege, was das innere Verhältnis jener Zusätze angeht. Der Vergleich mit dem umfangreichen Schlußteil 2 Kön 23,26–25,26 (die Notiz von Jojachins Begnadigung scheidet McK. mit R. E. Friedman allein aufgrund des „large chronological gap between the events in v 26 und those in vv 27–30" aus, 137) ergibt: Während jener Manasse anklagt und keine positive Perspektive erkennen läßt, machen die anderen Stellen in der Regel das Volk verantwortlich bzw. deuten einen Ausweg aus dem Desaster an. Folglich sei nur 2 Kön 21,8–15 mit 23,26ff. verbindbar, und die Theorie einer exilischen Redaktion falle dahin: „Over the years the work was glossed and supplemented in a number of places . . . But the History as a whole was not systematically edited after its initial composition" (150).

McK. hat eine interessante Studie zu einem komplexen und vieltraktierten Thema vorgelegt. In breiter Erfassung der Sekundärliteratur beachtet er auch französische und spanische Titel, darunter die hierzulande viel zu wenig diskutierten Beiträge von J. Trebolle Barrera, von dem er sich erfreulicherweise hat überzeugen lassen, daß für die Kompositionsgeschichte der Königsbücher auch nichtmasoretische Zeugen wie die LXX (*G**, kaige- und lukianische Rezension) und die Vetus Latina wichtige Daten enthalten. Angesichts der Weite seines Themas und der Fachdiskussion muß McK. jedoch bei ca. 150 Textseiten Probleme und Positionen recht summarisch analysieren. Gleichwohl berührt sein nüchternes Urteil sympathisch, das sich gegen eine Über- wie Unterschätzung vorstufenkritischer Methoden gleichermaßen verwahrt. So kann ich ihm nur folgen, wenn er skeptisch bleibt gegenüber schwach bezeugten Postulaten wie einem hiskijanischen DtrG* (diese These dürfte mit C. Hardmeiers Herleitung von 2 Kön 18f* aus der Zeit der Belagerung Jerusalems 588/7 endgültig vom Tisch sein[1]) oder durchlaufenden Redaktionsschichten einerseits wie dem Verzicht auf Rekonstruktionen andererseits. Auch scheinen mir die Davidsverheißung und der Bericht von der joschijanischen Reform besser als vorexilische Erzeugnisse erklärbar, die zum Teil exilisch adaptiert wurden. Besonders freut mich, daß McK. unabhängig von mir[2] erkannt hat, daß die meisten Erzählungen von Elija und Elischa sowie 1 Kön 20 und 22 unbeschadet ihres Alters erst nachträglich in ein bereits vollendetes DtrG* eingefügt wurden. Meinungsverschiedenheiten betreffen lediglich Einzelheiten.

Manche sind nur scheinbarer Natur. So schreibt McK., ich hätte aus dem Sprachgebrauch die gemeinsame Autorschaft von 1 Kön 13 und 2 Kön 17,24–33(34a) geschlossen. „He fails to recognize that these expressions predominate in the framework around 1 Kings 13 which is, of course, based on Dtr's work" (53 Anm. 27). Ich habe jedoch auf diesen Tatbestand hingewiesen (402) und wie McK. die Zusammengehörigkeit der beiden Passagen bestritten (418). Ich betrachte auch nicht „2 Kings 1 as Dtr's work" (94 Anm. 19), sondern meine lediglich, daß diese Elijaerzählung (ohne V. 9–16) schon vom Vf. des DtrG* aufgenommen wurde (vgl. 448.463).

Echte Differenzen geben Gelegenheit, in ein intensiveres Gespräch einzutreten. Bedeutsam für die Entwicklungsgeschichte der Königsbücher ist u. a. die Frage, ob *MT* oder *G** das ältere System der Chronologie und Textanordnung bewahrt hat. Zu meinen Einwänden gegen J. D. Shenkels Plädoyer für die Priorität des nichtmasoretischen Systems bemerkt McK. kurz angebunden: „not convincing" (97 Anm. 22). Das hätte ich nun gern etwas genauer gewußt. H.-C. Schmitts Hinweis, daß 2 Kön 2 in *MT* außerhalb des dtr Gerippes steht, in *G** aber innerhalb, hätte doch eine Replik verdient. Schließlich geht es nicht nur um zwei differierende Chronologien, sondern um zwei Systeme der Chronologie *und Textanordnung*. Auch steht Shenkels Postulat der ursprünglichen Anonymität des judäischen Königs in 2 Kön 3 auf schwankenden Füßen. Oder hatte sich McK. bereits festgelegt, als er mein Buch kennenlernte (81 Anm. 1), und ihm ist zu diesen Argumenten nichts mehr eingefallen?

Ein anderes Problem betrifft das Gewicht der Gründe für den Nachtrag vieler Prophetenerzählungen ins DtrG*. McK. gibt viel auf das Fehlen dtr Kennzeichen. Doch warum konnte der Vf. des DtrG* keine unbearbeiteten Vorlagen aufnehmen, wenn sie ihm erhaltenswert erschienen? McK.s These wird zwar erfreulich bestätigt, wenn DtrG* nach Abzug dieser Texte „more focused" erscheint, doch sollte man dies nicht schon als Argument verwenden, um jene Zirkelschlüsse zu vermeiden, vor denen B. O. Long zu Recht gewarnt hat.[3] Der spätere Einbau folgt nicht aus dem Mangel an dtr Merkmalen, sondern aus Spannungen zum Rahmen und anderen älteren Passagen (z. T. auch von McK. genannt): der Widerspruch von 1 Kön 22,1–38 zu V. 40a und dem Strafaufschub in 21,27–29; die Plazierung der Joschafat-Erzählungen 1 Kön 22* und 2 Kön 3* außerhalb des Rahmens für Joschafat; der Widerspruch zwischen 2 Kön 3,9.12.26 und 1 Kön 22,48a usw. 1 Kön 13 kann nicht wegen seiner Inkorporation per Wiederaufnahme als Zusatz gelten (52), denn das hätte auch ein dtr Vf. gekonnt, sondern nur wegen seiner speziellen Querbezüge: Der Vf. von 1 Kön 13* hat auch 1 Kön 20,35–43 verfaßt (vgl. Stipp 375–403), ein Passus, der Kap. 22* voraussetzt, das dem Schöpfer des DtrG* noch nicht bekannt war. Laut McK. ist auch 2 Kön 1,2–17b sekundär, denn „it lacks Deuteronomistic language, and its contents bear no relation to Dtr's schema in 1 Kings 11–16 . . . the focus is on the prophet not the king" (94). Im Königsrahmen für Ahasja fehlt jedoch die Notiz vom „Entschlafen zu den Vätern", was einen unfriedlichen Tod markiert und folglich die Kenntnis der Erzählung verrät. Wenn man 1 Kön 22* wegen 22,40 ausscheidet, muß man folgerichtig 2 Kön 1* an seinem Platz belassen. Wie will man überhaupt bei so wenigen Prophetenerzählungen, wie dem DtrG* verbleiben, ein Muster dtr Prophetenerzählungen erheben, das als Kontrolle dienen kann? Wenn McK. ferner mit J. van Seters gerade

[1] C. Hardmeier, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungsgeschichte der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40 (BZAW 187), Berlin/New York 1990 (vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 367–372).

[2] H.-J. Stipp, Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7 (ATS 24), St. Ottilien 1987.

[3] B. O. Long, I Kings with an Introduction to Historical Literature (FOTL 9), Grand Rapids 1984, 16.

„the organization of narratives by parataxis and ring composition" als typisch für DtrG* betrachtet (147), muß die Argumentation in sich widersprüchlich erscheinen.

Nach McK. standen 1 Kön 20.22* ehemals hinter 2 Kön 13,14–17 und berichteten die dort verheißenen Siege über Aram. Kap. 22* erzählt jedoch keinen israelitischen Sieg, sondern eine Niederlage, und die Spekulation müßte weit ausholen, um einen Weg von einer solchen (schriftlichen!) Vorstufe zum vorfindlichen Wortlaut zu finden. Derlei Hypothesen sollte man nicht „in broad outline" (92) entwerfen, um der Analyse der Textdetails zu entgehen und die (unumgängliche) Kompliziertheit der Modelle zu kaschieren. Obendrein übernimmt McK. die These von A. Jepsen, der Strafaufschub für Ahab (21,27–29), notwendigerweise älter als 1 Kön 22*, sei selbst nachdtr (68f). Zumindest diese Erschwernis ist unnötig, denn der Strafaufschub muß schon immer zur dtr Fassung der Naboterzählung gehört haben: 21,21 bezieht das Dynastiewort ausdrücklich auf Ahab selbst („Ich bringe *über dich* Böses" 21,21; vgl. V. 19; anders 14,10; 16,3; 2 Kön 9,8), so daß es nicht kommentarlos unerfüllt bleiben konnte. Jepsens sprachstatistisches Plädoyer für einen nachdtr Ursprung ist ohnehin eher ein Beispiel für die methodischen Grenzen solcher Argumente (vgl. Stipp 436f mit 423ff).

Inspiriert von Van Seters' Vergleichen mit antiker Geschichtsschreibung resümiert McK., das joschijanische DtrG* habe dem Zweck gedient, „to render an account to Israel of its national traditions" (150). Ob aber Werke wie die besonders häufig herangezogenen Historien des Herodot in dem vorausgesetzten Maß mit dem DtrG(*) vergleichbar sind? Bei Herodot sind unterhaltende Elemente erheblich stärker ausgeprägt, während die Schöpfer des DtrG(*) sichtlich die Belehrung in den Vordergrund rückten, und Sätze, die nach Art Herodots die Glaubwürdigkeit der Mitteilungen offen in Zweifel ziehen, waren ihnen fremd. Indem McK. das Aussageziel so unspezifisch umreißt, weil er es weniger auf Textstudien als auf fragwürdige Analogien gründet, vergibt er den Gewinn an Konsistenz und konzeptioneller Klarheit, den die Rekonstruktion eines kürzeren joschijanischen DtrG* eröffnet. Wenn jemand unter Joschija eine Geschichte Israels schrieb, die mit einer Promulgation des mosaischen Gesetzes begann, mit seiner Neuinstallation endete und am Beispiel des Nordreichs die Folgen seiner dauerhaften Mißachtung vor Augen führte, wird er nicht nur einen „account of national traditions" bezweckt haben, sondern eine entschlossene Werbe- und Warnschrift, die bei ihren Adressaten manifeste Ziele im Hinblick auf Denken und Handeln verfolgte.

Die genannten Bedenken berühren nicht die grundlegende Korrektheit der These McK.s. Seine Arbeit trägt bei zur Kumulation von Argumenten zugunsten eines joschijanischen DtrG*, das über längere Zeit angewachsen ist, weil es als sicherer Hort für erhaltenswerte Materialien galt. Die weitere Klärung seiner Hintergründe und Absichten erscheint eine lohnende Aufgabe.

Stellenbosch Hermann-Josef Stipp

Erlemann, Kurt: **Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen**. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1988. 308 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, 6), kart. DM 78,00

Die Arbeit ist eine unter der Anleitung von K. Berger erstellte Diss., die 1986 in Heidelberg angenommen worden ist. Sie verfolgt drei Ziele: Sie soll das methodische Instrumentarium zur Gleichnisinterpretation verfeinern; sie soll die Funktion, die Kohärenz und das Profil von Aussagen über Gott in Gleichnistexten beschreiben; und sie soll das Verhältnis zu atl. und frühjüdischen Gottesvorstellungen klären.

Die Arbeit ist klar und übersichtlich gegliedert. Nach der Einl. (12–55), die vor allem einer forschungsgeschichtlichen Ortung des Themas und der methodischen Prämissen dient, werden in 9 Kap. einschlägige Gleichnisse untersucht: I. Mt 13,24–30 (56–75); II. Mt 18,23–35 (76–92); III. Mt 20,1–16 (93–114); IV. Mt 25,1–13 (115–130); V. Lk 15,11–32 (131–150); VI. Lk 16,1–13 (151–169); VII. Mt 22,1–14 par Lk 14,15–24 (170–195); VIII: Mt 25,14–30 par Lk 19,11–27 (196–221); IX. Mk 12,1–12 parr (222–241).

Über die Textauswahl ließe sich diskutieren; E. beschränkt sich auf Parabeln, weil sie ein differenziertes Gottesbild erkennen ließen; er blendet Beispielerzählungen aus, weil sie nicht metaphorisch von Gott sprächen; und er wählt nur solche Gleichnisse, in denen ein κύριος im Gegenüber zu anderen Erzählfiguren begegnet. Doch zeigt die Exegese einerseits, daß keineswegs alle der ausgewählten Texte speziell die Gottesfrage thematisieren (Mt 13,24–30; Lk 16,1–13). Anderseits fragt sich, weshalb so aussagekräftige Gleichnisse wie Lk 15,4–7 und Mt 21,28–32 fehlen.

Alle Gleichnisse werden unter vier Gesichtspunkten untersucht: Zuerst fragt E. nach ihrer „Thematik und Pointe", dann nach ihrem „Bild Gottes" und dessen „Funktion" im vorliegenden Text, schließlich nach dem Verhältnis zu traditionellen Weisen der Rede über Gott im selben Bildfeld.

Eine „systematische Zusammenfassung", die den Abschluß der Arbeit bildet (242–284), faßt die Untersuchungen des Gottesbildes und seiner Funktion in den Gleichnissen sowie des Verhältnisses zu den atl. und frühjüdischen Vorgaben bzw. Parallelen zusammen und fügt einen knappen Vergleich zwischen Mt und Lk an.

Am Schluß des Bdes steht ein Literaturverzeichnis (285–308). Auf Indices hat der Vf. leider verzichtet.

Die Fragestellung der Arbeit ist ebenso zentral wie interessant. Es ist das Verdienst der Diss., die Aufmerksamkeit auf ein Thema gelenkt zu haben, daß viel zu weit im Schatten der Forschung steht. Auch wenn keine scharfe Grenze zu den Reich-Gottes-Gleichnissen gezogen werden kann (und soll), bleibt die Verkündigung Gottes ein signifikantes Merkmal der Botschaft Jesu und der synoptischen Tradition.

Daß die Arbeit eine Vielzahl guter Beobachtungen zur Analyse und Interpretation der Gleichnisse zusammenträgt, braucht nicht eigens herausgearbeitet zu werden. Das Verhalten etwa des Vaters in Lk 15,11–32 wird auf der Ebene der Gleichniserzählung (132ff) mit wenigen Strichen gut portraitiert. Ebenso wird die pragmatische Pointe des Gleichnisses vom schlauen Verwalter (Lk 16,1–13) vor allem auf der Ebene des Evangeliums gut herausgearbeitet (154–159). E. unterstreicht das Aufrüttelnde des Gottesbildes, das Mt 22,1–14 auszeichnet – gerade auch im Unterschied zur lk Parallele (180–195). Daß Mk 12,1–12 parr nicht nur implizit christologisch, sondern zuerst theo-logisch gedeutet sein will, hat E. zu Recht in Erinnerung gerufen (222–241).

Doch so aufschlußreich die Beobachtungen des Vf.s sind – über weite Strecken bleiben sie Materialien für die Diskussion des Themas: Das hermeneutisch-theologische Problem, das mit der Frage nach Gott aufgeworfen wird, kommt kaum in den Blick. Die grundlegenden Arbeiten von *H. Schürmann* und *A. Vögtle* über das Verhältnis von Eschatologie und Theo-logie werden noch nicht einmal zitiert. Die Zusammenfassung, die E. vornimmt, ist zwar geeignet, die Variabilität des Gottesbildes in den synoptischen Gleichnissen zu demonstrieren, nicht aber dessen Profil nachzuzeichnen. Die Projizierung der Gottes-Bilder auf das dynamische Geschehen der nahekommenden Basileia, die Jesus verkündet, bleibt unscharf. Die Relevanz der (impliziten und expliziten) Christologie kommt nur ansatzweise heraus. Sie läßt sich nicht auf die Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn reduzieren – so wichtig diese Gleichsetzung auch immer sein mag.

Überdies ist Kritik an Einzelpunkten der Auslegungen zu üben. Gott figuriert in Lk 15,11–32 sicher nicht, wie die theologische Auslegung wahrhaben will, als „närrisches Väterchen" (137). Daß die metaphorische Ansprache Gottes als ἄνθρωπος τις πλούσιος in Lk 16,1–13 eine besondere „‚Kompetenz' in der Frage nach dem rechten Umgang mit Reichtum und geschäftliche Sachlichkeit bei der zu erwartenden ‚Endabrechnung'" impliziere (161), wirkt nicht nur gezwungen, sondern ist auch theologisch schief. Ebenso leuchtet nicht ein (169), daß das Gleichnis einem „konsequenten Heilsegoismus" (gibt es so etwas?) das Wort redet. Die Pointe des Gleichnisses liegt auf der Ebene des LkEv in der radikalen Entschlossenheit, Mittel und Talente auch in unkonventioneller, ja anstößig erscheinender Weise für das Gute einzusetzen.

E. verzichtet konsequent auf Unterscheidungen von Tradition und Redaktion. Dadurch umschifft er zwar elegant die Klippen literarkritischer Hypothesenbildungen, begibt sich aber der Möglichkeit, den untersuchten Texten eine traditionsgeschichtliche Tiefenschärfe zu geben und (mögliche) Entwicklungen des Gottes„bildes" auf dem Weg von der ältesten Fassung eines Gleichnisses bis zu seiner Integration in ein Evangelium in den Blick zu nehmen. Die Einwände, die E. gegen die übliche Konzentration auf die Urgestalt der Gleichnisse Jesu vorbringt (21), begründen zwar die Relevanz einer synchronisch interessierten Interpretation und weisen darüber hinaus auf Desiderate in prominenten Jesus- und Gleichnis-Büchern hin, sind aber nicht geeignet, den Verzicht auf diachronische Analysen und auf die historische Rückfrage zu rechtfertigen.

Innerhalb der selbst gesteckten Grenzen liefert das Buch aber einen kräftigen Anstoß, die Diskussion um die Relevanz, den Ort und das Gewicht der Gottes-Verkündigung Jesu weiter voranzutreiben.

Wuppertal Thomas Söding

Best, Ernest: **The Temptation and the Passion**. The Markan Soteriology. Second Edition. – Cambridge: Cambridge University Press 1990. lxxx, 221 S. (Society for New Testament Studies Monograph Series 2), geb.

Zur 2. Aufl. seiner wichtigen Monographie hat B. ein ausführliches Vorwort (xiii–lxxiv) beigesteuert, in dem er auf die Beiträge der Forschung in den 25 Jahren seit Erscheinen der 1. Aufl. zurückblickt. Damals war gerade die Redaktionsgeschichte aktuell, jetzt ist es „the reading of each Gospel as a whole" (xiii). In seinem Über-

blick konzentriert sich B. auf das neue Licht, das auf die zentrale These seines Buches – vom Sieg des Messias über Satan – von dieser neuen Sicht her fällt. Seit der Erstaufl. sieht B. den Evangelisten in seiner Arbeit stärker bestimmt von der Absicht, „to sustain and deepen the Christian faith of his community" (xvi), und er widmet die Aufmerksamkeit mehr der Verbindung des Evangelisten mit seinen Hörern, „which shared a common Christian existence which did not always need to be spelt out but which affected all their writing and listening" (xv).

Im einzelnen bespricht B. „The Testing" (xv–xxiii), „The Passion Narrative: Structure" (xxiii–xxxvi), „The Temple Theme" (xxxvi–xlvi), „Atonement" (xlvi–lxviii) und „The New Community" (lxviii–lxxii), bevor er am Schluß resumiert: „Not then victory but restoration, restoration after failure in discipleship, and creation, the coming into existence of the new community, are for Mark the central themes of the Passion" (lxxiv).

Für manche Einzelthemen markinischer Theologie wie für die Gesamtsicht des Evangeliums hat B. so eine gute forschungsgeschichtliche Übersicht vorgelegt, die Aufmerksamkeit verdient.

München Rudolf Pesch

Theis, Joachim: **Paulus als Weisheitslehrer.** Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1–4. – Regensburg: F. Pustet 1991. 575 S. (Biblische Untersuchungen, Bd 22), kart. DM 58,00

Titel und Untertitel beschreiben ziemlich genau die These und das Untersuchungsfeld dieser Trierer Diss. (WS 1989/90).

Das Buch gliedert sich in vier Teile. Deren erster (10–114) ist der Forschungsgeschichte zu 1 Kor 1–4 gewidmet. 20 Positionen zur Frage der korinthischen „Parteien" (1 Kor 1,12) und zur Interpretation von 1 Kor 2,6–16 von 1831 (F. C. Baur) bis 1985 (J. A. Davis) werden sorgfältig referiert.

Angesichts der Widersprüchlichkeit der bisherigen Diskussion, will Vf. „die Bedeutung der Weisheitsverkündigung für die Theologie des Paulus ... erarbeiten" (112). Um eine „Festlegung auf ein religionsgeschichtliches Modell zu vermeiden", soll zunächst eine Exegese zu 1 Kor 1,18–3,4 erstellt und dann nach den „traditions- und religionsgeschichtlichen Linien" gefragt werden (113).

Positionen des exegetischen Teils (115–282):

T. bestimmt 1 Kor 1,18–3,6 als einheitlich gestaltete „Homilie: Weisheit und Torheit" (118). Der Sache nach gehe es im Text nicht um die vier Parteien von 1,12, sondern um die Streitigkeiten zwischen zwei Gruppen (130). Die eigentlichen Adressaten seien Gruppierungen, die sich auf Apollos beriefen und ein falsches Heilsbewußtsein vertraten (139). In Korinth gebe es eine Auffassung, die den eigenen Heilsstand als Teilnahme an der Weltherrschaft Gottes beschreibe und sich so über andere Christen als Vollkommene (Anspielung auf 1 Kor 2,6?) erhebe (142). 1 Kor 1,19f belege, daß auch das Gesetz im Rahmen der Weisheit dieser Welt seine Insuffizienz erweise (164 vgl. 172: nach paulinischer Auffassung haben die Juden „Christus aufgrund ihres Gesetzesverständnisses gekreuzigt"). τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ und τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ 1 Kor 2,1 werden praktisch als gleichberechtigte Lesarten behandelt und ausgelegt (201f). ἐν ἀποδείξει πνεύματος 1 Kor 2,4 beziehe sich auf „das innere Sein des Menschen" (216) – die Möglichkeit eines Verständnisses von ἀπόδειξις als eines rhetorischen t.t. wird nicht einmal erwähnt. 2,6–16 könne als positive Darstellung der Weisheit und als Modifikation und Differenzierung der Aussagen von 1,18ff verstanden werden, die u.a. von Bultmann, Wilckens, Conzelmann vertretene Annahme eines eigenen Themas für diesen Abschnitt sei nicht notwendig (221f). Zur schwierigen Wendung λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστερίῳ 1 Kor 2,7 fehlt ebenfalls der Versuch einer grammatischen Klärung: „die Weisheit Gottes hat den Charakter des Mysteriums" (231); V.7 beschreibe das Geheimnis der verborgenen Weisheit (239); „Weisheit Gottes im Geheimnis" (311); die im Geheimnis verborgene Weisheit (316); „in besonderer Betonung wird hier das Kreuzesgeschehen als Mysterium Gottes ausgelegt" (349 vgl. 493); Gott führe in sein Mysterium durch die Selbstoffenbarung seiner Weisheit (485 zugleich zu 2,10). 1 Kor 2,10–12 erweisen sich dadurch, daß sie im Gegensatz zu verwandten Texten aus Bar nicht von der Tora sprechen, als gesetzeskritisch (252 vgl. 281). In 1 Kor 3,1 wolle Paulus präzisieren, weshalb seine Predigt den Korinthern nicht als Weisheitsrede erschienen sei, es sei aber nicht von der Missionsverkündigung, sondern von der Weisheitsverkündigung die Rede, Kennzeichen: λαλῆσαι (267f) – ein richtiger Ansatz, der aber durch das vorausgehende Klischee „Predigt" unklar bleibt: nur Methode und Form, nicht der Inhalt der Predigt ändere sich (270 zu 3,2). Das Zurücktreten von Weisheitstermini nach 1 Kor 2,6f und das Hervortreten prophetischer und apokalyptischer Terminologie in 2,9–16 seien darauf zurückzuführen, daß Paulus „Weisheitssprache" in „Pneumasprache" mit transzendentem Charakter transferiert habe (280) – das Ganze könnte auch umgekehrt verlaufen, bzw. 2,6–16 ein von Paulus bewußt montierter Text sein, der dann aber wohl doch seine Pointe im prophetischen Bereich hätte, während die Weisheitsaussagen mehr der Überleitung dienten.

Der dritte Teil „Das Weisheitsverständnis des Paulus" (283–476) bietet zunächst eine Tabelle von insgesamt 21 weisheitlichen Themen und Motiven bei Paulus (286–289).

Die Belege aus 1 Kor 1–3 werden nur gelegentlich durch Verweise auf Röm 1,14ff; 10,6ff; 11,33; 2 Kor 1,12; 3,7–18 (nicht einsichtig) und Gal 4,4.6 ergänzt. Besonders problematisch ist die Inanspruchnahme von Röm 10,6ff; 1 Kor 1,22 für „die Trennung von Weisheit und Gesetz", von 1 Kor 2,13 für „das Ausgießen der Weisheit auf alle Menschen".

Unter der Überschrift „Gottes Offenbarung in Jesus Christus" behandelt T. einerseits Themen der Weisheitstradition: das Dasein Gottes in der Weisheitstradition, die Hinordnung der Weisheit auf Gott, die Herrschaft der Sophia, die Unterordnung der Sophia, der Kampf gegen die Feinde, und andererseits spiegelbildlich dazu entsprechende christologische Topoi.

Das geht nicht ohne gewisse systematisch bedingte Gewaltsamkeiten, so wenn gleich einleitend unter Berufung auf 1 Kor 2,10 von der „Selbsterschließung Gottes durch Jesus Christus" gehandelt wird, besonders bedenklich die Interpretation der Pneuma-Aussage von 2,10 als Sophia-Aussage und das Einbringen der Gesetzesfrage: „Göttliche Sophia kann sich nur durch den Geist entfalten und so in das Christus- und Kreuzesgeschehen einführen. Insofern hat Paulus die Tora-Weisheit durch die christologische Weisheit ersetzt" (311 vgl. 318.478.484) – zugleich eine Probe für den von T. bevorzugten Stil einer „Exegese von oben".

Das umfangreichste Kap. dieses Teils (326–476) ist mit „Jesus Christus als Zentrum der Verkündigung" überschrieben, im einzelnen werden behandelt: „Die Präexistenz des Jesus Christus", „Die Schöpfungsmittlerschaft des Christus", „Das Gesetz und Christus", „Die Bedeutung der Weisheit für den Glaubenden".

T. sieht die Identifikation von Weisheit und Tora in Sir 24 als für das gesamte Frühjudentum repräsentative und verbindliche gedanklich-spekulative Lösung an (409 vgl. 348: Sir 24 stehe für die alexandrinische Weisheitstradition!), daher greife Paulus, wenn er das „Wort vom Kreuz" in weisheitlicher Zuspitzung verkünde, damit zugleich die „Frage nach der Bedeutung des Gesetzes für die korinthische Gemeinde auf" (403) und verkünde das „Ende des Gesetzes" (419). Die Gegner des Paulus in Korinth seien von der alexandrinischen Weisheitstradition inspirierte Christen gewesen, die sich an Apollos orientierten, deren Weisheitsverständnis die Sophia als erlösende Erkenntnis des Pneumatikers interpretiert hätte und so den geschichtlichen Charakter der Tat Christi habe zurücktreten lassen (457–460). Die Gegenüberstellung von „Pneumatikern" und „Psychikern" in 1 Kor 2,14f lasse sich im Zusammenhang der anthropologischen Konzeptionen des hellenistisch-jüdischen Weisheitsdenkens (Philo) verstehen, nach welcher die Pneumabegabung dem Gehorsamen und Strebenden zuteil werde. Paulus betone dagegen die Gnadenhaftigkeit, den Geschenkcharakter der Gabe und ihre Herkunft vom Christusereignis (473f) – die Tendenz zur theologischen Verallgemeinerung und dogmatischen Absicherung der paulinischen Aussagen ist hier wie auch sonst ständig spürbar und macht die Lektüre der Arbeit äußerst beschwerlich.

Der vierte Teil: „Der Gekreuzigte als Weisheit Gottes. Ergebnis und Ausblick" (477–521) hat die Funktion einer zusammenfassenden und noch weiter synthetisierenden Rückschau:

„Die sich den Menschen offenbarende Weisheit (vgl. 1 Kor 2,10; Röm 11,22ff) erweist sich als Mittlergestalt, die von Gott her zur Teilhabe am Heilsgeschehen beruft (vgl. 1 Kor 1,20ff; 3,23). (...) Im Kreuzesgeschehen ist die σοφία τοῦ θεοῦ erfahrbar und wird den Menschen im Wort vom Kreuz verkündigt (1 Kor 1,17). (...) (Paulus) verkündet das Christusgeschehen in den Motiven von der entschwundenen (vgl. 1 Kor 1,18ff) und verborgenen (vgl. 1 Kor 2,6ff) Weisheit. (...) Indem der Apostel die Aspekte der Weisheit ... bewußt aufgreift und im Blick auf Christus weiterführt, verkündet er als christlicher Weisheitslehrer Christus-Sophia, den Gekreuzigten, als Mittler zwischen Gott und Mensch ... Daß Gott als der Gekreuzigte (ist das nur ein Lapsus?) seine Weisheit in dieser Welt und ihrer Geschichte offenbarte, gehört in das Zentrum des Evangeliums. (...) In diesem Rahmen ist die Pneuma-Weisheit Gottes identisch mit dem am Kreuz für die Menschen gestorbenen Christus" (478–485).

T. stellt abschließend fest: „Anhand der terminologischen Übereinstimmung, der dazugehörigen Motivbezüge und theologischen Implikationen konnte die jüdische Weisheitstradition als historischer Verstehenshorizont der Verkündigung des Paulus herangezogen werden" (496) – es fragt sich nur, ob damit der primäre und bestimmende „Verstehenshorizont" benannt ist. Es ist doch auffällig, daß die gesamte Argumentation im wesentlichen auf der Auswertung von 1 Kor 1,17–3,4 beruht. Eine Verbreiterung hat sie dadurch erfahren, daß T., wohl unberechtigt, die Gesetzesthematik so massiv in 1 Kor 1–3 eingelesen hat und dies am Ende noch dadurch zu stützen sucht, daß er unter der Überschrift „Der Weisheitslehrer der Apokalyptik im Vergleich zu Paulus dem Offenbarungsträger" einen Vergleich mit dem aus den Qumranschriften bekannten „Lehrer der Gerechtigkeit" und dessen torabezogener Lehre durchführt, natürlich mit dem Ergebnis: „Die Verkündigung der Geheimnisse Gottes aufgrund besonderer Offenbarung muß sich auf das Kreuzesgeschehen berufen, nicht auf das Gesetz" (513).

T.s Arbeit stellt im ganzen gesehen eine eigenartige und zu breit geratene Mischung aus exegetischen und traditionsgeschichtlichen Analysen und einer mit (auch sprachlich!) unzulänglichen Mitteln betriebenen programmatischen biblischen Theologie dar. In ihren analytischen und konstruktiven Teilen kann sie als Beitrag zu der gegenwärtigen Diskussion über 1 Kor 1–4, insbesondere über die Interpretation von 1 Kor 2,6–3,4, und über das Ausmaß der weisheitlichen Komponente im Selbstverständnis und in der Theologie des Paulus wie auch in der Spiritualität der Korinther gewertet werden. Anzuerkennen sind die relative Zurückhaltung bei der Nachzeichnung der Spiritualität der Apollos-Partei und der weitgehende Verzicht, für diese Nachzeichnung auf die Aussagen von 1 Kor 2,6–16 zurückzugreifen.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Hartman, Lars: **Auf den Namen des Herrn Jesus**. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH 1992. 164 S. (Stuttgarter Bibelstudien 148)

Mit dieser Studie legt H. eine Gesamtdarstellung ntl Tauftheologie vor.

Er wendet sich zunächst dem Ursprung der urchristlichen Taufe zu. Sie steht in Kontinuität zur Verkündigung und Taufpraxis Johannes d. T., die urchristliche Taufe ist eine christianisierte Johannestaufe. Die Diskontinuität zeigt sich jedoch schon sehr früh in der urchristlichen Taufpraxis einer Taufe „auf den Namen des Herrn Jesus". Diese Formel versteht der Vf. als „wörtliche Übersetzung eines hebräisch-aramäischen Idioms, das in der aramäischsprechenden Urgemeinde bei der Taufe angewandt worden ist" (45). Inhaltlich bestimmen die Erwartung des Kommens des Herrn, die Sündenvergebung und die Gabe des Geistes die Taufe „auf den Namen des Herrn Jesus".

Innerhalb der unbestritten authentischen Paulusbriefe untersucht H. nur jene Texte, die ohne Zweifel auf die Taufe Bezug nehmen (Gal 3,26f; 1 Kor 1,12–17; 6,11; 12,13; Röm 6,1–14). Er analysiert die jeweilige Gemeindesituation, in die hinein der Tauftext spricht und benennt die bei Paulus mit der Taufe verbundenen theologischen Themen. Sie decken sich mit jenen „Urmotiven", die sich bereits bei der Christianisierung der Johannestaufe zeigten: „der eschatologischen Perspektive, dem Gedanken, daß Jesus Christus die sinngebende und grundlegende Reverenz der Taufe ist, dem Rahmen einer zu Umkehr und Glauben zielenden Verkündigung, der Sündenvergebung und der Gabe des Geistes, dies alles mit dem Gedanken vom Eintreten in eine das Heil erwartende Gemeinde verknüpft" (78). Paulus greift in 1 Kor 6,11; 12,13; 2 Kor 1,22; Gal 3,26–28 und in Röm 6,3f auf Traditionen zurück. Bei Röm 6 konstatiert H. Ähnlichkeiten in Gedankenmustern mit Mysterienreligionen, ohne allerdings kurzschlüssige Identifizierungen vorzunehmen. Zu Recht betont er die Bedeutung der korinthischen Theologie für die vor- und nebenpaulinische Tauftheologie, offenbar herrschte in Korinth ein Glaube an die objektive und todesüberwindende Kraft der Taufe. Auch die für Paulus zentrale „in Christus"-Vorstellung ist ein Tauf-Interpretament, sie betont wie andere Vorstellungen, „daß die neuen Bedingungen von göttlicher Lebenskraft bestimmt sind und von göttlichem Schutz umgeben sind, alles von dem himmlischen Kyrios abhängig [ist]" (92).

Die Tauftheologie der Deuteropaulinen (Kol, Eph, Past) arbeitet der Vf. präzis in Kontinuität und Weiterführung zu Paulus heraus, wobei sich speziell in der Eschatologie, Ekklesiologie und Pneumatologie erhebliche Veränderungen zeigen. Als ein wichtiger Zeuge urchristlicher Tauftheologie wird der 1 Petr gewürdigt. Die zentrale Vorstellung der „Rettung" gehört mit der Taufe zusammen, für den Verfasser des 1 Petr ist „die Taufe das äußere, wirksame Zeichen . . ., in dem andere Aspekte des Christwerdens fokussiert werden" (116). Obwohl im Hebr die Taufe nur in Kap. 10,22 in den Blick kommt, verbinden sich auch hier mit ihr zentrale „Urmotive": Christusbeziehung, Sündenvergebung, Umkehr, eschatologische Perspektive.

Das spannungsreiche Verhältnis von Wasser- und Geisttaufe in der Apg bestimmt der Vf. so: Die Taufe gehört zu einem Ganzen, das sich aus verschiedenen Motiven zusammensetzt („Umkehr", „Rettung", „von Gott empfangen werden"). Die Elemente dieses Geschehens sind: Verkündigung der Botschaft; Annahme des Wortes; Glaube an Jesus, der Sünden vergibt; die Gabe des Geistes und die Taufe im Namen Jesu Christi. Eine grundsätzliche Differenzierung zwischen Geist- und Wassertaufe kann der Vf. zu Recht bei Lukas nicht erkennen. Vielmehr unterscheidet Lukas die Gabe des Geistes an die Kirche in der Taufe (mit Wasser) von der bloßen Wassertaufe bei Johannes. Die Tauferzählungen der Apg lassen auch Einzelheiten des Taufritus erkennen. Dazu gehörten Gebet, Handauflegung, Glaubensbekenntnis des Täuflings und die Anrufung des Namens Jesu. Die schnelle Abfolge von Taufe und Bekehrung in der Apg hält der Vf. insofern für historisch, als auch bei Johannes d. T. kein Katechumenat voranging.

Der Vf. arbeitet dann die zentrale Stellung von Mt 28,18b–20 heraus. Zentrale Linien des Evangeliums laufen auf diesen Text zu, und die „Urmotive" ntl Tauftheologie sind in ihm enthalten oder werden von ihm vorausgesetzt. Mit der neueren Forschung wird Joh 3,5 als Tauftext angesehen und in die Theologie des 4. Evangeliums integriert. Wiederum lassen sich mehrere „Urmotive" in joh. Prägung aufzeigen: eschatologische Perspektive, Glaube, Gabe des Geistes und Christusbezogenheit.

Den Abschluß der Studie bilden zusammenfassende Überlegungen, in denen noch einmal die Bedeutung der „Urmotive" für die ntl Tauftheologie herausgestellt wird. Sie „bilden eine Art Grundstruktur, auf die die verschiedenen Vf. in persönlichem Kolorit ihre besonderen Sehweisen legen" (149). Von diesen „Urmotiven" sind wiederum die Christusbeziehung und der eschatologische Rahmen konstitutiv, alle anderen Motive beziehen sich darauf. Der Vf. begeht nicht den Fehler, die „Urmotive" statisch an die Texte heranzutragen, um so eine völlig geschlossene Deutung zu erhalten. Gerade die Variabilität der „Urmotive" und der mit ihnen verbundenen Themenkomplexe zeugt von der zentralen Bedeutung der Taufe in der urchristlichen Theologiegeschichte.

Insgesamt kann die Studie von H. als eine gelungene Gesamtdarstellung ntl Tauftheologie angesehen werden.

Halle Udo Schnelle

Robinson, Ian Stuart: **The Papacy 1073–1198.** Continuity and Innovation. – Cambridge: Cambridge University Press 1990. XVI, 555 S. (Cambridge medieval textbooks), kart. US-$ 16,95

Der Freiburger Mediävist Gerd Tellenbach, einer der besten Kenner der Kirche des Hochmittelalters, stellte vor ein paar Jahren lapidar fest: „Heute besteht kein Zweifel bei der Forschung aller Konfessionen, daß wirklich in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s sich die einschneidendste kirchengeschichtliche Epoche zwischen der Konstantinischen Wende und der lutherischen Reformation ereignete."[1] Ian Stuart Robinson, der am traditionsreichen, anglikanisch geprägten Trinity College in Dublin doziert, hat den Versuch unternommen, im Rahmen eines textbook („for teachers and students") die Entwicklung des Papsttums von Gregor VII. bis zur Schwelle des Pontifikats Innozenz III. zu schildern. Man darf also nicht eine allgemeine Kirchengeschichte der damaligen Zeit erwarten, wie sie eindrucksvoll – fast gleichzeitig mit Robinson, und deswegen auch von ihm nicht benutzt – Gerd Tellenbach[2] und Colin Morris[3] vorgelegt haben. Der Blickwinkel ist enger. R. will in dem von ihm gewählten Zeitraum die Beziehungen des Papsttums zu den Kirchen und Königreichen des Westens untersuchen. Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten bleiben ausgespart, wenn sie auch notwendigerweise immer wieder am Rande auftauchen.

In einem ersten Teil (1–291) behandelt der Vf. die Institutionen, die dem Papsttum der damaligen Zeit zur Verfügung standen oder die es sich in jenen Jahrzehnten schuf. Fast genau die zweite Hälfte des Buches ist der „Ereignisgeschichte" gewidmet, den politischen Vorstellungen der Päpste und der Kurie und den Beziehungen zu den Normannenherrschern, zu Frankreich und England und vor allem zum Reich. Die Zeit von 1073–1198 war für das Papsttum alles andere als eine ruhige. Dies gilt nicht nur für den Pontifikat Gregors VII., der mit seinen puritanischen Theokratieansprüchen für Unruhe in Europa sorgte. Mindestens ebenso stark wurde das Papsttum nach ihm durch verschiedene Schismen in seinem Wirken beeinträchtigt. Was jeder Leser der „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter" von F. Gregorovius weiß, wird von R. noch einmal unterstrichen: daß die Päpste stets ihre Schwierigkeiten mit der Stadt Rom hatten. Vom Exil Gregors VII. (1084) bis zum Vertrag Clemens III. mit dem römischen Senat 1188 blieb die päpstliche Kontrolle über Rom unsicher. Wenn das Papsttum im späten 11. Jh. anfing, gestützt auf das *Constitutum Constantini*, im Zeremoniell kaiserliche, z. T. aus

[1] „Gregorianische Reform". Kritische Besinnungen, in: Reich und Kirche vor dem Investiturstreit, hg. von K. Schmid, Sigmaringen 1985, 100.

[2] Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von B. Moeller, Bd 2, F1), Göttingen 1988.

[3] The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250 (Oxford History of the Christian Church), Oxford 1989.

Byzanz übernommene Bräuche nachzuahmen (Fußkuß, Kronentragen, Porphyrsitze und Porphyrsarkophage), so stand diese *imitatio imperii* in einem grotesken Kontrast zur tatsächlichen Macht der Päpste in ihrem eigenen Patrimonium.

R. widmet besondere Aufmerksamkeit dem Kardinalskollegium, das damals zu jener gesamtkirchlichen Institution wurde, die es bis heute geblieben ist. Dabei wird deutlich, daß die Päpste viel weniger autokratisch bestimmen konnten, als es die plakative Gegenüberstellung „Kaiser und Päpste" vermuten läßt. Unter den Nachfolgern Gregors VII. werden die Kardinäle immer mehr zu Leitungsfunktionen herangezogen, die ursprünglich der Synode (Papst und Bischöfe der römischen Kirchenprovinz) vorbehalten waren. Dagegen wird die päpstliche Synode von einem Gerichtshof zu einem *concilium generale* entwickelt, eine Umwandlung, die unter Innozenz II. mit dem II. Laterankonzil von 1139 abgeschlossen ist. Die Routinegeschäfte erledigte seit etwa 1100 das Konsistorium, ein Ausdruck, der ursprünglich den Beratungsplatz vor allem im Lateranpalast meint. Hauptbindeglied zwischen Rom und den Lokalkirchen waren die Legaten, die an Ort und Stelle im Sinne Roms entscheiden sollten. Doch nahm die Zahl der Appellationen direkt an den Papst immer mehr zu, vor allem unter Papst Alexander III. (1159–81),[4] was zur Einrichtung der *„audientia causarum"* führte, aus der sich die Rota Romana entwickelte. Der Mißbrauch der Appellationen ruinierte die bischöfliche Gerichtsbarkeit und führte zur Bestechlichkeit des Kurienpersonals. Noch unter Gregor VII. hatte die päpstliche Gesetzgebung zumindest theoretisch nur das Ziel, die ursprüngliche Reinheit und Freiheit der Kirche wiederherzustellen. Mit dem Aufkommen der kanonistischen Wissenschaft jedoch änderte sich das: In der zweiten Hälfte des 12. Jh.s ist in jedem päpstlichen Privileg die Vollmacht des Papstes betont, das Recht zu ändern. J. Miethke hat 1978 darauf hingewiesen, daß ohne universitär gebildete Experten die innerkirchliche Entwicklung zur Verrechtlichung aller Beziehungen gar nicht vollziehbar war, daß aber andererseits die Politik der Päpste keine bloße Anwendung der kanonistischen Theorien war.[5] Aus der Lektüre des vorliegenden Werkes gewinnt man den Eindruck, daß sich Kanonistik und Papsttum gegenseitig „hochgeschaukelt" haben.

Ein besonderes Verdienst des Buches ist die präzise Darstellung des päpstlichen Finanzwesens im 11./12. Jh. Welche Finanzquellen standen den Päpsten zur Verfügung? Bis zu seinem Exil 1084 konnte Gregor VII. über die Einkünfte aus dem Patrimonium Petri verfügen. Für die Militärausgaben gegen den Kaiser reichten sie allerdings nicht aus, darum mußte Gregors Gönnerin Mathilde von Canossa aushelfen. Die Güter dieser Gräfin waren noch hundert Jahre später zwischen Papsttum und Kaisertum umstritten. Die langen Notzeiten des späten 11. und des 12. Jh.s, die durch die Papstschismen entstanden (unter Innocenz II., dann vor allem unter Alexander III.), zwangen das Papsttum, sich nach neuen Einnahmequellen umzusehen. Aus diesen Krisen ging die *camera apostolica* hervor, deren erster Leiter (unter Papst Urban II.) ein Cluniazenser war. Der erste Kardinal, der das Amt des camerarius bekleidete, war sogar ein Kartäuser! Der Kämmerer Cencius Savelli (der spätere Papst Honorius III.) versuchte, durch seinen *Liber censuum* von 1192 Ordnung in die päpstlichen Finanzen zu bringen. Vor 1100 war der jährliche census, den Kirchen und Klöster für päpstliche Privilegierung bezahlen mußten, eher niedrig und mehr symbolisch. Nach 1100 wurden die neuen Privilegien deutlich teurer. Das hatte zur Folge, daß die Randgebiete Europas (Spanien, England) weit mehr zahlten als das Reich und Frankreich. Ähnliches gilt für den Peterspfennig, der vor allem von England kam. Gerade die englischen Könige hatten mit ihm jedoch auch ein Druckmittel in der Hand; Päpste in finanziellen Nöten, wie Urban II. und Paschalis II., dann vor allem Alexander III., waren eher zu Kompromissen bereit, wie der Fall Anselms von Canterbury und die Becketaffäre belegen. Andererseits waren die Erfahrungen, die die Kurie während der drückenden Exilszeiten machte, die Grundlage für die spätere Finanzorganisation des Papsttums.

Der zweite Teil des Buches behandelt das „Papsttum und die weltlichen Mächte" (293–524). Nach einem kurzen Kap. über die politischen Ideen vor allem Gregors VII. spricht R. über das Papsttum und die Kreuzzüge, das Papsttum und die Normannen und zuletzt über das Papsttum und das Imperium. Während es zur Kreuzzugsidee keinen Widerspruch im Kardinalskollegium gab, kam es wegen der Normannenpolitik immer wieder zu Spannungen an der Kurie. Zwar fanden die päpstliche Reformbewegung und die Normannenfürstentümer in Süditalien schon früh zueinander, doch mußte das Papsttum in Wirklichkeit vor seinem Vasallen schrittweise zurückweichen. Die Änderung der päpstlichen Politik gegenüber den Normannen nach dem Wormser Konkordat 1122 war nach R. einer der Auslöser des Schismas von 1130. Für drei Jahrzehnte ging die Kurie auf Distanz zum sizilischen Königreich. Doch nach 1154 strebte eine Partei an der Kurie, wozu Kardinal Roland Bandinelli (der spätere Alexander III.) gehörte, ein Bündnis mit dem Normannenkönig Wilhelm I. an. Das Schisma von 1154 hatte wie das von 1130 in den Gegensätzen zwischen einer kaiserfreundlichen und einer „sizilianischen" Partei im Kardinalskollegium seine Ursache, nur daß diesmal die „Sizilianer" mit der Wahl „ihres" Papstes (Alexanders III.) allgemeine Anerkennung fanden. Die guten Beziehungen der Kurie mit Sizilien blieben bis zum Ende des Jh.s erhalten, als mehrere unerwartete Todesfälle (Tod des von der Kurie anerkannten Kg. Tankreds und seines Sohnes 1194; Tod Kaiser Heinrichs VI. 1197 und schließlich der von Papst Coelestin III. 1198) die Kurie zu neuen Überlegungen zwangen.

Ein deutscher Historiker hätte wohl kaum, wie R., den wichtigen Abschnitt „Papacy and empire" (398–524) an das Ende gesetzt. Immerhin wird so deutlich, daß das Papsttum auch in dieser Zeit häufiger Konflikte mit dem Kaisertum nicht auf Deutschland fixiert war. Doch nehmen zweifellos für Gregor VII. die Beziehungen zum Reich den wichtigsten Platz ein. Gregor VII. war von einem tiefen Mißtrauen nicht nur gegenüber Heinrich IV., sondern auch gegenüber dem deutschen Episkopat erfüllt. Im Winter 1075/76 verbanden sich dann „alte Ärgernisse und lokale Konflikte zu einem brisanten Gemisch";[6] die Krise eskalierte rasch. R. folgt (gegen F. Kempf) R. Schieffer, wenn er den Beschluß der Novembersynode von 1078 (Greg. VII., Reg. VI 5b, c.3) für das erste Investiturverbot für Laien überhaupt, ja für „the most innovatory decree of Gregorys pontificate" hält (409). Doch ging es Gregor um viel mehr als um die Laieninvestitur. Am liebsten hätte er wohl den deutschen König als Vasall des Papstes gesehen. Tatsächlich behandelte er den störrischen Heinrich IV. wie er die Bischöfe zu behandeln pflegte: Wenn sie nicht gehorchten, wurden sie abgesetzt. Ein König muß gehorsam (dem Papst) und „utilis" sein; ob er es ist, das entscheidet der Papst! Der Ausdruck „Investiturstreit", der gemeinhin für die Zeit Gregors VII. gebraucht wird, trifft nach R. viel eher auf Auseinandersetzungen unter Kaiser Heinrich V. zu. Lösungen des Investiturproblems bahnten sich in England 1107 an (kgl. Verzicht auf Investitur, päpstliche Genehmigung des homagium und kgl. Kontrolle der kirchlichen Ernennungen) sowie in Frankreich durch die Unterscheidungen des Kanonisten Ivo v. Chartres zwischen geistlichem und weltlichem Aspekt des Bischofsamtes. Doch versuchten im Hinblick auf das Reich beide Parteien abwechselnd mit Gewalt, Drohungen und Provisorien ihre Maximalvorstellungen durchzusetzen. Bekannt ist vor allem der Verzicht Paschalis II. auf die Regalien im Jahre 1111. Wollte der Papst damit die Kirche auf das Ideal der Armut festlegen, wie es Historiker z. T. bis heute behaupten? R. verneint das und deutet die Übereinkunft Heinrichs V. und Paschals II. von päpstlicher Seite aus als Versuch, den Kampf des Reformpapsttums gegen Simonie und für die Freiheit von Laienkontrolle zum Abschluß zu bringen; die Kirche wäre dabei keinesfalls „arm" geworden. Wenn ausgerechnet der strenge Gregorianer Calixt II. den Kompromiß des Wormser Konkordats von 1122 möglich machte, dann deswegen, weil er sich einen solchen Friedensvertrag (der gegen den Willen der strengen Gregorianer war) am ehesten leisten konnte. Zudem war der Wormser Friede in den Augen den Kurie nur ein Waffenstillstand und sollte bei der ersten sich bietenden Gelegenheit „nachgebessert" werden. Aber das Provisorium hat gehalten und Papsttum und Imperium zunächst einmal 30 Jahre Ruhe und Zusammenarbeit geschenkt, die dem päpstlichen Einfluß auf die deutsche Kirche zugute kamen. Erst unter Friedrich I. Barbarossa kam es zu einem erneuten Wechsel in den Beziehungen, wobei bekanntlich der Erzbischof von Köln, Rainald von Dassel, einer der größten Scharfmacher auf kaiserlicher Seite im Kampf gegen Alexander III. war. Am Ende eines 18jährigen Kampfes waren beide Seiten wörtlich kriegsmüde, und war schließlich für den bankrotten Alexander der Friede wichtiger als die „Freiheit der Kirche" in Deutschland. So betrachtet, war der Friede von Venedig 1177 eigentlich doch ein „Punktsieg" für Barbarossa. In den letzten zwei Jahrzehnten des 12. Jh.s wurde das Papsttum „nacheinander geleitet von fünf alten Herren mit umfassender kurialer Erfahrung",[7] aber ohne viel Fortune, ehe 1198 der junge Innocenz III. eine neue politische Situation vorfand, die weit günstiger war als die jedes seiner Vorgänger seit Beginn der päpstlichen Reformbewegung.

R. dürfte mit seiner Entscheidung, mit dem Jahre 1198 seine Darstellung enden zu lassen, kaum auf Widerspruch stoßen. Anders verhält es sich jedoch mit dem Ausgangsdatum (1073). Der wirkliche Einschnitt in der gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklung Europas erfolgte um die Mitte des 11. Jh.s. R. Schieffer bemerkt mit Recht, daß unter Gregor VII. „nur beschleunigt und unheilvoll verschärft worden" ist, „was im Grunde schon in der inneren Logik des 1046 in Sutri auf den Weg gebrachten Reformpapsttums gelegen hatte".[8] Von einem solchen, mehr grundsätzlichen Bedenken abgesehen, hat R. ein grundsolides Handbuch der Papstgeschichte von 1073–1198 geschrieben. Die Fülle der gebotenen Informationen ist überwältigend. Leider ist gerade deswegen zu befürchten, daß nur wenige Studenten die Geduld aufbringen werden, die mehr als 500 Seiten gründlich durchzuarbeiten. Doch lohnt sich ein solche Mühe. Die stets gutabgewogenen Urteile des Vf. beruhen auf einer umfassenden Kenntnis der Quellen und der neuesten Fachliteratur. Wenn

[4] R. schließt sich der These von J.T. Noonan, Who was Rolandus?, in: Law, church and society (FS St. Kuttner), hg. von K. Pennington u. R. Somerville (1977) 21–48 an, wonach Alexander III. (Roland Bandinelli) nicht mit Roland, Lehrer der Rechte in Bologna, identisch ist, ihm also auch die „Summa" zum Decretum Gratiani und die „Sententiae" abgesprochen werden müssen. Die These scheint sich noch nicht allgemein durchgesetzt zu haben. Ein Hinweis R.s auf diesen Tatbestand wäre hilfreich gewesen.

[5] Geschichtsprozeß und zeitgenössisches Bewußtsein – die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter: HZ 226, 1978, 564–599.

[6] R. Schieffer, Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König (MGH Schriften 28), Stuttgart 1981, 205.

[7] V. Pfaff, Zur Geschichte des Papsttums von 1181 bis 1198: ZRG kan. Abt. 69, 1983, 265.

[8] Gregor VII. und die Könige Europas, in: Studi gregoriani XIII, Rom 1989, 191.

der eine oder andere Titel vermißt wird, wie z. B. die Monographie von J. Ziese, Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084–1100) (Päpste und Papsttum 20), Stuttgart 1982, so fällt das kaum ins Gewicht. Leider sind nicht immer die heute maßgebenden kritischen Editionen benutzt. Das gilt z. B. für Bernhard v. Clairvaux, das Regestum Innocenz, III. „super negotio Romani imperii", Rahewin, Wilhelm von Tyrus. Radulfus Niger, *De re militari* liegt seit 1977 in der Edition von L. Schmugge vor; die Kenntnis der Einleitung dieser Ausgabe hätte den Vf. auch vor einigen kleineren Fehlern bewahren können, z. B. daß Radulfus Zisterzienser gewesen sei.

Nützlich wäre ein vollständiges Verzeichnis der benutzten Quellen und der Sekundärliteratur gewesen.

Rom Pius Engelbert

Stroll, Mary: **Symbols as Power.** The Papacy following the Investiture Contest. – Leiden: E. J. Brill 1991. XXIII, 238 S., 44 Abb. (Brill's Studies in Intellectual History, 24), geb. hfl 140,00

Zu den interessantesten Gestalten der Papstgeschichte des 12. Jh.s gehört zweifellos der dem burgundischen Hochadel entstammende Guido von Vienne, der als Calixt II. im Jahr 1119 den Stuhl Petri bestieg und sich vom kompromißlosen Erzbischof zum kompromißbereiten Papst wandelte, indem er 1123 die synodale Anerkennung des Wormser Konkordates durchsetzte. Ihm hat die in San Diego lehrende Vf.in mehrere Studien gewidmet, und auch ihr neues Buch räumt seinem relativ kurzen Pontifikat breiten Raum ein. Das hat auch seine Berechtigung, versucht sie doch in erfreulich fachübergreifender Sicht die Selbstdarstellung des Papsttums – am Ende einer Epoche des Streits – zusammenfassend zu behandeln, wie sie sich in der Ausstattung römischer Kirchen und Räume, in Liturgie und Zeremoniell äußert. Sie tut dies durch umsichtige ikonologische und epigraphische Deutung von römischen Mosaiken, Fresken und Ausstattungstücken bei gleichzeitiger Berücksichtigung der verfügbaren historiographischen Quellen.

Für Calixt II. sind in der Tat zahlreiche Einflußnahmen wahrscheinlich (S. Maria in Cosmedin, S. Crisogono, Alt-St. Peter, Kap. 1 u. 3), die die Vf.in recht überzeugend als Bewältigung des vergangenen Streits und Ausdruck imperialen Selbstverständnisses deuten kann. Keine Zweifel lassen in dieser Hinsicht die bekannten – von Gerhart Ladner entdeckten – Nachzeichnungen von Wandmalereien im Lateranpalast, bei deren Behandlung die Autorin sich (im 2. Kap.: „Antipopes as Footstools") auf eine neue Gesamtinterpretation von Ingo Herklotz (Zs. f. Kunstwissenschaft 52, 1989, 145–214) stützen kann. Auf Neuland bewegt sie sich freilich dann, wenn sie (Kap. 4–6) den berühmten Krönungsordo Cencius II als Weiterentwicklung des Cencius I (hier als Ordo C und Ordo B bezeichnet) durch Calixt II. deutet, wobei der Papst in der etwas umständlichen Darlegung sogar als *„author of ordo C"* erscheint. Für letzteres fehlen jegliche Beweise, für eine Datierung etwa in die Jahre 1123/24 mit Calixt als mutmaßlichem Auftraggeber sind die gebotenen Indizien in Kürze: das für den Papstnamen eingesetzte „C" in den abschließenden Laudes, das mehrfache Mitwirken des in Rom erstmals unter Calixt bezeugten päpstlichen *camerarius* und die Verlegung der Krönung vom Petersaltar zum Altar des in Burgund besonders verehrten hl. Mauritius. Ob damit hinreichend Argumente gefunden sind, um eine Neuorganisation der Kaiserkrönung zu diesem Zeitpunkt *„as response to the disgrace suffered by the papacy in the coronation ceremonies of 1111"* (91) zu erweisen, bleibt zweifelhaft, zumal das Zeremoniell von 1111 in den Quellen nicht ganz deutlich wird und im Pontifikat Calixts – also zu Lebzeiten Heinrichs V. – kein akuter Bedarf für einen neuen Ordo bestand.

Der Nachfolger Calixts, Honorius II. (1124–1130), findet sich etwas willkürlich in ein Kap. über die Aktivitäten der Pierleoni vor dem Schisma einbezogen. Eine Repräsentationstätigkeit des von den Frangipani unterstützten Papstes kann allerdings auch kaum nachgewiesen werden; ihr Mangel bleibt ein *„enigma"* (93).

Sehr viel mehr Profil gewinnt die herausragende Gestalt der Pierleoni, Anaklet II. (1130–1138), dessen Selbstdarstellung sich – frei von imperialen Zügen – an frühchristlichen Idealen und Symbolen orientierte, während Innozenz II., als er 1137 dauerhaft in Rom Fuß faßte, erneut in die Linie Calixts II. zurücklenkte. Deutlich faßbar wird dies etwa bei seinem Engagement für S. Maria in Trastevere (Kap. 12). Die Zuschreibung einzelner Werke an Anaklet – behindert durch die spätere Tilgung seines Namens – ist dagegen oftmals nicht zweifelsfrei möglich. So bleibt der Versuch, ihm oder seinem Gefolgsmann Petrus von Pisa das Apsismosaik von S. Clemente ideell zuzuordnen, hypothetisch (Kap. 9).

Im ganzen – und darin besteht ein Hauptanliegen des Buches – untermauert die Vf.in ihre vor wenigen Jahren in „The Jewish Pope" (1987; in derselben Reihe als Bd 8) vorgetragene These, daß das Schisma nicht auf eine ideologische Spaltung der Kirchenreformer zurückzuführen sei, sondern machtpolitische Ursachen hatte. Frappierend – aber noch weiter erklärungsbedürftig – wirken ihre Hinweise auf die spirituelle Nähe Anaklets zu seinem propagandistischen Hauptgegner Bernhard von Clairvaux, der wiederum auf Innozenz II. nur wenig Einfluß gewonnen zu haben scheint (147, 173, 211, 213).

Die abschließenden Kap. gelten – im Rahmen des Themas unverzichtbar, aber ohne wesentliche neue Einsichten – der Einstellung Innozenz' gegenüber dem römisch-deutschen Königtum, die sich bekanntlich in Form eines Gemäldes (samt Inschrift) im Lateran bildlich manifestierte und deren provokativer Gehalt in den folgenden Pontifikaten erheblichen Konfliktstoff bot.

In historischer Sicht bedenkenswert ist der Schluß der Vf.in, aufgrund ihrer Ergebnisse das Wormser Konkordat als Epocheneinschnitt eher zu relativieren: „. . . it transferred the conflict to a different arena." Den Theologen mag das Buch anregen, darüber nachzudenken, ob mit Anaklet II. eine gangbare Abzweigung „in what proved to be a march from Gregory VII to Boniface VIII" (214) verpaßt wurde.

Der Band ist mit 44 guten Schwarzweißabbildungen ausgestattet; die zugehörigen Herkunftsangaben finden sich allerdings 250 S. von ihnen entfernt; ebenfalls unpraktisch ist, daß die Unterkapitel nicht im Inhaltsverzeichnis aufgeführt sind.

Erlangen Stefan Beulertz

Henrici de Gandavo Opera omnia Tom. XXVII: Summa (Questiones ordinariae) art. XXXI–XXXIV. Ed. Raimundus Macken, cum introductione generali a Ludovico Hödl. – Leuven: University Press 1991. CLVIII, 266 S. (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Ser. 2)

Während die kritische Edition der Quodlibeta des Heinrich v. Gent († 1293) zügig vorankommt – 9 der 15 Bde sind in den Opera omnia bereits erschienen! – konnte 1991 der 1. der auf 5 Bde berechneten kritischen Ausgabe der Summa erscheinen. Auch dieses Editionswerk wird international von verschiedenen Gelehrten bearbeitet und von Herrn Dr. R. Macken in Löwen sachkundig koordiniert. Dieser hat den Projektbd der Summa selber bearbeitet.

Nach einer allgemeinen literargeschichtlichen Einleitung von L. Hödl über die Werde- und Wirkungsgeschichte der Summa (IX–XXXIV) stellt R. Macken die kritischen Maßstäbe der Edition vor (XXXV–CLVIII).

Dabei konnte er sich auf die Erfahrungen der bisherigen erfolgreichen Textarbeit an den Quodlibeta stützen: Die Bibliotheca manuscripta stellt die 18 Textzeugen der handschriftl. Überlieferung vor. Die Analyse der expliziten und impliziten Petienangaben in den Hss. der Universitätsüberlieferung zeigt die zweifache „Auflage" der Summa durch die Pariser Univ. an, und aufgrund der bewährten (Löwener) philologisch-kritischen Methode werden jeweils zwei Führungshandschriften der zweifachen Universitätsüberlieferung aussondiert. Besondere Bedeutung erlangt die in der bisherigen Arbeit vielfach bezeugte voruniversitäre Textüberlieferung in der Pariser Hs 15355, die aus dem Nachlaß des Gottfried von Fontaines (und wahrscheinlich des Heinrich v. Gent) stammt. Mit dieser zweifachen Überlieferung stellt sich das besondere Problem des authentischen Textes der Schule und des ursprünglichen im „Liber magistri". Letzterer weist in den vorliegenden Artikeln eine Fülle von Korrekturen auf, welche die Entstehungsgeschichte des authentischen Textes transparent machen und darum für die Interpretation des endgültigen Textes außerordentlich wichtig sind. Die Edition bietet im Varianten- und Quellenapparat alle notwendigen und nützlichen Lese- und Interpretationshilfen. (Leider stehen im Apparat – bedingt durch den Umbruch bei der Drucklegung – mitunter unzutreffende Zeilenzahlen.)

Die sechsfachen Indices beschließen das Editionswerk, das für die folgenden Bde der Summa richtungweisend ist.

Für den Projektbd der Edition der Summa wählte M. die Art. 31–34 aus, und zwar aus textgeschichtlichen und textkritischen Überlegungen. In seiner ursprünglichen Gestalt weist der Text dieser Artikel in der erwähnten Pariser Hs 15355 vielfältige z. T. sehr umfangreiche Korrekturen auf, die als solche in die Universitätsüberlieferung eingegangen sind. Diese Korrekturen, von wenigstens zwei verschiedenen Händen vorgenommen, betreffen einerseits Verbesserungen von Lese- oder Schreibfehlern des Grundtextes – diese Korrekturen können auch vom Schreiber der Hs. herstammen –, sie betreffen aber andererseits auch Streichungen und Er-

gänzungen, Änderungen des Textes und der Lehraussage – diese Korrekturen stammen von einem Kenner, wahrscheinlich vom Vf. selber. Die scholastische Literatur ist der getreue Spiegel der Lehre der Schule; sie hat ihren Ursprungs- und Bestimmungsort in der Schule. Nach der Studienordnung der Pariser Univ. disputierte der Magister der Theologie Heinrich v. Gent seit 1275, dem Beginn seines Lehramtes, neben den alljährlichen feierlichen „Quaestiones de quolibet" regelmäßig während der Vorlesungszeit auch die „Quaestiones ordinariae". Jene betrafen aktuelle Probleme, diese die Themen der systematischen Theologie. Die wechselseitigen Verweise in den beiden Quästionenwerken zeigen die Zusammengehörigkeit und Einheit derselben an, liefern aber auch Hinweise auf ihre Entstehungszeit. Die Disputationes des Magisters wurden in der Schule mitgeschrieben und im „liber Magistri" ins Reine gebracht. Selbstredend konnte der Magister seinen Liber korrigieren. Ein Kopie desselben wurde der Univ. zur Veröffentlichung übergeben. Hat Heinrich v. Gent die obenerwähnten Korrekturen unmittelbar vor der Veröffentlichung und eigens für diese bestimmt vorgenommen?, oder hat er sie im zeitlichen Zusammenhang mit der Disputation nachgetragen, um eine einschlägige Kritik, die ihm von seiten der Mitlehrenden zukam, aufzufangen? Wir kennen diese Autorkorrekturen auch aus der handschriftlichen Überlieferung der Quodlibeta und dort setzen sie die Disputation mit den Kritikern (sozusagen inter absentes) fort.

In den Art. 31–34 verweist Heinrich v. Gent wiederholt auf Ausführungen in den Quodlibeta I–III, so daß wir daraus schließen dürfen, daß die gen. Quästionen der Summa c. 1277 diskutiert wurden. Dafür spricht auch, daß in einer später eingefügten (dann aber wieder getilgten) Notiz in Art.32 q.5 (ed. 119 Z. 20 Anm.) einer der 1277 von Stephan Tempier verteilten Sätze angeführt wird. Die Entstehung der Artikel fällt demnach in die Zeit der folgenschweren Auseinandersetzungen der Theologen mit den Artisten (Philosophen) in Paris. Höhepunkt des sog. „Averroistenstreites" war die erwähnte Verurteilung von 219 Sentenzen durch den Pariser Bischof. Diese zeitgeschichtlichen Umstände machen Heinrichs Ausführungen in diesen Artikeln außerordentlich wichtig. In Art. 31 erörtert er die Fragen der Ewigkeit Gottes, in Art. 32 und 33 die Probleme der göttlichen Attribute und in Art. 34 das Thema der Wahrheit Gottes. Mit dem Problem der Wesenseigenschaften Gottes hat sich Heinrich v. Gent zeitlebens beschäftigt und seinen Lehrstandpunkt gegen die traditionelle, vor allem gegen die thomasische Position geltend gemacht. Er hat damit die ältere Thomistenschule zu einer langwierigen Kontroverse herausgefordert. Thomas v. Sutton, Robert v. Oxford, Johannes v. Paris haben Heinrichs These von der formal-unterschiedlichen Fülle und Vollkommenheit des göttlichen Wesens scharf kritisiert. In Opposition zu Thomas stand Heinrich v. Gent auch in der Disputation über die Gottes-Wahrheit. Die (metaphysische und logische) Abstraktion verstand er anders als Thomas und ebenso auch die Begründung der menschlichen Wahrheitserkenntnis in der lichtenden-erleuchtenden Wahrheit Gottes. Heinrich suchte die Autorität Augustins neu zur Geltung zu bringen. In diesem Versuch erfuhr er nun seinerseits die starke Opposition von seiten des Augustiner-Theologen Ägidius Romanus, der sich bei der Lesung des 1. Sentenzenbuches (dist. 17) gegen Heinrichs Verständnis der Wahrheit Gottes wandte. Veranlaßte diese Kritik den Magister zu einer Revision der 5. Quästion in Art. 34. Die kritische Edition ermöglicht es, die zwei- bzw. dreimaligen Korrekturen des ursprünglichen Textes mitzulesen. Die Drucklegung dieser vielschichtigen Korrekturen ist ein Kabinettstück kritischer Editionstechnik, das seinesgleichen sucht.

Die Summa des Heinrich v. Gent ist unvollendet. Sie war ursprünglich auf zwei Hauptteile geplant: die Gotteslehre und die Schöpfungstheologie verbunden mit einer umfangreichen Einleitung („Praeambula") in die theologische Wissenschaftslehre. Diese letztere und die Gotteslehre, gegliedert in eine philosophisch-theologische und trinitätstheologische, sind überliefert. Hat der Magister diese Quaestiones ordinariae ähnlich wie die der Quodlibeta fortlaufend (gewissermaßen in Einzelfaszikeln) veröffentlicht (Gomez-Caffarena) oder hat er sie erst um 1290 in zwei oder drei größeren Teilen herausgebracht (R. Macken) oder muß sogar mit einer postumen Veröffentlichung gerechnet werden (L. Hödl)? Die Diskussion dieser Frage ist noch nicht abgeschlossen. Sie käme einen Schritt voran, könnte Klarheit geschaffen werden über die Entstehungsgeschichte der „Praeambula" in den Art. 1–20 der Summa, in denen Heinrich eine großangelegte theologische Wissenschaftslehre entwarf. Darin findet sich noch kein Hinweis auf die Quodlibeta. Können wir daraus schließen, daß diese Wissenschaftslehre, die im ganzen 13. Jh. keine Parallele hat, bereits vor dem 1. Quodlibet (1276) vom neuernannten Magister disputiert wurde? Ist sie nicht vielmehr eine außerordentliche, durch die Zeitumstände 1277 bedingte Lehräußerung des Magisters! In der 1. Quästion dieser Einleitungslehre („Gelingt es, etwas sicher zu wissen?") kommt er auf Augustins „Bücher gegen die Akademiker" zurück. In der Auseinandersetzung mit den neuen „academici" des 13. Jh. erlangte diese Schrift Augustins, die im 13. Jh. wenig Beachtung fand, große Bedeutung. Für Heinrich waren die Pariser Philosophen die modernen „academici", die sicheres Wissen in Abrede stellten und die These von der „doppelten Wahrheit" im Umlauf brachten. Wiederholt verweist er in Art. 34 q.5 der Summa auf diese Einleitungsfrage (ed. 207.35, 219.15, 224.4, 237.58), und zwar zum Teil mit genauen Stellenangaben: „in 1ª quaestione disputationis nostrae". Heinrich v. Gent, einer der Sachwalter des Verurteilungsdekretes von 1277 hat diese Auseinandersetzung nicht nur lehramtlich, sondern auch wissenschaftlich betrieben und die Grenzen von philosophischem und theologischem Wissen kritisch aufgewiesen. Später hat er diese Disputationes zusammmen mit den Quaestiones ordinariae veröffentlicht. Die außerordentliche theologische und kirchenpolitische Inanspruchnahme des Heinrich im Streit des Weltklerus und der Mendikantenorden um die Pastoralprivilegien der Bettelmönche – der Tractatus de facto praelatorum et fratrum (ed. Opera omnia 17) bezeugt diesen Einsatz – bot ihm zwischen 1282–1290 kaum Zeit, die Veröffentlichung der Summa in Angriff zu nehmen. Der für ihn so enttäuschende Ausgang dieses Streites (verbunden mit der zeitweiligen akademischen Amtsenthebung durch Kardinal Gaetani 1290) und der erzwungene Verzicht auf kirchenpolitische Aktivitäten boten ihm zwischen 1290–1293 Gelegenheit, die Summa zu veröffentlichen. Dieses letzte unvollendete wissenschaftliche Vorhaben mochte auch der theologischen Selbstrechtfertigung dienen, denn zu Beginn der neunziger Jahre des 13. Jh. wurden auch unter den Theologen Stimmen laut, welche die Verurteilung von 1277 in Zweifel zogen.

Bochum Ludwig Hödl

Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. pont. max. iussu editus. Editioni praefuit Petrus Rodriguez, Eam instruendam atque apparandam item curaverunt Ildephonsus Adeva, Franciscus Domingo, Radulfus Lanzetti et Marcellus Merino. – Città del Vaticano / Baranain: Libreria Editrice Vaticana / Ediciones Universidad de Navarra 1989. LXXXII – 1382 S.

Der aufgrund eines Beschlusses des Tridentinums verfaßte und unter Pius V. im Jahr 1566 herausgegebene „Katechismus für die Pfarrer" – seit der Dillinger-Ausgabe von 1567 auch unter dem erweiterten Titel „Römischer Katechismus" bekannt – hat in den vergangenen über 400 Jahren das kirchliche Leben in vielfacher Weise geprägt. Seine Bedeutung läßt sich u. a. an den ca. 550 Auflagen der weltweit verbreiteten lateinischen Edition und deren Übersetzung in neunzehn Sprachen mit über 350 Auflagen erkennen. In Verbindung mit der angekündigten Herausgabe eines neuen römischen Weltkatechismus erfährt der Catechismus Romanus besondere Aktualität.

Für die jetzt vorliegende kritische Textausgabe ist der spanische Dogmatikprofessor Pedro Rodríguez von der Univ. Pamplona federführend gewesen. Zusammen mit seinem Kollegen Raúl Lanzetti hatte er bereits 1982 mit seiner Monographie *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción (Pamplona 1982)* eine umfangreiche Forschungsarbeit über diesen Katechismus, die Geschichte seiner Entstehung sowie die Veränderungen seines Textes – untersucht anhand von ausgewählten Ausgaben zwischen 1566 und 1902 – vorgelegt. Im Jahr 1985 gelang ihm dann in der Vatikanischen Bibliothek die sensationelle Entdeckung von zwei Originalmanuskripten der Redaktionskommission unter Pius IV. und der Revisionskommission unter Pius V., worüber der Osservatore Romano in seiner Ausgabe vom 16./17. September 1985 berichtete. Die aus diesen zwei Manuskripten und aus den in den Jahren 1965 bis 1985 entdeckten sechs Gutachten zu den Kommissionsvorlagen gewonnenen neuen Einsichten in die Geschichte der Textentwicklung vom Abschluß des Tridentinums (1563) bis zur Drucklegung des Katechismus (1566) haben Pedro Rodríguez und Raúl Lanzetti in ihrem zweiten gemeinsamen Buch *El manuscrito original del Catecismo Romano (Pamplona 1985)* veröffentlicht. Der Weg von dieser Monographie bis zu der jetzt erschienenen kritischen Textausgabe des Römischen Katechismus ist nur konsequent.

Dieser Textbd, der das gleiche Format (heute: 4°) wie die Erstausgabe (damals: folio) des Katechismus hat, umfaßt 1460 (LXXXII+1378) S. und ist in vier Teile gegliedert:

I. Der wissenschaftliche Originaltext (5–671), II. Die textliche Entwicklung des Manuskripts (675–1089), III. Die sechs Gutachten (1091–1240) und IV. Eine ergänzende Dokumentation (1241–1316). Den vier Hauptteilen, denen fünf Register folgen (1319–1378), gehen voraus ein Vorwort und eine längere Einführung: In letzterer (XIX–LXXIII) werden u. a. die verschiedenen Phasen der Redaktion sowie der 1. und 2. Revision unter Pius IV. (von Feb. 1564 bis Dez. 1565) sowie deren schriftliche Ergebnisse vom „textus primitivus" bis zum „textus emendatus" in Umrissen dargelegt. Unter Pius V. erfolgte dann (von Feb. bis Sept. 1566) die 3. und 4. Revision vom „textus emendatus" bis zum „textus definitivus", der die Manuskriptvorlage für die Erstausgabe (Sept. 1566) gebildet hat. Bei den insgesamt vier Revisionen haben die Rezensionen (Dictamina 1–6) des Kardinals Sirleto und des Bischofs Vittori eine entscheidende Rolle gespielt.

Der Teil I, der ca. die Hälfte des vorliegenden Textbds umfaßt, bietet die wissenschaftliche Gesamtausgabe des Originaltextes (textus criticus) des Römischen Katechismus, wofür drei Manuskripte – die zwei in der Vaticana entdeckten (Cod. Vat. Lat. 4994, pars I et II) und ein mit einem der beiden vorgenannten identisches Manuskript aus der Bibliothek des Mailänder Metropolitankapitels (Cod. 182) – sowie die drei ersten Drucke des Paulus Manutius (Rom 1566 und 1567) als Quellentexte dienten. Zusätzlich wurden fünf für die Textgeschichte repräsentative Drucke (Rom 1761, Turin 1761, Madrid 1798, Rom/Turin 1924/28 und Rom/Tournai 1902) zugrunde gelegt. Die einzelnen Textseiten bieten im wissenschaftlichen Apparat zuerst die verschiedenen Textvarianten (Hinzufügung, Auslassung, Umstellung, Änderung) und die Marginalien des Erstdrucks sowie weitere textkritische Anmerkungen.

So steht z. B. auf S. 215 im Apparat (A:873) die zwischen die Zeilen 873 und 874 seit der Clementinischen Ausgabe (Rom 1761) oftmals eingefügte Textstelle (II,2,70) über die Salbung des Täuflings mit Katechumenenöl. Hier wäre es für den Leser interessant gewesen zu erfahren, warum diese im Erstdruck noch fehlende Textstelle später eingefügt worden ist. Eine Antwort darauf gab bereits P. M. Baumgarten, der in der ThRv (25, 1926, 462f) über „Zwei Censuren zum Catechismus . . ." berichtete, u. a. darüber, daß der Nuntius und Bischof Caligari im Jahr 1585 im Römischen Katechismus bei der Erklärung des Taufsakraments das Katechumenenöl vermißte und diesbezüglich eine nachträgliche Vervollständigung verlangte (vgl. G. Bellinger: Der Catechismus Romanus und die Reformation, Hildesheim ²1987, S. 179, N 70f).

Ferner steht z. B. auf S. 543 im Apparat (A:64–73), daß dieser Textabschnitt in den drei Originalmanuskripten fehlt. Auch hier (nicht erst auf S. 1218–1220) wäre für den Leser der Hinweis von Interesse gewesen, warum dieser letzte (mariologische) Abschnitt im gedruckten Katechismus (IV,5,8) zu finden ist, obgleich er in der Manuskriptvorlage (ms1) für den Erstdruck fehlt. Die Antwort darauf findet man in dem Gutachten (Dictamen 2) des Kardinals Sirleto (Cod. Vat. Lat. 6211 [P.I.], fol. 148f), das auf ein diesbezügliches Manko im Katechismus-Manuskript hinwies und eine Ergänzung sowie den Hinweis auf den Bischof Irenäus forderte (vgl. G. Bellinger, a.a.O., S. 241, N. 37 und Abb. 3).

Obwohl sich zwei Varianten der manutischen Folio-Erstausgabe von 1566 (Mf) in den heute noch vorhandenen 122 Exemplaren (vgl. G. J. Bellinger: Bibliographie des Catechismus Romanus . . . ad parochos. Baden-Baden 1983, Nr. 1) nachweisen lassen, die sich im Text und in den Marginalien durch unterschiedlich abkürzende Schreibweise der lateinischen Buchstaben unterscheiden, hat die kritische Textausgabe diese Textvarianten im Apparat leider nicht gebracht. So steht z. B. im Folio-Erstdruck auf S. 60, Z. 15 bei der 1. Variante (V1) „parêdum" und bei der 2. Variante (V2) „parendû", ferner in Z. 39 bei V1 „nô pertineant" und bei V2 „non pertineât". Ähnliches gilt für die S. 61 und 69. Bei den Marginalien findet man z. B. auf S. 51, Z. 22 und 30 bei V1 „Matth. 25." und bei V2 „Mat. 25.". Vergleichbares erscheint auf den S. 53 und 69. Diese zahlreichen Textvarianten lassen auf eine zweifache Drucklegung der Folio-Erstausgabe (Mf) schließen.

Die vorgenannten kritischen Ergänzungsvorschläge sollen nicht den insgesamt positiven Gesamteindruck trüben. M. E. ist diese textkritische Ausgabe des Catechismus Romanus ein „Jahrhundertwerk" der Katechismusgeschichte, wofür den Autoren Ildephonsus Adeva, Franciscus Domingo, Radulfus Lanzetti, Marcellus Merino und vor allem Petrus Rodriguez die Anerkennung in den entsprechenden Disziplinen der historischen, systematischen und praktischen Theologie sicher sein wird.

Dortmund Gerhard J. Bellinger

Braun, Karl Heinz: **Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden.** Ein Beitrag zu seiner Biographie. – Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1990. XL, 354 S. (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, Bd XXXV), kart. DM 78,00

„Der Punkt, an dem die Geistesgeschichte konkret wird, ist die Personalpolitik." – so Christoph Weber 1973 in seiner Studie über die Auseinandersetzungen zwischen Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein (S. 18). Die Geschichte der Ultramontanisierung in den deutschen Diözesen ist demnach auch die Geschichte einer steten Auseinandersetzung um Personen und Posten gewesen, um Einfluß und Macht (im Sinne Max Webers), um Chancen der praktischen Durchsetzung und sozialen Verankerung von Leitgedanken des Religiösen und Optionen der Frömmigkeitsform.

Dies ist das Forschungsfeld, in das sich Karl Heinz Braun mit seiner Studie über die oberrheinischen, konkret freiburgischen Bischofswahlen begeben hat, in denen während eines überlangen Menschenlebens Hermann von Vicari eine zentrale Rolle spielte; er, der 1843 mit bereits fast 70 Jahren Erzbischof von Freiburg wurde, feierte noch 1868 sein 25jähriges Amtsjubiläum, bevor er wenige Wochen später 95jährig verstarb. Kaum ein Bischof des 19. Jh.s ist so widersprüchlich beurteilt worden wie Vicari, wobei die Entstehung dieser Urteile seine Rolle im badischen Kulturkampf deutlich in den Vordergrund stellte. Eine „histoire engagée" stilisierte ihn entweder zum Athanasius der deutschen Kirche oder zum willenlosen Werkzeug einer ultramontanen Kamarilla – je nach Parteistandpunkt. B. hat sich zum Ziel gesetzt, die „Diastase dieser Urteile" aufzulösen im Sinne einer „Versöhnung beider Wertungen" (2), darüber hinaus den Widerspruch zwischen dem stillen und freundlichen persönlichen Erscheinungsbild Vicaris und dem schroffen Stil seiner schriftlich, vor allem mit Karlsruhe ausgetragenen Kontroversen zu klären. Diese Aufgabe ist um so schwieriger, als persönliche Quellen von und über Vicari, Briefe, literarische Erzeugnisse, Predigten etc. völlig fehlen und der Historiker gerade für die Jahre bis zur Erzbischofswahl 1842 weitgehend auf Fremdzeugnisse angewiesen bleibt. Dem entsprechend hat B. sicher gut daran getan, seine Studie als „Beitrag zu einer Biographie" Vicaris zu kennzeichnen.

Die akribische Detailforschung B.s, die sich vor allem auf bisher unbekannte Quellen aus vatikanischen Archiven stützt, hat eine Vielzahl neuer Faktenkenntnisse zutage gefördert:

Entgegen ultramontanen Kontinuitätsbehauptungen, die die kirchenpolitischen Anschauungen des greisen Vicari schon in der Erziehung des Elfjährigen durch streng religiöse Benefiziaten vorbereitet sehen wollten, haben die Kindheitsjahre offenbar in einer ganz anderen Weise prägend gewirkt: eine sorgfältige, das Kind aber auch ängstlich isolierende Erziehung hat eine starke Introvertiertheit und Weltabgewandtheit wie -ungewandtheit zur Folge gehabt, die auch im Erzbischof eine Unfähigkeit zurückließ, anders als strikt prinzipiell zu denken und zu handeln und sich einer politischen oder taktischen Dimension seines Amtes auch nur zu nähern.

Den Versuch, Vicari im Sinne ultramontaner Ideale nicht nur zum Kirchenkämpfer von Anfang an, sondern auch zum Seelsorgsbischof zu stilisieren, hat B. widerlegt: Vicari hat in seinem langen Priesterleben nur ein einziges Mal gepredigt, als Bischof niemals. Ebenso selten hat er Beichte gehört: „Vom heutigen Standpunkt mag uns die Ausübung seines Priestertums defizitär erscheinen." (25) Statt dessen ergeben die Studienjahre und der Dienst an der Konstanzer Kurie ein gänzlich anderes Bild: Vicari als josephinistischer Jurist ohne tiefe theologische Kenntnisse, der „kirchliche Probleme . . . fast ausschließlich auf kirchendisziplinarische und juristische" reduzierte (342), als gehemmter Provinzler, als gegen seinen späteren Kurs auch innerlich loyaler, zurückgezogen fleißiger Mitarbeiter der dalbergischen und wessenbergischen Reformen (28f), deren Inhalte durch die Forschungen von Franz Xaver Bischof kürzlich eine späte Rehabilitation und Neubewertung erfahren haben. Bereits 1824 galt Vicari selbst Mitarbeitern der „Frankfurter Verhandlungen" als episkopabel (44).

Der Versuch B.s, die diastatischen Wertungen Vicaris zu verbinden, gar in einem neuen Persönlichkeitsbild „aufzuheben", fällt für sein Studienobjekt nicht unbedingt positiv aus. Geradezu stereotyp wiederholen sich bis in die Episkopalzeit hinein die Urteile der Zeitgenossen, Vicari sei gut und fleißig, aber schwach – er könne nicht führen; er müsse geführt werden (Bsp.e: 54, 59, 69f u. ö.). Seine stille Freundlichkeit erscheint für diese Periode fast als einziger konstant greifbarer Charakterzug; erst im hohen Alter wird ein zweites Persönlichkeitsmerkmal durchgängig wirksam: das sichere Bewußtsein, bald vor Gottes Richterstuhl bestehen zu müssen; ein Bewußtsein, das gleichsam „fundamentalistische" Neigungen und Verhaltensformen bestärkt und der Intransingenz eines Julius Jolly einen „Altersstarrsinn" entgegengesetzt hat, der selbst den Wiener Nuntius Viale Prelà in dem greisen Oberhirten nur noch einen „alten Kindskopf" (187) sehen ließ.

Dabei ist es gerade Viale Prelà gewesen, der sich das „Charakterloch" Vicaris für römische Interessen konsequent zunutze gemacht hat. Wenn Vicari tatsächlich der „Platzhalter" gewesen ist, den seine jeweilige Umgebung nach je ihren Interessen „besetzen" konnte, dann erklärt sich, wie er einerseits loyaler Mitarbeiter Wessenbergs, andererseits aber auch verlängerter Arm südwestdeutscher Ultramontanisierungsbestrebungen sein konnte. B. hat detailliert analysiert, daß Vicari gerade als schwache Persönlichkeit der gesuchte Mann war: 1836 für ein in sich gespaltenes Domkapitel (75), 1842 für eine Kandidateneinigung zwischen den divergierenden Interessen der Karlsruher Regierung und des Heiligen Stuhles.

Entscheidend wurde nun, daß nicht die Karlsruher Kirchensektion, sondern die römische Kurie den entscheidenden Zugriff auf den Freiburger Metropoliten erlangte. Es ist wohl kaum Zufall, daß die überwiegende Anzahl der römischen Aktenstücke entweder der Einflußnahme auf Vicari, oft durch Mittelsmänner, oder der zufriedenstellenden Regelung seiner Nachfolge

durch Aufstellung eines römisch gesinnten Koadjutors gilt. Erst als Greis hat sich Vicari, um sich vor seinem Gott als einem „strengen Richter" (342) verantworten zu können, die römischen Positionen wirklich zu eigen gemacht in einer Konsequenz und Heftigkeit, die selbst der römischen Diplomatie zu weit ging. Viale Prelà gab schon 1842 dem Speyerer Bischof Nikolaus Weis den Auftrag, seine guten Kontakte zu Vicari für eine massive Einflußnahme in römischem Sinne zu nutzen (107); darüber hinaus hatte Vicari mit dem Hofkaplan Adolf Strehle und später mit dem konvertierten Kanzleidirektor Heinrich Maas fast ausschließlich konsultierte, aber einseitig engagierte Vertrauenspersonen, die gegenüber seinen „langen, oft skrupelhaften Überlegungen" und seinen „unbeweglich hartnäckigen und politisch impraktikablen Positionen" (340) „kein beratendes Korrektiv" (342) darstellten. „Solche Zusammenhänge hat von Vicari nicht durchschaut" (340).

Dies hatte zwei Folgen: Zum einen erhielt die Informationspolitik der Nuntiaturen in München und Wien, gespeist von badischen Zuträgern, eine vor allem deshalb übergroße und zweifelhafte Bedeutung, weil die Zustände der Erzdiözese stets in den schwärzesten Farben geschildert wurden. Das Domkapitel, vor allem so zentrale Persönlichkeiten wie Johann Baptist von Hirscher, wurde hier nicht nur einbezogen, sondern direkt verantwortlich gemacht (zur Verfemungsgeschichte Hirschers in allerdings unklarer Bewertung vgl. 92f, 119, 340, dagegen jedoch 133f). Daraus folgte, zweitens, eine Aushöhlung des Wahlrechts des Domkapitels, damit verbunden eine fast vollständige administrative Entmachtung und auch öffentliche Desavouierung der Ortskirche durch römische Einflußnahme etwa auf (später gescheiterte) Koadjutorien (151ff). Die Konsequenz: Der legitime Versuch einer Herauslösung der deutschen Kirche aus staatskirchenrechtlichen Systemen hat zwangsläufig Wandlungen des innerkirchlichen Verfassungsgefüges wie der Religiosität angestoßen, deren auch problematische Fortentwicklungen erst mit dem II. Vatikanischen Konzil produktiv bearbeitet worden sind.

Das diplomatische Hin und Her zwischen Karlsruhe und Rom, in dem die Freiburger eine zunehmend untergeordnete Statistenrolle spielten, hat B. akribisch und mit einer großen Liebe zum Detail beschrieben. Die analytischen Dimensionen des Themas wie des präsentierten Materials und damit auch die Qualitäten des Buches werden jedoch nur zögerlich dargeboten – dem Leser wird eine Vielzahl von Schlüssen selbst überlassen. Das hängt wohl auch mit der narrativen Struktur des Bandes zusammen, die weitgehend chronologisch und nicht problemorientiert arbeitet und darüber hinaus die Valenz von Detailinformationen für die Gesamtfragestellung kaum abstuft.

Nur zwei Beispiele: So stehen gleichsam zufällige Aussagen zu Vicaris kleinen Vorlieben und Abneigungen (nicht etwa zu seiner „Persönlichkeit" [so B., 128], sondern zu Rebenzucht, Wanderlust und Hausmitteln gegen Katarrh) neben zentralen Aufhellungen über die kirchenpolitischen Konsequenzen der Spaltungen im Domkapitel. Große Teile der Darstellung des badischen Kulturkampfes und der Beteiligung Vicaris werden unter der Überschrift „Das 25jährige Erzbischofsjubiläum Hermann von Vicaris" (253ff vs. 259ff) versteckt. Der Duktus des Autors folgt vielfach eng und paraphrasierend den jeweiligen Quellenzeugnissen und dem, was sie auch an peripheren Informationen bereithalten. Das hat auch der sprachlichen Gestaltungskraft gewisse Grenzen gesetzt.

Ein weiteres Problem erscheint jedoch gewichtiger: B. hat am Schluß (339ff) die zentralen Informationslinien gebündelt und gegen die Darstellung des Erzbischofs Vicari als „Symbol des Kampfes für die Freiheit der Kirche" ein „wesentlich differenzierter[es]" (339) Bild gezeichnet. Dennoch hat er letztlich mit seiner Interpretation kein die Diastasen aufhebendes Persönlichkeitsbild geschaffen, sondern in zentralen Punkten die alte „Kamarilla-These" der politischen Gegner Vicaris in Baden mit Hilfe römischer Quellen gestützt. Es führt nach der Lektüre kein Weg an der Erkenntnis vorbei, daß der „Athanasius der deutschen Kirche", abgesehen von späten Verhärtungen unter den Bedingungen einer zunehmenden Abgeschnittenheit von der Außenwelt (Strehle als „die einzige ... Brücke nach außen, 342), mehr Getriebener als Treibender war.

Die Präzision des Details hat hier bisweilen den großen Zusammenhang der Ultramontanisierungsgeschichte und der Milieubildung des Katholizismus vergessen gemacht. Wenn die Geschichte der Personalpolitik, und um eine solche handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit, vornehmlich die Konkretion der sozialen Wirksamkeit und der Durchsetzungschancen von Ideen ist, dann macht das Buch mit allen Fragen, die es beantwortet, gleichzeitig deutlich, wo die Desiderate zukünftiger Forschung liegen:

Zum einen bedarf es dringend einer modernen Geschichte des Erzbistums Freiburg, die gewandelten Fragestellungen und erweiterten methodischen Erkenntnismöglichkeiten Rechnung trägt (vgl. z. B. Schatz: Geschichte des Bistums Limburg). Dem Vf. der vorliegenden Studie ist in jeder Hinsicht zuzustimmen, daß die Bistumsgeschichte von Heinrich Maas (1891) aufgrund der Stellung des Autors zu den in ihr behandelten Ereignissen nur noch als „Primärquelle" (3) gelten kann; um die Geschichte der Oberrheinischen Kirchenprovinz von Heinrich Brück ist es nicht besser bestellt. Immerhin wird B.s Buch ein erhebliches Verdienst an den Vorarbeiten zu einer solchen Bistumsgeschichte beanspruchen dürfen.

Zum anderen bleiben Studien zu den endogenen und exogenen Faktoren des Ultramontanisierungs- und Milieubildungsprozesses im Katholizismus des 19. Jh.s ein dringendes Desiderat. Die Personalpolitik und ihre diplomatische und intrigante Seite darf auch dank des vorliegenden Buches als weitgehend erhellt gelten. Über die sozial-, religions-, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlichen Dimensionen der Problematik wissen wir noch wenig. Solcher Aufklärung bedürfen wir um so mehr, als sich die auch in dem vorliegenden Buch spürbaren Bewertungsunsicherheiten in bezug auf den genannten Prozeß und seine religiöse und gesellschaftliche Valenz verschärfen werden vor dem Hintergrund eines derzeitig als „Zusammenbruchsgesellschaft" erscheinenden katholischen Milieus.

Münster Andreas Holzem

Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hüningen/Bern (Schweiz) 1985. Mit einer Bibliographie Andreas Lindt. Hg. von Victor Conzemius, Martin Greschat und Hermann Kocher. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 322 S., kart. DM 48,00

Die in diesem Bd dokumentierte Tagung fand seinerzeit besondere Beachtung, weil hier auf Einladung des wenig später verstorbenen Andreas Lindt erstmals Vertreter der Gremien zusammenkamen, die seit 1955 bzw. 1962 im prot. und kath. Raum die zeitgeschichtliche Forschung gefördert und koordiniert haben: Die „Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte" und die „Kommission für Zeitgeschichte". Da verschiedene Tagungsberichte vorliegen (Verzeichnis: 298. Abdruck: J.-Chr. Kaiser, in: Herder-Korrespondenz Nr. 12, 1985, 578–581), erübrigt sich an dieser Stelle eine eingehende Vorstellung der Beiträge.

R. Koselleck behandelt einleitend den Begriff der ‚Zeitgeschichte' (17–31), V. Conzemius vergleicht die konfessionellen Kirchenkampfgeschichtsschreibungen (35–57), A. Lindt und U. Altermatt sind mit zwei Beiträgen zur Geschichte der Konfessionen in der Schweiz vertreten (61–71 und 72–96). Den Übergang von der NS-Zeit zur Nachkriegszeit (Selbstverständnis, Schuldfrage) reflektieren für die jeweiligen Konfessionen in Deutschland M. Greschat (99–126) und K. Repgen (127–179). Es folgen Beiträge über das Verhältnis der Kirchen zur Politik (A. Birke, 180–193 und W. Jochmann, 194–212), über den volkskirchlichen Aufbau in der SBZ (K. Meier, 213–234), Gerhard Ritter als Berater der EKD (K. Nowak, 235–256) und die Entnazifizierung der ev. Kirche in Hannover (G. Besier, 257–284).

Bereits aus der Distanz weniger Jahre ist erkennbar, daß diese Tagung tatsächlich den Beginn einer neuen Phase der Zeitgeschichtsforschung markiert hat: Neben einem ökumenischen Impuls signalisierte sie die (in Deutschland relativ verzögerte) Verlagerung der Schwerpunkte kirchlicher Zeitgeschichtsforschung von der NS-Zeit auf die Nachkriegszeit. Letzteres ließen auch die Beiträge des 1987 veranstalteten Symposions anläßlich des 25jährigen Bestehens der „Kommission für Zeitgeschichte" erkennen, wobei gleichzeitig eine verstärkte Öffnung auf sozialwissenschaftliche Methoden hin gefordert wurde (Dokumentation: U. v. Hehl / K. Repgen, Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, Mainz 1988). Ausdruck der neuen Dynamik auf diesem Felde ist ebenso die Begründung der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte" im Jahre 1988, die nicht nur die ökumenische, sondern darüber hinaus mit besonderem Nachdruck die internationale Perspektive in den Vordergrund gerückt hat: so widmete sich z. B. Heft 1/1989 den Kirchen Europas in der Nachkriegszeit, Heft 1/1991 Christlichen Initiativen und ökumenischer Friedensethik im 20. Jh. Vom interkonfessionellen und internationalen Ansatz ist auch die 1990 begründete Reihe „Konfession und Gesellschaft" getragen, wobei sie insbesondere den interdisziplinären Diskurs in der Zeitgeschichte fördern will, freilich in ihren Beiträgen bis ins 19. Jh. zurückgreift, wie es auch der Tradition der „Kommission für Zeitgeschichte" entspricht.

Das Feld der kirchlichen Zeitgeschichte ist also seit der Tagung von 1985 in Bewegung geraten – daß der Zusammenbruch der DDR und die Wiedervereinigung dies noch verstärkt hat, bedarf keiner besonderen Erläuterung. Vertraute konfessionelle, nationale oder methodische Koordinaten verlieren offensichtlich an Bedeutung – der Abschied vom alten Europa läßt auch die Forschung nicht ungeschoren.

Münster Wilhelm Damberg

Mooney, Hilary A.: **The Liberation of Consciousness**. Bernard Lonergan's Theological Foundations in Dialogue with the Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar. – Frankfurt: J. Knecht 1992. XI, 284 S. (FTS, 41), kart. DM 58,00

Die Untersuchung wurde als theologische Diss. in der Hochschule St. Georgen vorgelegt und angenommen. Dem Untertitel entsprechend handelt das Thema über Lonergans „Theological Foundations", die bis zur kürzlichen Veröffentlichung der deutschen Übertragung „Methode in der Theologie" (Leipzig 1991) nur in der wenig rezipierten Quaestio disputata „Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen" (Freiburg 1975) im deutschen Sprachraum dokumentiert waren. Insofern ist es erfreulich, daß diese Arbeit hier angefertigt und veröffentlicht werden konnte, wenngleich die englische Fassung den Beitrag dann doch wieder für die wünschenswerte Kenntnisnahme und Diskussion Lonergans fernrückt.

Die Einleitung (1–6) bringt knappe Hinweise auf das Ziel und die Methode. Im ersten Kap. wird „Lonergans Stellung im allgemeinen" skizziert (7–73) mit Anmerkungen zur Person, zum Problem der Methode und zu dessen Bedeutung für eine heutige Theologie. Das zweite Kap. stellt anschließend „Lonergans theologische Grundlegungen" (74–127) vor, dem ein sehr kurzes Kap. „Assessment of Lonergan's Position" (128–130), besser ein Überleitungstext, zum vierten Kap. folgt „Lonergans Ästhetik" (131–171). Ein Text von einer Seite – als Kap. bezeichnet – will eine vorläufige Zusammenfassung geben (172). Es schließt sich als sechstes Kap. ein Blick auf „Von Balthasars Theologie im allgemeinen" an (173–180), der weiter durch das Kap. „Von Balthasars Fundamentaltheologie" (181–185) präzisiert wird. Diese genauere Bestimmung ist indes ebenfalls recht knapp ausgefallen. Um so breiter kann sich danach das Kap. über „Von Balthasars Ästhetik" (186–242) entfalten. „Überlegungen zu von Balthasars Stellung" (243–354) gehen einer mittleren Zusammenfassung (255) auf einer Seite voraus, während das elfte Kap. „Eine theologische Ästhetik Lonergans" (256–260) zu entwerfen sucht, bevor das Ganze in einer allgemeinen Zusammenfassung (261–263) abschließt. Beigegeben wurde eine Übersicht zu den benutzten Quellen (265–281) und ein Autorenverzeichnis (283f).

Wer die Anlage der Untersuchung genauer anschaut, merkt ohne weiteres, daß es nicht um einen Vergleich im eigentlichen Sinn zu tun ist. Balthasar wurde in der Rolle eines Katalysators im Blick auf die „Rechtfertigung und Ausweitung einer theologischen Ästhetik Lonergans" (5, 255) herangezogen. Allerdings bleibt das auf den ersten Blick seltsam genug. Lonergan ist Theologe aus der angelsächsischen Welt, wenn auch mit starken Bindungen an und Einflüssen vom katholischen Denken Europas her. Nur betreffen diese gerade nicht die Wurzeln Balthasars, sondern Maréchal u. a., die der Schweizer Theologe nicht nur kritisiert, sondern abgelehnt hat. Lonergan beginnt wie die meisten seiner Generation mit der in der Theologie der Kirche während der Zeit um den Zweiten Weltkrieg gültigen und allgemein vertretenen Scholastik. Aus einer intensiven Beschäftigung mit Methodenproblemen in Mathematik und Naturwissenschaften stellt sich ihm das Methodenproblem in der Theologie neu. Ein fundierter, jedoch keineswegs enger Thomismus erlaubt ihm, Verbindungen herauszuarbeiten, die für eine Konzeption von theologischer Wissenschaftlichkeit vielversprechend scheinen. Ein Gespräch im Feld der zeitgenössischen Wissenschaft soll wieder möglich werden. Dazu wird in einem ersten Schritt der Begriff und der Umgang mit ihm in der katholischen Theologie neu gefaßt, nämlich dynamisch und operational. Aufgabe der Theologie ist nach Lonergan ja die Vermittlung „between religion and culture" (57). Der nächste Schritt besteht im Bewußtwerden der religiösen Erfahrung, die mehr ist als die rationale Erfassung von Wahrheitsgehalten. Und das wieder wirft die Frage auf nach der „foundational reality". Der Art und Weise von Lonergans Vorgehen entsprechend spielt dabei Ästhetik kaum eine Rolle. Der Vorwurf, er vernachlässige sie (130), wird direkt formuliert. Doch ist die Vf.in der Meinung, in den nicht veröffentlichten Unterlagen zur „Philosophy of education" von 1959 (141–164) – dem längsten zusammenhängenden Textstück des Bdes – den Schlüssel zu einer Ästhetik Lonergans herausstellen zu können. Natürlich kommen in Betrachtungen zur Erziehung eine Fülle von Aspekten in gebündelter Form vor, etwa auch Fragen der Wahrnehmung, der Internalisierung, der Bedeutung menschlicher Sinnlichkeit usw. Ob das schon für eine Ästhetik im Sinne von Balthasars hinreicht, muß als Frage offenbleiben. Die philosophische Rechenschaft und die Verbindung von Schönheit mit Erfassung von Wert und Liebe (vgl. 213) bleibt auf beiden Seiten sehr allgemein und wird doch in jedem Fall auf ihrem eigenen Hintergrund zu lesen sein. Wie dann die theologische Ebene ins Spiel kommt, das genau wäre die Frage einer Fundamentaltheologie. In der Tat: „The world created by the writings of von Balthasar is very different to that of Lonergan" (185). Man wird gut daran tun, diese Feststellung im Auge zu behalten. Denn sie spricht nicht nur einen De-facto-Unterschied an, sondern verweist auf Voraussetzungen und Sichtweisen, ja auf Grundentscheidungen, die dem einen wie dem anderen Bemühen in je eigener Weise zugrunde liegen. Ein näheres Eingehen auf die inhaltliche Darstellung würde an dieser Stelle über eine bibliographische Vorstellung hinausführen. Der Versuch hat sein Interesse, wirft aber auch wichtige Fragen auf.

Das Buch scheint in einer Zwitterstellung zu verbleiben. Einerseits könnte es im deutschen Raum zu einer intensiveren und engagierteren Befassung mit Lonergans Denken führen, ein wünschenswertes Ziel. Doch erleichtert diese Veröffentlichung das nicht unter jeder Rücksicht. Es könnte auch durch von Balthasar im englischsprachigen Raum eine Art katholischen Denkens bekanntmachen, die eigentlich als fremd und weitab liegend empfunden wird. Doch auch dies dürfte nicht ganz leicht sein. Die sachliche Vermittlung zwischen zwei Positionen im Blick auf katholische Theologie aber – wenn auch im Sinne der Ergänzung der einen – dürfte noch einmal eine genauere Überprüfung der stillschweigenden Voraussetzungen nötig machen. Man nimmt den Eindruck mit, daß es Lonergan um einen echten Zugang zur Welt von Religion und Theologie im Rahmen der kulturellen Vielfalt unserer Zeit geht. Bei von Balthasar ist der Eindruck nicht abzuweisen, daß er immer schon von dem ausgeht, wohin Lonergan methodisch nachweisbar zielt. Ein eigentliches Problem des Zugangs besteht für von Balthasar nicht, da ist alles evident. Dem aber steht die Welt- und Wirklichkeitserfahrung all derer gegenüber, die soviel Schönes gar nicht vor sich sehen und die sich aus gutem Grund weigern, sich einer schönen Sicht um den Preis des Ausblendens von Realität zu überlassen. Es gibt vielleicht keinen Bereich, der in der Neuzeit mehr auseinandergefallen ist, als jener der Ästhetik. Sich auf ihn zu beziehen, bringt in Schwierigkeiten, die nicht leicht zu nehmen sind. Gerade wo es um die Befreiung von Bewußtsein und Gewissen geht, wird das als besondere Last spürbar.

Für die Begründung von Glaube und Theologie sind Wege einzuschlagen, die nachgehbar und glaubwürdig sind. Wenn wir das recht sehen, war die Suche danach das vornehmliche Anliegen Lonergans, das er auf seine Weise aber im Verein mit einer ganzen Reihe von Zeitgenossen zu verwirklichen suchte. Es ist gut, daß auf ihn aufmerksam gemacht wird und daß die Darstellung so gearbeitet ist, daß sie als Grundlage weiterer Diskussion dienen kann. Die jedenfalls wäre zu wünschen, weil sie etwas klären könnte, was nicht nur als künstliche Aufgabe vor uns steht.

Innsbruck Karl H. Neufeld SJ

Rapp, Friedrich: **Fortschritt**. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992. VIII, 230 S., kart. DM 32,00

Wohl in keiner Zeit ist das Fortschrittsdenken so „fragwürdig" geworden wie in der Gegenwart; Krise – das ist die Situation des Menschen in unserer Zeit. Wissenschaft und Technik haben uns zwar immer mehr von rein mechanischen Funktionen, von vermeidbaren Übeln wie Krankheiten, von der bedrückenden Last der Arbeit, von gewissen Naturkatastrophen befreit; wer von uns möchte auf diese positiven Errungenschaften verzichten? Doch hat derselbe Fortschritt durch seine fast unbegrenzten Möglichkeiten auch zu zerstörerischen Folgen geführt. Wer könnte also den Fortschritt noch bedingungslos bejahen? In dieser Situation hat der Leser sicherlich eine gewisse Erwartungshaltung, wenn er ein Buch wie das vorliegende in die Hand nimmt, in dem der Vf. – wie der Titel schon sagt – der Entwicklung und dem Sinngehalt der philosophischen Idee des Fortschritts nachzugehen sucht.

Diese Erwartungshaltung wird auch noch bestärkt, wenn R. in dem einleitenden Teil schreibt: „In unserer Zeit, die im Zeichen der Bewußtseinshelle und der Reflexivität angetreten ist, führt kein direkter Weg in den Stand der intellektuellen Unschuld zurück. Es bleibt nur der Weg nach vorn. Eine neue Unbefangenheit ist nur möglich, wenn man zuvor den Kreis der Theorie abgeschritten hat" (6). Und nur einige Zeilen weiter heißt es: „Solche Einsichten sind geeignet, einem naiven, gefährlichen Vertrauen in die nur allzu gerne unterstellte Selbstheilungskraft der Zukunft entgegenzuwirken" (6).

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: in einen ersten Teil geht R. dem begriffslogischen Gehalt (10–72), in einem zweiten dem zeitlichen Wandel der Fortschrittsidee nach (73–216). „Der einführende, systematische, begriffsanalytische Teil behandelt übergeordnete, allgemeine, für jede Form des Fort-

schrittsdenkens charakteristische Gesichtspunkte und Implikationen. Der zweite ... Teil ist der historischen Untersuchung gewidmet" (8).

Doch läßt der erste, begriffslogische Teil grundsätzliche Fragen offen, wie die nach dem Unterschied zwischen Fortschritt als „Begriff" und Fortschritt als „Idee". Denn während der Begriff „Fortschritt" eine Abstraktion ist, die auf der Beobachtung und Beschreibung von Tatsachen fußt, also keine willkürliche Interpretation der Welt darstellt, ist die „Idee des Fortschritts" eine ganz bestimmte Auffassung unseres eigenen Lebens. D. h. es hätte die grundsätzliche Frage geklärt werden müssen, *wo* Fortschritt *möglich* ist, *wo nicht*. Denn eine solche Klärung ist notwendig, um die „Idee des Fortschritts" angemessen beurteilen zu können. R. deutet diesen Unterschied zwischen Fortschritt als Begriff und Fortschritt als Idee leider nur an, wenn er schreibt: „Der feststellbare Fortschritt betrifft eher die äußeren, strukturellen Lebensbedingungen als die Kultur und die Moralität" (43).

Dieses grundsätzliche Defizit im begriffslogischen Teil läßt letztlich auch den „roten Faden" im zweiten Teil vermissen, der die historischen Dimensionen zur Geltung zu bringen sucht. So macht R. z. B. in dem Kap.: „Die Geschichte als Fortsetzung der Evolution?" zu Recht darauf aufmerksam, daß die Evolutionstheorie nur die Art des genetischen Fortschreitens erkläre, von sich aus aber keinen normativen Fortschrittsbegriff liefere (84. 90). Doch könnte hier eine grundsätzliche Klärung dessen, wo Fortschritt möglich ist, wo nicht, wesentlich weiterhelfen. So hat der Gedanke der Evolution zwar der Fortschrittsidee sicherlich neue Impulse gegeben, aber die biologische Entwicklungsreihe gibt gerade keine Grundlage für eine allgemeine Fortschrittslehre ab. Man kann nicht irgendein Lebendiges als eine technisch vervollkommnete Maschine im Verhältnis zu anderem Lebendigen deuten. Obwohl das Tier der Pflanze technisch überlegen ist, kann das Verhältnis von Pflanze und Tier *nicht* nach Analogie des Fortschritts von der Postkutsche zum Flugzeug gedacht werden. Die Pflanze hat ihren eigenen Sinn.

Ebenso verhält es sich in den Gebieten von Recht und Sittlichkeit, Philosophie, Kunst und Religion. Hier liegen, wenn überhaupt, technische Elemente, die dem Fortschrittsschema unterliegen, nur äußerlich vor. Dieses ganze Spektrum bleibt aber unerörtert.

Wenn R. in dem Kap.: „Fortschritt als säkularisierte Heilserwartung?" schreibt: „Die ‚Mythen' unserer Zeit sind der Fortschrittsgedanke und die Idee der Machbarkeit der Geschichte, der Glaube an Naturwissenschaft und Technik und die Erwartung einer beständigen Verbesserung der menschlichen Verhältnisse" (117), so ist das nur bedingt richtig. Denn der wissenschaftliche und technische Fortschritt ist kein Mythos, sondern *Realität!* Wenn das Fortschrittsdenken „zur Religion der Gebildeten" (119) wird, dann bedeutet dies eben zweierlei: einmal, daß das Fortschrittsschema auf Gebiete angewendet wird, in denen Fortschritt grundsätzlich nicht möglich ist (was hier möglich ist, ist ein gewisses Fortschreiten im Sinne der *Reifung*, was aber nicht mit einem unendlichen Weitergehen verwechselt werden darf), zum anderen, daß der Mensch aus der Horizontalen sein Heil erwartet. Daß dies notwendig in die Enttäuschung führt, liegt auf der Hand.

Im Kap. „Theodizee" wird die Problematik der Anwendung des Fortschrittsschemas auf die Sittlichkeit angedeutet: Das Böse kann nicht grundsätzlich überwunden werden (144). Doch verstellt auch hier – wie nur allzuoft – die Fülle des Materials und das Anhäufen von Autoritätsbelegen den Blick für den leitenden Gedanken und den Standpunkt des Verfassers.

Das Resümee des Buches fällt demzufolge enttäuschend aus: Daß Fortschritt „Erfolg *und* Scheitern" impliziert (200) und daß ein Fortschritt auf dem einen Gebiet unvermeidbar Verlust oder Verzicht in einem anderen Bereich bedeutet (201), diese Einsichten erscheinen gegenüber den sich heute andrängenden Fragen fast trivial. Denn wer wüßte nicht, daß sich die Atomenergie nicht nur zum Guten nutzen ließe; und auch hiermit scheint es ja nicht so eindeutig zu sein, wie man das bisweilen geglaubt hat.

Trier Werner Schüßler

Prevost, Robert: **Probability and Theistic Explanation.** – Oxford: Clarendon Press 1990. 195 S. (Oxford Theological Monographs), Ln £ 25,00

Unter englischsprachigen Theologen und Philosophen ist seit einigen Jahren eine vielseitige Diskussion im Gange, die neue und fundierte Perspektiven auf die Gottesfrage erschlossen hat. Der vorliegende Beitrag dazu stellt, vordergründig betrachtet, eine Auseinandersetzung mit Thesen dar, die von R. G. Swinburne in neueren Publikationen vorgetragen worden sind. Gegen die Position, daß sich die Existenz Gottes mit formalen Argumenten kausaler Art beweisen läßt, ergreift P. Partei für einen Ansatz, nach dem der Theismus eher als eine vervollständigende Erlärungshypothese *(integrative explanatory hypothesis)* betrachtet wird. Zugunsten eines umfassenderen Erklärungspotentials, das sich imstande zeigt, aus den verschiedenen Gegebenheiten mehr Sinn zu machen, opfert er eine einengende Beweisstringenz. Der Leser wird durch fortlaufendes Argumentieren mitgeführt, und zwar mit einer solchen Klarheit in der Darstellungsweise, daß Vorkenntnisse über diese im deutschen Sprachraum wenig bekannten Denker nicht erforderlich sind. Mit anderen Worten, man bekommt die Gelegenheit, sich in einem fremden Land schnell heimisch zu machen. Was sich zu Recht als Provinzialität kritisieren lassen muß, erweist sich dennoch als Chance für andere, ein intellektuelles Klima zu betreten, das viel Gewinn zu bringen vermag. Die wichtigsten Gesprächspartner in dieser Abhandlung außer Swinburne sind J. L. Mackie, Stuart Sutherland, John Hick, Roderick Chisholm, W. H. Newton-Smith, Basil Mitchell, J. R. Lucas, Roderick Sykes, Gary Gutting, Stephen C. Pepper, Patrick Sherry und nicht zuletzt der bekannte Thomist Eric L. Mascall.

Die fundamentale Konzeption des Theismus, die P. verteidigt, betrachtet Gott als eine Person, die mit logischer Notwendigkeit existiert und bestimmte Absichten mit der Schöpfung des Universums hegt. Diese Sicht soll aber nicht bewiesen, sondern mit Wahrscheinlichkeitsargumenten, die Vf. eingehend und differenziert erläutert, herausgestellt werden. Von einer annehmbaren Welterklärung verlangt P. unter anderem, daß die Fragen nach moralischen Werten und dem Sinn des Lebens Berücksichtigung finden. Durch die Konfrontation mit dem Problem des Bösen vor allem entwickelt P. eine neue Methode, die er als *„cumulative-case approach"* charakterisiert. Informelle Argumente erhalten somit erhöhte Aufmerksamkeit, wobei die Frage nach der Existenz Gottes nicht für sich allein, sondern in einem größeren Zusammenhang mit anderen relevanten, den Gottesbegriff betreffenden Fragen gesehen wird.

P.s Auffassung von Gott als einer Person ist dabei alles andere als naiv. Als Alternative zu der Auffassung von Gott als einer Person befaßt er sich insbesondere kritisch mit der thomistischen Gotteskonzeption, nach der Gott als reine Aktualität, d. h. als die Identität von Wesen und Existenz, aufgefaßt wird. Vf. geht davon aus, daß der Begriff der „Kontuition" (*contuition*) für den Thomismus einen fundamentalen Stellenwert besitzt. Statt ein Argument zu verfolgen, das zur Feststellung der Existenz Gottes führen soll, hänge alles davon ab, inwiefern man imstande sei, die Gegenstände unserer Wahrnehmung so zu erkennen, wie sie in Wirklichkeit seien, d. h. als radikal kontingent. Aus dieser Mit-Wahrnehmung entstehe unser Gottesbegriff. Für die weitere Herausarbeitung legt P. ein Verständnis von Analogie zugrunde, das von dem thomistischen Analogieverständnis explizit abgesetzt wird. – Dazu ist kritisch anzumerken, daß Vf. hier zu versäumen scheint, die Besonderheit der thomistischen Sicht zu berücksichtigen; es handelt sich nämlich bei Thomas sogar um die Analogizität des ens-Begriffs selbst, also nicht nur des Personbegriffs.

Ferner erwähnenswert, wegen der Aktualität der Frage, ist P.s ablehnende Stellungnahme zur Frage nach der Tragweite eines Ansatzes, der von einer Gotteserfahrung ausgeht.

Von der ersten bis zur letzten Seite schreiten die Überlegungen dieser Studie fort in Form eines mehrstimmigen Streitgesprächs. Die Ausführungen bleiben dabei stets gut verständlich, ohne sich aber zu einem Lehrbuch zu degradieren. Mithin setzt Vf. einen mündigen Leser voraus, den er nicht belehren, aber doch überzeugen will.

Münster William J. Hoye

Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft. Festschrift für Paulus Engelhard OP, hg. v. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel und Otto Hermann Pesch. – Mainz: M. Grünewald 1991. 268 S. (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Bd 8), geb. DM 42,00

Festschriften haben es in sich: sie möchten eine personbezogene Dankesgabe für den Geehrten sein, aber auch für die wissenschaftliche Fachwelt einen weiterführenden Forschungs- und Diskussionsbeitrag abgeben, der möglichst einem bestimmten Gesamtthema verpflichtet ist. Dieser Doppelanspruch führt zuweilen in das Dilemma, beiden Ansprüchen gerecht zu werden. Das vorliegende Sammelwerk offenbart diese Problematik gut: es wird in allen seinen Beiträgen sehr wohl der wissenschaftlichen Persönlichkeit des Geehrten, Paulus Engelhard OP, und seinem menschlich-geistlichen Profil als „Mittler der Versöhnung" gerecht. Wer freilich erwartet, daß die Ankündigung des Klappentextes eingelöst wird, die Thematik „Versöhnung werde hier zum erstenmal interdisziplinär aufgearbeitet", wird sich enttäuscht sehen (dazu leistet der ein Jahr

zuvor erschienene, 29 wissenschaftliche Beiträge umfassende Sammelband von E. Garhammer u. a., „... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension." München 1990, erheblich mehr und umfassenderes!). Das Vorwort der Hg. nimmt deshalb zu Recht diesen Anspruch bereits zurück: das Werk will „ein Sachbuch zum Begriff Versöhnung sein ... das sich streckenweise geradezu als Plädoyer gegen Versöhnung lesen mag" (7). Der Anspruch des Titels (und der Werbung) und die Einlösung widersprechen sich also – selbst das Sachregister weist zum Stichwort Versöhnung verhältnismäßig wenige S. aus.

Unmittelbar auf die Thematik bezogen ist zunächst der Beitrag von K. Jacobi, „Versöhnung – Wo sie nottut – und wo nicht", in dem der Vf. aus sprachphilosophischer Sicht für präzisen Wortgebrauch angesichts der Inflation des Versöhnungsbegriffes votiert. Sein Wunsch, daß die christliche Botschaft als Versöhnungs-Botschaft systematisch-theologisch in anderen Beiträgen vorgestellt wird, erfüllt sich nur fragmentarisch: so im Beitrag von D. Arenhoevel, in dem ein zentraler Text des Propheten Hosea, durchsetzt mit vielen Exkursen auf die heutige Zeitsituation, exegetisch analysiert wird; aus ntl Sicht findet man kaum etwas zur Versöhnungs-Frage. Wesentlich interessanter sind die Beiträge aus praktisch-theologischer Sicht: z. B. der von M. Blasberg-Kuhnke, die am Beispiel des konziliaren Prozesses „Die dämonische Macht des Sexismus und die Vision einer geschwisterlichen Welt" darstellt oder der fundamentale Beitrag von O. H. Pesch, „Versöhnung in der Kirche" – eine wichtige Ergänzung zur immer wieder vorgestellten Versöhnung *mit* der Kirche. Auch der Beitrag von H. Missalla über die Gewaltfreiheit als Grundexistential des Christseins gehört zu den bedeutsamen Themen dieses Sammelbandes, auch wenn der Beitrag die Grenzen von Gewaltfreiheit in der Welt und Lebenspraxis übergeht. Zu emphatisch-essayistisch verbleibt der Beitrag von T. Neufeld, der unter dem Aspekt „Wie Gott das Leben miteinander teilen" pastorale Konsequenzen für ein versöhntes Leben auszieht. – Anhand von familien-biographischen Erinnerungen notiert W. P. Eckert fundamentale Grundsätze für die Begegnung von Juden und Christen – ebenfalls an der Geschichte versöhnender Annäherung orientiert ist der Beitrag von I. Craemer-Ruegenberg zur philosophischen Begegnung zwischen westlichem und islamischem Denken. – Im Kontext der 500-Jahr-Feier der Eroberung Lateinamerikas ist der Beitrag von Th. Eggensperger sehr erhellend über den Konflikt zwischen der alten und der neuen Welt und die Rolle von Bartolomé de las Casas dabei. – Über die Wirkungsgeschichte des Gemäldes von P. Picasso „Guernica" bei dem Schriftsteller Peter Weiss zieht U. Engel wichtige Parallelen. – I. W. Frank schildert die Rolle des Dominikaner-Ordens hinsichtlich der Ausfaltung einer „Theologie des weltlichen Lebens" und einer neuen Spiritualität des Lebens in den Städten.

Über den unmittelbaren Themenbezug des Buchtitels führen wichtige Beiträge hinaus: so der von H.-G. Gadamer („Geschichtlichkeit und Wahrheit"), den der berühmte Vf. als „Fortsetzung von früheren philosophischen Gesprächen" in Walberberg verstehen möchte: ausgehend von biographischen Erinnerungen an M. Heidegger werden zwei Probleme erörtert – die Frage nach dem historischen Bewußtsein angesichts der Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit von Wahrheit sowie die Frage nach der angemessenen Rede vom Göttlichen beim Philosophen. – C. Strube zeichnet den Zusammenhang von Pessimismus und Nihilismus bei F. Nietzsche nach: als psychologisch-anthropologische Konstellation, gewonnen aus dem Studium der Krise der griechischen Kultur. Dabei wird deutlich, „daß das Versöhnungsproblem das eigentlich Persönliche des Philosophierens von N. war". Und aus dem Klugheitstraktat des Thomas von Aquin gewinnt G. Meyer Überlegungen zur Bedeutung der menschlichen Verständigung: als Postulat der Gerechtigkeit im zwischenmenschlichen Ausdruck der eigenmenschlichen Erfahrungen – der Begrenzung der eigenen Klugheit und damit der Notwendigkeit, für Unterweisung empfänglich zu sein –, realisiert im Sichmiteinander-Beraten, welches das kontingente Singuläre zum Gegenstand hat. – Problematischer im Sinne des angemahnten präziseren Gebrauchs von Versöhnung sind die Beiträge von K. Albert („Philosophisches zur Versöhnung von Mensch und Natur") und Th. Woike („Nichtlineare Dynamik – Versöhnung mit der Natur?"). – Was dagegen T. R. Peters in seinem Beitrag „Über Nähe und Ferne Gottes" an Unterscheidendem und Verbindendem zwischen den Theologien von D. Bonhoeffer und J. B. Metz darstellt, ist nicht nur für den Fundamentaltheologen höchst lesenswert.

Wer die „Biographische Würdigung" des Geehrten von K. Meyer studiert, dem wird deutlich: hier geht es um eine menschlich-spirituelle und theologische Schlüsselfigur des Dominikanerordens, der für die verschiedensten Wissenschaftsbereiche, vor allem aber für die Philosophie und ihre Geschichte von höchster Bedeutung war und ist.

Regensburg Konrad Baumgartner

Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, hg. v. Hanspeter Heinz, Klaus Kienzler, Jakob J. Petuchowski. – Freiburg: Herder 1990. 232 S. (Quaestiones Disputatae, 124)

Der vorliegende Sammelbd enthält die leicht überarbeiteten Referate der jüdisch-christlichen Tagung zum Thema „Atonement in the Liturgy – Die Versöhnung in der Liturgie", die in Augsburg vom 2. bis 5. Juli 1989 stattfand. Ziel dieses Symposiums war es, die Frage nach den Gemeinsamkeiten und Beziehungen zwischen jüdischer und christlicher Versöhnungsliturgie aufzuzeigen. In den vergangenen Jahrzehnten war immer mehr zum Bewußtsein gekommen, wie sehr die christliche Liturgie auf der jüdischen aufruht und in ihren grundlegenden Vollzügen nur unter Einbeziehung der jüdischen liturgischen Feiern verständlich gemacht werden kann. Denken wir nur an die Entwicklung des Eucharistischen Hochgebetes oder an die Bedeutung des gegenwärtigenden Gedächtnisses für das Verständnis der christlichen Liturgie, das bereits im jüdischen Gottesdienst vorgegeben ist. Schon Paulus weist auf diese Abhängigkeit hin, wenn er betont, daß den Juden auch der Gottesdienst und die Verheißungen gegeben wurden (Röm 9,4). Wie eng die Beziehungen auch im Bereich der Versöhnungsliturgie sind, wollten die einzelnen Referate dieser Tagung aufzeigen. Die wiss. Aufarbeitung dieses Themas war aber auch mit einer existentiellen Betroffenheit verbunden, da gerade diese Fragestellung Juden wie Christen mit ihrer eigenen Geschichte konfrontiert, die durch ein nahezu ständiges Zerwürfnis geprägt war.

Der erste Beitrag von Hanspeter Heinz befaßt sich mit der Theologie und Geschichte der christlichen Bußliturgie (11–31).

Er verweist auf die Tatsache, daß auf keinem anderen Gebiet kirchlichen Lebens stärkere Umbrüche festzustellen sind als auf dem Gebiet der kirchlichen Bußpraxis, die in der frühen Kirche sehr stark auf die Gemeinde hin orientiert war (Versöhnung mit der Gemeinde als Zeichen des Versöhntseins mit Gott), seit dem Mittelalter aber immer stärker als individuelles Geschehen der Sündenvergebung durch Gott verstanden wurde. Die Neuordnung nach dem Konzil brachte eine Wiederbesinnung auf den Gemeinschaftscharakter. In der geschichtlichen Darlegung vermisse ich einen Hinweis auf die Bedeutung des jüdischen Synagogenbannes für die Entwicklung des christlichen Verhaltens gegenüber Sünde und Schuld und der damit verbundenen Wiederversöhnung (vgl. Mt 18,15–18).

Gerade im Gespräch mit dem Judentum würde ich es für bedeutsam halten, auf diese Zusammenhänge hinzuweisen. Des weiteren vermisse ich einen Hinweis auf die Bußpraxis der Kirchen des Ostens, die ja auch eine legitime Form der christlichen Bußliturgie darstellt und sich doch in mehrfacher Hinsicht von der der abendländischen Kirche unterscheidet. Was die erneuerte Liturgie betrifft, so fehlt in der Beschreibung die dritte sakramentale Form der Bußliturgie, nämlich die „gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution", eine Form, die gewiß bestimmten rechtlichen Einschränkungen unterliegt, aber gerade die eigentlich neue Form des Bußsakraments darstellt. Ich hätte mir auch einen Hinweis darauf gewünscht, daß die heutige Bußliturgie im Unterschied zur früheren vom trinitarischen Heilsverständnis geprägt ist: Ausgang der Versöhnung ist der Vater (nicht wie bisher Christus), der durch die Erlösungstat des Sohnes (Paschamysterium) im Heiligen Geist dem reuigen Sünder Vergebung seiner Sünden schenkt und ihn wieder in die volle Gemeinschaft der Glaubenden aufnimmt.

Der folgende Beitrag von Shmuel Safrai befaßt sich mit dem Versöhnungstag und seiner Feier in Tempel und Synagoge (32–55).

Solange der Tempel bestand, war das Ritual des Versöhnungstages durch Opfer gekennzeichnet, die der Entsühnung ganz Israels galten. Wenn auch schon den täglichen Tamidopfern Sühnecharakter zukam, so war doch das Opfer des Sündenbocks am Versöhnungstag, das einzig der Hohepriester vollzog, die eigentliche Entsühnung des Volkes und seine Versöhnung mit Gott. Nach der Zerstörung des Tempels und dem damit verbundenen Ende des Opferkultes konzentrierte sich der Versöhnungsgedanke auf die Feier des Versöhnungstages im Rahmen der Synagogenliturgie. An die Stelle der Opfer tritt das Gebet der Gemeinde, ihr Schuldbekenntnis und ihre Reue, wobei dieser eine zentrale Bedeutung zukommt: „Tod und Tag der Versöhnung bewirken nur dann Sühne, wenn sie von Reue begleitet sind" (52). An die Stelle eines Opferrituals tritt die persönliche Haltung jedes Gläubigen, der durch sein Schuldbekenntnis und seine Reue Gottes Versöhnung erbittet.

Klemens Richter befaßt sich mit „Ostern als Fest der Versöhnung" (56–87).

Ausgehend von der Botschaft des Neuen Testaments, daß Jesus Christus uns durch sein menschliches Schicksal, vor allem durch Tod und Auferstehung die Versöhnung mit dem Vater erwirkt hat, deutet Richter das christliche Osterfest als Feier des Paschamysteriums Christi im Sinne einer Ablöse des jüdischen Versöhnungstages, der ja im Unterschied zu anderen Festen nicht in den christlichen Festkalender übernommen wurde. Wenn auch die alttestamentlich-jüdische Paschatheologie und -liturgie der authentische Verständnishorizont für das neutestamentlich-christliche Paschamysterium ist, so findet Richter doch auch Elemente des jüdischen Versöhnungstages in der Liturgie der Osterzeit. In seinen Ausführungen zur Liturgie des Osterfestkreises kommt es R. darauf an, der Thematik Umkehr und Versöhnung nachzugehen: die Feier des Paschamysteriums Christi ist die christliche Umsetzung der Feier des jüdischen Yom-Kippur. Man kann aber wohl nicht von einer direkten Beziehung sprechen, eher ist es die Thematik von Umkehr, Reue und Versöhnung, die für die Verwendung bestimmter Perikopen in der Liturgie des Versöhnungstages und der christlichen Liturgie des Osterfestkreises, vor allem der österlichen Vorbereitungszeit, der Quadragesima, maßgeblich war.

Klaus Kienzler stellt in den Mittelpunkt seiner Ausführungen „die Erlösungslehre Anselms von Canterbury" (88–116), die als „Satisfaktionslehre" verstanden, durch Jh.e das abendländische Erlösungsverständnis geprägt hat:

Der Gottmensch Jesus Christus hat am Kreuz Gott die gerechte Sühne für unsere Schuld geleistet und durch sein Leiden und Sterben die unendliche Genugtuung für unsere Sünden dem Vater erbracht. K. sieht darin eine verkürzte Wiedergabe der Lehre Anselms, der neben der „Gerechtigkeit" Gottes sehr wohl auch dessen „Barmherzigkeit" betont. In der Spätscholastik und im Nominalismus zerfiel diese Synthese Anselms; was blieb und prägende Bedeutung erlangte, war nur mehr eine Karikatur des eigentlich Gemeinten. K. zeigt auf, daß Anselms Lehre – vor allem in seiner Schrift „Cur Deus homo" – im Dialog mit jüdischen Einwürfen zu sehen ist, vor allem mit den Einwänden gegen Menschwerdung und Erlösung im christlichen Verständnis. Die zentralen Begriffe Anselms sind die „Gerechtigkeit Gottes", die im 1. Buch seiner Schrift dargelegt wird, und die „Barmherzigkeit Gottes", der das 2. Buch gewidmet ist. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit treffen sich in der Güte Gottes, die Anselm wiederum in der alttestamentlichen Bundestheologie begründet sieht.

David Ellenson befaßt sich mit „Opfer und Versöhnung in der Liturgie der deutsch-jüdischen Orthodoxie" (117–132).

Sie behandelt an Hand der Schriften dreier bedeutender Repräsentanten des 19. Jh.s, nämlich Samuel Raphael Hirsch (118–126), David Hoffmann (126–128) und Marcus Lehmann (128–132) die Einstellung der Orthodoxie zu Opfer und Versöhnung in der zeitgenössischen Liturgie. Als Wächter der Tradition sehen sie es als ihre Aufgabe an, die außer Gebrauch gekommenen Institutionen des Opferkultes gegen die Angriffe der Reformer zu verteidigen, allerdings entsprechend dem Geschmack und den Idealen ihrer Zeit, insofern sie die Elemente der Opferliturgie in religiöse und moralische Symbole für ihre Zeit umwandeln. Auch außer Gebrauch geratene Elemente des Opferkultes bewahren ihre bleibende Bedeutung als Symbole für Gottes Eingreifen und seine rettende Gnade in der Geschichte.

Jonathan Magonet schildert die jüdische Liturgie des Versöhnungstages (133–154), beschränkt sich aber auf zwei Aspekte, nämlich den Begriff „Versöhnung" und dessen Verständnis für die Gesamtbeziehung zwischen Gott und Mensch und dann die Entwicklung und Vielgestalt der Liturgie des Versöhnungstages.

Theologisch bedeutsame Fragestellungen behandeln die beiden folgenden Beiträge von Helmut Merklein „Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments" (155–183) sowie von Jakob J. Petuchowski „Zur Dialektik der Kappara" (184–196).

Während Merklein an Hand der Aussagen des Neuen Testaments das christliche Verständnis des Sühnetodes Jesu darlegt, ihn als Zeichen der unendlichen Liebe Gottes zum Menschen deutet, setzt sich Petuchowski mit dem jüdischen Verständnis von Umkehr und Versöhnung auseinander. Letztlich ist es auch für den Juden Gott, der die Versöhnung gewährt, für die die Umkehr des Sünders unabdingbare Voraussetzung ist. Versöhnung ist aber nicht Leistung oder Verdienst des Menschen, sondern Gabe und Geschenk Gottes.

Mit dem Verständnis von Opfer und Versöhnung in den exegetischen Traditionen von Judentum und Christentum setzt sich Michael A. Signer auseinander (197–219).

Sein Beitrag ist gewissermaßen eine Synopse der beiden vorausgehenden Referate. Grundlage ist die Darlegung des Rituals vom Versöhnungstag in Lev 16, auf das im Neuen Testament wiederholt Bezug genommen wird, und dessen bleibende Bedeutung über das Ende des Opferkultes hinaus von den Rabbinen aufgezeigt wird. Schließlich setzen sich auch die Kirchenväter mit der Deutung der Elemente des Versöhnungstages auseinander und erblicken darin ein Symbol für die uns in Jesus Christus geschenkte Versöhnung. Sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Tradition wird immer wieder auf Lev 16 Bezug genommen: für die christliche Exegese ist Jesus Christus der Schlüssel zum theologischen Verständnis aller Riten des Versöhnungstages, während die jüdische Tradition von einer Wiederherstellung des Opferkultes im Zeitalter des Messias spricht.

Das abschließende Nachwort von Clemens Thoma setzt sich mit der Bedeutung dieses erstmaligen jüdisch-christlichen Gesprächs zum Thema „Versöhnungsverständnis" auseinander (220–231). Das Gespräch ergab viel Neues, Unerwartetes, das für die kommende Forschung von Nutzen sein wird, insofern viel Gemeinsames aufgezeigt und deutlich wurde, daß die von Gott dem Menschen angebotene Versöhnung, die vom Menschen mitgetragen wird, ein zentraler Strahlungspunkt der jüdischen und christlichen Religion ist.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die in diesem Bd enthaltenen Beiträge jüdischer und christlicher Theologen einen bedeutungsvollen Schritt zur Wiederentdeckung der gemeinsamen Basis beider Religionen darstellen. Wenn in den Evangelien immer wieder festgestellt wird, Christus sei gekommen, um die Schrift zur Erfüllung zu bringen, so bedeutet dies für uns Christen, uns der Wurzeln bewußt zu werden, die in jenem Teil unserer Hl. Schrift liegen, den wir mit den Juden gemeinsam haben. Aus dieser Hinwendung zur gemeinsamen Wurzel muß dann aber auch ein neues Verhältnis zwischen beiden Religionen erwachsen, das vom Geist jener Versöhnung geprägt ist, die uns von Gott geschenkt wird, die wir aber auch annehmen müssen in unserer Umkehr zu Gott und damit auch zu jenen, die genauso wie wir um das Angebot der Versöhnung Gottes wissen und daran glauben.

Salzburg Franz Nikolasch

Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform, hg. v. Hansjakob Becker / Bernd Jochen Hilberath / Ulrich Willers. – St. Ottilien: EOS 1991. XV, 542 S. (Pietas Liturgica, 5), geb. DM 98,00

Die Hälfte der 30 Beiträge dieses Bds geht auf eine durch die Hg. 1988 unter dem Thema „25 Jahre Liturgiekonstitution. Zum Verhältnis von Kultur – Liturgie – Spiritualität" veranstaltete Studientagung (Programm: 461–463) zurück. Wenn sie nunmehr kurz vor dem 30. Jahrestag der am 4. Dezember 1963 verabschiedeten Konstitution „Sacrosanctum Concilium" (SC) publiziert werden (tatsächlich ist der Bd erst im Frühjahr 1992 ausgeliefert worden), sind sie keineswegs veraltet, ja vermutlich wird 1993 kaum eine gehaltvollere Studie zu diesem Komplex jedenfalls im deutschen Sprachgebiet erscheinen.

Das Werk wendet sich in vier großen Teilen zunächst dem historischen Kontext von SC zu, ihrer Vor- und Nachgeschichte, sodann wird das spannungsreiche, auch Gegensätze nicht ausschließende Spektrum der interdisziplinären Relecture in Blick genommen, weiter wird der fundamentale Wandlungsprozeß im Selbst-, Welt- und Gottesverständnis und dessen Auswirkungen auf den Gottesdienst untersucht und in einem letzten Teil finden sich systematische Reflexionen (Dogmatik, Ökumenische Theologie, Missionstheologie) sowie pastoralliturgische Prozesse (Spiritualität, Religionspädagogik, Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft) dargestellt.

Selten ist in einem wissenschaftlichen Sammelbd. ein Vorwort der Hg. vorangestellt (1–12), das in sich schon eine äußerst kritische Rezension der einzelnen Beiträge bietet. Tatsächlich ist ja zu fragen, ob es heute noch angemessen ist, einen Beitrag des als Gegner der Reform hinlänglich bekannten Mainzer Kanonisten Georg May (Die Liturgiereform ... Bemerkungen eines Kirchenrechtlers, 77–116) abzudrucken, der völlig unangemessen u. a. von Unkenntnis, Irrtum und Täuschung der Konzilsväter spricht. Die Hg. bemerken dazu: „Uns schien es wichtig, Kritik ernst zu nehmen und das vor allem aus zwei Gründen: Kritik im allgemeinen schützt vor harmonisierender Vereinfachung der Problemlage und fordert zu dezidierter Stellungnahme heraus. Im besonderen Fall der Liturgiekonstitution haben es deren Befürworter nicht nötig, die Gegner mundtot zu machen, während die Kritiker von Konstitution und Reform sich selbst mehr der öffentlichen Kritik stellen sollten, als dies bisher geschehen ist. Diese Gegenkritik findet sich in vielen anderen Beiträgen unseres Sammelbd.s, die aber nun ihrerseits keineswegs unkritische Bejahung der Liturgiekonstitution und der auf sie gegründeten Reform sind ... Hinzu kommt ein Zweites: Wer sich heute mit SC beschäftigt, muß nicht nur mit einem Höchstmaß an wissenschaftlicher Objektivität das Dokument selbst untersuchen, sondern er muß bereit sein, sich mit dessen Wirkungsgeschichte auseinanderzusetzen. Wirkungsgeschichte aber heißt nicht nur Ernstnehmen soziokulturellen Wandels, sondern auch Geltenlassen personaler Betroffenheit. Denn: 25 Jahre SC ist die Geschichte von 25 Jahren Hoffnungen und Enttäuschungen, Versuchen und Mißerfolgen. Die menschliche Betroffenheit aus der Wirkungsgeschichte herausfiltern heißt, diese selbst manipulieren" (6f).

Daß dieses Programm mit diesem Bd hervorragend umgesetzt wurde, darf den Hg. bescheinigt werden. Sie hielten es mit Recht für überflüssig, SC hinter den schützenden Mauern lobender Beiträge zu verteidigen.

Unter „Historische Kontexte" finden sich vier Beiträge. Arno Klönne (Die Liturgische Bewegung: ‚erblich' belastet?, 13–21) geht der Frage nach, ob ideengeschichtliche und sozialkulturelle Zusammenhänge mentaler und emotionaler Art zwischen Liturgischer Bewegung und Jugendbewegung einerseits sowie der politischen Bewegung des Faschismus andererseits bestehen. Balthasar Fischer (Konziliare Reform und kuriale Politik, 23–27) widerlegt als Augen- und Ohrenzeuge des Werdens von SC den oft erhobenen Vorwurf der Protestantisierung. Jerzy Stefanski (Die Rolle des ‚Conciliums' in der nachkonziliaren Liturgiereform, 29–46) stellt in Kürze die Bedeutung des ‚Rates zur rechten Ausführung von SC' für die nachkonziliare Reform dar (vgl. dazu A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg 1988). Heinrich Rennings (Kirchenamtliche Beiträge zur nachkonziliaren liturgischen Erneuerung im deutschen Sprachgebiet, 47–58) gibt einen (wohl zu knappen) Einblick in die offizielle Nachgeschichte von SC.

Unter „Interdisziplinäre Relecture" finden sich besonders interessante Beiträge vornehmlich von Nichttheologen. Der Literaturwissenschaftler Hermann Kurzke (Am Scheideweg zwischen Fundamentalismus und Postmoderne. Erinnerungen an die alte Liturgie, 59–67) richtet in persönlichen Beobachtungen sowie Erwägungen kulturpsychologischer und ästhetischer Art das Interesse auf Bedingungen, unter denen Zeichen sich sinnenfällig präsentieren. Sein Stimmungsbild ruft manche Enttäuschungen über die Reform in Erinnerung. Der Germanist Albrecht Greule (Sprachkultur und Sprachkultivierung in der muttersprachlichen Liturgie, 137–144) skizziert geradezu ein Forschungsprogramm zur deutschen Sprachkultur in der Liturgie. Der Soziologe Gerhard Schmied wiederholt seine kritischen Anfragen an die Liturgie als Zeichen- und Handlungssystem und klagt vor allem die in SC 1 geforderte Vertiefung des Glaubenslebens ein. Alfred Lorenzer (SC: der Anfang der ‚Buchhalterei', 153–161) will mit psychoanalytisch-kulturkritischem Instrumentarium „von außen die Art und Weise des Vollzugs des Aggiornamento als ‚Unterwerfung unter den Zeitgeist' analysieren"; der Pädagogisierung und dem Verbalismus sei durch Besinnung auf und sich Einlassen in nichtdiskursive Symbolik gegenzusteuern. Eine kritische Diagnose bietet auch der Kommunikationswissenschaftler Maximilian Gottschlich (Bewußtseinsindustrie und Heilsmysterium, 163–177), der eine Anpassung der Kirche an die moderne Bewußtseinsindustrie vermutet und demgegenüber den fundamentalen Unterschied zwischen der Logik der Medienwelt und der anderen Strukturbedingungen folgenden Glaubensverkündigung hervorhebt. Weitere Beiträge dieses Teils befassen sich u. a. mit Reaktionen auf SC aus orthodoxer (Metropolit Damaskinos Papandreou) und evangelischer (Johannes Brosseder) Sicht.

Der dritte Teil befaßt sich mit „anthropologischen und theologischen Perspektiven". Miklós Tomka (Wandel der Welterfahrung – Wandel des Gottesdienstes, 179–201) weist in seinen soziologischen Überlegungen darauf hin, daß die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in eigenständige Subsysteme der Religion ihre universal-integrierende sinnstiftende Funktion raube, was einen Vorgang von erheblichen Konsequenzen für die Feier der Liturgie bedeute. Auf dem Hintergrund kirchen- und religionssoziologischer Forschungsergebnisse erörtert Karl Gabriel (Wandlungen im Erscheinungsbild von Kirche, 203–216) Konsequenzen für das liturgische Leben in der Kirche: Wiedergewinnung des unmittelbaren Zusammenhangs und der Nähe zu den elementaren Sinngebungsakten der Menschen in ihrer Lebenswelt, stärkere Akzentuierung der symbolisch-kulturellen Integration und Entwicklung einer spezifischen Laienkultur. Ulrich Willers (Wandel der Gotteserfahrung – Wandel des Gottesdienstes, 217–243) analysiert die Interdependenz von Gotteserfahrung und Gottesdienst. Besonders hervorzuheben ist der Beitrag von Hansjakob Becker (Liturgiegeschichte in Bildern, 245–300), der am Beispiel von 16 Bild-Dokumenten vom Judentum bis zur Kunst der Gegenwart herausarbeitet, welche soziokulturellen Bedingtheiten die Ausdrucksformen der christlichen Liturgie bestimmt und verändert haben; darüber hinaus zeigt er auf, daß Tradition als Inkulturation verstanden werden muß und was der Kontext von Industrialisierung und Säkularisierung für die Zukunft der Liturgie bedeutet.

Der vierte Teil, der sich „systematischen und praktischen Aspekten" widmet, soll nur in aller Kürze skizziert sein. Franziskus Eisenbach befaßt sich mit der Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst (301–318), der Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath mit dem ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms im Rahmen der vom Konzil angezielten Communio-Ekklesiologie (319–338). Teresa Berger zeigt ökumenische Aspekte von SC auf (339–356). Franz Wolfinger handelt über Erfahrungen, Probleme und Chancen der Liturgiereform in den Jungen Kirchen (357–370). Von den weiteren Beiträgen sei besonders hingewiesen auf Ralph Sauer, der die liturgische Bildung aus religionspädagogischer Sicht behandelt (383–404), Balthasar Fischer mit einer Rezeption der Grundaussagen von SC (417–428) sowie Martin Klöckener mit einem Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu SC und Reform in den ersten 25 Jahren (429–459).

Das Werk enthält eine Dokumentation des Vigilgottesdienstes, der u. a. auf der Studientagung gefeiert wurde. Das ist deshalb bemerkenswert, weil dieser zu einem Brief Alfred Lorenzers (499–502) führte, in dem er u. a. mitteilt: „Mir imponierte die alles Einzelne abstimmende Fassung der liturgischen ‚Feier'-Handlung zu einer Gestalt auf dem hohen Niveau einer Vermittlung von geschichtlicher Form und neuer Formbereitschaft, kultur-kollektiv Vorgegebenem und produktiv neuem Sinnausdruck." Im Gegensatz zu anderen Veröffentlichungen erläutert Lorenzer, weshalb es nicht zu bestreiten sei, daß die Liturgiereform auch ein Berechtigungsmoment enthält: die Wendung gegen erstarrte Formen und das Verlangen nach einem freieren Ausdruck anstelle bis ins Detail gehender Reglementierung.

Daß das Werk ein ausgezeichnetes Register und eine hervorragende Ausstattung besitzt, muß nach den bisher erschienenen Bdn dieser Reihe (1 u. 2: Liturgie und Dichtung, 1983; 3 u. 4: Im Angesicht des Todes, 1987; 6: Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zu einer theologischen Kunsttheorie, 1990; 7: Liturgie und Frauenfrage, 1990) kaum eigens hervorgehoben werden.

Der vorliegende Bd ist ein bedeutender Beitrag zu dem Verhältnis von „Kultur – Liturgie – Spiritualität", der der Beachtung nicht nur aller theologischen Disziplinen wert ist. Er zeigt vor allem, daß Liturgiewissenschaft heute notwendig interdisziplinär betrieben werden muß. Es ist daher zu hoffen, daß er zu weiterführendem Gespräch auch über die Theologie hinaus beitragen wird.

Münster Klemens Richter

Richter, Klemens / **Schilson**, Arno: **Den Glauben feiern.** Wege liturgischer Erneuerung. – Mainz: M. Grünewald 1989. 163 S. (Rothenfelser Reihe), kart. DM 24,80

Dieses anregende Buch, erwachsen aus einer „Rothenfelser Tagung zur liturgischen Erneuerung im Mai 1987" (9), vereinigt fünf Referate, die bei dieser Gelegenheit auf Burg Rothenfels am Main gehalten worden sind, an einem Ort im Bistum Würzburg, der ganz von selbst an Romano Guardini und den „Quickborn" denken läßt.

Drei Referaten von Arno Schilson folgen in diesem Band zwei Beiträge von Klemens Richter. Schilson behandelt die Themen: „Die Liturgische Bewegung. Anstöße – Geschichte – Hintergründe" (11–48), „Romano Guardini und die Liturgische Bewegung. Aspekte einer spannungsvollen Beziehung" (49–77) und „‚Feier' und ‚heiliges Spiel'. Wandlungen im heutigen Gottesdienst- und Sakramentenverständnis" (78–108). Mit dem dritten Beitrag Schilsons ist das Tor zu gegenwärtigen Fragestellungen aufgestoßen, die Richter ausbreitet, indem er auf das Desiderat einer „mystagogischen Liturgie" und auf die Frage nach der „Liturgiefähigkeit" des heutigen Menschen eingeht: „Eine mystagogische Liturgie. Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform" (109–135). – „Die erneuerte Liturgie im Horizont der Fragestellung Romano Guardinis nach der Liturgiefähigkeit des Menschen von heute" (136–163).

In allen fünf Beiträgen werden – ganz im Sinne des Untertitels – „Wege liturgischer Erneuerung" markiert, bezogen auf die Vergangenheit wie auf die Gegenwart. Und dies geschieht darin mit aller gebotenen Sachlichkeit. Demgegenüber „schießen" Ludger Bradenbrink und Hanna-Barbara Gerl in ihrem Vorwort allzu schnell und nicht genau genug, wenn sie behaupten: Die Liturgische Bewegung habe „seinerzeit den Weg dazu geöffnet, den bewußten Vollzug der Liturgie für alle Beteiligten zu ermöglichen, d. h. eine Sprache zu finden, die zum Leben befreit und eine Haltung einzuüben, die aus der Gottesbegegnung zum wahren Menschsein führt" (10).

Die Leichtfertigkeit solchen Redens wird bereits durch den ersten Beitrag Arno Schilsons entlarvt, der sich mit Recht gegen eine Gleichsetzung von Liturgischer Bewegung mit Liturgiereform wendet und für „notwendige Unterscheidungen" plädiert:

„Die Liturgische Bewegung ist ihrem Ansatz und ihren verschiedenen Ausgestaltungen nach *mehr* und *anderes* als eine Bewegung zur Erneuerung der Liturgie: Sie ist *mehr*, weil sie zwar mit einer gewissen inneren Logik im Laufe der Jahre und Jahrzehnte auch eine Reform der Liturgie mit sich brachte, indem sie dazu die notwendigen theoretischen und praktischen Voraussetzungen geschaffen hat. Eine solche Reform selbst aber hat sie keineswegs als ihre eigentliche und zentrale Aufgabe betrachtet" (11).

Mit dieser Einsicht spricht Schilson aus, was durch einschlägige Forschungen als gesichert gelten kann und vor kurzem auch von einem hochqualifizierten „Zeitzeugen" wie Johannes Wagner bestätigt worden ist: Die große Masse der „Liturgisch Bewegten", betont der inzwischen 85 Jahre alte ehemalige Leiter des Liturgischen Instituts Trier, habe die Liturgie für unveränderlich gehalten. „Sie bemühte sich, sie zu verstehen, in ihre Tiefe einzudringen, sie würdig zu feiern und geistlich aus ihr zu leben. Aus diesem Bemühen entstand das Verlangen nach einem wenigstens teilweisen muttersprachlichen Vollzug" (Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen. Freiburg, Basel, Wien 1993, 1). Mit allem Recht erklärt Schilson denn auch: „Ihrer ganzen Art nach ist die Liturgische Bewegung ... etwas völlig *anderes* als eine bloße liturgie-reformerische Bewegung: Sie stellt eine innerkirchliche Erneuerungsbewegung von hohem Rang und von fundamentaler Bedeutung dar, die

sich zwar an der Liturgie orientiert und von deren lebendigem Vollzug getragen und charakterisiert bleibt, damit jedoch Motive, Ziele und Anliegen verbindet, die den engeren liturgischen Bereich und die hier praktizierten Reformen weit überragen" (11f).

Die römische Diss. (Gregoriana) von Rudolf Michael Schmitz (Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943, St. Ottilien 1991), die in anderer Akzentsetzung durch eine bei Michael Seybold entstandene und demnächst in den „Eichstätter Studien" erscheinende Untersuchung von Josef Schierl ergänzt wird, stützt auf ihre Weise die Darlegungen Schilsons.

Daß die komplexe Geschichte der Liturgischen Bewegung noch längst nicht hinreichend erforscht ist, daran läßt Schilsons „vorläufiger Versuch" (15) nicht zweifeln. Dieser keineswegs aus falscher Bescheidenheit so gekennzeichnete Versuch erweist sich gleichwohl als höchst aufschlußreich. Denn der Vf. ist sensibel genug, nicht mit voreiligen Simplifizierungen an diese „Lebensäußerung des kirchlichen Organismus" heranzugehen. Dagegen ist er dank früherer Studien – vor allem auf Grund seiner Habil.-Schrift (Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels. Mainz ²1987) – bestens gefeit, wie auch sein Referat über Guardini (49–77) und der ökumenisch orientierte Beitrag zum heutigen Gottesdienst- und Sakramentenverständnis (78–108) erkennen lassen. Diese beiden Stücke fußen teils auf früheren Arbeiten, die in den Anmerkungen genannt werden. Folgender Einwand muß jedoch erhoben werden: Es ist gewiß zu begrüßen, daß Schilson am Ende seiner drei Beiträge eine „intensive Neubesinnung auf Gottesdienst und Sakrament" als „lebenswichtig" und dringlich betont – gute Gründe dafür ins Feld führend –, aber es ist mißverständlich und wohl utopisch, deswegen nach einer „neuen" Liturgischen Bewegung „am Ende des 20. Jh.s" zu rufen (vgl. 107f).

Eine Fülle von Aspekten und Desideraten verbirgt sich in den Darlegungen Klemens Richters zum Thema „Mystagogische Liturgie" (109–135), die schließlich zu der Feststellung führen, die Liturgie sei dann eine mystagogische, wenn sie so gefeiert werde, daß sie „Lebensveränderung in der Nachfolge unseres Herrn" sei und eine solche bewirke (vgl. 135). In diesem Fazit spiegelt sich die Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Freilich wird man nicht übersehen, daß die von der Autorität der Kirche geordnete Liturgie als *actio sacra* wesensgemäß Handlung ist, aber eine Handlung voll tiefer Beschauung, die sich nur im angemessenen Vollzug voll erschließt. Demnach wären nicht nur die Kriterien zu beachten, die der Vf. in Anlehnung an Séan Swayne herausstellt (vgl. 121f), sondern es ist auch Richters Bemühen um das „Verständnis von Mystagogie" (112–117) zu würdigen, ebenso das, was er in Punkt 3 („Liturgische Bildung und Mystagogie") aufzeigt (117–121). Die „gewissermaßen exemplarisch" (133) angesprochenen Fragen der Praxis bzw. des liturgischen Vollzugs (122–133) und die in diesem Zusammenhang erhobenen Postulate konvergieren in der Frage nach der Liturgiefähigkeit (vgl. 117f). Ihr geht der Vf. im letzten Beitrag dieses Buches eigens nach (136–163).

Wo das tägliche Gebet ausstirbt, wo der Umgang mit Christus im Alltag nicht mehr stattfindet, da fehlen die Voraussetzungen einer Begegnung mit IHM in der Liturgie. Als isolierter Vollzug gerät nicht zuletzt die sonntägliche Meßfeier zur Routine – ein zunächst verborgener Prozeß, der dann auch im Rückgang der Sonntagspraxis, der ein ganzes Bündel von Ursachen haben dürfte, sich erkennbar niederschlägt. Mit der Diskussion der Frage Guardinis nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen, aufgeworfen anläßlich des Liturgischen Kongresses in Mainz (1964) und vielfach mißverstanden, wie eine Umfrage Theodor Boglers OSB zeigt (Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig? Hg. v. Theodor Bogler, Maria Laach 1966 [Liturgie und Mönchtum, 38]; s. dazu J. Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft, in: Ders. [Hg.], Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini. Düsseldorf 1985, 121–144, bes. 124–127), bringt Richter zu Recht erneut jene Voraussetzungen ins Spiel, an die der wirkliche (bewußte, fromme, tätige, lebendige) Mitvollzug des liturgischen Aktes gebunden ist. Im einzelnen betont er – wiederum in Anlehnung an Guardini – die Notwendigkeit liturgischer Bildung (vgl. 144–150), deckt er die Grundintentionen der Liturgiereform auf (150–153), beleuchtet er die wesentliche Dimension der Zeichenhaftigkeit der liturgischen Feier (153–156), benennt er „positive Aspekte der Reform" (156–158) und bekennt sich schließlich zur Aktualität Guardinis hinsichtlich entscheidender Fragen der Gegenwart. Liturgisches Tun kann sich nur im Maße gläubigen Mitvollzugs fruchtbar auswirken. Und dies um so mehr, „je weniger Absichten man mit ihr [der Liturgie] verbindet", wie Guardini schon in seinem „Wort zur liturgischen Frage" (1940) hellsichtig hervorgehoben hat.

Worin besteht das Besondere dieses gemeinsamen Buches von Richter und Schilson? Nach meinem Ermessen darin, daß es trotz seiner engagierten Auseinandersetzung mit heute drängenden liturgischen Fragen – im Rückgriff auf Guardinis Einsichten, Wege und Weisungen – eine destruktiv (weil verwirrend) sich auswirkende, viel zu kurz greifende Unterscheidung zwischen vor- und nachkonziliaren Bemühungen um die Feier der Liturgie überwindet. Nicht zuletzt angesichts der propagandistisch eingesetzten Simplifizierungen traditionalistischer Provenienz, vertreten von Gruppen, die sich weder scheuen noch schämen, mit schier unermüdlicher Verbissenheit eine vermeintliche „alte" Liturgie z. B. gegen eine angeblich „neue Messe" auszuspielen und so – bei einem offenbar gestörten „Sentire cum Ecclesia" – der Feier des Glaubens der Kirche (wie ihr selbst) erheblich zu schaden, könnte dieses Buch bei ernsthaft Fragenden geradezu befreiend wirken. Natürlich kann und muß man herausfinden, was einem tieferen Eindringen in die Liturgie förderlich und wie ihre lebendigere Feier erreichbar ist. Wo aber dies als eine Art Schutzbehauptung mißbraucht wird, wo die Liturgie unter höchst fragwürdigen, allzu durchsichtigen Vorwänden für bestimmte Ziele oder Zwecke vereinnahmt wird, welcher Art sie auch sein mögen, da tut man ihr Gewalt an. Ohne Zweifel wird das schon längst ins Fanatische ausartende traditionalistische Bewahren früher festgelegter (nunmehr aber offiziell und amtlich verbesserter) liturgischer Ordnungen sich am Ende ebenso zerstörerisch auswirken wie ein kurzsichtiges, angeblich aus pastoralen Motiven resultierendes, avantgardistisches oder progressistisches, jedenfalls willkürliches Verfügen über die Liturgie der Kirche. Als Feier der Kirche, die das Sakrament der Einheit ist (vgl. SC 26), und ihres Glaubens wird die Liturgie in ihrer konkreten Gestalt (glücklicherweise!) gerade nicht von einzelnen Gruppierungen und Gemeinden verantwortet. Mit „Gestalt" ist die Ordnung der Liturgie gemeint, ihr Geordnetsein, das auf keinen Fall durch „Gestaltung" privater Art aufgelöst werden darf. Einem Mann wie Guardini ist diese Einsicht niemals fremd geblieben, sondern sehr vertraut gewesen, hat er doch am 15. Februar 1943 – angesichts bestimmter Gruppen und einzelner Priester, welche „die gottesdienstlichen Dinge nach ihrem Gutdünken machen wollen" – etwas so Hoffnungsvolles wie dies ausgesprochen: „Je besser sie erkennen, was Liturgie ist, desto klarer sehen sie, daß diese auf der gleichen Autorität ruht, welche auch die Lehre und Ordnung der Kirche trägt" (Maas-Ewerd, Theodor, Romano Guardinis „Beurteilung der liturgischen Bestrebungen". Ein bisher unveröffentlichtes Dokument, in: Bibel und Liturgie 49, 1976, 176–184, 180). Hat nicht das „Gutdünken" extremer Traditionalisten, noch angestachelt durch eklatante Mißbräuche, die aus dem „Gutdünken" entgegengesetzter Prägung resultieren, inzwischen schon deutlich genug gezeigt, wie schnell man in „Sackgassen" gerät, wenn man die Liturgie, die Lebensausdruck der Kirche ist und dies bleibend sein will, aus fragwürdigen Motiven beschlagnahmt? Wer immer Liturgie und Kirche trennt, zerstört nicht nur die Liturgie, sondern stellt „Altar gegen Altar". Man muß wissen, was man feiert.

In der Liturgie geht es um nichts Geringeres als um den Glauben der Kirche. So ist der Titel *„Den Glauben feiern"* Feststellung und Appell zugleich. Alle wahrhaft heutigen *„Wege liturgischer Erneuerung"* führen zum Leben mit der Kirche aus den unverfügbaren Quellen ihrer Kraft.

Eichstätt/Bayern Theodor Maas-Ewerd

Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht. Hg. von Reinhild Ahlers, Libero Gerosa und Ludger Müller. – Paderborn: Bonifatius 1992. 140 S., kart. DM 26,80

Die Aufgabe einer Theologie des Kirchenrechts sei darin zu erkennen, „daß die theologische Legitimität und Sinnhaftigkeit der einzelnen kirchlichen Rechtsinstitute herausgearbeitet wird", meint Ludger Müller in seinem Beitrag zu diesem Sammelbd, der über die Weihe handelt. In der Tat erscheint es als die Zielsetzung der Aufsätze über die sieben Sakramente und über „Die Kirche als Wurzelsakrament" (L. Müller), eine sichtbare Verbindung zwischen Theologie und Sakramentenrecht herzustellen, wobei die ekklesiologische Bedeutung der Sakramente im Vordergrund steht. In der Einleitung begründen die Hg., warum sie den Titel „Ecclesia a Sacramentis" gewählt haben: weil die ekklesiale Dimension der Sakramente besonders deutlich die Spiegelfunktion des Kirchenrechts betrifft.

Der Aufbau des Buches nimmt bei der Eucharistie seinen Anfang, die von R. Ahlers behandelt wird. Es folgen die Taufe (E. Corecco), Firmung (R. Ah-

lers), Bußsakrament und Krankensalbung (L. Gerosa), Ehe (Ch. Huber) und Weihe (L. Müller), schließlich der schon genannte Beitrag über die Kirche.

Die Zielsetzung, die Sakramente als Entstehungsort von Kirche zu beschreiben, wird nicht in allen Beiträgen erreicht, kann wohl auch nicht gleichartig verwirklicht werden. Der in der Codex-Reform-Phase vorgeschlagene Ansatz, das kirchliche Gesetzbuch nach den sieben Sakramenten zu gliedern, wurde seinerzeit nicht realisiert. Wenn man die Behandlung der Sakramente in diesem Sammelbd daraufhin betrachtet, scheint das berechtigt. Es gelingt nicht (schon gar nicht durch mehrere Autoren), die Sakramente als Strukturmodell der Kirche und ihres Rechtes zu erweisen. Zu sehr sind ekklesiale und biographische Ansätze der Heilszusagen Gottes miteinander vermischt. Aber das schmälert nicht das Verdienst, sich expressis verbis mit den theologischen Grundlagen der Sakramentendisziplin auseinanderzusetzen.

Zu einzelnen dabei vertretenen Thesen seien würdigende Bemerkungen erlaubt. Es ist zu begrüßen, daß E. Corecco in aller Knappheit die Frage nach der rechtlichen Eingliederung eines Christen in eine Rituskirche oder eine Konfession aufwirft, wozu die Taufe als solche nicht ausreicht (27). Bemerkenswert ist, daß er die Sonderbestimmungen der cann. 1108, 1117 und 1127 über die teilweise Aufhebung der Geltung rein kirchlicher Gesetze für Abgefallene als ein Vorzeichen dafür deutet, daß die Kirche die in can. 11 getroffene Regelung der Rechtsunterworfenheit doch noch einmal überdenken könnte (29). Nicht nachvollziehen kann ich dagegen die in seinem Beitrag nicht zum ersten Male vorgetragene These, die sogenannten Grundrechte der Gläubigen könnten in juristischer Hinsicht nicht als fundamental bezeichnet werden, weil sie keine vorkirchliche Existenz hätten, sondern erst durch die Taufe begründet würden (31). Wenn Rechte mit dem Existenzgrund eines Rechtssubjektes innerhalb der Rechtsordnung zugleich gegeben sein können, dann steht die Taufe in der Kirche der Menschwerdung im Staat gleich. Fundamental sind beide Rechte, da sich diese Fundamentalität auf nichts anderes als die jeweils anzuwendende Rechtsordnung bezieht.

Warum erwähnt R. Ahlers in ihrem Beitrag über die Firmung nicht an einer einzigen Stelle, daß die theologische und rechtliche Ortsbestimmung dieses Sakramentes ihren Schwierigkeitsgrund im Regelfall der Kindertaufe hat? Der Zusammenhang zwischen Taufe als Sündenvergebung und Firmung als Geistverleihung, beide Voraussetzungen der Eucharistiegemeinschaft und damit Teile der vollen Initiation – ohne Blick auf diese Soll-Struktur läßt sich die Bedeutung der Firmung in unserer lateinisch-rechtlichen Praxis nicht erklären.

Daß L. Gerosa seine Darlegungen über das Bußsakrament zum Anlaß nimmt, seine Theorie über den Charakter der Kirchenstrafen, vornehmlich der Exkommunikation, als Selbstausschluß aus der communio zu explizieren, ist nicht zu beanstanden. Und es ist hier auch nicht der Ort, um diese These zu relativieren. Aber es muß doch widersprochen werden, wenn der Eindruck erweckt wird, die Androhung der Exkommunikation als Tatstrafe bestätige, daß sie von ihrem Wesen her reine „Erklärung" oder Feststellung sei (Anführung im Original). Der Zusammenhang zwischen der Form des Strafeintritts und der ekklesiologischen Bedeutung der Tat genügt zwar in einzelnen Fällen diesem Modell; es kann aber keine Rede davon sein, daß der Gesetzgeber diesen Zusammenhang hat ausdrücken wollen (vgl. die Debatten der Kommission um die Exkommunikation bei Häresie, dem Paradebeispiel für G.s Ansatz), noch davon, daß er auch nur für die Exkommunikation allgemein zutreffe.

G. stellt ferner die These auf, das Verbot, im Falle der Exkommunikation das Bußsakrament zu empfangen, sei keine Strafe, sondern eine Buße. „Das Verbot, ohne weiteres das Bußsakrament zu empfangen, ist als eine Art höhere Schwelle für die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft gedacht: Wenn der Exkommunizierte hierzu bereit ist, ist das auch ein Beweis für die Ernsthaftigkeit seines Verlangens, sich mit der Kirche zu versöhnen. Gerade aufgrund dieser heilenden Funktion ist das mit der Exkommunikation verbundene Verbot des Empfanges des Bußsakraments nicht als eine Strafwirkung der Exkommunikation, sondern vielmehr als eine Art Buße oder als eine ‚aggravatio paenitentiae', d. h. als eine vor der Versöhnung erbrachte Buße, betrachtet worden, so wie es in den Anfängen in der Kirche Brauch war, als es noch keine Trennung zwischen Bußsakrament und kirchlichem Strafrecht gab" (65–66). Im Hintergrund steht die in der Reform diskutierte und von der Plenaria 1977 verneinte Frage, ob auch dem Exkommunizierten das Bußsakrament zugänglich sein solle, ob also eine Aussöhnung mit Gott und der Kirche in foro interno zugelassen werden könne ohne Behebung des Strafstandes in foro externo. Man hat nicht zuletzt um der Einheit der inneren und äußeren Rechtslage willen den Zugang des Exkommunizierten zur Buße verneint. Was es bedeuten soll, daß diese Sperre keine Strafwirkung sei, sondern eine Buße – das ist dann wohl ein anderer Begriff als die Buße, von deren sakramentaler Form G. handelt –, wo doch der durch die innere Umkehr nicht automatisch entfallende Strafstand die Ursache der Sperre ist, leuchtet mir nicht ein. Folgt man G.s Idee, Strafen grundsätzlich als Ausdruck eines Selbstausschlusses zu behandeln, dann sind die Voraussetzungen für den Strafnachlaß und das Bußsakrament grundsätzlich deckungsgleich, es bedarf keiner eigenständigen Betrachtung des Beicht-Verbots. Folgt man ihr jedoch nicht, sondern hält Kirchenstrafen für möglich, denen keine büßenswerte Schuld zugrunde liegt, ist das Verbot nicht generell gerechtfertigt, stellt sich dann aber erst recht als Straffolge dar.

Bei der Charakterisierung des Sanktionssystems der Kirche als „pastoraldisziplinäres System der Buße" (69) gerät G. in begriffliche Schwierigkeiten: „Der Unterschied zwischen Buße und Strafe ist hier nicht unwichtig: Im Gegensatz zur Strafe setzt die Buße immer ein Minimum an gutem Willen und Bereitschaft beim Pönitenten voraus" (ebd.). Verkennt G., wenn er die paenitentia im Sinne des can. 1340 so charakterisiert, daß seine Beschreibung nur auf die Ableistung der Buße durch den Täter zutrifft (was man von einer Strafe nur begrenzt sagen kann), während can. 1340 die Buße als eine Pflicht versteht, die auferlegt wird und keineswegs Gutwilligkeit beim Täter voraussetzt? Buße als Pflicht (can. 1340) und Buße als Werk der Umkehr („Zur Buße bete . . .", vgl. can. 981) sind nicht dasselbe, Strafe ist immer Pflicht, niemals Werk der Umkehr. Ob die Charakterisierung des Sanktionssystems als System der Buße (als Pflicht) oder der Strafe (als Pflicht) bezeichnet wird, verschlägt meines Erachtens nicht viel, nimmt höchstens dem Strafrecht seinen Ernst. Das von G. erstrebte engere Band zwischen Strafrecht und Bußsakrament zu knüpfen, setzt jedenfalls exakte Begrifflichkeit voraus.

Ch. Huber handelt in seinen Ausführungen über die Ehe hauptsächlich über deren Sakramentalität, wobei er auf das in dieser Zeitschrift von Manfred Probst und mir vorgestellte Büchlein über die „Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?" und auf eben diese Vorstellung öfter Bezug nimmt (vgl. ThRv 86, 1990, 265–280). Nicht einverstanden bin ich mit seiner Auffassung, man müsse den Vertragsbegriff bei der Ehe deswegen ablehnen, weil das Sakrament nicht nur in der Eheschließung bestehe, sondern in der Ehe selbst (89–90). Ist denn ein Vertrag immer nur ein Vertragsschließungsakt und kein Dauerverhältnis zwischen den Partnern? Damit soll das Vertragsmodell nicht verteidigt, wohl aber ein ungeeignetes Gegenargument als solches aufgedeckt werden. Im übrigen bin ich mit H.s Überlegungen weitestgehend einig.

L. Müller verspürt in seinem Beitrag über die Weihe bei der Frage nach dem Unterschied zwischen gemeinsamem und besonderem Priestertum das Problem, daß das Konzil mehr um den Zusammenhang und die Zuordnung bemüht war als um die Definition dieses Unterschieds. Er findet ihn in der doppelten Repräsentation: des Hauptes der Kirche gegenüber und des Volkes Gott gegenüber. Diese sei sakramental grundgelegt (116). Darüber hinaus hebt er mit Rahner die Notwendigkeit einer ermöglichenden Gnade hervor, einer Amtsgnade, die dem Priester möglich macht, sein Amt als ihn heiligendes zu verwalten und so zu leben, daß er sein Amt recht verwalten kann (119–120). Wie alle Autoren für ihr behandeltes Gebiet, stellt auch M. Defizite in den Normen des CIC fest, und zwar u. a. in der Ausweisung eines eigenen Katalogs der Rechte und Pflichten der Laien (122–123).

Die Mehrheit der Autoren und die nicht vollkommen separierbaren Themenbereiche, die sie bearbeiten, führen dazu, daß man durchaus unterschiedliche Akzente beobachten kann, etwa bei der Würdigung der cann. 915 und 916 über das Recht auf Eucharistieteilnahme. Es bedürfte eingehenderer Überlegungen, die unterschiedlichen Rechts-Konzepte zu vergleichen. Interessant wäre auch, dem communio-Verständnis bei den einzelnen Autoren nachzugehen, dem Kirchenbild, das, wie Müller Barion zitiert (113), den Kirchenrechtsbegriff nach sich zieht.

Eines zusammenfassenden Lobes bedarf das Buch nicht, denn daß es lesens- und diskussionswürdig ist, geht aus den vorstehenden Anmerkungen hoffentlich hervor.

Münster Klaus Lüdicke

Studies in Canon Law: Presented to P. J. M. Huizing. Ed. by J. H. Provost und K. Walf. – Leuven: University Press 1991. xxix, 241 p. (Annua Nuntia Lovaniensia, XXXII), bfr 1500

Der Niederländer Peter Huizing SJ ist ein international angesehener Kanonist, dessen Größe auch in der Fähigkeit liegt, aus einem starken Realitätssinn Vorschläge für die Zukunft zu machen. Zwölf Kollegen aus mehreren Ländern ehren Huizing mit diesem Buch. Ihre Aufsätze sind alle in englischer Sprache verfaßt.

Das Buch beginnt mit einer Bibliographie von Huizings Veröffentlichungen, die zeigt, daß Huizing auf allen Gebieten des Kirchenrechts aktiv gewesen ist, jedoch auf das Eherecht spezialisiert war. Die Themen der Aufsätze sind sehr unterschiedlich.

Der niederländische Kanonist H. Eijsink bespricht die Änderungen, die sich im neuen Codex gegenüber dem Schema von 1982 ergeben. Er gibt die Unterschiede an, überläßt es jedoch dem Leser zu beurteilen, ob eine Änderung als positiv oder negativ zu werten ist. Sein Ergebnis ist dann auch, daß auf Grund seiner Beispiele nicht angegeben werden kann, ob die Änderungen insgesamt eine Verbesserung bedeuten.

Der amerikanische Kanonist J. Coriden hat einen interessanten Art. geschrieben über Rechte in der Kirche. Die zugrundeliegende Idee ist, daß die Kirche nicht nur Gerechtigkeit verkündigen muß, sondern selbst auch Zeugin der Gerechtigkeit sein soll. Der CIC beinhaltet eine Reihe von Rechten, aber wie sollen diese Rechte Realität werden? C. erklärt, wie Rechte eines Individuums nicht gegen das Gemeinwohl stehen. Er sagt: „canonical rights are based on the dignity of the Christian person *in communion*, that is, the human person who has been fully initiated into the communion of the Church" (32).

Der Niederländer R. Huysmans untersucht die Beziehung zwischen neuen Elementen in der Verfassung der Kirche – dem Missionsauftrag aller Getauften sowie der Entdeckung der Teilkirche – und dem universalen päpstlichen Recht. Er verwendet hierzu sehr häufig den CIC/1917 und seine Kommentare; der CIC/1983 wird deshalb sehr stark aus der kanonistischen Tradition interpretiert und weniger aus dem II. Vaticanum. Obgleich er zu dem Ergebnis kommt, daß diese neuen konstitutionellen Elemente zu einer Schwächung des gesamten päpstlichen Rechts führen, meint er, daß sie doch mehr ein Programm sind als eine Norm; ihre fundamentale Bedeutung muß noch übersetzt werden in die konkreten Normen der Beziehungen in der Kirche.

Der Amerikaner T. J. Green analysiert die Rolle der Bischofskonferenz für den Heiligungsdienst (Buch IV des CIC). Er kommt zu dem Ergebnis, daß es oft nicht klar ist, aus welchem Grund sich eine Kompetenz der Konferenz ergibt; es gibt aber manche Trends: 1. Damit das Evangelium besser in einem ekklesialen Kontext Gestalt annimmt, muß der CIC an die jeweilige kulturelle, soziale, juridische und religiöse Umgebung angepaßt werden. Eine Konferenz würde besser in der Lage sein, hierzu Normen zu formulieren. 2. In einer Region soll eine bestimmte Einheitlichkeit bestehen. G. schlägt vor, daß die Normen der Bischofskonferenzen analysiert werden. Solch ein Studium könnte dazu beitragen, die Leitungsgewalt der Konferenz bezüglich der Liturgie zu analysieren. Ergebnisse könnten dann als Modell für eine dezentralisierte Leitungsgewalt in anderen Bereichen dienen.

Die Amerikanerin E. McDonough bespricht den Niedergang von aktiven weiblichen Orden in den USA. Sie beginnt mit einem Darstellung der Bedeutung von Oberin, Räten und Kapiteln auch unter historischer Perspektive. Dann beschreibt sie, wie die Aufforderung des II. Vaticanums und das Verständnis von Gehorsam, Sendung und eigenem Charisma zu neuen Strukturen in den Instituten beigetragen haben. Sie nennt mehrere Faktoren, die einen Niedergang des Ordenslebens verursacht haben. Hierbei sieht sie besonders, daß die Institute, nachdem sie aufgefordert waren, zu ihren Ursprüngen zurückzukehren, herausfanden, daß sie entweder kein Erbe hatten, das in klösterliche Strukturen paßte, oder daß ihr klösterliches Erbe angepaßt worden war an klösterliches Leben für Frauen hingeordnet auf Apostolatsaufgaben. Dies beinhaltet, so meint die Vf.in, daß Ordensfrauen sich fragen müssen, ob sie eigentlich ein Säkularinstitut sind oder ob sie sich für ein wirklich klösterliches Leben entscheiden wollen.

Der Niederländer P. Stevens argumentiert, daß ein Bischof keine Gesetze für katholische Schulen (806 § 1) promulgieren kann, wenn die Bischofskonferenz noch keine Normen für katholische Erziehung in allen Schulen promulgiert hat (804 § 1). Anlaß für diesen Artikel ist eine Kontroverse in den Niederlanden, an der St. selber beteiligt war. In diesem Artikel tritt scharf hervor, welche Spannung zwischen möglichen Rechten des Bischofs, Gleichberechtigung aller Gläubigen in einem Land, Adaption an lokale Umstände, usw. entstehen kann.

Der Belgier R. Torfs hat einen originellen Beitrag geschrieben. Er vergleicht *holding Gesellschaften* und Weihe miteinander. Zunächst beschreibt er, wie Macht in einer *holding Gesellschaft* funktioniert, und dann wie Kleriker und Gläubige sich zueinander in den drei Ämtern Christi verhalten. Er kommt schließlich zu zwei Ergebnissen: (1) Eine Kontrolle ist nur wichtig, wenn es unterschiedliche Belange gibt, wie bessere Ergebnisse erreicht werden können. (2) Hierbei kann man den Markt und die Nachfrage des Konsumenten nicht außer Betrachtung lassen. Haben diese beiden Punkte auch eine Bedeutung in der Kirche? Es bleibt für T. eine Frage, ob die Rolle der Weihe – wie die der *holding Gesellschaft* – das Resultat eines unterschiedlichen Belanges ist. Dazu meint er, daß die Behauptung, der Markt korrigiere in einem bestimmten Umfang die Kirchenpolitik, zu kühn ist. Obgleich c. 213 in diesem Kontext ein Ansatz ist, ist es für die Kirche nicht absolut notwendig, diesen zu verfolgen. Im Gegensatz zu einem Unternehmen kann die Politik der Kirche nicht zu einem Konkurs führen, wenigstens nicht offiziell.

Der Franzose J. Bernard hat wirklich einen Punkt der Arbeit P. Huizings aufgegriffen, denn Huizing hat viel beigetragen zum Eherecht. B. erklärt, wie das alte Verständnis der Ehe als Vertrag zu einem Verstehen der Ehe als interpersonale Beziehung wurde. Dieses neue Verständnis hat aber auch Konsequenzen für die Unauflöslichkeit und die Sakramentalität der Ehe. B fragt, ob man gemäß dem personalistischen Verständnis der Ehe noch von einer Ehe sprechen kann, wenn *de facto* nichts mehr besteht? Er wertet die Ehe als unauflöslich, fragt sich aber, ob die Unauflöslichkeit nicht eine ethische Aufgabe der beiden Partner ist. Kanonisches Recht ist fixiert auf den Ehekonsens, aber das Sakrament der Ehe ist die eheliche Beziehung selber. Es ist also eine dynamische Dimension des Ehekonsenses. „In the sacrament of marriage, the sacramental bond is a communion of persons, born from the encounter of a man and a woman who never cease to create it" (171).

Diese personalistische Definition tritt, so sagt der Amerikaner J. H. Provost, auch in dem neuen Kanon über Ehevorbereitung hervor. P. bringt mit seinem Beitrag eine schöne Ehrung für Huizing, in dem er über c. 1063 reflektiert. Der geforderte *novus habitus mentis* wird in diesem Kanon deutlich, indem er in einem *communio*-Verständnis der Kirche verwurzelt wird. Obgleich Ehevorbereitung ein Recht der Menschen ist, ist es schwierig, es geltend zu machen (gemäß cc. 221 und 1400).

Auch der Italiener G. Cereti beschäftigt sich mit der Ehe. Er untersucht, welche Stellung Wiederverheiratete gemäß c. 8 des Konzils von Nicäa hatten. Es handelt sich hier um alle Wiederverheirateten, egal ob geschieden oder verwitwet. Das Konzil kam zu dem Ergebnis, daß die Kirche alle Sünden, auch Todsünden, vergeben kann. Dies bedeutete, daß nach einer Zeit der Buße, in der eine wirkliche Bekehrung zu spüren war, die Absolution gegeben und man wieder zur Kommunion zugelassen wurde. Wichtig ist, daß bis zu Hieronymus die Kirche nicht forderte, die neue Beziehung aufzugeben. Fundiert wurde dies in Dtn 24,1–4. Nicäa diskutierte somit einen Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Ekklesiologien: ist die Kirche eine Gemeinschaft der Vollkommenen und Heiligen, in der für Sünder kein Platz ist, oder ist sie eine Heilsinstitution, in die alle, auch Sünder, gerufen sind. Das Konzil von Nicäa hat, weil es die Fundierung des Glaubens formuliert hat, eine hohe Stellung in der Hierarchie der Konzilien. Seine Antwort bezüglich der Stellung der Wiederverheirateten, kann deswegen auch eine Bedeutung für die heutige Kirche haben.

Einen sehr faszinierenden Artikel hat der Amerikaner W. W. Bassett zum Thema Metaphorische Sprache und Recht geschrieben. Sein Aufsatz macht deutlich, daß Metaphern zur Erlangung und Weitergabe von Wissen verwendet werden. Jede Metapher hat jedoch eine kontextuelle Bedeutung. Irgendwo behält eine Metapher etwas Unklares, weil sie niemals genau das ist, was die Wirklichkeit darstellt. Da Recht aber Präzision und klare Terminologie fordert, ist es leicht zu verstehen, daß metaphorische Sprache sich kaum vereinbaren läßt mit juristischer Sprache. B. illustriert seine Gedanken an der Metapher „Vertrag" im englischen Eherecht. Er gibt an, daß das Verständnis von Ehe des II. Vaticanums, das nicht mehr von Vertrag, sondern von einer Lebensgemeinschaft spricht, Konsequenzen auf juristischer und judicialer Ebene hat. Im Anschluß an Huizing fragt B., ob es nicht möglich wäre, statt eines Gerichtsverfahrens ein pastorales oder ein Bußverfahren durchzuführen.

Der letzte Beitrag stammt von dem deutschen, in den Niederlanden arbeitenden K. Walf. Mit Beispielen illustriert er, wie, seiner Meinung nach, das II. Vaticanum auf systematische Weise anders interpretiert worden ist als intendiert war. Er fordert die Kanonisten auf, die Grundlagen des Rechts zu studieren. Er schließt seinen Artikel mit der Bemerkung, daß dieser nicht intendiert, den Leser zu entmutigen; ob jedoch Optimismus berechtigt ist, läßt sich nach dem Lesen seines Artikels bezweifeln.

Mit allgemeinen Äußerungen soll man sehr vorsichtig sein: Ich möchte aber doch sagen, daß – mit Ausnahmen auf beiden Seiten – die in den Niederlanden tätigen Kanonisten zu einem Zurückblikken tendieren und schreiben, „wie es hätte sein können", während ihre amerikanischen Kollegen mehr den heutigen Stand des Rechts analysieren und dann versuchen, das Beste daraus zu machen.

Münster Myriam Wijlens

Grundbegriffe der christlichen Ethik, hg. v. Jean-Pierre Wils / Dietmar Mieth. – Paderborn: F. Schöningh 1992. 301 S. (UTB, 1648), kart. DM 29,80

Der Nachwuchswissenschaftler und Privatdozent J. P. Wils (Habilitation 1990) und der Tübinger Moraltheologe Dietmar Mieth haben gemeinsam in der Reihe UTB einen Band mit „Grundbegriffen christlicher Ethik" herausgegeben, in dem sie „in geschichtlicher und systematischer Absicht fundamentale Informationen und Positionen in 16 zentralen Beiträgen darstellen" wollen (Umschlagtext). Studierende und die wachsende Zahl an ethischen Fragestellungen Interessierter sind die Adressaten dieser Publikation. „Nach einer weitgehenden Desorientierung" in einer Zeit religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche sei eine „kritische Reflexion gesellschaftlicher Innovationen und eine beratende Begleitung der Veränderungen in der individuellen Lebenswelt unumgänglich". Moraltheologen aus Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden wurden für dieses Projekt gewonnen. Dadurch konnten verschiedene Wissenschaftler aus ihren Spezialgebieten einen Beitrag leisten, so der langjährige Mitarbeiter bei Justitia et Pax in der Schweiz Alberto Bondolfi mit seinem Aufsatz zum Thema Recht und Gerechtigkeit.

Aufbau, Sprache und Reflexionsdichte unterscheiden sich in den einzelnen Beiträgen z. T. erheblich. So bringt P. Kaufmann mit seinem Aufsatz „Freiheit, Wille und Verantwortung" eine klar gegliederte Einführung in den moraltheologischen und ethischen Gebrauch dieser Wörter, eine begriffsgeschichtliche Darstellung, die von der griechischen Antike ausgehend das biblische Freiheitsverständnis aufgreift und über Patristik, Mittelalter und Reformation bis zum neuzeitlichen Freiheitsdenken (Descartes, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Hegel, Marx, Existenzphilosophen u. a.) und zur Autonomiediskussion unserer Tage reicht. In einem dritten – systematischen – Kap. begründet er den Zusammenhang von Freiheit, Wille und Verantwortung, aus dem sich ergibt, daß mit „Freiheit" „die Freiheit, frei zu werden (gemeint ist), lebenslänglich der Pflicht des ‚Werde, der Du bist' sich zu unterwerfen" (28).

Steigleder arbeitet in seinem Beitrag „Die Begründung der normativen Ethik" (84–109) im Unterschied dazu auf einer analytischen und erkenntnistheoretischen Ebene, die eine(n) Studierende(n), der/die in den „Grundbegriffen" der Reihe UTB eine erste Hinführung und Orientierung sucht, möglicherweise überfordert. Sein Ziel ist es, sich der Begründungsaufgabe der Ethik zu stellen, „ein oberstes moralisches Prinzip auszuweisen, das mit kategorischer Verbindlichkeit und inhaltlich bestimmt vorschreibt, wie Handelnde in ihren Handlungen welchen und wessen Interessen Rechnung tragen müssen" (85). In stringenter Argumentation leistet er unter Einbezie-

hung der Handlungtheorie des amerikanischen Philosophen A. Gewirth den Aufweis, daß „in der Perspektive jedes Handelnden bzw. Handlungsfähigen die Brücke zwischen Tatsachen und Werten immer schon geschlagen ist" (90). Von hier aus findet er zu dem obersten moralischen Prinzip (kategorischen Imperativ): „Handele stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger deiner Handlungen wie auch deiner selbst" (108). Eine Ethik, die darauf aufbaut ist nur als autonome Ethik denkbar. Sie muß „auf die autonome Vernunft von Handlungsfähigen gegründet sein" (ebd.).

Der Tübinger Ethiker G. W. Hunold beschäftigt sich mit dem Thema „Identität" (31–44). Er folgt dem von den Hg.n gewünschten Gliederungskonzept (vgl. Einleitung, 8) und kommt nach einer ersten Begriffsklärung über einen ideengeschichtlichen Teil zu der Trias „Identität, Gewissen und Glaube", in die er seine systematische Betrachtung einbindet. „Ich-Identität (bleibt) an die Erfahrung von ethischer Identität, die das Gewissen liefert, zurückgebunden . . ." Im für ein Leben in Freiheit notwendigen Urvertrauen des Menschen sieht Hunold den Ansatz für die Erkenntnis der Notwendigkeit eines religiösen Glaubens, in dem sich der Mensch in seiner je eigenen Individualität angenommen erfährt und ein bejahendes Weltverhältnis entstehen kann (42).

Mit den in den letzten Jahren viel diskutierten Fragen normativer Ethik (vgl. allein die umfangreiche Bibliographie zum Thema „Gewissen": 239–242) beschäftigen sich die Beiträge von Mieth. In seinem Aufsatz über das Gewissen (225–242) geht er vom Alltagssprachgebrauch des Wortes aus und stellt nach einem knappen Durchgang durch die Begriffsgeschichte systematische Überlegungen zum Zusammenhang von Gewissen und Verantwortung (Entscheidungs- und Orientierungskompetenz) an, zur Rede von Person und Gewissen im christlichen Kontext sowie zu der gerade für die Moraltheologie selbst brisanten Frage von Autorität und Gewissen in der Kirche.

Den Begriff der „Norm" in Geschichte und Gegenwart, in Jurisprudenz, Wissenschaft, philosphischer Anthropologie und Ethik zu untersuchen, hat sich Mieth in einem weiteren Beitrag (243–253) vorgenommen. Er spitzt seine Betrachtung zu auf die Frage nach der Bedeutung der sittlichen Normen und religiösen „Normen". Dabei führt er den Leser in die Unterscheidung von Normen als Prinzipien, Maximen und sittlichen Urteilen ein.

An seine Überlegungen zum Zusammenhang von Norm und Freiheit schließen sich inhaltlich die Gedanken des Tilburger (NL) Moraltheologen K.-W. Merks zur sittlichen Autonomie an. „In ihrem Kern besagt Autonomie: Die moralische Ordnung ist als Entfaltung der eigenen Verantwortlichkeit zu verstehen" (254). Die Wende zum Subjekt bei Kant sieht er theologisch rezipiert in der „autonomen Moral" mit ihren Hauptvertretern A. Auer und F. Böckle. Das Verständnis der „Autonomie im Kontext des Glaubens" (Mieth) ermöglicht ihm, das Verhältnis von kirchlichem Glauben und Heilsgeschichte auf der einen Seite und der Selbstgesetzgebung des Menschen andererseits zu bestimmen; denn der Vertreter der „autonomen Moral" sieht sich offensichtlich noch immer einem gewissen Rechtfertigungsdruck ausgesetzt, wenn Merks schreibt: „Zu den zentralen Aufgaben einer theologischen autonomen Morallehre gehört es daher, den transzendenten Charakter von Theonomie gegenüber dem kategorialen Gegensatz von Autonomie und Heteronomie zu verdeutlichen, und in der Erfahrung der eigenen Verantwortung Autonomie selbst als Begegnung mit dem Willen Gottes näher zu entfalten" (254). Dabei will er jedoch den apologetischen Charakter der Diskussion überwinden, indem er die Kontinuität des neuzeitlichen ethischen Autonomiebegriffs vor allem mit der thomasischen Sittenlehre (*secundum rationem agere*) aufweist. Das von Merks bearbeitete „Autonomie"-Kapitel kann als zentrales Kap. des Buches verstanden werden.

Von hier aus fällt der Blick zum einen auf die Sicht von Schuld und Sünde (G. Höfer, 282–292). „Gerade der Blick auf diese ursprüngliche Beauftragung des Menschen zur sittlichen Selbstgesetzgebung vermag das Sündenverständnis entscheidend zu vertiefen" (287). Die Schuldhaftigkeit der Sünde zeigt sich nun eben nicht mehr einfach im Gegenüber zu einer vorgegebenen Norm, die es zu erfüllen gilt. Vielmehr sieht sich der Mensch konfrontiert mit der Forderung, die sich aus seinem Menschsein selbst heraus ergibt, in eigener Verantwortung „für eine gerechtere sittlich-institutionelle Ordnung Sorge zu tragen" (287).

Zum anderen gibt der Ansatz der autonomen Moral Antwort auf die Frage nach dem lange diskutierten Proprium einer christlichen Ethik, mit der sich Mieth in einem weiteren Beitrag beschäftigt (209–224). „An die Stelle der Wesensverschiedenheit (der Sittlichkeit der christlichen Humanitas von allem nur profanen Ethos einer humanitären Moral) tritt die Kommunikabilität" (210). Die Diskussion der vergangenen Jahre faßt er in einer Verhältnisbestimmung der Autonomie des menschlichen Subjekts (als göttliche Freigabe und Freisetzung!) auf der einen Seite und der göttlichen Offenbarung in Schrift und Tradition sowie des christlichen Lehramtes auf der anderen Seite zusammen. „Das sittlich Richtige ist . . . auch ohne theologische Motivation und ohne theologischen Sinnhorizont verbindlich. Wenn die theologischen Überlegungen die Annahme der sittlichen Verbindlichkeit und ihren Vollzug in einen heilsbedeutsamen Sinn transformieren, dann geht es um die sittliche Gutheit und nicht um die Verbindlichkeit sittlicher Richtigkeit im einzelnen" (221). Spezifisch christlich sind nicht irgendwelche materiale Normen, sondern „ein spezifisch christlicher Umgang mit der Ethik, der eine ethische Wertbestimmung des Menschen nicht an die Stelle der Wahrheit über den Menschen setzt . . ." (223).

Die Unterscheidung von gut und böse bzw. richtig und falsch, eine Begriffsklärung der Ethik der 70er und 80er Jahre, hat W. Lesch in seinem Aufsatz (64–83) nachgezeichnet, nachdem er im gleichen Zusammenhang notwendige Worterklärungen für das Sprechen von „Moral" und „Ethik" gegeben hat.

In dem Beitrag von J. P. Wils über „Natur und Gnade" (130–146) findet der Leser eine komprimierte geschichtliche Darstellung des Verständnisses der Beziehung zwischen Naturkonzepten und anthropologischen Vorstellungen. Das von Wils entwickelte Verständnis von Natur und Gnade führt zu der Überzeugung, „daß die Gnade die menschliche Person verwandelt vor jeglicher Moral, und daß die Moral selber dieser qualitativen Bedingung als Kriterium und Aufgabe zugleich unterstellt wird" (145). Diese Überzeugung drückt sich auch in seinen Gedanken über „Sinn und Motivation" (147–160) aus, wenn er schreibt: „Als Religion ist das Christentum nämlich keine Ethik, sondern verfügt über eine Ethik" (159). Das Konzept einer dynamischen Anthropologie als Bezugspunkt jeder Ethik entwirft er in philosophiegeschichtlichem Horizont und sucht nach systematischen Leitlinien für eine zeitgenössische Rede vom Menschen. (162–181) Seine Ausführungen zu „Person und Subjektiviät" (110–129) können in gewissem Sinn als Ergänzung dazu gelesen werden.

In ihrem Beitrag über die „Tugend" (182–198) wollen die Hg. helfen, eine „Leerstelle" in der Ethik zu füllen, „die die nahezu vollständige Überlagerung der Tugendlehre durch die Normfrage" hinterlassen habe (182).

A. Holderegger zeichnet den in der ethischen Theoriebildung neuerer Zeit zentralen Begriff der „Verantwortung" nach (199–208), der mehr und mehr das Sprechen von „Pflicht" ablöst. Verantwortung zeigt sich ihm als „Einlösung des ethischen Sinnes von Freiheit" (206) und „des ethischen Sinnes von Norm und Gesetz" (207).

Der einzige explizit sozialethische Beitrag beschäftigt sich mit „Recht und Gerechtigkeit" (45–63). A. Bondolfi will darin essayistisch versuchen, „die Exemplarität und Aktualität einiger Ansätze aus der Geschichte hervorzuheben" (45f). In soziogenetischer, historischer und ideengeschichtlicher Betrachtung findet er zu dem Ergebnis, daß Ethik und Recht sich nicht auf das jeweilige Andere reduzieren lassen und „ihre Verstrickung so eng (ist), daß Ethik als Bedingung der Denkbarkeit des Rechts definiert und das Recht als die notwendige gesellschaftliche Verkörperung der Ethik angesehen werden kann" (62).

Als positiv kann die Vielfalt der Beiträge der verschiedenen Autoren dieses Bandes gewertet werden. Aus ihren jeweiligen Fachgebieten besprechen sie die ausgewählten „Grundbegriffe". Durchgehend wissen sie sich dem Ansatz der „autonomen Moral" (Auer, Böckle) verpflichtet. Für den Leser hilfreich ist die in der Regel am Ende der einzelnen Beiträge vorgestellte Bibliographie, die eine Vertiefung der angesprochenen Themen ermöglicht. Der für den vorliegenden Band zentrale Aufsatz von Merks zur sittlichen Autonomie zeigt, wie in komprimierter, systematischer und verständlicher Form eine Einführung in einen Grundbegriff christlicher Ethik gelingen kann. Nicht alle Beiträge werden allerdings dieser für ein UTB-Taschenbuch aufzustellenden Forderung gerecht. Wünschenswert wäre eine stärkere Berücksichtigung sozialethischer Stichworte gewesen. Trotz des beabsichtigten Charakters des Buches (Sammlung in sich abgeschlossener Beiträge einzelner Autoren) wäre desweiteren eine auf den ersten Blick z. B. im Inhaltsverzeichnis erkennbare oder in der Einleitung erläuterte Zuordnung der besprochenen Themen hilfreich. Das Register bietet eine begrüßenswerte Studierhilfe für den Leser, auch wenn es unter den Stichworten nicht alle möglichen Verweise erfaßt (vgl. zum „*proprium christianum*" z. B. auch S. 151).

Trotzdem kann der Band als ein gelungener Versuch bezeichnet werden, unterhalb des Umfangs und Anspruchs eines Fachwörterbuchs eine Einführung in die Grundbegriffe christlicher Ethik und ihres Denkens zu geben. „Einsteiger" finden Orientierungshilfen – wenigstens in den meisten Teilen des Bandes –, „Fortgeschrittene" finden Systematisierungen, Zusammenfassungen und hilfreiche Literaturhinweise, die ein Weiterstudium ermöglichen. Die „Perspektiven" (III. im Beitrag von Merks, 278–280) sind ein Beispiel dafür, wie Anregungen zum Weiterdenken gegeben werden können.

Münster Albert-Peter Rethmann

Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft. Tübinger Beiträge zur Katholischen Soziallehre, hg. v. Dietmar Mieth. – Freiburg/Schw. / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1992. 183 S. (Studien zur theologischen Ethik, 41), kart. sFr 34,00

Die erste Sozialenzyklika „Rerum Novarum" (1891) markiert zwar nicht den Anfang, wohl aber einen Meilenstein der Katholischen Soziallehre. Mit ihr stellt sich das kirchliche Lehramt den sozialen Herausforderungen der Industrialisierung und versucht, auf der Basis eines naturrechtlichen Konzepts ethischer Rationalität der neuen Situation gerecht zu werden. Dieses Konzept, das lange Zeit argumentative Kohärenz und verläßliche Orientierung versprach, war jedoch nie vor Versuchen gefeit, es sowohl zur Legitimation fragwürdiger Parteilichkeit als auch politischer Unentschiedenheit

der Kirche heranzuziehen. In dem vorliegenden Band erörtern Tübinger Theologieprofessoren aus ihren unterschiedlichen fachlichen Perspektiven (Kirchengeschichte, Dogmatik, Exegese, Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Sozialethik) Grundlagen- sowie Anwendungsprobleme der Katholischen Soziallehre. Bei aller Disparatheit der Positionen und der thematischen Streuung sind es zwei Merkmale, welche die einzelnen Beiträge durchgängig kennzeichnen: zum einen das Bemühen um kritische Trennschärfe zwischen einer evangeliumsgemäßen Wahrnehmung sozialer Verantwortung und einer ideologischen Verbrämung der gesellschaftlichen Wirklichkeit sowie zum anderen die Suche nach theologischen Parametern, die zu einer zukunftsfähigen Fortschreibung christlicher Sozialethik anleiten können.

In diesem Sinne kritisch-provokativ will D. Mieths Anfrage „Ist die Katholische Soziallehre christlich?" (7–12) gelesen werden. Eine wirkungsgeschichtliche Analyse katholischer Staatstheorie, exemplarisch durchgeführt am Beispiel der Enzyklika „Quadragesimo Anno" (1931), legt O. Köhler vor (13–37) mit zahlreichen Belegen für eine fatale Nähe der Kirche zu autoritären Systemen. Eher methodologisch orientiert sind die folgenden Beiträge von P. Hünermann (39–76) und O. Bayer (77–90), die das Wissenschaftsverständnis christlicher Sozialethik sondieren. Dem Streit um die Sonntagsarbeit geht W. Gross aus bibeltheologischer Sicht nach (91–105). Den sozialethischen Hintergrund für M. Theobalds Beschäftigung mit dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) bildet die stets aktuelle Frage der Lohngerechtigkeit (vgl. RN Nr. 34f); ebenso aktuell sind seine Hinweise wider eine sozialethischen Verwertungs- bzw. Abwiegelungsinteressen untergeordnete Bibellektüre (107–127). Vom Ende einer ideologisierenden Frontstellung und vom Beginn einer theologischen Neubesinnung des Verhältnisses von Katholischer Soziallehre und Befreiungstheologie handelt der Beitrag von N. Greinacher (129–153). R. Puza diskutiert die Frage nach Ort und Geltung der Menschenrechte innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung (155–173), ehe D. Mieth abschließend auf die positiven Akzente der Enzyklika „Centesimus Annus" (1991) zu sprechen kommt.

Die streiflichtartige Vorstellung des Bandes macht klar, daß hier nicht die großen Zukunftsaufgaben der Sozialethik (z. B. Nord-Süd-Konflikt, Welternährungsprobleme, ökologische Krise) angegangen werden. Vielmehr stehen „hausgemachte" Probleme der Kirche und Selbstblockaden der Katholischen Soziallehre im Mittelpunkt. Diese Probleme nicht zu lösen, dürfte auf Dauer die Kirche ebenso um ihre Zukunft bringen wie ein Ausblenden der Probleme, die die ganze Menschheit bedrängen.

Köln Hans-Joachim Höhn

Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung, hg. von Felix Wilfred. – Freiburg: Herder 1988. 208 S. (Theologie der Dritten Welt, Bd 11), kart. DM 34.–

Der vorliegende Sammelbd macht den Versuch, auszuloten, was es bedeutet, in Indien „Christ zu sein in einer Situation der Unterdrückung und Gewalt" (34). Deshalb werden die Ursachen der Armut immer wieder ohne jegliche Beschönigung genannt und gleichzeitig die indischen Werte auf ihre Brauchbarkeit und Übertragbarkeit für die christliche Theologie abgeklopft, wobei sich fast alle Autoren von Gandhi inspirieren lassen. Insgesamt kann man sicher sagen, daß jeder einzelne Beitrag dieses Buches lesenswert und geeignet ist, in die Reflexion über eine indische Befreiungstheologie einzutreten, die nicht nur eine Übertragung der lateinamerikanischen, sondern eine wirklich kontextgerechte Adaptation darstellt.

Bereits der erste Beitrag von Y. Ambroise zeigt in Form einer detaillierten Gesellschaftsanalyse, welche Elemente historisch zur gegenwärtigen Situation in Indien geführt haben, und er macht deutlich, daß nach dem karitativen Ansatz und dem institutionellen sowie dem Input-Modell nur noch die Befreiungstheologie übrigbleibt, um den Armen eine Zukunft zu verkünden, „in der sie sich aus den Fesseln dieser Armut befreien werden" (36).

Da man Indien als „‚kumulative Ungleichheiten' aufgrund von Kasten- und Geschlechtsdiskriminierung bezeichnen" (37) kann und gleichzeitig das religiöse Wiedererwachen vor Augen haben muß, plädiert W. Fernandes für eine indische Befreiungstheologie auf inter-religiöser Basis, „in der sich alle Religionen als ein prophetisches Ganzes zusammenfinden" (50).

Für S. Painadath ist der indische Befreiungsbegriff *mukti* „der Zustand des Befreit-, Erlöst-, Freigesetztseins wie auch der Prozeß des Freiwerdens" (52), der „nicht völlig negativ im Hinblick auf die Werte irdischen Wohlergehens und sozialer Veränderung" (67) und damit offen für ein inter-religiöses Anliegen in einem neuen Zeitalter des Geistes ist, „in dem die Religionen und die Kulturen ständig herausgefordert werden, den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen und gemeinsam für das integrale Wohlergehen und die völlige Befreiung des Menschen zu arbeiten" (68).

T. K. John zieht aus Gandhis religiösen Idealen Konsequenzen für die christliche Theologie. „Denn in beiden Ansätzen lebt die Überzeugung, daß es eine gesellschaftliche Umwandlung geben wird, wenn moralische, ethische und religiöse Werte ihre praktische Anwendung in den Situationen des konkreten Lebens finden. Das Tun ist der erste Schritt auf dem Weg des Theologisierens" (95).

G. M. Soares-Prabhu wendet sich Jesus als dem Lehrer zu und stellt fest, „daß er durch die Dörfer (von Galiläa) zog und lehrte (Mk 6,6); daß er lehrte wie einer, der Vollmacht hat, nicht wie die Schriftgelehrten (Mk 1,22); und daß er alles in Gleichnissen lehrte (Mk 4,34)" (98). Die nähere Erläuterung dieser drei Elemente führt den Vf. zu wichtigen Einsichten für die christliche Theologie in Indien. Für die Gleichnisse etwa bedeutet dies, daß sie die Erwartung der Hörer „umkehren und ihre gewohnten Einstellungen und Werte über den Haufen werfen" (112). Als Fazit kann deshalb der Vf. sagen: „Nicht nur, was Jesus lehrt (‚das Reich Gottes'), sondern wie er lehrt (‚in den Dörfern', ‚wie einer, der Vollmacht hat', ‚in Gleichnissen'), ist auf umfassende Art befreiend. Jede Pädagogik, die den Anspruch erhebt, christlich zu sein, muß auf die gleiche Weise befreiend sein" (115).

Bei dem Beitrag von X. Irudayaraj geht es um das uralte Dilemma von Aktion und Kontemplation. Am Beispiel Gandhis wird dann gezeigt, daß sich beides miteinander verbinden läßt (vgl. S. 126f).

Der Beitrag von S. Kappen, der bereits vorher schon in der ZMR (1985) veröffentlicht wurde, spricht sich dafür aus, „daß sich die Jesus-Tradition mit den radikalen Strömungen der indischen religiösen Traditionen und den positiven Erkenntnissen des Marxismus verbinden muß" (145).

M. Amaladoss ermutigt zur „inter-religiösen Zusammenarbeit" (166) und will sie als „einen weitgespannten Humanismus entwickeln" (175).

F. Wilfred fragt schließlich: „Ist die Kirche bereit, – nicht nur in der Theorie, sondern in der Praxis – die Interessen der Armen und Marginalisierten vor ihre eigenen institutionellen Interessen zu stellen?" (199) Eine solche „*kenosis*" (vgl. 195) impliziert auch, daß „die tiefverwurzelten Kastendiskriminierungen innerhalb der christlichen Gemeinschaften selbst" (193) aufgegeben werden müssen, um das befreiende Potential der christlichen Botschaft sichtbar zu machen.

Diese kurzen Hinweise auf die einzelnen Beiträge zeigen bereits, welche Sprengkraft im Konzept einer christlichen Befreiungstheologie für Indien liegt. Es ist dem Bd zu wünschen, daß er viele Leser findet und die Diskussion über das, was die christliche Botschaft letztlich will, auch bei uns neu belebt.

Hannover Peter Antes

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher, bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Allgemeines

Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie, hg. v. Peter Hünermann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 127 S. (Quaestiones disputatae, 144), kart. DM 34,00 ISBN 3-451-02144-7: S. 11–41: Kaufmann, Xaver: Das janusköpfige Publikum von Kirche und Theologie. Zur kulturellen und gesellschaftlichen Physiognomie Europas; S. 42–62: Ladrière, Jean: Die Sicht Europas vom Standpunkt der Philosophie und der Geisteswissenschaft – ein schwieriges Gelände für die Theologie; S. 63–81: Alberigo, Giuseppe: Europa und die anderen Kontinente – Spannungen, Begegnungen, Beziehungen; S. 82–99: Conzemius, Victor: Die Kirchen und der Nationalismus; S. 100–110: Duquoc, Victor: Jesus Christus, Mittelpunkt des Europas von morgen; S. 111–127: Tischner, Józef: Glaube in düsteren Zeiten

Discernment and Commitment, ed. by Jurjen Wiersma. – Kampen: Pharos 1993. 222 S. (On the making of Europe, 1) ISBN 90-390-0022-0: S. 7–17: Wiersma, Jurjen: Introduction; S. 21–36: Ramonet, Ignacio: The New Order, Rebellion, Nationalism; S. 39–64: Hampson, Daphne: On Listening to the British; S. 67–98: Forrester, Duncan B.: The Place of the Church in the New Europe; S. 101–122: Sedgwick, Peter: Nation-hood and Theology: Europe's Heritage Revisited; S. 125–152: Ackermann, Bruno: The Spiritual Foundations of the European Thinking of Denis de Rougemont; S. 155–167: De Lange, Harry M.: Struggling for the Human Face of Europe; S. 169–181: Van Putten, Maartje: Will the Indians Outlast Europe?; S. 185–219: Niessen, Jan: Migrants, Refugees and Minorities in the New Europe

Die Einigung Europas und die Staat-Kirche-Ordnung, hg. v. Heribert Heinemann und Heiner Marré. – Münster: Aschendorff 1993, VIII, 144 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 27), kart. DM 42,00 ISBN 3-402-04357-2: S. 1–3: Luthe, Hubert: Eröffnungsansprache; S. 4–5: Hollerbach, Alexander: Einführung in die Tagung; S. 6–21: Kimminich, Otto: Europa als (geistes)geschichtliche Erscheinung und politische Aufgabe; S. 46–59: Frowein, Jochen Abr.: Die Bedeutung des die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit garantierenden Artikels 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention; S. 91–100: Robbers, Gerhard: Die Fortentwicklung des Europarechts und seine Auswirkungen auf die

Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland; S. 122–123: Luthe, Hubert: Schlußwort

Verantwortung, hg. v. Eduard Christen / Walter Kirchschläger. – Luzern: Raeber 1989. 95 S. (Nikolaus von Flüe Ranftseminar 1987), kart. sFr 18,80 ISBN 3-7239-0073-9: S. 11–27: Gasser, Albert: Bruder Klaus – Mystiker, Politiker, Seelsorger in Verantwortung vor Gott und der Welt; S. 28–36: Kirchschläger, Rudolf: Politische Verantwortung – Gedanken zur Unteilbarkeit ethisch bestimmten Handelns; S. 37–47: Furger, Franz: Weltsorge Gottes und Verantwortung des Menschen; S. 48–57: Cerletti, Aurelio: Verantwortung im Bereich Naturwissenschaft; S. 59–72: Casetti, Guido: Verantwortung als Thema der Wirtschaft; S. 73–82: Schnyder, Bernhard: Verantwortung im Bereich der Wirtschaft; S. 83–89: Christen, Eduard: Nachwort zur Besinnung; S. 91–92: Gasser, Albert: «Gedanken im Ranft»; S. 92–93: Gemperle, Josef: «Meine Weggefährten im Glauben». Eine Besinnung in der Eucharistiefeier am Grabaltar des Hl. Bruder Klaus, Sachseln

Bund, hg. v. Eduard Christen / Walter Kirchschläger. – Luzern: Raeber 1989. 94 S. (Nikolaus von Flüe Ranftseminar 1989), kart. sFr 18,80 ISBN 3-7239-0076-3: S. 11–20: Krätzel, Helmut: Bund – Kirchliche Erfahrungen; S. 21–23: Segmüller-Weber, Eva: Der Bundesgedanke in der eidgenössischen Politik; S. 25–31: Mürner-Gilli, Brigitte: Bund – Erfahrungen mit dem Bundesgedanken in der kantonalen Politik; S. 33–47: Kälin, Walter: Der verfasste Bund. Zur Aktualität des Bundesgedankens im modernen Verfassungsstaat; S. 49–64: Peyer, Hans Conrad: Bruder Klaus und der Bundesgedanke; S. 65–83: Kirchschläger, Walter: Bund und Bundesschluss. Das Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch als Grundlage zwischenmenschlicher Begegnung; S. 85–88: Gemperle, Josef: Vater und Heiliger des Bundes. Gedanken im Ranft; S. 89–91: Spichtig, Ernst: Besinnung in der Eucharistiefeier in der Grabkapelle des heiligen Bruder Klaus in Sachseln

Staatsfähigkeit, hg. v. Eduard Christen / Walter Kirchschläger. – Luzern: Raeber 1991. 74 S. (Nikolaus von Flüe Ranftseminar 1992) ISBN 3-7239-0079-8: S. 11–21: Abbt, Imelda: Menschenbild und Demokratie; S. 24–30: Christen, Eduard: Der Mensch, ein Abbild Gottes – Leitbild sozialer Kreativität; S. 31–39: Gasser, Albert: Staatsbildung und Nationalbewußtsein in der Geschichte der Schweiz; S. 41–59: Kley, Roland: Wieviel Staat braucht der Mensch?; S. 61–67: Riklin, Alois: Die Schweiz im internationalen Geflecht. Für eine solidarische Außenpolitik; S. 69–71: Kirchschläger, Walter: Die Staatsfähigkeit des Verantwortungsträgers. Meditation in der oberen Ranftkapelle

Unus Mundus. Kosmos und Sympathie. Beiträge zum Gedanken der Einheit von Mensch und Kosmos, hg. v. Thomas Arzt / Maria Hippius-Gräfin Dürckheim / Roland Dollinger. – Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1992. 465 S., kart. DM 78,00 ISBN 3-631-44994-1: S. 9–28: Arzt, Thomas: Einführende Betrachtungen zur Idee des Unus Mundus; S. 29–42: Böhme, Gernot: Feuer, Wasser, Erde, Luft. Die vier Elemente in Geschichte und Ökologie; S. 43–54: Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Plotins idealistische Lehre von der Einheit der Welt; S. 55–74: Schipperges, Heinrich: Zum «Mundus»-Begriff in der mittelalterlichen Heilkunde; S. 75–92: Dollinger, Roland: Die Welt als Sprache und der Mythos: Ganzheitsideen in der modernen deutschen Literatur; S. 93–116: Sudbrack, Josef: Pater Pierre Teilhard de Chardin SJ. Christliches Nachdenken über die Idee des Unus Mundus; S. 117–134: Erkelens, Herbert van: Die Idee des Unus Mundus als Grundlagen-Konzept für moderne Physik, Tiefenpsychologie und Religion; S. 135–181: Atmanspacher, Harald: Alchemie und moderne Physik bei Wolfgang Pauli; S. 183–202: Just, Wilhelm: Erfahrungen des Einen: Unus Mundus – Vir Unus; S. 203–214: Peat, David: Synchronizität: Das Speculum zwischen Inschaft und Landschaft; S. 215–242: Laurikainen, Kalervo: Vom Dualismus zur *Einen Welt*: Wolfgang Paulis ontologische Ansätze; S. 243–256: Hippius-Gräfin Dürckheim, Maria: Grenzüberschreitende Ganzheitserfahrungen im Kontext der existentialen Natur- und Geisteswissenschaft; S. 257–290: Wertenschlag-Birkhäuser, Eva: Die Beziehung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos in tiefenpsychologischer Sicht; S. 291–310: Obrist, Willy: Archaische und heutige Vorstellung vom Unus Mundus; S. 311–343: Müller, Rüdiger: Unus Mundus und das Ende der Zeit; S. 345–368: Schwery, Walter: Der Stein des Weisen: Kundalini-Yoga und Analytische Psychologie; S. 369–390: Kurpershoek-Scherft, Tonny: Mikrokosmos und Makrokosmos im Frühbuddhismus; S. 391–404: Walf, Knut: TAO – Unus Mundus des Fernen Ostens?; S. 405–429: Bürgel, Johann-Christoph: Die Einheit von Mensch und Kosmos im Islam Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart, hg. v. Hermann Kochanek SVD. – Nettetal: Steyler 1993. 149 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn) kart. DM 20,00 ISBN 3-8050-0309-9: S. 11–24: Zeller, Dieter: Heil durch Teilnahme am göttlichen Leiden und Erfahrung der Unterwelt. Die Mysterien von Eleusis und in ägyptischen Kulten; S. 25–38: Zeller, Dieter: Erlösung durch Außer-sich-Sein. Reinigung und Lösung vom Leibe. Von den Dionysosmysterien über die Orphik zur Gnosis; S. 39–51: Kehl, Alois SVD: Mithrasmysterien und Christentum; S. 53–70: Rivinius, Karl Josef SVD: Das Verhältnis von Gnosis und frühem Christentum; S. 71–89: Hoheisel, Karl: Heil und Erlösung durch Gnosis und Mysterien heute; S. 91–112: Schilson, Arno: Das Christentum – eine Mysterienreligion? Geschichtliche und grundsätzliche Hinweise zu einer aktuellen Frage; S. 113–141: Kochanek, Hermann SVD: Mystagogie – eine bleibende Herausforderung für Kirche und Theologie. Aspekte und Elemente einer mystagogischen Seelsorge und Pastoral

Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche – Wege – Begegnungen. FS für Bischof Reinhard Lettmann, hg. v. Arnold Angenendt / Herbert Vorgrimler. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1993. 375 S. ISBN 3-7666-9828-1: S. 13–27: Loersch, Sigrid: „Sie wandern von Kraft zu Kraft" Glück und Segnung auf dem Pilgerweg nach Ps 84,6–8; S. 29–47: Zenger, Erich: Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1–2 als Proömium des Psalmenbuches; S. 49–71: Löning, Karl: Die Tora als Weg zum ewigen Leben nach Lk 10,25–37; S. 73–90: Dormeyer, Detlev: Wege des charismatischen Wanderlehrers und Wanderpropheten Jesus von Nazaret in Palästina; S. 93–107: Cramer, Winfrid: „Wege, die zu Gott hinführen" Gedanken des Kelsos und des Origenes zum Weg-Motiv; S. 109–113: Khoury, Adel Theodor: Ein Mann auf dem Weg zu Gott. Kurzmeditation zur Gestalt Abrahams im Koran; S. 115–125: Angenendt, Arnold: Liudgerus Peregrinus. Unterwegs um des Evangeliums willen; S. 127–141: Pfnür, Vinzenz: Die Fahrt auf dem Meer als Bild des menschlichen Lebens in der Sicht spätmittelalterlicher Theologie; S. 143- 154: Kallis, Anastasios: „Fremdlinge und Pilger" (1 Petr 2,11). Die eschatologische Dimension der Kirche in orthodoxer Sicht; S. 157–165: Furger, Franz: Unser Leben gleicht der Reise; S. 167–179: Lüdicke, Klaus: Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 181–187: Rolinck, Eberhard: Weggefährten unserer Schüler? Ein Gespräch zwischen zwei Religionslehrern; S. 189–202: Schumacher, Ferdinand: Auf dem Weg zur Predigt; S. 205–219: Richter, Klemens: Liturgie: Gemeinde auf dem Weg; S. 221–233: Schmälzle, Udo F.: Der Mensch als Weg der Kirche; S. 235–249: Collet, Giancarlo / Steinkamp, Hermann: Wider Willen unterwegs; S. 251–273: Stobbe, Heinz-Günther: Vom Verschwinden und der Wiederkehr des Fremden und des Feindes in der modernen Gesellschaft. Fragmentarische Gedanken aus der Sicht ökumenischer Friedensforschung; S. 275–289: Holz, Harald: Vom Imperium zur Ökumene. Gedanken zur Suche Hispano-Amerikas nach seiner Identität; S. 293–299: Metz, Johann Baptist: In der Spur des Lebens; S. 301–319: Pröpper, Thomas: „Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ..." Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit" der Erlösung; S. 321–327: Garijo-Guembe, Miguel Mª: Wandern – Pilgern – Beten am Beispiel eines russischen Pilgers; S. 329–339: Autiero, Antonio: Grenzen menschlicher Mobilität. Ethisches Plädoyer für eine gesunde Langsamkeit; S. 341–253: Hoye, William J.: Die Bedrohung der Zufriedenheit. Zur Frage nach dem Glück; S. 355–368: Vorgrimler, Herbert: Wandern in der Vollendung?; S. 371–375: Laudatio zur Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde an Bischof Dr. Reinhard Lettmann

Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania. Prace dedykowane księdzu biskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin i piętnastolecia święceń biskupich. Pod redakcją ks. Piotra Jaskóły. – Opole: Wydawnictwo Św. Krzyża 1992. 509 S. (Instytut Ekumenicny KUL: Rozprawy i opracowania, 6) ISBN 83-85025-40-5; S. 7: Ks. Prymas Kard. Glemp, Józef: Przedmowa; S. 11–12: Kalendarium. Ważniejsze daty z życia Księdza Biskupa Alfonsa Nossola; S. 13–22: Kopiec, Jan: Bibliografia naukowa Księdza Biskupa Alfonsa Nossola; S. 23–36: Kopiec, Jan: Prace Naukowe pisane pod kierunkiem Księdza Biskupa Alfonsa Nossola oraz prace recenzowane; S. 37–43: Richter, Klemens: Die Zeichen der Zeit deuten. *Interpretować znaki czasu (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 44–54: Piegsa, Joachim: Im Dienst der Versöhnung. Eine Würdigung. *W służbie pojednania. Laudacja (Streszczenie – J. St. Koza)*; S. 55–68: Strzeduła, Gerard: Tajemnica śmierci i życia wiecznego w przepowiadaniu Biskupa Alfonsa Nossola. *Das Geheimnis des Todes und des ewigen Lebens in der Verkündigung des Bischofs Alfons Nossol (Zusammenfassung)*; S. 71–81: Szymik, Jerzy: Słowo u źródeł Teo-Logii. *The Word at the Sources of Theo-Logy (Summary)*; S. 82–90: Uglorz, Manfred: Sola scriptura. *Sola scriptura (Zusammenfassung – H. Gawelczyk)*; S. 91–96: Staniecki, Krzysztof: U źródeł terminologii trynitarnej. *Aux sources de la terminologie trinitaire (Résumé – M. Lis)*; S. 97–105: Benedyktowicz, Witold: Teologie genitywów. *Les téologies »génitives« (Résumé – E. Gogoliński)*; S. 106–118: Hemmerle, Klaus: Wahrheit und Liebe – ein perichoretisches Verhältnis. *Prawda i miłość – perychoretyczna relacja (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 119–130: Ziegler, Josef: Wahrheit in Liebe (Eph. 4,15) *Prawda w miłości (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 131–142: Nagy, Stanisław: Hierarchia dogmatów w świetle współczesnej myśli teologicznej. *La gerarchia dei dogmati alle luce del contemporraneo pensiero teologico (Riassunto – B. Uszko)*; S. 143–151: Herbut, Józef: Struktura ideologii a struktura doktryny religijnej. *Die Struktur der Ideologie und der religiösen Doktrin – ein Vergleich (Zusammenfassung – J. Cichoń)*; S. 155–160: Langkammer, Hugolin: Autentyczne chrześcijaństwo według Pierwszego Listu św. Piotra. *Authentisches Christentum nach dem Ersten Petrusbrief (Zusammenfassung)*; S. 161–179: Schneider, Theodor: Das Apostolische Glaubensbekenntnis als Grundriß unseres Glaubens *Apostolskie Wyznanie Wiary jako kompendium naszej wiary (Streszczenie – P. Morciniec)*; S. 180–193: Vogt, J. Hermann: Lex orandi – lex credendi. *Lex orandi – lex credendi (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 194–215: Scheele, Paul Werner: Friedrich Spees Zeugnis vom Wirken des Heiligen Geistes. *Świadectwo F. Spee o działaniu Ducha Świętego (Streszczenie – K. Wolsza)*; S. 216–222: Jaskóła, Piotr: Spiritualis imago Dei. *Spiritualis imago Dei (Zusammenfassung)*; S. 223–235: Simon, Herbert: Słowo i Duch. *Wort und Geist (Zu-*

sammenfassung); S. 236–242: Gajek, Jan Sergiusz: Duch Święty w sakramentach Kościoła. *Püha Vaim Kiriku sakramentides (Resümee)*; S. 243–254: Dobiosch, Hubert: Die sakramentale Gnade und das sittliche Handeln. *Łaska sakramentalna a postpowanie moralne (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 243–254: Hryniewicz, Wacław: Droga ku zatraceniu. Argumenty soteriologiczne w prawosławnej opozycji wobec Unii Brzeskiej. *Path towards perdition. Soteriological Arguments in Orthodox Opposition to the Union of Brest (Summary)*; S. 270–280: Dola, Tadeusz: Komplementarność współczesnych modeli soteriologicznych. *Die Komplementarität der gegenwärtigen soteriologischen Modelle (Zusammenfassung)*; S. 281–288: Schürmann, Heinz: Die spirituelle Mitte des Konzils. *Duchowe centrum Soboru (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 291–308: Suttner, Ernst Chr.: Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft; Eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsformel? *Kościoły Siostrzane w prawie pełnej wspólnoty: wypowiedź eklezjologiczna czy ekumeniczna formuła uprzejmościowa (Streszczenie – Z. Glaeser)*; S. 309–318: Sobeczko, Helmut J.: Ku liturgicznej jedności. *Einer liturgischen Einheit entgegen (Zusammenfassung)*; S. 319–325: Górka, Leonard: Ewangelizacja misyjna a ekumenizm. *Missionarische Evangelisation und Ökumenismus (Zusammenfassung)*; S. 326–335: Dola, Kazimierz: Próba unii Kościelnej króla Wład. Jagiełły i metropolity Grzegorza Camblaka. *Versuch einer Kirchenunion des Königs W. Jagiełło und des Metropoliten G. Camblak (Zusammenfassung)*; S. 336–345: Czerski, Janusz: Ikony Bogarodzicy w Kościele Bizantyńskim. *Ikonen der Gottesgebärerin in der Byzantinischen Kirche (Zusammenfassung)*; S. 346–355: Kasper, Walter: Apostolische Sukzession im Kontext der Ökumene. *Sukcesja apostolska w kontekście ekumenizmu (Streszczenie – Z. Nabzdyk)*; S. 356–367: Tranda, Zdzisław: Rola kościołów mniejszościowych w ruchu ekumenicznym w Polsce. *Le role des Eglises minoritaires dans le mouvement oecuménique en Pologne (Résumé – B. Uszko)*; S. 368–379: Napiórkowski, Stanisław Celestyn: Ekumenia z perspektywy Kościoła większościowego. Doświadczenia – zagrożnia – szanse. *L'Oecuménisme du point de rue de l'Eglise catholique. Les experiences, les mariaces et les chances. (Résumé – B. Uszko)*; S. 380–384: Klein, Aloys: Die Sekten – Eine Herausforderung an die Kirchen. *Sekty – wyzwanie dla Kościołów (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 385–393: Bartnik, Czesław: Dialog midzy katolicyzmem a judaismem. *Der Dialog zwischen dem Katholizismus und Judaismus (Zusammenfassung – A. Czaja)*; S. 394–403: Beinert, Wolfgang: Das Mosaik des Königs. Über das Gespräch der Kirche mit den Religionen. *Mozaika króla. O dialogu Kościoła z religiami (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 407–415: Kusz, Gerhard: Ekumeniczna orientacja duszpasterstwa. *Ökumenische seelsorgliche Orientierung (Zusammenfassung)*; S. 416–428: Rak, Romuald: Uczyć się od duszpasterzy niemieckich? *Lernen von den deutschen Seelsorgern? (Zusammenfassung)*; S. 429–438: Ullrich, Lothar: Mission und Evangelisierung im Europa heute. Ekklesiologische Reflexionen aus katholischer Sicht. *Misje i ewangelizacja w dzisiejszej Europie. Refleksje eklezjologiczne z katolickiej perspektywy (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 439–447: Kamphaus, Franz: Weniger Menschen durch weniger Armut. *Mniej ludzi dzięki mniejszemu ubóstwu (Streszczenie – Z. Nabzdyk)*; S. 44–457: Marcol, Alojzy: Wyzwania współczesnego fundamentalizmu. *Herausforderungen des heutigen Fundamentalismus (Zusammenfassung)*; S. 458–466: Kosmol, Piotr: Państwo neutralne, świeckie czy tolerancyjne? *Ein neutraler, säkularisierter oder toleranter Staat? (Zusammenfassung)*; S. 467–476: Kampka, Franciszek: Odpowiedzialnośćś chrześcijan za demokrecję. *Die Verantwortung der Christen für die Demokratie (Zusammenfassung – H. Gawelczyk)*; S. 477–489: Ryczan, Kazimierz: Wartości ostateczne katolików środowiska miejskiego. *Les valeurs principales des catholiques du milieu urbain (Résumé – E. Gogoliński)*; S. 490–496: Król, Józef: Kształtowanie się pojęcia Boga u dzieci i młodzieży w świetle badań empirycznych. *Die Entwicklung der Gottesvorstellung bei Kindern und Jugendlichen angesichts empirischer Untersuchungen (Zusammenfassung)*; S. 497–503: Szulc, Franciszek: Godność i prawa człowieka w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego. *La dignité et l'homme dans le magistere du cardinal Stefan Wyszyński (Résumé)*

Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für Hermann-Josef Vogt zum 60. Geburtstag, hg. v. Nabil el-Khoury / Henri Crouzel / Rudolf Reinhardt. – Ostfildern / Beirut: Schwabenverlag / Friedrich-Rücker. 399 S., geb DM 68,00 ISBN: 3-7966-0715-2: S. 10: Wetter, Friedrich Card.: Grußwort; S. 11–12: Spital, Bischof Dr. Hermann Josef: Grußwort; S. 13–17: Kasper, Bischof Dr. Walter: Grußwort; S. 18–22: Braun, Bischof Dr. Karl: Über die Herausforderung der Christen durch den Prozeß der Einigung Europas; S. 23–54: Lodovica Arduni, Maria: ‚Sola ratione'. Sant'Agostino, Giovanni Scoto Eriugena, sant' Anselmo; S. 55–82: Brock, Sebastian: Two Syriac Poems on the Invention of the Cross; S. 83–90: Crouzel, Henri: θεολογία et mots de même racine chez Origène; S. 91–108: Feld, Helmut: Urban VIII. und der Hochaltar-Baldachin von St. Peter in Rom; S. 109–117: Greinacher, Norbert: Ambivalenz des Scheiterns – Ambivalenz des Menschen; S. 118–135: Groß, Walter: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 2,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts; S. 136–152: Kannengiesser, Charles: Athanasian and Pseudo-Athanasian Legacy. Alfred Stülcken's Athanasiana (1899) Revisited; S. 153–170: Kany, Roland: Die gottgeschenkte Freiheit. Eine antike Sentenz bei Porphyrius, Sextus und Pelagius; S. 171–204: Kessler, Michael: Über die Verborgenheit der Wahrheitsbestände. Ansätze für eine Philosophie und Theologie der Geschichte im Werk Siegfried Kracauers; S. 205–219: el-Khoury, Nabil: Das Antiochenische Erbe in der maronitischen Kirche; S. 220–227: Nolte, Josef: Ambrosiana integritas. Das Ambrosius-Interesse der beiden Regularkleriker Paul und des Mailänder Ritus nach Regensburg zwischen 1126 und 1146; S. 228–243: Osborn, Eric: Philo and Clement: Citation and Influence; S. 244–259: Puza, Richard: Stifter, Patrone und Heilige in der christlichen Antike; S. 260–270: Reinhardt, Rudolf: Kirchengeschichte – Teil der Theologie? Reflexionen eines Kirchenhistorikers; S. 271–293: Riesenhuber, Klaus: Naturverständnis bei Augustinus; S. 294–320: Schulz, Hans-Joachim: Überlieferungskontinuität aus apostolischer Tradition als Kriterium der kirchlichen Koinonia im Katholisch-Orthodoxen Dialog; S. 321–343: Theobald, Michael: Angstfreie Religiosität. Röm 8,15 und 1 Joh 4,17f im Licht der Schrift Plutarchs über den Aberglauben; S. 344–355: Uertz, Rudolf: Die politische Ethik in der Soziallehre Johannes Pauls II.; S. 356–364: Waldmann, Helmut: Mani, das Christentum und der Iran; S. 365–383: Walter, Peter: Erasmus von Rotterdam und Gregor von Nazianz; S. 384–387: Bibliographie der Werke Hermann-Josef Vogts

The Divine Life, Light, and Love, FS Petro B. T. Bilaniuk, hg. v. Renate Pillinger / Erich Renhart. – Graz: Andreas Schnider Verlags-Atelier 1992. 344 S., kart. $ 40.00 ISBN 3-900993-23-8: S. 13–26: Massey, Isabel Ann: The Wind from the East: The Life and Work of The Right Reverend. Professor Petro Borys Tereshkovych Bilaniuk; S. 27–54: Cheng, John: An Introduction to Petro Bilaniuk's Theological Work; S. 57–65: Bruns, J. Edgar: The Priestly Lineage of Mary and Jesus Reconsidered; S. 67–79: Pillinger, Renate: The Image of Fire (Pyrophania) as a Sign of Divine Power (in German); S. 81–88: Renhart, Erich: „. . . loquere, ait Evangelium, loquere." The Example of a eteumasia tu tropu in the Early Days of the Persian Church (in German); S. 89–93: Schatkin, Margaret A.: The Preparation of the Greco-Roman World for Christianity; S. 97–109: Krah, Adelheid: The Veneration and Acquisition of Relics in the 9th Century (in German); S. 111–123: Kolew, Stefan D.: The Golden Century of Ancient Bulgarian Ecclesiastical Literature (in Bulgarian); S. 125–136: Rudnytzky, Kateryna A.: Pilate in Mediaeval Drama: Notes towards the N-Town Cycle Passion; S. 137–147: Watanabe, Morimichi: Nicholas of Cusa, the Council of Florence and the Acceptatio of Mainz (1439); S. 151–164: Tkachenko, Tetiana: Ukrainian Professional Music in the XVIIth Century (in Ukrainian); S. 165–188: Ch'ing-Yün, Tai: Word and Sacrament (in Chinese); S. 205–217: Fishbane, Simcha: Modernity and Change Amongst Eastern European Jewry at the End of the 19 Century (in Modern Hebrew); S. 219–230: Pathikulangara, Varghese: The Liturgical Heritage of the St. Thomas Christians of India (in Malayalam); S. 231–241: Madey, John: Catholic-Orthodox Ecumenical Dialogue in India. Joint Efforts on the Local and Universal Levels – A Hope for the Future?; S. 243–256: Krekhovetsky, Yakiv: Evolution and Divinization: The Orientation of the Human Being to Perfection and His Divinization in the Thought of Pierre Teilhard de Chardin (in Ukrainian); S. 257–264: Brüngel, Ferdinand: Attempts at Integration and Identity Formation (in German); S. 265–278: Stebelskyj, Bohdan: The Ukrainian People and the Theory of „the Confluence of Nations" (in Ukrainian); S. 295–305: Kim, Young Sook: Reconstruction of the Ideal of Educated Person for the New Era (in Korean); S. 307–321: Potichnyj, Peter J.: Referendum and Predicential Elections in Ukraine; S. 323–330: Shepertycky, Martha R.: Taras Yuri Snihurowycz and His Icons; S. 189–203: Simándi, Agnes: Totality of Reality in Christ Pantocrator (in Hungarian)

Bibelwissenschaft

Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 7: Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft. I. V. mit Luis M. Alfonso Schökel / J. Severino Croatta / John R. Donahue / Paul D. Hanson / Ulrich Mauser / Magne Sæbo, hg. v. Ingo Baldermann / Ernst Dassmann / Ottmar Fuchs / Berndt Hamm / Otfried Hofius / Bernd Janowski / Norbert Lohfink / Helmut Merklein / Werner H. Schmidt / Günter Stemberger / Peter Stuhlmacher / Marie-Theres Wacker / Michael Welker / Rudolf Weth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992. 350 S., kart. DM 54,00 ISBN 3-7887-1433-6: S. 3–20: Hanson, Paul D.: War das Alte Israel einmalig?; S. 21–50: Hossfeld, Frank-Lothar/ Zenger, Erich: »Selig, wer auf die Armen achtet« (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolktheologie des ersten Davidpsalters; S. 51–75: Steck, Odil Hannes: Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40–66; S. 77–100: Sacchi, Paolo: Das Problem des »wahren Israel« im Lichte der universalistischen Auffassung 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 neutestamentlicher Ekklesiologie; S. 145–164: Hainz, Josef: Vom »Volk Gottes« zum »Leib Christi«. Biblisch-theologische Perspektiven paulinischer Theologie; S. 165–185: Fander, Monika: Frauen im Urchristentum am Beispiel Palästinas; S. 189–208: Dassmann, Ernst: Weltflucht oder Weltverantwortung. Zum Selbstverständnis frühchristlicher Gemeinden und zu ihrer Stellung in der spätantiken Gesellschaft; S. 209–239: Brennecke, Hanns Christof: Ecclesia est in re publica, id est in imperio Romano (Optatus III 3). Das Christentum in der Gesellschaft an der Wende zum ›Konstantinischen Zeitalter‹; S. 241–279: Hamm, Berndt: Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft; S. 283–303: Link, Christian: Kirche in der Krise der Moderne; S. 305–319: Klinger, Elmar: Das Volk

Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. Die Revolution in der Kirche; S. 321–342: Fuchs, Ottmar: Volk Gottes im Horizont der Befreiung; S. 343–368: Weth, Rudolf: Diakonische Kirche und sozialer Staat; S. 369–384: Reiher, Dieter: Kirche und Gesellschaft am Beispiel der Kontroverse »Religionsunterricht – Christenlehre« in den evangelischen Kirchen in Ostdeutschland; S. 387–398: Lohfink, Norbert: Ein Wolkenspalt. Neue Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Israels; S. 399–413: Hübner, Hans: Zur gegenwärtigen Diskussion um die Theologie des Paulus; S. 415–420: Kraus, Wolfgang: Rezension zu Arndt Meinhold/Rüdiger Lux (Hg.), Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie

Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ, hg. v. Georg Braulik OSB / Walter Groß / Sean McEvenue. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 416 S., geb DM 58,00 ISBN: 3-451-23236-7: S. 9–31: Braulik, Georg: Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von למד; S. 32–47: Campbell, Antony F.: The Priestly Text: Redaction or Source?; S. 48–60: Christensen, Duane L.: Jonah and the Sabbath Rest in Pentateuch; S. 61–72: Clifford, Richard J.: Woman Wisdom in the Book of Proverbs; S. 73–82: Dion, Paul E.: La procédure d'élimination du fils rebelle (Deut 21,18–21). Sens littéral et signes de développement juridique; S. 83–100: Engel, Helmut: Auf zuverlässigen Wegen und in Gerechtigkeit. Religiöses Ethos in der Diaspora nach dem Buch Tobit; S. 101–124: Füglister, Notker: „Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren." Psalm 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde; S. 125–141: Girard, René: How Can Satan Cast out Satan; S. 142–165: Groß, Walter: Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13+14. Literarkritische, redaktionsgeschichtliche und quellenkritische Erwägungen; S.: Hossfeld, Frank Lothar / Zenger, Erich: „Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?" Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15–24; S. 183–198: Janowski, Bernd: Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von רדה; S. 199–219: Jüngling, Hans-Winfried: »Die Eichen der Gerechtigkeit«. ‚Protojesajanisches' in Jes 61; S. 220–236: McEvenue, Sean: The Speaker(s) in Ex 1–15; S. 237–251: Miller, Patrick: Things Too Wonderful. Prayers of Women in the Old Testament; S. 252–259: Moran, William L.: An Ancient Prophetic Oracle; S. 260–278: Otto, Eckart: Vom Bundesbuch zum Deuteronomium. Die deuteronomistische Redaktion in Dtn 12–26; S. 279–295: Perlitt, Lothar: Hebraismus – Deuteronomismus – Judaismus; S. 296–306: Sanders, James A.: Psalm 154 Revisited; S. 307–314: Ska, Jean Louis: Ex 19,3–8 et les parénèses deutéronomiques; S. 315–329: Trebolle, Julio: Textual Affiliation of the Old Latin Marginal Readings in the Book of Judges and Kings; S. 330–344: Vanoni, Gottfried: Wie Gott Gesellschaft wandelt. Der theologische Grund der YHWH-Furcht nach Psalm 130,4; S. 345–358: Weimar, Peter: Der Tod Aarons und das Schicksal Israels. Num 20,22–29* im Rahmen der Priesterschrift; S. 359–416: Bibliographie Norbert Lohfink, zusammengestellt von Katharina Escher und Alfred Friedl

Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente, hg. v. Erich Zenger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993 (Quaestiones disputatae, 146), kart. DM 49,80 ISBN 3-451-02146-3: S. 7–12: Zenger, Erich: Einführung; S. 13–49: Zenger, Erich: Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel – Kirche; S. 51–83: Dohmen, Christoph: Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19–34; S. 85–112: Schenker, Adrian: Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31–34; S. 113–148: Jüngling, Hans-Winfried: Eid und Bund in Ez 16–17; S. 149–167: Groß, Walter: Israel und die Völker. Die Krise des YHWH-Volk-Konzepts im Jesajabuch; S. 169–176: Hossfeld, Frank-Lothar: Bundestheologie im Psalter; S. 177–197: Marböck, Johannes: Die „Geschichte Israels" als „Bundesgeschichte" nach dem Sirachbuch; S. 199–212: Lang, Bernhard: Der Becher als Bundeszeichen: „Bund" und „neuer Bund" in den neutestamentlichen Abendmahlstexten

Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, hg. v. Christoph Dohmen / Franz Mußner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 143 S., kart. DM 22,80 ISBN 3-451-23067-4: S. 9–15: Dohmen, Christoph: Die Zweiteilung der Heiligen Schrift als Schlüssel zu ihrem Verständnis. Eine Problemskizze; S. 16–74: Dohmen, Christoph: Das Alte Testament nicht kennen heißt das Christentum nicht kennen; S. 75–121: Mußner, Franz: Die Auslegung des Alten Testaments im Neuen Testament und die Frage nach der Einheit der Bibel; S. 122–134: Dohmen, Christoph: Mit Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achten! Ausblick und Anregungen

Armenia and the bible. Papers presented to the international Symposium held at Heidelberg, July 16–19, 1990, hg. v. Christoph Burchard. – Atlanta, Georgia: Scholars Press 1993. 251 S. ISBN 1-55540-597-5: S. 1–14: Adalian, Rouben P.: From Scripture to Text on Icon: The Armenian Bible in View of Modern Technology and Scholarship; S. 15–21: Ajamian, Shahe: An Introduction to the Book of Psalms by David Anhaght; S. 23–33: Boudjikanian, Aïda: Valeurs morales et religieuses dans la vie pratique des Arméniens du Liban. Résultats comparatifs d'une enquête menée parmi la population chrétienne libanaise en 1987; S. 35–45: Cox, Claude: The Translations of Aquila, Symmachus und Theodotion Found in the Margins of Armenian Manuscripts; S. 47–71: Drost-Abgarjan, Armenuhi: Biblisches in moderner armenischer Literatur am Beispiel von Parujr Sewaks „nimmerverstummender Glockenturm"; S. 73–78: Van Esbroeck, Michel: Une exégèse rare d'Isaïe 29,11–12 conservée en arménien; S. 79–86: Hannick, Christian: Bibelexegese in armenischen Handschriftenkolophonen; S. 87–96: Heyer, Friedrich: Biblische Bezüge in den 95 Elegien des Gregor von Nareg; S. 97–123: Jinbachian, Manuel M.: Modern Armenian Translations of the Bible; S. 125–142: Kouymjian, Dickran: The Evolution of Armenian Gospel Illumination: The Formative Period (9th–11th Centuries); S. 143–152: Leloir, Louis: Comment les premiers moines arméniens ont-ils la Bible; S. 153–169: Merguerian, Barbara J.: The Armenian Bible and the American Missionaries: The First Four Decades (1820–1860); S. 171–179: Mouradian, Parouïr: Importance des citations bibliques rencontrées dans les documents littéraires et épigraphiques mediévaux arméniens; S. 181–184: Outtier, Bernard: Réponses oraculaires dans des manuscrits biblique caucasiens; S. 185–193: Sanjian, Avedis K.: Esayi Nc'ec'i and Biblical Exegesis; S. 195–206: Sarkissian, Gaguik: Les phases préliminaires de la langue littéraire arménienne vues par un historien; S. 207–211: Siegert, Folker: Die rhetorische Qualität der armenischen Bibel; S. 213–219: Terian, Abraham: The bible in verse by Gregory Magistros; S. 221–231: Weitenberg, Joseph J.S.: The Language of Mesrop: L'Arménien pour lui-même?; S. 233–243: Zeitounian, Andranik: Les divergences des manuscrits grecs et arméniens du „Livre de la Genèse"

Otto, Eckart. / Uhlig, Siegbert: Bibel und Christentum im Orient. Studien zur Einführung der Reihe Orientalia Biblica et Christiana. – Glückstadt: J. J. Augustin 1991, 87 S. (Orientalia Biblica et Christiana, 1) ISBN 3-87030-150-3: S. 9–28: Otto, Eckart: Der Stand der Alttestamentlichen Wissenschaft und ihre zukünftige Gestalt im Rahmen der theologischen Disziplinen; S. 29–61: Uhlig, Siegbert: Der Äthiopier Sagâ Za-'ab und der portugiesische Humanist Damian de Gois: eine äthiopisch-europäische Kulturbegegnung im 16. Jahrhundert und ihre Bedeutung; S. 63–87: Otto, Eckart: Die Geburt des moralischen Bewusstseins. Die Ethik der Hebräischen Bibel

Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, hg. v. Hanns Christof Brennecke / Ernst Ludwig Grasmück / Christoph Markschies. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. 658 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 67) ISBN: 3-11-013985-5; S. 1–11: Böhlig, Alexander: Von Ägypten nach Israel. Zur hermeneutischen Methode heiliger Schriften; S. 12–29: Löhr, Winrich A.: Epiphanes' Schrift „Περὶ δικαιοσύνης" (= Clemens Alexandrinus, Str. III,6,1 – 9,3); S. 30–56: Colpe, Carsten: Selbstdefinition durch Rituale im hellenistisch-christlichen Kleinasien. Zu den Abgrenzungen zwischen Kybelemysterien, Taurobolien, Montanismus und Bischofskirche; S. 57–86: Hübner, Reinhard M.: Der antivalentianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna; S. 87–123: Frickel, Josef: Hippolyts Schrift Contra Noetum: ein Pseudo-Hippolyt; S. 124–139: Bienert, Wolfgang A.: Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem; S. 140–150: Stead, Christopher: Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata; S. 151–169: Williams, Rowan: Damnosa haereditas: Pamphilus' Apology and the Reputation of Origen; S. 170–192: Brennecke, Hanns Christof: Lukian von Antiochien in der Geschichte des Arianischen Streites; S. 193–219: Markschies, Christoph: „Die wunderliche Mär von zwei Logoi." Clemens Alexandrinus, Frgm. 23 – Zeugnis eines *Arius ante Arium* oder des arianischen Streits selbst?; S. 220–238: Tetz, Martin: Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung auf dem Konzil von Nicaea (325); S. 239–263: Hall, Stuart G.: Eusebian and other Sources in Vita Constantini I; S. 264–280: Kannengiesser, Charles: (Ps.-) Athanasius, Ad Afros Examined; S. 281–296: Seibt, Klaus: Beobachtungen zur Verfasserfrage der pseudoathanasianischen „Expositio fidei"; S. 297–327: Grasmück, Ernst Ludwig: Kaiser Julian und der θεὸς λόγος der Christen; S. 328–360: Schäferdiek, Knut: Märtyrerüberlieferungen aus der gotischen Kirche des vierten Jahrhunderts; S. 361–383: Osborn, Eric: Theology and Economy in Gregory the Theologian; S. 384–401: Rubenson, Samuel: Evagrios Pontikos und die Theologie der Wüste; S. 402–410: Studer, Basil: Das nizänische Consubstantialis bei Augustinus von Hippo; S. 411–428: Halleux, André de: Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie; S. 429–451: Vogt, Hermann-J.: Unterschiedliches Konzilsverständnis der Kyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431; S. 452–471: Ritter, Adolf Martin: Der gewonnene christologische Konsens zwischen orthodoxen Kirchen im Licht der Kirchenvätertradition; S. 472–485: Brock, Sebastian P.: Christ „The Hostage": A Theme in the East Syriac liturgical Tradition and its Origins; S. 486–498: Wickham, Lionel: Teachings about God and Christ in the Liber Graduum; S. 499–510: Winkler, Gabriele: Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitaten; S. 511–533: Schmidt, Andrea: Das armenische „Buch der Briefe". Seine Bedeutung als quellenkundliche Sammlung für die christologischen Streitigkeiten in Armenien im 6./7. Jh.; S. 534–544: Chadwick, Henry: Theodore of Tarsus and Monotheletism; S. 545–553: Mühlenberg, Ekkehard: Das Mittelalter in evangelischer Kirchengeschichte: ein Vorschlag; S. 554–588: Wlosok, Antonie: Christlich-figurale Deutungen der Aeneis im Ovide moralisé; S. 589–606: Heck, Eberhard: Lactanz im Kulturkampf (1873–1875); S. 607–618: Schindler, Alfred: Augustin als Vater der Ökumene. Zu einem Grundsatz des Dokuments: Lehrverurteilungen – kirchentrennend?; S. 619–632: Bibliographie Luise Abramowski; S. 633–640: Bibliographie Rudolf Abramowski

Kirchengeschichte

Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung, gehalten im SS 1989 an der Universität Wien, hg. v. Helmut Birkhan. – Bern, Frankfurt/M., New York, Paris: Peter Lang 1992. 296 S. (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie, 33) kart. DM 73,00 ISBN 3-261-04500-0: S. 3–23: Schubert, Kurt: Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen und des jüdisch-christlichen Gesprächs; S. 25–35: Stemberger, Günter: Juden und Christen in der spätantiken Umwelt; S. 37–56: Brunner, Karl: Juden und Christen im Frühmittelalter; S. 57–78: Palme, Rudolf: Die Stellung der Juden im Hochmittelalter außerhalb des Reiches; S. 79–95: Smolak, Kurt: Die Juden als Mittler I: Petrus Alfonsi als Vermittler zwischen Judentum und Christentum und Übermittler orientalisch-arabischer Weisheit; S. 97–107: Simon, Heinrich: Die Juden als Mittler II: Arabische, jüdische und europäische Wissenschaft; S. 109–141: Schultz, Magdalena: Fest- und Alltagsbräuche der Juden im Mittelalter – Ursache von Antijudaismus?; S. 143–178: Birkhan, Helmut: Die Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters; S. 179–196: Simon, Bettina (Z'L): Die Sprache der Juden im Mittelalter und ihre Literatur; S. 197–206: Hirhager, Ulrike / Birkhan, Helmut: Zu den jüdisch-deutschen Texten des Mittelalters; S. 207–224: Kirsch, Fritz Peter: Die Juden in den romanischen Literaturen des Mittelalters; S. 225–247: Schultz, Magdalena: Projektion versus Realität: Der Ritualmord; S. 249–287: Maier, Johann: Magisch-theurgische Überlieferungen im mittelalterlichen Judentum. Beobachtungen zu *Terafim* und *Golem*

Religionsgespräche im Mittelalter, hg. v. Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner. – Wiesbaden: Harrassowitz 1992. 388 S. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 4), kart. DM 148,00 ISBN 3-447-03349-5: S. 11–26: Ben-Shammai, Haggai: The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism; S. 27–41: Schwarzschild, Steven S.: Proseltytism and Ethnicism in R. Yehudah HaLevy; S. 43–59: Awerbuch, Marianne: Die Religionsgespräche in Salomo Ibn Vergas Schevet Jehuda; S. 61–76: Jordan, William Chester: Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240; S. 77–91: Chazan, Robert: The Barcelona Disputation of 1263: Goals, Tactics, and Achievements; S. 93–114: Cohen, Jeremy: Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages; S. 115–130: Berger, David: Christians, Gentiles, and the Talmud: A Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism; S. 131–148: Abulafia, Anna Sapir: Christians disputing disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm; S. 149–167: Graboïs, Aryeh: Le dialogue religieux au XIIe siècle. Pierre Abélard et Jehudah Halévi; S. 169–183: Stroumsa, Gedaliahu G.: Anti-Cathar Polemics and the Liber De Duobus Principiis; S. 185–205: Sahas, Daniel: The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655 – ca. 749); S. 207–215: Sivan, Emmanuel: Islam and the Crusades: Antagonism, Polemics, Dialogue; S. 217–236: Colomer, Eusebio: Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch; S. 237–250: Cantarino, Vicente: Juan de Torquemada's Crusade against Islam; S. 251–273: Griffith, Sidney H.: Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriach John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286); S. 275–287: Arat, Kristin: Gregor von Tat'ew und seine Einstellung zum Islam; S. 289–304: Zachariadou, Elizabeth A.: Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion; S. 305–323: Turki, Abdel-Magid: Pour ou contre la légalité du séjour des musulmans en territoire reconquis par les chrétiens: Justification doctrinale et réalite historique; S. 325–350: Kohlberg, Etan: 'Ali B. Musa ibn Tawus and his Polemic against Sunnism; S. 351–356: Perlmann, Moshe: Samau'al al-Maghribi (XII century); S. 357–369: Niewöhner, Friedrich: Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Ibn Kammuna's historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280; S. 371–382: Lewis, Bernard: The Other and the Enemy. Perceptions of Identity and Difference in Islam

Heliga Birgitta – budskapet och förebilden, Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3–7 october 1991. Redaktörer: Alf Härdelin och Mereth Lindgren. – Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 1993. 343 S., kart. sKr 236,00 ISBN 91-7402-232-6: S. 7–9: Strömholm, Stig: Inledning; S. 11–12: Brandenburg, Hubertus: Hälsningsord; S. 15–21: Odelman, Eva: Uppenbarelsernas retorik; S. 23–33: Morris, Bridget: Labyrinths of the Urtext; S. 35–48: Jörnsson, Arne: Birgitta i Birgittalegenderna; S. 51–65: Pernler, Sven-Erik: „Tres leges sunt." Om lagmansdottern och lagarna; S. 67–88: Piltz, Anders: Inspiration, vision, profetia. Birgitta och teorierna om uppenbarelsen; S. 89–98: Hidal, Sten: „Jag är den Gud som gav lagen åt Mose."; S. 99–122: Roelvink, Henrik: Andlig släktskap mellan Franciskus och Birgitta; S. 125–143: Ferm, Olle: Heliga Birgittas program för uppror mot Magnus Eriksson. En studie i politisk argumentationskonst; S. 145–152: Fogelqvist, Ingvar: De kristna och kyrkan i Heliga Birgittas uppenbarelser; S. 153–174: McGuire, Brian P.: Friendship in Birgitta of Vadstena: Tradition or Renewal?; S. 175–185: Birgitta, Sr. O.Ss.S.: Levd birgittinsk spiritualitet; S. 189–201: Cavallin, Lars: Manligt och kvinnligt i Birgittas klostertanke; S. 203–212: Härdelin, Alf: „Guds brud och egendom." Om „nunnebilden" i Birgittinregelns nunnevigningsrit; S. 213–227: Sahlin, Claire: „His heart was my heart." Birgitta of Sweden's devotion to the heart of Mary; S. 231–251: Lindgren, Mereth: Birgitta och bilderna; S. 253–264: Servatius, Viveca: Heliga Birgitta som musikalisk visionär; S. 265–273: Segelberg, Eric: Mässan i Revelationerna; S. 275–285: Grefbäck, Göran: Birgitta och bönen; S. 289–297: Bergh, Birger: Birgittabilden i kanonisationsakterna; S. 299–310: Borgehammar, Stephan: Birgittabilden i liturgin; S. 311–327: Hedlund, Monica: Vadstenapredikanter om Birgitta

Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation, hg. v. Italo Michele Battafarano. – Bern, Frankfurt/M., New York, Paris: Peter Lang 1992. 241 S. (Forschungen zur europäischen Kultur, 5) kart. DM 54,00 ISBN 3-261-04528-0: S. 9–37: Berns, Jörg Jochen: Die Macht der äußeren und der inneren Bilder. Momente des innerprotestantischen Bilderstreits während der Reformation; S. 39–85: Busch, Walter: Vom Eigennutz der Kreatur und von den Listen des Junkers Wucher. Zwei Formen des Gesellschaftsbezugs in der religiösen Polemik Müntzers und Luthers; S. 87–113: Battafarano, Italo Michele: Wider das vergiftete Wort. Zur Metaphorik bei Thomas Müntzer; S. 115–128: Schubert, Werner: Thomas Müntzer und sein auserwähltes Volk; S. 149–165: La Rocca, Tommaso: Volksreligion und Volkskultur bei Thomas Müntzer; S. 167–195: Campi, Emidio: „Foedus Christianitatis Causa Adversos Impios." Zur Bedeutung des Bundes bei Thomas Müntzer; S. 197–231: Eilert, Hildegard: Sebastian Francks Apologie des Friedens

Fundamentaltheologie

Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Thomas Pröpper / Hermann Steinkamp. – Düsseldorf: Patmos 1993. 276 S., kart. DM 44,80 ISBN: 3-491-77940-5: S. 12–20: Zenger, Erich: Von der rettenden Kraft der jüdischen Gotteserinnerung; S. 21–25: Schwienhorst-Schönberger, Ludger: »Ein König für das bebaute Land« (Koh 5,8)? Politische Theologie in weisheitlichem Kontext; S. 26–37: Hoffmeister-Höfener, Thomas: Die vergessene Klage. Über die Erzählung vom gottverlassenen Schrei Jesu (Mk 15,22ff); S. 38–49: Söding, Thomas: Hoffnung für Lebende und Tote. Perspektiven paulinischer Eschatologie; S. 50–60: Schumacher, Ferdinand: Erlöst vom Schrecken der Zeit. Fragmente zum Verhältnis von Mythos und Verkündigung; S. 61–72: Pröpper, Thomas: Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee; S. 74–84: Löning, Karl: Erinnerung und Erkenntnis. Zu den offenbarungstheologischen Leitmotiven der lukanischen Ostererzählungen; S. 85–94: Dormeyer, Detlev: Erinnerung, Erzählung, Interaktion. Zum Konflikt des charismatischen, prophetischen Weisheitslehrers Jesus mit seinem Heimatdorf Nazareth (Mk 6,1–6a); S. 95–103: Bickmann, Jutta: »Wie ich unablässig euer gedenke.« Ein Versuch zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel von Röm 1,8–15; S. 104–112: Feldmann, Erich: »Gefährliche Erinnerung« in der vita des jungen Augustinus; S. 113–122: Pfnür, Vinzenz: Impulse für die Kirchengeschichte – Kirchengeschichtliche Impulse. Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz; S. 123–134: John, Ottmar: Theologie nach Auschwitz und postmoderne Mentalität; S. 136–140: Kertelge, Karl: Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist; S. 141–149: Kiefhaber, Martin: Ärgernis Christentum. Provokationen Sren Kierkegaards; S. 150–158: Peters, Tiemo Rainer: Asketische und anamnetische Existenz; S. 159–163: Steinkamp, Hermann: Die Botschaft der »kleinen Propheten«; S. 166–172: Angenendt, Arnold: Subjektwerdung – historisch; S. 173–182: Lutterbach, Hubertus: Das frühmittelalterliche Mönchtum – Kontrastgesellschaft in Kirche und Welt? Ein Fallbeispiel aus der Bußgeschichte; S. 183–190: Garijo-Guembe, Miguel Mª: Subjekt sein in der Kirche. Über die Verantwortung der Laien in der Kirche und die Bedeutung ihrer Erfahrungen; S. 191–195: Emeis, Dieter: Kirche des Volkes in Glaubensgemeinschaften; S. 196–205: Arens, Edmund: Religion – Kontingenzmanagement oder Praxis der Solidarität; S. 208–216: Vorgrimler, Herbert: Die »Stunde« des jungen Johann Baptist Metz; S. 217–229: Furger, Franz / Heimbach-Steins, Marianne / Lienkamp, Andreas: Christliche Sozialethik und Politische Theologie. Schwestern, die sich viel zu sagen haben; S. 230–239: Richter, Klemens: Praktische Fundamentaltheologie und Liturgiewissenschaft. Plädoyer für ein noch ausstehendes Gespräch; S. 240–249: Schmälzle, Udo: Wie praktisch muß die Fundamentaltheologie sein, wie fundamental die Pastoral?; S. 250–262: Schladoth, Paul: Politik im Religionsunterricht? Die Bedeutung der Theologie von J. B. Metz für die Religionsdidaktik und die Praxis des Religionsunterrichts; S. 263–274: Stobbe, Heinz-Günther: »So wähle denn die Verzweiflung . . .« (Kierkegaard). Persönliche Skizze zur spirituellen Grundlage politischer Existenz heute

Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen-Positionen-Konsequenzen, hg. v. Hans-Joachim Höhn. – Paderborn: Schöningh 1992. 233 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-506-73936-0: S. 11–15: Höhn, Hans-Joachim: Distanz und Dissens: Theologie zwischen Moderne und Postmoderne; S. 17–34: Höhn, Hans-Joachim: Das Erbe der Aufklärung: Beiträge zur Theorie der Moderne; S. 35–57: Bucher, Rainer M.: Die Theologie in Moderne und Postmoderne: Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses; S. 59–80: Bucher, Rainer M.: Gott, Mensch, Zeit: Theologische Hinweise aus Nietzsches Spätwerk; S. 81–111: Jung, Matthias: 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, Hans-Joachim: 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.

Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, hg. v. Walter Lesch / Georg Schwind. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1993. S. 165, kart. DM 36,00 ISBN 3-7867-1691-9: S. 13–26: Valentin, Joachim: Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung; S. 27–47: Lesch, Walter: Wer hat Angst vor Dekonstruktion? Jacques Derridas Herausforderung der Theologie; S. 48–72: Wendel, Saskia: Ästhetik des Erhabenen – Ästhetische Theologie? Zur Bedeutung des Nicht- Darstellbaren bei Jean-Français Lyotard; S. 73–114: Bellmann, Johannes: Religion als Opfer oder Kritik der zynischen Vernunft? Eine politisch-theologische Auseinandersetzung mit Peter Sloterdijk; S. 115–133: Lienkamp, Christoph: Denken nach Auschwitz in der Philosophie Jean-François Lyotards. Eine Herausforderung für die Politische Theologie?; S. 134–150: Füssel, Kuno: Kritik der postmodernen Verblendung. Ein politisch-theologischer Essay; S. 151–164: Praetorius, Ina: Theologie in der fragmentierten Zeit. Reflexionen aus dem weiblichen Lebenszusammenhang

Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Für Elisabeth Gössmann, hg. v. Theodor Schneider / Helen Schüngel-Straumann. – Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 1993. XIV, 495 S. geb. DM 88,00 ISBN 3-451-22879-3: S. 2–18: Morimura, Nobuko: Tamar and Judah – A Feminist Reading of Gen 38; S. 19–30: Schüngel-Straumann, Helen: Mutter Zion im Alten Testament; S. 31–43: Schottroff, Luise: „Freue dich, du Unfruchtbare" – Zion als Mutter in 4 Esra 9–10 und Gal 4,21–31; S. 46–63: Sugano, Karin: Amor ohne Animus? Augustinus und die Frauen in den Confessiones; S. 64–83: Børessen, Kari Elisabeth: Matristics: Ancient and Medieval Church Mothers; S. 84–97: Leisch-Kiesl, Monika: Irritation des Göttlichen. Zur Frage des Zusammenwirkens von Text und Bild am Beispiel des Wiesbadener Scivias Hildegards von Bingen; S. 98–114: Hödl, Ludwig: Umkehr und Buße in der mittelalterlichen Theologie der thüringischen Magister Witelo und Eckhart; S. 115–135: Schmidt, Margot: Der Einfluß Mechthilds von Magdeburg im Süddeutschen Raum; S. 136–152: Tomihara, Mayumi: Birgitta of Sweden: Visionary and foundress; S. 153–172: Wodtke-Werner, Verena / Acklin-Zimmermann, Béatrice: Von Mäusefängerinnen, Teufelstieren und Klosterkatzen; S. 173–184: Zimmermann, Albert: Galileis Überlegungen zum Phänomen der Trägheit. Ihre Wurzeln und ihre Nebenwirkungen; S. 185–197: Wunder, Heide: Konfession und Frauenfrömmigkeit im 16. und 17. Jahrhundert; S. 198–210: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Gedanken zu einem „plus ultra". Frau und Mann in der Geistesgeschichte seit der Aufklärung; S. 211–222: Schlette, Heinz Robert: „La Russie sera belle" – Bemerkungen zu Albert Camus' Drama „Les Justes"; S. 224–238: Nagl-Docekal, Herta: Kritische und feministische Theorie. Ein Bericht; S. 239–243: Yamazaki, Hiroko: St. Anselm's Concept of Evil: Concerning debere non facere; S. 244–266: Müller, Daniela: Die Kirche und die Hexen. Einige Überlegungen zur Entstehung und zur Funktionalität des Hexenparadigmas; S. 267–282: Moltmann-Wendel, Elisabeth: Rückkehr zur Erde. Beobachtungen zu einem vernachlässigten Thema; S. 283–294: Fietze, Katharina: Der Begriff als Korrelation und das Symbol des Bogens; S. 295–317: Horiguchi, Ikido R.S.C.J.: Metaphors of the Divine; S. 318–345: Pesch, Otto Hermann: Feministisch-theologische Gotteslehre? Anmerkungen eines Sympathisanten; S. 346–356: Riedel-Spangenberger, Ilona: Officium, ministerium et mundus. Die Rechtmäßigkeit der Dienste und Ämter von Frauen in der katholischen Kirche; S. 358–363: Katô, Shinrô: Kata, Katachi, Sugata. Besinnung auf die Grundstruktur der Seinserfassung in der japanischen Sprache; S. 364–378: Immoos, Thomas: Der weibliche Urgrund der Welt; S. 379–397: Langer-Kaneko, Christiane: Konfuzianisches Denken und sein Einfluß auf die Bildung und Erziehung im Japan der frühen Edo-Zeit; S. 398–413: Dumoulin, Heinrich SJ: Erlösungswege der Frau im Buddhismus; S. 414–430: Scholz-Cionca, Stanca: Weiber im Zorn. Zum Frauenbild im klassischen japanischen Lustspiel; S. 431–444: Okano, Haruko: Tadano Makuzu (1763–1825). Gelehrte Kritikerin des konfuzianischen Feudalsystems und Vorläuferin der neuzeitlichen Frauenbewegung; S. 445–465: Dietrich, Margret: Gratia Hosokawa. Ein japanisches Vorbild für die Habsburger Dynastie; S. 466–480: Luhmer, Klaus SJ: Katholische Mädchenschulen in Japan. Relikt der Vergangenheit oder Wegweiser für die Zukunft? ; S. 483–488: Schüngel-Straumann, Helen: Zum Werdegang von Elisabeth Gössmann; S. 489–495: Bibliographie 1957–1992

Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. v. Michael von Brück / Jürgen Werbick. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 208 S. (Quaestiones Disputatae, 143) ISBN 3-451-02143-9: S. 11–61: Werbick, Jürgen: Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie" und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege; S. 62–106: Brück, Michael von: Heil und Heilswege im Hinduismus und Buddhismus – eine Herausforderung für christliches Erlösungsverständnis; S. 107–143: Zirker, Hans: Wegleitung Gottes oder Erlösung durch Christus? Zum Heilsverständnis und Geltungsanspruch von Christentum und Islam; S. 144–200: Bernhardt, Reinhold: Deabsolutierung der Christologie

Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, hg. v. Rául Fornet-Betancourt. Eichstätt: diritto 1992

Bd 1: Interdisziplinäre und interkulturelle Forschung in der Theologie. Autochthone Theologien und Kulturen. 237 S. ISBN: 3-927728-30-6: S. 13–29: Fornet-Betancourt, Raúl: Skizzierung einiger Grundvoraussetzungen des Themas aus hermeneutisch epistemologischer Perspektive; S. 30–37: Collet, Giancarlo: Bemerkungen zur Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie; S. 38–65: Hoornaert, Eduardo: Für eine Befreiungstheologie von Laien; S. 67–99: Mella, Bartomeu: Theologie der Guaraní-Kultur; S. 100–131: Irarrazaval, Diego: Aymara-Theologie. Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie; S. 132–161: Miranda-Luizaga, Jorge: Andine Zahlzeichen und Kosmologie. Ein Versuch zur Deutung des alt-andinen Schöpfungsmythos; S. 162–196: Lujambio, Leonardo: Die implizite Theologie der Nahua-Kultur; S. 197–228: Tamez, Elsa: Quetzalcoâtl und der Gott der Christen: verbündete und sich bekämpfende Götter

Bd 2: Theologien in der Praxis von Mission und Kolonialisierung. Ethnizität und nationale Kultur. 353 S. ISBN: 3-927728-31-4: S. 13–27: Moreno Rejón, Francisco: Moraltheologie und historisch-kultureller Kontext. Einige Grundzüge der Theologie des 16. Jahrhunderts; S. 28–53: Sievernich, Michael: Wandlungen in der „Theologie" der Konquistadoren; S. 54–70: Gutiérrez, Gustavo: Las Casas und Paul III.; S. 71–99: Ainsa, Fernando: Die Entstehung des utopischen Diskurses; S. 100–137: Boff, Leonardo: Die franziskanisch-missionarische Utopie in Lateinamerika als Impuls für die neue, inkulturierte Evangelisierung; S. 138–167: Nguyen Thai-Hop, Pablo: Die Dominikaner und ihre Verteidigung der Andenbewohner; S. 168–186: García Castellón, Manuel: Poma de Ayala: Vorkämpfer der Theologie der Befreiung; S. 187–211: Lértora Mendoza, Celina A.: Theologisches Gedankengut in den unter Ordensleuten im La-Plata-Gebiet gebräuchlichen juristischen Nachschlagewerken (16.–18. Jhdt.); S. 222–256: Suess, Paulo: Etíope resgatado. Zur Geschichte und Ideologie von Sklaverei und Sklavenbefreiung in Brasilien; S. 258–292: Dietschy, Beat: Das Evangelium der indianischen Befreiung. Anfänge des modernen Indigenismus in Peru (1821–1919); S. 293–330: Mires, Fernando: Vom Indianismus zur Identität; S. 331–343: Gómez-Martínez, José Luis: Auf dem Weg zu einer Kirche der Befreiung: Religionen und Priester im indigenistischen Roman

Bd 3: Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert. 345 S. ISBN: 3-927728-32-2: S. 13–50: Cayota, Mario: Das theologische Substrat der Volksbewegungen in der Zeit der Unabhängigkeit. Der Fall der „Artigas-Revolution"; S. 51–74: Traine, Martín: Das christlich sozialistische Programm E. Echeverrías (1805–1851); S. 75–97: Fornet-Betancourt, Raúl: Martí und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung; S. 98–119: Gomez-Muller, Alfredo: Auf dem Weg zu einer Theologie der Republik im Lateinamerika des 19. Jahrhunderts: der Fall Kolumbien; S. 123–133: Carvalho, Lizbeth: Canaâ, Perspektiven von Theologie und Befreiung; S. 134–145: Casañas, Mario: José Lezama Lima und seine Theologie des Paradieses; S. 146–160: Siles, Juan Ignacio: Der Begriff des „Neuen Menschen" in der bolivianischen Guerrilla-Erzählung und ihren Vorläufern; S. 161–181: Derusha, Will: Ernesto Cardenal: Poesie und Befreiungstheologie; S. 182–194: Fuertes, Roberto: Die Befreiungstheologie und die zeitgenössische mittelamerikanische Literatur; S. 195–218: Hoornaert, Eduardo: Der „Catolicismo moreno" Brasiliens; S. 219–249: Meier, Johannes: „Dem zerfallenden und dem Verderben zueilenden Katholizismus Brasiliens Hülfe bringen." – Zum Wirken der deutschen Franziskaner in Brasilien nach den wiederentdeckten Briefen des deutschen Franziskaners Evaristo (Wilhelm) Schürmann OFM aus den Jahren 1894–1914; S. 250–281: Salinas, Maximiliano: Theologische Träume, soziale Kämpfe und volkstümliche Vorstellungswelt im nachkolonialen Lateinamerika; S. 282–301: Romero Baro, José María: Zum Christentum des Antonio Caso; S. 302–333: Dussel, Enrique: Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie: 1959–1972

A Subjetividade Moderna, hg. v. A. C. Villaça; L. Bicca; J. N. Heck; H. C. da Silva Tavares; R. de Juan y Penalosa; J. C. Lino Gomes; A. Ribeiro de Almeida. – Sao Paulo: Síntese Nova Fase 1993. 159 S.: S. 5–7: Villaça, Antonio Carlos: O fundator da PUC (Editorial); S. 9–34: Bicca, Luiz: A subjetividade moderna: impasses e perspectivas; S. 35–50: Heck, José Nicolau: Kant e o Jovem Peirce. A teoria dos signos e a idéia do indivíduo; S. 51–65: Silva Tavares, Hugo Cesar da: A Polêmica de Marcuse com Freud em torno da felicidade. I. Freud: a felicidade no mal-estar; S. 67–77: Juan y Peñalosa, Rafael de: Tem sentido parcelar a ciência econômica? Historia, Estrutura e Politíca Econômias; S. 79–91: Lino Gomes, Joâao Carlos: Ética, Política e Poder em Maquiavel; S. 93–130: Almeida, Antônio Ribeiro de: Quem é o Brasileiro?

America. Variaciones de Futuro, hg. v. F. Oliver Alcón / F. Martínez Fresneda. – Murcia: Instituto Teológico Franciscano 1992 XXVIII, 927 S. (PITM, Serie Mayor, 6) ISBN: 84-86042-03-8: S. XVII–XVII: Roca Guillamón, J.: Presentación; S. XIX–XXVII: Oliver Alcón, F.: Introducción; S. 1–28: Warleta Fernández, E.: Iberoamérica: Construir un futuro común; S. 29–44: Gutiérrez Espada, C.: Algunas consideraciones sobre las relaciones entre España e Hispanoamérica en el ámbito de la cooperación internacional; S. 45–63: Landrove Díaz, E.: Latinoamérica y los crímines de los poderosos. El otro quinto centenario; S. 65–101: Martínez Blanco, A.: Las relaciones Iglesia-Estado en Cuba; S. 103–119: Polo García, V.: Dos literaturas y una lengua. Ideas par el futuro; S. 121–141: Cervera Salinas, V.: Sor Juana Inés de la Cruz, «musa» del relativismo; S. 143–158: Hoornaert, E.: Sobre la metodología del proyecto de Historia de la Iglisia en América Latina; S. 159–177: Martín Hermández, F.: Diferentes lecturas de la evangelización americana; S. 179–193: Molina Molina, A. L.: Castilla en la época del Descubrimiento. Bases políticas, sociales y

económicas; S. 195–345: Riquelme Oliva, P.: La Murcia Franciscana en América; S. 347–380: Mantilla, L. C.: Pedro Simón, cronista indiano olvidado en España; S. 381–394: Vilar, J.-B.: Algunos funcionarios civiles, militares y eclesiásticos murcianos en América y Filipinas durante el s. XIX; S. 395–413: Dussel, E.: Filosofía de la Liberación como praxis de los oprimidos; S. 415–451: Moreno Villa, M.: La Filosofía de la Liberación «mas allá» de la filosofía europea; S. 453–464: Sánchez Meca, D.: México y la Filosofía: la obra de A. Basave; S. 465–480: García-Baró, Miguel: La Filosofía como deber; S. 481–487: Metz, J. B.: Teología e Iglesia en Latinoamérica. Elementos proféticos del cristianismo actual; S. 489–501: Moltmann, J.: Teología Política y Teología de la Liberación; S. 503–592: Tamayo Acosta, J. J.: Elementos de futuro en la Teología de la Liberación; S. 593–608: Tornos, A.: ¿Hacia el descubrimiento y valoración positiva de lo característico de Latinoamérica?; S. 609–635: Pikaza, X.: Apocalypsis de Juan: origen y fin de la violencia; S. 641–655: Moltmann, J.: La pasión de Cristo y el dolor de Dios; S. 657–659: Moltmann, J.: La cuestión de la compasión e impasibilidad de Dios. Carta a K. Rahner; S. 661–682: Borobio, D.: Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI). Lecciones de ayer para hoy; S. 683–689: Marín Heredia, F.: Futuro de Esperanza; S. 691–709: Martínez Fresneda, F.: La Declaración de Guadalajara, fragmento de esperanza; S. 711–722: Bougerol, J.-G.: Reflexiones sobre la Iglisia; S. 723–738: Merino, J. A.: Antropología Franciscana y Liberación; S. 739–803: Tapia, B.: Identidad del Franciscanismo en la América Latina del futuro; S. 805–821: Hernández Valenzuela, J.: Un modelo de evangelización: Francisco de Asís; S. 823–854: Boff, L.: Nuova evangelización: El Evangelio sin poder; S. 855–873: Sanz, R. / Oliver, F.: Publicaciones sobre América, sentido y orientación

Dogmatik

Ordo Sapientiae et Amoris. Image et Message de Saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65e anniversaire, ed. par Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira OP. – Fribourg: Éditions Universitaires 1993. 688 S., kart. sFr. 98,00 ISBN 2-8271-0611-6: S. 9–11: Pinto de Oliveira, C.-J. OP: Avant-Propos; S. 15–36: Bataillon, Louis J. OP: Saint Thomas et les Pères: de la *Catena* à la *tertia pars*; S. 37–64: Bouthillier, Denise: Le Christ et son mystère dans les *Collationes* de *Super Isaiam* de saint Thomas d'Aquin; S. 65–83: Chardonnens, Denis OCD: L'espérance de la résurrection selon Thomas d'Aquin, commentateur de Livre de Job. „Dans ma chair, je verrai Dieu"; S. 85–117: Emery, Gilles OP: Le Père et l'œuvre de création selon le Commentaire des Sentences de S. Thomas d'Aquin; S. 119–141: Gunten, A. F. von OP: *In principio erat verbum*. Une évolution de saint Thomas en théologie trinitaire; S. 143–167: Narcisse, Gilbert OP: Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin; S. 169–193: Schenker, Adrian OP: Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin. Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora nach dem *Führer der Unschlüssigen* und der *Theologischen Summe*; S. 197–209: Cessario, Romanus OP: Is Aquinas's *Summa* only about Grace?; S. 211–227: Dodds, Michael J. OP: Ultimacy and Intimacy. Aquinas on the Relation between God and the World; S. 229–246: Nicolas, J.-H. OP: *Una et trina deitas*; S. 247–266: Patfoort, Albert OP: Le vrai visage de la satisfaction du Christ selon St. Thomas. Une étude de la Somme Théologique; S. 267–284: Pinckaers, Servais OP: La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas; S. 285–302: Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat OP: Ordo rationis, ordo amoris. La notion d'ordre au centre de l'univers éthique de S. Thomas; S. 303–352: Somme, Luc: L'amour parfait chasse-t-il toute crainte? Le rôle joué par l'expression *Timor filialis* dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin; S. 321–352: Walsh, Liam G. OP: The Devine and the Human in St. Thomas's Theology of Sacraments; S. 355–370: Bedouelle, Guy OP: Lacordaire et saint Thomas; S. 371–386: Bonino, Serge-Thomas OP: La prophétie chez Jean Capréolus; S. 387–398: Bougerol, Jacques Guy OFM: Le mystère pascal chez Saint Bonaventure; S. 399–423: Donneaud, Henry OP: Histoire et théologie spéculative: Une discussion entre Charles Journet et Marie-Michel Labourdette; S. 425–433: Gy, Pierre-Marie OP: Divergences de théologie sacramentaire autour de S. Thomas; S. 435–467: La Soujeole, Benôit-Dominique de: „Ut fructum plus afferat." Rappels et suggestions d'herméneutique conciliaire; S. 469–486: Leroy, Marie-Vincent OP: Un traité de Cajetan sur la messe; S. 487–508: Montagnes, B. OP: Le thomisme du Père Lagrange; S. 509–537: Principe, Walter H. CSB: Guerric of Saint-Quentin, O.P., on the Question: Utrum Filius Dei esset incarnatus si homo non peccasset?; S. 539–553: Saffrey, H. D. OP: Un panégyrique inédit de S. Thomas d'Aquin par Josse Clichtove; S. 555–593: Schenk, Richard OP: Thomas Aquinas and Robert Kilwardby on the Sacrament of Circumcision; S. 595–616: Siegwart, Josef OP: Erziehung, Gerechtigkeit Gottes und Strafe im Psalmenkommentar Manegolds von Lautenbach; S. 617–624: Stirnimann, Heinrich OP: Zu Mariologie und Frauenbild im Mittelalter. Eine Skizze; S. 625–654: Tillard, J. M. R. OP: La marque de Thomas d'Aquin sur le dialogue oecuménique; S. 655–673: Vergauwen, Guido OP: Edward Schillebeeckx – Lecteur de saint Thomas

Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper, hg. v. Eberhard Schockenhoff und Peter Walter. – Mainz: M. Grünewald 1993. 334 S., geb DM 48,00 ISBN 3-7867-1692-7: S. 9–27: Schäfer, Philipp: „Dogmenfreies Christentum." Seine Anliegen in einer Dogmenauslegung; S. 28–49: Ganzer, Klaus: Vom Umgang mit der Geschichte in Theologie und Kirche. Anmerkungen und Beispiele; S. 50–68: Walter, Peter: Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin; S. 69–87: Lehmann, Karl: Dissensus. Überlegungen zu einem neueren dogmenhermeneutischen Grundbegriff; S. 88–99: Kertelge, Karl: Biblische Exegese im Kontext katholischer Theologie; S. 101–129: Seckler, Max: Das Verhältnis von Fundamentaltheologie und Dogmatik; S. 130–141: Hünermann, Peter: Dogmatik – Sprachgeschehen im Glauben; S. 142–151: Pottmeyer, Hermann J.: Der gesellschaftliche Dienst der Dogmatik; S. 152–164: Pannenberg, Wolfhart: Dogmatische Theologie in ökumenischer Perspektive; S. 165–192: Pröpper, Thomas: Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik; S. 193–212: Forte, Bruno: „Offenbarung" oder „re-velatio"? Offenbarung, Hermeneutik und Theologie; S. 213–234: Schilson, Arno: „Gedachte Liturgie" als Mystagogie. Überlegungen zum Verhältnis Dogmatik und Liturgie; S. 235–252: Greshake, Gisbert: Dogmatik und Spiritualität; S. 253–278: Schockenhoff, Eberhard: Glaubenswahrheit und Handlungssinn. Zur gegenseitigen Beziehung von Dogmatik und Moraltheologie; S. 279–293: Collet, Giancarlo: Nachfolge und Erkenntnis. Der lateinamerikanische Beitrag für eine Hermeneutik der Christologie; S. 294–334: Bibliographie Walter Kasper 1960–1992 zusammengestellt von Joachim Drumm

Perspectives on Marriage. A Reader. Ed. by Kieran Scott; Michael Warren. – New York, Oxford: Oxford University Press 1993. XI, 441 S. ISBN 0-19-507804-7: S. 4–5: Scott, Kieran / Warren, Michael: Introduction; S. 9–23: Lawler, Michael G.: Marriage in the Bible; S. 24–29: Mackin, Theodore S.J.: The Primitive Christian Understanding of Marriage; S. 30–68: Martos, Joseph: Marriage; S. 71–81: Cooke, Bernard: Christian Marriage: Basic Sacrament; S. 82–98: Martinez, German: Marriage as a Worship: A Theological Analogy; S. 99–109: Nelson, James: Varied Meanings of Marriage and Fidelity; S. 110–122: Farley, Margaret: The Meaning of Commitment; S. 125–129: McGowan, Jo: Marriage Versus Living Together; S. 130–135: Hartinger, Brent: A Case for Gay Marriage; S. 136–145: Whitehead, Evelyn Eaton / Whitehead, James D.: The Passage into Marriage; S. 146–157: Hauerwas, Stanley: The Family as a School for Character; S. 158–167: Bellah, Robert N.: The Church as the Context for the Family; S. 171–179: Stone, Lawrence: Passionate Attachments in the West on Historical Perspective; S. 180–187: Marin, Peter: A Revolution's Broken Promises; S. 188–197: May, William F.: Four Mischievous Theories of Sex; S. 198–206: Whitehead, Evelyn Eaton / Whitehead, James D.: Sexuality and Intimacy in Marriage; S. 207–214: Sowle Cahill, Lisa: Can We Get Real About Sex?; S. 217–221: Wheelis, Allen: How People Change; S. 222–231: Tavris, Carol: Anger Defused; S. 232–243: Alberti, Robert E. / Emmons, Michael L.: What Does It Mean to Be Assertive?; S. 244–248: Goleman, Daniel: Two Views of Marriage Explored: His and Hers; S. 249–253: Goleman, Daniel: Marriage Research Reveals Ingredients of Happines; S. 259–265: Check, James / Malamuth, Neil / Elias, Barbara / Barton, Susan: On Hostile Ground; S. 266–273: Whitehead, Evelyn Eaton / Whitehead, James D.: Communication and Conflict; S. 274–281: Hart, Thomas / Fisher Hart, Kathleen: Communication; S. 285–296: Ruether, Rosemary: Home and Work: Women's Roles and the Transformation of Values; S. 297–315: Bernard, Jessie: The Good-Provider Role: Its Rise and Fall; S. 316–323: Cowan, Connel / Kinder, Melvyn: Men Who Make Woman Want to Scream; S. 324–333: Scott, Kieran: The New Man and Male Identity

Moraltheologie und Christliche Sozialethik

Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft, hg. v. Udo Rauchfleisch. – Düsseldorf: Patmos 1993. 166 S. ISBN 3-491-77935-9: S. 14–39: Donate, Claus: Schwul sein – die alltägliche Diskriminierung; S. 40–64: Gründel, Johannes: Haben Homosexuelle Heimat in der Kirche; S. 65–86: Müller, Wunibald: Wer wird den ersten Stein werfen? Wünsche an Kirche und homosexuelle Menschen; S. 87–108: Rauchfleisch, Udo: Die Angst vor der Homosexualität; S. 109–132: Bruns, Manfred: Selbstbewußt schwul in der Kirche?; S. 133–164: Guckelsberger, Rudolf: Vom andern Ufer – »Lieblings-Texte«

Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, hg. v. Friedhelm Hengsbach / Bernhard Edmunds / Matthias Möhring-Hesse. – Düsseldorf: Patmos 1993. 360 S. ISBN 3-491-77932-4: S. 17–32: Senft, Josef: Moderner Antimodernismus? Zur Entwicklung von Katholizismus und Katholischer Soziallehre; S. 33–56: Edmunds, Bernhard: Das naturrechtliche Schneckenhaus. Kritik der Katholischen Soziallehre am Beispiel des Ansatzes von Lothar Roos; S. 57–87: Möhring-Hesse, Matthias: Tradition verpflichtet. Typen christlicher Gesellschaftsethik in der Folge Katholischer Soziallehre; S. 91–105: Kruip, Gerhard: Gesellschaftsethik im interdisziplinären Dialog. Wilhelm Dreiers Beitrag zur Erneuerung der Gesellschaftsethik nach dem Konzil; S. 106–128: Sander, Ulrich: Komposition politischen Handelns. Herwig Bücheles Ansatz für einen Neuentwurf christlicher Gesellschaftsethik; S. 129–148: Lücking, Stefan: Verbindlichkeit ohne System. Dietmar Mieths Konzeption einer »Modellethik«; S. 149–167: Arens, Edmund: Sozialethik im Diskurs? Hans-Joachim Höhns Beitrag zu einer handlungstheoretisch begründeten Gesellschaftsethik; S. 168–190: Grosse-Kracht, Hermann-

Josef: Gesellschaftsethik als Kritik? Zum Entwurf der Politischen Theologie und zu ihrer Bedeutung für die christliche Gesellschaftsethik; S. 191–212: Lienkamp, Andreas: Die Herausforderung des Denkens durch den Schrei der Armen. Enrique Dussels Entwurf einer Ethik der Befreiung; S. 215–291: Hengsbach, Friedhelm; Edmunds, Bernhard; Möhring-Hesse, Matthias: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag

Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, hg. v. Wilhelm Ernst. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br., Wien: Universitätsverlag / Herder 1992. 193 S. (Studien zur theologischen Ethik, 46), kart. sFr 32,00 ISBN 3-451-22990-0 / 3-7278-0838-1: S. 11–24: Ducke, Karl-Heinz: Tendenzen zu einer neuen Gerechtigkeit nach der Wende; S. 25–30: Juros, Helmut: Die Rolle der Kirche Polens heute; S. 31–56: Fraling, Bernhard: Gerechtigkeit: Option für die Armen; S. 57–67: Heimbach-Steins, Marianne: Die „vorrangige Option für die Armen" und das Recht der künftigen Generation; S. 69–83: Lesch, Walter: „Option für die Armen". Von der Schwierigkeit im Umgang mit einer theologisch-ethischen Formel; S. 85–107: Höhn, Hans-Joachim: Konkrete Freiheit und soziale Gerechtigkeit. Handlungstheoretische Analysen – Systemtheoretische Perspektiven; S. 109–113: Inhoffen, Peter: Teilsanierung der Umwelten von Subsystemen statt Revolutionierung des Gesamtsystems; S. 115–133: Homann, Karl: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 135–140: Laux, Bernhard: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 141–148: Ludwig, Heiner: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 149–172: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit; S. 173–178: Hoppe, Thomas: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit; S. 179–188: Neuhold, Leopold: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit

Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, hg. v. Josef Wieland. – Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993. 174 S., kart. DM 18,00 ISBN 3-518-28653-6: S. 7–31: Wieland, Josef: Die Ethik der Wirtschaft als Problem lokaler und konstitutioneller Gerechtigkeit; S. 32–53: Homann, Karl: Wirtschaftsethik. Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft; S. 54–91: Ulrich, Peter; Thielemann, Ulrich: Wie denken Manager über Markt und Moral? Empirische Untersuchungen unternehmensethischer Denkmuster im Vergleich; S. 92–108: Gentz, Manfred: Wirtschaftsethik in der Unternehmensführung. Chancen und Grenzen; S. 109–133: Etzioni, Amitai: Über den Eigennutz hinaus; S. 134–147: Luhmann, Niklas: Wirtschaftsethik – als Ethik; S. 148–171: Herms, Eilert: Das neue Paradigma. Wirtschaftsethik als Herausforderung für die Theologie und die Wirtschaftswissenschaft

Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hg. v. Honneth, Axel. – Frankfurt / New York: Campus 1992. 226 S. (Theorie und Gesellschaft, 26), kart. DM 39,00 ISBN 3-593-34742-3: S. 7–17: Honneth, Axel: Einleitung; S. 18–35: Sandel, Michael: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst; S. 36–67: Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch; S. 68–83: Gutmann, Amy: Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus; S. 84–102: MacIntyre, Alasdair: Ist Patriotismus eine Tugend?; S. 103–130: Taylor, Charles: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus; S. 131–156: Larmore, Charles: Politischer Liberalismus; S. 157–180: Walzer, Michael: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus; S. 181–212: Forst, Rainer: Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte

Die Zukunft der Menschheit als Gegenwartsaufgabe, hg. v. Bernhard Mensen. – Sankt Augustin: Steyler 1991. 107 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 14 [Vortragsreihe 1990/1991]) ISBN 3-8050-0289-0: S. 9–23: Kötter, Herbert: Welternährung und Agrarentwicklung; S. 25–34: Schulten, Rudolf: Energie als Schicksalsfrage; S. 35–55: Dams, Theodor: Nord-Süd-Gefälle als Konfliktpotential: Vier Jahrzehnte Entwicklungspolitik – Und kein Ende?; S. 57–74: Nuscheler, Franz: Neue Völkerwanderungen; S. 87–99: Vogel, Bernhard: Die Zukunftssicherung als politische Aufgabe; S. 75–86: Gensichen, Hans-Werner: Bevölkerungswachstum und Religionen

Pastoraltheologie / Religionspädagogik

Handbuch der Psychologie für die Seelsorge, Bd. 1, hg. v. Jürgen Blattner / Balthasar Gareis / Alfred Plewa. – Düsseldorf: Patmos 1992. 440 S., geb. DM 64,80 ISBN 3-491-77046-7: S. 13–26: Plewa, Alfred: Psychologie als Wissenschaft; S. 27–44: Schmitz, Edgar: Geschichte der Psychologie; S. 45–79: Brugger, Bernhard: Wahrnehmung; S. 80–109: Schorr, Angela: Motivation; S. 110–138: Sieland, Bernhard: Emotion; S. 139–163: Plewa, Alfred: Lernen; S. 164–174: Todt, Eberhard; Heils, Sigrid: Gedächtnis; S. 175–196: Todt, Eberhard; Heils, Sigrid: Denken; S. 197–211: Göppner, Hans-Jürgen: Sprache; S. 215–230: Sieland, Bernhard: Grundlagen der Entwicklungspsychologie; S. 231–267: Gareis, Balthasar: Entwicklung und Lebenslauf; S. 268–289: Oschkinis, Waldemar: Entwicklung wichtiger Lebensfunktionen; S. 290–320: Oschkinis, Waldemar: Individuum und Gesellschaft; S. 321–338: Walz, Hans D.: Soziale Einstellungen und Vorurteile; S. 339–350: Jahnke, Jürgen: Soziale Wahrnehmung; S. 351–397: Merkel, Carl M.: Gruppe; S. 398–442: Blattner, Jürgen; Plewa, Alfred: Beschreibung und Erklärung der Persönlichkeit; S. 443–463: Birkel, Peter: Möglichkeiten und Grenzen der Persönlichkeitsmessung

Handbuch der Psychologie für die Seelsorge. Bd. 2: Angewandte Psychologie , hg. v. Jürgen Blattner / Balthasar Gareis / Alfred Plewa. – Düsseldorf: Patmos 1993. 565 S., geb. DM 84,40 ISBN 3-491-77047-5: S. 9–20: Hole, Günter; Wolfersdorf, Manfred; Kopittke, Wolfgang: Der leidende Mensch; S. 107–110: Blattner, Jürgen: Psychotherapeutische Ansätze: Einige Vorbemerkungen und praktische Hinweise für den Seelsorger; S. 111–141: Merkel, Carl M.: Psychoanalyse; S. 142–160: Polzer, Hermann: Verhaltenstherapie; S. 161–180: Blattner, Jürgen; Pflug, Helge: Klientenzentrierte Psychotherapie; S. 181–199: Wetzel, Helmut: Gestalttherapie; S. 200–213: Dubischar, Eva: Psychodrama; S. 214–225: Pelz, Georg: Transaktionsanalyse; S. 226–232: Plewa, Alfred: Logotherapie; S. 258–272: Hammers, Alwin J.: Die körperbezogenen Psychotherapien; S. 234–257: Hammers, Alwin J.: Der systemische Ansatz in der Psychotherapie; S. 273–285: Plewa, Alfred: Selbsthilfegruppen; S. 289–310: Fraas, Hans-Jürgen: Religiosität; S. 311–330: Abel, Peter: Gelebter Glaube; S. 331–359: Mischo, Johannes: Okkultismus; S. 360–377: Brunner, Gottlieb: Schule und Erwachsenenbildung; S. 378–403: Gareis, Balthasar: Verwaltung und Organisation der Gemeinde; S. 404–426: Fuchs, Ottmar: Umgang mit Medien; S. 427–450: Gareis, Balthasar: Umgang mit Randgruppen; S. 451–475: Schwermer, Josef: Krisen des Lebens; S. 476–511: Blattner, Jürgen; Pflug, Helge: Seelsorgliches Gespräch; S. 512–535: Sieland, Bernhard: Der Umgang mit sich selbst als Basis und Ziel von Seelsorge; S. 21–106: Wolfersdorf, Manfred; Hole, Günter; Kopittke, Wolfgang: Ausgewählte psychische Störungen

Sozialarbeit und Kriminalpolitik, hg. v. Werner Nickolai, Richard Reindl. – Freiburg: Lambertus 1993. 156 S. kart. DM 22,00 ISBN 3-7841-0667-6: S. 10–27: Müller-Dietz, Heinz: Sozialarbeit und Kriminalpolitik – Entwicklungen und Herausforderungen; S. 28–62: Kerner, Hans-Jürgen: Jugendkriminalität zwischen Massenerscheinung und krimineller Karriere; S. 63–92: Dünkel, Frieder: Perspektiven für die Straffälligenhilfe in Deutschland unter Berücksichtigung internationaler Erfahrungen; S. 93–109: Sessar, Klaus: Wieviel Strafe braucht der Mensch?; S. 110–125: Wagner, Georg: Institution Strafvollzug zwischen unerfüllten Reformansprüchen und neuen kriminalpolitischen Aufgaben; S. 126–137: Steinert, Erika: Frauenzentrierte moralpädagogische Interventionen in der Straffälligenhilfe; S. 138–143: Wörle, Margret / Schuhbauer, Gisela: Inhaftierung von Frauen – Notwendigkeit und Konzept eines frauenspezifischen Hilfsangebotes aus der Sicht der Sozialarbeiterinnen; S. 144–155: Mörsberger, Thomas: Informationsverarbeitung sozialer Intervention im Umfeld der Justiz: Zeugnisverweigerungsrecht, Datenschutz, Schweigepflicht

Handbuch katholische Schule. Im Auftrag des Arbeitskreises katholischer Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland hg. v. Rainer Illgner. – Köln: J. P. Bachem 1992

Bd 2: Pädagogische Beiträge, 24 Hefte: Heft 1: Hepp, Gerd: Die Familie und die katholische Schule. 32 S. ISBN 3-7616-1049-1; Heft 2: Avenarius, Hermann: Der Staat und die katholische Schule. 49 S. ISBN 3-7616-1050-5; Heft 3: Dikow, Joachim: Die Kirche und die katholische Schule. 42 S. ISBN 3-7616-1051-3; Heft 4: Anzenbacher, Arno: Philosophie und katholische Schule. 40 S. ISBN 3-7616-1052-1; Heft 5: Wiedenhofer, Siegfried: Theologie und katholische Schule. 37 S. ISBN 3-7616-1053-X; Heft 7: Plaum, Ernst: Psychologie und katholische Schule. 40 S. ISBN 3-7616-1054-8; Heft 8: Luthe, Heinz Otto: Soziologie und katholische Schule. 29 S. ISBN 3-7616-1055-6; Heft 9: Feifel, Erich: Christliches Menschenbild in der katholischen Schule. 56 S. ISBN 3-7616-1056-4; Heft 10: Kasper, Helmut: Der Bildungsauftrag der katholischen Schule: Synthese von Kultur und Glauben. 63 S. ISBN 3-7616-1057-2; Heft 11: Aurin, Kurt: Was ist eine gute Schule? 32 S. ISBN 3-7616-1058-0; Heft 12: Martial, Ingbert von: Koedukation und Geschlechtertrennung in der katholischen Schule. 35 S. ISBN 3-7616-1059-9; Heft 13: Ludwig, Harald: Der Lehrer an der katholischen Schule. 43 S. ISBN 3-7616-1060-2; Heft 14: Birkenbeil, Edward J.: Spiritualität des Lehrers in der katholischen Schule. 39 S. ISBN 3-7616-1061-0; Heft 15: Engl, Maria Canisia: Ordensleute an der katholischen Schule. 30 S. ISBN 3-7616-1062-9; Heft 16: Dikow, Joachim: Das Lehrerkollegium an der katholischen Schule. 22 S. ISBN 3-7616-1063-7; Heft 17: Wittenbruch, Wilhelm: Pädagogische Gestaltung des Schullebens. Eine Aufgabe für Christen in der Schule. 35 S. ISBN 3-7616-1064-5; Heft 18: Kasper, Helmut: Lehrerfortbildung an der katholischen Schule. 16 S. ISBN 3-7616-1065-3; Heft 19: Beckmann, Peter: Naturwissenschaftlicher Unterricht an katholischen Schulen. 30 S. ISBN 3-7616-1066-1; Heft 20: Sutor, Bernhard: Historisch-sozialwissenschaftlicher Bereich (Geschichtlich-politische Bildung). 55 S. ISBN 3-7616-1067-X; Heft 21: Sutor, Bernhard: Sozialkunde Politikunterricht. 36 S. ISBN 3-7616-1068-8; Heft 22: Mensing, Roman: Religionsunterricht an katholischen Schulen. 47 S. ISBN 3-7616-1069-6; Heft 23: Beutgen, Gert: Der Schulleiter an der katholischen Schule. 24 S. ISBN 3-7616-1105-6; Heft 24: Feifel, Erich: Der Erziehungsauftrag der katholischen Schule. 63 S. ISBN 3-7616-1106-4

Bd 3: Zur Geschichte des katholischen Schulwesens, bearb. von Christoph Kronabel mit einer Einleitung von Karl Erlinghagen. 361 S. ISBN 3-7616-1045-9

Bd 4: Kirchliches Schulrecht. Textsammlung mit einer Einleitung von Manfred Baldus. 922 S. ISBN 3-7616-1046-7

Bd 5: Verzeichnis der katholischen Schulen, Internate und Schülerheime in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland. 258 S. ISBN 3-7616-1047-5

Bd 6: Joachim Dikow: Bibliographie katholische Schulen und Internate 1962–1992. 243 S. ISBN 3-7616-1048-3

Missionswissenschaft

Verbi Praecones. Festschrift für P. Karl Müller SVD zum 75. Geburtstag, hg. v. Kurt Piskaty / Horst Rzepkowski. – Nettetal: Steyler 1993. 397 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 56), kart. DM 58,00 ISBN 3-8050-0324-2: S. 13–19: Piskaty, Kurt: Karl Müller – Leben und Werk; S. 20–42: Döring, Heinrich: Die ekklesiologische Bedeutung der kontextuellen Theologie; S. 43–50: Luzbetak, Louis J. SVD: „Inculturation". A Call for Greater Precision; S. 51–70: Bevans, Stephen SVD: What Makes the „Heart of the Church" Beat? Motives for Mission in Contemporary Church Teaching; S. 71–82: Sundermeier, Theo: Am Tisch kein Platz für Fremde? Das Herrenmahl in missionstheologischer Perspektive; S. 83–92: Camps, Arnulf OFM: The Organization of Hope. A Missiological Reflection on Current Theories and Situations of Otherness; S. 93–105: Kavunkal, Jacob SVD: Conversion and Baptism: A Disjunction Possible?; S. 106–123: Rzepkowski, Horst SVD: Bildkatechismen als ein Weg zur einheimischen Theologie; S. 125–136: Henkel, Willi OMI: Neuere Entwicklungen im ökumenischen Dialog in Lateinamerika. Eine neue Haltung; S. 137–149: Vanoni, Gottfried SVD: Bibeltheologische Glossen zum Zeitschriftentitel „Stadt Gottes"; S. 150–165: Piepke, Joachim G. SVD: Die Mission Spaniens und Portugals im Amerika des 16. Jahrhunderts; S. 166–180: Metzler, Josef OMI: Der Fonds des Brevensekretariats im Vatikanischen Archiv. Eine Fundgrube missionsgeschichtlicher Information gezeigt am Beispiel der Evangelisierung Amerikas von Pius V. bis Klemens VIII. (1566–1605); S. 181–219: Rivinius, Karl Josef SVD: Bemühungen von Augustin Henninghaus um Maristen-Schulbrüder für sein Apostolisches Vikariat Süd-Shandong; S. 220–244: Stegmaier, Ortrud SSpS: Die alte Togomission der Steyler Schwestern 1897–1918; S. 245–252: Mercado, Leonardo N. SVD: Lusot and Filipino Philosophy; S. 253–277: Balz, Heinrich: „Geber" und „Richter". Hermeneutische Überlegungen zu J. Ittmanns Deutung der vorchristlichen Gotteserfahrung im Waldland von Kamerun; S. 287–293: Gesch, Patrick F. SVD: The Dynamic Element in Traditional Religion; S. 294–308: Schroeder, Roger SVD: Contextualization of Initiation in a Melanesian Community; S. 309–322: Mantovani, Ennio SVD: The Child and Melanesian Values; S. 323–332: Gzella, Henryk SVD: Inkulturation in der katholischen Kirche Indonesiens; S. 333–384: Prawdzik, Werner SVD: Die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Augustin als missionstheologische Sektion des Pontificio Ateneo Sant' Anselmo in Rom; S. 385–393: Striegel, Angelika: Karl Müller – Verzeichnis seiner missionswissenschaftlichen Veröffentlichungen 1953–1993

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Peter Antes, Seminar für Religionswissenschaft der Universität Hannover Wilhelm-Busch-Str. 22, D-30173 Hannover; Prof. Dr. Konrad Baumgartner, Blumenstr. 16, D-93138 Lappersdorf 2; Prof. Dr. Gerhard J. Bellinger, Himmelreichallee 25, D-48149 Münster; Prof. Dr. Dr. Gerhard Besier, Wiss.-Theol. Sem. der Univ. Heidelberg, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg; Dr. Stefan Beulertz, Kochstr. 4, D-91054 Erlangen; Dr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-48159 Münster; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, D-35390 Gießen; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma; Sr. Waltraud Herbstrith, Edith-Stein-Karmel, Neckarhalde 64, D-72070 Tübingen; Andreas Holzem, Sem. f. Mittl. u. Neue Kirchengeschichte, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. William J. Hoye, Inst. f. Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, D-48151 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 102148, D-44721 Bochum; Prof. Dr. Hans Joachim Höhn, Seminar f. Kath. Theologie Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, D-50931 Köln; Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, Hattingerweg 5/1, D-78532 Tuttlingen; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Wacholderheide 2 (Gu), D-85137 Walting b. Eichstätt; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, FB 1, Evang. Theologie, D-48143 Münster; Prof. Dr. Karl Heinz Neufeld, Sillgase 6, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Franz Nikolasch, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München 2; AOR Dr. Bruno H. Reifenrath, Universität Koblenz, Seminar für Pädagogik, Rheinau 3–4, D-56075 Koblenz; Albert-Peter Rethmann, Domplatz 27, D-48143 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Udo Schnelle, Sekt. Theol. der Univ. Halle-Wittenberg Universitätsplatz 8/9, D-06108 Halle/Saale; Prof. Richard Schröder, Theol. Fak. der Humboldt-Universität Evang. Theologie, Burgstr. 25, D-10178 Berlin; Priv.-Doz. Dr. Dr. Werner Schüßler, Auf Schwarzfeld 3 a, D-54292 Trier; Dr. Hermann-Josef Stipp, Eberhard-Karls-Univ., Kath.-Theol. Seminar Keplerstr. 17, D-72074 Tübingen 1; Prof. Dr. Thomas Söding, Am Thie 7, D-31180 Giesen; Dr. Myriam Wijlens, Hermann-Hesse-Str. 20, D-48161 Münster.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D 48143 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., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 30,– DM, jährlich 158,– DM, Studenten-Abonnement 126,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1993 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, 1993

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Naturrecht und Sozialtheologie

Peter Schallenberg

Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960). In einem ersten Teil bilden die beiden deutschen Moraltheologen Joseph Mausbach (1861–1931) und Gustav Ermecke (1907–1987) den Fluchtpunkt der geschichtlichen Skizze. Im zweiten und dritten Teil wird das Verständnis von Naturrecht dieser beiden Autoren als typisch für die Moraltheologie unseres Jahrhunderts ausführlich erläutert und die Relevanz einer erneuerten Sicht von Naturrecht für Moraltheologie und Sozialethik diskutiert.

Angesichts heutiger ökologischer und bioethischer Probleme wird die Frage nach dem Naturrecht von neuem aktuell. Die katholische Moraltheologie könnte eine Brücke schlagen zwischen Menschenbildern naturwissenschaftlicher und theologischer Herkunft.

1993, XLVI und 283 Seiten, kartoniert,
DM 57,– / öS 456,– / sFr 57,– · ISBN 3-402-04536-2

Vom Mangel zum Überfluß. Die bedürfnisethische Frage in der Industriegesellschaft

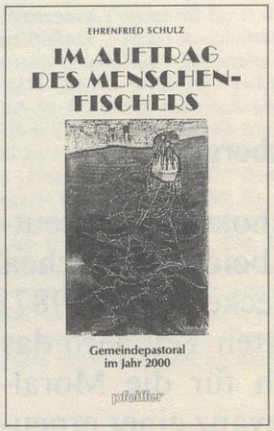
Von Stephan Wirz

Die moderne Industriegesellschaft weckt immer neue Bedürfnisse im Menschen. Sind diese Bedürfnisse illegitim, wie es u. a. Fromm, Marcuse und Galbraith behaupten? Führt uns das marktwirtschaftliche System in einen sozial- und umweltzerstörerischen Konsumismus? Auf diese drängenden gesellschaftspolitischen Fragen gibt Wirz eine anthropologisch und ethisch fundierte Antwort.

Neben der Herausarbeitung der gesellschaftlichen, insbesondere ökonomischen Strukturen, die die menschliche Bedürfniswelt mitbestimmen, werden die Reichweite exemplarischer Kritikansätze des 19. und 20. Jahrhunderts analysiert, aber auch deren Grenzen aufgezeigt. Schließlich entwickelt der Verfasser einen eigenen Ansatz, der entsprechend der modernen Anthropologie auf der Bedürfnisoffenheit des Menschen beruht. Die offene Bedürfniskultur liberaler Industriegesellschaften erscheint somit als durchaus kompatibel mit der naturalen Verfaßtheit des Menschen. – 1993, VIII und 208 Seiten, kartoniert,
DM 48,– / öS 384,– / sFr 48,– · ISBN 3-402-04535-4

Aus der Reihe
Schriften des Instituts
für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster

pfeiffer



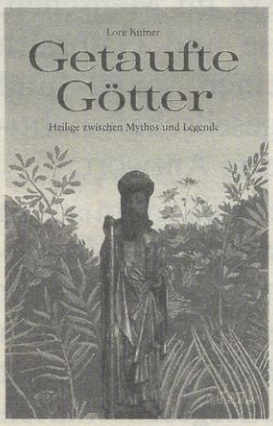
Das Buch wendet sich gegen leere Geschäftigkeit in Theologie und Pastoral, sowie gegen eine weit verbreitete depressive Stimmung in der Kirche. Die Bereitschaft zum „Umdenken" und zum „Neu-Denken von Gemeinde" will der Autor mit seinen praxisorientierten Ideen zu einer zukunftsbejahenden Seelsorge unterstützen.

92 Seiten, Broschur
DM 22,–
ISBN 3-7904-0603-1



Waltraud Herbstrith entdeckt die zahlreichen, tiefen Gedanken Edith Steins zum Thema Frau-Sein für eine sensibilisierte Gemeinde neu.

124 Seiten
Broschur
DM 22,–
ISBN 3-7904-0602-3



An 15 heiliggesprochenen Frauen und Männern zeigt Lore Kufner, wie sich im Übergang vom Heidentum zum Christentum mythologische Gestalten Schritt für Schritt in christliche Heilige verwandeln.

184 Seiten
Broschur
DM 28,–
ISBN 3-7904-0596-5

J. PFEIFFER VERLAG
Anzinger Straße 15 · 8000 München 80

Neuerscheinung

Fritz Lohmeier

Konflikte um den rechten Glauben

Warum und worüber wird gestritten?

Essen 1993, 303 Seiten, Preis: 68,- DM/530,- ÖS/68,- SFr
ISBN 3-89206-542-X

Ausgerechnet am „Geschenk des Glaubens" entzweien sich die Geister. Sucht man nach den Ursachen, bleibt das Innenleben der Glaubenden nicht tabu. Was hier erkennbar wird, gibt zu denken:

Das Geglaubte erweist sich als imaginatives Vorstellungsgut, präsent in momentanen Bewußtseinsakten. Es erwächst aus individueller Informationsverarbeitung unter dem Einfluß kognitiver Bedürfnisse, seelischer Ausgleichsmechanismen sowie sozialer Dynamik. Und weil sich die inneren Darstellungen nicht durch Sinneseindrücke kontrollieren lassen, treibt das Sicherheitsstreben zur Objektivierung. So vergegenständlicht sich das Religiöse zur Sache der Außenwelt; und die einmütige Glaubensgemeinschaft wird zur unerläßlichen sozialen Stütze. Empfundene Glaubensdiskrepanzen verunsichern und entwickeln Kräfte zur Selbstbehauptung und Durchsetzung. Doch rechthaberisches Glaubenseifern kommt nicht über eine Spiegelfechterei hinaus. Wegen der Einmaligkeit und Unzugänglichkeit eines jeden Glaubenslebens kann ein Glaubensstreiter nur gegen das fechten, was er aus eigener Geistesproduktion in andere hineinlegt.

Die Abhandlung bleibt keineswegs bei einer desobjektivierenden Analyse stehen. Aus christlichem Gottesverständnis wird die Möglichkeit eines „ganzheitlichen Glaubens" entfaltet. Er umfaßt die gesamte Wissensevolution einschließlich der Erkenntnisse über das Zustandekommen von Glaubensinhalten.

Der Verfasser, Prof. Dr. Fritz Lohmeier, hat an der Universität GH Paderborn jahrelang aktive und passive Denkprozesse erforscht. Seine Erkenntnisse über die menschliche Innenwelt motivieren ihn heute, religiöses Verhalten in seiner Tiefe aufzuhellen.

verlag DIE BLAUE EULE essen

Verlag Die Blaue Eule
Geisteswissenschaft

Aktienstraße 8
D-45359 Essen

Tel. 0201/680949
Fax 0201/679867

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

68: Matthias Zeindler
Gott und das Schöne

Studien zur Theologie der Schönheit. 1993. 452 Seiten, kart. DM 98,– / öS 765,– / SFr 99,50
ISBN 3-525-56275-6

Die Schönheit ist in der evangelischen Theologie kaum je Thema geworden. Damit hat man aber einen bedeutenden Erfahrungsbereich aus der theologischen Reflexion ausgeklammert. In diesem Buch wird versucht, eine evangelische Theologie der Schönheit zu entwerfen. Der Autor unternimmt es zu zeigen, daß der dreieinige Gott selbst schön ist und daß von daher Schönheit der Schöpfung und Schönheit der Kultur als Aspekte des göttlichen Gnadenhandelns zu betrachten sind. Ausgehend von reformatorischer Theologie erschließt er damit Wahrnehmung und Gestaltung von Schönheit als integrierenden Bestandteil glaubender Existenz.

69: Michael Basse
Certitudo spei

Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre. 1993. 261 Seiten, kart. DM 68,– / öS 531,– / SFr 69,50. ISBN 3-525-56276-4

In der neueren ökumenischen Diskussion über die Rechtfertigungslehre kommt der Gewißheitsthematik besondere Bedeutung zu. Ihrer theologiegeschichtlichen Verwurzelung im Denken Thomas von Aquins und dessen Rezeptionsgeschichte im Spätmittelalter und der Reformationszeit soll hier nachgegangen werden, um die historische Basis des kontrovers-theologischen Gesprächs abzustecken. Der Ansatz beim Hoffnungsaspekt theologischer Rede von Gewißheit ermöglicht eine systematisch-theologische Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre, die das spezifische Hoffnungsverständnis Luthers nachzeichnen läßt.

70: Stefan Streiff
»Novis Linguis Loqui«

Martin Luthers Disputation über Joh. 1,14 »verbum caro factum est« aus dem Jahre 1539. 1993. 251 Seiten, kart. DM 68,– / öS 531,– / SFr 69,50
ISBN 3-525-56277-2

Theologische Aussagen lassen sich mit den Denk- und Sprachmitteln der Logik nicht verstehbar machen. Nur dem Reden in einer neuen Sprache (»novis linguis loqui«) kann es gelingen, die Aussagen der Theologie zu ansprechender Rede werden zu lassen. Diesen Gedanken sucht Martin Luther in der Disputationsthesenreihe zu Joh. 1,14 zu klären. Neue Sprache, Glaubenssprache, unterscheidet sich nicht an äußeren Merkmalen von anderem Sprachgebrauch. Möglichkeit, Funktions- und Wirkweise der Glaubenssprache aber lassen sich in der Dimension »medialen« Sprachgebrauchs veranschaulichen. Glaubenssprache unterscheidet sich, wie mediale Rede, darin von instrumentellem Sprachgebrauch – etwa der Wissenschaftssprache –, daß sie Wirklichkeit anders zur Sprache bringt und damit andere Aspekte der Wirklichkeit erschließt.

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte

54: Griet Petersen-Szemerédy
Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike

Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit. 1993. 239 Seiten, gebunden DM 68,– / öS 531,– / SFr 69,50. ISBN 3-525-55162-2

Wie kam es dazu, daß zur Zeit der Spätantike priviligierte Frauen der römischen Oberschicht sich in Rom selbst, vor den Toren der Stadt oder in Palästina ihre »Wüste« schufen, sich strengster Askese unterwarfen? Die Autorin geht dieser Frage nach, indem sie ausführlich den politischen, sozialen und religiösen Hintergrund jener Zeit erkundet. Sie schildert anhand der Quellen, wie sich das Leben der Asketinnen wie Paula oder Melania gestaltete. Sie nahmen engagiert am kirchlichen Leben und an theologischen Diskussionen teil und mußten sich dennoch innerhalb enger Grenzen bewegen, die das Ideal der »Männlichkeit« ihnen steckte. Frauengeschichte kommt ans Licht, die unser Bild des Mönchtums nicht nur ergänzt, sondern verändert.

55: Matthias Schlicht
Luthers Vorlesung über Psalm 90

Überlieferung und Theologie. 1993. Ca. 200 Seiten, gebunden ca. DM 58,– / öS 452,– / SFr 59,50
ISBN 3-525-55163-0

Die Vorlesung über Psalm 90, die Martin Luther 1534/35 in Wittenberg hielt, ist in der Forschung oft herangezogen und unterschiedlich interpretiert worden. Vor einer eigenen Interpretation untersucht der Verfasser ihre Überlieferungsproblematik. Ein Vergleich der Vorlesungsnachschrift Rörers mit der Druckausgabe Dietrichs bringt Ergebnisse hervor, die für die weitere Darstellung der Auslegung von weitreichender Bedeutung sind. Die ausführliche Quellenanalyse zeigt außerdem Konsequenzen für die Interpretation aller späten Vorlesungen des Reformators auf.

57: Adriaan H. B. Breukelaar
Historiography and Episcopal Power in Sixth-Century Gaul

The Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical context. 1993. X, 416 Seiten, gebunden ca. DM 120,– / öS 936,– / SFr 121,50
ISBN 3-525-55165-7

Die Historien Gregors von Tours (594) sind bekannt als die ausführlichste und fast einzige, aber wichtigste erzählende Quelle für unsere Kenntnis einer grundlegenden Epoche in der Geschichte Europas. Das vorliegende Werk stellt nicht Gegenstand und Quellenwert der Historien in den Mittelpunkt, sondern die Darstellungsinteressen des Autors, der einen der angesehensten Bischofsitze Galliens innehatte und ein Repräsentant der gallorömischen Aristokratie in jener Umbruchszeit war. Es bietet eine methodisch explizite Gesamtinterpretation der Historien.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht

ASCHENDORFF
VERLAG

900 Jahre Maria Laach
Festschrift
Ecclesia Lacensis

Emmanuel von Severus (Hg.)

Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093.

In einem ersten Teil der Festschrift werden Forschungsergebnisse zur Bau- und Kunstgeschichte der Laacher Abteikirche vorgestellt. Ein zweiter Teil berichtet von Vorgängen, die seit der Wiederbesiedlung der Abtei für ihr geistiges und geistliches Leben von großer Bedeutung waren, wie die Einrichtung der philosophischen Hochschule 1892 und die Gründung der Laacher Benediktinerakademie für liturgische und monastische Studien 1931. Hier werden aus dem Leben der Abtei ihre Anregungen zur Liturgieerneuerung dargestellt, ihre heute noch blühenden wissenschaftlichen Editionsserien in ihrer Aktualität beleuchtet und ihre Ausstrahlung in Europa und darüber hinaus gezeigt. Ein notwendiges, wenn auch von mancherlei Mißverständnissen und noch mehr Leiden erfülltes Kapitel stellen die Tagebuchnotizen des Abtes Ildefons Herwegen dar: Verstrickungen einer großen Persönlichkeit in die Wirren der Zeitgeschichte.

Ein Kloster kann und darf nicht vom Ruhm seiner Vergangenheit leben. Darum ist der dritte Teil der Festschrift seiner Aufgabe heute gewidmet. In einem breiten Spektrum melden sich hier Zeitgenossen zu Wort: Welche Erwartungen knüpft der Diözesanbischof an die Abtei? Wie sieht sie ein Politikwissenschaftler, wie ein lutherischer Bischof und wie ein hoher Beamter und Staatsrechtler? Es äußert sich aber auch die Region, in der das Kloster Kultur schafft und bewahrt, vielen Menschen Arbeit gibt, Touristenzentrum großen Ausmaßes ist. Wenn die Mönche die Gegenwart bestehen wollen, müssen sie sich auch nach der Verwirklichung ihres Glaubens in der Gegenwart fragen. Deshalb überlegen sie auch nachdenklich in diesem Abschnitt, wie sie in der Kirche ihren Platz finden. „Ecclesia Lacensis" ist darum der zeitgemäße Ausdruck des Selbstverständnisses einer Abtei, der mit allen geistlichen Gemeinschaften in der Gegenwart der Auftrag gegeben ist, Kirche zur Erscheinung zu bringen.

1993, X und 614 Seiten, 61 Abbildungen, Leinen,
DM 150,– / öS 1200– / sFr 150,– · ISBN 3-402-03976-1
Supplementband 6 der Reihe
Beiträge zur Geschichte
des alten Mönchtums und des Benediktinertums

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich DM 158,– / öS 1264,– / sFr 158,–

Nummer 5 | 1993 | 89. Jahrgang

Perry Schmidt-Leukel: Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht . . . . . Sp. 353

Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (Perry Schmidt-Leukel)
Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen (Markus Büker)
Waldenfels, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I (Wolfgang Gantke)
Theologische Realenzyklopädie, Bd XXI: Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh (Remigius Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 380
Preuß, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments, Bd 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln / Bd 2: Israels Weg mit JHWH (Frank Crüsemann)
Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag (Joachim Becker)
Merklein, Helmut: Der erste Brief an die Korinther. Kap. 1–4 (Andreas Lindemann)
Probst, Hermann: Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10) (Thomas Söding)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 391
Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden. Dritter Bd, Teil 1, Buch III, Kap. 1–83 (William J. Hoye)
Euler, Walter Andreas: Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Hermann Schnarr)
Schleiermacher, Friedrich: Kritische Gesamtausgabe. 1. Abt.: Schriften und Entwürfe, Bd 3: Schriften aus der Berliner Zeit 1800–1802 (Reinhold Rieger)
Schleiermacher, Friedrich: Kritische Gesamtausgabe. 1. Abt.: Schriften und Entwürfe, Bd 10: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften (Reinhold Rieger)
Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums (Reinhold Rieger)
Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich Université Laval, Québec 18–22 août 1986. (Erdmann Sturm)
Riemer, Matthias: Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers (Reinhold Rieger)
Fischer, Konrad: Gegenwart Christi und Gottesbewußtsein. Drei Studien zur Theologie Schleiermachers (Reinhard Rieger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 403
Krieger, David J.: The New Universalism. Foundations for a Global Theology (Edmund Arens)
Werbick, Jürgen: Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen (Karl Josef Lesch)
Werbick, Jürgen: Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre (Jochen Hilberath)

Moraltheologie . . . . . Sp. 407
Küng, Hans: Projekt Weltethos (Peter Schallenberg)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 408
La Dynamique Symbolique. L'apport d'une catéchèse pour ceux qui ne peuvent pas suivre (Ralph Sauer)
Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie (Norbert Mette)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 410
Ching, Julia / Oxtoby, Willard G.: Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China (Werner Promper)
Steyler Missionare in China. Bd IV: Geistlicher Führer seiner Chinamissionare Rev.mus P. Wilhelm Gier SVD 1922. Beiträge zu einer Geschichte (Karl Josef Rivinius)
Janssen, Arnold SVD: Briefe nach Südamerika. Bd I: 1890–1899 (Karl Josef Rivinius)

Religionswissenschaft / Religionsphilosophie . . . . . Sp. 415
Große Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nânak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi (Günter Riße)
World Scripture. A Comparative Anthology of Sacred Texts. A Project of the International Religious Foundation (Günter Riße)
Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag (Günter Riße)
Iḫwān aṣ-Ṣafā': Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. (Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra) (Jean Clam)
Weier, Winfried: Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie (Richard Schaeffler)
Kirchberg, Julie: Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen (Richard Schaeffler)
Schweizer, Gerhard: Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus (Basilius Doppelfeld)
Nevin, Thomas R.: Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew (Rolf Kühn)
Beyer, Dorothee: Sinn und Genese des Begriffs „Décréation" bei Simone Weil (Rolf Kühn)

Biblische Motive in der modernen Literatur . . . . . Sp. 429
Habbel, Marie-Luise: „Diese Wüste hat sich einer vorbehalten". Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns (Georg Langenhorst)
Hartberger, Birgit: Das biblische Ruth-Motiv in deutschen lyrischen Gedichten des 20. Jahrhunderts (Georg Langenhorst)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 433
Wenn du deinem Gott begegnest. Erzählungen über Sich-Finden-Lassen, Suchen und Glauben (Siegfried Uhl)

Theologische Literatur . . . . . Sp. 433

Gd 128.4

Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht

von Perry Schmidt-Leukel, München

Es braucht heute nicht mehr eigens betont zu werden, daß die dialogische Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen längst zu einer der wichtigsten Aufgaben der Gegenwartstheologie avanciert ist. Sie ist begleitet von jener grundsätzlichen Reflexion auf das Selbstverständnis des Christentums in Relation zu den nichtchristlichen Religionen für die sich die Bezeichnung „Theologie der Religionen" eingebürgert hat. Insbesondere im anglo-amerikanischen Bereich wird seit etwas mehr als zwanzig Jahren ein „Pluralistisches Modell" in der Theologie der Religionen vertreten, das sich gegenüber bisherigen religionstheologischen Entwürfen durch die Preisgabe sowohl eines exklusiven Allein- als auch eines inklusiven Höchstgeltungsanspruchs auszeichnet und demgegenüber nach Wegen zu einer theologischen Würdigung genuin religiöser Vielfalt sucht: So glauben Vertreter einer „Pluralistischen Religionstheologie"[1] (im folgenden abgk. „PRT") an die Möglichkeit, daß

[1] Im anglo-amerikanischen Bereich wird hierfür häufig einfach die Bezeichnung „religious pluralism" verwendet, so daß jeweils anhand des engeren Zusammenhangs zu prüfen ist, ob mit „religious pluralism" die faktische Pluralität der Religionen gemeint ist oder die pluralistische Religionstheologie.

UB Tübingen
11 JAN 1994
ZKD

mehrere Religionen – gerade in ihrer Mannigfaltigkeit – gleichrangige, aber unterschiedliche Artikulationen eines echten Transzendenzbezugs verkörpern.

Die Diskussion um das „Pluralistische Modell" hat auf internationaler Ebene inzwischen längst eine solche Breite angenommen, daß eine vollständige Berichterstattung hier nicht möglich ist.[2] In einem merkwürdigen Mißverhältnis dazu gewinnt diese Debatte im deutschsprachigen Raum allerdings erst allmählich an Aufmerksamkeit. Dieser Situation entsprechend bezieht sich der folgende Literaturbericht in einem ersten Teil auf besonders substantielle Beiträge im anglo-amerikanischen Bereich und wird im zweiten Teil Veröffentlichungen pluralistischer Religionstheologen sowie die ersten Reaktionen in Deutschland vorstellen.

I.

Als die „Väter"[3] der PRT können Wilfred Cantwell Smith und John Hick angesehen werden. Beide sind von zunächst anders angesetzten Problemkreisen her zur Entwicklung der PRT vorgedrungen.

Für Smith war die Frage nach der Funktion des Religionsbegriffs in der theologischen und nicht-theologischen Religionswissenschaft leitend. Sie führte ihn zu dem Postulat, methodisch zu unterscheiden zwischen der individuellen religiösen Haltung des Gläubigen („*faith*") und den empirischer Forschung zugänglichen historischen Phänomenen („*cumulativ traditions*"), die gemeinhin als „Religionen" bezeichnet werden. Die „kumulativen Traditionen" mit ihren Institutionen, Heiligen Schriften, Lehren, Riten, Kunstwerken etc. können die persönliche Religiosität der Menschen, die in ihnen leben, unterhalten und artikulieren. Wird ihr „faith" nicht reduktionistisch, sondern als echte Gottesbeziehung gedeutet, dann erscheinen die „kumulativen Traditionen" als Wege, deren sich Gott gleichermaßen zu seiner Offenbarung bedient. Theologie, verstanden als nicht-reduktionistische Religionswissenschaft, muß danach streben, diesen einen, aber in vielfältigen Formen auftretenden „faith" im Licht der gesamten Religionsgeschichte und in einem universalen Kolloquium der Gläubigen zu thematisieren – sie muß zur „Welt-Theologie" werden.

Diese hier nur äußerst grob charakterisierten Überlegungen hat Smith in zahlreichen Aufsätzen und einigen wichtigen Buchveröffentlichungen entfaltet.

Grundlegend ist sein moderner Klassiker *The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, New York 1963 (seither mehrere Neuauflagen, darunter 1978 mit einem Vorwort von John Hick). Ungefähr zur gleichen Zeit erschien – mit einem noch stärkeren theologischen Akzent – *The Faith of Other Men*, Toronto 1962; erw. Ausgabe: New York 1963. Die Linie wurde weiterverfolgt in: *Questions of Religious Truth*, London 1967. Eine Reihe wichtiger Essays zu grundsätzlichen methodologischen Fragen erschienen gesammelt in *W. G. Oxtoby* (ed.), *Religious Diversity. Essays by Wilfred Cantwell Smith*, New York 1976. Danach publizierte Smith in rascher Folge eine Trilogie, die die theologischen Konsequenzen seines Ansatzes mit großer Deutlichkeit zog: *Belief and History*, Charlottsville 1977, *Faith and Belief*, Princeton 1979 und *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia 1981. Dieses letztgenannte Werk empfiehlt sich besonders für einen ersten Einblick in die PRT von Smith.

Unter den Monographien, die sich mit Smith auseinandersetzen, seien genannt:

W. I. Nicholson, *Toward a Theology of Comparative Religion: A Study in the Thought of Hendik Kraemer and Wilfred Cantwell Smith*, Ann Arbor 1979 und E. J. Hughes, *Wilfred Cantwell Smith. A Theology for the World*, London 1986. Eine Festschrift, deren Beiträge explizit auf das Werk von Smith eingehen, erschien als *F. Whaling* (ed.), *The World's Religious Traditions. Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith*, Edinburgh 1984. Hier finden sich auch weitere umfangreiche bibliographische Hinweise.

Nach John Hicks eigener Auskunft war neben persönlichen Begegnungen mit gelebter nichtchristlicher Religiosität der Einfluß von Smith für ihn einer der entscheidenden Faktoren, die ihn zur Entwicklung einer PRT führten. Vor allem aber waren es die offenen Sachfragen, die sich aus seinen bisherigen Arbeiten zur Theologie und Religionsphilosophie ergeben hatten, die in die Richtung einer PRT drängten: In seinem frühen Hauptwerk *Faith and Knowledge* (1. Aufl. 1957, seither – wie alle wichtigen Werke Hicks – in mehreren Neuauflagen) hatte Hick in Auseinandersetzung mit der Religionskritik der Analytischen Philosophie den Glauben als das interpretative Element innerhalb der religiösen Erfahrung bestimmt und auf der Kognitivität der entsprechenden Glaubensannahmen insistiert. Im Anschluß daran galt es, die Rationalität des auf diese Weise rekonstruierten Glaubens zu klären. In *Evil and the God of Love* (1. Aufl. London 1966) setzte sich Hick mit der Theodizee-Problematik als dem gewichtigsten Einwand gegen die Rationalität des Glaubens auseinander, und in *Arguments for the Existence of God*, London 1970, diskutierte Hick die Frage der Beweisbarkeit Gottes. Das Resultat beider Arbeiten war, daß der Glaube an die Existenz Gottes weder widerlegbar noch beweisbar ist, und daher die in religiöser Erfahrung wurzelnden Glaubensannahmen als rational gerechtfertigte Hypothesen zu gelten haben.

Dieses Resultat war jedoch von zwei Gegeneinwänden bedroht, die unmittelbar in die religionstheologische Problematik führten: Ist nicht die Vielfalt der religiösen Glaubensannahmen, die allesamt aus religiöser Erfahrung resultieren, ein Argument gegen ihre Wahrheitsansprüche insgesamt, so daß sich die Religionen quasi gegenseitig widerlegen? Und war nicht der im Zusammenhang mit der Theodizee-Problematik verteidigte Glaube an einen gegenüber allen Menschen gütigen Gott durch die Annahme eines exklusiven Heilsweges erneut infrage gestellt?

Im Horizont dieser beiden Fragen (und – wie gesagt – unter dem Einfluß von Smith sowie seiner eigenen Kontakte mit den Anhängern anderer Religionen[4]) entwarf Hick ab 1970 in einer Serie von Aufsätzen seine Version der PRT.

Die meisten von ihnen erschienen sukzessive in den folgenden Sammelbänden: *God and the Universe of Faiths* (1. Aufl. London 1973), *God Has Many Names* (1. Aufl. London 1980; erheblich erweiterte US-Ausgabe Philadelphia 1982), *The Second Christianity*, London 1983, *Problems of Religious Pluralism*, 1. Aufl. London 1985. Besonders der letztgenannte Bd bringt eine angesichts erster kritischer Einwände vertiefte Darstellung der PRT und empfiehlt sich zur Einführung. Der darin enthaltene Essay „A Philosophy of Religious Pluralism" (es handelt sich um einen Nachdruck von Hicks Beitrag zur Festschrift für W. C. Smith) bietet die beste mir bekannte Kurzfassung der Position John Hicks. Dieser Aufsatz ist auch enthalten in der von *Paul Badham* hg. Aufsatzsammlung: *John Hick, A John Hick Reader*, London 1990, dessen vorzügliche Auswahl einen guten Einstieg in das Gesamtwerk Hicks erlaubt. Ein Opus Magnum seiner religionstheologischen Position, in dem Hick auch erneut in großem Umfang seinen ursprünglichen Überlegungen zur religiösen Epistemologie und zur Frage der Kognitivität religiöser Rede aufgreift und teilweise reinterpretiert, ist die Buchform seiner Gifford-Lectures (1986/87): *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989. Dieses Werk hat in kürzester Zeit weltweit ein solches Echo ausgelöst, wie es nur bei ganz wenigen theologischen Arbeiten der Fall ist, und es gehört zweifellos zu den herausragenden theologischen Arbeiten dieses Jahrhunderts. Wird der deutschsprachige Leser auch bei diesem Werk, wie schon bei allen anderen Klassikern von Smith und Hick, wieder einmal vergeblich auf eine Übersetzung warten müssen?

Zwei Seitenlinien der PRT Hicks dürfen nicht unerwähnt bleiben.

Sowohl in „Faith and Knowledge" als auch in „Evil and the God of Love" hatte Hick die Bedeutung der Individual-Eschatologie herausgestellt: zum einen für die Bewahrung der Kognitivität christlicher Glaubensannahmen, zum anderen für die Lösung der Theodizee. Im Horizont seiner neu gewonnenen PRT legte Hick nun in *Death and Eternal Life* (1. Aufl London 1976) eine intensive Behandlung eschatologischer Fragen vor, die konsequent wichtige Einsichten anderer Religionen einbezieht. Das Ergebnis ist eine der umfassendsten und anregendsten Studien auf dem Gebiet der Eschatologie, die zugleich sehr gut die Chancen eines interreligiösen Horizonts für die Behandlung systematischer Probleme illustriert.

Die andere Seitenlinie betrifft die Christologie. Die These, wonach die einzigartige Superiorität des Christentums durch die Christologie zwangsläufig vorgegeben sei, veranlaßte Hick zu einer immer intensiver und radikaler verlaufenden Auseinandersetzung mit christologischen Fragen. Wichtige Aufsätze zu dieser Thematik sind in den oben genannten Sammelbänden enthalten. Darüber hinaus ist vor allem auf den von Hick hg. Bd *The Myth of God Incarnate*, London 1977 und den unmittelbar daran anschließenden Diskussionsband (mit mehreren Stellungnahmen Hicks) *M. Goulder* (ed.), *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, Grand Rapids 1979, hinzuweisen. Wei-

[2] Der vorliegende Bericht wurde im Februar 1993 abgeschlossen. Für einige wichtige Hinweise danke ich Herrn Dr. R. Bernhardt. Zu weiteren Literaturberichten und Bibliographien vgl. R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch, Hamburg 1990, 303–335; dies. (Hg.) Engel – Elemente – Energien. Religionen im Gespräch 2, Hamburg 1992, 526–590, 675–714.

[3] Auf die Debatte um theologische „Vorläufer" dieses Modells – wie sie vereinzelt geführt wird – gehe ich hier nicht ein, sondern beschränke mich auf jene Autoren, die unmittelbar an der Ausgestaltung dieses Modells beteiligt sind.

[4] Vgl. hierzu den autobiographischen Essay in J. Hick, God Has Many Names, Philadelphia 1982, 13–28.

tere Diskussionen der Christologie auf dem Hintergrund seiner voll entwickelten Fassung der PRT enthalten die Beiträge von Hick in *S. Davis* (ed.), *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta 1988. Für 1993 sind eine eigene Monographie von Hick zur Frage der Christologie mit dem Titel *The Metapher of God Incarnate* (London: SCM Press) sowie ein weiterer Aufsatzband zur PRT: *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion* (London: Macmillan, New Haven: Yale University Press) angekündigt.

In zahlreichen Diskussionen hat Hick in den letzten Jahren seine Version der PRT gegen Kritik verteidigt und dabei immer präziser gefaßt. Es würde zu weit führen, diese alle aufzuzählen, aber einige besonders aufschlußreiche Beiträge seien doch noch genannt.

In Hicks religionsphilosophischem Standardwerk *Philosophy of Religion*, findet sich in der dritten (Englewood Cliffs 1983) und vierten Auflage (1990) ein gegenüber den vorangegangenen Auflagen jeweils neu geschriebenes Kap. zum Thema der widerstreitenden Wahrheitsansprüche der Religionen. Verteidigungen seiner Thesen im direkten Austausch mit Kritikern enthalten die Beiträge Hicks in: *L. J. Tessier* (ed), *Concepts of the Ultimate*, London 1989 und in den folgenden Zeitschriften: *Faith and Philosophy 5 (1988) no. 4, Modern Theology 6 (1990) no. 2; 7 (1991) no. 1.* In *H. Hewitt* (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies in the Work of John Hick*, London 1991, setzt sich Hick mit den Beiträgen von 17 Autoren auseinander, die kritisch zu seinem Gesamtwerk Stellung beziehen. Eine der persönlich gefärbtesten Darlegungen seiner Theologie gibt Hick in dem aufwühlenden Streitgespräch mit dem ehemaligen Theologen Michael Goulder, nach dessen Konversion zu einer atheistischen Weltanschauung: *Michael Goulder, John Hick, Why Believe in God?*, London 1983. Gemeinsam mit *Hasan Askari* hat Hick 1985 den Sammelband *The Experience of Religious Diversity* (Aldershot) hg., in dem die PRT in den Kontext einer interreligiösen Erörterung gestellt wird. Auf den Trialog zwischen den drei monotheistischen Religionen bezieht Hick seine Thesen in dem gemeinsam mit *E. S. Meltzer* hg. Bd *Three Faiths – One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter*, London 1989. Eine Festschrift zum siebzigsten Geburtstag gab *Avind Sharma* unter dem Titel: *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, London 1992, heraus.

Die von Smith und Hick initiierte PRT fand bedeutsame Befürworter, die diese z. T. in eigenen Varianten fortführten.

Einflußreich wirkte vor allem die Arbeit des Hick-Schülers Alan Race, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983. Hier wurde die seither weit verbreitete Klassifikation der religionstheologischen Modelle in Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus eingeführt[5] und die PRT als die überlegene Position vorgestellt.

Mit seinem Werk *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (1. Aufl. New York 1985) reihte sich der katholische Theologe Paul Knitter in den Kreis der religionstheologischen Pluralisten ein. Seine Weiterentwicklung der theozentrischen Fundierung der PRT zu einer „Soteriozentrik" hat Knitter expliziert in: P. Knitter, *Dialogue and Liberation. Foundations for a Pluralist Theology of Religions. The 1987 Frances Younker Vosburgh Lectures*, in: The Drew Gateway 58/1, 1988.

Im Anschluß an eine 1986 abgehaltene Konferenz gaben John Hick und Paul Knitter gemeinsam den als Streitschrift für die PRT konzipierten Bd *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987, heraus. Neben Beiträgen von Hick, Knitter und Smith enthält dieser Bd Beiträge von einer ganzen Garde renomierter Theologen, die sich hiermit, trotz divergierender Standpunkte im jeweiligen Ansatz, insgesamt hinter das Projekt der PRT stellten: Gordon Kaufman, Langdon Gilkey, Stanley Samartha, Raimundo Panikkar, Seiichi Yagi, Rosemary Radford Ruether, Marjorie Hewitt Suchocki, Aloysius Pieris und der Tillich-Nachfolger Tom Driver.

Im gleichen Jahr erschien unter der Hg.schaft von Leonard Swidler der Dokumentationsband eines religionstheologischen Symposions von 1984: *Toward an Universal Theology of Religion*, New York 1987, in dem der engagierte Ökumeniker Swidler, Gründer und Hg. des „Journal of Ecumenical Studies", gemeinsam mit Smith, Panikkar und Knitter die PRT unter anderem gegen John Cobb und Hans Küng verteidigten. Seine Form der PRT hat Swidler inzwischen detailliert dargestellt in dem umfangreichen Werk *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990. Die Verquickung von Religionstheologie und interreligiösem Dialog diskutieren teilweise kontrovers Leonard Swidler, John Cobb, Paul Knitter und Monika Hellwig in dem gemeinsamen Buch *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, London, Philadelphia 1990.

Für Raimundo Panikkars Wechsel von einer ehemals inklusivistischen zu einer pluralistischen Position mit recht eigenwilliger Färbung ist neben seinen Beiträgen in den genannten Bänden „The Myth of Christian Uniqueness" und „Toward a Universal Theology" auch sein Beitrag in dem von Paul Knitter hg. Sammelband: *Pluralism and Oppression: Theology in World Perspective*, Lanham 1991, aufschlußreich.

Stanley Samartha hat seine religionstheologische Position vor allem im Hinblick auf die Christologie verdeutlicht in: *S. Samartha, One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology*, New York 1991.

Eine weitere Erläuterung des Zusammenhangs zwischen der von Gordon Kaufman vertretenen konstruktivistischen Methode und seiner Version der PRT darf man erwarten von der für 1993 angekündigten Veröffentlichung: *G. Kaufman, In Face of Mystery*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Die PRT fand – wie bereits angedeutet – keineswegs nur Zustimmung. Im folgenden seien einige wichtige Veröffentlichungen ihrer Gegner genannt.

Sir Norman Anderson setzte sich in *Christianity and World Religions*, Leicester, Downers Grove 1984, auf der Basis einer gemäßigt exklusivistischen Position scharf und ausführlich mit Hick auseinander. Ebenfalls von einer exklusivistischen Basis aus argumentiert Harold Netland in seinem als Antwort an Hick konzipiertem Werk: *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids 1991.

Ausschließlich der Kritik an Hick gewidmet sind: Terry Mathis, *Against John Hick: An Examination of his Philosophy of Religion*, New York, London 1985; Gavin D'Costa, *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*, New York, London 1987; Chester Gillis, *A Question of Final Belief: John Hick,s Pluralistic Theory of Salvation*, London, New York 1989 und Gregory H. Carruthers, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Lanham 1990. Gavin D'Costa, ein ehemaliger Schüler Hicks, hat seine eigenen religionstheologischen Auffassungen, die sich als Fortführung der Überlegungen Rahners verstehen, in kritischer Diskussion der drei Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus dargelegt in: *Theology and Religious Pluralism*, Oxford, New York 1986. In zahlreichen Aufsätzen hat sich D'Costa seither als einer der ernstzunehmendsten Kritiker Hicks und als wichtiger Vertreter eines religionstheologischen Inklusivismus etabliert.

Besonders der konzertierte Vorstoß durch Hick/Knitters Sammelband „The Myth of Christian Uniqueness" provozierte eine entsprechend heftige Reaktion. Verteidiger exklusivistischer und inklusivistischer Positionen, darunter Gavin D'Costa, M. M. Thomas, John Cobb, Wolfhart Pannenberg, Monika Hellwig, J. A. DiNoia, Leslie Newbigin, Jürgen Moltmann, Paul Griffith und Kenneth Surin, antworteten hierauf in dem von *G. D'Costa* hg. Bd: *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990. Seine Kritik, die von einer grundsätzlichen Übereinstimmung mit dem dialogischen Anliegen der PRT aus vorgetragen wird, hatte John Cobb bereits deutlich in *Beyond Dialogue*, Philadelphia 1982, sowie in seinen Beiträgen zu mehreren der oben genannten Sammelwerke vorgetragen. Besonders heftige Ablehnung der PRT bis hin zum Vorwurf des Unglaubens wurde mehrfach von Leslie Newbigin bekundet: so neben seinem Beitrag in D'Costas Christian Uniqueness Reconsidered zuletzt in Newbigins umfangreichen Werk *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Geneva 1989. Entschieden gegen die PRT gerichtet sind auch die beiden Monographien S. M. Heim, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*, Valley Forge 1985, und C. E. Braaten, *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions*, Minneapolis 1992. In die Frage, inwiefern die Wahrnehmung der religiösen Pluralität eine Herausforderung an alle großen Religionen darstellt, ordnet Harold Coward die Diskussion um die PRT ein in seiner Studie: *Pluralism. Challenge to World Religions*, New York 1985.

Für zahlreiche Gegner der PRT dient als wichtige Stütze jene Dogmenhermeneutik, die der prominente lutherische Theologe George Lindbeck in seiner vielbeachteten Studie *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, vorgelegt hat. Lindbeck selbst wendet sich hierin unter anderem gegen die These, die unterschiedlichen religiösen Glaubensvorstellungen seien pluraler Ausdruck einer letztlich identischen religiösen Erfahrung. Seither wurde diese Kritik häufig von Gegnern der PRT übernommen und auf diese übertragen. Demgegenüber hat jedoch John Hick wiederholt betont, daß er nicht – wie er im Anschluß an Lindbecks Buch häufig mißverstanden wurde – eine identische Erfahrung für alle Religionen postuliert, sondern verschiedene und gerade durch die religiösen Glaubensannahmen unterschiedlich strukturierte Erfahrungen mit der gleichen transzendenten Wirklichkeit.

Unter den neueren Monographien, in denen zur PRT teils ablehnend und teils befürwortend Stellung genommen wird, sind weiterhin folgende religionstheologische Arbeiten zu nennen:

Paul Varo Martinson, *A Theology of World Religions*, Minneapolis 1987; M. M. Thomas, *Risking Christ for Christ's Sake. Towards an Ecumenical Theology of Pluralism*, Geneva 1987; David Lochhead, *The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, New York 1988; Wesley Ariarajah, *The Bible and People of Other Faiths*, New York 1989; Michael Barnes, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, London 1989; Eugene Hillman, *Many Paths. A Catholic Approach to Religious Pluralism*, New York 1989; Glyn Richards, *Towards a Theology of Religions*, London 1989; John Tully and Denise Lardner Carmody, *Christian Uniqueness and Catholic Spirituality*, New York 1990; David Tracy, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco 1987; Ders., *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue*, Louvain 1990; Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, New York 1991; Paul J. Griffith, *An Apology for Apologetics*, New York 1991; Schubert Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas 1992; Maurice Wiles, *Christian Theology and Interreligious Dialogue*, London 1992; J. A. DiNoia, *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington 1992.

Aus dem Rahmen dieser Studien fällt die Arbeit von Ninian Smart und Steven Konstantine, *Christian Systematic Theology in a World Context*, Lon-

[5] Vgl. hierzu meine Diskussion dieses Schemas in meinem Beitrag: P. Schmidt-Leukel, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in: Catholica 47 (1993) 163–183.

don 1991, da sie nicht bei den allgemeinen religionstheologischen Erörterungen stehen bleibt. Im Sinne eines weit gefaßten Inklusivismus, der jedoch manche Anregung aus der Arbeit der Pluralisten aufgreift, versuchen Smart und Konstantine, was von vielen Religionstheologen heute als der künftige Weg systematischer Theologie beschrieben wird und schon dem späten Tillich als Programm vorschwebte: Die Erkenntnisse und Auffassungen anderer Religionen unmittelbar in die Diskussion christlich-dogmatischer Probleme einzubeziehen!

Während die genannten Arbeiten die PRT vor allem im Kontext der Suche nach befriedigenden religionstheologischen Entwürfen und den dialogischen Erfordernissen der aktuellen pluralistischen Situation erörtern, hat die PRT auch Beachtung gefunden in primär religionsphilosophisch orientierten Werken.

Vorwiegend im Hinblick auf Fragen religiöser Epistemologie wird die Position der PRT mitbehandelt in: J. Runzo, *Reason, Relativism and God*, London 1986; J. Kellenberger, *God-Relationships With and Without God*, London 1989; W. Placher, *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralist Conversation*, Westminster 1989; Hendrik M. Vroom, *Religions and the Truth. Philosophical Reflections and Perspektives*, Grand Rapids, Amsterdam 1989. Als eine Gefährdung des traditionellen Theismus sieht und bekämpft Brian Hebblethwaite die PRT in: *The Ocean of Truth. A Defence of Objective Theism*, Cambridge 1988. Keith Ward, der in Oxford Dogmatik lehrt, befaßt sich mit der PRT im Zusammenhang seiner Studie über die für den Theismus zentrale Frage nach der Möglichkeit göttlichen Handelns in der Welt: *Divine Action*; London 1990. Nachdem Ward der PRT zunächst sehr kritisch gegenüberstand, hat er – nach erneuter Abwägung der Argumente – in seiner jüngsten Arbeit: A Vision to Pursue: Beyond the Crisis in Christianity, London 1991, eine eigene Variante der PRT vertreten. Im weiteren Zusammenhang philosophiegeschichtlicher Strömungen geht Terry F. Godlove Jr., *Religion, interpretation and diversity of belief. The framework model from Kant to Durkheim and Davidson*, Cambridge 1989, auch kurz auf die PRT ein. Aus der Sicht eines hinduistisch-religionsphilosophischen Standpunktes stimmt Arvind Sharma der PRT weitgehend zu in: *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*, London 1990.

Darüber hinaus wird die PRT in den folgenden, teils recht umfangreichen Sammelbänden unter jeweils verschiedenen Aspekten beleuchtet:

J. Hick (ed.), *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*, London 1974; G. H. Anderson, T. F. Schransky (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, New York 1981; L. Rouner (ed.), *Religious Pluralism*, Notre Dame 1984; J. P. Rajashekar (ed.), *Religious Pluralism and Lutheran Theology* (LWF Report 23/24), Geneva 1988; A. Walker (ed.), *Different Gospels*, London 1988; M. Darrol Bryant (ed.), *Pluralism, Tolerance and Dialogue: Six Studies*, Waterloo 1989; F. W. Klos, C.L. Nakamura, D. F. Martensen (ed.), *Lutherans and the Challenge of Religious Pluralism*, Minneapolis 1990; I. Hamnett (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief*, London 1990; P. Mojzes, L. Swidler (ed.), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, New York 1990; Dan Cohn-Sherbok (ed.), *Many Mansions*, London 1992.

Eine ganze Reihe international führender theologischer und religionsphilosophischer Zeitschriften haben der PRT eigene Themenhefte gewidmet.

Oben wurde bereits hingewiesen auf die Hefte von Faith and Philosophy und Modern Theology, in denen es primär um die Position Hicks geht. Zentral auf die PRT Hicks beziehen sich auch die Beiträge in *The Journal of Religion 70 (1990) no 4. Faith and Philosophy 6 (1989) no. 2* befaßt sich mit den von der PRT aufgeworfenen Fragen in einem weiteren religionstheologischen Zusammenhang. *International Review of Mission 78 (1988) no. 307* behandelt anläßlich des fünfzigsten Jahrestages der Weltmissionskonferenz von Tambaram das Thema „Mission in a Religiously Plural World" und gibt unter anderem eine Kontroverse zwischen W.C. Smith und L. Newbigin wieder. *Journal of Ecumenical Studies 24 (1987) no. 1* ist den Fragen der Christologie im Kontext der PRT gewidmet; *26 (1989) no. 1* handelt über „Universality and Uniqueness in the Context of Religious Pluralism". In *Anglican Theological Review 74 (1992) no. 4* diskutieren P. Knitter, C. Braaten, R. Schreiter und S. Nishi auf dem Hintergrund der PRT über die theologische Ausbildung angesichts des Pluralismus der Religionen.

Die enorme, weltweite Intensivierung religionstheologischer Fragen hat zur Entstehung zwei neuer englischsprachiger Zeitschriften geführt, in deren Heften sich durchgängig auch Auseinandersetzungen mit der PRT und ihren Vertretern finden: *The Journal of Religious Pluralism*, vol. 1 (1991), hg. von A. Sharma (Montreal) und K. M. Dugan (San Diego), sowie: *Studies in Interreligious Dialogue*, vol. 1 (1991), hg. von H. Vroom (Amsterdam).

Schließlich gibt es eine Fülle von einzelnen Aufsätzen zur PRT an verstreuten Fundorten, auf die hier nicht alle eingegangen werden kann. Wenigstens drei Arbeiten, die für die Entwicklung von Hicks Denken wichtig waren, seien jedoch eigens genannt, nämlich:

Peter Byrne, *John Hick's Philosophy of World Religions*, in: Scottish Journal of Theology 35 (1982) 289–301, Philip Almond, *John Hick's Copernican Theology of Religion*, in: Theology 86 (1983) 36–41 und Paul Griffith, Delmas Lewis, *On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People – A Reply to Prof. Hick*, in: Religious Studies 19 (1983) 75–80. Und wegen ihres besonders herausragenden Niveaus in der kritischen Beschäftigung mit der PRT sei abschließend noch verwiesen auf Keith Ward, *Truth and the Diversity of Religions*, in: Religious Studies 26 (1990) 1–18 und Peter Byrne, *A Religious Theory of Religion*, in: Religious Studies 27 (1991) 121–132.

II.

Inzwischen liegen einige Veröffentlichungen pluralistischer Religionstheologen in deutscher Sprache vor, auch wenn insgesamt bisher relativ wenig übersetzt wurde. Sieht man einmal von einem äußerst kleinen Kreis wirklicher Kenner der PRT ab, so gilt für die theologische Fachwelt, sofern sie die PRT überhaupt wahrnimmt, daß die Rezeption Einseitigkeiten zeigt, die vermutlich mit der völlig ungenügenden Repräsentation der wichtigsten Vertreter PRT in deutscher Sprache zusammenhängen dürften. Kein einziges der Hauptwerke von W. C. Smith und J. Hick wurde bisher ins Deutsche übersetzt! Überdies sind einige der vorhandenen Übersetzungen aus dem Umkreis der PRT teils gekürzt, teils sprachlich recht unbefriedigend. Als Folge davon wird in Deutschland häufig nicht zur Kenntnis genommen, daß die PRT das Resultat langer, tiefgreifender und umfassender Erörterung systematischer Fragestellungen ist – wie etwa bei Smith der Frage nach dem Religionsbegriff, dem Glaubensverständnis und dem theologischen oder reduktionistischen Charakter der Religionswissenschaft, bei Hick der Frage nach der Rationalität und Kognitivität des Glaubens, sowie dem damit verbundenen Versuch, eine kohärente Religionsphilosophie zu entwerfen. Statt dessen besteht die Gefahr, die PRT auf ihre praktischen Komponenten zu verkürzen und im Sinne einer oberflächlich pragmatischen Zweck-Ideologie zur gesellschaftspolitischen Bewältigung der religiös-pluralen Situation mißzuverstehen! Es gibt im Umfeld der PRT Strömungen, auf die diese Charakteristik zutrifft. Doch insgesamt ist damit das Anliegen der PRT nicht richtig erfaßt.

Eine erste Bekanntschaft mit der PRT und den unterschiedlichen Richtungen unter ihren Vertretern ermöglicht der von Reinhold Bernhardt hg. Reader *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.

Neben einer guten Einleitung von Bernhardt selbst enthält dieser Reader Texte von W. C. Smith (ein Auszug aus „Faith and Belief"), J. Hick (ein Auszug aus „An Interpretation of Religion"), A. Race, P. Knitter, L. Swidler, G. Kaufman, R. R. Ruether, S. Samartha. Der Bd umfaßt jedoch auch einige Beiträge deutschsprachiger Theologen: Heinrich Ott, Michael von Brück, Andreas Grünschloß, Theo Sundermeier und Rudolf Ficker, die der PRT wohl alle mit Interesse, aber nicht mit der gleichen Sympathie gegenüberstehen.

Neben dem genannten Textauszug in „Horizontüberschreitung" liegen von W. C. Smith in deutscher Sprache nur noch sein älteres Werk: *Der Islam in der Gegenwart*, Frankfurt a.M., Hamburg 1963, und drei ebenfalls recht alte, zum Verständnis von Smith jedoch instruktive und sachlich immer noch aktuelle Aufsätze vor: *Die Orientwissenschaft an einer Univ. des Westens*, in: Diogenes 16 (1957) 522–530, der programmatische und einflußreiche Artikel: *Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – warum?*, in: M. Eliade, J. M. Kitagawa (Hg.), Grundfragen der Religionswissenschaft: Acht Studien, Salzburg 1963, 75–105, 239–256, und schließlich Smith's Antrittsvorlesung an der Harvard-University: *Das erwachende Selbstbewußtsein von der geschichtlichen Vielfalt der Religionen*, in: R. Thomas (Hg.), Religion und Religionen (FS f. Gustav Mensching), Bonn 1967, 190–208.

Von den Werken J. Hicks wurde die US-amerikanische Version der Aufsatzsammlung „God Has Many Names" als *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985, übersetzt sowie der von Hick hg. Bd „The Myth of God Incarnate" als *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979. Aus der neueren Phase im Denken Hicks stammt sein Aufsatz „Religious Pluralism and Salvation", von dem eine sehr rauhe und mit einigen groben Fehlern behaftete Übersetzung mit dem Titel *Religiöser Pluralismus und Erlösung*, in: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch. Jahrbuch für interreligiöse Begegnung 1 (1990/91) 25–40, enthalten ist. Aus der vorpluralistischen Phase Hicks sind drei Texte zur Kognitivität und Rationalität des Glaubens übersetzt, die einen guten Einblick in jene ursprüngliche Ausgangsposition Hicks ermöglichen, die – wie weiter oben kurz skizziert – schließlich zur Entwicklung der pluralisti-

schen Hypothese führte. Dabei handelt es sich um: *Theologie und Verifikation* und: *Die Rechtfertigung des religiösen Glaubens*, beide in: I. Dalferth (Hg.), Sprachlogik des Glaubens, München 1974, 146–166 und 229–237; sowie: *Verifikation im Jenseits*, in: N. Hoerster (Hg.), Glaube und Vernunft, München 1979, 184–190, inzwischen neu aufgelegt in Reclams Universal-Bibliothek.

P. Knitters „No Other Name?" erschien in deutscher Sprache unter dem Titel *Ein Gott – viele Religionen*, München 1988 (vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 234–240). Gegenüber der Originalausgabe wurde der Text der deutschen Ausgabe leicht überarbeitet und wesentlich gekürzt. So wurde z. B. die im Original ca. 50 S. umfassende Auseinandersetzung mit den Religionstheorien von Troeltsch, Toynbee und Jung auf 8 S. reduziert und die kritische Diskussion der bisherigen, nicht-pluralistischen Religionstheologien von 70 S. auf 10 S. zusammengestrichen.[6] Für die Begründung der PRT ist jedoch die Kritik der vorangegangenen religionstheologischen Entwürfe essentiell. Wer also bei der Lektüre der deutschen Ausgabe von Knitters Buch ein argumentatives Begründungsdefizit verspürt, sollte bedenken, daß dies nicht auf eine vermeintlich amerikanische Oberflächlichkeit zurückzuführen ist, sondern auf die Geschäftspolitik deutscher Theologie-Verlage und die Leseerwartung, an der sich jene offensichtlich orientiert. Dieser Hinweis ist umso gewichtiger, als es vorläufig immer noch primär dieses Buch ist, über das die PRT in Deutschland überhaupt zur Kenntnis genommen und beurteilt wird. Neben diesem Buch und dem in „Horizontüberschreitung" enthaltenen Aufsatz liegen noch einige weitere Artikel Knitters zur PRT in deutscher Sprache vor: *Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion? Eine römisch-katholische Antwort*, in: Concilium 16 (1980) 397–405; *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, in: Concilium 22 (1986) 63–69; *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, in: Ev. Theol. 49 (1989) 505–516; *Wohin der Dialog führt. Grundfragen einer Theologie der Religionen*, in: Ev. Komm. 23 (1990) 606–610; *Suche nach Einheit in Unterschiedenheit. Jüngste Ansichten zum Religiösen Pluralismus*, in: Dialog der Religionen 1 (1991) 230–237; *Das eine und die vielen Fenster Gottes*, in: Publik Forum, H. 16 (1992) 14–16; *Die Wahrheit der Andersgläubigen glauben*, in: Publik Forum, H. 17 (1992) 18f.

Noch weitaus radikaler als Knitters Buch wurde die bisher ausführlichste religionstheologische Studie von L. Swidler bei der Übersetzung gekürzt. L. Swidler, *Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Weltanschauungen und Religionen leben*, Regensburg, München 1992, ist ein Extrakt aus „After the Absolute", der nur noch ca. 30 % des Originals ausmacht. Nicht unmittelbar auf die PRT bezogen, aber mit der religionstheologisch sehr wichtigen Frage der Christologie befaßt, ist L. Swidler, *Der umstrittene Jesus*, Stuttgart 1989 (vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 443–444), eine Übersetzung von Swidlers „Jeshua. A Model for Moderns" (1988). Bereits 1984 veröffentlicht wurde ein wichtiger Aufsatz Swidlers zu seinem Dialog-Verständnis: *Wahrheitsfindung im Dialog*, in: Una Sancta 39 (1984) 201–218. In dialogischer Form nochmals aufgegriffen findet sich dieselbe Thematik bei L. Swidler, S. Fritsch-Oppermann, *Was heißt Dialog? Ein Gespräch zwischen einem katholischen Christen und einer evangelischen Christin*, in: R. Kirste u. a. (Hg.), Engel – Elemente – Energien. Religionen im Gespräch 2, Hamburg 1992, 117–157.

Von Raimundo Panikkar liegen mehrere Werke in deutscher Sprache vor, doch stammen diese zumeist aus seiner inklusivistischen Phase. Zu Panikkars neuen, der PRT zuzuordnenden Schriften, gehören jedoch sein Beitrag aus Hick, Knitter (Hg.), The Myth of Christian Uniqueness, von dem sich in überarbeiteter Form eine deutsche Übersetzung in: R. Panikkar, *Der Weisheit eine Wohnung bereiten* (hg. von Chr. Bochinger), München 1991, 133–187, findet und *Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch*, in: Dialog der Religionen 1 (1991) 9–39.

Wie für Panikkar gilt auch für andere Autoren aus „The Myth of Christian Uniqueness", daß zwar von einigen ihrer Schriften deutsche Übersetzungen vorhanden sind, diese meistens jedoch entweder aus einer Zeit stammen, in der die Autoren noch keine religionstheologisch pluralistische Position eingenommen hatten, oder aber die religionstheologischen Fragen nicht unmittelbar behandelt werden. Daher soll hier nicht auf jede einzelne deutsche Veröffentlichung dieses Autorenkreises hingewiesen werden, doch seien wenigstens einige Beiträge genannt, die zum Verständnis ihrer Form der PRT hilfreich sein können.

Von Gordon Kaufman liegt in deutscher Übersetzung vor: *Theologie für das Nuklearzeitalter*, München 1987. Kaufman geht hier nicht auf die Theologie der Religionen ein, doch ermöglicht dieses kleine Werk, gemeinsam mit dem in R. Bernhardt, „Horizontüberschreitung" enthaltenen Beitrag Kaufmanns, einen Einblick in das Theologie-Verständnis des in den USA recht einflußreichen Theologen.

Aus der neueren Phase im religionstheologischen Denken Stanley Samarthas sind in deutscher Sprache die beiden Aufsätze: *Religiöse Identität in einer von einer Glaubensvielfalt geprägten Gesellschaft*, in: Una Sancta 43 (1988) 210–217 und *Christen im Verhältnis zu Gläubigen anderer Religionen. Entwicklungen und Perspektiven*, in: Dialog der Religionen 1 (1991) 39–50, zugänglich.

Für Rosemary Radford Ruether, die das feminstische Interesse an der PRT repräsentiert, sei verwiesen auf: *Frauenbilder – Gottesbilder. Feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten*, Gütersloh 1987.

Ausgehend von ihren Erfahrungen im christlich-buddhistischen Dialog entwickelten Aloysius Pieris und Seichi Yagi ihre religionstheologisch pluralistischen Positionen. P i e r i s' Beitrag zu „The Myth of Christian Uniqueness" stellt einen überarbeiteten Auszug aus seinem wichtigen programmatischen Artikel Christianity in a Core-to-Core Dialogue with Buddhism dar, der in deutscher Sprache unter dem Titel *Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen*, in: A. Bsteh (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie, Mödling 1987, 131–178, erschienen ist und erneut in: A. Pieris, *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Mainz 1989, 157–194. Y a g i publizierte nach seinem Beitrag zu „The Myth of Christian Uniqueness" den in deutscher Sprache verfaßten, längeren Essay: Seichi Yagi, *Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken*, München 1988 [dort auch Literaturangaben zu früheren Publikationen], sowie den Aufsatz: *Paulus und Shinran*, in: EvTh 48 (1988) 36–46. Ein Dialog zwischen Yagi und S. Fritsch-Oppermann ist dokumentiert in: S. Fritsch-Oppermann, *Konvivenz und Konfrontation – im Dialog mit dem Dialogtheologen S. Yagi, Tokyo*, in: ZfM 18 (1992) 210–221.

Auch aus der umfangreichen kritischen Diskussion der PRT wurden bisher nur wenige Beiträge übersetzt.

Eher wohlwollend steht der PRT das Buch von Kenneth Cracknell, Towards a New Relationship. Christians and People of Other Faiths, London 1986, gegenüber, das unter dem Titel *Mission und Dialog. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens*, Frankfurt a.M. 1990, in deutscher Sprache greifbar ist. Konstruktive Kritik mit weiterführenden Überlegungen äußert Schubert Ogden in seinem Beitrag *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, in: ZThK 88 (1991) 81–100. Und von Gavin D'Costa, der in der internationalen Diskussion die Riege der inklusivistischen Kritiker an der PRT anführt, erschien in deutscher Sprache der instruktive Aufsatz: *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen*, in: Theologie der Gegenwart 30 (1987) 221–231.

Damit kommen wir nun zu den originären Beiträgen aus der deutschsprachigen Theologie zur Diskussion um die PRT. Zwar hat die Diskussion hierzulande insgesamt bei weitem noch nicht die Intensität und das Niveau der internationalen Debatte erreicht, doch gibt es inzwischen einige erste Stellungnahmen. In bislang sieben veröffentlichten Monographien wurde die PRT zumindest in Teilaspekten oder hinsichtlich einzelner Vertreter diskutiert.

Reinhold Bernhardt setzt sich in seiner vielbeachteten Diss. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1990, relativ breit mit der PRT von John Hick auseinander.

Thomas Mooren stellt sich mit seinem längeren Essay *Auf der Grenze. Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen*, Frankfurt a.M. 1991, zwar deutlich hinter ein zentrales Anliegen der PRT, nämlich eine theologische Legitimität der Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Religionen zu konzipieren, kritisiert jedoch an einzelnen Vertretern der PRT, besonders an Knitter, daß sie dieses Desiderat nicht einlösen.

In seinem Versuch einer religionstheologischen Bestandsaufnahme konfrontiert sich Gustav Rosenstein, *Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute*, Hamburg 1991, unter zahlreichen anderen Entwürfen auch mit den Grundgedanken von Smith, Hick und Knitter. Rosenstein erkennt zwar den praktischen Wert der PRT und ihre Chancen für den interreligiösen Dialog, bleibt jedoch aufgrund seiner christozentrischen Geschichtstheologie letztlich einer inklusivistischen Position verpflichtet.

Joachim Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh 1992, kritisiert eine inklusivistische Position vor allem mit dem hermeneutischen Argument der unzulässigen Vereinnahmung bzw. Verzerrung des nichtchristlichen Dialogpartners. Allerdings kann er sich auch nicht für die pluralistische Alternative entscheiden, die er am Beispiel der religionstheologischen Ansätze von Panikkar und Smith erörtert. Die PRT widerspreche dem Selbstverständnis aller Religionen und könne keine überzeugende Christologie formulieren. Nachdem Zehner nun aber gewiß kein Exklusivist ist, führt ihn seine Kritik ins religionstheologische Niemandsland.

[6] Bei der Übersetzung des 4. Kap.s der deutschen Ausgabe ist der ursprüngliche Fußnotentext von Anm. 66 verlorengegangen. Was dann unter Anm. 66 als Fußnotentext steht, gehört zu Fußnotenziffer 67 im Haupttext usw. bis zum Ende des Kap.s!

Zu sehr an der Oberfläche bleibt trotz mancher richtig angesetzter Grundfragen die leider auf eine völlig unzureichende Textbasis gestützte Auseinandersetzung mit der PRT in JÜRGEN WERBICK, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992.

Dagegen leisten die auf einer soliden Kenntnis der Materie beruhenden Diskussionen der wahrheitstheoretischen Überlegungen von Smith und Hick durch ARMIN KREINER in seiner Habil.schrift: *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1992, einen substantiellen Beitrag zu der Frage, ob die PRT das Problem der widerstreitenden Wahrheitsansprüche der Religionen befriedigend zu lösen vermag.

In meiner eigenen Diss.: PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *„Den Löwen brüllen hören" – Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn 1992, habe ich die religionstheologischen Überlegungen von Smith und Hick nur in einigen Aspekten gestreift. Doch fügt sich der von mir vertretene hermeneutische Ansatz bei den menschlichen Grunderfahrungen gut in ein religionstheologisch pluralistisches Verständnis des Verhältnisses von Christentum und Buddhismus ein. Inzwischen habe ich dies verdeutlicht in meinem Beitrag: P. Schmidt-Leukel, *Christliche Buddhismus-Interpretation und die Gottesfrage*, der noch im laufenden Jg. der MThZ 44 (1993) erscheinen soll.

Eine Diss. über W. C. Smith wurde erstellt von ANDREAS GRÜNSCHLOß, ist allerdings bisher noch nicht veröffentlicht.

Auch einige Themenhefte und Sammelwerke beschäftigen sich mit der PRT.

Concilium 22 (1986) H. 1 enthält neben dem bereits genannten Aufsatz von P. KNITTER weitere Beiträge zur Theologie der Religionen, darunter eine Stellungnahme von HANS KÜNG. Dieser Beitrag von H. Küng wird mit nur wenigen Änderungen wiederholt in *Evangelische Theologie 49 (1990) H. 4*, das darüber hinaus eine Präsentation der PRT durch P. Knitter, eine kritische Auseinandersetzung mit Knitter von R. BERNHARDT, sowie einige eher befremdliche Notizen von JÜRGEN MOLTMANN bringt. *H. 1 der Münchener Theologische Zeitschrift 41 (1990)* enthält je einen Beitrag von HEINRICH DÖRING und HORST BÜRKLE zur Ekklesiologie bzw. Christologie im Zusammenhang religionstheologischer Fragen, in denen die PRT gestreift wird, und je einen Beitrag von ARMIN KREINER und PERRY SCHMIDT-LEUKEL, die sich eigens mit der PRT befassen. Nicht direkt die PRT, wohl aber die Herausforderung durch die Pluralität der Religionen für jede einzelne unter ihnen, ist Gegenstand von *H. 2 des 1. Jg.s von Dialog der Religionen (1991)*. Überhaupt wird man von dieser durch Michael von Brück neubegründeten Zeitschrift in Zukunft mehrere Beiträge zu einzelnen Fragekomplexen der PRT erwarten dürfen. Auf die PRT gehen die Beiträge von HANS-JÜRGEN MARX und HEINRICH DÖRING ein in: Karl Müller, Werner Prawdzik (Hg.), *Ist Christus der einzige Weg zum Heil?*, St. Augustin 1991, sowie der Beitrag von H. DÖRING in: Harald Wagner (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Paderborn 1991. Auf die Herausforderung durch die PRT weist eindringlich RAUL NIEMANN in seinem Beitrag zu Wolfgang Greive, Raul Niemann, *Neu glauben?*, Gütersloh 1990, hin. Unter dem Titel *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990, hat HANS WALDENFELS ältere und jüngere Aufsätze zu religionstheologischen Fragen gesammelt und berührt darin am Rande gelegentlich auch die PRT. Eine harsche Ablehnung wird der PRT Paul Knitters erteilt in der Studie von VELKD und AKF: *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, Gütersloh 1991. Zu einer Kritik dieser Studie vgl. meinen Beitrag: P. SCHMIDT-LEUKEL, Der schwierige Weg vom Gegeneinander zum Miteinander der Religionen, in: Una Sancta 47 (1992) 54–77. Eine ebenso oberflächliche wie negative Darstellung der PRT findet sich auch in R. HUMMEL, *Den Gott unseres Nächsten lieben? Christlicher Glaube im Dialog der Religionen*, in: K. Rommel (Hg.), Was andere glauben. Weltreligionen aus christlicher Sicht, Stuttgart 1992, 11–27. Bezeugt die vernichtende Bemerkung, es sei eine „Tatsache, daß ihr [der PRT; Anm. von mir] ein tieferes Verstehen religiöser Wahrheitsansprüche abgeht" (ebd. 23), die völlige Unkenntnis des Leiters der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen hinsichtlich der jahrzehntelangen Reflexion und der umfangreichen theologischen, religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Forschungen zu Glaubensverständnis und religiösen Wahrheitsansprüchen durch führende Pluralisten wie W. C. Smith und John Hick, oder stehen hinter ihr andere Motive? Es bleibt zu wünschen, daß dies nicht bezeichnend wird für das intellektuelle Niveau der theologischen Auseinandersetzung mit der PRT in Deutschland. Für 1993 sind zwei Veröffentlichungen in der Reihe „Quaestiones Disputata" geplant, die sich teilweise mit der PRT befassen: Ein von JÜRGEN WERBICK und MICHAEL VON BRÜCK hg. Bd mit dem Titel *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* und ein Bd von HEINRICH DÖRING, ARMIN KREINER und PERRY SCHMIDT-LEUKEL zu Kernfragen der Fundamentaltheologie, dessen Abschnitt über die „Demonstratio Christiana" eine Verteidigung der PRT enthalten wird.

Neben den genannten Beiträgen in Themenheften und Sammelbänden ist noch auf einige einzelne Aufsätze zur PRT oder zu eng damit zusammenhängenden Fragen hinzuweisen.

Eine ausführliche Rezension der beiden Konferenzbände „Toward a Universal Theology of Religions" und „The Myth of Christian Uniqueness" beinhaltet: GEORG EVERS, *Interreligiöser Dialog – Brennpunkte der Theologie. Drei Konferenzen in Europa und den USA*, in: ZMR 73 (1989) 241–247. Mit dem Ansatz von W. C. Smith setzt sich kritisch auseinander: M. WELKER, *„Einheit der Religionsgeschichte" und „universales Selbstbewußtsein" – Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft*, in: EvTh 48 (1988) 3–18. Eine ausführliche kritische Rezension von P. Knitters „Ein Gott – viele Religionen" hat H. WALDENFELS vorgelegt unter dem Titel: *In wessen Namen? Anmerkungen zu einem Buch von Paul F. Knitter*, in: Christ in der Gegenwart 40 (1988) 317f. Eine deutliche Abgrenzung seiner eigenen Position von der PRT nimmt Waldenfels in seinem Beitrag: *Mission und interreligiöser Dialog: Was steht auf dem Spiel?*, in: ZMR 73 (1989) 182–194, vor. Primär gegen Knitter, aber doch weiter ausgreifend, sind auch die bedenkenswerten Ausführungen von GEORG ESSEN, *Die Wahrheit ins Spiel bringen . . . Bemerkungen zur gegenwärtigen Diskussion um eine Theologie der Religionen*, in: Pastoralblatt 44 (1992) 130–140, gerichtet. Im Hinblick auf die religionstheologische Relevanz der Wahrheitsfrage hat REINHOLD BERNHARDT seine eigene Position nochmals verdeutlicht in seinen beiden Beiträgen: *Der Absolutheitsanspruchs des Christentums*, in: Deutsches Pfarrerblatt 91 (1991) 405–408, und: *Zur Hermeneutik des interreligiösen Dialogs*, in: Bibel und Liturgie 65 (1992) 131–143. Einen Beitrag über *Interreligiöse Bilder und Gleichnisse*, in dem Bernhardt unter anderem auch einige der geläufigen Bilder für die pluralistische Sicht der Religionen diskutiert, soll noch im Jg. 3 (1993) von Dialog der Religionen erscheinen. Nicht direkt mit der PRT, wohl aber mit der hierfür bedeutsamen Christologie von John Hick setzt sich auseinander: I. DALFERTH, *Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie*, in: ZThK 84 (1987) 320–344. Die Beziehung zwischen Christologie und Religionstheologie diskutiert K.-J. KUSCHEL, Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in: StZ 116 (1991), 387–402. Die im Kontext der internationalen Diskussion häufig verwerteten Überlegungen G. Lindbecks zur Dogmenhermeneutik werden samt ihren religionstheologischen Konsequenzen dargestellt und kritisch bewertet in: A. KREINER, *Versöhnung ohne Kapitulation. Überlegungen zu George A. Lindbecks „The Nature of Doctrine"*, in: Catholica 46 (1992) 307–321. Gegen eine Legitimation der PRT durch die Notwendigkeit interreligiöser Toleranz wehrt sich: WINFRIED HÄRLE, *Der Toleranzgedanke im Verhältnis der Religionen*, in: W. E. Müller, H. H. R. Schulz (Hg.), Theologie und Aufklärung (FS f. Gottfried Hornig), Würzburg 1992, 323–338. Die Frage, ob im Horizont der jüngsten religionstheologischen Entwicklungen der interreligiöse Dialog als ein ökumenisches Geschehen begriffen werden kann bzw. muß, haben H. DÖRING und P. SCHMIDT-LEUKEL gemeinsam erörtert in dem Beitrag: *Interreligiöser Dialog als ökumenisches Problem*, in: Catholica 44 (1990) 221–241.

Wer die religionstheologische Diskussion in Deutschland innerhalb der letzten dreißig Jahre verfolgte, mußte feststellen, daß nach der hitzigen, aber im Sinne sachlicher Klärung nicht immer glücklich verlaufenen Debatte um die „anonymen Christen" das Gespräch versandete. Einige versuchten das Vakuum zu nutzen und hinter schon erreichte religionstheologische Positionen zurückzugehen, nicht zuletzt angesichts des seit Assisi stetig anwachsenden Protests der (mit sich) Allein-Seligen. Andere setzten ihre theologische Energie in den konkreten Dialog mit einzelnen Religionen. Die Mehrheit aber schien den religionstheologischen Fragekomplex einfach wieder zu vergessen. Jetzt scheint man – aufgeschreckt durch die Ansichten pluralistischer Religionstheologen – aus diesem Schlummer zu erwachen. Dieser Literaturbericht will unter anderem zeigen, wie umfangreich und komplex die Diskussion ist, die sich inzwischen auf internationalem theologischem Parkett weitgehend ohne unsere Beachtung entwickelt hat: Und der Nachholbedarf für einen sachgerechten Einstieg in diese Diskussion ist entsprechend. Aber lohnt sich die Mühe? An einer positiven Antwort auf diese Frage kann es kaum Zweifel geben. Mit einem eher warnenden Ton weist man jetzt in Deutschland auf die Bedeutung der von der PRT ausgehenden Herausforderungen hin (vgl. hierzu beispielsweise: FRANZ WOLFINGER, *Begegnung und Dialog*, in: P. Neuner, H. Wagner [Hg.], In Verantwortung für den Glauben. FS f. Heinrich Fries, Freiburg–Basel–Wien 1992, 361–373; HANS WALDENFELS, *Mission und Dialog: Was steht auf dem Spiel?*, in: ZMR 73 [1989] 182–194; ders., *Die Spannungen ehrlich aushalten*, in: HK 47 [1993] 30–34). Aber muß man Waldenfels' Frage, was angesichts der PRT „auf dem Spiel stehe", nur apologetisch abwehrend verstehen? Auf dem Spiel stehen natürlich der Verlust christlicher Exklusivitäts- und Superioritätsansprüche, aber zu gewinnen wäre – falls die pluralistische Hypothese wahr sein sollte – die Überzeugung, daß Gottes Wirken unter den Menschen noch weitaus reicher, vielfältiger war und ist, als wir es bisher für möglich hielten. Deshalb verdient die Prüfung der pluralistischen Hypothese unsere ganze Aufmerksamkeit.

Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. v. Michael von Brück, Jürgen Werbick. – Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 1993. 208 S. (Quaestiones disputatae, 143), kart. DM 39,00

Die vier Beiträge des vorliegenden Bd.es geben auf je eigene Art Zeugnis von der allmählich anhebenden Auseinandersetzung mit der seit ca. zwanzig Jahren auf internationaler Ebene in immer noch zunehmender Intensität geführten Diskussion über das Modell einer „Pluralistischen Religionstheologie". Die von den Hg.n im Vorwort betonte Einsicht, „daß wir noch am Anfang eines vielleicht beispiellosen theologischen Lernprozesses stehen" (9), scheint mir in dreifacher Hinsicht absolut zutreffend: (a) Bei der von den Anhängern Pluralistischer Religionstheologie vertretenen Hypothese geht es um eine Vision, die in einer tatsächlich beispiellosen Weise das Selbstverständnis der Menschheitsreligionen verändern könnte. Um ihrer theologischen Verheißungen und Gefahren willen verdient sie höchste Aufmerksamkeit und kritische Prüfung. (b) Angesichts des Ausmaßes dieses Lernprozesses steht auch die relativ weit fortgeschrittene internationale Diskussion noch am Anfang. Viele systematische Fragen sind noch längst nicht ausdiskutiert. (c) Besonders aber für die deutschsprachige Theologie gilt, daß sie weithin bei dem Versuch am Anfang steht, überhaupt die theoretischen Ausgangsbedingungen zur Kenntnis zu nehmen und zu reflektieren, in deren Kontext die pluralistische Hypothese entwickelt wurde. Fragt man sich, inwieweit der vorliegende Bd. in dieser Situation einen Fortschritt signalisiert, so müßte die Antwort recht zwiespältig ausfallen.

Der Bd. wird eröffnet durch einen Beitrag von Jürgen Werbick, der die Pluralistische Hypothese zu rekonstruieren versucht, kritische Einwände formuliert und eine Gegenposition bezieht. Daran schließen sich Beiträge von Michael von Brück und Hans Zirker an, die sich nicht unmittelbar mit der Pluralistischen Hypothese auseinandersetzen, sondern anhand spezifischer Fragen des Dialogs mit Hinduismus, Buddhismus (von Brück) und Islam (Zirker) die Pluralistische Religionstheologie nach ihrer Plausibilität befragen. Im vierten und abschließenden Beitrag stellt Reinhold Bernhardt christologische Entwürfe aus dem Umfeld der Pluralistischen Religionstheologie vor (John Hick, Leonard Swidler, Paul Knitter, Schubert Ogden), diskutiert sie kritisch und läßt das Resümee ihrer Vorzüge und Defizite in eine eigene christologische Skizze münden.

Die Beiträge sind im einzelnen zu gehaltvoll und detailliert, um ihnen in einer Rezension, die mehr will als nur summarisch informieren, gleichermaßen gerecht zu werden. Da der Beitrag von Werbick die in systematischer Hinsicht gewichtigsten und umfassendsten Anfragen formuliert, soll er (ohne dadurch eine qualitative Wertung auszudrücken) in dieser Besprechung hervorgehobene Beachtung finden. Zu den anderen Beiträgen möchte ich mir anschließend nur noch einige partielle Anmerkungen erlauben.

Die Auseinandersetzung mit Werbick betrifft drei Punkte: (a) Seine Wiedergabe der Pluralistischen Religionstheologie, (b) seine zentrale Kritik an ihr und (c) die Konsistenz seiner Gegenposition.

(a) Werbick stellt deutlich heraus, daß die Pluralisten versuchen, „nicht mehr absolutistisch und exklusivistisch sein zu wollen, ohne relativistisch sein zu müssen", und zollt ihnen dafür „höchsten Respekt" (51). Meines Erachtens erfaßt er damit exakt das pluralistische Anliegen. Doch ist so nur negativ gesagt, was die Pluralisten nicht wollen, nicht aber, was sie positiv vertreten: nämlich die Hypothese, daß es Gotteserkenntnis bzw. Offenbarung und heilshafte Antwort auf diese Offenbarung in mehr als einer einzigen Religion gibt und zwar (im Unterschied zu inklusivistischen Superioritätsansprüchen) in gleichrangiger Qualität und somit – weil die Religionen verschieden sind – in pluriformer Gestalt. Dieses positive Anliegen kommt bei W. nicht so deutlich zur Sprache wie die negativen Abgrenzungen.

W. diskutiert das pluralistische Anliegen vornehmlich anhand der Positionen von Hick und Knitter. Er sieht – meines Erachtens wiederum zu Recht – bei Knitter die Tendenz, den Verzicht auf einen christlichen Absolutheits-, besser Superioritäts-Anspruch, auf pragmatische Zwecke zu stützen, und kritisiert die Undurchführbarkeit dieses Weges mit dem Argument, daß die praxisrelevanten Wert-, Ziel- und Leitvorstellungen nach wie vor der Frage ihrer normativen Gültigkeit ausgesetzt bleiben. Auf dieser „prinzipiellen" Ebene der Fragestellung hält W. die Überlegungen Hicks für relevanter und folglich auch für diskussions- und kritikwürdiger. In seiner Kritik an Hick spart W. nicht mit harten Urteilen, und schon dieser Umstand gibt Anlaß zu der Frage, wie umfassend und wie korrekt W. die kritisierte Position wiedergibt. Dementsprechend erschreckend fällt die Antwort aus: Es ist im wesentlichen ein einziger (!) Aufsatz von Hick, auf den sich W. bezieht. Und dies hat zwei gravierende Folgen: Es kommt zu Mißverständnissen der Position Hicks, und es wird an Hick das Fehlen von Reflexionen moniert, die zwar in diesem Aufsatz zu kurz kommen mögen, nicht aber in seinem umfangreichen Gesamtwerk.

Mißverständlich ist die Zuordnung Hicks zu einem soteriozentrischen Ansatz (15), wenn W. dem entgegenstellt, im Christentum gehe es darum, auf Gott – und zwar in spezifischer Weise – zentriert zu sein (19). Die Zentrierung auf Gott ist auch für Hick inhaltlich essentiell, insofern bei seiner Formel „transformation from self-centredness to Reality-centredness" mit „Reality" auf „the Real" angespielt ist, also auf jene eine göttliche Wirklichkeit, mit der es die Religionen nach der Pluralistischen Hypothese zu tun haben. „Soteriozentrisch" ist allein die *kriteriologische* Bewertung der Religionen, was völlig adäquat ist, da es um die Bewertung ihrer Heilsweg-Ansprüche geht. Auf der Linie dieses Mißverständnisses liegt auch die folgende unzutreffende Wiedergabe der Position Hicks, wonach W. unterstellt, Hick wolle die Frage der Personalität Gottes „offenlassen" (29f). Hicks Hypothese schlägt demgegenüber vor, daß Gott in seinem An-Sich-Sein, d. h. jenseits menschlicher Gotteserfahrung, weder adäquat als „personal" noch als „impersonal" beschrieben werden kann, weil alle unsere Begriffe ihren Gegenstand notwendig verendlichen, Gott aber eine unendliche Wirklichkeit ist, wobei jedoch personale und impersonale Bilder der transzendenten Wirklichkeit gleichermaßen Ausdruck authentischer, allerdings jeweils unterschiedlicher Erfahrungen mit dieser Wirklichkeit sein können. Kants Distinktion von Noumenon und Phänomenon dient Hick in diesem Zusammenhang lediglich zur Illustration. Er legt sich damit nicht auf die kantianische Epistemologie fest und beruft sich genauso häufig auf die thomistische Feststellung, daß der Erkenntnisgegenstand immer nur nach der Art des Erkennenden erfaßt wird. Hick weist keineswegs, wie W. unterstellt, den konkreten Vorstellungen der Religionen über „den personalen oder eher apersonalen Charakter der Gottheit (. . .), über Auferstehung oder Wiedergeburt, über Erlösung durch stellvertretende Sühne oder durch Erleuchtung" in Bausch und Bogen „eine untergeordnete Rolle" zu (21). Welche Position Hick zur Frage der Personalität Gottes einnimmt, wurde bereits gesagt. Zum Problem der Individualeschatologie und der Konzepte von Auferstehung und Wiedergeburt hat Hick mit seinem umfangreichen Werk „Death and Eternal Life" schon als Pluralist eine außerordentlich konzise Abhandlung vorgelegt, die allgemein als der moderne Klassiker zu dieser Thematik angesehen wird. Und hier – wie in seiner monumentalen Abhandlung zur Theodizee „Evil and the God of Love" – kommt auch der Klärung soteriologischer Konzeptionen zentrales Gewicht zu. Die später in die Formel der „Transformation" gefaßte Soteriologie wird von Hick aus einer sorgfältigen Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen christlichen und nichtchristlichen Konzeptionen heraus entwickelt. Es ist aber richtig, daß solche metaphysischen und dogmatischen Fragen für die Beurteilung der Religionen nach einem soteriologischen Kriterium eine untergeordnete Rolle spielen, weil die heilshafte Zentrierung des Menschen auf Gott nicht von der richtigen Antwort auf diese Fragen abhängt. Hierfür ist vielmehr von vorrangiger Bedeutung, daß die Existenz der göttlichen Wirklichkeit überhaupt bejaht und in einer Weise beschrieben wird, die die erlösende Transformation in die richtige Richtung zu steuern vermag. Völlig verkürzt ist Hicks differenzierte Behandlung des Problems konfligierender Wahrheitsansprüche der Religionen wiedergegeben. Hick weicht diesem zentralen Problem nicht einfach, wie W. unterstellt, durch den Hinweis auf die Unbegreiflichkeit Gottes aus (53). Hick unterscheidet vielmehr Wahrheitsansprüche, die sich auf innerweltliche (z. B. auch auf historische) Sachverhalte beziehen, solche, die metaphysische Zusammenhänge betreffen, und solche, die unmittelbar die transzendente Wirklichkeit selbst zum Gegenstand haben. Allein bei den Aussagen dieser letzten Klasse gilt, daß die Unendlichkeit der göttlichen Wirklichkeit eine Vielzahl auch divergierender endlicher Bilder zuläßt. Bei endlichen, kontingenten Sachverhalten (auch solchen metaphysischer Art), gibt es prinzipiell die Möglichkeit richtiger Beschreibungen, die auch nach Hick die Wahrheit ihres jeweils kontradiktorischen Gegenteiles ausschließen. Doch hinsichtlich der unendlichen Wirklichkeit Gottes gilt dies nur in Bezug auf ihre Existenz (deren Affirmation und Negation können nicht zugleich wahr sein), nicht aber hinsichtlich ihrer Beschreibungen, die nun einmal, wenn Gott wirklich alles Begreifen übersteigt, ihn nicht in wörtlich wahrer Weise erfassen können. Aussagen, die unmittelbar die göttliche Wirklichkeit selbst betreffen, werden von Hick als Aussagen menschlicher Gotteserfahrung interpretiert: der Mensch redet in Bildern seiner Erfahrungswelt von dem je größeren „Gegenstand" seiner Transzendenzerfahrung. Diese Aussagen (und nur sie!) sind folglich danach zu beurteilen, ob sie sich einem echten Kontakt mit der göttlichen Wirklichkeit verdanken und einen solchen inspirierend vermitteln können. W. hätte dies alles in Hicks religionstheologischem Hauptwerk „An Interpretation of Religion" finden können, das er jedoch nur mittels einer Rezension(!) durch Paul Knitter und des kurzen Auszugs in Bernhardts Anthologie „Horizontüberschreitung" zur Kenntnis nimmt. Eine ähnlich unzureichende Kenntnis der Position Hicks steht offensichtlich auch hinter dem letzten und maßgeblichen Einwand W.s:

(b) W.s einzelne Kritikpunkte an der Pluralistischen Religionstheologie kulminieren in folgendem, durchgängig erhobenen Einwand (vgl. 18,28ff,42,51,53f): Die pluralistische Infragestellung des christlichen Absolutheits- bzw. Superioritätsanspruchs mündet, zu-

mindest im Bereich der Wahrheitsfrage, unvermeidlich in den Relativismus. Besonders gegenüber Hicks Unterscheidung zwischen den menschlichen, endlich-begrenzten Vorstellungen von der transzendenten Wirklichkeit und ihrem für jeden menschlichen Begriff uneinholbaren unendlichen Charakter wendet W. ein, er sehe unter dieser Voraussetzung keine Möglichkeit mehr, zwischen authentischen und inauthentischen religiösen Aussagen zu unterscheiden, womit man zwangsläufig in den religiösen Relativismus geraten sei (54). Nun, vielleicht sieht W. einfach deshalb nicht, weil er nicht geschaut hat. Zumindest vermißt man angesichts des Gewichts dieses Einwands – würde er zutreffen, so wäre damit die Pluristische Hypothese erledigt – eine Beschäftigung mit Hicks intensiver Bemühung um eine interreligiöse Kriteriologie (vier Kap. in „An Interpretation of Religion" und darüber hinaus einige wichtige einzelne Abhandlungen wie z. B. „On Grading Religions" und „On Conflicting Religious Truth Claims"). Das genannte Problem ist jedoch nicht in einem konfessorischen Hau-Ruck-Verfahren oder gar durch den Hinweis auf das persönliche „Ergriffensein" (47) zu lösen. Es erfordert eine differenzierte Behandlung der unterschiedlichen Klassen religiöser Aussagen hinsichtlich ihrer Aussageabsicht und Wahrheitsfähigkeit, eine Klärung der Möglichkeiten, mittels rationaler Kriterien Entscheidungen vorzunehmen, und eine eingehende Reflexion der kriteriologischen Bedeutung ethischer Urteile in Bezug auf die soteriologischen Ansprüche der Religionen. Nur unter der Berücksichtigung des religionsphilosophischen Gesamtwerks von Hick, in dem die genannten Aufgaben ausführlich thematisiert (und in „An Interpretation of Religion" nochmals rekapituliert) sind, wird die Ausgewogenheit von Hicks Antwort auf das Relativismus-Problem deutlich.

W.s kritischer Zentraleinwand ist deswegen so gewichtig, weil allem, was W. gegen den religiösen Relativismus sagt, aus ganzem Herzen zugestimmt werden kann. Auch die Kritik an der unhaltbaren Auffassung, ein Dialog sei nur möglich, wenn dem Dialogpartner von vornherein die Wahrheit seiner Auffassungen attestiert werde (43), und ihre Enttarnung als eine relativistische Verunmöglichung kritischen Diskurses, als eine letztlich repressive Form der Toleranz (33,52), sind meines Erachtens sehr zu begrüßen. Aber W.s Ansicht (oder ist es nur eine Befürchtung?), die Pluralistische Hypothese könne dem Relativismus nicht entgehen, scheint mir auf einer falschen Prämisse zu beruhen: nämlich der Auffassung, die religionstheologisch entscheidenden Prädikate (Vermittlung von Gotteserkenntnis bzw. Offenbarung und Heil) seien in ihrer superioren Form nur in singulärer Gestalt applikabel, so daß jede Bestreitung dieser Singularität und jede Befürwortung ihrer (quantitativ und phänomenal) pluriformen Gestalt auf eine Negation jener Kriterien hinauslaufe, die es ermöglichen, überhaupt echte von unechten, superiore von defizienten Formen zu unterscheiden. Doch ist diese Prämisse alles andere als gesichert oder naheliegend. Ein Vergleich zur Illustration: Man kann z. B. schöne Blumen von Unkraut unterscheiden, ohne behaupten zu müssen, daß es nur eine einzige Blume gibt, die die schönste aller Blumen ist. Ja es macht die Klasse der schönsten Blumen noch schöner, daß sie in sich vielfältig ist. Und wer behauptet, daß es nicht nur eine einzige schönste Blume, sondern mehrere schönste Blumen gibt, begibt sich deswegen keineswegs automatisch jeglichen kriteriologischen Maßstabs, um Zierpflanzen von Unkraut zu unterscheiden. Und mir scheint, daß es auch in der heilshaften Gottesbeziehung und Gotteserkenntnis neben unechten und defizienten Formen mehrere verschiedenartige Gestalten ihrer höchsten Form gibt, ja daß es sie geben muß, weil es immer die Vielfalt menschlichen Daseins ist, in die hinein sich die Gottesbegegnung realisiert. Aber die Akzeptanz mehrerer gleichrangig authentischer Formen der Gotteserkenntnis und Gottesbeziehung beinhaltet keineswegs den Verzicht auf Kriterien zur Unterscheidung legitimer religiöser Vielfalt von defizienten oder inauthentischen Religionsformen. Hierfür benennen die Pluralisten in letzter Konsequenz soteriologisch-ethische Kriterien und verweisen auf den Umstand, daß alle Zeichen einer auch an christlichen Maßstäben gemessenen Heiligkeit, Zeichen von Glaube, Hoffnung und Liebe, in den großen Religionen in beeindruckendem Ausmaß zu finden sind, neben allen Abscheulichkeiten, die ebenfalls gleichrangig verteilt zu sein scheinen. Doch W. urteilt, diese „Heils- (und Effektivitäts-) Zentriertheit ist gerade für die christlichen Traditionen durchaus problematisch" (19). Freilich, was ist schon problemlos? Aber wußte Jesus eine andere Antwort, als er auf die Frage seiner Jünger, woran man die echten von den falschen Propheten unterscheiden solle, auf ihre guten und schlechten Früchte verwies? Ist diese Antwort nach W.s Meinung ebenfalls als für die christliche Tradition problematisch anzusehen?

(c) Nach W. kann nicht ausgeschlossen werden, „daß außerchristliche Glaubenszeugnisse die Herausforderung des göttlichen Logos authentischer bezeugen als viele innerkirchliche" (47; ähnlich 35,37,46). Man stößt hier jedoch auf eine deutliche Inkonsistenz bei W.. Er erklärt, „Absolutsetzung" gelte nur dem „Logos, der sich den Christen in Jesus Christus als der unüberholbare Gott-Logos erschließt und sie zum Glauben herausfordert; kann aber nicht heißen: Absolutsetzung der in den christlichen Traditionen und Kirchen unternommenen Versuche, diesem Logos zu entsprechen" (50f). Diese Unterscheidung läuft nun entweder auf die Konzeption Hicks hinaus, der Gott und Gottes Selbstmitteilung an die Menschen von den vielfältigen Antworten der Menschen auf diese Mitteilung unterscheidet, oder sie geht nicht auf. Ersteres wäre der Fall, wenn dieser Logos sich nicht in Jesus Christus allein, sondern auch auf andere, aber gleichrangige Weisen im Leben der Menschheit bekundet. Nach W. führt aber die Annahme verschiedener Inkarnationen zum Relativismus (51). Hat sich der Logos allerdings nur in Jesus (zumindest in dieser Deutlichkeit) bekundet, wie sollte es dann außerhalb des Christentums authentischere Zeugnisse für die Herausforderung des Logos geben? Und wie soll so noch unterscheidbar sein zwischen der Absolutheit des Logos und der Nicht-Absolutheit des Christentums? Allein das Christentum hat doch demnach erkannt, daß sich der Logos in Jesus ausgedrückt hat, und ist als einzige vom fleischgewordenen Logos selbst gestiftete Religion allen anderen qualitativ überlegen. Reinhold Bernhardt hat diesen unumgehbaren Zusammenhang zwischen christlichem Superioritätsanspruch und Christologie sehr klar gleich zu Beginn seines Beitrags beschrieben (144f). Die hier aufgezeigte Inkonsistenz zieht sich denn auch durch eine Reihe weiterer Überlegungen W.s hindurch. Besonders deutlich wird sie an zwei Stellen. *Erstens*: W. will einen interreligiösen Dialog, in dem „kein Teilnehmer die (Heils-)Wahrheit für sich monopolisiert und den anderen nur noch darüber Bescheid gibt, was sie um ihres Heiles willen anzunehmen hätten" (47), hält es aber andererseits für essentiell und unaufgebbar, daß der religiöse Wahrheitsanspruch „ein seinem Wesen nach universeller auch in dem Sinne [ist], daß der Erlöser als für alle Menschen schlechthin erlösende Wirklichkeit behauptet wird" (41). Wenn der ‚eigene' Erlöser aber schlechthin als der Erlöser aller zu betrachten ist, wird man wohl nicht umhin kommen, den anderen nur noch darüber Bescheid zu geben, was sie um ihres Heiles willen anzunehmen haben. Es sei denn, man teilt die pluralistische Auffassung, daß die wahrhaft erlösende Verbindung mit der einen göttlichen Wirklichkeit in vielerlei Gestalt zugänglich ist. *Zweitens*: W. urteilt, ein Blick auf die Religionen aus der „Außenperspektive" der Religionswissenschaft, „für die jede Religion Vorzüge und Nachteile hat, Originalität und Abhängigkeiten erkennen läßt, authentisch-heilsame und heillose Realisierungen findet und eben deshalb keine prinzipielle Überlegenheit über die anderen beanspruchen darf", ergebe „zweifellos ein Kontrastbild zur Selbstthematisierung des Christlichen" (37f). Gibt es einen Grund, warum das erstere Urteil das einer „Außenperspektive" bleiben muß? Es gäbe ihn, wenn dieses Urteil auf einer für den Gläubigen inakzeptablen Kriteriologie beruhte. Aber ist dies notwendig der Fall? Darf man W. bitten, seine Kriterien, die ihn in Jesus den Logos erkennen lassen, deutlicher zu nennen und erneut die Frage zu verhandeln, ob – gemessen an diesen Kriterien – die vermeintliche „Außenperspektive" nicht auch vom gläubigen Christen geteilt werden kann? Es könnte sich dann das Urteil ergeben, was – wie Bernhardt in seinem Beitrag zeigt – sich immer mehr als die christologische Option der Pluralistischen Religionstheologie herauskristallisiert: daß Jesus von Nazaret durch sein Leben, seine Lehren, sein Geschick und seine Wirkungsgeschichte die Gottesbeziehung auf einzigartige, aber nicht auf die allein einzigartige Weise vermittelt.

Zu den übrigen Beiträgen dieses Bd. seien nun nur noch einige wenige Anmerkungen nachgeschickt.

Zirker bewegt sich in einem ähnlichen Spagat wie W. und aus teilweise ähnlichen Gründen. Auch er sucht eine Religionstheologie, in der „eine Religion nicht von vornherein ‚das Heil der Welt' auch für alle anderen Menschen gerade dort und nur dort festlegen [kann], wo sie es für sich selbst gegeben sieht" (139), und redet einem Dialog das Wort, der offen ist für „Relativierungen der eigenen Position auf eine mögliche bessere Einsicht hin – vielleicht auch in einem bislang für ‚wesentlich' erachteten Element" (139f). Bei beidem handelt es sich um zentrale Anliegen der Pluralistischen Reli-

gionstheologie. Zirker erkennt jedoch deren hilfreiche Überlegungen nicht, weil er sie fast gar nicht zu kennen scheint. Er hält Hick, den er ausschließlich nach Sekundärliteratur beurteilt (!), entgegen, daß Paul Knitter gegenüber Hick den hypothetischen Charakter seiner (Knitters) Religionstheologie betone und daher offener, realistischer, kommunikativer als Hick sei. In nahezu jedem seiner Aufsätze und Bücher hat Hick den hypothetischen Charakter seiner These deutlichst herausgestellt, darauf verwiesen, daß sie induktiv gestützt ist und nicht dekretiert wird, und zudem in seinen erkenntnistheoretischen Arbeiten immer schon eine fallibilistische Position bezogen, so daß alle theologischen Aussagen schon aufgrund der Unbeweisbarkeit Gottes für Hick hypothetischen Charakter tragen. Ebenso unzutreffend ist Zirkers zweiter Vorwurf, Hick interpretiere die Verschiedenheit der Religionen als unterschiedliche und nebensächliche Derivate einer allein entscheidenden einheitlichen Erfahrung. Hick hat wiederholt klargestellt, daß nach seiner Hypothese die Verschiedenheit der Religionen auf verschiedenen Erfahrungen mit der gleichen transzendenten Wirklichkeit basiert, und daß dies gar nicht anders sein kann, weil die jeweiligen Glaubensvorstellungen den interpretativen Anteil der religiösen Erfahrung ausmachen und als solcher konstitutiv für die Erfahrung sind. Aufgrund dieser vollständigen Mißdeutung Hicks meint Zirker, die Theologie Hicks gerade hinsichtlich des christlich-islamischen Dialogs nur mehr „rhetorisch" nach ihrer Plausibilität befragen zu müssen (130f), in offensichtlicher Unkenntnis der konstruktiven Reaktionen, die besonders die christologischen Arbeiten Hicks in der islamischen Welt hervorgerufen haben. Wilfred Cantwell Smith, einer der Begründer der Pluralistischen Religionstheologie und zugleich Pionier des christlich-islamischen Dialogs, wird mit keiner Silbe erwähnt.

Von Brück streift die Diskussion um die Pluralistische Religionstheologie nur in *einem* Punkt, in der außerordentlich diffizilen hermeneutischen Frage nach dem metatheoretischen Stellenwert der pluralistischen Position. Er favorisiert einen „reziproken Inklusivismus", womit die hermeneutische Situation meines Erachtens zutreffend erfaßt ist. Ich stimme von Brück hierin zu, insofern man in hermeneutischer Hinsicht die Religionen mit Sprachen vergleichen kann. Ein Text läßt sich in verschiedene Sprachen übersetzen, aber immer nur jeweils in der einen oder anderen, nie jedoch ohne jede Sprache formulieren. Bewerten sich die Religionen wechselseitig, so tun sie es in ihren „Sprachen" – auch dann, wenn die Bewertung der anderen im Sinne der Pluralistischen Hypothese zum Ergebnis der Gleichrangigkeit kommt. Wenn die Pluralistische Hypothese also in dieser Form jeweils als metatheorische Option innerhalb der Religionen und nicht „über" ihnen allen formuliert wird (und meines Erachtens ist dies unabdingbar, da die Pluralistische Religionstheologie sonst in den unüberwindlichen Selbstwiderspruch gerät, sich selbst als die allen anderen Religionen überlegene Religion konzipieren zu müssen), dann kann sie in hermeneutischer Hinsicht durchaus mit der von von Brück vorgeschlagenen Option des „reziproken Inklusivismus" vereinbart werden.

Zu Bernhardts sehr informativem Beitrag scheint mir über die bereits erfolgten Hinweise noch eine ergänzende Bemerkung wichtig. Er stellt an den Beginn seines Beitrags die Leitfrage: „Müssen wir die ‚Absolutheitsansprüche' aus dem Bekenntnis zu Jesus Christus entfernen, um eine offene Begegnung mit nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen nicht von vornherein zu blokkieren?"(144) und unterstellt, daß hierin das entscheidende und wohl auch zwingende Motiv für die christologischen Reinterpretationen der religionstheologischen Pluralisten liegt. Meines Erachtens trifft dies jedoch nur partiell zu. Warum sollen Absolutheitsansprüche nicht in eine „offene Begegnung mit nichtchristlichen Religionen" eingebracht und in ihr diskutiert werden? Natürlich verbindet sich ein exklusiv oder inklusiv erhobener Anspruch auf absoluten Wahrheitsbesitz schwerlich mit einem Verständnis von dialogischer Offenheit, bei dem man vom nichtchristlichen Dialogpartner auch in zentralen theologischen Fragen etwas zu lernen erhofft. Aber wäre ein solcher Absolutheitsanspruch hinreichend verantwortlich erhebbar, dann müßte ein solches Dialogverständnis als verfehlt verworfen werden und nicht der Absolutheitsanspruch. Doch gibt es, wie insbesondere Hick – aber auch andere Pluralisten – immer wieder betont haben, ganz andere Gründe, die die Neuformulierungen der christologischen Bekenntnisse und der damit verquickten Absolutheitsansprüche erfordern: Die exegetischen Erkenntnisse hinsichtlich des Selbstverständnisses Jesu; das unabweisliche Urteil, daß auch er Kind seiner Zeit mit aller menschlichen Begrenztheit war, so daß es nicht möglich ist, ihn als einen allwissenden göttlichen Geist in menschlicher Hülle zu verstehen; die Einsicht in den nachösterlichen Charakter der christologischen Hoheitstitel und in die Prozesse, die zur Entwicklung der späteren christologischen Dogmen führten, die wiederum nicht zitieren, was Jesus über sich selbst lehrte, sondern formulieren, was Christen in und durch Jesus von Gott zu erkennen glauben; die Einsicht in die immensen Probleme einer intelligiblen Auslegung der Formel von Chalcedon, die Schwierigkeit einer Vereinbarkeit von Monotheismus und Trinitätslehre ohne Modalismus usw. Diese Einsichten sind es, die zu den Veränderungen im christologischen Denken geführt haben und diese Veränderungen nicht nur rechtfertigen, sondern geradezu gebieten. Doch haben diese Veränderungen erhebliche Relevanz auch für die religionstheologischen Fragestellungen, und dieser Aspekt wurde eben in den bisherigen christologischen Untersuchungen kaum berücksichtigt. Es geht somit nicht darum, sich eine Christologie nach den je aktuellen Bedürfnissen des interreligiösen Dialogs zurechtzuschneidern, sondern die Konsequenzen rational verantwortbarer Christologie für die Religionstheologie zu bedenken. Aus dieser Perspektive dürften sich andere Kriterien zur Beurteilung der christologischen Arbeiten der Pluralisten ergeben, als sie Bernhardt anlegt. Doch sein Ergebnis, wonach der „Anspruch auf absolute Einzigartigkeit (Einzigkeit) und auf abgeschlossene Endgültigkeit (...) aus der Christologie ausgeschieden werden [kann], ohne der Gottesereignung in Jesus etwas von ihrer universalen Bedeutung zu nehmen" (196), kann aus dieser Warte sehr gut geteilt werden.

München Perry Schmidt-Leukel

Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, hg. v. Reinhold Bernhardt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991. 251 S., kart. DM 78,–

„Wenn es wahres, ganzheitliches, erfülltes, auf seinen transzendenten Grund hin offenes und von ihm durchdrungenes Leben offensichtlich auch in anderen Religionen gibt, was hindert uns dann, diese Religionen als wohl grundlegend verschiedene, aber letztlich doch gleichg*erichtete* und gleich*wertige* Wege zum Heil anzusehen?" (7, Hervorhebung M.B.) In dieser Frage scheint das Grundanliegen des theologischen Neuansatzes der „Pluralistischen Religionstheologie" (PRT) programmatisch auf. Ziel dieser PRT ist es eben, die anderen Religionen neben dem Christentum als gleichwertig anzuerkennen, das heißt, einen Neuansatz jenseits exklusivistischer und inklusivistischer Modelle zu postulieren. So sind in dem von R. Bernhardt herausgegebenen Sammel- und Diskussionsbd einerseits die „klassischen" englischsprachigen Pluralistischen Religionstheologen und andererseits dann auch besonders Theologen des deutschsprachigen Raumes vertreten, die an einer Weiterentwicklung der Theologie der Religionen interessiert sind, aber zumeist nicht als „Pluralistische Theologen" bezeichnet werden können.

Im ersten Beitrag führt R. Bernhardt ausgezeichnet in die Geschichte, Motive und Ziele der PRT ein (9–23). Die Reihenfolge der Beiträge zeigt das Anliegen, nämlich, daß Theologie sich ihrer eigenen Kontextualität versichern muß: Herausforderungen, Gott und Gotteserkenntnis, Jesus Christus, Glaube und Religion, Wahrheitsanspruch und Mission, Diskussion. Dabei ergibt sich von der Aufgabenstellung her, nämlich erstmals im deutschsprachigen Raum die Programmatik und ansatzhaft die Diskussion einer PRT vorzustellen, daß ein Thema dem innerchristlichen und innertheologischen Diskurs ausgesetzt wird. Das heißt, es werden nicht Ergebnisse des Dialogs mit anderen Religionen vorgestellt, sondern es wird neu in einem Paradigmenwechsel die Relevanz der Existenz und Aussagen dieser Religionen für das christliche Verständnis von Gott, Jesus Christus, Glaube, Wahrheit und Mission herausgestellt. Insofern ist der vorliegende Bd die Theorie einer noch weitgehend ausstehenden theologisch-wissenschaftlichen Praxis, die „Theologie nicht mehr selbstreferentiell in innerchristlich-zirkulärer Selbstbeschränkung" betreibt (25; Ott, 32), sondern vielmehr in paritätischer Dialogizität (vgl. 11f) das Grundmuster für alle systematischen Reflexionen der Theologie heute sieht (Swidler, 12). So sieht es auch R. Ficker (220–237), der wesentliche Marksteine in der Diskussion hervorhebt und von daher auch an den Anfang der Lektüre gestellt werden kann.

Im Hinblick auf die notwendige Standortbestimmung des Christentums stellt der Basler Dogmatiker H. Ott fest, daß von der Ökumene der Religionen und der Religionstheologie her der „Alleingültigkeitsanspruch des Christentums" unbrauchbar geworden ist (35), auch wenn in jeder Religion ein Element von Absolutheit liegt (45). Evidenz, so seine Grundthese für ein gefordertes neues Paradigma, ist nur durch die erfahrene Wirklichkeit, durch wahrgenommene Begegnungen möglich. Solche „strikte Orientierung an der Erfahrung" (38) ist aber nicht in einen inhaltsleeren Raum gestellt, so daß es zu einer synkretistischen Universalreligion kommen

muß, sondern da Erfahrung zu ihrer Bewußtwerdung eines Interpretationsrahmens bedarf, ist sie notwendig in einer bestimmten religiösen Überlieferung als ihrem Boden der Wirklichkeit verwurzelt. Von solcher Erfahrungstheologie her kann O. dann dennoch den Dialog als den Ort bestimmen, an dem einerseits der anderen Religion, der/dem anderen, mit positiven Interesse begegnet wird, ein Miteinander-leben angezielt ist und an dem andererseits aber Absolutheitsansprüche notwendig aufeinander treffen. Vorausgesetzt also, daß in allen Religionen etwas (Gott) erfahren wird und nicht nur Ideen im Dialog aufeinandertreffen, muß jeder daraus folgende Glaube daran interessiert sein, dem jeweils begegnenden anderen Glauben „im Gesamt seiner eigenen Glaubensvision eine Stellung" zuzuweisen (45). Ein Gedanke, den K. Rahner mit dem Begriff des „anonymen Christseins" eingeführt hat und mit dem O. sich vom Kernprogramm der PRT distanziert. – Ist O.s Interesse auch eine dialogisch offene Begegnung mit anderen Religionen, so bleibt trotzdem offen, warum gerade ein christlicher Glaube als absolut anzunehmen ist und nicht irgendeine andere Religion oder Weltanschauung. Mit anderen Worten: Weil O. nur den formalen Rahmen einer Begegnung des Christentums mit anderen Religionen absteckt, zeigt er nicht, was denn der Inhalt der Erfahrung sei, der die Entscheidung zum Christentum notwendig fordert. Mit dem Postulat der PRT, alle Religionen seien gleichgerichtete Heilswege, setzt O. sich nicht auseinander.

Auf der Basis einer alle menschliche Existenz historisch interpretierenden Anthropologie, verlagert G. D. Kaufmann die Letztbegründung christlichen Glaubens durch den Anspruch göttlicher Offenbarung auf einen konstruktivistischen Entwurf, dem die Suche nach sinnvoller Orientierung für den Menschen und die Bewältigung von individuellen wie kollektiven Problemen letzter Horizont sind. Historische Relativität „befreit" ihn dazu, alle kultischen und religiösen Traditionen als Produkte menschlicher imaginativer Kreativität im Angesicht des großen Rätsels verstehen zu können. Die Vielfalt der Religionen sind, so seine These, Ergebnis der vielfältigen Evolution menschlich-imaginativer Kreativität. – Mir bleibt fraglich, woher K. die *Kriterien* für sein Konstruktionskonzept nimmt. „Orientierung" und „Problemlösung" (56.58), „Liebe, Kreativität, Frieden und Gerechtigkeit" (55) bleiben in einem historistischen Konzept fragwürdig relative Ziele, die keine letzten, zwingenden Referenzpunkte darstellen. Mag für K. entweder in der historischen Relativität ohne Hoffnung auf end-gültige Gewißheit womöglich das Schicksal des Menschen gegründet sein oder mögen die Kriterien übergeschichtlich zu postulieren sein, so leben Menschen im Horizont traditionellen christlichen Glaubens mit und in der Hoffnung auf eine endgültige Gewißheit. Haben diese Christen, wenn sie sich ebenfalls der Unsicherheit und der Gebrochenheit ihrer Hoffnung gewahr sind, nicht mindestens die gleiche Berechtigung zur ihrer Entscheidung? Stößt K. nicht in einem solchermaßen entweder radikal historisch-relativistisch oder inhistorisch orientierten Dialog auf Partner, die ihn nicht ernst nehmen?

J. Hick (60–80), mittlerweile einer der profiliertesten Vertreter der PRT, bietet in seinem Beitrag eine Zusammenfassung seiner Hypothese, die er in Modifikation der kantischen Erkenntnistheorie entwickelt. Er geht von dem einen gemeinsamen transzendenten Grund als einheitlichem Bezugspunkt in allen Religionen aus. Die allen Religionen gemeinsame soteriologisch interessierte Praxis legt nahe, „daß die Götter und die Absolutheiten, ... unterschiedliche Modi der Präsenz derselben letzten transzendenten Realität sind"(80). Sowohl im Blick auf die vielfältigen Wege der Erfahrung, in Bezug zu einer göttlichen Realität als auch im Blick auf die Soteriologie, auf den Weg zur Erlösung in der Verwandlung der menschlichen Existenz von Selbstzentriertheit zu einer Zentriertheit auf Gott/das Absolute (80.62), werden das „Reale an sich" und das „Reale, wie es von verschiedenen menschlichen Gemeinschaften unterschiedlich erfahren wird" (62) als zwei unterschiedliche Konstruktionselemente unserer Erkenntnis sichtbar. Die unterschiedlichen Religionen (phenomena) sind demnach nur die verschieden wahrgenommenen, interpretierten Weisen des einen, hinter allen Religionen stehenden „Realen an sich" (63ff). Religion ist für H. damit die zwar kulturell vielfältig geformte, aber notwendige Reaktion des Menschen auf das in der religiösen Erfahrung gegebene Reale an sich (66), d. h. auf die göttliche Offenbarung, die Manifestation des Realen (75). H. verhindert so jegliche Funktionalisierung von Religion: Die Wahrheit der Religion entscheidet die Ausformung der Traditionen. – Die Diskussion kritisiert mittlerweile H.s Hypothesen: Fraglich bleibt, wie schon bei Kaufmann, der Grund für die Verbindlichkeit des allen Religionen gemeinsamen, soteriologischen Vorgangs (80), der religiösen Wahrheit. Von der erkenntniskritischen Seite wird festgestellt, daß das Postulat eines im „soteriologischen Vorgang" nahegelegten „Realen an sich" ein Paradox enthält, insofern das „Reale an sich" zugleich eine unbestimmte Realität ist (72f), aber andererseits Bezugspunkt vielfältiger und gegensätzlicher Realitäten. Und weiter: Welches sind die Kriterien, mit denen eine religiöse Manifestation als Manifestation des Realen an sich gelten kann?

Wenn schon die vielfältige Wirklichkeit von Religionen keine Einheit zu erkennen gibt, so fragt M. von Brück (81–103), ob nicht die mystische Erfahrung der Weg sein könnte, der einen kognitiv erfaßbaren und kommunizierbaren Einheitsgrund, eine gemeinsame Basis der Religionen erreichen läßt. Wenn auch alle mystischen Erfahrungen darin übereinstimmen, daß sie das jeweils Vorgegebene, jede Form transzendieren, so bleiben sie doch eben in ihrer Interpretation, in der notwendigen Versprachlichung jeglicher Erfahrung um ihrer Selbstvergewisserung und Kommunizierbarkeit auf den anderen, die Gemeinschaft hin, auf normative Kriterien von Traditionen, auf Symbole angewiesen (93). Da die mystische Erfahrung für den Erkennenden jeweils etwas anderes *bedeutet*, führt der sprachanalytische Wahrheitsbegriff zur Rehabilitation des Wahrheits(Absolutheits-)anspruchs im Sinne *relativer* Absolutheit. Die relative Absolutheit die in der relativierenden Begegnung von Sprache und Symbolen für das Absolute im jeweiligen Kontext von Raum und Zeit zum Ausdruck kommt, verlangt ein *absolutes Relatives*, damit Handeln nach einem unbedingten Kriterium möglich wird (101) und insofern authentisch Heil erfahren wird (83). V.B. folgert daraus für den Dialog ein eschatologisch orientiertes Wahrheitsverständnis: Ein Wahrheitsmodell darf nicht absolut gesetzt werden, vielmehr ist die Einsicht gefordert, daß „wir Wahrheit nur in der Form der Suche nach ihr haben" (101). So ist nachzuvollziehen, daß in einem so der Bescheidenheit des Vorläufigen verhafteten Dialog, Toleranz dem Verstehen, nicht der Gleichgültigkeit entwächst. – V. B. vermag in dieser Reflexion, die auf die notwendige Versprachlichung von Erlebtem in der Erfahrung rekurriert, die Konkretheit der Wahrheit, ihre Immanenz zu berücksichtigen, der Mensch bleibt als Subjekt auf die „Letztwirklichkeit" (Gott) als dem Sinn der Geschichte verwiesen.

L. Swidler (104–119) will die Rede über Jesus, den Christus, über den wahren Gott und wahren Menschen besser verständlich machen, indem er auf die alte Fragestellung von lehrendem Jesus und gelehrtem Christus zurückgreift. Selbstaufklärung über den Wirklichkeitsbezug der Sprache in der Christologie vermeide, daß Sprache über das Transzendente als empirische, wirklichkeitsbildende Sprache aufgefaßt wird. S.s religionsgeschichtlicher Vergleich zwischen Christentum und Buddhismus deckt in beiden Religionen die Tendenz auf, von einer lehrenden Gestalt (Jesus/Gautama) zu einer gelehrten Gestalt (Christus/Buddha) fortzuschreiten; ein Wandel, der zu einer nachträglichen Auslegung der *Bedeutung* eines einst historischen Geschehens führt. Symbole, Metaphern, transempirische Denkkategorien, die die Bedeutung des historischen Jesus für die Menschen in seiner Nachfolge heute bestimmen, sind aufgrund ihrer Kontextualität begrenzte Kommunikationsformen, wenn auch mit dem Anspruch, Gott „auf größtmögliche, vollständige Weise" (119) zu offenbaren. – Was bedeutet aber die von S. festgestellte Strukturgleichheit im Denken und Reden von lehrenden und gelehrtem Heilsbringer, wenn das religiös motivierte Handeln in der empirischen Wirklichkeit notwendig konkret (und damit eindeutig?) wird? Die Dialektik von Sprache und Handeln bleibt unauflösbar.

R. Radford-Ruether (120–136), die einzige Autorin, untersucht sprach- bzw. symbolkritisch die Redeweise vom Erlösungsgeschehen in Christus. Die androzentrischen Voraussetzungen in Theologie, Philosophie und Biologie, auf denen die christologischen Symbole basierten, sind heute fraglich geworden. Nur geschlechtsinklusive Symbole können die deshalb notwendig neuen Deutungen der Christologie hervorbringen: Gott, göttliches Ebenbild, Christus, Logos Gottes (125). R.-R. reflektiert allein die innerchristliche Problemstellung des Patriarchalismus. Ihr abschließender Hinweis auf parallel zum Christus-Weg verlaufende (gleichwertige?) Wege in anderen religiösen Traditionen und ihre damit verbundene Wendung gegen eine inklusive Christologie (unter Hinweis auf Verzicht der Ausdehnung des Christussymbols auf andere Spiritualitäten und Kulturen, 136) entspringt zwar der Interpretation des Christus-Symbols, bezieht aber in keiner Weise nun ihre ausführlichen Überlegungen zum „Patriarchalismus" ein. R.-R. rettet den Sinn des christlichen Glaubens trotz seiner patriarchalischen Geschichte und Dominanz durch eine Neuinterpretation des Christussymbols. – Wenn das geschlechtsinklusivistisch interpretierte Christussymbol trotz seiner patriarchalen Schuldgeschichte noch befreiende und erlösende Wirkung hat (eine These, die die Feministin M. Daly schon ablehnen würde), wieso muß dann darauf verzichtet werden, das Christussymbol, das ja eben befreiend ist, auf andere mögliche Spiritualitäten und Kulturen auszudehnen? Auf diesem Hintergrund bleiben ihre Ausführungen innerchristlich, selbstreferentiell, da sie weder die Herausforderung des Christentums durch nicht-patriarchale noch durch patriarchale andere religiöse Traditionen reflektiert.

A. Race' (137–150) Ziel einer pluralistischen Christologie jenseits des absoluten Endgültigkeits- und Einzigartigkeitsanspruches Jesu Christi ist die Ermöglichung eines Dialogs, in dem Kriterien zur Entwicklung einer Weltökumene erarbeitet werden. Diese Weltökumene respektiert dabei aber die Unterschiede und ermutigt gleichzeitig zum Austausch der Wahrheit. – Wenn R. als Haupthindernis für das Christentum in diesem angestrebten Dialog die Lehre von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus und die damit verbundene Endgültigkeit, Finalität Jesu ausmacht, so bleibt das Argument der Kritik der PRT gültig, daß dieser dialogische Charakter auch von „traditionellen", an dieser Endgültigkeit und Einzigartigkeit Jesu festhaltenden Theorien aus möglich ist. Dies zeigen die den anderen respektierende Ansätze der Inkulturation des Christentums in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Vermißt habe ich hier einen Beitrag aus dem deutschsprachigen theologischen Traditions- und Verständnishorizont.

Menschlicher Glaube ist für W. C. Smith das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen (156–174). Der Kontextualität der Wahrheitsaussagen, die dem schwierigen „Beziehungsgeflecht von persönlicher Situation, den für wahr gehaltenen Vorstellungen und der Wahrheit selbst" (169) entspringen, will S. dadurch gerecht werden, daß eine *vergleichende und polarisierende Unterscheidung* der Religionen eine weltweite Gemeinschaft schafft, die den intellektuellen Pluralismus bzw. Relativismus zum Selbstbewußtsein erhebt (169). Daß dabei die im Glauben in einem dynamischen und persönlichen Prozeß ergriffene Wahrheit, Gültigkeit im Gegenüber zu anderen Wahrheiten beanspruchen kann, liegt in der intellektuellen Redlichkeit des/der Glaubenden und seinem/ihrem Anspruch der bestmöglichen Annäherung an die Wirklichkeit begründet. – A. Grünschloss zeigt dann in seiner Einführung zu Smiths Beitrag auch Stärken und Schwächen (151–155): Die Transforma-

tion religionswissenschaftlicher Arbeit in ein weltweites religiöses Gespräch ist von erkenntnistheoretischer Seite anzufragen, inwieweit die von Smith vorgeschlagene metaphysische Anthropologie wieder einen archimedischen Punkt konstruiert, der einen zu großen (?) Optimismus in eine weltweite interreligiös-interkulturelle Verständigung einträgt, und die eigenen Ergebnisse nicht einer ideologiekritischen Reflexion unterzieht.

T. Sundermeier hält an der Notwendigkeit von Mission grundsätzlich fest. Obwohl auch er Gottes Wahrheit im Christentum als „Wahrheit unterwegs", als „Wahrheit im Werden" versteht, unterscheidet er sich vom Konzept PRT (175–190). Maßstab der Wahrheit bleibt Christus, so wie z. B. für den Mahayana-Buddhismus Buddha Maß der Wahrheit und Auftraggeber für die Mission ist. „Wahrheit unterwegs" heißt auf der einen Seite, Universalität als ausschließlich eschatologische Verheißung zu verstehen, und auf der anderen Seite „in die Hauslosigkeit zu ziehen" (185), um in der Praxis der Begegnung, im Zeugnis und im Zusammenleben (Konvivenz) zu lernen, sich gegenseitig zu helfen und die erfahrene Befreiung zu feiern. – Mag auch sein Christozentrismus von PRT kritisiert werden, so konzipiert S. aber wohl doch eine verantwortete, weil nicht vereinnahmende Begegnung mit Vertretern anderer Religionen und Kulturen.

S. J. Samartha (191–202) relativiert pluralistische Positionen trotz Anerkenntnis ihrer Notwendigkeit und Verdienste, insofern seiner Meinung nach *Pluralität* und nicht die Vereinheitlichungs-Bemühungen von politischen, religiösen, kulturellen und ethnischen Identitäten für das Versagen auch in der Geschichte Europas mitverantwortlich ist. „Kooperation mit den andersgläubigen Nachbarn auf gemeinsame gesellschaftliche Ziele hin" (200) ist dann der Versuch, jeweils Zeugnis abzulegen von der eigenen, notwendig mit absoluter Loyalität und Hingabe ergriffenen Wahrheit – für Christen von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus – im Dienst an Gerechtigkeit in Wort und Teilnahme an Kämpfen. Mission als (nicht zu funktionalisierender) Weg von der Diakonia zur Martyria bietet ein Programm, daß durch das Miteinander von praktischem Engagement und einfühlender Sensibilität konfessorische Eindeutigkeit erlangt, so daß ChristInnen eben darin auf das nie einzuholende Mysterium Gottes hinweisen. Unterscheidungsmerkmale zwischen Religionen sind so nicht Ergebnis eines Gegeneinanders, sondern eines Aufeinander-zu-Handelns.

Den in der christlichen Theologie bestimmenden Christozentrismus sieht P. F. Knitter in Antwort auf die Kritiker der PRT durch sein Modell des Soteriozentrismus durchbrochen (203–219). In dem in allen Religionen zu findenden Streben nach Erfüllung im Sinne eines Humanums wird auch für das Christentum evident, daß Jesus Christus zwar „eine universal normative, eine äußerst wichtige Manifestation dessen, was Menschsein bedeuten kann" ist, aber er nicht die einzige Manifestation sein muß (217, vgl. 218). Gleichgültigkeit bezüglich des Zieles ist von K. angestrebt, so daß in Aufnahme befreiungstheologischer Kategorien *Dialog zwischen den Religionen* einer gemeinsamen befreienden Praxis entspringen soll. Dabei weist er aber in seiner ausdrücklich „Ideal" genannten Theorie (215) nicht nach, worin die Einheit zwischen den Religionen in der Wirklichkeit besteht. Denn die Konzeptualisierungen von Selbst und Wirklichkeit differieren im einzelnen unübersehbar (wie Knitter selbst anerkennt, 215f), d. h., die Kritik, er relativiere das Christliche und sein Dialogprogramm sei unrealistisch, vermag er nicht auszuräumen. Wenn es beim Streit um die Wahrheit zwischen den Religionen um die Fähigkeit zur besseren, überzeugenderen Interpretation der Wirklichkeit geht (Pannenberg), so ist von jeder Religion eben ihr Kriterium der Interpretation und das Zeugnis ihrer „Wahrheit" einzubringen: Für Christen kann die Person Jesu, seine Botschaft, sein Kreuz und seine Auferstehung in der Erfahrung der Ohnmacht, die Erfahrung der eben nicht erfolgten Befreiung zur Verheißung dafür werden, daß die so erlebte Wirklichkeit doch heil werden kann.

Der vorliegende Bd ist der Versuch einer Ortsbestimmung des Christentums, Reflexion des Verhaltens angesichts der Pluralität der Religionen. Christliche Gemeinde muß ihren Ort neu bestimmen: auch anläßlich (erneut) aufkommenden Fremdenhasses, Antisemitismus und Nationalismus. Um ins Gespräch zu kommen, scheint es mir aber nicht notwendig, einen pluralistischen religionstheologischen Standpunkt einzunehmen. Wenn die Grenze des religionstheologischen Inklusivismus darin besteht, den anderen in seiner Andersartigkeit nicht ernstnehmen zu müssen, so besteht sie im Pluralismus darin, den eigenen Standpunkt nicht ernst zu nehmen.

Düdingen Markus Büker

Waldenfels, Hans: **Begegnung der Religionen**. Theologische Versuche I. – Bonn: Borengässer 1990. XI, 377 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 1), geb. DM 43,80

Durch die jüngsten Ereignisse im Nahen Osten ist auch einer breiteren Öffentlichkeit die Bedeutung des Themas „Begegnung der Religionen" schlagartig bewußt geworden. Gerade die Verständigungsschwierigkeiten mit dem Islam zeigen exemplarisch: trotz aller Weltvereinheitlichungstendenzen auf technisch-ökonomischer Ebene wissen die Kulturen auch gegen Ende des 20. Jh.s noch zu wenig voneinander. Die Kulturen sind deshalb nicht imstande, einander wirklich zu verstehen, weil sie – und dies ist nicht nur eine Frage philologischer Richtigkeiten – nicht dieselbe Sprache sprechen. Es geht hier um existentiell-religiöse Fragen des jeweiligen Menschen- und Weltbildes, die heute in aller Grundsätzlichkeit wieder aufbrechen. Heute wird erkennbar, wieviel von einem gegenseitigen Verstehenkönnen und vor allem auch Verstehen*wollen* in einer multikulturellen Weltgesellschaft abhängt. Die „Begegnung der Religionen" ist keineswegs harmlos, wie die Vorurteile, Mißverständnisse und die harten Konfrontationen bis hin zu „heiligen" und „gerechten" Kriegen beweisen. Auch wenn es sich beim Golf-Krieg um keinen Religionskrieg gehandelt hat, so unterstreicht doch die Mißbrauchbarkeit der Religionen nur Hans Küngs bekannte These: „Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen." Vor diesem Hintergrund kann das Plädoyer des Bonner Theologen Hans Waldenfels für ein „konzertiertes Studium der Religionen an unseren Universitäten" (99) und für eine „Religionswissenschaft des Christentums" (96), die nicht mit der christlichen Theologie identisch ist, weil sie sich nicht nur um des christlichen Glaubens willen mit den Christentum befaßt, auch von religionswissenschaftlicher Seite nur voll unterstützt werden. Auch Politik und Wirtschaft sind heute wieder gezwungen, sich mit der „religiösen Frage" auseinanderzusetzen. Nicht zuletzt aus Gründen einer ökonomischen Vernunft, die Fehlplanungen und Fehlinvestitionen vermeiden will, scheint es ein Gebot der Stunde, interreligiöse Forschungen stärker als bisher zu fördern. Dies zeigt auch das Beispiel Indiens, wo es einem wiedererstarkten hinduistischen Fundamentalismus gelungen ist, die Frage, ob Rama in Ayodhya geboren wurde, „politikfähig" werden zu lassen. Nicht nur durch den Islam wird der „Westen" also heute mit der Nicht-Selbstverständlichkeit der scharfen Trennung von Religion und Politik konfrontiert, und nicht nur im Islam stellt sich die Religion der wirtschaftlichen Vernunft in den Weg.

Diese Entwicklung trifft im Westen gerade die Menschen, die das profan-säkularisierte Bewußtsein gewissermaßen internalisiert haben und im Sinne der Fortschrittsideologien fest mit dem „Untergang" der Religionen rechnen, völlig unvorbereitet. Der heute notwendige Dialog der Religionen wird nun dadurch erschwert, daß viele Verantwortungsträger in Politik und Wirtschaft „die Realität der Religion in ihrer gesellschaftsprägenden Kraft" (96) nicht mehr ernstgenommen haben und heute erkennen müssen, daß die Grundkenntnisse über die eigenen und fremden religiösen Traditionen außerhalb der engen Expertengesichtskreise fehlen, wodurch die bekannten Vorurteilsbildungen nur begünstigt werden. W. hebt ausdrücklich hervor, daß man die eigenen geistesgeschichtlichen Wurzeln kennen muß, wenn man in das Gespräch der Kulturen etwas einbringen will.

„Die These, daß das Christentum wesentlicher Bestandteil des abendländischen Erbes und damit der abendländischen Kultur ist, hat somit keineswegs nur einen spekulativ-theoretischen, sondern durchaus einen pragmatisch-praktischen Charakter. Wer nicht weiß, woraus er stammt, ist im Grunde nicht dialogfähig, weil er in den vielbeschworenen Dialog der Völker nichts einzubringen hat außer Oberflächlichkeiten. In Frage steht hier aber nicht allein die religiöse Identität, sondern wesentlich auch die kulturelle und auch die nationale." (95)

Weil dies so ist, weil es sich hier also nicht nur um binnentheologische Probleme handelt, sind heute alle Gesellschafts- und Kulturwissenschaften – hier natürlich besonders die Religionswissenschaft – herausgefordert, sich in einer Zeit der Herausforderung abendländischer Grundüberzeugungen verstärkt auf das religiöse Erbe zu besinnen. Diese Erinnerung an die christlichen Wurzeln der abendländischen Kultur scheint auch deshalb wichtig, weil angesichts der recht einseitigen Betonung der technisch-ökonomischen Überlegenheit des „Westens" in nicht-westlichen Kulturen der (falsche) Eindruck entstehen muß, dieser könne auf religiös-kultureller Ebene heute nichts mehr in den „Dialog" einbringen.

Das neue Buch von W. ist nun ein wertvoller Beitrag zum heutigen „Dialog der Religionen und Kulturen". Es ist für Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie gleichermaßen interessant. Im engeren Sinne ist es freilich der „Theologie der Religionen" zuzuordnen, sagt W. doch selbst: „Wir stellen die Frage nach der Wahrheit der Religion vom christlichen Standpunkt aus." (321)

Die einzelnen Kap. des Buches umkreisen die Frage der Religionsbegegnung und beleuchten sie von verschiedenen Blickwinkeln aus, wobei sowohl methodische als auch inhaltliche Probleme behandelt werden. Es handelt sich dabei um Veröffentlichungen aus den Jahren 1967 bis 1990, die sich, weil sie alle mit der übergreifenden Religionsbegegnungsthematik befaßt sind, nahezu bruchlos

zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen, auch wenn zwangsläufig einige Wiederholungen in Kauf genommen werden mußten. Immer wieder betont W. das „Zentrum" des Christentums, daß Gott in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist. Dies ist der „archimedische Punkt" des Buches, von dem immer wieder ausgegangen und zu dem immer wieder zurückgekehrt wird. Eine der Stärken des Buches scheint mir diese seltene Kombination von standhafter Hervorhebung des eigentümlich Christlichen einer- und großer Offenheit für fremde Heils- und Wahrheitsansprüche andererseits zu sein. W. zeigt, daß eine ausgesprochene Christozentrik das Verstehen fremder Religionen nicht ausschließen muß. Ein modischer „spiritueller Synkretismus" liegt ihm fern. Will man dem Selbstverständnis des Christentums (und auch der fremden Religionen) wirklich gerecht werden, so muß man die Anders- und Einzigartigkeit herausstellen. Voreilige Vereinheitlichungstendenzen sind hier wenig hilfreich, es gilt vielmehr, den vielschichtigen Pluralismus der heutigen Zeit anzuerkennen und aushalten zu lernen. W. spricht in diesem Zusammenhang von „postchristlicher Moderne":

„Wir leben in einer Zeit und Welt, in der das Christentum angesichts des vielschichtigen Pluralismus aufgehört hat, positiv oder negativ als die umfassende Norminstanz angesehen zu werden, und stattdessen – konkurrierend mit anderen Normgebern – zu *einer* (bei W. unterstrichen) Instanz unter anderen geworden ist." (337)

Es ist dieser Mut, auch die für den Christen unbequemen Entwicklungen (etwa die Kritik der fremden Religionen am Christentum, z. B. 317) deutlich beim Namen zu nennen, der neben der Weite des Horizonts, der Sachkenntnis und dem grundsätzlichen Problembewußtsein bei der Lektüre des Buches besticht.

Wie aktuell und vielschichtig die Überlegungen des Bonner Theologen sind, vermag ein stichwortartiger Überblick aufgrund ausgewählter Kap.überschriften zu verdeutlichen:

„Überlegungen zum Dialog zwischen Christentum und Weltreligionen" (11ff), „Die Diskussion um die ‚anonymen Christen' als Beitrag zur Religionstheologie" (53ff), „Theologie und Religionswissenschaft" (92ff), „Hinduismus" (102ff), „Buddhismus" (147ff), „Islam" (213ff), „Neureligiöse Bewegungen" (250ff), „Ist der christliche Glaube der einzig wahre?" (320ff), „Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit" (336ff), „Die Verantwortung der Religionen für den Frieden in der Welt" (352ff).

Es sind dies Fragestellungen, die alle mit Religion befaßten Disziplinen interessieren. In diesem Zusammenhang tauchen dann auch die Stichworte auf, die auch außerhalb der Fachwissenschaften auf wachsendes Interesse stoßen:

„Multikulturelle Gesellschaft" (94), „Mission" (21ff), „Säkularismus/Säkularisierung" (185ff), „Jugendreligionen" (24f, 250f), „Pluralismus/Synkretismus/Fundamentalismus" (2, 94, 261, passim), „New Age/Wendezeit/Postmoderne" (337, 342), „Esoterik/Gnosis" (340f.), „Weisheit" (152f., passim), „Frieden/Toleranz" (vgl. Kap. 11 und den Epilog), „Absolutheitsanspruch/Wahrheitsfrage" (vgl. Kap. 11 u. 13).

Interessant ist dabei, daß W. die mit diesen Stichworten verbundenen Probleme nicht nur binnentheologisch behandelt, sondern sich häufig auf profanwissenschaftliche Erkenntnisse beruft. Nach der jeweiligen „kontextuellen" Einbettung kommt er freilich stets zurück zu dem für ihn unaufgebbaren „christozentrischen" Standpunkt. Daß dieser Standpunkt keinen intoleranten „Fundamentalismus" impliziert, beweist der „offene" und „angstfreie" Umgang mit den fremden Religionen. Jegliche ängstliche Abwehrhaltung liegt W. fern. Genau dieser Verzicht auf eine unzeitgemäße Polemik und Apologetik macht die Lektüre dieses Buches so angenehm. Es wird stets deutlich, daß der christliche Standpunkt eine „freiere" Perspektive erlaubt. W. weiß, daß er in den interreligiösen Dialog etwas Einzigartiges einzubringen hat und keine Herausforderung fürchten muß. Dieses Wissen erlaubt ihm, sich auch von den anderen Religionen und profanen Weltanschauungen etwas sagen zu lassen, berechtigte Kritik anzunehmen und dazuzulernen. In seinen kritischen Zeitanalysen, denen man wieder die Offenheit für außertheologische Perspektiven anmerkt, beweist W. Sinn für prima facie verborgene Entwicklungen, die Betrachtungsweisen, welche durch kurzfristig-tagespolitische Blickbeschränkungen gefesselt sind, oft nicht wahrzunehmen vermögen.

In summa: Ziel des Bonner Theologen ist es, das deutlich herausgearbeitete unaufgebbar Christliche so in die heutige Begegnung der Religionen einzubringen, daß erkennbar wird, wie einzigartig und heilsbedeutsam die christliche Antwort auf die religiöse Wahrheitsfrage gerade auch in der heutigen Zeit ist.

Zwei Schritte lassen sich dabei in der Vorgehensweise deutlich unterscheiden:

1. Zunächst bemüht sich W.um eine nüchterne Gegenwartsanalyse, wobei er sich mit einer in der Theologie eher seltenen Schonungslosigkeit und Radikalität den profanen und religiösen Problemen der Zeit stellt (vgl. etwa die Zeitdiagnose „Auf dem Wege zu einer neuen Sintflut", in: Waldenfels, H.: An der Grenze des Denkbaren, Meditation – Ost und West, München, 1988, 15ff, erstveröffentlicht bereits 1971!). Ihre Aktualität verdanken diese Zeitdiagnosen sicherlich auch dem Umstand, daß W. nicht in ein Labyrinth binnentheologischer Differenzierungen ausweicht, so daß nur noch Kenner bestimmter Sprachspiele zu folgen vermögen. Seine zeitdiagnostischen Überlegungen können als kritisch-problemorientiert bezeichnet werden. Für die Beschreibung der fremden Religionen verwendet W. zunächst ebenfalls eine von theologischen Vorfestlegungen freie, religionswissenschaftliche Betrachtungsweise (vgl. die Beschreibungen von Hinduismus, Buddhismus, Islam, S. 102ff, wo es um das „Selbstverständnis" dieser Religionen geht). In dieser Perspektive ist der Ansatz des Bonner Theologen kontextuell. 2. Sodann folgt aber stets die Besinnung auf das bleibend Christliche angesichts der besonderen Herausforderungen unserer Zeit. Hier liegt m. E. die entscheidende Differenz zu einer rein religionswissenschaftlichen Betrachtungsweise. Die Herausarbeitung des christlichen Selbstverständnisses ist wohl das Hauptanliegen von W., das sowohl seine „Kontextuelle Fundamentaltheologie", Paderborn, 1985, als auch sein Grundlegungswerk zum Dialog zwischen Buddhismus und Christentum „Absolutes Nichts", Freiburg, 1976, maßgeblich mitbeeinflußt haben dürfte. Die Fremdwahrnehmung beeinflußt immer auch die Selbstwahrnehmung und das Selbstverständnis. Interessant ist nun weiterhin, daß das eigentümlich Christliche bei W. oft eine „eigentümlich" kultur- und zeitkritische Funktion gewinnt. Das Christliche provoziert und beunruhigt. Der „Skandal" der Menschwerdung scheint vergessen, wo Christentum nur beruhigen will. In Teil III des Buches fragt W. nach dem „christlichen Selbstverständnis" (267ff).

Sucht man zusammenfassend eine Kurzformel für den Waldenfelsschen Ansatz, so könnte man von einer „kontextuell-dialogisch-problemorientierten" Betrachtungsweise sprechen. Hinzu kommt ein ausgesprochen praxisorientierter Grundzug. Bemerkenswert ist auch, daß W. bei aller standhaften Verteidigung des Christlichen dort, wo er Fehlformen dieses Christlichen entdecken zu können glaubt, vor innerchristlicher Selbstkritik nicht zurückschreckt.

Abschließend möchte ich noch kurz auf einige ausgewählte Detailfragen eingehen, die mir als Religionswissenschaftler besonders bedeutsam erscheinen. W. hat sich m. E. wie kaum ein anderer Theologe den Problemen gestellt, die mit der unbequemen Anerkennung des religiösen Pluralismus für das Christentum verbunden sind.

Seine „Lösung" des Pluralismusproblems unterscheidet sich von Hans Küng, der bekanntlich ein „Projekt Weltethos" (vgl. H. Küng: Projekt Weltethos, München, 1990 – s. u.) fordert, welches gerade das Eigentümliche der Religionen dem kleinsten gemeinsamen Nenner aufzuopfern droht. W. betont das Unaustauschbare, Unverwechselbare, Einzigartige, das sich auf keine konstruierte Hochethik auf der Basis der „gemeinsamen Menschlichkeit aller Menschen" reduzieren läßt. Wenn Küng „das wahrhaft Menschliche" als universales Kriterium ansetzt, dann ist er der Anthropozentrik des modern-säkularistischen Bewußtseins sehr entgegengekommen. Genau diese anthropozentrische Wende wird durch die Christozentrik, die ja zugleich Theozentrik ist, vermieden.

In diesen Kontext gehört auch Paul Knitter, der die Christen explizit dazu aufruft, darauf zu verzichten, in Jesus Christus den alles entscheidenden Heilsvermittler der Welt zu sehen (vgl. P. Knitter: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München, 1988 – vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 234–240). Hier setzt W. diametral entgegengesetzt an: Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus: dies genau bleibt die ständige Provokation des Christentums.

Dieser einzigartige Skandal darf auch nicht, wie etwa bei Raimundo Panikkar (vgl. R. Panikkar: Der unbekannte Christus im Hinduismus. Mainz, 1986), auf ein „Christus-Prinzip" reduziert werden, das alle Religionen verbindet. Es sind die klaren und sehr deutlichen Abgrenzungen, die W. von derartigen Beiträgen zum Dialog der Religionen, die besonders im außereuropäischen Kontext an Popularität zu gewinnen scheinen, unterscheidet. So betont er auch die Klärungsbedürftigkeit des Modewortes „Gnosis", das gegenwärtig in der Diskussion um „New Age", „tiefenpsychologische Exegese" (Drewermann) und „Postmoderne" (Koslowski) gleichermaßen wieder zum Thema wird (342). In diesem Zusammenhang grenzt sich W. auch deutlich gegen den heute schon innerhalb des Christentums (u.a. wohl auch durch die Vermittlung anthroposophisch orientierter Kreise) anzutreffenden Reinkarnationsglauben ab.

Bemerkenswert ist auch W.s Zurückweisung des Küngschen Versuchs, zwischen einem „semitisch-prophetischen", einem „in-

disch-mystischen" und einem „chinesisch-weisheitlichen" religiösen Stromsystem zu unterscheiden (vgl. 159, Anm. 8). Dieser Versuch ist m. E. in der Tat „schablonenhaft". Seine Fragwürdigkeit wird schon allein dadurch deutlich, daß Lao-Tse als „typischer" Mystiker viel weniger mit dem ethisch ausgerichteten Konfuzius gemeinsam hat als etwa mit dem indischen Buddha und dem deutschen Meister Eckhart. Der vorgeblich für China typische „Harmonie-Gedanke" findet sich traditionsunabhängig bei (fast) allen Mystikern. Uneingeschränkt zustimmen kann ich auch der deutlichen Kritik am religionswissenschaftlichen Deskriptivismus und dem damit einhergehenden Absehen von der Wahrheitsfrage (vgl. 305). Was nun allerdings den Ausgangspunkt der Religionsvergleiche anbetrifft, so würde ich die Akzente etwas anders setzen. Natürlich muß die Religionswissenschaft die schiedsrichterliche Anmaßung, sie könne gleichsam „wertneutral" über den einzelnen Religionen einen „archimedischen", objektiven Vergleichspunkt innehaben, aufgeben.

Diese Unmöglichkeit eines Ausgangs von einem „archimedischen Punkt" in der Religionswissenschaft bedeutet aber m. E. keineswegs, daß sich diese Disziplin nicht auch weiterhin um eine möglichst große „Unabhängigkeit von normativen Bindungen" (so H. J. Klimkeit: Art. Religionswissenschaft, in: König, F./ Waldenfels, H.: Lexikon der Religionen, Freiburg, 1987, 560, Vgl. dazu auch die Stellungnahme von W. auf S. 157 des hier besprochenen Buches) bemühen sollte. Genau hier scheint mir die bleibende Differenz zur Theologie der Religionen zu liegen, die sich stets mit der eigenen Religion identifizieren wird. Für eine Religionswissenschaft, die fremden Wahrheitsansprüchen gerecht werden will, scheint mir dagegen eine gewisse Distanz zum eigenen Traditionszusammenhang (nicht nur zum christlich-religiösen, sondern heute auch zum modern-säkularistischen Bewußtsein) und insofern eben doch der Versuch eines Unabhängigwerdens von normativen Bindungen, entscheidend. Wenn W. in diesem Zusammenhang (157) von „Trugschluß" spricht, so scheint mir dies mißverständlich. Im Übrigen betont ja auch Klimkeit in obigem Artikel, daß die Religionswissenschaft nicht voraussetzungslos arbeiten kann. Ich bin also der Ansicht, daß trotz des unvermeidlich mitgebrachten Vorverständnisses das Streben nach normativer „Unabhängigkeit" weiterhin ein zumindest approximatives Ideal der Religionswissenschaft bleiben sollte. Das „Prinzip der offenen Frage" (Plessner, Bollnow), das den Verzicht auf eindeutige, endgültige Antworten gebietet, könnte hier ein methodischer Ausweg für eine problemorientierte Religionswissenschaft sein, die den zurecht von W. kritisierten Deskriptivismus vermeiden will (vgl. W. Gantke: Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft. Diss.phil., Bonn, 1987).

Dieses Prinzip der offenen Frage ist natürlich keine Lösung für die Theologie der Religionen. Für W. ist klar, daß zum Christentum das an uns eindeutig ergangene WORT GOTTES gehört. Gott spricht sich selbst in einem Menschen – in Jesus – total aus. Das an uns ergangene Wort Gottes lädt zur Antwort ein. Wort und Ant-Wort bedingen einander. Der Christ darf hier nicht schweigen, und deshalb ist das Christentum eine Religion der Antwort. Die mystischen Religionen Asiens schätzen nun bekanntlich das Wort so hoch nicht ein und bevorzugen angesichts der letzten Fragen, auch der Gottesfrage, die sich in Buddhismus, Taoismus und Jainismus explizit gar nicht stellt, das Schweigen (vgl. dazu: Erfahrungen an der Grenze zwischen Wort und Schweigen, in: H. Waldenfels: An der Grenze des Denkbaren, a.a.O., 69ff). Auch dieses Schweigen ist freilich eine „Antwort". W. kennt diese Antwort, er wertet sie nicht ab, nimmt sie durchaus ernst und sagt doch eindeutig, daß Schweigen allein die christliche Antwort nicht sein kann. Es ist diese Klarheit, die diesen christlichen Beitrag zum Dialog der Religionen auszeichnet. „Gott als Wort, als Nähe, als Liebe, als Freiheit und Gnade, der dadurch, daß er den Menschen anspricht, selbst zum Du des Menschen wird, provoziert immer neu die Korrektur unserer eigenen Gottesbilder." (349)

Bonn Wolfgang Gantke

Theologische Realenzyklopädie, Bd XXI: Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh, hg. v. Gerhard Müller. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. 806 S., geb. DM 396,00

Die „Theologische Realenzyklopädie" erscheint weiterhin zügig. Wieder werden im Blick auf Theologie und Kirche wichtige Personen, Orte, Ereignisse, Bewegungen, Themen und Begriffe abgehandelt:

Der Bd beginnt mit einem fundierten Beitrag über Leonardo da Vinci, in dem sein Leben und Werk als Maler, Bildhauer, Architekt, aber auch sein Verhältnis zur Philosophie, u. a. zu Nikolaus von Kues gewürdigt werden. – Leontios von Byzanz wird als Verfasser eines kleinen Corpus theologischer Abhandlungen herausgestellt, die vermutlich in den Jahren 531–543 zur Verteidigung der christologischen Formel des Konzils von Chalkedon geschrieben wurden. A. Grillmeier hat ihn in seinem Werk „Jesus, der Christus im Glauben der Kirche" eingehend dargestellt. – Lessing, sein Leben und Werk, seine theologischen und philosophischen Schriften und sein Verhältnis zu Theologie und Philosophie, wird eingehend erörtert. Er sei unter den deutschen Dichtern einer der wenigen, der Sinn für die Probleme der Theologie besessen und theologische Untersuchungen angestellt habe. – Von biographischen Artikeln seien weiter erwähnt: Hans Lietzmann, J. B. Lightfoot, Alfons Maria von Liguori und Hans Lilje. Bei Liguori wird auf seine erstaunliche Nachwirkung hingewiesen, bei Lilje seine Haltung zum Nationalsozialismus erwähnt. – V. E. Löscher wird als letzter bedeutender Vertreter der lutherischen Orthodoxie gewürdigt. Sein Kampf gegen den Pietismus und die Aufklärung wird besonders betont.

Der Artikel über Joseph Lortz stammt von Erwin Iserloh. Er skizziert die Bedeutung von Lortz für die Lutherforschung, erinnert an seine Lutherkritik und verweist auf seine letzte Arbeit „Ökumenismus ohne Wahrheit?". Bei der Literatur wäre jetzt zu ergänzen die Arbeit von G. Lautenschläger über Lortz. – Ein knapper aber fundierter Artikel wird Henri de Lubac gewidmet. Die umfangreichen Literaturangaben machen seine starke Nachwirkung deutlich. – Eine sachgerechte Würdigung findet auch Ludolf von Sachsen. Sein Einfluß zeigt sich nicht nur bei Ignatius von Loyola, sondern auch bei protestantischen Predigern. – Mit Sympathie wird das Leben von Ludwig IX., dem Heiligen, beschrieben, seine Askese, seine Kreuzzugsbemühungen und seine Leidensbereitschaft herausgestellt. Er ist übrigens der letzte heiliggesprochene Herrscher des Mittelalters. – H. Riedlinger würdigt Leben und Werk von „Raimundus Lullus", stellt seine Kerngedanken heraus und zeigt seine Nachwirkung, u. a. auf Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und Leibniz auf.

Von besonderem Interesse ist der Artikel Luther. M. Brecht behandelt sein Leben, seine Theologie und seine Wirkungsgeschichte. Die reformatorische Wende verlegt B. in das Jahr 1518. Wenig überzeugend sind seine Ausführungen über Luthers Haltung zu den Juden. Er meint, daß sich der Antisemitismus mißbräuchlich auf die Autorität Luthers berufen habe. Mit seiner Verharmlosung des Antisemitismus von Luther steht B. übrigens nicht allein. Bei den Literaturangaben wären zu ergänzen: Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden, hg. von A. Kremer (1985), M. Smid, Deutscher Protestantismus und Judentum (1990). Verharmlost wird auch Luthers Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet". Luthers Kritik sei in vielem verständlich gewesen. Über Luthers Haltung zur Confessio Augustana urteilt Brecht: „Mit dem behutsam formulierten Augsburger Bekenntnis war er auf die Dauer doch einverstanden." Ein umfangreiches Literaturverzeichnis schließt den Beitrag ab. Meine Schrift „Martin Luther und der Papst", die noch in der 2. Aufl. zitiert wird, erschien in 5., erw. Aufl. 1988. – Teil II behandelt die Theologie Luthers. Hier werden die Unterschiede in der protestantischen Lutherdeutung sichtbar. In der Frage der *reformatorischen Wende* tritt K. H. zur Mühlen für eine Frühdatierung ein. Er versucht besonders herauszustellen, wie sich die Theologie Luthers von der mittelalterlichen Tradition abhebt. Er meint, Luthers Christologie bewege sich zunächst in der christologischen Tradition der Spätscholastik. Die Ergebnisse der Forschungen von Axel Schmidt über die Christologie des späten Luther wurden nicht mehr verarbeitet. – In dem Abschnitt über die Wirkungsgeschichte wird das Lutherbild in der Orthodoxie, in Pietismus und Aufklärung, Idealismus und Romantik und in der neueren Theologie aufgezeigt. Das Lutherbild im Dritten Reich wird nicht angesprochen. An Lortz kritisiert der Vf., daß in seinem Subjektivismusvorwurf der alte katholische Einwand gegen Luther modifiziert werde und vielleicht sogar verstärkt weiterlebe. – Im Artikel „Lutherische Kirchen" wird daran erinnert, daß es gegenwärtig über 220 lutherische Kirchen in aller Welt gibt.

Eine sachkundige Schilderung erhält Macrobius, der als einziger heidnischer Schriftsteller den Kindermord in Bethlehem erwähnt.

Eingehend wird auch über Georg Major und den majoristischen Streit berichtet. – Der Bd endet mit einer Würdigung von Erzbischof Malachias, dem Freund von Bernhard von Clairvaux, der auch seine Vita schrieb.

Ein umfassender Beitrag ist dem Libanon gewidmet. Nach einem geographischen und historischen Überblick wird auch der Bürgerkrieg im Libanon angesprochen. – Auch die Grafschaft Lippe erhält einen Beitrag. Der Vf. berichtet u. a. sachkundig über die Reformation in Lippe. – Informative Auskünfte erhält der Leser über Luxemburg, seine kirchengeschichtliche Entwicklung, das religiöse Leben und die Situation der Protestanten. Ihre Zahl wird mit 3902 angegeben.

Das Kloster Lérins findet eine fundierte Behandlung, bei der der Erfolg des Klosters, sein Gemeinschaftsleben, sein geistiges und kulturelles Wirken und seine Nachwirkung aufgezeigt wird. – Eine gründliche Darstellung findet die Univ. Löwen, die 1425 gegründet wurde. Ihr Kampf gegen die Reformation, ihr Anteil am Konzil von Trient, die Auseinandersetzungen um Bajus und Jansenius, ihre Aufhebung 1797 und ihre Neugründung wird eingehend erörtert.

Im Artikel „London" wird daran erinnert, daß London bis zum 19. Jh. keine Univ. besaß. Erst 1826 kam es zur Gründung einer Hochschule. Hilfreich sind die Hinweise auf die theologischen Bibliotheken in London. – Der Beitrag „Lübeck" erörtert Stadt und Bistum im Mittelalter, die Einführung der Reformation und das Fürstbistum Lübeck. Eine katholische Gemeinde konnte erst 1841 gegründet werden und erhielt 1890 eine Kirche. – Über Lund heißt es: Es sei ein Zentrum der mittelalterlichen Kultur Europas gewesen. Die Univ. wurde 1668 gegründet. Seit der Jh.-Wende habe es eine zunehmende Auflösung der Verbindung von Theologischer Fakultät und schwedischer Kirche gegeben. – Über die Theologische Fakultät Luzern erfahren wir, daß sie 1990 183 Hörer hatte, eine Zahl, die in etwa der Hörerzahl an den Theologischen Fakultäten Basel und Zürich entspreche. – Von Interesse ist auch der Artikel Magdeburg. Die Geschichte des Erzbistums seit der ottonischen Zeit wird fundiert dargestellt. – Der Artikel Mailand informiert über die Einführung des Christentums, die Mailänder Bischöfe und das kirchliche Leben. Bei den Literaturangaben fehlt das zweibändige Werk „Diocesi di Milano" (1990). – Aufschlußreich ist auch der Artikel über das Bistum Mainz. Der Beitrag über die Mainzer Univ. ist im Vergleich zu anderen Universitäten sehr breit. Er enthält sogar eine namentliche Aufstellung der Professoren, die 1946/47, 1973 und 1991 in Mainz lehrten.

Die Konzilien von Lyon 1245 und 1264 würdigt R. Roberg.

W. Lohff berichtet über die Leuenberger Konkordie. Bei den Literaturangaben ist der Name von Elisabeth Schieffer falsch geschrieben.

Der Beitrag „Liberale Theologie" behandelt den Altliberalismus und die Grundzüge altliberaler Theologie, den Neuliberalismus, Ritschl, Harnack, den Marburger Neukantianismus und die Religionsgeschichtliche Schule. Er schließt mit der Frage: Ende der liberalen Theologie? Der Vf. Manfred Jacobs vertritt die These, daß die liberale Theologie, abgesehen von Wissenschaftsinseln, schon weithin nach dem ersten Weltkrieg erschöpft erscheine. Das Ende der liberalen Theologie kündige sich in der Differenzierung der liberalen Richtungen bereits vor dem ersten Weltkrieg an. Im Artikel „Liberaler Katholizismus" verweist V. Conzemius darauf, daß der liberale Katholizismus sich von der liberalen Theologie dadurch unterscheide, daß er weniger theologische Fragestellungen als das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft berühre. Als Ursprungsland des liberalen Katholizismus nennt Conzemius Frankreich. Seine Verbreitung in Belgien, Holland, England, Italien und Deutschland wird aufgezeigt und darauf hingewiesen, daß er als geistige Bewegung sich – außer kurzen Höhepunkten 1830/31 und 1848 – nur in elitären Kreisen vernehmlich machen konnte und nie zu einer Volksbewegung wurde. Eine historische und ethische Beleuchtung findet der Liberalismus. Der Vf. stellt fest, daß die Katholiken in Deutschland keine liberale Partei wählten. „Als nach dem ersten Weltkrieg der Protestantismus sich der neuen völkischen Rechte öffnete und in der Endphase der Weimarer Republik zur konfessionellen Hauptstütze der NSDAP wurde, vernichtete diese Entwicklung die Überlebenschancen der liberalen Parteien. Sie waren protestantische Parteien geblieben, aber immer weniger Protestanten wählten eine liberale Partei." Die Entwicklung des Liberalismus nach 1945 wird nicht behandelt.

Über die „Lichtfreunde", eine protestantische Bewegung, die im 19. Jh. großen Widerhall fand, so daß man bald von einer Massenbewegung sprechen konnte, informiert das Lexikon eingehend. Mißverständlich ist die Bemerkung: „Zum katholischen Pendant – Deutschkatholiken." Hier ist zu korrigieren, daß der Deutschkatholizismus nie eine Massenbewegung wurde, sondern eine kurzlebige Minderheit blieb.

Die Los-von-Rom-Bewegung wird als eine Austrittsbewegung aus der katholischen Kirche in den böhmisch-schlesischen Ländern umschrieben.

Der Beitrag „Liturgische Bewegungen" erörtert den Begriff und würdigt die evangelisch-liturgische Bewegung im 19. und 20. Jh. und die römisch-katholische liturgische Bewegung.

Umfassend ist auch der Artikel „Liturgie". Er behandelt die christliche und jüdische Liturgie, die Liturgie im Alten Testament, in der Ostkirche, die Liturgie der abendländischen Messe, die Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Liturgie der reformierten Kirche und das katholische und evangelische Liturgieverständnis. Im Stichwort „Liturgiewissenschaft" wird erwähnt, daß der Begriff von R. Guardini, Cunibert Mohlberg, O. Casel und A. Baumstark geprägt wurde.

Umfassend ist der Beitrag „Literatur und Religion". Er wird von der Religionsgeschichte, vom Judentum und von der Kirchengeschichte her beleuchtet. Der Artikel „Biblische Literaturgeschichte" berichtet über Entwicklung und Aufgabe. Reiche Literaturangaben schließen den Beitrag ab.

Unter dem Stichwort „Lernen" wird der Begriff u. a. im Zusammenhang von Theologie und Kirche dargelegt und von der Kirche als „Lerngemeinschaft" gesprochen. Im Artikel wird noch von den Kirchen in der DDR und in der BRD gesprochen.

Der Beitrag „Liebe" bietet auf 70 S. eine eingehende Beleuchtung der Thematik. Anzumerken ist, daß die theologische Entwicklung in der neueren katholischen Theologie nicht erörtert wird. – Der Beitrag „Logos" informiert über Etymologie und Verwendung. Der Logosbegriff der griechischen Philosophie, Logos im Alten und Neuen Testament und in der christlichen Literatur werden fundiert dargestellt. – Der Artikel „Lohn" erläutert die Lohnterminologie des Neuen Testamentes und erinnert daran, daß der Lohngedanke durch die Reformatoren abgelehnt wurde. Als ein grundlegendes Ergebnis der Forschung wird festgehalten: Die Versuche, den Lohngedanken in der Verkündigung Jesu zu bestreiten oder interpretativ zu eliminieren, seien gescheitert. In dem ethischen Abschnitt des Beitrags wird die Frage des gerechten Lohnes, die Lohnpolitik und die Lohnfindung erörtert. – Der Beitrag „Macht" wird von der philosophischen und ethischen Seite betrachtet.

Aufschlußreich ist ein Vergleich der Stichworte, die im LThK und in der TRE Aufnahme fanden. Man stellt dabei fest, daß man nicht wenige einschlägige Stichworte in der TRE vergebens sucht. Hier stellt sich die Frage, ob für die Benutzer nicht weniger ausführliche, dafür vermehrte Stichworte hilfreicher gewesen wären. Diese Feststellung mindert aber nicht den Dank für die geleistete Arbeit und die hilfreichen Informationen, die auch der 21. Bd wieder bringt.

Freiburg Remigius Bäumer

Preuß, Horst Dietrich: **Theologie des Alten Testaments**. Bd 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln / Bd 2: Israels Weg mit JHWH. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1991 / 1992. VIII, 330 S. / VIII, 361 S., kart. DM 36,00 / DM 39,00; geb. DM 74,00

Mit diesen beiden Bdn liegt mehr als dreißig Jahre nach Gerhard v. Rad (1957/60) wieder eine große Theologie des AT in deutscher Sprache vor. Anders als die in der Zwischenzeit erschienenen sehr viel kürzeren Grundrisse (v. a. Zimmerli, Fohrer, Westermann) geht es dem Vf. darum, „die Zeugniswelt des Alten Testaments einigermaßen vollständig zu erfassen" (Bd I, Vorwort).

1. Die Darstellung gliedert sich nach einer Einleitung in eine „Grundlegung" und drei weitere Hauptteile.

Überaus instruktiv und didaktisch geschickt ist die einleitende „Standortbestimmung", die den Untertitel trägt: „Zu Geschichte, Methodik und Aufbau einer ‚Theologie des Alten Testaments'" (§ 1; I.1–30).

Aus der Geschichte der Disziplin heraus entwickelt Preuß die Kontur der eigenen Darstellung. Er geht dazu einer Reihe von Alternativen nach, die seit Gablers Vortrag von 1787 die Diskussion darüber geprägt haben, was das denn sei, eine „Theologie des Alten Testaments". Sein eigenes Vorhaben bestimmt der Vf. als *Theologie* (und also keine Religionsgeschichte) *mit einem systematischen* (und also nicht historischen) *Aufriß, dessen Struktur aus der Sache selbst*, also dem Alten Testament *entnommen ist* (und nicht z. B. aus der christlichen Dogmatik). Die Darstellung soll *deskriptiv* (also nicht wertend oder gar normativ) sein, sie soll *die Möglichkeit einer biblischen Theologie offenhalten* (also nicht selbst in der Fluchtlinie zum NT hin bzw. von daher entworfen sein), dabei auf *Vollständigkeit* des Materials bedacht sein und überdies die *Bezüge zur altorientalischen Umwelt* mit berücksichtigen. Vor allem aber – und darin liegt eindeutig das Spezifikum dieses Werkes – soll sie *am Konzept einer Mitte des Alten Testamentes orientiert* sein, ja die gesamte Darstellung von dieser Mitte her entwickeln. In kritischer Abgrenzung zu anderen Versuchen wird diese Mitte in der *Ewählung Israels durch Gott* gefunden.

Alles weitere ist nun konsequent am Vorgang der Erwählung orientiert. Zentral dafür ist zunächst die „Grundlegung" (§ 2+3; I.31–157).

Ein relativ kurzer § 2 stellt die Erwählungsaussagen des AT zusammen. Zum Verständnis ist wichtig, daß es P. bei dem, was er mit „Erwählung" meint, nicht nur um einen Begriff, erst recht nicht nur die Vokabel *bhr* geht, sondern um das dadurch geprägte Wortfeld, „vor allem aber um die Erkenntnis des erwählenden Handelns JHWHs als der entscheidenden Grundstruktur atl. Zeugnisses von diesem Gott" (I.31). Der § 3 stellt sodann „Die Erwählung und Verpflichtung des Volkes" dar – als Herzstück und Basis für alles weitere. Das Kap. setzt beim Exodus ein, wendet sich den Konzepten für Israel als Volk und Gemeinde zu und kommt dann zu den Themenkomplexen Sinai, Bund, Verpflichtung, Mose, Land und schließt mit „JHWH als Krieger und JHWHkrieg" ab.

Der II. Hauptteil gilt „JHWH als Subjekt des geschichtlich erwählenden Handelns".

Dazu werden in § 4 (I.158–285) die Gottesvorstellungen und -begriffe entfaltet, also Themen wie Namen und Bezeichnungen Gottes, sein Geist, Angesicht, Engel, seine Herrlichkeit, Gerechtigkeit, Weisheit u. a. Es geht dann um Gottes Offenbarung, um „JHWH als Schöpfer" und schließlich um die Aussagen über sein „Wesen", womit u.a. seine Heiligkeit, sein Eifer, seine Lebendigkeit gemeint sind. Der relativ kurze § 5 ist überschrieben „Die Welt Gottes und die gottferne Welt" (I.286–302). Aussagen über die Wohnstätten Gottes, über Lade, Zelt, Hofstaat, aber auch über Dämonen, Satan und das Totenreich finden hier ihren Ort.

Der zweite Bd enthält die Hauptteile III und IV mit den charakteristischen Überschriften „Die Auswirkungen und das Weiterdenken der Urerwählung" und „Folgen und Folgerungen der geschichtlich erfahrenen Erwählung".

Beim ersten der beiden Komplexe geht es in den § 6–10 (II.1–104) um die Erzväter, um König und Messias, Tempel und Gottesstadt (= Zionstradition), Priestertum und Leviten und schließlich um die Propheten (II.72–104). Beim zweiten (II.105–327) findet sich zunächst die Anthropologie unter der Hauptüberschrift „Der Israelit und seine Gottesbeziehung" (§ 11; II.105–198). Hier kommen zur Sprache: Der Mensch als Geschöpf, die Gottebenbildlichkeit, Sprache, Leid und Schicksal, Leben – Tod – Auferstehung, Sünde und Schuld, Vergebung und Sühne, aber es finden sich auch so relativ unspezifische Abschnitte wie „Der Mensch im Zeugnis verschiedener Textgruppen" (von P und J über die Propheten bis Hiob und Kohelet) und „Der Mensch vor Gott" (mit Stichworten wie Gottesfurcht, Glauben, Vertrauen, Gerechtigkeit, Erkenntnis JHWHs). § 12 enthält dann die „Grundfragen von Ethik und Ethos" („Das Leben der Erwählten"), § 13 gilt dem Kult, § 14 der Zukunft des Gottesvolkes mit Eschatologie und Apokalyptik und schließlich der abschließende § 15 dem Verhältnis zu den anderen Völkern, u. a. dem Gottesknecht (§ 15.7).

2. Dem bereits erwähnten und wiederholt erhobenen Anspruch auf Vollständigkeit in der Darbietung des theologisch relevanten alttestamentlichen Materials wird das Buch auf seine Weise zweifellos voll gerecht. Es dürfte kein wichtiges Thema und keinen bedeutenden Text geben, die nicht ihren Platz gefunden haben. Das Werk eröffnet viele Möglichkeiten zu rascher, gründlicher und sorgfältiger Orientierung über die ganze Breite theologischer Themen, einschließlich ihrer Beziehungen zur altorientalischen Umwelt. Dazu sind auch die für dieses Genre ungewöhnlich breiten Literaturangaben hilfreich. Sie beziehen allerneueste Arbeiten mit ein und bieten eine solide und didaktisch überzeugende Auswahl zur Orientierung und Weiterarbeit. Bei der Auswahl der Literatur werden stärker noch als in der Darstellung selbst auch abweichende Thesen, wissenschaftliche Kontroversen sowie offene Fragen dokumentiert. Diese Vollständigkeit in Themen, Texten und Literaturangaben machen das Werk zu einer Fundgrube für theologische Themen des AT, das man zur Benutzung empfehlen kann.

Dennoch werden es diejenigen, die das Buch als Lehrbuch benutzen wollen, nicht immer leicht haben. Da ist einmal die Eigenart, daß kein einziger Text im Wortlaut zitiert wird. Die vielen, breiten und zuverlässigen Textangaben müssen – wenn man sie nicht im Kopf hat – nachgeschlagen werden, um die Darstellung wirklich sinnvoll zu verfolgen. Da ist zum anderen die durchgängige Notwendigkeit, die Register zu benutzen, die sich aus Problemen der Gliederung mit ihren Wiederholungen und Überschneidungen ergibt (s. u.). Die drei Register (hebräische Worte, Sachen und Bibelstellen) sind sorgfältig und breit – nur leider für beide Bände getrennt angelegt, was zu umständlicher Blätterei führt. Bei einer zweiten Auflage sollten die beiden Register unbedingt zusammengeführt werden.

Der eigene Standort des Vf.s ist in vielen Grundfragen und insbesondere in den literarischen und historischen Voraussetzungen, die diesem Werk zugrunde liegen, recht „konservativ", d. h. weithin den Auffassungen seiner Lehrer verpflichtet. Für die gegenwärtig so umstrittenen Pentateuchfragen und die (Spät-)Datierungsprobleme im Bereich der Prophetie wird das bereits in der Einleitung deutlich gesagt (I.30), sonst ebenso wie für andere Streitfragen vorausgesetzt. Neuere Richtungen und methodische Ansätze wie die feministische oder sozialgeschichtliche Exegese haben in Inhalt und Sprache kaum Spuren hinterlassen, und trotz einiger einschlägiger Bemerkungen in der Einleitung (I.29) und am Ende (II.326f) wird man das auch vom christlich-jüdischen Dialog sagen müssen.

3. Jeder Versuch einer Darstellung der Theologie eines so bunten und vielgestaltigen Phänomens wie des AT steht vor dem Problem der Gliederung und damit des inneren Zusammenhangs des Stoffes. Genau wie dem biblischen Text selbst wird man dabei zugestehen müssen, daß „Wiederholungen ... so unvermeidlich wie beabsichtigt" sind (I. Vorwort). Dennoch fallen immer wieder Inkonsistenzen auf, bei denen man nach Grund und Absicht fragt, und die keineswegs alle mit den Fragen zu tun haben, die sich mit der Zentrierung auf die Erwählung ergeben.

Warum etwa wird in § 3.10, also noch in der „Grundlegung" von „JHWH als Krieger" gehandelt, während doch erst der anschließende § 4 Gott als „Subjekt" der Erwählung behandelt? Sollte etwa das mit dem Exodus verbundene kriegerische Gotteshandeln nicht so recht zu den weniger problematischen Vorstellungen passen? Viele Themen werden mehrfach aufgegriffen, etwa Recht und Ethik werden zuerst in § 3 im Zusammenhang der Sinaioffenbarung angesprochen, und zwar in 3.6 und 3.8 – dazwischen steht Mose. Dann geht es in § 12 breit um die ethischen Fragen, doch auch in § 11.1 (Ehe/Arbeit) und 11.8 (Gerechtigkeit) sowie im Zusammenhang von Sünde und Schuld (§ 11.9) geht es darum. Ähnliches gilt für das Thema Gottesdienst und Kult: § 8 ist dem Jerusalemer Tempel, § 9 dem Priestertum gewidmet, speziell dem Gottesdienst gilt dann § 13.

Mit der Unterscheidung der so ähnlich benannten Hauptteile III und IV ist offenbar eine wachsende Distanz zur Mitte ausgedrückt. Aber der Versuch, die drei Hauptteile I, III und IV im Sinne konzentrischer Kreise zu verstehen mit einer Anordnung des Stoffes nach der Entfernung vom eigentlichen Zentrum, stößt auf Schwierigkeiten. Warum etwa wird der Sabbat, der doch Teil des Dekalogs ist (§ 3.8), erst in § 13.5 behandelt?

Der hier verfolgte Systematische Ansatz führt dazu, daß nur selten biblische Bücher oder Teile davon die Gliederung bestimmen. Das biblische Material wird vielmehr in Themen zerlegt und so ganz neu arrangiert. Das geht in der Kritik an den am kanonischen Text orientierten Ansätzen bis zu der – für mich erschreckenden – Frage: „Ist die dem Aufbau und der Abgrenzung der ‚hebräischen Bibel' inhärente Hermeneutik eine sachgemäße?" (I.21). Verfolgt man etwa mit Hilfe der Register – und man braucht sie dazu –, wo über Hiobbuch und Hiobfrage gehandelt wird, so stellt man fest: Schwerpunkte liegen im Zusammenhang der Schöpfung (I.263), dann in der Anthropologie (II.136ff), und der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird an wieder anderer Stelle behandelt (I.209ff). Ist es wirklich von der Orientierung an der Erwählung her zwingend, daß ein so wichtiger theologischer Komplex wie Hiob keinen eigenen Ort findet?

4. Damit sind wir bereits beim Spezifikum des Werkes, alles vom Vorgang der Erwählung her zu entfalten. P. sieht natürlich selbst sehr genau, welche Schwierigkeiten er sich damit einhandelt, und nennt als mögliche Kritikpunkte die Fragen, wie es dann „mit JHWHs Schöpfungshandeln bestellt ist, oder wie es ... um die Weisheitsliteratur steht" (I.29f). Er kann aber mit Recht

auf das Gewicht dieser Vorstellung in solchen Schriften verweisen, die selbst eine bedeutende und umfassende Theologie entfalten, wie das Deuteronomium, Deuterojesaja und die Priesterschrift (I.29). In der Geschichte der Entwürfe einer alttestamentlichen Theologie liegt hier, wenn ich recht sehe, der erste Versuch vor, von einem Punkt her wirklich die gesamte Darstellung zu entfalten. Eichrodt etwa hat ja bei aller Konzentration auf den Bundesgedanken doch im Grunde nur den ersten Teil „Gott und Volk" völlig von ihm her gestaltet, für die beiden anderen Hauptteile „Gott und Welt" sowie „Gott und Mensch" gilt das nicht in gleichem Maße. Bei einem solchen Versuch geht es auch um weitaus mehr als eine Verletzung des guten Geschmacks (so Hermisson in FS G. Krause, 1982, 37, dazu I.28f Anm. 132), nämlich darum, die Rede von einer Mitte wirklich einmal ernsthaft und in der Breite zu erproben, und das ist aller Anstrengung wert.

Den Maßstab, an dem er gemessen sein will, hat P. selbst formuliert: „Dieser ‚Mitte' müssen sich die weiteren, zentralen Grundstrukturen atl. Glaubens . . . zuordnen, was sich durch den Vollzug des vorliegenden Entwurfs als möglich, berechtigt und richtig erweisen muß" (I.28f). Sie müssen – tun sie es? Ich wähle im folgenden das Beispiel der Schöpfungsaussagen, um einige Probleme aufzuzeigen, an Themen wie den nichtisraelitischen Völkern oder der Anthropologie ließe sich strukturell ganz ähnlich diskutieren.

Von der Schöpfung ist auffallenderweise in § 4 die Rede, also im Kap. über den erwählenden Gott. Dagegen geht es unter der Überschrift „Die Welt Gottes" in § 5 gerade nicht um die Welt als Schöpfung, sondern die von der Welt durchaus unterschiedenen Orte Gottes. Das Thema Schöpfung habe, so heißt es, im AT „kein theologisches Eigengewicht", und das könne dann in der Darstellung der Theologie nicht anders sein. Sie kann deshalb nicht wie das AT selbst mit der Schöpfung beginnen (I.271f), und es gebe z. B. auch keine eigenständige Theologie der Urgeschichte. Die Begründung wird darin gefunden, daß die Gemeinschaft Israels mit Gott in geschichtlichen Erwählungstaten begründet ist und so das Wirken dieses Gottes erst sekundär auch in der Schöpfung entdeckt wurde (I.273). Nötig sind Schöpfungsaussagen nur, damit „all das, was innerhalb des AT folgt, nicht nur ein Unternehmen zwischen einem Gott und seinem Volk ist, sondern auf die Welt zielt, auf die anderen Völker, auf den Kosmos, daß hier der Herr dieser Welt sich zu Worte melden will . . ., nicht aber ein Volksgott, wenn JHWH auch als solcher seinen Weg mit Israel begann" (I.271).

P. folgt hiermit ausdrücklich dem Konzept, das G. v. Rad 1936 in seinem kleinen Aufsatz über „Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens" entwickelt hatte. Im Grunde ist seine Sicht der Schöpfung eine breite Entfaltung dessen, was damals gegen den Bezug der Deutschen Christen auf Schöpfung und Uroffenbarung theologisch notwendig schien, neuere Sichtweisen bei v. Rad selbst (Weisheit in Israel) oder anderen (z. B. Westermann) werden übergangen. Erst recht erwächst aus gegenwärtigen Erfahrungen und Bedrohungen keine veränderte Wahrnehmung der atl Texte.

Selbst wenn es religionshistorisch völlig unbestreitbar wäre, daß die Ursprungserfahrungen des biblischen Gottes im Exodus oder in Ereignissen wie dem in Ri 5 besungenen reine Geschichtserfahrungen waren (immerhin geht es in beiden Fällen auch um ein Wirken an Naturelementen wie Meer, Wolken und Sternen) und Israel den Schöpfungsgedanken erst viel später aufgriff – war diese Entfaltung denn keine theologisch notwendige? Was berechtigt dann, das zeitlich Spätere für auch sachlich sekundär zu halten? Liegt entgegen der Absicht des Verfassers doch im Grunde eine versteckte Religionsgeschichte vor?

Vor allem erhebt sich hiermit die Frage, wie P. Erwählung versteht. Bereits die erste Ausprägung des Erwählungbegriffs im Deuteronomium ist doch wohl nicht ohne einen universalen Hintergrund zu denken, auch wenn das nur an wenigen Stellen wie Dtn 4,27ff explizit wird (vgl. Rendtorff, FS Wolff 1981). Die Beziehung eines wirklichen Volksgottes wie Kemosch zu seinem Volk ist doch eher nicht als Erwählung zu fassen. Und ganz unbestreitbar setzen theologisch zentrale Textkomplexe wie Deuterojesaja oder die Priesterschrift voraus, daß die Erwählung auf dem Hintergrund der Schöpfung stattfindet – und nicht umgekehrt. Ist nicht von Erwählung theologisch erst dann sachgemäß die Rede, wenn der Schöpfer aller Völker sich dennoch einem einzigen zuwendet? Es stellt sich also die Frage, ob nicht ein recht enggeführter Erwählungsbegriff vorliegt bzw. eine religionsgeschichtlich rekonstruierte ältere Beziehung von Gott und Volk theologisch normativ wird und die Darstellung bestimmt. Das wirkt sich an vielen Stellen aus, nicht zuletzt in der Randständigkeit des Themas der anderen Völker und ihrer Beziehung zu diesem Gott – wobei dann in der Überschrift von § 15.4 von der Vernichtung der Völker die Rede ist, was in dieser Zuspitzung keine Textbasis im Alten Testament hat.

Es ist das unbestreitbare Verdienst dieser umfassenden Theologie des Alten Testamentes, die These, daß das Alte Testament eine Mitte habe, einer wirklichen Probe unterzogen zu haben. Es liegt nach meinem Urteil nicht sosehr an der Entscheidung für die „Erwählung" Israels als diese Mitte, als vielmehr daran, *wie* hier Erwählung verstanden wird, daß die Frage, ob von einer solchen Mitte aus das Ganze entfaltet werden kann, nach wie vor offen ist.

Bielefeld Frank Crüsemann

Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag, hg. v. Jutta Hausmann / Hans-Jürgen Zobel. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1992. 376 S., geb. DM 120,00

Der Titel der Festschrift, in dem zwei Leitideen des theologischen Engagements von H. D. Preuß ausgedrückt sein sollen, ist breit genug für das Spektrum von 36 Beiträgen, das einigermaßen widerspiegelt, auf welchen Gebieten der Geehrte die atl Wiss. bereichert hat. Seine Veröffentlichungen, deren vorläufige Krönung die kürzlich erschienene zweibändige Theologie des Alten Testaments sein dürfte, werden S. 373–376 angeführt. Die Beiträge der Festschrift können im folgenden nur andeutungsweise inhaltlich erfaßt und erst recht nicht angemessen beurteilt werden.

H. Seebass (Dialog über Israels Anfänge. Zum Evolutionsmodell von N. P. Lemche, Early Israel, VTS 37, Leiden 1985, 11–19) schaltet sich in die Diskussion um das historische Bild der Landnahme ein.

Mehr als der Titel ahnen läßt, handelt auch J. Schreiner (Zur Theologie der Patriarchenerzählungen in Genesis 12–36, 20–34) von der Entstehung Israels, da die Gottesvorstellungen davon betroffen sind. Eine von Anfang an ausgeformte und von der kanaanäischen klar abgehobene israelitische Religion sei nicht vorauszusetzen. Wir begegnen in den Erzählungen den Gottesvorstellungen der jeweiligen Autoren und ihrer Zeit. Die Gottesbezeichnungen werden von J, E und insbesondere P (in der Urgeschichte Elohim, in der Väterzeit El Schaddaj, seit der Sinaioffenbarung Jahwe) gezielt gewählt. Die historische Frage bezüglich der Väterzeit bleibt natürlich offen.

H. J. Boecker (Überlegungen zur Josephsgeschichte, 35–45) beschränkt sich auf das Ergebnis, daß die Josephsgeschichte eine Ruben-Schicht enthält, die einige Zeit nach der Reichsteilung zur Minderung der judäischen Dominanz in die im großen und ganzen einheitliche Erzählung eingearbeitet worden sei.

W. Herrmann (Ex 17,7bß und die Frage nach der Gegenwart Jahwes in Israel, 46–55) weist die überhängende Frage von Ex 17,7bß der geistigen Situation der exilisch-nachexilischen Zeit zu (vgl. besonders S. 53, Anm. 57).

S. Herrmann (Weisheit im Bundesbuch. Eine Miszelle zu Ex 23,1–9, 56–58) macht unter anderem darauf aufmerksam, daß die Thematik von Ex 23,4–5, allgemein als störende Unterbrechung empfunden, in der Weisheit des Amenemope im Rahmen des Prozeßrechts zur Sprache kommt.

Diesen Hinweis könnte gleich E. Otto (Der Dekalog als Brennspiegel israelitischer Rechtsgeschichte, 59–68) ad notam nehmen, der die Vorgeschichte des mit Recht spät angesetzten Dekalogs insofern sehr zuversichtlich zeichnet, als er mit Abwanderung ursprünglichen, vom Pater familias durchzusetzenden Familienrechts (Elternminderung, Töten, Ehebruch, Diebstahl) an die örtliche Gerichtsbarkeit rechnet, wo es sich dann mit dem kasuistischen Konfliktregelungsrecht verband, und weiterhin feststellt, daß sich unter weisheitlichem Einfluß ein Übergang vom Recht zum Ethos vollzog wie in Ex 23,1–3.6–8. Eine weitere Wurzel des Dekalogs sei das Kultrecht (bis zum Sabbatgebot einschließlich). – Für den Rez. ist eine Frage, ob sich nicht manche Entwicklung statt in der Realität des Lebens bloß in einer (deuteronomistischen) Schreibfeder vollzog.

In kanonischer Reihenfolge gehen die Beiträge vom Pentateuch zu den Samuel- und Königsbüchern über.

F. Crüsemann (Das Gericht im Tor – eine staatliche Rechtsinstanz, 69–79) schockiert die Zunft mit der These, die Torgerichtsbarkeit stamme nicht aus israelitischer Frühzeit, die weder Mauern noch Tore kannte, sondern sei eine staatliche Institution der Königszeit. – Sind kanaanäische Städte nicht auch ein Teil der israelitischen Frühzeit? Ist „Staat" in der Königszeit mit dem Königtum gleichzusetzen? Darf man etwa die Naboterzählung so auswerten, wie es S. 74f geschieht?

Der Beitrag von K. Koch (Gefüge und Herkunft des Berichts über die Kultreform des Königs Josia. Zugleich ein Beitrag zur Bestimmung hebräischer „Tempora", 80–92) dürfte vor allem mit einer Erklärung der ominösen weqatal-Formen in 2 Kön 23,4 (u. ö.) überraschen, die den Grammatiken nicht bekannt ist. Sie sollen im Gegensatz zum Narrativ, der eine Aktion im Handlungsablauf bezeichnet, eine abgeschlossene Handlung mit dauerhafter und wichtiger Wirkung wiedergeben.

Prophetismus und Prophetenbücher sind zahlenmäßig am stärksten vertreten.

W. Thiel (Jahwe und Prophet in der Elisa-Tradition, 93–103) wendet sich mit Recht gegen einen jahwefreien magischen Prophetismus in der Elischa-Überlieferung.

Der Beitrag von O. H. Steck („... ein kleiner Knabe kann sie leiten". Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11,6–8 und 65,25, 104–113) beweist, wie gut der großjesajanische Gedanke, dem sich der Rez. schon in SBS 30 (1968) verpflichtet wußte, in den letzten 25 Jahren gediehen ist, nicht ohne durch übertriebene Spekulation über Redaktionsschichten in Gefahr zu geraten.

K. Baltzer (Stadt-Tyche oder Zion-Jerusalem? Die Auseinandersetzung mit den Göttern der Zeit bei Deuterojesaja, 114–119) beleuchtet die „Ketten"(?) von Jes 40,19 mit Material über „gefesselte" Götter, ferner im Gegenbild die Entfesselung Zions in Jes 49,14ff mit Elementen aus Darstellungen der Stadtgöttinnen als Stadt-Tyche. In den Vorstellungsbereich soll auch die Schilderung von Jes 54,11–14 gehören.

H. C. Schmitt (Erlösung und Gericht. Jes 43,1–7 und sein literarischer und theologischer Kontext, 120–131) sieht Jes 42,18–43,7 als schriftstellerisches Produkt (vgl. schon ZAW 91,1979,43–61), möchte dies jedoch nicht auf Jes 40–55 insgesamt ausgedehnt wissen.

G. Wanke (Jeremias Berufung [Jer 1,4–10]. Exegetisch-theologische Überlegungen zum Verhältnis von individueller Äußerung und geprägtem Gut anhand eines Einzeltextes, 132–144) sucht zwischen biographisch-psychologischer Deutung und der Annahme fiktiver Kreation zu vermitteln: Der Prophet bedient sich fester Sprachmuster. M. E. würde auch eine Fiktion nicht von nichts reden.

M. Köckert (Das Gesetz und die Propheten in Amos 1–2, 145–154) bestätigt die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches anhand der Kategorien „Gesetz und Propheten".

L. Schmidt (Bemerkungen zu Hosea 1,2–9 und 3,1–5, 155–165) schreibt den Fremdbericht Hos 1,2–4.6.8f einem Schüler Hoseas zu, der ihn einer Sammlung von Hoseaworten voranstellte, zu der auch der Ich-Bericht 3,1a.2–4 gehörte. Die Frau Hoseas soll, historisch gesehen, erst während der Ehe untreu geworden sein.

R. Stahl („Deshalb trocknet die Erde aus und verschmachten alle, die auf ihr wohnen ..." Der Versuch einer theologiegeschichtlichen Einordnung von Hos 4,3, 166–173) hält Hos 4,3 für einen spätvorexilischen oder frühexilischen, aus Juda stammenden Text und erstellt einen Stammbaum für einige verwandte Stellen, als deren älteste ihm Am 8,8a und Jer 4,27f sowie Jer 14,2–6 und 12,4a.bα erscheinen.

K.-D. Schunck (Juda in der Verkündigung des Propheten Zefanja, 174–179) geht es um den Nachweis, daß Zefanja nicht nur Jerusalem, sondern ohne Verbindung mit Jerusalem auch Juda angesprochen hat.

H. Graf Reventlow (Tradition und Aktualisierung in Sacharjas siebentem Nachtgesicht Sach 6,1–8, 180–190) erklärt die verworrene Aufzählung und Laufrichtung der Pferde in Sach 6,1–6 aus der Verwerfung, die entsteht, wenn eine traditionelle Vorstellung (die vier Winde als von Jahwes Streitwagen beherrschtes Universum) aktualisiert wird.

H.-J. Zobel (Das Schöpfungshandeln Jahwes im Zeugnis der Propheten, 191–200) findet, daß der Schöpfungsgedanke im vorexilischen Israel durchaus eine Rolle spielt, und zwar als Erschaffung von Welt und Mensch (ohne daß beide zu scheiden wären) und als Schöpfungshandeln an Israel (eine im Nordreich erfolgte Israelitisierung des im Grunde kanaanäischen Schöpfungsgedankens). Beide Ströme vereinigen sich.

Der einzige Beitrag aus dem Bereich der Psalmenexegese von R. Mosis (Die Mauern Jerusalems. Beobachtungen zu Psalm 51,20f, 201–215) deutet Ps 51,20f mit Recht nicht auf zeitgeschichtlicher, sondern auf ideeller Ebene im Rahmen „eschatologischer" Heilsschilderung. – Zu bedenken wäre, daß die chronistische Schilderung des nehemianischen Mauerbaus im Grunde auf derselben Ebene verstanden werden will. Zur Deutung gehört ferner, daß Ps 51 insgesamt als vox prophetica Davidis fingiert wurde (dazu J. Becker, Wege der Psalmenexegese, SBS 78, 1975, 105f).

Reichlich honoriert werden die Verdienste des Jubilars auf dem Gebiet der Weisheitsliteratur.

S. Wagner (Theologischer Versuch über Ijob 42,7–9 [10a], 216–224) fordert von Ijob 42,7–9 her die Einheit des spannungsreich komponierten Ijob-Buches.

H. Seidel (Hiob, der Patron der Musiker, 225–232) stellt von neuem ein ungewohntes frühneuzeitliches Motiv vor und beteiligt sich mit negativem Ergebnis an der Suche nach dessen Fundament, unter anderem im apokryphen Testament des Ijob.

D. Michel (Proverbia 2 – ein Dokument der Geschichte der Weisheit, 233–243) respektiert die kanonische Fassung von Spr 2, glaubt aber einen Grundtext (2,1–4.9–15.20) und Ergänzungen (2,5–8, dann 2,16–19 und schließlich 2,21–22) unterscheiden zu müssen.

A. Meinhold (Der Umgang mit dem Feind nach Spr 25,21f als Maßstab für das Menschsein, 244–252) vermag die feurigen Kohlen zwar auch nicht zu erklären, stellt aber die hinreichend deutliche Aussage in den Zusammenhang von Spr 25. – Zur Feindesliebe jetzt noch G. Barbiero, L'asino del nemico, AnBib 128, Rom 1991, u. a. S. 97–101.

A. H. J. Gunneweg (†) (Weisheit, Prophetie und Kanonformel. Erwägungen zu Proverbia 30,1–9, 253–260) stellt fest, daß man dem weisen Agur einen Prophetenmantel umgehängt hat bis hinein in 30,1. Aus 30,5–6 soll bereits ein antiapokalyptisches Kanonbewußtsein sprechen.

J. Hausmann (Beobachtungen zu Spr 31,10–31, 261–266) unterscheidet in Spr 31,10–31 die Bild- und Sachhälfte. Die mustergültige Frau ist Metapher der Weisheit in dem mehrschichtig angelegten Gedicht.

R. Lux (Der „Lebenskompromiß" – ein Wesenszug im Denken Kohelets? Zur Auslegung von Koh 7,15–18, 267–278) weiß Koh 7,15–18 überzeugend in die Gedankenwelt des Buches zu integrieren.

E. Kutsch („Du sollst dir kein Gottesbild machen". Zu Weisheit Salomos 14,15, 279–286) bringt religionsgeschichtliche Parallelen zur Illustration von Weish 14,15, den Gott Dionysos betreffend. Auf den breiteren religionsgeschichtlichen Hintergrund (u. a. den hellenistischen Philosophen Euhemeros) geht er jedoch nicht ein.

W. H. Schmidt („Wie kann der Mensch seinen Weg verstehen?" Weisheitliche Lebenserfahrung – ein Gespräch mit H. D. Preuß, 287–297) richtet subtile Anfragen an den Jubilar mit dem Ziel stärkerer Theologisierung der Weisheit.

Das Besondere des Beitrags von H. Gese (Das medische Reich im Geschichtsbild des Danielbuches – eine hermeneutische Frage, 298–308) liegt darin, daß er nicht so sehr die Geschichtsdarstellung des Dan-Buches entlarven will, als vielmehr positiv der Frage nachgehen, wie das vorgegebene Vier-Reiche-Schema verarbeitet wird.

Zum Anliegen von J. Jeremias (Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament, 309–320) sei angemerkt, daß das AT im großen Stil und problemlos vor allem Umkehrung früherer Unheilsverkündigung kennt.

M. Saebø (Eschaton und Eschatologie im Alten Testament – in traditionsgeschichtlicher Sicht, 321–330) unterscheidet eine bei Amos beginnende kerygmatische und die spätere didaktische, gelehrte Eschatologie, die eine Entfaltung ins Positive gewendeter kerygmatischer Eschatologie ist.

E.-J. Waschke (Die Einheit der Theologie heute als Anfrage an das Alte Testament – ein Plädoyer für die Vielfalt, 331–341) teilt die Auffassung, daß es keine einheitliche Theologie des AT gibt. Andererseits soll nicht klar sein, was Theologie überhaupt ist, und schließlich wird doch Jahwe genannt als derjenige, der zwar keine Einheit, aber wohl Zusammenhang schafft. Das Verhältnis des AT zum NT, das den Jubilar in seinem Buch „Das Alte Testament in christlicher Predigt" (1984) so sehr beschäftigt hat, bleibt außer Betracht.

Die von H.-P. Müller (Bedarf die Alttestamentliche Theologie einer philosophischen Grundlegung?, 342–351) gestellte Frage darf hier an die Theologie insgesamt weitergereicht werden.

G. Wallis (Luther und die Wallfahrt, 352–361) stellt die interessante auslösende Frage, warum es in den Gassen Jerusalems so wenig evangelische Pilger gibt. M. E. spielt unter anderem eine Rolle, daß die Kirchen der Reformation in der Welt des Orients und des Mittelmeers nicht beheimatet sind.

H.-J. Fabry (Der Makarismus – mehr als nur eine weisheitliche Lehrform. Gedanken zu dem neu-edierten Text 4 Q 525, 362–371) teilt mit, daß es 'ašrê-Makarismen auch in Qumran-Texten gibt, was eigentlich bereits seit 1956 hätte bekannt sein können (vgl. 365).

Corrigenda: S. 19, Anm. 45, Z. 3: des 2. Jahr*tausends*; S. 259, Z. 9: n'm; S. 266, Anm. 26: Anm. 6 statt 5; S. 338, Z. 8: Kamosch/Kemosch, Gott der *Moabiter*; S. 352, Z. 10: via dolorosa.

Werne a. d. Lippe Joachim Becker

Merklein, Helmut: **Der erste Brief an die Korinther**. Kapitel 1–4. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992. 335 S. (GTB, 511 / ÖTK 7/1), kart. DM 44,00

Fast zur selben Zeit wie sein Bonner evangelischer Kollege Wolfgang Schrage legt M. den ersten Teil eines auf zwei Bde angelegten Kommentars zum Ersten Korintherbrief vor. Nach ausführlichem Literaturverzeichnis (12–24) und einer 35 Seiten umfassenden Einleitung kommentiert M. auf etwa 270 Seiten die ersten vier Kap. des Briefes, wobei er darauf hinweist, daß dieser erste Bd exemplarischen Charakter besitze, der zweite also „wesentlich kompakter ausfallen" werde (12). Unbedingt zu lesen ist das Vorwort, in dem M. in knapper Form seine methodischen Voraussetzungen und Wege der Texterschließung vorstellt und erläutert. Die Kommentierung „sollte bewußt den Text als Text wahrnehmen, mußte also textwissenschaftlich orientiert sein, ohne die Erkenntnisse der klassischen historisch-kritischen Analyse zu vernachlässigen", wobei die linguistische Fachterminologie „auf ein Minimum reduziert" worden sei (11).

In der Einleitung behandelt M. die Situation der Stadt Korinth zur Zeit der – von ihm mit der Mehrheit der Forschung auf 50/51 n. Chr. angesetzten – Gründung der Gemeinde (27–31); er geht dann ausführlich auf die Sozialstruktur der Gemeinde (31–42) und auf die literarischen Aspekte des Briefes (42–53) ein. Aufgrund der Analyse der soziologisch deutbaren Begriffe im 1 Kor und der in Verbindung mit Korinth bei Paulus genannten Personen kommt er zu dem Ergebnis, die Gemeinde sei kein Spiegelbild der Gesellschaft gewesen, sondern habe mehrheitlich „Menschen ohne Sozialprestige und Besitz, d. h. Menschen der unteren und untersten sozialen Schicht" umfaßt (41). Die wenigen Gemeindemitglieder, die „relativ gut situierten Kreisen angehörten", hätten jedoch mit ihren „gesellschaftlichen Wertvorstellungen" das Gemeindeleben wesentlich beeinflußt; im übrigen dürfe „der Wille zur Integration von Gegensät-

zen aller Art (vgl. Gal 3,28) . . . als von allen Schichten geteiltes Programm angesehen werden" (41). Dies mag richtig sein; gleichwohl ist M.s Vorgehen methodisch nicht unproblematisch, weil derartige Beobachtungen besser erst als Ergebnisse der Exegese und nicht als deren Voraussetzungen erscheinen sollten (beispielsweise wird von M. neben 1 Kor 1,26–29 auch der Abschnitt 11,17–22 als soziologisch relevant gewertet, ohne daß die Berechtigung einer solchen Auslegung exegetisch erwiesen worden wäre, 41). In der Frage der literarischen Gattung warnt M. zu Recht vor der Neigung zu einer allzu exakten Klassifizierung; hier wie auch in den anderen Paulusbriefen kämen unterschiedliche Tendenzen zusammen (45). Zur Frage der Literarkritik betont M. (mit H. Conzelmann) den methodischen Grundsatz, daß nicht „die Vorstellbarkeit unterschiedlicher Situationen" gezeigt werden müsse, sondern „ihre Notwendigkeit für eine sinnvolle Texterklärung" (47). Demgemäß sei der Brief als einheitlich anzusehen, wie nicht zuletzt auch durch „eine ganze Reihe struktureller Verknüpfungen" erwiesen werde (48); für 2 Kor übernimmt M. dann aber im wesentlichen Bornkamms These zur Vorgeschichte dieses Briefes, d. h. er wendet sich nicht prinzipiell gegen alle literarkritischen Operationen (51–53). Zur Frage des Briefaufbaus hält sich M. an die traditionelle Position: Paulus habe es einerseits mit mündlichen Informationen (1,11), andererseits mit einer brieflichen Anfrage (7,1; 8,1; 12,1; dagegen seien 16,1.12 anders zu bewerten) zu tun gehabt (49). Nicht unproblematisch ist dann freilich, daß M. es für möglich hält, Paulus könne das auf diese Anfrage bezogene Antwortschreiben schon abgeschlossen oder jedenfalls fertig konzipiert gehabt haben, als ihn die dann in Kap. 1–4 behandelten Informationen erreichten; problematisch im Zusammenhang der These der Einheitlichkeit ist auch, daß M. den korinthischen „Fragebrief" den „Gebildeten" zuweist, die in Kap. 1–4 erörterten Probleme dagegen als die Ängste der „einfachen Leute" ansieht (50). Läßt sich das wirklich belegen?

Wichtig für die Arbeit mit dem Kommentar sind M.s Ausführungen zur „Methode der Kommentierung" (56–59). Es gehe darum, „den Text in seiner Ursprünglichkeit wahrzunehmen" und erst dann nach dem Verstehen und nach der Möglichkeit einer Applikation zu fragen; da uns die ursprüngliche „Kommunikationskonstellation" nicht mehr verfügbar sei, müsse „die (aus theologischen Gründen) historisch-kritische Exegese . . . als textwissenschaftliches Unternehmen betrieben werden!" (56f). M. geht dabei nun so vor, daß er „drei textuelle Beziehungsebenen" beachtet: Syntax (und zwar unter Zugrundelegung der „Konstituentenstruktursyntax", die den Satz als Gegenstand der Analyse ansieht), Semantik (wobei sich das Augenmerk vorrangig auf die „Intensionen" richte, also auf die im Text selbst angelegten Bedeutungen) und Pragmatik (also die Analyse des Ziels, das Paulus in Korinth zu erreichen suchte). Diese dreifache Analyse wird der Auslegung jeder Perikope vorangestellt, während dann nach traditionellem Muster die Einzelauslegung Vers für Vers vorgeht. Leider übernimmt M. bei der Vorstellung der methodischen Schritte ausnahmsweise doch den linguistischen Jargon, ohne ihn zu übersetzen (etwa 57f).

Der eigentliche Kommentar bietet zu jeder Perikope die Übersetzung, ausführliche Literaturangaben, Hinweise zur Textkritik und zu Übersetzungsproblemen, die erwähnte dreifache Analyse und schließlich die Einzelauslegung, die gelegentlich erweitert wird durch exkursartige Erläuterungen von Begriffen oder religionsgeschichtlichen Sachverhalten (so gibt M. zu 1,2 ausführliche Information zur Traditionsgeschichte des Ekklesia-Begriffs [69–72] und knappe Hinweise zum Titel kyrios [75]).

Breit angelegt ist die Einleitung zum Abschnitt 1,10–4,21. Nach der syntaktischen (99–101) und der „thematischen Analyse" (101–107; hier geht es um die Ebene der „intensionalen Semantik", d. h. um die „interne Organisation und Verknüpfung" der einzelnen Themen, dazu eine Schautafel; 107) folgt die sehr eingehende „pragmatische Analyse" (108–152), in der M. einerseits nach der Rhetorik dieses als „Mahnung" zu deutenden Textes, andererseits aber vor allem nach der zugrundeliegenden gemeindlichen Situation, also nach der korinthischen „Weisheit" und nach den „Parteien", fragt. Hinsichtlich der „Weisheit" kommt M. zu dem Ergebnis, daß alexandrinischer Einfluß zwar wahrscheinlich sei, eine direkte Philo-Rezeption sich aber nicht zeigen lasse (127). Das weisheitliche Denken habe in Korinth zum Enthusiasmus geführt, d. h. die Korinther sahen sich als Pneumatiker, die das irdische Menschsein schon überwunden hatten (132), was offenbar zu libertinistischen wie zu asketischen Verwirklichungen der „Freiheit" habe führen können (133). Hinsichtlich der „Parteien" weist M. die These zurück, es gehe um einen unmittelbaren Konflikt zwischen Paulus und Apollos (135); wohl aber stünden sich auf der einen Seite auf Apollos bezogene, an Weisheit interessierte, aus der Schicht der Gebildeten stammende Gemeindeglieder und auf der anderen Seite die auf Paulus bezogenen, von Glossolalie faszinierten, aus der Schicht der weniger Gebildeten stammenden Gemeindeglieder gegenüber. Das zeige sich an der Überschneidung der Problematik von Kap. 1–4 mit der von Kap. 12–14; es sei ja auffallend, daß Paulus als Gegengewicht zur Glossolalie nicht Weisheits- oder Erkenntnisrede favorisiere, sondern Prophetie (139–145). Die Christus-Parole (1,12) sei nicht von einer Partei verwendet worden, sondern von allen, „wobei die Initialzündung wohl von der Paulus-Gruppe ausging", zu deren „Legitimationsinventar" sie möglicherweise gehört habe (146f). Die Kephas-Partei habe sich wohl als Reaktion auf den Streit zwischen den Apollos- und den Paulus-Leuten gebildet, mit Betonung der richtigen Praxis im Gegenüber zum Streit um „logos" und „sophia"; hier seien wohl die Kritiker des Götzenopferfleischessens zu suchen (151). Diese Überlegungen sind scharfsinnig und in sich plausibel; doch sie gehen über das im Text tatsächlich Erkennbare m. E. erheblich hinaus. Das zeigt sich in der Kommentierung daran, daß die Einzelauslegung der entscheidenden Textstelle 1,10–17 eher knapp ausfällt (160–167) – offenbar deshalb, weil der Text so viel gar nicht hergibt.

Einige exegetische Details: Das Problem der „katholisierenden" Adresse in 1,2b löst M. so, daß er die Wendung ‚syn pasin ktl.' ungeachtet der semantischen Schwierigkeiten von ihrer pragmatischen Funktion her deutet: Paulus wolle natürlich nicht die ganze Christenheit ansprechen, sondern er wolle betonen, daß die korinthische Gemeinde nicht für sich allein existiert, d. h. schon in der Adresse komme die für den ganzen Brief charakteristische paränetische Motivation zur Geltung (76f). Das ist eine durchaus einleuchtende Interpretation (auch wenn ich nicht recht sehe, inwiefern sich in 11,16 eine „genaue Entsprechung" zu der schwierigen Wendung ‚autōn kai hēmōn' findet, wie M. sagt).

Problematisch ist m. E. die Argumentation gegen die Existenz der „Christus-Partei". M. meint, mit der Frage „Ist Christus zerteilt?" (1,13) kritisiere Paulus, daß in Korinth „die Zugehörigkeit zu Christus mit der Gruppenzugehörigkeit und der konkurrierenden Berufung auf favorisierte Verkündiger verquickt wird" (163). Wenn aber „alle Gruppen sich auf Christus berufen haben" (162), inwiefern ist es dann logisch, aus dem ‚egō de Christou' ein „Zerstückeltsein Christi" zu folgern? Die kritische Frage in 1,13 macht doch in erster Linie dann Sinn, wenn der Verweis auf Christus eben nicht allen Gruppen gemeinsam war, sondern von einer Gruppe explizit als Parteiparole benutzt wurde.

Vorzüglich ist die Auslegung von 1,18–25 (167–191), wo sich M.s Ansatz der dreifachen Textanalyse glänzend bewährt. Die folgende Perikope 1,26–31 wird dann zutreffend als Exemplifizierung des vorangegangenen Textstücks gedeutet; dabei gewinne die Aussage von 1,27f ihre Spitze gerade darin, daß Gott tatsächlich auch „einige weltliche Weise, Mächtige und Vornehme erwählt", denn diese müßten sich nun Gottes Erwählungskategorien zu eigen machen (199).

Bemerkenswert ist die sehr eingehende Auslegung des umstrittenen Textstücks 3,16f (270–277): Paulus nehme in V. 16 das Selbstverständnis der Korinther auf, konfrontiere es mit der tatsächlichen Situation und stelle hiergegen dann in V. 17a eine durch V. 12–15 als eschatologische Warnung zu verstehende sakralrechtliche Norm (nicht: „heiliges Recht").

Zu 4,16 stellt M. fest, der Aufruf „Werdet meine Nachahmer" (in der Übersetzung der Stelle ist das Substantiv ausgefallen) bedeute nicht, daß Paulus sich persönlich als Vorbild darstelle; gemeint sei vielmehr die apostolische Existenz, d. h. „letztlich ist es der Gekreuzigte selbst, den es nachzuahmen gilt" (327).

Dieser erste Kommentarband zu einem (echten) Paulusbrief im ÖTK setzt für alle weiteren (nicht nur in dieser Reihe) einen hohen Maßstab; in gewisser Weise geht er über die bisher hier erschienenen Bände hinaus, insofern exegetische und religionsgeschichtliche Informationen in reichem Maß geboten werden. Hinzu kommt eine ungewöhnlich intensive Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, durch die freilich wegen des für die Reihe typischen Verzichts auf Fußnoten und angesichts des schmalen Satzspiegels die Übersichtlichkeit gelegentlich leidet (vgl. etwa 120 oder 224). In jedem Fall bedeutet dieser Kommentar inhaltlich wie von seinem methodischen Ansatz her einen wesentlichen Fortschritt, und es ist sehr zu wünschen, daß der zweite Band bald folgt.

Bethel Andreas Lindemann

Probst, Hermann: **Paulus und der Brief**. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10). – Tübingen: J.C.B. Mohr 1991. XII, 407 S. (Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament, II/45), kart. DM 99,00

Die Studie ist eine von J. Roloff geförderte Diss., die 1985 von der theol. Fak. der Univ. Erlangen angenommen und vom Vf. später überarbeitet worden ist. Sie verfolgt das Ziel, durch die Untersuchung des Beziehungsfeldes zwischen antiker Rhetorik und Epistolographie den Ansatz für eine neue literarkritische und formgeschichtliche Analyse von 1 Kor 8–10 als einem ebenso signifikanten wie umstrittenen Beispiel paulinischer Briefkunst zu gewinnen.

Die Arbeit setzt nach der Einleitung, die kurz das Interesse der Untersuchung beschreibt (1–4) mit zwei forschungsgeschichtlich orientierten Abschnitten ein. Der erste deckt die methodischen Prämissen und theologischen Implikationen der Autoren auf, die für oder gegen die Einheitlichkeit von 1 Kor 8–10 plädieren (5–28); der zweite unternimmt ähnliches für das Gebiet der form- und stilkritischen Paulus-Analyse, insbesondere im Blick auf Arbeiten zur Rhetorik und zur Diatribe des Apostels (30–54). Dieser Einstieg trägt zwar der wissenschaftlichen Sorgfaltspflicht Rechnung, läßt aber die Position des Vf.s nur sehr langsam und eher indirekt hervortreten.

Der rote Faden der Untersuchung wird vom 4. Kap. an deutlicher. P. bespricht eine Vielzahl antiker Briefe im Blick auf die Frage, welche Bedeutung rhetorische Konventionen nicht nur für die λέξις, sondern auch für die τάξις einer Epistel haben (55–107). Kap. 5, das den Hauptteil der Arbeit bildet (108–294), bespricht nacheinander die Textsequenzen in den Hauptabschnitten 8,1–13, 9,1–18, 9,19–10,17 und 10,18–11,1 hinsichtlich ihrer Kohärenz, ihres traditions- bzw. religionsgeschichtlichen Hintergrundes und ihrer Form. Kap. 6 rekapituliert im ersten Teil die Ergebnisse von Kap. 5 und weitet im zweiten Teil den Blick auf die anderen Passagen des 1 Kor, um sie hinsichtlich ihrer Form zu klassifizieren (295–359).

Das Schlußkapitel (360–379) stellt die These des Vf.s zur Uneinheitlichkeit des Briefes dar, zieht einen Vergleich mit Röm 14–15 und faßt die Ergebnisse zusammen.

Ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (380–396) und knappere Indices (397–407) der zitierten Stellen und Autoren sowie der thematisierten Begriffe runden den Bd ab.

Der Vf. erweist sich als hervorragender Kenner nicht nur der exegetischen Fachliteratur, sondern auch der antiken Quellentexte. Die Untersuchung enthält eine Vielzahl treffender Beobachtungen am Text, die neue Einsichten eröffnen. Dazu gehören vor allem die zahlreichen formkritischen Analysen der Sequenzen in 1 Kor 8–10. Dazu gehört aber auch der Nachweis, daß der Unterhalt von Aposteln durch Gemeinden nicht eine Pflicht (G. Theißen[1]), sondern ein Recht gewesen ist (172–179) und daß es letztlich nicht allein rollenspezifische Erwartungshaltungen bessergestellter Korinther (P. Marshall[2]), sondern apostolatstheologische Fragen gewesen sind, die hinter 1 Kor 9 stehen (179ff). Erhellend ist auch der Hinweis (205–210) auf den christologischen Hintergrund von 1 Kor 9,19–23, der zumal im Lichte von 8,11 und 10,16f einleuchtet (auch wenn die traditionsgeschichtliche Herleitung von einer hinter Lk 22,27 resp. Mk 10,45 stehenden Herrenmahlsüberlieferung zu diskutieren bleibt). In Verbindung damit sei nicht übersehen, daß P. die tragende Bedeutung der christologisch-soteriologischen Aussagen von 1 Kor 8,11f und 1 Kor 10,16f sowohl in ihrem engeren Kontext wie auch in ihrer wechselseitigen Verbindung gut herausarbeitet. Überdies spricht an, daß der Vf. die Rolle des Apostels sowohl in 1 Kor 8–10 als auch in anderen Partien des Briefes nicht nur sorgfältig aus dem Text selbst heraus beschreibt, sondern auch in das Licht antiker Briefkonventionen stellt.

Das (gelegentlich überstarke) Bemühen um eine Offenlegung und Rechtfertigung des Untersuchungsgangs ist allenthalben zu spüren. Der Leser hat den Eindruck, über weite Strecken am Erkenntnisprozeß des Autors unmittelbar teilzunehmen. Das Interesse gilt vornehmlich der Form und Gattung der Texte. Theologische Interpretationsfragen treten zurück, wenn sie auch keinesfalls ausgeblendet werden.

Die (erneute) Darstellung der Überlagerungen von Brief- und Redekunst ist aufschlußreich, weil sie von methodischer Strenge und ohne erkennbare Festlegung auf eine bestimmte Schulmeinung geschieht. Zwei Punkte verdienen besondere Beachtung: die Erinnerung daran, daß Deissmanns Material (Licht vom Osten) keinen repräsentativen Eindruck vermittelt, und der Hinweis darauf, daß die spezifische Kommunikation, die mittels eines Briefes geschieht, nicht insgesamt unter die Überschrift der Philophronetik gestellt werden kann, sondern ebenso von einer „imperativen Logik" (105) geprägt ist, deren Angelpunkt die Glaubwürdigkeit des Verfassers darstellt. Freilich wäre *für Paulus* wohl besser, von einer parakletischen Verifizierung zu sprechen und nachdrücklich in den Mittelpunkt zu stellen, daß die Beziehungen zwischen dem Verfasser und den Adressaten des Briefes, einschließlich der Rhetorik und der biographischen Notizen, entscheidend durch die gemeinsame Bezugsgröße des Evangeliums bestimmt sind. In 1 Kor 8–10 wird dies an den Schlüsselstellen allenthalben deutlich. Auch das *imitatio*-Motiv (10,33; 11,1; vgl. 8,13) ist dadurch bestimmt.

Die Beleuchtung des 1 Kor von verwandten antiken Briefen her ist hilfreich. Dennoch bleiben Fragen. Vor allem betreffen sie sowohl die Disposition von 1 Kor 8–10 wie auch die Thesen über die Einheitlichkeit des gesamten Briefes.

P. stellt die These auf, 8,1–13 sei das *exordium*, 9,1–18 die *narratio*, 9,19–10,17 die *argumentatio* und 10,18–11,1 die *peroratio*. Das überzeugt (den Rez.) nicht. Die Grundfrage lautet, ob die *dispositio* eines Briefteils tatsächlich so genau dem Schema der Rhetorik folgt; Skepsis bleibt angebracht. En detail fragt sich, ob 8,1b (πάντες γνῶσιν ἔχομεν) wirklich keinen Rückschluß wenn schon nicht auf eine Parole, so doch auf die Position der „Starken" erlaubt. 8,1–13 geht sowohl im Argumentationsgehalt als auch in der parakletischen Intensität weit über das hinaus, was ein *exordium* erwarten läßt. 9,1–18 ist jedenfalls nicht in dem Sinn *narratio*, daß der in 8,1–13 und in Kap. 10 verhandelte Sachverhalt vorgestellt würde; Verweise des Apostels auf seine eigene Person reichen – hier wie andernorts – als Qualifikationskriterium nicht aus. Ebenso bleibt die These des Vf.s zu 1 Kor 9 zweifelhaft, Pl brauche sich gar nicht einer korinthischen Kritik zu erwehren, als Apostel nicht von seiner Evangeliumsverkündigung, sondern von seiner Hände Arbeit zu leben. 9,3 spricht doch eine andere Sprache. Ob es günstig ist, zwischen 9,18 und 9,19 sowie zwischen 10,17 und 10,18 tiefere Schnitte zu legen, ist zu diskutieren.

Die Einheitlichkeit von 1 Kor 8–10, die auch nach Auffassung des Rez. am wahrscheinlichsten ist, läßt sich nicht allein durch formkritische, sondern nur durch einen Verbund verschiedener Methoden begründen. Die Kohärenz des Textes erhellt kaum im Lichte eines vorgegebenen rhetorischen Schemas, durchaus aber in textpragmatischer Perspektive.

Mag man über die Struktur von 1 Kor 8–10 noch kontrovers diskutieren: Am Schluß seiner Studie – anders noch als in der zur Diss. eingereichten Fassung – stellt der Vf. die These auf, der 1 Kor sei nicht einheitlich, sondern bestehe aus fünf selbständigen Briefen, nämlich 1 Kor 1–4; 1 Kor 5–7; 1 Kor 8–11; 1 Kor 12–14 und 1 Kor 15–16, die in eben dieser Reihenfolge nach Korinth abgegangen seien. Diese These gilt als Konsequenz aus der Beobachtung, daß die genannten Teile jeweils eine in sich abgerundete Briefform bezeugten. Mit dieser Schlußfolgerung scheinen jedoch die Möglichkeiten einer rhetorischen Analyse überschätzt, abgesehen davon, daß die in Anspruch genommenen Beobachtungen keineswegs so eindeutig sind, wie P. dies zu sehen scheint. Literar- und formkritische Fragen zu den Paulinen können zwar gewiß nicht (mehr) ohne, aber keinesfalls nur aufgrund rhetorischer Analysen beantwortet werden.

Auch die Kurz-Analysen der Kap. 1–7 und 11–16 sind aus Sicht des Rez. nicht frei von problematischen Urteilen. 1 Kor 1–4 wird in ein vorgegebenes rhetorisches Schema gepreßt, wenn 1,10–31 als *exordium*, 2,1 – 3,4 als *narratio*, 3,5–17 als *argumentatio* und 3,18 – 4,21 als *peroratio* firmiert. 1 Kor 5,1–5 läßt sich schwerlich als *exordium*, 1 Kor 5,6–11 kaum als *narratio* eines geschlossenen Briefteils 1 Kor 5–6 begreifen, dem Kap. 7 als parakletischer Anhang beigegeben sei: In 5,1–5 klingt 6,1–11 nicht an; auch in 6,12–20 liegt der Fall anders als in 5,1–5. Die traditionelle Erklärung der Akoluthie, Pl komme nacheinander auf verschiedene Fragen zu sprechen, die in Korinth entstanden sind, überzeugt mehr. Weder 1 Kor 12,12–31 noch 1 Kor 13 lassen sich als *narratio* im Blick auf die *argumentatio* 1 Kor 14 verstehen; sowohl das Leib-Gleichnis (die Rhetorik schätzt *argumenta a simili*) als auch das „Hohelied" haben vielmehr unzweifelhaft argumentativen Charakter und spielen eine tragende Rolle bei der Begründung sowohl der paulinischen Charismentheologie als auch der Anweisungen für den Gottesdienst in Kap. 14. Wiederum ist ganz prinzipiell zu fragen, wie stark die dispositio von 1 Kor 12–14 überhaupt von rhetorischen Schemata geprägt ist. Im Blick auf Kap. 15 wäre diese Frage gewiß verfehlt; aber 1 Kor 15,35–49 ist sicher nicht *peroratio* (gg. 335), sondern (zwingender) Bestandteil der *argumentatio*. Die Argumente schließlich, die für die Redaktionalität von 1 Kor 16,21f.24 angeführt werden (356f), ste-

[1] Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen ²1983 (¹1979), 201–230.

[2] Enmity in Corinth (WUNT II 23), Tübingen 1987, 1–34.91–129.268–271.

chen nicht – trotz der Berufung auf F. Schnider und W. Stenger.[3]

Je mehr Autoren sich an rhetorische Analysen ntl Texte machen, desto mehr zeigt sich, wie widersprüchlich die Urteile ausfallen können und wie wenig eindeutig, positiver ausgedrückt: wie variationsfähig die antiken Schemata der Rhetorik sind. Die Konsequenz kann sicher nicht darin bestehen, auf rhetorische Analysen zu verzichten. Die Renaissance der Rhetorik-Forschung in den letzten Jahren bleibt eine der großen Gewinne, von der die Exegese in starkem Maße weiter profitieren wird. Aber es bestätigt sich die Erfahrung, daß ein neuer Ansatz der Textanalyse in dem Maße zu einem Erkenntnisfortschritt führt, wie zusammen mit seinen Möglichkeiten auch seine Grenzen gesehen und vor allem seine Kompatibilität und Komplementarität mit anderen Untersuchungsmethoden geprüft werden.

Auch wenn sie (wie jede gute Arbeit) einige Fragen aufwirft, die der kontroversen Diskussion, und wohl auch einige These aufstellt, die der Revision bedürfen, ist die Studie des Vf.s nicht nur für die Paulus-Forschung ein Gewinn, sondern auch für die formgeschichtliche Untersuchung der ntl. Briefliteratur überhaupt.

Wuppertal Thomas Söding

Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden. Dritter Bd, Teil 1, Buch III, Kap. 1–83. Hg. u. übers. v. Karl Allgaier. Lateinischer Text besorgt und mit Anmerkungen versehen v. Leo Gerken. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. XVI, 363 S. (Texte zur Forschung, 17), geb. DM 69,00

Die intellektuelle Begegnung eines Christen mit anderen Religionen und Weltanschauungen – und insbesondere mit dem Islam – hat Thomas von Aquin in diesem Werk auf seine originelle Art und Weise verfaßt. Die allesdurchleuchtende Basis dieser Begegnung bleibt für ihn immer die Wahrheit bzw. das Suchen nach Wahrheit. Demzufolge bleibt die Darstellung stets argumentativ. Dabei envisiert Thomas aber weder eine Missionierung noch einen Dialog des gegenseitigen Verstehens. Statt dessen führt er die Diskussion in Form von Streitgesprächen. Seine Weise, den eigenen Glauben zu verantworten, besteht nicht darin, den christlichen Glauben gegenüber Andersdenkenden zu beweisen, sondern eher ihn zu verteidigen. Das Spezifische des Christentums – das in anderen Jh.en ohnehin nicht so im Vordergrund stand, wie es heute der Fall ist – wird nicht dargestellt, um andere von seiner Wahrheit zu überzeugen, sondern nur um es zu verantworten, was für Thomas heißt, Widerlegungen zu entkräften. Er erwartet nicht Bekehrungen zum Christentum; er ist nicht bestrebt, die christliche Sicht durchzusetzen; es geht ihm vielmehr darum, sie aufrechtzuerhalten.

Diese Methode führt Thomas im vorliegenden Band anhand grundlegender Fragen von besonderer Aktualität durch. Die tragende Frage ist die nach dem Sinn der Weltentwicklung und besonders nach dem Sinn des menschlichen Lebens. „Das Erste alles Seienden, welches die volle Vollkommenheit des ganzen Seins besitzt und welches wir Gott nennen, der aus der Fülle seiner Vollkommenheit allem, was existiert, Sein verleiht," (3) betrachtet Thomas hier als Ziel und als Lenker aller Dinge. Mithin wird der Sinn des Ganzen für grundsätzlich gut gehalten und die These wird aufgestellt: „Jedes Tätige ist um eines Guten willen tätig." (12) Daraufhin stellt sich für Thomas alsbald das Problem des Bösen. Darüber entwickelt er eine Lehre, die die logische Konsequenz seines christlichen Optimismus verkörpert. Unter anderem verficht er folgende Thesen: „Das Schlechte ist unbeabsichtigt in den Dingen", „die Ursache des Schlechten ist das Gute", „das Schlechte gründet im Guten", „es gibt kein höchstes Schlechtes (Böses)" und „das Schlechte zehrt das Gute nicht gänzlich auf."

Mit einer Ausführlichkeit, die in seinen Werken einmalig ist, behandelt Thomas dann das Thema der Glückseligkeit (*felicitas*) bzw. Seligkeit (*beatitudo*). Die detaillierte und tiefsinnige Abhandlung über das Glück erreicht einen Gipfel der Harmonisierung von Philosophie und Offenbarungstheologie in der Feststellung, daß Aristoteles und das Neue Testament miteinander übereinkommen in der Lehre, die letzte Glückseligkeit des Menschen bestehe darin, Gott, d. h. die Wahrheit selbst, zu erkennen (Kap. 25). Kennzeichnend für das nüchterne Objektivitätsbestreben des Aquinaten ist die ausdrückliche Erörterung der Frage, ob die Glückseligkeit durch den Glauben erlangt wird. Diese überraschende Frage verneint Thomas, genauso wie er die Möglichkeit zurückweist, die Glückseligkeit bestehe in moralischen Akten (Kap. 34). Mit typischem Scharfsinn setzt Thomas außerdem Freude von Glückseligkeit ab (Kap. 26). Schließlich werden im vorliegenden Band Fragen über die Erhaltung und Lenkung der Schöpfung erörtert; dabei finden die Fragen nach der Kontingenz und nach der menschlichen Freiheit eingehende Beachtung.

Die Textgestaltung des Bandes ist optimal. Hilfreiche Quellenhinweise sind gut plaziert. Der lateinische Text ist auf der linken Seite parallel zu der deutschen Übersetzung zu lesen. Was die Übersetzung selbst angeht, so ist sie insgesamt gesehen klar und flüssig. Hinsichtlich des Satzbaus hat Allgaier sich Großzügigkeit gestattet.

Bei den Übersetzungen einzelner Begriffe ist er aber bestrebt, sich eng an den ursprünglichen Text zu halten.

So kommt es, daß in der Übersetzung oft lateinische Fremdwörter verwendet werden, zum Beispiel, *Aktualität* für *actus* (aber dann ebenfalls, ohne Differenzierung, für *actualitas* [297]), *Privation* für *privatio*, *Potenz* (aber auch *Potentialität*) für *potentia*. Verwirrend wirken allerdings doch manchmal unterschiedliche Übersetzungen von ein und demselben Ausdruck, sogar auf derselben Seite, zum Beispiel, *Akt des Verstandes* und *Aktualität des Verstandes* für *actus intellectus* (aber dann *Aktualisierung des Willens* für *actus voluntatis*). Nicht einzusehen ist, warum *actus* manchmal mit *Akt* und manchmal mit *Tat* (vgl. 131–133) übersetzt wird; *actus morales* heißen *die sittlichen Taten*, während *humani actus die menschlichen Handlungen* heißen (141). In runden Klammern werden notwendige Ergänzungen eingefügt, wobei meines Erachtens leicht übertrieben wird, zum Beispiel, wenn *in diversis* als *bei den verschiedenen (Dingen)* wiedergegeben wird. Etwas forciert mutet die Wiedergabe von *perfectio rei* durch *die Vollendung (Vollkommenheit) eines Dinges*. So ergibt sich ein Satz wie der folgende: „So ist das sittlich Schlechte (Böse) (nicht am Sittenguten, sondern) am Naturguten; das natürlich Schlechte aber (ist nicht am Naturguten, sondern) ist – als Privation der Form – an der Materie (als dem Träger), die als potentiell Seiendes gut ist." (49)

Diese für Auge und Hand schöne und einladende Ausgabe macht es jedem theologisch Interessierten möglich, die große Theologie des Thomas von Aquin eingehend zu studieren und die eigenen Einstellungen zu Grundfragen der menschlichen Existenz unter Beweis stellen zu lassen. Für die heute dringende Aufgabe, die christliche Theologie so zu treiben, daß sie sich – in einer nichtchristlichen Weltkultur integriert – auch in ihren zentralen Lehren artikulieren kann, bietet sie bedenkenswerte Anregungen.

Münster William J. Hoye

Euler, Walter Andreas: **Unitas et Pax**. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues. – Würzburg / Altenberge: Echter / Telos 1990. 296 S. (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, Abt.2: Religionswissenschaftliche Studien, 15) kart. DM 43,80

Ausgleich und gegenseitige Anerkennung zwischen den verschiedenen Religionen und ihren jeweiligen Ansprüchen sind Thema dieser Arbeit, die als Diss. an der Theol. Fak. der Univ. Freiburg im Breisgau entstand.

Im Mittelpunkt stehen zwei Denker, die sich grundlegend zu diesem Themenkreis geäußert haben: der Spanier Raimundus Lullus und der Deutsche Nikolaus von Kues. Die Wahl dieser beiden ist nicht beliebig oder zufällig; beide stehen in mannigfaltiger Weise in Beziehung. Als Philosophen und Theologen zählten sie zu ihrer Zeit sozusagen zu den Außenseitern. Sie haben ihre Gedanken nicht im Rahmen des offiziellen Lehrbetriebs der Universitäten entwickelt und vorgetragen. Sie gehören nicht zur „Scholastik" im engeren Sinne, distanzieren sich eher davon. Zudem besteht eine Abhängigkeit des einen vom anderen; Nikolaus von Kues baut auf den Gedanken des Raimundus Lullus auf und führt sie in gewissem Sinne weiter.

Diese Abhängigkeit an bestimmten Inhalten aufzuzeigen, ist ein Ziel der Arbeit. Darüber hinaus ist es aber ihr Anliegen, die Lösungsvorschläge dieser beiden Denker zur Problematik der Vielheit der Religionen mit Aussagen heutiger Philosophie und Theologie zu konfrontieren und kritisch zu befragen. Was ist auch heute noch über den zeitlichen Abstand hinweg gültig, und was ist als zeitbedingt und heute überholt zu bewerten?

Die Arbeit ist klar gegliedert; sie zerfällt in zwei Teile, in einen darstellenden (II, 34–134 und III, 135–224), der die Sammlung des Materials enthält, und einen kritischen Teil (IV, 225–254 und V, 255–273), der die Auswertung des gesammelten Materials bringt, wobei verständlicherweise der darstellende Teil der umfangreichere ist. Beide Teile unterliegen wiederum einer Zweiteilung. Beim darstellenden ergibt sich diese von den beiden Denkergestalten her, denen die gesamte Untersuchung gewidmet ist. Beim kritischen Teil ergibt sie sich daraus, daß zum einen (IV) die Gedanken der beiden Denker miteinander verglichen und zum anderen (V) deren Aussagen von denen moderner Theologie her kritisch befragt werden.

Dem Ganzen ist eine Einleitung vorausgeschickt, „Hinführung" (I, 10–33) überschrieben. Darin gibt der Vf. einen notwendigerweise kurzen Abriß der Geschichte der „Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen in der lateinischen Apologetik des Mittelalters" (13).

Die Art derselben wird exemplarisch gezeigt an den Gestalten von Petrus Venerabilis, dem Initiator der geistigen Auseinandersetzung mit dem Islam, an Petrus Abaelardus, Wilhelm von Tripolis, Ri-

[3] Studien zum neutestamentlichen Briefformular, Leiden u. a. 1987, 156ff.

coldo da Monte Croce und schließlich Johannes von Segovia, dem Zeitgenossen des Nikolaus von Kues. Die Auswahl ist begründet in der Tatsache, daß sowohl Lull als auch Nikolaus die Schriften der ersten vier kannten und sie benutzten. Eine Sonderstellung in dieser Auswahl nimmt in gewissem Sinne Petrus Abaelardus ein. Ihm geht es weniger um die Fragen und Probleme, die sich aus der Tatsache der Vielheit der Religionen ergeben, sondern mehr um die Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Erkennen, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Religion (Theologie im engeren Sinne).

Für den Leser ist mit dieser Einleitung zugleich das geistige Umfeld skizziert, in das Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues gehören. Die mittelalterliche Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen, vor allem mit dem Judentum und dem Islam, ist geprägt von dem Spannungsverhältnis zwischen der „Verteidigung des Wahrheitsanspruchs der christlichen Religion" einerseits und der „Abwehr, bzw. Polemik gegen die Auffassungen aus nichtchristlichen Religionen" (13) andererseits. Dabei sind übereinstimmende Strukturen feststellbar. Christlicherseits ist die Diskussion geprägt von der Sorge um das Heil der Ungläubigen und der Angst vor der Gefährdung der eigenen Religion. Das führt einseitig zur Abwehr bzw. Widerlegung des Selbstverständnisses und Anspruches der fremden Religion ausschließlich vom Standpunkt des Christentums her. Vor allem der Islam wird gesehen als christliche Häresie, als Teufelswerk; er bringt zwar Wahrheit, aber nur einen Teilaspekt der Wahrheit, die im Christentum voll entfaltet ist. An diesem Punkt kann allerdings ein friedlicher Dialog einsetzen. Vor diesem Hintergrund ist es dem Vf. möglich, einerseits die Abhängigkeit und Eingebundenheit der beiden Denker in den christlichen Glauben aufzuzeigen, andererseits aber auch deren Lösungen von den zeitgenössischen Strömungen abzuheben und das Besondere und Eigenständige von ihnen herauszuarbeiten.

Bei der Ausbreitung des zu sichtenden Materials im darstellenden Teil der Untersuchung beschränkt sich der Vf. zwar auf die Erörterung eines Spezialproblems. Indem er dieses aber einordnet in den Horizont der ganzen Gedankenwelt der beiden Denker, gelingt ihm jeweils eine gute Einführung in deren gesamtes Denken.

Zwei Formeln findet der Vf. in den Werken von Lull und Nikolaus, die programmatisch das Verhältnis der Religionen zueinander charakterisieren sollen, und stellt sie als Überschriften über seine Darstellung. Für Lullus gilt die Formel: *concordantia in una lege*, für Cusanus: *una religio in rituum varietate*.

Für Raimundus Lullus war die Auseinandersetzung mit dem Islam das zentrale Anliegen seines ganzen denkerischen Bemühens. Das zentrale Anliegen seines Lebens ist die Bekehrung der Anhänger des Islam, aber auch des Judentums. Dagegen war für Nikolaus von Kues die Auseinandersetzung mit fremden Religionen nur ein Thema unter vielen anderen.

Bei der Darstellung des Materials beginnt der Vf. beidemale mit einem kurzen Lebensabriß (34–44 und 135–142). Dieser konzentriert sich auf die Lebensdaten, die in Beziehung stehen zu den Werken, deren Hauptanliegen der Religionsvergleich ist.

Besondere Bedeutung für die Darstellung der „Themen und Inhalte" der „nichtchristlichen Religionen" bei Lull hat für den Vf. der *„Liber de gentili et tribus sapientibus"*, weil Lull darin eine vollständige Darlegung der islamischen Lehre in 12 und der jüdischen in 8 Glaubensartikeln bringt, die in dieser Geschlossenheit sich in keinem anderen Werk Lulls findet. Daneben behandelt der Vf. aber auch noch viele Aussagen aus anderen Werken, in denen Lull sich mit den nichtchristlichen Religionen, vor allem mit dem Islam auseinandersetzt, und zwar in chronologischer Reihenfolge. Damit wird dem Leser zugleich die Entwicklung Lulls vor Augen geführt, die von einem anfänglichen Bekehrungsoptimismus bis hin zur Aufforderung zu einem Kreuzzug (131f) gegen die Ungläubigen reicht.

Unter einem doppelten Gesichtspunkt sichtet der Vf. seinen Stoff: 1. Inwieweit hat Lull die Grundintention der fremden Religion wirklich gekannt und dementsprechend richtig dargestellt? und 2. Inwiefern ist das Verständnis der fremden Religion mitbeeinflußt von Lulls missionarischem Eifer und der Sorge um das Heil der Nichtchristen?

Von wirklichem Kennen fremder Religion kann bei Lull nur im Bezug auf Islam und Judentum gesprochen werden. Was er zur Religion der „Heiden", speziell der Tataren, für die man sich damals aus naheliegenden Gründen besonders interessierte, zu sagen weiß, ist dürftig und zeugt nicht gerade von genauer Kenntnis ihrer Inhalte.

Dagegen beruht seine Kenntnis des Islams und des Judentums auf intensivem Studium der Schriften dieser beiden Religionen und, was vielleicht noch höher einzuschätzen ist, auf der Begegnung mit Vertretern beider Religionen und daraus sich ergebenden Diskussionen. Lull stammte ja aus Mallorca, einer Gegend, wo er von Jugend auf nicht nur Gelegenheit hatte, mit Anhängern von Islam und Judentum zu diskutieren, sondern wo sich dies beinahe mit Notwendigkeit ergab. Aus den persönlichen Erfahrungen im Umgang mit den Anhängern fremder Religionen resultiert sicher auch Lulls Bemühen um die Verbreitung der Kenntnis der arabischen Sprache in der christlichen Welt. An den von ihm eingerichteten Missionsschulen war der Unterricht in der arabischen Sprache ein Hauptanliegen. Auf seine Initiative hin wurden an den Universitäten Lehrstühle für Arabisch und Hebräisch eingerichtet. Kenntnis der arabischen Sprache und damit die Fähigkeit, den Koran in der Ursprache studieren zu können, zeichnet Lulls Verhältnis zum Islam aus im Unterschied zu dem des Nikolaus von Kues, dessen Wissen über den Islam nur auf einer Koran-Übersetzung und Sekundärliteratur beruhte. Verständlicherweise bringt Lullus daher „ein bemerkenswert klares Bild von der islamischen Glaubenslehre" (50, vgl. auch ebd. Anm. 87). Das schließt allerdings nicht aus, daß seine Einstellung zum Islam auch geprägt ist von der mittelalterlichen Polemik: Kritik an der Person Mohammeds, am Offenbarungscharakter des Korans und der Paradiesesvorstellung. Daneben finden sich auch positive Urteile, so über dessen Monotheismus und die koranische Sicht der Person Jesu, Mariens und der Apostel. Je nachdem, an wen sich Lull wendet, an Christen oder Muslime, tritt die negative oder positive Sicht stärker in den Vordergrund.

Noch stärker vom christlichen Horizont geprägt ist Lulls Sicht des Judentums. Seine negative Einstellung ist begründet in der Polemik der Juden gegen Jesus, Maria und die Apostel. Positiv am Judentum ist für ihn lediglich dessen Vorläuferfunktion für das Christentum.

Wie verläuft nun Lulls Argumentationsweise in der Auseinandersetzung mit den fremden Religionen? Lull ist sich der Tatsache bewußt, daß der Hauptgrund der Ablehnung des Christentums die Unkenntnis oder falsche Vorstellungen von dessen Lehrinhalten sind. Daher genügt es ihm nicht, wie es vor ihm die Praxis war, Widersprüche in den fremden Religionen aufzudecken und zu widerlegen, sondern er bemüht sich vielmehr, die Inhalte der eigenen christlichen Religion so darzustellen, daß sie einsichtig werden. Dabei konzentriert er sich auf die Hauptdogmen: Trinität und Inkarnation. Diese müssen dem Gegner erklärt werden. Bloßes Berufen auf göttliche Offenbarung ist dabei unzureichend, da sich auch Juden und Muslime, wie die Erfahrung gezeigt hat (vgl. 86–87), ebenso darauf berufen. Gemeinsame Basis einer möglichen Verständigung ist die Vernunft, die vernünftige Einsicht in die Wahrheit, die jedem Menschen zugänglich ist. Auf dieser Basis unternimmt es Lull, ein trinitarisch strukturiertes Weltbild und eine christologisch ausgerichtete Anthropologie zu entwikkeln, um die Gegner des Christentums von dessen Wahrheit und Überlegenheit zu überzeugen. Lulls eigenes Weltverständnis ist dabei eng verknüpft mit dem Anliegen der Auseinandersetzung mit den fremden Religionen. Die Welt ist für Lull nur erklärbar als Abbild eines mit innerem Leben erfüllten, trinitarischen Ursprungs; Ziel der Schöpfung ist die Menschwerdung Gottes als deren Vollendung.

Es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, im einzelnen die Begründungen Lulls für seine Thesen hier so zu wiederholen, wie sie in dem Buch an Hand von dessen „Ars" vorgeführt werden.

Lediglich zwei interessante Punkte seien hier erwähnt. Lull übernimmt, wie der Vf. zeigt, bei der Entwicklung seines Schöpferbildes Anregungen aus der arabischen Theologie und Philosophie (vgl. 68 Anm.167, 71, 108 und S.110). In der Christologie „vertritt Lull etwa seit 1287, ... also vor Johannes Duns Scotus, die Lehre vom absoluten Primat Christi" (78f).

So sympathisch die Absicht Lulls erscheinen mag, so müssen doch auch Bedenken gegen sein Verfahren angemeldet werden. Man kann die Trinität zwar mit den Mitteln der Vernunft erklären und verstehbar zu machen suchen, aber die Theorie von den *rationes necessariae* gerät in die gefährliche Nähe eines rationalistischen Versuchs, das Trinitätsdogma zu beweisen, den Glauben durch die Einsicht zu ersetzen. Man vgl. dazu die vom Vf. dargelegte Ansicht Lulls vom relativen Wert des Glaubens gegenüber dem des Erkennens (111–113).

Bedenklich erscheint auch die Argumentation Lulls in der Christologie, wie sie der Vf. vorführt. Anthropologisierung der Theorie der Inkarnation läßt die Person Jesu allzusehr in den Hintergrund treten. Der christliche Glaube ist ausgerichtet auf die Person Jesu, nicht aber auf die Idee eines höchsten Menschen. Möglichkeit und Sinnhaftigkeit der Menschwerdung Gottes lassen sich mit der Vernunft aufweisen, nicht aber die Tatsache der Inkarnation in Jesus Christus (vgl. 82).

Trotz gewisser Rationalismen ist die Grundintention Lulls zu bejahen: vernunftgemäße Gründe für die Sinnhaftigkeit der Glaubensinhalte aufzuzeigen. Nur auf der Grundlage der Vernunft ist eine Verständigung unter den Anhängern verschiedener Religionen in einem Religionsgespräch möglich, das nach Lull zur einen wahren Religion, zur *„concordantia in una lege"* (134) führen kann und soll. Dabei zeigt sich aber eine grundlegende Schwierigkeit, die nicht nur für Lullus, sondern für jeden Christen gilt. Auf der einen Seite steht die Überzeugung von der Wahrheit und der Überlegenheit der eige-

nen Religion, auf der anderen Seite müssen aber auch die spezifisch religiösen Werte der fremden Religion als solche anerkannt werden und deren Anhänger die entsprechende Achtung als Vertreter echter Religion finden.

Wenden wir uns nun zur vom Vf. behandelten gleichen Problematik bei Nikolaus von Kues. Ihn verbindet mit Lull ein gemeinsamer Denkhorizont, wie der Vf. aufzeigt. Vor allem ist es der Gedanke vom ontologischen Vorrang der Einheit vor der Vielheit; weiterhin ein metaphysischer Exemplarismus, mit dessen Hilfe beide das Verhältnis von Gott und Schöpfung zu erklären suchen.

Obwohl Nikolaus von Kues zeitlebens Interesse zeigte für fremde Religionen, vor allem für den Islam, so wurde er doch erst durch ein äußeres Ereignis, nämlich die Einnahme von Konstantinopel im Jahre 1453, veranlaßt, sich systematisch mit dem Problem der Vielheit der Religionen zu befassen. Die Frucht davon ist die „facettenreiche Schrift *De pace fidei* (143)". Hauptärgernis für Nikolaus von Kues ist nicht so sehr die Tatsache der vielen Religionen, sondern vielmehr die sich daraus ergebenden Kriege mit der Konsequenz, diese Kriege auch noch religiös zu begründen mit der Vorgabe, diese im Namen Gottes zu führen. Wie kann man dem gegenübertreten?

Nicht wieder mit Gewalt. Vielmehr muß die Begründung beseitigt werden. Es muß gezeigt werden, daß die Intention der Religion nicht der Krieg und die Gewalt sind, sondern der Friede. Anstelle einer gewaltsamen Auseinandersetzung muß die gewaltlose, geistige treten. Diese ist, basierend auf der Vernunft, ausgerichtet auf die Suche nach den gemeinsamen Grundlagen aller Religion. Diese sind Basis für die Verständigung; zugleich aber zeigt sich darin auch die „eine wahre Religion", nach deren Verwirklichung alle Religion strebt. Die Auffindung dieser einen wahren Religion, die dann für alle Menschen verbindlich ist, ist das Ziel der Friedensschrift. Für Nikolaus ist fraglos die wahre Religion identisch mit der christlichen. Mit Recht bezeichnet der Vf. aber die Frage, inwieweit für Cusanus „die konkrete katholische Kirche mit der in *De pace fidei* entworfenen *una religio in rituum varietate* identisch ist", als ein „Randthema" (219 und Anm. 341). Denn auch für diese ist die una religio Maßstab, an dem sie sich auszurichten hat. Die varietas rituum eröffnet einen, wenn auch bescheidenen Freiraum für Toleranz.

Die zweite vom Vf. behandelte Schrift des Cusanus, die *Cribratio Alkorani*, die dieser auf Bitten von Papst Pius II verfaßte, ist wesentlich polemischer. Sie ist gemäß ihrem Titel ausschließlich der Auseinandersetzung mit nur einer Religion, nämlich dem Islam gewidmet.

Bei ihr kann der Vf. besonders die Zeitbedingtheit der cusanischen Argumentation aufweisen. Daneben aber macht er auch auf zwei Aspekte aufmerksam, die heute noch Aufmerksamkeit verdienen. Es handelt sich um die cusanischen Prinzipien der pia interpretatio und der manuductio. Dabei kommt es für uns nicht so sehr auf die Inhalte an, sondern die Art und Weise der Haltung, die Cusanus bei aller mehr oder weniger fragwürdigen Polemik gegenüber der fremden Religion einnimmt. Es ist der Versuch, die fremde Religion bzw. Elemente davon positiv als Vorbereitung auf das Christentum zu bewerten und die eigene Religion möglichst mit den Mitteln der fremden Religion zu erklären.

Es kann auch hier nicht im einzelnen aufgezeigt werden, wie der Vf. wie bei Lull so auch bei Cusanus seine gute und umfassende Darstellung einbindet in das gesamte Denken des Nikolaus von Kues. Es sei lediglich auf einige bedenkliche Interpretationen hingewiesen.

Cusanus versucht so wie Lull, die Dogmen von Trinität und Inkarnation mit den Mitteln der Vernunft einsichtig zu machen. Die philosophische Begründung der Trinität dient einerseits zur Abwehr des Vorwurfs des Tritheismus, zugleich aber auch der Kritik am starren Gottesbegriff des islamischen Monotheismus. Nikolaus will damit keineswegs die Dogmen in Vernunftwahrheiten auflösen, sondern er ermöglicht auf der Ebene der Vernunft die Einsicht in die Annehmbarkeit des Glaubens an die Trinität und die Möglichkeit oder sogar Notwendigkeit der Inkarnation. Man kann nicht genügend betonen, daß Trinität und Inkarnation sowohl als theologische Wahrheiten wie auch als philosophisch-spekulative Hypothesen in sich bestehen. Das schließt nicht aus, daß eine gegenseitige Beeinflussung vorliegt. Trotz des Ineinandergehens von Philosophie und Theologie bei Cusanus müssen die Argumentationen doch jeweils auf ihrer Ebene in sich schlüssig und legitimiert sein. Zu Mißverständnissen kann es daher führen, wenn der Vf. schreibt (239), daß sowohl Lull als auch Nikolaus von Kues die tatsächliche Menschwerdung Gottes in Jesus Christus „vor dem Forum der Vernunft zu erweisen" suchen. Auch scheint es problematisch, wenn die „Sinnhaftigkeit der Passion" (238) begründet wird mit dem Gedanken von der „Vollendung der Schöpfung". Die Faktizität der Inkarnation ist schon nicht mit den Mitteln der Vernunft nachweisbar, schon gar nicht die Sinnhaftigkeit eines vor der Vernunft so sinnlosen Geschehens wie des Kreuzestodes Jesu. Das Äußerste, was dabei aufgezeigt werden kann, ist, daß auch in einem solchen Geschehen noch ein verborgener Sinn liegen kann.

Der Vergleich beider Denker ist vom Vf. darauf angelegt, die Abhängigkeit des Nikolaus von Kues von Raimundus Lullus nachzuweisen. Das gelingt ihm durch den Aufweis gemeinsamer Denkstrukturen und Verfahrensweisen in der Argumentation. Daß Nikolaus großes Interesse an Lull hatte, wußte man schon durch die Abschriften und Exzerpte aus dessen Schriften in seiner Bibliothek in Kues. Wörtliche Zitate aber sind nur sehr spärlich in frühen Predigten nachweisbar. Um so interessanter ist der auf den neuesten Forschungen beruhende Hinweis darauf, daß Nikolaus schon in Padua (1421–23) und nicht erst in Köln (1425) und Paris (1428) mit Schriften des Raimundus Lullus bekannt geworden ist (135f u. 229, dazu Anm. 23). Schon sehr früh hat er sich so in dessen Gedankenwelt eingelebt, und das erklärt auch besser, die Gleichheit der Denkstrukturen, die der Vf. aufzeigen kann. Nicht nur Argumentationsstrukturen auf dem Felde des Religionsvergleichs, sondern auch spezifisch cusanische Gedanken wie z. B. die Idee der *coincidentia oppositorum*, die Trinitäts- und Inkarnationsbegründung sind auf Anregungen Lulls zurückführbar, so daß der Vf. „Lull als Inspirator cusanischen Denkens" (253) bezeichnen kann.

Der im letzten Abschnitt vorgestellte Vergleich der Ergebnisse der Untersuchung mit Aussagen heutiger Theologie ist der kürzeste. Das liegt weniger am Vf. als vielmehr an der Tatsache, daß seit Nikolaus von Kues die Problematik der vielen Religionen aus dem Blickfeld der Theologie geraten ist und sie sich mehr mit den Fragen auseinandergesetzt hat, die ihr durch die infolge der Reformation entstandene innerchristliche Verschiedenheit der Konfessionen erwachsen war. Erst seit dem 2. Vatikanischen Konzil hat sie sich wieder dieser Frage zugewandt. Daher bringt der Vf. im wesentlichen Texte von da und versucht auszusondern, was an Lull und Cusanus heute noch interessant und anregend für die Theologie sein kann. Sein Verdienst ist es, auf eine von der Theologie lange vernachlässigte, beinahe vergessene Problematik wieder aufmerksam gemacht zu haben.

Eine Rezension kann nur weniges, und dies auch wiederum nur in komprimierter Form bringen. Dem Interessierten sei daher die Lektüre des ganzen Buches empfohlen. Er wird sicher noch andere wichtige Aspekte finden als die, die hier – notwendigerweise – vom Horizont des Rezensenten aus zur Sprache gebracht worden sind.

Trier Hermann Schnarr

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Kritische Gesamtausgabe**. 1. Abt.: Schriften und Entwürfe, **Bd 3: Schriften aus der Berliner Zeit 1800–1802**, hg. v. Günter, Meckenstock. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1988. CXXVI, 603 S., Ln DM 320,00

Der Bd enthält Schriften, die Schl. in der Zeit von 1800 bis Mai 1802, bevor er die Stelle eines reformierten Predigers an der Berliner Charité verließ und nach Stolpe in Hinterpommern als reformierter Hofprediger ging, veröffentlichte oder die als Manuskripte erhalten sind. Die Ordnung der Texte ist chronologisch, bei den Druckschriften nach dem Erscheinungsjahr, bei den Manuskripten nach der Entstehungszeit. Der Bd weist sieben Faksimiles auf, nämlich die beiden Titelblätter der selbständig erschienenen Druckschriften, vier Manuskriptseiten und eine Karte Australiens von 1794. Eine ausführliche historische Einleitung des Hg. macht mit der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der Texte bekannt. Der editorische Bericht teilt die Besonderheiten bei der Edition der hier versammelten Texte mit.

Die Schriften und Entwürfe von 1800 bis Mai 1802 zeigen die große Breite des Interesses und der Kenntnisse des Berliner Theologen. Fachtheologische Arbeiten finden sich keine darunter, dafür um so mehr auch mit literarischem Anspruch abgefaßte Schriften wie die „Monologen" oder sich mit Literarischem befassende Texte wie die „Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde", die Rezension dieses Romans, die Sammlungen von „Gedanken", die Rezensionen der Schillerschen Übersetzung des Macbeth von Shakespeare, der Vermischten Schriften von G. Chr. Lichtenberg, sowie weitere literarische Rezensionen. Diese Texte vor allem lassen Schl.s engen Kontakt mit den Romantikerkreisen spürbar werden, einmal durch Themen und Motive (Selbstreflexion, Weltansicht, Befreiung der Liebe, Kunst, Phantasie), aber auch durch die Gattungen (Monolog, Brief, Fragment, Aphorismus).

Einen zweiten Schwerpunkt bilden Texte zur Philosophie: die Rezensionen von Chr. Garves letzten Schriften, von Joh. Jak. Engels „Der Philosoph für die Welt" Bd 3, von Joh. G. Fichtes „Bestimmung des Menschen", von Fr. Asts „De Platonis Phaedro", Dialoge über das Anständige, Fragmente und Gedanken zu Platon. Abgesehen von Texten über Platon äußert sich Schl. in

dieser Zeit weniger über die akademische Fachphilosophie als über eher populärphilosophische Gegenstände und Schriften.

Ein weiteres Feld ist die Naturwissenschaft, hier die Chemie vor allem des Zinns, über die Schl. Betrachtungen anstellt.

Schließlich finden sich Handschriften zur historischen Geographie, nämlich der Besiedlungsgeschichte Neuhollands (Australien).

Fünf der acht hier veröffentlichten Manuskripte waren bisher unbekannt. Von Schl. selbst war nur ein Manuskript datiert, die Entstehungszeit der anderen mußte aus textinternen und textexternen Indizien erschlossen werden.

Einen neuen Aspekt in der literarischen Biographie Schl.s bilden die Manuskripte zur Besiedlungsgeschichte Australiens, ein Projekt, das Schl. über längere Zeit hinweg recht intensiv beschäftigt haben muß und das aus einem Übersetzungsauftrag erwuchs. Zu einem weiteren Übersetzungsprojekt, dem der Werke Platons, ist in diesem Bd eine Reihe von 127 Notizen Schl.s ediert, die den dialogischen Charakter des ursprünglich als Gemeinschaftsarbeit zusammen mit Fr. Schlegel geplanten Unternehmens zeigen, da sie häufig Fragen enthalten, aber auch Einträge mit Antwortcharakter und Kritik, etwa an Fr. Schlegel.

Obwohl die Rezensionen schon in den „Sämtlichen Werken" sowie in Wilh. Diltheys 4. Bd der Briefausgabe „Aus Schleiermachers Leben" 1863 wieder abgedruckt wurden, ist doch ihre kritische Edition hilfreich, weil sie im Sachapparat oft ausführlich die im Text selbst nur indirekten Zitate wiedergibt, was ein Verständnis sehr erleichtert. Demselben Zweck dient der Abdruck von Texten anderer Autoren, auf die sich Schl. in den „Gedanken" bezieht.

Der Bd I,3 der KGA bietet Altbekanntes und Unbekanntes aus einer für Schl.s intellektuelle Entwicklung maßgeblichen Phase und wirft Licht auf den Beitrag des Theologen zum romantischen Kreis und auf Wechselwirkungen.

Tübingen Reinhold Rieger

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Kritische Gesamtausgabe**. 1. Abt. Schriften und Entwürfe, **Bd 10: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften**. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. CXVI, 616 S., Ln DM 348,00

Der vorliegende 10. Bd der 1. Abt. der KGA enthält acht Schriften Schleiermachers aus seiner Berliner Zeit von 1817 bis 1831, und zwar theologisch-dogmatische Abhandlungen, die meist auf einen besonderen Anlaß zurückgehen. Wegen des starken Bezugs auf Texte anderer Autoren sind in einem Anhang von 155 S. zehn Schriften im Auszug abgedruckt worden, um dem heutigen Leser das Verständnis von Schleiermachers Bezugnahmen zu erleichtern. Dabei wäre es nützlich gewesen, wenn nicht nur in der historischen Einführung auf die Anhangstexte verwiesen würde, sondern auch bei diesen selbst mitgeteilt worden wäre, welche der Schleiermacherschen Abhandlungen sich auf sie beziehen. Der Anhang könnte dann nicht nur von den Texten Schleiermachers aus, sondern auch diese von den im Anhang versammelten Schriftauszügen aus benutzt werden.

Der Bd wird eröffnet durch die lateinisch gehaltene Rede Schleiermachers zum 300. Jahrestag der Reformation an der Univ. zu Berlin 1817. Die Rede ist weniger historisch ausgerichtet als an den Problemen der Gegenwart und ihren Lösungen im Geiste der Reformation interessiert. Die Abhandlung über die Autorität symbolischer Bücher (1818) steht noch im Zusammenhang mit dem Reformationsjubiläum. Die Schrift über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität (1822) hat Bezug auf den § 190 der Glaubenslehre, wo ein Klärungsbedarf in der Trinitätslehre festgestellt wird. Die übrigen hier aufgenommenen Schriften sind Reaktionen auf Äußerungen anderer Theologen, sei es privater oder öffentlicher Art: Chr. Fr. Ammon, K.G. Bretschneider, Fr. Lücke, Daniel von Cölln und David Schulz.

Dem Bd sind vier Faksimiles beigegeben, die Titelblätter und Manuskriptseiten abbilden.

Tübingen Reinhold Rieger

Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, hg. v. Günter Meckenstock. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. XV, 521 S. (Theologische Bibliothek Toepelmann, 51), Ln DM 198,00

Der Hans-Joachim Birkner gewidmete Sammelbd zerfällt in drei Teile, die überschrieben sind: I. Zeitgenossenschaft, II. Theologie, III. Philosophie, und enthält 27 Beiträge zu Sch. Leider sind sie nicht durch ein (Namens-)Register erschlossen. Weil nicht jeder Beitrag Erwähnung finden kann, seien diejenigen ausgewählt, die von besonderem historischem und systematischem Interesse sind.

In Teil I weist Gunter Scholtz auf die fundierte Kritik von Christlieb Julius Braniß (1792–1873) an Sch.s Glaubenslehre hin, eine Kritik, die nachzuweisen versuchte, daß Sch.s Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie inkonsequent war, aber durch seine eigenen Voraussetzungen geklärt werden könnte. Der Übergang von der Unmittelbarkeit des Gefühls zum Gottesbewußtsein sei, so Braniß, nicht durch Reflexion möglich, es müsse hingegen vom Gottesbegriff ausgegangen werden, denn Gott selbst mache sich im menschlichen Wissen zum Gegenstand. Philosophie und Theologie gründen in zwei verschiedenen Offenbarungen Gottes und gewinnen dadurch ihre Identität und ihre Differenz. Die eine beziehe sich auf die Welterkenntnis, die andere auf Gotteserkenntnis, weshalb eine philosophische Gotteserkenntnis unmöglich sei. Scholtz versucht nachzuweisen, daß Braniß' Kritik an Sch. von Ideen des Kritisierten selbst gespeist ist. Sch. sei bestimmten Prinzipien jedoch nicht gefolgt, sondern habe Theologie und Philosophie nicht inhaltlich, sondern nur formal unterschieden und die Theologie philosophisch konstruiert, statt sie eigenständig aus dem Gottesbegriff abzuleiten.

Kurt-Victor Selge stellt die Beziehungen August Neanders zu Schleiermacher dar. Neander habe von Sch. die „erste und bleibende Anregung für seine Auffassung der Kirchengeschichte" erhalten (39), die auf einer organischen Geschichtsbetrachtung beruhe. Kritik übt Neander am Subjektivismus der Sch.'schen Bewußtseinstheorie und der Einseitigkeit in der Hervorhebung des Moments des absoluten Abhängigkeitsgefühls.

In Teil II unternimmt Gerhard Ebeling eine Interpretation der Christologie Schleiermachers. die von der Verortung der Christologie in der Theorie des religiösen Selbstbewußtseins ausgeht. Die Frage, ob hier Christus „auf eine Bewußtseinstatsache reduziert, als bloßer Ausdruck des christlichen Selbstbewußtseins verstanden werden" soll (127), ob also Sch. einem Subjektivismus verfallen ist, müsse mit Sch. verneint werden, da es ihm gerade auf die Objektivität im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl ankam, das er christologisch auf den historischen Jesus bezogen habe. Die Kennzeichnung dessen, was Jesus war, leite sich bei Sch. von dem her, was Jesus wirkte, obwohl Sch. Person und Werk Jesu in der Glaubenslehre getrennt behandle, um die Auswirkung seiner Auffassung für die traditionelle Lehrweise zu zeigen. Der Begriff des Lebens ermögliche es Sch., den Zusammenhang von Christologie und Soteriologie in der Unmittelbarkeit des Lebenszusammenhangs zwischen Erlöser und Erlöstem begründet sein zu lassen.

Für Falk Wagner hat Sch. den „einzigen Paradigmenwechsel in der Geschichte der protestantischen Theologie seit der Reformation" initiiert (291f). Während die altprotestantische Theologie sich selbst als Darstellung objektiver Offenbarungsgehalte in Kontinuität zu kirchlichen und individuellen Ausdruckweisen des Glaubens verstand, unterschied Sch. zwischen kirchlicher und individueller Religion (Frömmigkeit) einerseits und wissenschaftlicher Theologie andererseits, die Vollzüge verschiedener Subjekte seien, insofern der Gegenstand der Theologie nicht direkt die Gehalte der Religion sind, sondern das Subjekt und dessen religiöses Bewußtsein, durch das die Gehalte erst vermittelt und vorgestellt werden, also statt einer inhaltsbezogenen, eine subjektbezogene Perspektive eingenommen wird. Theologie wird so eine „bewußte Rekonstruktion der christlichen Religion" (293) und unterscheidet sich von der Darstellung der Religion selbst, indem für die Theologie das religiöse Bewußtsein das Konstruktionsprinzip bildet, durch das das Subjekt der Religion sich selbst auslegt. Die Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins durch die Selektion seiner Gehalte macht die Positionalität einer Theologie aus. Sch. habe die moderne protestantische Theologie begründet, die „die systematische oder dogmatische Theologie als funktionale Rekonstruktion des christlichen Glaubens vom Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus" durchführe (304). Der bewußtseinstheoretische Ansatz der Theologie Sch.s bringe die Schwierigkeit mit sich, daß der bewußtseinstranszendente Gott nur bewußtseinsimmanent konstruiert wird: „Als ursächlicher Grund, der zur Erklärung des Abhängigkeitsgefühls vorausgesetzt wird, ist das göttliche Wesen selber von der Abhängigkeit abhängig, zu deren Erklärung es dient" (306). Aber, so wird man hier den Vf. fragen können, ist Rekonstruktion schon Existenzsetzung? Ist nicht vielmehr die Gottesvorstellung von Gott als dem Absoluten gerade deshalb zu unterscheiden, weil Sch. die Differenz zwischen Theologie und Religion einführt? Wagners Kritik an Sch. trifft sich mit der von Braniß, wie sie Scholtz im selben Band referiert.

In Teil III skizziert Andreas Arndt die Vorgeschichte des Sch.'schen Begriffs der Dialektik und stellt die Vermutung an, Sch.s Dialektik sei die systematische Ausführung eines frühromantischen, wesentlich von Fr. Schlegel beeinflußten Konzepts gewesen. Über den Einfluß Schlegels hinaus habe Schleiermacher seinen Dialektikbegriff in Auseinandersetzung mit Fichte entwickelt, und zwar für ein heuristisches Verfahren, das die wissenschaftliche Erfassung des Realen als eines lebendigen, organischen Ganzen ermöglicht und auf die Einheit des Wissens abzielt. Schelling hatte 1803 in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" zum erstenmal in einer Druckschrift den Begriff der Dialektik in positivem Sinn gegen Kants kritischen verwendet, und Sch. stimmt mit ihm hierin überein. Sch. selbst immunisierte die Dialektik gegenüber der Empirie und machte sie zu einer formellen Kunstlehre, die aus realphilosophischen Zusammenhängen herausgelöst ist. Mit Schlegels und Schellings Begriff von Dialektik hat der Sch.s gemeinsam, daß er sich vom Kantischen absetzt, in platonisierender Weise Dialektik als Kunst der Mitteilung versteht und ihr einerseits einen reflexionsphilosophischen, andererseits einen poetischen Charakter zuschreibt.

Eilert Herms stellt die Bedeutung der „Psychologie" für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Sch. heraus. Er versucht dadurch die in jüngerer Zeit erfolgte Ablehnung der Auffassung Diltheys, Sch. habe „die empirische Psychologie als die allgemeine Grundlage seines Philosophierens betrachtet", zu widerrufen. Herms will zeigen, daß die Psychologie sowohl für die Durchführung des Wissenschaftssystems unverzichtbar ist, als auch für seine Begründung. Die Durchführung ermöglicht die Psychologie, indem sie als kritische Disziplin die Ausdifferenzierung in spekulatives und empirisches Wissen über Geist und Natur erlaubt. Darüber hinaus leistet die Psychologie die Begründung des Wissenschaftssystems. Diese liegt nicht in der Dialektik oder Ethik, weil in beiden Fächern die Idee des Wissens vorausgesetzt wird. Die Psychologie ist die Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins oder des Ich-Gefühls als des unhintergehbaren Anfangs alles Wissens, der noch vor der Unterscheidung von empirischem und spekulativem Wissen liegt. Denn das Ich ist apriorisch gegeben, aber empirisch erfaßbar. Diese Bestimmung der Psychologie durch Sch. aber in Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie Kants als empirischer Psychologie zu bringen, wie Herms es tut, wird Kant nicht gerecht, der das empirische vom transzendentalen Subjekt unterschieden wissen wollte.

Joachim Ringleben stellt das Verhältnis von Schleiermacher zu Wilhelm von Humboldt in Hinblick auf Sprachtheorie und Hermeneutik dar. In Sch.s allgemeiner Hermeneutik von 1809/10 wurde das Nichtverstehen als ein Mangel betrachtet, der im Verstehen behoben werden muß, während Humboldt Verstehen und Nichtverstehen interdependent sein lasse. Sch. verstelle sich durch die Eliminierung des Nichtverstehens die Möglichkeit, die Hermeneutik in die Sprachtheorie zu integrieren. Auch sein Begriff des Nachkonstruierens führe aus der Sprachtheorie heraus, weil er die Konstruktion der Bedingung der Möglichkeit eines Textes meint. Ringleben kritisiert Sch. durch den Vergleich mit der Sprachtheorie Humboldts, was insofern etwas ungerecht ist, als Ringleben nur den Entwurf von 1809/10 berücksichtigt und den spezifischen philosophischen und theologischen Kontext vernachlässigt, in dem Sch.s Hermeneutik steht.

Der Sammelband, so läßt sich resümieren, bringt eine Reihe von anregenden und weiterführenden Beiträgen, die bisher wenig Beachtetes bei Sch. in den Blick rücken.

Tübingen Reinhold Rieger

Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich Université Laval, Québec 18–22 août 1986. Ed.: Michel Despland, Jean-Claude Petit et Jean Richard. – Québec / Ottawa: Les Presses de l'Université Laval / Les Éditions du Cerf 1987. XII, 646 S., kart US-$ 49,00

An der Université Laval in Québec fand 1986 aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Geburtstages von Paul Tillich ein internationales Tillich-Kolloquium statt, auf dem mehr als 40 Vorträge über Tillichs Beitrag zum Thema „Religion und Kultur" gehalten wurden. In dem hier zu besprechenden Band sind diese Vorträge publiziert.

Das Thema „Religion und Kultur" ist ein zentrales Thema Tillichschen Denkens von Anfang an. Erinnert sei an den 1919 vor der Berliner Kant-Gesellschaft gehaltenen Vortrag „Über die Idee einer Theologie der Kultur". Der Begriff der Kultur umfaßt dabei immer auch die Bereiche von Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Recht, Staat und Politik. Das Thema ist also weit genug, viele unterschiedliche Aspekte zu vereinigen. Es schlägt aber auch am ehesten die Brücke zur Gegenwart und ihren Problemen im Bereich von Religion und Kultur.

Den eigentlichen Sachthemen sind in diesem Band Berichte über die Tillich-Rezeption in Italien, Deutschland, in den französischsprachigen Ländern und in den USA vorangestellt (19–50).

Der Band gliedert sich in fünf große Themenbereiche: 1. Religion, Moral und Kultur, 2. Theologie der Kultur, 3. Religion und Politik, 4. Religion in den Bereichen der Kultur, 4. Die Theologie und die kulturelle Situation.

In Teil I finden sich folgende Beiträge: Religion et culture dans l'évolution de Paul Tillich (Jean Richard); Sacré et profane, Église et société, dans „Kirche und Kultur" de Paul Tillich (Jo Lessard); Morale et religion chez Paul Tillich (Fernand Chapey); L'inconditionnalité du sens dans la philosophie première de Tillich (Robert Garant); L'expérience du rien dans la compréhension tillichienne de la religion – Un aspect important de la relation entre religion et culture dans l'œuvre de Paul Tillich (Jean-Claude Petit); Une analyse réflexive de l'absolu-Influence dans la religion et la culture (Andrée Marcil); La corrélation religion-culture dans la théorie du symbole chez Paul Tillich (Olivier Abel); Where Does Religion Come from? Paul Tillich's Concept of Grundoffenbarung (Werner Schüssler); The Religion of the Concrete Spirit – A Possible Key to Understanding the Relation between Religion and Culture in Paul Tillich's Definition of Religion (Terence Thomas); The Presence of Schelling in the Third Volume of Paul Tillich's Systematic Theology (Thomas F. O'Meara).

In Teil II: Genèse de l'idée d'une théologie de la culture (Nicole Grondin); Structure de l'idée d'une théologie de la culture (Jean-Pierre Béland); La notion moderne de culture – Son émergence à l'ère de romantismes et ses enjeux selon Paul Tillich (Michel Despland); Kulturprotestantismus, Kulturkampf et théologie de la culture (Bernard Reymond); Paul Tillich's Theology of Culture – An Ambivalence toward Nineteenth-Century „Culture Protestantism" (A. James Reimer); Tillich's Theology of Culture as Fulfilment of his Metaphysical and Ontological Vision (Thomas G. Bandy); Actualité du projet tillichien de la culture (Jean-Paul Gabus); Paul Tillich's Concept of a Theology of Culture as a Challenge of our Cultural Future (Gert Hummel).

In Teil III: La critique théologique de la société bourgeoise dans l'ouvrage: Die religiöse Lage der Gegenwart (1926) (Paul Asselin); Tillich and the Frankfurt School on Protestantism and the Bourgeois Spirit (Guy B. Hammond); Le socialisme religieux de Paul Tillich dans le contexte de sa théologie de la culture (Michel Dion); Tillich's Critique of Political Theology (Raymond F. Bulman); Politique et religion chez Paul Tillich et à la lumière de Paul Tillich (Theo Junker); Demons, Idols, and the Symbol of Symbols in Tillich's Theolgy of Politics (Robert Scharlemann).

In Teil IV: Tillich's Theory of Art and the Possibility of a Theology of Culture (Victor Nuovo); Architecture and Religion (Zbigniew Jarnuszkiewicz); Space Exploration and the Human Spirit (A. Arnold Wettstein); Paul Tillich's Importance for Me as Educator (Walter Leibrecht); Réflexions sur les propos de Paul Tillich sur la médicine et leur actualité (Marie Dubreuil-Charrois); Narcissisme et réconciliation langagière – Paul Tillich et la tentation de l'analyse (Romain Gagné); Psyche and Theos – The Interface of Jung and Tillich (John P. Dourley); L'évangile et Paul Tillich à la lumière de l'épistémologie génétique (Gérald Noelting).

In Teil V: La théologie dans la culture (Marc Michel); La Trinité selon Tillich (André Gounelle); La méthode corrélative dans la christologie de Paul Tillich – Une approche critique (Jacques Doyon); Tillich's Christology in the Light of Religious and Cultural Pluralism (Tom F. Driver); Paul Tillich's Interpretation of Judaism as an Indication of his Understanding of Religion and Culture (Jack Boozer); Tillich's Theology in Cross-Cultural Perspective (Peter Slater); The Significance of Tillich's Epistemology for Cross-Cultural Religious Truth (Mary Ann Stenger); Méthode de corrélation et anthropologie transcendentale – Paul Tillich et Karl Rahner (Gilles Langevin); Le dépassement du concept de religion chez Paul Tillich et chez Karl Barth (Marc Dumas); Le refus de la conciliation comblante – Karl Barth et le rapport foi, religion, culture (Élisabeth J. Lacelle).

Aus der Fülle dieser Beiträge seien nur wenige hervorgehoben:

Jean Richard stellt dar, wie sich das Verhältnis von Religion und Kultur in Tillichs „Entwicklung", angefangen bei seiner phil. Diss. über Schellings Spätphilosophie (1910) bis zu seinem Spätwerk, der „Systematischen Theologie", wandelt. Richard sieht zwei Denklinien, eine kultur- und eine kirchentheologische. Die kulturtheologische, sich orientierend an den Korrelation von Religion und Kultur, ist einerseits nach dem 1. Weltkrieg entscheidend durch die These von der gegenseitigen Immanenz von Religion und Kultur geprägt (hier wirkt der Einfluß Schellings nach und seine These vom substantiell religiösen Charakter des menschlichen Bewußtseins und aller Geschichte), andererseits nach dem 2. Weltkrieg durch die Erfahrung der Leere und Sinnlosigkeit (man könnte darum von einer Kulturtheologie im paradoxen Sinne sprechen). Neben dem „Mut zum Sein" stehe aber die „Systematische Theologie", eine „Kirchentheologie", beeinflußt durch Karl Barth und den Existentialismus und bestimmt durch die Korrelation von existentieller Frage, die sich nicht religiös artikuliere, und der christlichen Botschaft als Antwort. „La religion semble aussi presque totalement absente de l'horizon de la théologie systematique: elle ne se trouve pas encore dans la situation et elle est déjà dépassée par le message" (66). Beide Denklinien, so könnte man allerdings mit einem gewissen Recht sagen, kommen im Band III der „Systematischen Theologie" zusammen.

Jean-Claude Petit erinnert in seinem Beitrag daran, daß für Tillich die Erfahrung des Nichts, gebunden an die Nähe bestimmter geschichtlicher Katastrophen, und die Erfahrung der Leere und ihres Umschlags die Gestalt der Erfahrung des Absoluten sind. Das Unbedingte werde auf Grund der Erfahrung schlechthiniger Nichtigkeit erfahren. Unser zeitlicher Abstand von den geschichtlichen Schlüsselereignissen dürfe diese Eigenart des Tillichschen Religionsbegriffs nicht verdunkeln (120).

Mary Ann Stenger macht auf die kulturelle und individuelle Bedingtheit religiöser Unterschiede aufmerksam, sie untersucht in diesem Kontext Tillichs Erkenntnismetaphysik, wie er sie v. a. in „Kairos und Logos" entwickelt, und ihre Bedeutung für die Erfassung normativer, kulturübergreifender religiöser Wahrheit. „These questions of cross-cultural criteria ... are important in avoiding the disintegration of religious knowledge into pure relati-

vism" (590). Hilfreich ist nach ihrer Auffassung Tillichs Konzept des Unbedingten (bzw. Ultimate). Tillichs Kritik der Idolatrie und sein Umgang mit dem Paradox innerhalb dieser Kritik hätten zwar ihren Ursprung in seinem Verständnis des Symbols des Kreuzes, sie seien aber nicht an eine bestimmte Kultur oder Religion gebunden und könnten also eine kultur- und religionsübergreifende Geltung beanspruchen.

Blickt man auf die Beiträge der Autoren dieses Bandes, so fällt das breite Interesse auf, das Tillich bei französischsprachigen und bei katholischen Theologen und Religionsphilosophen findet. Der Band enthält aber nur drei Beiträge deutscher Autoren. Dies zeigt, daß Tillichs Wirkung außerhalb Deutschlands nachhaltiger und stärker ist als hierzulande. Leider fehlen auch Autoren aus dem fernöstlichen Raum. Immerhin war Tillich die Begegnung mit dem Hinduismus und Buddhismus in den letzten Jahren seines Lebens sehr wichtig geworden. Aber ein wissenschaftliches Kolloquium hat seine kulturell bedingten Grenzen. Daß die Denklinie der „Systematischen Theologie" zurücktritt hinter der Kulturtheologie, liegt am vorgegebenen Thema. Auffallend ist auch, daß Tillichs Denken in den gegenwärtigen philosophischen Strömungen und zwar nicht nur in der Analytischen Philosophie und in der Prozeßphilosophie, kein Echo findet. Erfreulich ist, daß Tillich auf diesem Kolloquium nicht affirmativ gefeiert, sondern ernst genommen wurde als einer, der in seinem Denken immer wieder zu zentralen Fragen des Glaubens und Lebens vorstößt, sich ihnen stellt und uns zu kritischem Mit- und Weiterdenken anregt. Auch dies zeigt dieser thematisch breit angelegte und an Problemstellungen und anregenden Impulsen und Fragen reichhaltige Band.

Münster Erdmann Sturm

Riemer, Matthias: **Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 363 S., kart. DM 78,00

Bildung – ein Zentralbegriff des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jh.s und in unterschiedlichen Schattierungen von Herder, Goethe, Fichte, Hegel und Humboldt als anthropologisches Konstituens im Ausgang von der Konzentration aufs Subjekt bestimmt – ist bei Schleiermacher seit seinen ersten Veröffentlichungen explizites und implizites Thema und Motiv, indem er den Begriff der Bildung als interpretative Kategorie für die Deutung und Funktionsbestimmung von Religion und Theologie einsetzt. Die 1799 erschienenen Reden über die Religion „an die Gebildeten unter ihren Verächtern" konfrontieren schon im Titel die Religion mit der Bildung und postulieren nicht nur eine Vereinbarkeit beider miteinander, sondern auch eine in der Natur beider liegende notwendige Bezogenheit aufeinander. Die Untersuchung Riemers zum Bildungsgedanken Schleiermachers kann als eine Art von Kommentar zu den „Reden" aufgefaßt werden, der beansprucht, in bezug auf die beiden Auflagen von 1799 und 1806 die gedankliche Entwicklung Schleiermachers insgesamt im Blick auf den Bildungsbegriff zu rekonstruieren, obwohl dieser, wie der Vf. feststellt, bei Schleiermacher kaum systematisch reflektiert und explizit als Terminus angewandt ist und deshalb meist indirekt als Begriff durch die ihn bestimmenden Inhalte erschlossen werden muß. Wenngleich es sich bei Schleiermacher eher um einen Bildungsgedanken, wie auch R.s Titel formuliert, handelt, ist in der Untersuchung selbst vom Bildungsbegriff die Rede auch in Kontexten, in denen der Terminus „Bildung" bei Schleiermacher keine Rolle spielt. So aufschlußreich der Versuch sein kann, ein Thema auch in seiner indirekten Reflexion aufzusuchen, so sehr bringt dies die Gefahr der Eintragung mit sich, eine Gefahr, der vielleicht der Vf. terminologisch, wenn er vom Bildungsbegriff spricht, nicht aber sachlich erlegen ist. Seinem Programm entsprechend verfolgt R. die mit dem Bildungsbegriff verbundene Idee Schleiermachers chronologisch in dessen Schriften, nachdem er in der Einleitung eine etwas irreführende „Orientierung über den Bildungsbegriff" gegeben hat (fehlleitend, weil auf die pädagogische Variante beschränkt) und die Geschichte des Bildungsbegriffs in verschiedenen Aspekten angeschnitten hat. Die Untersuchung ist chronologisch orientiert und in zwei Teile gegliedert, einen Teil über die Frühschriften bis 1803 und einen Teil über das spätere Werk bis zur Glaubenslehre von 1821. Die beiden Teile gruppieren die Analyse der Schriften Schleiermachers um die Interpretation der 1. Auflage der „Reden" von 1799 einerseits und der 2. Auflage von 1806 andererseits herum, die den Bildungsgedanken Schleiermachers prototypisch aufweisen und als hermeneutischer Schlüssel für die übrigen Schriften im Blick auf das Thema dienen.

R. beginnt seine „implizite Entfaltung des Bildungsbegriffs" (30) mit dem Theorieversuch Schleiermachers über das gesellige Betragen von 1799, der eine gewisse begriffliche Explikation erwarten läßt. Bildung, so läßt sich hier erschließen, bedeutet die durch Theorie ermöglichte Distanzierung von bloß Individuellem und Besonderem und die Integration des Einzelnen in ein Ganzes, das dem Einzelnen erst zu einem angemessenen Selbstverständnis verhilft. R. nennt dieses wesentliche Moment im Bildungsgedanken „Individualitätsanschauung" (40). Von diesem Bildungsbegriff her versucht R. die Monologe von 1800 als „Darbietung gebildeter Selbstbetrachtung", d. h. die Form dieser Schrift als adäquaten Ausdruck des gebildeten Selbstverständnisses in der Individualitätsanschauung zu verstehen. Vor dem Hintergrund der Theorie des geselligen Betragens und der Monologe unterzieht R. die 1. Auflage der „Reden" von 1799 einer Interpretation im Hinblick auf den Bildungsgedanken und dessen erschlossene Momente. Schleiermacher versuche zu zeigen, daß Religion unabdingbar zum gebildeten Selbstverständnis gehört: „In der Religion macht der Gebildete ausdrücklich, wodurch er sich als Individuum konstituiert sieht" (76), durch die Religion wird dem Gebildeten sein Selbstverständnis vermittelt, sie begründet seine Individualitätsanschauung durch Anschauung und Gefühl des Unendlichen im Endlichen, des Universums, das den Einzelnen umgreift und sich in der Geschichte offenbart in der Gestalt der positiven Religion, insbesondere des Christentums, dem deshalb Universalität zukommt, weil in ihm die Vermittlung des Unendlichen durch Endliches überhaupt angeschaut wird. Aus der Perspektive der Untersuchung R.s erscheint die Notwendigkeit der Religion aus dem Bildungsgedanken abgeleitet, während die „Reden" auch umgekehrt zu lesen sind, nämlich als Plädoyer für die Ableitung des Bildungsbegriffs aus dem Wesen der Religion. Am Ende des ersten Teils der Untersuchung stellt sich schon die Frage, ob dem Bildungsbegriff über seine hermeneutische Funktion für das Verständnis der Werke Schleiermachers hinaus nicht zu großes systematisches Gewicht beigemessen wurde und er nicht vielmehr als Korollar anderer Begriffe, wie des Begriffs der Religion, hätte behandelt werden sollen.

Der zweite Teil geht von der in den Frühschriften am Bildungsbegriff orientierten Konzeption der Theorie Schleiermachers aus und versucht, mit der 2. Auflage der „Reden" von 1806 als Kern die Ethik und die Glaubenslehre Schleiermachers auf den Bildungsbegriff hin zu interpretieren. R. stellt dabei eine konzeptionelle Änderung von den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (1803) und den ethischen Entwürfen seit 1805 fest, die mit der Schelling-Rezension 1804 einsetzt. 1803 wird die Ethik als Wissenschaft auf den gebildeten Standpunkt gestellt, also von der Individualitätsanschauung ausgegangen, während seit 1804 die Ethik als Wissenschaft der Geschichte aus der höchsten Wissenschaft abgeleitet wird, so daß der Gebildete für sein Selbstverständnis an das Wissen verwiesen ist. Trotz dieser Änderung besteht eine Kontinuität zwischen der frühen und der späteren Phase im Denken Schleiermachers. Die Modifikation des durchgehaltenen Bildungsgedankens kommt in der 2. Auflage der „Reden" von 1806 dadurch zum Ausdruck, daß Schleiermacher dort den Begriff des Lebens in den Fokus der Anschauung rückt und zwar als Erklärungsgrund für das Wesen der Religion und der Individualität, die gebildet wird, indem sie den Gefühlsinhalt ins Wissen überführt und so die Differenz zwischen unmittelbarem Selbstbewußtsein als Gefühl und reflektiertem Selbstbewußtsein als Wissen überwindet. Auf dem Hintergrund der Reden von 1806 stellt R. Schleiermachers Begriff der Theologie als positiver Wissenschaft dar, um ihn nach der „Kurzen Darstellung" von 1811 weiter zu entfalten. Das System der theologischen Disziplinen wird für R. zur wissenschaftlich gebildeten Darstellung des Lebens der Kirche als eines geschichtlichen Individuums. In der Glaubenslehre von 1821 entwickelt Schleiermacher eine komplexe Theorie des Gefühls, das als unmittelbares Selbstbewußtsein bestimmt wird, und läßt die Religion auf der Frömmigkeit, dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit beruhen. R. resümiert: „Schleiermacher hat gerade Bildung als Individualitätsbewußtsein im Christentum begründet gesehen und das Christentum als gebildete Gestalt der Religion verstanden." (302), dies in Kontinuität mit Modifikationen und Differenzierungen von den Reden 1799 bis zur Glaubenslehre.

Gerade an der Interpretation der Glaubenslehre Schleiermachers wird fraglich, ob der Bildungsbegriff die systematische Relevanz hat, die ihm der Vf. zuschreibt, wenn er ihn als das Thema der Schriften Schleiermachers auffaßt. Der Bildungsgedanke ist sicher ein Thema, besonders in den „Reden", und er läßt sich auch in späteren Schriften verfolgen, aber die Motive der Individualität, des Selbstverständnisses, des Selbstbewußtseins, durch die der Bildungsbegriff gekennzeichnet wird, sind zu unspezifisch, um diesen als Thema, wenn auch indirekt, zu identifizieren. Auch in den „Reden" und erst recht in der Glaubenslehre ist der Bildungsbegriff weniger Thema als vielmehr (in den „Reden") der Hintergrund, vor dem der Religionsbegriff expliziert wird. Wenn nicht ein Bildungsbegriff, sondern ein Bildungsgedanke im Hinblick auf allgemeine Kategorien wie Individualität, Ganzheit, Allgemeinheit usw. untersucht wird, dann hätte eigentlich das Feld ausgeweitet werden müssen und etwa auch Schleiermachers Schriften zur Pädagogik, zur Psychologie, zur Ästhetik, zur Hermeneutik, zur Dialektik herangezogen werden müssen, in denen diese Kategorien von großer theore-

tischer Relevanz sind. Gerade die Hermeneutik ist für Schleiermacher von dem Bemühen geprägt, das Individuelle des zu Verstehenden mit Hilfe von Allgemeinem einem Individuellen zu vermitteln, eine Aufgabe, die durchaus auf den von Riemer erhobenen Bildungsgedanken zu beziehen wäre.

Trotz dieser möglichen Desiderate der Untersuchung und der in der Methode liegenden Gefahren ist die vorgelegte Analyse der Werke Schleiermachers im Hinblick auf einen indirekt zum Ausdruck kommenden, deshalb zu erschließenden Bildungsgedanken ein reizvolles Unternehmen.

Tübingen Reinhold Rieger

Fischer, Konrad: **Gegenwart Christi und Gottesbewußtsein**. Drei Studien zur Theologie Schleiermachers. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1992. VIII, 117 S. (Theologische Bibliothek Toepelmann, 55), geb. DM 48,00

Die erste Studie stellt das christologische und metaphysische Leitinteresse des Vf.s an der Theologie Schleiermachers dar. Der erste Satz: „Schleiermacher ist schwierig" läßt sich auch für die Texte F.s aussprechen. Denn der Leser hat, obwohl die Fußnoten auf eine Unmenge von Stellen in Schleiermachers Werken verweisen, oft das Problem zu erkennen, wo der Vf. Gedanken Schleiermachers wiedergibt und wo er eigene Überlegungen, angeregt durch Schleiermacher, anstellt. Dies verleiht den Texten F.s eine schillernde Oberfläche, die durch eine teilweise geschraubte Ausdrucksweise noch undurchsichtiger wird.

F. versucht zu zeigen, daß Schleiermacher das metaphysische Denken in der Theologie durch die „Partizipation am erhöhten Christus" im gläubigen Leben ersetzt. Ist damit aber nicht der wissenschaftliche Charakter der Theologie bei Schleiermacher verkannt? F. konstruiert eine Antithese von Christusmetaphysik der Frömmigkeit und dogmatischem Begriff, die Schleiermacher nicht gerecht wird.

Die zweite Studie befaßt sich mit der Schwierigkeit, das im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit Gemeinte begrifflich auszudrücken. Dabei behauptet F. einerseits, das unmittelbare Selbstbewußtsein bewirke eine organische Affektion im Bewußtsein, andererseits aber, das unmittelbare Selbstbewußtsein wirke auf die organische Affektion.

Die dritte Studie über die Mitteilung des Glaubens geht der Aporie zwischen Unmittelbarkeit und Innerlichkeit des frommen Gefühls und seinem vergegenständlichenden Ausdruck nach. Die Aporie löst sich auf, wenn auch für den Ausdruck die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott angenommen wird, so daß eine Beziehung zwischen Ausdruck und Inhalt gewährleistet ist. Auch die Geselligkeit des Glaubens ist eine Bedingung für die Möglichkeit seiner Mitteilung, die sich der Sprache als universeller Vermittlungsinstanz bedient.

Tübingen Reinhold Rieger

Krieger, David J., **The New Universalism.** Foundations for a Global Theology. – Maryknoll (NY): Orbis 1991, 219 S. (Faith Meets Faith Series), kart US-$ 16.95

Dem Autor geht es in seinem Werk um die methodologischen Grundlagen einer globalen Theologie der Religionen. In Anbetracht der heutigen Situation eines radikalen Pluralismus von Weltbildern und Religionen kann dies nicht länger in Form eines apologetischen Universalismus geschehen, der den eigenen Standpunkt totalisiert und damit die Wahrheit anderer Positionen leugnet und verkennt. K. will mit seiner Arbeit die philosophischen und theologischen Fundamente eines neuen Universalismus aufzeigen, der auf interkulturelle Kommunikation und interreligiösen Dialog aus ist. Zunächst markiert er den Horizont einer globalen Theologie. Mit Bezug v. a. auf P. Tillich zeichnet er Aufstieg und Fall des apologetischen Universalismus nach und erkennt in seinen letzten Arbeiten eine sich abzeichnende Genealogie einer pluralistischen Theologie der Religionen.

Eine globale Theologie kann sich laut K. methodisch an R. Panikkars diatopischer Hermeneutik orientieren, deren sieben Schritte er systematisch rekonstruiert und die ihm zufolge auf die Überwindung exklusiver (szientifischer wie) theologischer Wahrheitsansprüche und auf einen Horizont der Begegnung religiöser Glaubenseinstellungen (faiths), die von immer partikulären Glaubensvorstellungen (beliefs) zu unterscheiden sind, abheben. Im Anschluß an Panikkar differenziert K. zwischen drei Diskursebenen: der des logischen Diskurses über Religion, der des in einer religiösen Tradition angesiedelten und deren authentische Symbole artikulierenden mythologischen Diskurses sowie der des partikulare Glaubensauffassungen transzendierenden „discourse of disclosure". Die Aufgabe diatopischer Hermeneutik faßt er darin zusammen, „to go through the logos, as a mere sign, towards the mystery by means of the symbol" (67).

Um die Möglichkeit erschließender Diskurse zu begründen, bedarf es Vf. zufolge einer Bedeutungstheorie, die sich der Aufgabe stellt, die Bedingungen für Kohärenz und Konsens jenseits geteilter lebensweltlicher Horizonte aufzuzeigen. Im Anschluß an L. Wittgenstein und P. Winch diskutiert er die Frage der Möglichkeit eines universalen Diskurses. Ihm zufolge zeigt gerade der als Vater des gegenwärtigen Relativismus betrachtete Wittgenstein, daß ein erschließender Diskurs, „which breaks open the closure of rationality within fixed criteria, is both possible and necessary" (102). Wittgenstein weise damit den Weg zu interkultureller Verständigung jenseits von Objektivismus und Relativismus. Die pragmatische Wende lasse mit der Anerkennung anderer Rationalität wie mit der Hinwendung zum kommunikativen Handeln die Möglichkeit eines universalen Diskurses deutlich werden.

Den angezielten neuen Universalismus führt K. ein, indem er den drei Diskursebenen (logisch, mythologisch, erschließend) drei Formen kommunikativen Handelns zuordnet, der ersten die der Argumentation, der zweiten die der Proklamation (sowie der Narration und des Zeugnisses), der dritten die einer wiederum im Anschluß an Panikkar gefaßten kosmotheandrischen Solidarität und Offenheit. Dazu versucht er die Grenzen sowohl der Diskursethik von J. Habermas und K.-O. Apel wie der philosophischen Hermeneutik H. G. Gadamers herauszuarbeiten, ihre Universalitätsansprüche zurückzuweisen und ihnen gegenüber einen erschließenden Diskurs zu profilieren. Dieser soll ein Diskurs der Differenz sein, der die ersten beiden transzendiert und von ihnen gerade darin differiert, daß er Anderes und Andere weder argumentativ konfrontiert, noch dem eigenen „Mythos" hermeneutisch zu assimilieren sucht, sondern anerkennt. Damit lenkt er auf den Weg zu einer weder exkludierenden noch repressiven globalen Lebensform, die K. mit Gandhi als Wahrheit, Gewaltfreiheit und Leidensbereitschaft einschließende satyagraha versteht.

K.s Buch verarbeitet eine Fülle divergierenden Materials und enthält anregende Vorschläge zur interreligiösen wie interkulturellen Hermeneutik. Der Vf. betont zu Recht, daß eine in der Tat heute dringliche Theologie der Religionen wesentlich Theorie interreligiöser Kommunikation ist und von daher zu ihrer Grundlegung des Gesprächs mit Kommunikationstheorien bedarf. Daß die fundamentaltheologischen Reflexionen Panikkars dafür ebenfalls weiterführend sind, wird überzeugend gezeigt. Wie K. auf Wittgenstein rekurriert, ist m. E. allerdings ebenso problematisch wie seine Einordnung der Diskursethik. Mit dem späten Wittgenstein eine globale Theorie begründen zu wollen, ist in doppelter Weise fragwürdig, insofern dieser erstens jede Begründung zurückweist und zweitens jede globale Theorie ablehnt (vgl. E. Arens, The Logic of Pragmatic Thinking: From Peirce to Habermas, Atlantic Highlands NJ 1993). Von Wittgenstein und auch von der Diskursethik her ist K.s Begriff einer globalen Lebensform zudem selbstwidersprüchlich. Und die Diskursethik bleibt gerade nicht innerhalb einer immer partikularen Lebensform, sondern reflektiert auf die Bedingungen, unter denen es möglich ist, daß Menschen unterschiedlicher Auffassungen, Optionen und Orientierungen sich miteinander verständigen. Sie bietet von daher m. E. ein erheblich größeres, noch keineswegs ausgeschöpftes Potential für eine Theorie und Theologie interkultureller und interreligiöser Verständigung, als K. ihr mit der Festlegung auf die erste Diskursebene zubilligt. Die Grenzen des hermeneutischen Diskurses werden dagegen deutlich gemacht; was der Erschließende freilich erschließt und wie er dies tut, hat sich mir nicht erschlossen.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Werbick, Jürgen: **Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen**. – Düsseldorf: Patmos 1992. 174 S. kart. DM 28,80

Angesichts des gegenwärtig allerorts zu beobachtenden Zusammenbruchs von Wertsystemen wird die Frage nach der Identität des Christentums immer drängender. Es erheben sich Fragen, wie: „Was bleibt vom Christentum inmitten aller Umbrüche und Zusammenbrüche? und: Was muß sich ändern, damit es überleben kann?" (8). Die aktuellen fundamentalistischen Antworten und Reaktionen stellen ebensowenig eine adäquate Lösung dar wie ein religiöser Relativismus.

Im 1. Kap. setzt sich Vf. mit der Antwort der Aufklärung auf die Frage nach dem Wesen des Christentums auseinander. Diese befriedigt seiner Meinung nach heute nicht mehr. Die Aufklärung forderte den Gläubigen dazu auf, die christliche Offenbarung mit der menschlichen Vernunft kritisch zu prüfen, zu verstehen und zu verantworten. Das Ergebnis dieser Prüfung war eine Vernunftreligion, die auf alle Menschen guten Willens überzeugend wir-

ken sollte. An der Schwelle zu einem „neuen Zeitalter" ist die aufklärerische Vernunft in eine tiefe Krise geraten. Kritiker der Aufklärung weisen darauf hin, daß die kritische Vernunft sich eher zersetzend als konstruktiv gezeigt habe. Sie habe zu einem reflexiven Rechtfertigungszwang, zu einem Vernunftzerfall und schließlich zur Beliebigkeit geführt. Die Vertreter des „New Age" fordern deswegen einen grundlegenden Paradigmenwechsel. Die neuzeitliche sezierende Rationalität (seit Descartes) müsse durch ein organisch-ganzheitliches Systemdenken ersetzt werden. Doch auch heute bleiben Fragen: Welche Bedeutung ist dem Christentum auf dem freien Markt der Möglichkeiten der Postmoderne beizumessen? Wie steht es um seinen Wahrheitsanspruch?

Im 2. Kap. setzt sich Vf. mit den fundamentalistischen Antworten auf die Frage nach der Identität des Christlichen auseinander. Die Fundamentalisten verstehen die Texte der Heiligen Schrift wörtlich; sie lehnen eine historisch-kritische Interpretation der biblischen Texte mit Hinweis auf ihre Heiligkeit und Unantastbarkeit ab. Die Schrift, so argumentieren sie, enthalte als Niederschlag der übernatürlichen Offenbarung „die fertige Wahrheit in Form der Lehre und des Wortes" (48). Entscheidend für die christliche Identitätsfindung bzw. -wahrung ist demnach die unverfälschte Weitergabe der biblischen Texte und der kirchlichen Lehre. Die Identitätskrise wird so zu einer Tradierungskrise. Aus fundamentalistischer Sicht läßt sich das wesentlich Christliche an einigen Fundamentaldogmen festmachen. In der Praxis des Glaubens heißt Identitätsfindung oder besser -wahrung vor allem Einhaltung der rechten Weise der Gottesverehrung (rechter Opferkult) und rechtes sittliches (besonders sexuelles) Verhalten. Der so verstandene christliche Glaube gewährt dem Christen Verhaltenssicherheit für alle Situationen seines Lebens. Aufgabe der Kirche ist es, aus den Grundnormen die Verhaltensregeln für einzelne Lebenssituationen abzuleiten.

Vf. beschreitet demgegenüber einen ganz anderen Weg zur Bestimmung des entscheidend und unterscheidend Christlichen. Er macht das Wesen des Christlichen nicht an einer überzeitlichen Weltordnung fest, „sondern an dem Weg, den Gott zu den Menschen geht und mit ihnen gehen will; an dem Weg, den Jesus Christus uns vorangeht und auf dem nachzufolgen er uns herausfordert; am Weg, der er selbst ist" (61). In Jesus Christus hat Gott seine Identität den Menschen zu erkennen gegeben. Er ist der Weg zum Vater. An ihm können wir auch die Identität des Christlichen ablesen. In seiner Nachfolge finden wir unsere Glaubens-Identität. In seinen Fußspuren gewinnen wir Glaubens-Sicherheit.

Das 3. Kap. widmet sich der Frage nach der Heilsbedeutsamkeit der anderen Wege und nach ihrem Verhältnis zum christlichen Weg. Das II. Vatikanum spricht den nichtchristlichen Religionen „eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegewärtig ist" (Nostra aetate, 2) zu; es sieht in ihnen Wege, auf denen Gott Menschen, die die christliche Botschaft nicht kennen, zum Glauben führt. Dennoch werden diese Wege nicht als gleichberechtigte Heilswege anerkannt. Denn dadurch würde die Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus in Frage gestellt.

Vf. begnügt sich nicht damit, das allen Religionen Gemeinsame herauszustellen und dabei das entscheidend Christliche zur Sprache zu bringen. Ihm geht es vielmehr auch um das unterscheidend Christliche. Unterscheidung ist um der Identität willen notwendig, aber beim Neinsagen zu anderen Wegen bleibt immer zu fragen: „Gilt meine Ablehnung tatsächlich dem kontradiktorischen (ausschließenden) Gegensatz zu dem, was ich um der Nachfolge in den Spuren Jesus[!] Christi willen für wahr halten muß?" (102). Die Bestimmung des christlichen Weges versucht zunächst einmal ohne das Nein auszukommen. Es gilt, den eigenen Weg als für mich gültig, verläßlich, tragfähig und Leben ermöglichend aufzuweisen. Dabei sind erhellende Beziehungen auch zu anderen Wegen zu knüpfen, ohne in eine Beliebigkeit des Weges zu verfallen. Die Identität des Christlichen läßt sich nicht primär durch negative Abgrenzungen festlegen, sondern durch die positive Bestimmung, durch die Rechenschaft über unsere Hoffnung. „Es geht darum, daß jeder sein Glaubens-Ja besser verstehe, daß er ... besser verstehe, wohin er unterwegs ist, wozu er glaubend ‚Ja' sagt und wo er dann auch um dieses ‚Ja' willen ‚Nein' sagen muß" (110).

Im 4. Kap. kennzeichnet Vf. näherhin den christlichen Weg. Als erstes Merkmal dieses Weges nennt er den Glauben an den je größeren Gott, der nicht wie wir Menschen auf Selbstbehauptung, Machterhaltung und -steigerung ausgerichtet ist, sondern in Liebe herrscht. Er ist die Liebe schlechthin, die Liebe in Person (drei Personen). Er ist ein „Liebhaber des Lebens" (Weish 11,26) und als solcher Schöpfer, Erhalter und Anwalt des Lebens. Dieser Gott ist für die Christen auch ein geschichtlich erfahrbarer Gott. In Jesus Christus hat Gott seine endgültige Spur in der Geschichte der Menschen hinterlassen. Wer in diesen Spuren Jesu Christi wandelt, begegnet diesem Gott. Der christliche Glaube versucht, Zeit und Geschichte mit Gott zusammenzuhalten, ohne Gott damit zu identifizieren. Gottes Geschichte mit den Menschen ist keine Geschichte von Sieg und Triumph, sondern ist – wie uns Passion und Auferweckung Jesu Christi aufweisen – gekennzeichnet durch die Identifizierung Gottes mit den Opfern, nicht mit den Tätern, mit den Leidenden, nicht mit den Triumphierenden. Durch diese Weise der Selbstoffenbarung Gottes wird der Mensch erlöst, aus seinem Unheil befreit. Gottes Liebe und Leidenschaft für das Leben wird für den Menschen zu einer Abwehrkraft gegen die lebenzerstörende Kraft der Sünde. Gottes Geist läßt die Glaubenden teilhaben an der befreienden Liebe Gottes, er macht sie zu Mitliebenden und zu Liebenden untereinander, zu Brüdern und Schwestern. Er ist die „ansteckende Leidenschaft für das Leben, die Leidenschaft der aufrichtenden und zurechtbringenden Gerechtigkeit, Gottes leidenschaftliche Liebeskraft" (156). Als letztes Merkmal des christlichen Weges führt Vf. die Kirche als Weggefährtenschaft und Weggemeinschaft der Glaubenden, als Volk Gottes an. Der christliche Weg ist kein einsamer Weg, sondern ein Weg in Gemeinschaft. Geschwisterlichkeit, Solidarität und institutionelle Kontinuität kennzeichnen diese Weggemeinschaft.

In dem abschließenden 5. Kap. setzt sich Vf. mit der Wahrheit des christlichen Weges auseinander. Es ist keine Wahrheit, die sich zur Erklärung der faktischen Welt eignet; vielmehr begründet sie eine Option dafür, daß die Glaubenden sich mit dem Weg Jesu Christi identifizieren. Bei der Begründung dieser ihrer Option bringen sie die Entdeckungungen zur Sprache, die sie auf diesem Weg machen, und legen die Gründe für ihre Überzeugung dar, daß ihnen auf diesem Weg die Wahrheit ihres Lebens und der Welt aufleuchtet.

Angesichts der Vielfalt religiöser und quasireligiöser Heilsangebote unserer Tage bietet dieses Buch eine sehr hilfreiche Orientierung für jeden interessierten Leser, der sich theologisch fundiert mit der Frage nach dem spezifisch christlichen Weg auseinandersetzen will. Dem Vf. gelingt es, einen Weg aufzuzeigen, der frei ist von überheblicher Apologetik und den Dialog mit den anderen (nichtchristlichen) Wegen sucht, ohne jedoch die Grenzen zu verwischen. Er gibt dem Christen Gründe für sein Ja zu dem christlichen Weg an die Hand, ohne den Weg des Nicht-Christen negierend auszuschließen. Er weist ihn auf das entscheidend und unterscheidend Christliche hin, auf den Gott der Liebe, dessen Spuren wir in der Nachfolge Jesu Christi entdecken. Es wäre hilfreich gewesen, die Ausführungen über die Kirche als Weggemeinschaft noch weiter zu entfalten, da es heute vielen Christen besonders schwerfällt, zu eben diesem Aspekt des christlichen Weges ja zu sagen.

Lohne Karl Josef Lesch

Werbick, Jürgen: **Bilder sind Wege**. Eine Gotteslehre. – München: Kösel 1992. 360 S., kart. DM 39.80

Unter den Büchern des äußerst publikationsfreudigen Autors nimmt das hier anzuzeigende insofern eine Sonderstellung ein, als hierin W. als theologischer Lehrer direkt präsent wird (vgl. die Hinweise auf die „Sitze im Leben" im Vorwort, S. 9f). Grundlegende Erfahrungen seines Lebens- und Denkweges fließen hier zusammen. Der (möglicherweise nicht vom Vf. selbst formulierte) Haupttitel fängt in charakteristischer Weise zwei Leitmotive ein: Die eigentliche Gottrede geschieht in Bildern, und Theologie und Glaubensvermittlung geschehen auf dem Weg bzw. als Wegbegleitung.

Das erste und das vierte Kap. bilden quasi den praktisch-theologischen Rahmen. Sie sind dem von W. schon mehrfach beschriebenen Glauben-Lernen gewidmet, hier konkret gefaßt als „Gott-verstehen-Lernen" bzw. „Gott-verstehen-Lehren", verstanden als Auf-dem-Weg-sein bzw. „andere auf diesem Weg mitnehmen" (15). Dem mit W.s Denken und Schrifttum vertrauten Leser springen die Schlüsselbegriffe ins Auge: Name und Geschichte, Weg und Lernort, Rolle, „Erinnern-Erzählen-Sich-Weiterfragen" (so die Überschrift des Schlußabschnittes 4.4). Darüber hinaus begegnen in diesen Abschnitten die Begriffe, mit denen der Vf. seit einiger Zeit versucht, die Aufgabe der Theologie, des Lehrens und des Lernens zu formulieren. Das zentrale Stichwort des ersten Kap.s lautet „Zusammenbringen (lassen)"; in Verbindung mit dem Wegmotiv lautet die Frage: „Sagt nicht schon Entscheidendes über mich – über meinen Weg –, was ich mit Gott ‹zusammenbringe›; wer mein Gott ist, wer (was) meine Hoffnungen und meinen Einsatz rechtfertigen soll, wessen Spur ich folgen will?" (ebd.).

In der Glaubensvermittlung heißt Gott-verstehen-Lehren Rechenschaft geben davon, was und wie wir es mit Gott zusammenbringen (1.3), wobei sich als entscheidende Voraussetzung erweist, „wie sich der Zeuge mit Gott zusammenbringen läßt" (1.2). In diesem Zusammenhang ist der These des Autors voll zuzustimmen: „Das Wie der Zeugenbotschaft entscheidet offenkundig eher über ihr Ankommenkönnen als ihr Was" (22). Daraus folgt für die Zeugen, aber nicht nur für die einzelnen, sondern für Kirche insgesamt die Notwendigkeit der Umkehr: „Umkehren heißt Lernen" (1.4), Kirche muß sich wieder als lernfähig und lernwillig erweisen! Gerade auch an die Adresse der Systematischen Theologie richtet W. die Anfrage: „Bringen wir, bringt die Kirche die Verheißungen der Umkehr und des Lernens zusammen oder das Immer-schon-recht-gehabt-Haben?" (28). Umkehren heißt lernen, nämlich: Gott verstehen lernen, konkret: die Wahrheit des Weges Jesu bzw. seinen Weg als Wahrheit verstehen (1.5).

Nebenbei (zu 31): Ist die Wegmetapher in den johanneischen Abschiedsreden Leitmetapher nur einer impliziten, nicht auch einer expliziten Christologie?

Kapitel 1 schließt mit einer Nachbemerkung zur Zeitdifferenz und einem Schlußwort, welches das Gott-verstehen-Lernen als „der Herausforderung durch Gottes Wesenswort folgen" bestimmt. Was W. mit seinem Begriff „Wesenswort" meint, wird deutlich in den Prolegomena zum Handbuch der Dogmatik (Hg. v. Th. Schneider, Düsseldorf 1992, Bd. 1).

Das vierte Kap. nimmt das Motiv des Lernens/Lehrens und des Weges wieder auf. Hier skizziert W. eine kleine Summe seiner Forschungen und Lehrbeiträge zur geschichtlichen, speziell zur biographischen Struktur des Glaubens.

In diesen Rahmen eingebettet sind die Kap. „Gottesbilder" und „Metaphern der Zugehörigkeit", in denen der Vf. konkrete Möglichkeiten der Gottrede erprobt. In religionspädagogischer wie in systematisch-theologischer Hinsicht hervorzuheben ist die hierbei gewählte Methode: Ausgangspunkt sind heutige Erfahrungen, Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Gegenwart; so problemorientiert bzw. hermeneutisch bewußt kann der Leser W.s Hinwendung zu biblischen Bildern und Metaphern folgen.

Betrachtet werden im zweiten Kap. neben den Bildern Gottes als Helfer, Hirte und Anführer die gewiß heute in höchstem Maße ambivalenten Verbindungen „Gott und die Macht" sowie „Gott und Gerechtigkeit" (beide Abschnitte fallen entsprechend umfänglich aus).

Das dritte Kap. ist den „Metaphern der Zugehörigkeit" gewidmet: Gott der Vater und seine Söhne und Töchter. Ab 3.2 wächst die Argumentation ein wenig über den durch die Überschrift bezeichneten Rahmen hinaus: Es geht um „die Metaphorik des heiligen Pneuma" (3.2) sowie um „Metaphern der Vermittlung" (3.3), gefolgt von einem kurzen Ausklang „Metaphern vermitteln". Während der Abschnitt 3.2 methodisch auf der Linie der Interpretation bleibt, nimmt 3.3 die Leser/innen in Höhen der Reflexion mit; hier kann der Systematiker W. unmittelbar bei der Arbeit erlebt („erlesen") werden.

Von dem Sonderfall des Abschnitts 3.3 abgesehen, besticht das Buch durch eine gelungene Verbindung von Reflexion und konkreter Interpretation. Systematisch wie praktisch orientierte TheologInnen werden bei der Lektüre eine Fülle von Anregungen erhalten, Bestätigungen erfahren und Aha-Erlebnisse haben. W. hat eine Gotteslehre (Untertitel!) vorgelegt, die der Vermittlung wie der weiteren theologischen Bemühung Wege weist.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Küng, Hans: **Projekt Weltethos**. – München, Zürich: Piper 1990. 192 S., geb. DM 19.80

Die Überlegungen zum Weltethos, die ergänzt werden können durch ähnliche Beiträge des Vf. zum Thema (z. B. Küng H., Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der Weltreligionen: Conc. 26 [1990] 154–164), sind entstanden aus einem von der Robert-Bosch-Stiftung finanzierten Forschungsprojekt. Sie gliedern sich unter die richtungsweisenden Überschriften „Kein Überleben ohne Weltethos", „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede", „Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog".

Im ersten Teil wird zunächst eine umfangreiche Begründung für ein „Projekt Weltethos" gegeben. Diese Begründungen zur Notwendigkeit eines globalen Ethos setzen ein mit der Skizzierung der Entwicklung von der Moderne zur Postmoderne im Anschluß an den Ersten Weltkrieg. Nicht der Begriff „Postmoderne" ist letztlich entscheidend, sondern „die Tatsache eines globalen Epochenumbruches" (21), der die Ideologien der postmodernen Gesellschaft (Neokapitalismus, Staatssozialismus und „Japanismus") obsolet erscheinen läßt. Demgegenüber wird, angesichts des Versagens einer Erfolgs- wie auch einer Gesinnungsethik, als dritter Weg für eine globale Verantwortungsethik, ein „verbindendes und verbindliches Ethos für die gesamte Menschheit" (57) plädiert. Die Religionen sieht Vf. als globales Fundament des Ethos, da nur Unbedingtes auch unbedingt verpflichtet (77). Hier scheint eine wissenschaftstheoretische Unschärfe vorzuliegen, stellt sich doch das Verhältnis von Religion und Ethos spätestens seit I. Kant zumindest ambivalent dar, wie jüngst noch G. Löhr (Gott–Gebote–Ideale, Göttingen 1991) eindrücklich darlegt.

Der zweite Teil des Buches führt in die explizit ökumenische Perspektive: Das solchermaßen im Absoluten begründete „Humanum als ökumenisches Grundkriterium" (118) vermag als „Basis eines gemeinsamen Ethos der Weltreligionen" (122) zu dienen. Die Ausführungen zur konkreteren Fassung eines solchen Humanum, etwa auf der Linie des klassischen Naturrechtes oder der „Goldenen Regel" (84), bleiben blaß; es ist die Rede vom „wahrhaft Menschlichen", gebunden an die Menschenwürde und ihre Grundrechte, von der „optimalen Entfaltung des Menschen", ohne daß die immer brisantere globale Güterkonfliktualität thematisiert würde.

Voraussetzung eines Weltethos ist freilich der im dritten Teil erläuterte Religionsdialog, der erst zur inhaltlichen Füllung des globalen Ethos hinleitet. Jener Dialog wird ermöglicht durch ein paradigmenhaftes Verständnis der Weltreligionen, die Vf. als sich tolerierende und ergänzende Paradigmen einer einzigen Religion begreifen will.

Das Projekt Weltethos bleibt am Ende eine komplexe und durchaus faszinierende Perspektive, die aber kaum konkretere Gestalt gewinnt. Extreme werden scharf analysiert, jedoch gelingt weniger eine synthetische Formulierung der globalen ethischen Alternative. Unter mehr formalem Gesichtspunkt bleibt die Umsetzung des skizzierten Weltethos ebenfalls unklar, dies zumal angesichts des massiven Funktionsverlustes der Weltreligionen zumindest in der westlichen Welt. Das Buch hat unbestreitbar das Verdienst, Fragestellungen und Horizonte eines möglichen Weltethos aufzureißen und Anstöße zu vertiefter Überlegung zu geben (vgl. Concilium, Heft 26).

Schwerte/Ruhr Peter Schallenberg

La Dynamique Symbolique. L'apport d'une catéchèse pour ceux qui ne peuvent pas suivre. Sous la direction de Raymond Brodeur, Jean Mesny et Mary Therese Harrington. – Québec: Fac. de Théologie Université Laval 1990. X, 308 S. (Théologies Pratiques 1)

Im September 1987 fand in Québec ein Kolloquium statt, dessen Referate in diesem französisch-englischen Sammelband zusammengefaßt sind. Teilnehmer waren Praktiker und Theoretiker der Katechese mit Behinderten, wobei alle Formen der Behinderung einbezogen wurden. (In der französisch sprechenden Katechetik heißt sie „spezialisierte Katechese".) Auch der Vorkämpfer der Behindertenkatechese, Henri Bissonnier, kam zu Wort, dessen bahnbrechende Bemühungen um die religiöse Unterweisung der Behinderten gebührend gewürdigt wurde. Sein grundlegendes Werk „Einführung in die pastorale Psychopathologie" ist 1958 in Frankreich erschienen. (Eines seiner Werke ist auch ins Deutsche übersetzt worden.)

Im Mittelpunkt des Gedankenaustausches stand die „dynamische Symbolik", die vor allem Jean Mesny (Löwen) entwickelt hat. In Weiterführung des Ansatzes von H. Bissonnier hat er die Symbolik aufgegriffen und für die Arbeit mit Behinderten fruchtbar gemacht. Sein Konzept hat in Frankreich, Kanada, Nordamerika und Australien weite Verbreitung gefunden. Er selbst sprach mehrmals auf dem Kongreß.

Um 1950 ist die „dynamische Symbolkatechese" im Kontakt mit geistig behinderten Personen entwickelt und im Laufe der Zeit immer mehr verfeinert worden. Sie legt den Hauptakzent auf das Erleben der Beziehungen, der Beziehung zwischen dem Katecheten und den behinderten Kindern/Jugendlichen, zwischen den Katecheten untereinander und zwischen den Kindern/Jugendlichen untereinander. (Hier zeigt sich der kommunikative Aspekt des Symbols und der Symboldidaktik). Die Hypothese von Jean Mesny lautet: Die Dynamik des Lebens einer jeden Person ist eine symbolische. Daher betont seine Katechese besonders die symbolische Dimension des menschlichen Lebens. Dabei müsse man von der Natur ausgehen; die Beziehung zum Kosmos sei ein wichtiges Element in dieser Katechese. Der Mensch brauche den Kosmos, um Mensch zu sein. Darüber hinaus müsse sich der Katechet öffnen für die Begegnung mit jeder menschlichen Person, was Liebe und Geduld erfordert. Seine katechetische Pädagogik hat die christliche Offenbarung zur Quelle und bemüht sich um eine persönliche Lebensbeziehung zum dreifaltigen Gott. Bei den jungen Behinderten, die über eine „intuitive Intelligenz" verfügen, versagt eine rationale, abstrakte Vermittlung des Glaubens, und damit auch eine deduktive Didaktik; dagegen erweist sich das Symbol als Brücke, die zum unmittelbaren Verstehen der Welt der Liebe (Agape) und damit zum Verständnis des lebendigen Gottes in Jesus Christus hinführt.

Über den primär angesprochenen Personenkreis hinaus kann dieses Konzept auch für die „normale Katechese" von großer Bedeutung sein; auch sie lebt von der induktiven Methode, betont die Bedeutung der personalen Beziehungen und erblickt im Symbol die eigentliche religiöse Sprache.

Auf dem Kongreß in Kanada erhielten in den vier Tagen die zahlreich anwesenden Praktiker ausreichend Gelegenheit, ihre Erfahrungen im Umgang mit der „dynamischen Symbolkatechese" auszutauschen. Anschaulich wurden die einzelnen Etappen der Entstehung dieser katechetischen Konzeption geschildert, aber auch die anfänglichen Vorbehalte und Schwierigkeiten; denn es genügt nicht, sich einfach eine neue Methode anzueignen – die „Methode Leben" nennt ihr Begründer sie –, im Leben des Katecheten muß eine Veränderung vorgehen: Er muß selbst ein lebendiges Symbol sein, sein Blick für den anderen und für sein Anderssein muß ge-

schärft werden, gemäß dem Ausspruch des Schweizer Heilpädagogen Paul Moor, der auch in einem Beitrag namentlich erwähnt wurde: „Wir müssen das Kind verstehen, bevor wir es erziehen." Der Katechet muß das Leben der ihm anvertrauten Behinderten teilen und an die unendliche Würde der behinderten Person glauben. In diesem Prozeß ist er nicht nur der Gebende, er empfängt auch von denen, die über einen großen inneren Reichtum verfügen. K. Rahner hat den Behinderten ein eigenes Charisma zugesprochen, das es zu entdecken gilt. Aber auch die Pfarrgemeinde ist gefordert, wenn die Gruppe der Behinderten in die Gemeinde integriert werden soll, dabei müssen auf beiden Seiten bestehende Berührungsängste abgebaut werden. „Die Behinderten verändern uns", lautete eine zentrale These von H. Bissonnier; sie hätten seinem Leben einen Sinn gegeben. Wenn wir uns mit ihnen einlassen, dann verändert sich unsere katechetische Pädagogik.

Die Praxisberichte wurden von den anwesenden Wissenschaftlern kommentiert, z.T. auch kritisch betrachtet. So wurde beispielsweise gefragt, wieweit die hier behandelten naturalen Symbole auf die heilsgeschichtlichen Erzählungen bezogen werden können, eine Frage, die auch in der deutschsprachigen Religionspädagogik angesichts der Bevorzugung elementarer Symbole aufgeworfen worden ist. Wie verhalten sich die (archetypisch gedeuteten) Ursymbole zu den geschichtlich gebundenen, konkreten und zufälligen Symbolen des Christentums? Diese Schwierigkeit verspürten auch die Verantwortlichen für die „spezialisierte Katechese". Für die elementaren religiösen Symbole wie Licht und Finsternis, Wasser, Samen und Baum, Hirte und Brot seien die Behinderten leichter ansprechbar, während der Zugang zu den biblischen Symbolen erheblich mühsamer wäre.

Eine Gefahr bedroht die symbolische Katechese: die Gefahr des Aniintellektualismus. (Bei H. Halbfas stößt man gleichfalls auf ähnliche Tendenzen, so wenn er gegenüber Ricoeurs bekannten Ausspruch: „Das Symbol gibt zu denken" seine Zweifel anmeldet.) Daher wird zu Recht gefordert, die dynamische Symbolkatechese müsse auf Erkenntnisse der Humanwissenschaften (Pädagogik, Psychotherapie und klinische Psychologie) zurückgreifen. Dadurch würde auch eine Beziehung zwischen Glauben und gegenwärtiger Kultur hergestellt.

Die englisch sprechenden Teilnehmer aus Australien und Nordamerika wiesen auf die Schwierigkeiten hin, die sich bei der Übertragung der französischen Terminologie in die englische Sprache ergeben haben. Die auf L.-M. Chauvet zurückgehende Unterscheidung zwischen la symbolique (die Symbolik), le symbolisme (der Symbolismus) und le symbolique (das Symbolische) läßt sich nicht ohne weiteres in eine andere Sprache übertragen, denn dahinter verbirgt sich eine andere Denkweise. Das gleiche gilt auch für die Übertragung dieser Begrifflichkeiten in unsere Sprache. Die deutschsprachige Symboldidaktik schöpft zum Teil aus anderen Quellen und verfolgt teilweise andere Zielrichtungen, so daß ein Dialog über die Grenzen hinaus erschwert wird. Auf der anderen Seite kann aber durch die Auseinandersetzung mit diesem Symbolverständnis unser Horizont erweitert werden und können wir Anregungen für die Erschließung der Symbole erhalten.

Auch wenn an diesem internationalen Kolloquium in Kanada kein deutschsprachiger Religionspädagoge teilgenommen hat – das Literaturverzeichnis erwähnt keine symboldidaktische Arbeit aus dem deutschsprachigen Raum –, so enthält die Dokumentation dieser Tagung gleichwohl reiche Anregungen für die religiöse Erziehung Behinderter, die bei uns nicht das Gewicht gefunden hat wie in Frankreich, Kanada und Nordamerika. Nur wenige engagierte Praktiker und eine Handvoll evangelischer und katholischer Religionspädagogen widmen ihre ganze Aufmerksamkeit diesem Stiefkind deutschsprachiger Religionspädagogik. Für sie dürfte dieser Band eine reiche Fundgrube voller Impulse und Anregungen sein. Die Lektüre der einzelnen Beiträge erfordert allerdings viel Zeit und die Vertrautheit mit der französischen und englischen Sprache.

Vechta Ralph Sauer

Fraas, Hans-Jürgen: **Die Religiosität des Menschen**. Ein Grundriß der Religionspsychologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 336 S., kart. DM 34.80

Wie im vorliegenden Buch „Religionspsychologie" verstanden und behandelt werden soll, legt der Vf. – evang. Religionspädagoge an der Univ. München – in der Einleitung (9ff) dar: Sie wird ausdrücklich von einem theologischen Standort aus entfaltet, und zwar im Rahmen der Praktischen Theologie. Insofern sie zum Verstehen von Religion bzw. Religiosität in geschichtlichen und geschichtlich geprägten Zusammenhängen beiträgt, folgt sie einem hermeneutischen Denkansatz. Das schließt eine Einbeziehung empirischer Befunde keineswegs aus; im Gegenteil, sie verhilft dazu, die „zwangsläufig abstrakt bleibende theologische Anthropologie" (11) zu konkretisieren und so etwa die unterschiedlichen religiösen Ausdrucksformen oder Menschen in ihrer religiösen Entwicklung besser zu verstehen. Damit will Fraas die „Religionspsychologie" nicht auf den Status einer theologischen Hilfswissenschaft beschränkt wissen; im Gegenteil, sie trägt ihrerseits konstitutiv zur (praktisch-)theologischen Theoriebildung bei.

Entfaltet wird die Religionspsychologie in drei Teilen: A. historisch (13–83), B. systematisch (85–155) und C. genetisch (157–303). Angefügt sind ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein differenziertes Sachregister, das die Arbeit mit diesem Buch sehr erleichtert.

Der historische Teil setzt mit knappen Hinweisen auf die „Anfänge religiöser Betrachtung" (13) in Mythologie, Philosophie und Theologie ein und beschäftigt sich dann mit der eigentlichen Geschichte einer psychologischen Befassung mit Religion bzw. Religiosität, wie sie insbesondere bis auf die Anfänge dieses Jh.s zurückzuverfolgen ist. Knapp werden die unterschiedlichen relevanten Theorieansätze in ihrer Entwicklung skizziert. Dabei fallen die Einzelausführungen sehr stichwortartig aus, so daß sie zu einem guten Teil nur bei entsprechenden Vorkenntnissen nachvollzogen werden können.

Die mit dem historischen Teil vor allem verfolgte Absicht wird zu Beginn des systematischen Teils deutlich: Die vorliegenden psychologischen Theorien sind zu unterschiedlich, als daß sie sich einfach miteinander integrieren ließen; dazu ist vielmehr eine Metatheorie erforderlich, die es zuläßt, die verschiedenen Einzelaspekte und -befunde aufeinander zu beziehen und einzuordnen. „Dieser zu suchende Rahmen kann nicht im empirisch Aufweisbaren liegen, weil er damit selbst nur einer begrenzten Betrachtungsweise entsprechen würde. Vielmehr ist nach einer Persönlichkeitstheorie zu fragen, die die Teiltheorien unter allgemeine anthropologische Leitgedanken stellt, nach den Konstitutionsbedingungen der Persönlichkeit. Hier kommt die Theologie zum Tragen. Wenn die sozialwissenschaftliche Fragestellung sich auf die Entstehungszusammenhänge, die Verwirklichungsprozesse menschlichen Lebens bezieht, so fragt die Theologie nach dem Möglichkeitsgrund menschlichen Lebens im transzendentalen Sinn." (81) Die so charakterisierte Persönlichkeitstheorie gibt dann den Bezugsrahmen ab, dem die verschiedenen (z. B. kognitiv-psychologischen der psychoanalytischen) Einsichten über persönliche Ausdrucks-(Symbole) und Erscheinungsformen zugeordnet werden.

Im genetischen Teil wird schließlich die (ambivalente) Bedeutung von religiösen Symbolisierungen im Rahmen der „lebensgeschichtlichen Entfaltung der Persönlichkeit" zu rekonstruieren versucht. Hier greift der Vf. auf eigene frühere Studien zurück und führt sie fort. Die religionspsychologischen Überlegungen werden hier immer wieder um Hinweise auf sich ergebende religionspädagogische Hinweise ergänzt.

Als Entwurf einer theologisch konzipierten Religionspsychologie ist das vorliegende Buch sowohl im Ganzen als auch in seinem Details sehr originell und bemerkenswert. Für das Verständnis von religiösen Phänomenen und den Umgang mit ihnen ist es in vielen Passagen hilfreich. Allerdings bedarf der methodologische Gesamtansatz noch einer weiterführenden Klärung. Die Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Wirklichkeit und damit auch von Persönlichkeit wird nämlich keineswegs allein in der Theologie (bzw. Philosophie) behandelt, sondern auch innerhalb der einzelnen psychologischen Ansätze – wenn auch mit unterschiedlicher Intensität – thematisiert. Statt daß die Theologie hier also einen metatheoretischen Status beansprucht (und vielfach nur dogmatisch behauptet), müßte sie sich ihrerseits mit den vorliegenden metapsychologischen Konzepten in einen differenzierten Streit um die Wirklichkeit einlassen.

Paderborn Norbert Mette

Ching, Julia / **Oxtoby**, Willard G.: **Moral Enlightenment.** Leibniz and Wolff on China. – Nettetal: Steyler Verlag 1992. 288 S. (Monumenta Serica Monograph Series, XXVI), kart. DM 70,00

Die seit 1979 in Toronto lehrende chinesische Religionswissenschaftlerin Ching Chia-yi und ihr Werk wurden bereits ausführlich vorgestellt (ThRv 1991, 242–247). Für die Textforschung – vorab im Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek (ehedem: Bibliotheca Regia Hannoverana) – im Hinblick auf die originelle Untersuchung zur Rezeption der konfuzianischen Ethik durch die Philosophen des Rationalismus und der Aufklärung wurde ihr Mai-Juni 1987 (gemeinsam mit ihrem Kollegen und Mitarbeiter Oxtoby) vom Deutschen Akademischen Austauschdienst ein Stipendium gewährt. Zuvor hatte sie schon die Introductory Essays (11–60) und die ersten Übersetzungsentwürfe erstellt. O. gab fachkundige religionsvergleichende Hinweise und assistierte bei der Bearbeitung lateinischer und anderer fremdsprachiger Texte. Er zeichnet mitverantwortlich für Anlage und stilistische Ausfeilung des Werkes, dessen lasergedruckten Text er lichtsatzfertig machte (Acknowledgements, IX–X).

„Das Buch möchte einen Beitrag leisten zum Verständnis westlicher Interpretationen von chinesischer Philosophie", wie diese seit Ende des 17. Jh.s durch gelehrte Jesuitenmissionare (vgl. ThRv 1991, 505f) in Europa bekannt wurde (4).

Ein dem Buch als Motto vorangestellter Leibniz-Text (Discourse on the Natural Theology of the Chinese, sect. 31) konkludiert: "This is pure Christianity, insofar as this renews the natural law inscribed in our hearts – except for all that revelation and grace add to improve our nature."

Neben durchweg gut lesbaren Faksimile-Seiten (249–280) und einer englischen Übersetzung (87–141) dieser «Théologie naturelle des Chinois» (= Lettre sur la Philosophie chinoise à Nicolas de Rémond. – Frz. Original und dt. Übers. in: Leibniz, Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie [Stuttgart: Belser 1968]) werden zwei weitere theologisch relevante Leibniz-Texte geboten: 1) Letter to Father Grimaldi, theologian of the Society of Jesus, and by appointment of the Chinese emperor, Director of the Mathematical Tribunal (63–69. – Original lateinisch; dt. Übers. in: Adrian Shia [Hg.], Deutsche Denker über China [Frankfurt a. M. 1985] 34–41). – 2) The Secret of Creation. New Year's Letter to Duke Rudolph August of Brunswick–Lüneburg–Wolfenbüttel (71–76. – Dt. Original in: Leibniz, Zwei Briefe . . ., 19–23).

Es folgen zwei Texte des Leibniz-Schülers Christian Wolff (1679–1754): 1) Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese (145–186. – Original: De Sinarum Philosophia practica. – Lat.-dt. Ausgabe: Rede über die praktische Philosophie der Chinesen [Hamburg: Meiner 1985, CVI, 324 S., Ln DM 86,00] mit einer Einführung und kritischem Apparat von Michael Albrecht). – 2) On the Philosopher King and the Ruling Philosopher (187–218. – Original: De rege philosophante et philosopho regnante). "In many of Wolff's other philosophical writings, there are scattered mentions of China" (237).

Die beiden Introductory Essays und ein ausgreifender kritischer Apparat stellen den spezifischen Wert der Veröffentlichung dar.

Bemerkenswert ist der bei Kant und Hegel zu beobachtende Umschwung, den Ch. unter dem Titel "A Reversal of Opinion: Kant and Hegel on China" in einem „Epilog" behandelt (221–229): „Man hätte erwartet, daß Kant die konfuzianische Ethik, die – wie seine eigene – der praktischen Vernunft den Primat zuweist, besonders geschätzt hätte" (221). Er war jedoch ein Mann seiner Zeit – und diese Zeit hatte sich abgewandt von dem früheren großen Interesse für China: "He dismissed as inspired propaganda the favorable reports of the Jesuit missionaries, the sources Leibniz and Wolff had used with so much enthusiasm. He disagreed with Leibniz' esteem for the Chinese language" (222). Hegel war der Ansicht, daß Ciceros „De officiis" als Moralkodex verständlicher war als sämtliche Bücher des Konfuzius (225: fehlt im Register unter „Cicero").

Ch. konkludiert: "Leibniz and Wolff, Kant and Hegel, each has his view of China and Chinese thought. But in each case, this was more the by-product of the man's own philosophical system than the fruit of personal encounter or serious examination" (227).

Der aufgrund intensiver Kontakte mit gelehrten China-Missionaren der SJ gewachsenen missionarischen Komponente von Leibniz' Interesse für China widmet Ch. im 2. Introductory Essay zwar eine historische Analyse (39–46), übersieht jedoch grundlegende Veröffentlichungen, z. B.: Ch. Plath, Die Missionsgedanken des Freiherrn v. L., Berlin 1869; Franz Rudolf Merkel, G. W. v. L. und die China-Mission, Leipzig 1920 (Streit XIV/3, 185); André Gérardin SJ, L. et l'unité spirituelle de l'Eurasie, in: Bulletin de l'Université l'Aurore, n. 36 (Schanghai 1937) 30–45 (Streit XIV/1, 615); Henri Bernard-Maître SJ, L. et l'I-king. Comment L. découvrit le Livre des Mutations: ibid., 1944, 432–445 (Streit XIV/1, 610); Ch. D. Zangger, Welt und Konversation. Die theologische Begründung der Mission bei G. W. L. (Zürich 1973).

Thomas Ohm (Machet zu Jüngern alle Völker [Freiburg i. Br. 1962] 117) nennt Leibniz einen „großen Freund der Mission" und zitiert einen Brief an Antoine Verjus SJ, in dem er schreibt: «Je juge que cette mission est la plus grande affaire de nos temps.» Weiter sagt Ohm: „Wenn in den Statuten der Berliner Akademie der Wissenschaften die ‚Fortpflanzung des Glaubens' als einer der Zwecke der Akademie aufgenommen wurde, so war dies Leibnizens Verdienst." Auch Horst Rzepkowski SVD (Lexikon der Mission, 273f) wertet in angemessener Weise Leibniz' Bedeutung für die Mission (Lit.).

Während Leibniz gleich bei Erscheinen (1687) über die von Philippe Couplet (vgl. ThRv 1991, 505f) besorgte Übersetzung chinesischer Klassiker verfügte, war Wolff zunächst nur die Übersetzung eines anderen belgischen Jesuiten, François Noël (1651–1729), zugänglich. Ch. hätte erläutern sollen, daß Abel Rémusat (1788–1832), der erste Inhaber des 1814 am Collège de France errichteten Lehrstuhls für Sinologie, in seinen «Nouveaux mélanges asiatiques» Noëls Übersetzung heftig kritisiert. Ch. selbst macht kaum Anstalten zu kritischer philologischer Beurteilung klassischer Texte. Sie weist z. B. lediglich darauf hin, daß Wolffs (von Noël übernommene) Übersetzung "School of Adults" das „Ta-hsüeh" meint: the Great Learning (Legge), das Große Lernen (Unger).

Bei den fünf bedeutenden Veröffentlichungen über China (13, Anm. 4), die von gelehrten Missionaren verfaßt und „bereits vor Leibniz' Geburt in Europa verbreitet wurden" (13), ist zu emendieren: González de Mendoza's . . .; Nicolas Trigault; Martino Martini's; Alvaro de Semedo's The History . . . of China (portug. Original: Madrid 1641 [nicht: 1614], engl. Übers. 1655). – Überdies: Philippe Couplet (nicht: Philipp, erst recht nicht: Phillip, 148, Anm. 1; übrigens 14, 15, 40, 49, 65 und im Register korrekt; dort allerdings „160n" als Hochzeit). – Die zu Noël irrtümlich erwähnten Fundstellen 47–48 sind aus dem Register zu tilgen. – Niccolò Longobardi (nicht: Nicholas, passim; erst recht nicht: Nichola, 23, 88). – Warum Nicolas (?) of Cusa, De docta (nicht: docte) ignorantia (94). – Die Zahl der Kakographien von Namen ist erheblich: Newton, Issac (285); Nippold, Ottfried (285); Charles Maigrot erscheint im Register unter „Vicar Apostolic Margot", etc. – Zu „Shu-ching" (287) hätte (konsequent zu anderen Klassikern) ein Verweis "See also Book of Documents" gehört.

Eine Auswahl einiger weiterer Emendanda möge hilfreich sein: books on China (13f, Anm. 4); Enlight-enment (22, nicht: enligh-tenment); Œuvres (22, Anm. 21, nicht: Ouevres); Wolfenbüttel (43, nicht: Wölfenbüttel); Archives at Hanover (43, Anm. 16, nicht: Hannover); Chiastischer Sprung des Epithetons „important" und somit jeweils Diskrepanz zwischen den beiden französischen Originaltiteln und den angefügten englischen Übersetzungen (45, Z. 13 bis 17); . . . königliche Lande unter Strafe des Stranges . . . (52, Anm. 37); Monsieur . . . Précepteurs (nicht: Préceptuers) . . . affectionné (nicht: affectioné, 54); Companhia de Jesus (92, Anm. 20); preoccupation (228, vorletzte Z.); Schneiders . . . 2., durchges. Aufl. 1986 (246: fehlt!); Thomann . . . Encyclopédie (247) etc.

In sämtlichen Veröffentlichungen Ch.s wird immer wieder die große Inbrunst deutlich, mit der sie ihre „Helden" und deren Denken zeichnet und parallel in Szene setzt, um den Ost-West-Dialog zu fördern, dem sie sich verschrieben hat und den ihre eigene Persönlichkeit eloquent verkörpert. So sei die Würdigung dieser ihrer neuen, mit großem Engagement verfaßten Studie mit ihren eigenen anregend-herausfordernden Worten beschlossen:

"Generations of philosophers coming after Leibniz have not matched him in knowledge and insights. In an age when the explosion of knowledge has conduced also to its fragmentation, we should remember Leibniz not only because the binary arithmetic he discovered has become essential and foundational for the invention of the computer and all that this has made possible, but also because it has become our own task to seek a new interdisciplinary dialogue . . ." (57). Unter dem Titel "Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment" (University of Rochester Press 1992; XXXI, 211 S., $ 49.50) gaben Ching und Oxtoby eine Sammlung von Beiträgen heraus, die seit 1945 in dem von der University of Rochester betreuten "Journal of the History of Ideas" erschienen sind.

Verviers Werner Promper

Steyler Missionare in China. Bd. IV: Geistlicher Führer seiner Chinamissionare Rev.mus P. Wilhelm Gier SVD. Beiträge zu einer Geschichte, hg. v. Richard Hartwich. – Nettetal: Steyler Verlag 1988. 110 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini St. Augustin, 42), kart. DM 20,00

P. Gier, dritter Generalsuperior der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (1920–1932), pflegte zeitlebens eine rege Korrespondenz mit ihren Missionaren in aller Welt. Den aufopferungsvollen missionarischen Dienst zum Heil der Menschen und zur größeren Ehre Gottes schätzte er sehr. Er hegte die authentisch verbürgte Überzeugung,

daß schon ein halbwegs guter Missionar schnurstracks in den Himmel komme. Zwar war er selbst nie Missionar gewesen, aber bereits in den Jahren 1912–1914 hatte er erste konkrete Einblicke in vielfältige Probleme des Missionarslebens erhalten. Damals begleitete er den Visitator P. Bodems auf mehreren Reisen in Südamerika. Nach seiner Wahl zum Generalsuperior am 28. September 1920 legte er bei seiner Tätigkeit stärkstes Gewicht auf die innere, geistliche Führung. Sein extensiver Briefwechsel mit den Untergebenen diente vornehmlich diesem Zweck. Um die je unterschiedliche Situation der SVD-Missionsgebiete in der schwierigen Phase nach dem Ersten Weltkrieg im einzelnen näher kennenzulernen, unternahm P. Gier vom August 1921 bis Juni 1924 eine Weltreise. Auf diese Weise bekundete er einerseits sein persönliches Interesse am Wohl und Wehe der Missionare, andererseits vertiefte er so die Kontakte mit ihm bekannten Mitbrüdern bzw. knüpfte neue an mit ihm bislang unbekannten. Außerdem wollte er vor Ort Erfahrungen sammeln und sich dadurch in den Stand setzen, um in seiner verantwortungsvollen Position möglichst hilfreiche Ratschläge erteilen und sachbezogene Entscheidungen treffen zu können.

Vom 27. August 1922 bis zum 20. Februar 1923 weilte der Generalsuperior in Süd-Shantung. Vorliegendes Bändchen versammelt eine Auswahl von Briefen, die er in den Jahren nach seinem dortigen Aufenthalt an in China lebende Mitbrüder geschrieben hatte und die vielfach unter ihnen die Runde machten. Da P. Gier über einen langen Zeitraum als Gymnasiallehrer, Novizenmeister, Theologenpräfekt und Dogmatiker in der Ausbildung tätig gewesen war, kannte er viele von ihnen recht gut. Zu den meisten bestand ein offenes, sehr inniges und intimes Vertrauensverhältnis, was in den Briefen deutlich greifbar zum Ausdruck kommt.

Die hier abgedruckten Briefe sind mehr oder weniger thematisch und chronologisch gegliedert. Allerdings hätte eine Straffung der zahlreichen Themen der Übersichtlichkeit gut getan. Für jemanden, der mit dieser Briefsammlung wissenschaftlich arbeiten möchte, wäre die konsequente Aufnahme der Vornamen hilfreich. Auf den ersten Blick irritierend sind die beim Beginn der einzelnen Briefe auf die beiden Endziffern verkürzten und mit halber runder Klammer versehenen Jahreszahlen, weil sie wie Anmerkungsexponenten aussehen. Sie sind zudem überflüssig, da das vollständige Datum sich am jeweiligen Briefende findet.

Mögen uns Heutige auch manche asketische Ratschläge und spirituelle Begründungen überaus seltsam anrühren, so besitzt diese Briefkollektion gleichwohl ihren Wert. Denn sie gewährt einen anschaulichen Einblick in einen geschichtlich sehr bewegten Abschnitt der Süd-Shantung-Mission, zugleich vermittelt sie ein treffliches Bild vom Wirken eines äußerst begnadeten geistlichen Begleiters.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Janssen, Arnold: **Briefe nach Südamerika.** Bd. I: 1890–1899, hg. und kommentiert von Josef Alt. – Nettetal: Steyler Verlag 1989. LX, 444 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin, 43), kart. DM 40,00

Im Jahr 1889 waren die ersten Steyler zu ihrer Arbeitsbestimmung nach Südamerika ausgereist. Das Zentenar dieses Ereignisses hat P. Dr. Josef Alt, Historiker am Generalat der Steyler Missionsgesellschaft in Rom, zum Anlaß genommen, die Briefe ihres Gründers und ersten Generaloberen nach Lateinamerika zu edieren. Von den etwa 5000 Briefen, die A. Janssen während seiner über 30jährigen Amtszeit geschrieben oder diktiert hatte, gingen etwa 1000 dorthin an Steyler Priester, Brüder und Schwestern. Bedauerlicherweise sind solche an Bischöfe, andere Ordenschristen und sonstige Adressaten nicht aufgenommen worden; allenfalls werden sie in Auszügen wiedergegeben. Von diesen Briefen haben sich ungefähr 800 erhalten, so daß die inzwischen abgeschlossene Gesamtedition vier Bände umfaßt. Vorliegender erster Band enthält 175 Briefe aus dem Zeitraum 1890 bis 1899. Sie informieren detailliert über die Anfänge der Steyler Tätigkeit in Südamerika, die vornehmlich in der seelsorglichen Betreuung deutschsprachiger Auswanderer und Kolonisten bestand, aber auch die von Emigranten anderer Herkunftsländer, Sprachen und Nationalitäten einschloß.

Aus personellen wie aus sachlichen Erwägungen erklärte sich die Leitung der Gesellschaft des Göttlichen Wortes gern bereit gegenüber dem Ersuchen, Seelsorgekräfte für diese Arbeit zur Verfügung zu stellen. Denn von der namhaften Zahl jährlich geweihter Priester waren längst nicht alle für die Mission in China – seinerzeit das einzige missionarische Wirkungsfeld des Steyler Instituts – geeignet bzw. wollten manche dort unter keinen Umständen eingesetzt werden. Auf diese Weise vermochte man eine Kompensation für den zahlreichen Nachwuchs zu schaffen, außerdem hoffte man auf kräftige finanzielle Unterstützung von seiten der um Hilfe bittenden südamerikanischen Bischöfe und Katholiken, ferner erblickte man im Einsatz unter den Emigranten ein in Deutschland werbewirksames Mittel für die eigene Kongregation, sodann eröffnete sich damit die Möglichkeit, Tbc-Kranke in den warmen und trockenen Regionen der betreffenden Länder zu beschäftigen. Schließlich gesellte sich dazu die primär religiöse Motivation, von der A. Janssen bemerkte: „Wir haben hier getaufte Christen vor uns, die aus diesem Grunde einen gewissen Vorzug vor andern haben, wenn auch die Heiden wegen des in unsern Konstitutionen Grundgelegten den ersten Anspruch auf unsere Hilfe haben" (XLIII). Die damals vom Gründer des Steyler Missionswerks forciert betriebene Gründung des weiblichen Zweigs steht ebenfalls in engem Zusammenhang mit der Übernahme südamerikanischer Arbeitsgebiete (ebd.).

Argentinien, Brasilien und Chile waren die ersten Steyler Arbeitsgebiete. Während bei den ersten beiden Ländern das Verlangen nach deutschen Seelsorgern für deutschsprachige Auswanderer beherrschend im Vordergrund stand, spielte dieses Moment bei Chile keine ausschlaggebende Rolle. Beim Beginn der Tätigkeit in Ekuador, die aber infolge eskalierender politischer Wirren bald wieder aufgegeben werden mußte, „sollten deutsche Seelsorger unter einem deutschen Bischof der einheimischen Kirche zu neuem Leben verhelfen" (XXXV). Im Brief vom 29. Juni 1895 wird erstmals die Übernahme einer Indianermission in Brasilien erwähnt (131), und am 4. September desselben Jahres betont A. Janssen, die Steyler Gesellschaft solle sich in Brasilien außer der Deutschen auch entschieden der Einheimischen annehmen (182). Wegen fehlender Kräfte konnte A. Janssen 1899 dem Gesuch des Bischofs von Paraná in Argentinien, die segensreiche Wirksamkeit der Steyler auf Misiones auszudehnen, dem Gebiet ehemaliger Jesuitenreduktionen, nicht stattgeben (292). Außer der an erster Stelle rangierenden Pastoration waren wichtige Tätigkeitsbereiche das Schul-, Vereins- und Pressewesen. In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre vertraute man den Steylern auch die Leitung von Priesterseminarien an zur Heranbildung eines landgeborenen Klerus, während die Steyler Missionsschwestern, die im Herbst 1895 nach Argentinien kamen (151), sich dem Schulwesen, der Caritas sowie der Betreuung von Mädchen und Frauen widmeten (XLIIIf). Das Bemühen um eine eigene Druckerei und um die Gründung einer Zeitschrift für die deutschsprachigen Kolonisten unterstützte A. Janssen mit Fachkräften und Maschinen (67f; 76; 87; 102f; u. ö.).

Dem Briefkorpus (3–373) – der Text ist im Anmerkungsteil mit zahlreichen biographischen Daten und mit sachkundigen Hinweisen versehen – gehen Literaturangaben und ein Abkürzungsverzeichnis (XV–XXI) sowie eine „Einleitung zur Briefedition" (XXIII–LX) voraus. Letztere informiert über Anlaß und Motiv vorliegender Edition, sie beschreibt die mehr formalen Aspekte wie das Briefmaterial, den Briefschreiber A. Janssen, seine Sekretäre und die Textwiedergabe, die nach den heute üblichen Kriterien vorgenommen worden ist. Die „Geschichtliche Einführung" setzt den Leser in Kenntnis von der pastoralen Situation und der demographischen Zusammensetzung der Bevölkerung in Lateinamerika des 19. Jh.s bei besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Auswanderer (XXXIV–XLII). Ein alphabetisches Verzeichnis gibt schließlich Auskunft über die vorkommenden Personen (375–424), die Seiten 425–428 bringen die nach Ländern geordneten Namen der von 1889 bis 1899 „ausgesandten Missionare und der bei ihnen eingetretenen Veränderungen zur Zeit Arnold Janssens". Ein Personen- (429–436), Orts- (437–440) und Sachregister (441–444) sowie drei Karten schließen den Band ab.

Vor dem Hintergrund der hier abgedruckten Briefe werden das Profil der Persönlichkeit A. Janssens, seine religiöse Grundüberzeugung, die ihn prägenden Leitideen und sein von hohem Verantwortungsbewußtsein für das Ganze bestimmtes Agieren deutlich erkennbar. Zugleich gewinnt man einen trefflichen Einblick in den menschlichen Charakter und in die seelische Physiognomie des Gründers der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Darüber hinaus vermitteln die Briefe sehr konkrete Informationen über den desolaten Zustand der Kirche in Lateinamerika um die Jh.wende. Die vorbildlich und akribisch gearbeitete Edition zeugt von der profunden Sachkompetenz des Hg.s.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Große Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nânak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi, hg. v. Peter Antes. – München: C. H. Beck 1992. 242 S., geb. DM 39,80

Bei den zahlreichen Publikationen über die Religionen der Welt, ist es zu begrüßen, daß hier ein Buch vorgelegt wird, das sich einmal ausschließlich mit den Religionsstiftern befaßt und diese selbst, ihr Leben und ihre Lehre, in den Mittelpunkt stellt. Dem Hg. und Mitautor P. Antes (Jesus und Muhammad) ist es gelungen, kompetente Fachwissenschaftler/innen zu gewinnen: Hans-Peter Hasenfratz (Zarathustra); Werner H. Schmidt (Mose); Wassilios Klein (Mani); Monika Thiel-Horstmann (Gurū Nānak); Hans-Joachim Klimkeit (Buddha); Reinhard Emmerich (Konfuzius); Hans-Wilm Schütte (Lao Zi/Laotse).

Methodisch einsichtig ist die Abfolge der behandelten Stiftergestalten. In Ablehnung chronologischer oder geographischer Vorgehensweise hat sich der Hg. für ein Mischkonzept entschieden. Die Darstellung beginnt „mit Zarathustra, dessen Einfluß für die spätere jüdisch-christliche Apologetik von größter Bedeutung ist: dann folgen Mose, Jesus, Mani und Muhammad, was sowohl chronologisch als auch inhaltlich gerechtfertigt ist. Mit Gurū Nānak, der in der Literatur – anders als in dem hier abgedruckten Beitrag – oft mit islamischen Gedankengut in Verbindung gebracht wird, ist die Brücke zum indisch-ostasiatischen Bereich geschlagen, so daß es sinnvoll erscheint Buddha, Konfuzius und schließlich Laotse (Lao Zi) folgen zu lassen" (8).

H. P. Hasenfratz (9–31) stellt, bevor er auf Zarathustra selbst zu sprechen kommt, das religiöse Umfeld Zarathustras und seiner Gemeinde dar. Um Zarathustras Sendung und Botschaft zu verstehen, ist diese Vorgehensweise hilfreich. Eindrucksvoll weist der Vf. nach, wie die Botschaft Zarathustras Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam beeinflußt hat.

Die Bedeutung des Mose (32–48), dessen Biographie nicht eindeutig zu rekonstruieren ist, zeigt sich nach W.-H. Schmidt darin, daß Mose Bindeglied zwischen drei Kulturräumen mit ihren je eigenen Religionen ist: Ägypten, Midian und Ostjordanland.

P. Antes weist in seinem Jesus beitrag zunächst auf das Problem hin, das sich ergibt, wenn man zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens unterscheidet, wohl wissend, „daß die Evangelien diese Unterscheidung nicht beabsichtigen, sondern in ihnen beide Berichtsebenen so eng miteinander verquickt sind, daß es wohl nie mehr gelingen wird, den historischen Jesus in Reinformat ohne Deutungskategorien herauszufiltern" (51). A. endet seinen Beitrag, indem er auf die Inkulturation der christlichen Botschaft in fremder Umgebung blickt und dabei folgendes zu bedenken gibt: „Welches Prinzip ist bei diesem Inkulturationsprozeß zugrunde zu legen, um sicherzustellen, daß Jesus nicht zur reinen Fiktion wird, sondern eine erkennbare Beziehung zum historischen Jesus von Nazareth bestehen bleibt?" (71)

Die Geschichte der Religionen zeigt, daß Religionen entstehen und vergehen. Eine der Religionen, die zeitweise eine Weltreligion war, ist der Manichäismus. In den Ausführungen von W. Klein zu Mani (72–90), dem Stifter der Religion der Manichäer, wird das Andenken an einem Mann wach gehalten, dessen Werk bis auf einige Reste seiner Schriften und der Schriften seiner Schüler überliefert ist. Die oft vertretene These, daß die Botschaft Manis in den mittelalterlichen dualistischen Sekten der Paulikaner, Bogomilen und Katharer weitergelebt habe, wird von K. zurückgewiesen, da sie weder beweisbar noch wahrscheinlich sei.

Anders als bei den vorher genannten Religionsstiftern, läßt sich die Biographie des Propheten des Islam Muhammad (91–114) gut nachzeichnen. Daß P. Antes im Anschluß an die Lebensgeschichte Muhammads ein kurzes Kap. über die Verehrung des Propheten in der Frömmigkeitsgeschichte der Muslime anfügt und ein längeres zur Problematik der historisch-kritischen Exegese des Koran für den Islam, ist zu begrüßen. Gerade der Umgang der Muslime heute mit der Hl. Schrift, dem Koran, Gottes Wort, hat zentrale Bedeutung für die Begegnung des Islam mit den Religionen Judentum und Christentum.

Seitdem sich auf dem indischen Subkontinent die Religionsstreitigkeiten mehren, ist es notwendig, sich eingehend über die Vielfalt der Religionen in diesem Raum zu informieren. In dem Beitrag von M. Thiel-Horstmann (115–132) über Gurū Nānak und seine Nachfolgegemeinschaft die Sikhs wird uns eine Religion nahegebracht, die wir in Europa im allgemeinen wenig beachten. Die Sikhs aber sind auf das engste mit der religiösen, sozialen und historischen Entwicklung Nordindiens verbunden. Die Spaltung der Sikhs in unterschiedliche Gruppierungen bis in unsere Zeit hinein, die zur Verhärtung und Konfrontation unter den Sikhs geführt hat, macht noch einmal deutlich, daß die Sikh-Identität noch nicht abgeschlossen ist.

Nicht zu übersehen ist, daß Buddha (H. J. Klimkeit, 133–159) und seine Lehre im Westen an Bedeutung gewinnt. Romano Guardinis Wort zum Verhältnis von Jesus und Buddha aus dem Jahr 1936 in seinem Buch „Der Herr" ist aktueller denn je. R. Guardini schreibt: „Einen Einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat."

Mit Konfuzius (160–185) und Lao Zi/Laotse (186–207) werden abschließend zwei Persönlichkeiten vorgestellt, die mit dem chinesischen Sprachraum in Verbindung zu bringen sind. R. Emmerich (Konfuzius) und H.-W. Schütte kommen für Konfuzius und Lao Zi zu dem Ergebnis, daß beide keine Religion entwickelten bzw. stifteten. Wohl hat ihre Lehre das familiäre und gesellschaftliche Leben in China bis in unsere Zeit hinein geprägt. In China mehren sich z. Z. die Zeichen, daß „Konfuzius und der Konfuzianismus wieder mehr zu Ehren kommen. (. . .) Es könnte sein, daß Konfuzius in der Volksrepublik China bald wieder als nationale Identifikationsfigur angesehen wird" (185).

Insgesamt gilt für das vorliegende Werk, daß es den gegenwärtigen Forschungsstand aufgreift und verarbeitet. Hervorzuheben ist, daß in einem Anhang zu jedem einzelnen Artikel neben den Anmerkungen grundlegende Literaturhinweise gegeben werden. Damit wird der Leserin und dem Leser eine gute Hilfe gegeben, sich weiter mit den einzelnen Religionsstiftern zu beschäftigen. Ein ausführliches Sach- und Namensregister schließen den Bd ab. Wer Erstinformationen zu Leben und Lehre von Religionsstiftern sucht, wird mit Gewinn zu diesem Buch greifen.

Bonn Günter Rieße

World Scripture. A Comparative Anthology of Sacred Texts. A Project of the International Religious Foundation. Foreword by Ninian Smart, ed. by Andrew Wilson. – New York: Paragon House 1991, XIV, 913 S.

In unserer Zeit, in der sich Kulturen und Religionen immer mehr begegnen, ist die Kenntnis des Anderen, des Fremden eine unabdingbare Voraussetzung für den Frieden der Religionen untereinander. Erst das Wissen um die andere Religion mit ihren Heiligen Schriften, ihrer religiösen Tradition und Spiritualität aber eröffnet die Möglichkeit, den Anderen und das Andere in Nähe und Distanz kennenzulernen. Das Projekt der „International Religious Foundation" geht auf Anregung von Rev. Sun Myung Moon/Mun-Bewegung bei einem Zusammentreffen führender Vertreter der Religionen der Welt aus dem Jahr 1985 zurück. Repräsentanten verschiedener Religionen und religiöser Gemeinschaften sowie Wissenschaftler unterschiedlicher Fachrichtungen haben sich danach zusammengefunden, um eine vergleichende Auswahl von Heiligen Texten aus den nachfolgend genannten Religionen zusammenzustellen: Judentum, Christentum, Islam, Parsismus/Zoroastrismus, Hindu-Religionen, Sikhismus, Jainismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus, Shintoismus, Traditionelle Religionen (Afrika, Amerika, Asien, Ozeanien), Bahaismus, Neue Religionen und religiöse Bewegungen des 19. und 20. Jh.s. Das von der „International Religious Foundation" vorgelegte Unternehmen ist nicht neu. Erinnert sei an die Arbeiten von Mircea Eliade oder Walter Strolz, um nur zwei Autoren zu nennen. Neu an diesem Opus Magnum ist die Vielfalt der Themen und die Materialfülle. Das Werk selbst ist nach thematischen Gesichtspunkten in fünf Teilen mit insgesamt 21 Kap.n angeordnet, denen jeweils eine kurze, zum Themenbereich hinführende Einleitung vorangestellt wird.

Wegen der großen Anzahl der behandelten Themen ist hier nur eine Grobskizze des Inhalts möglich:

Der 1. Teil enthält u. a. ausgewählte Textstellen aus den Heiligen Schriften der Religionen zu Gott, Götter und das Göttliche, Schöpfer und Schöpfung, Transzendenz und Immanenz, Wahrheit, Kosmos, Mensch und Menschheit, Leben nach dem Tod, Himmel und Hölle, Spiritualität, Okkultismus.

Texte zu Böses, Sünde und Sündenfall des Menschen sind z. B. Inhalt des 2. Teils.

Der 3. Teil ist überschrieben „Erlösung und Erlöser" und beinhaltet u. a. die Themenbereiche: universale Erlösung, Freiheit, Frieden, Reinkarnation, ewiges Leben.

Der zu lebenden Religiosität ist der 4. Teil gewidmet. Zu nennen sind hier vor allem die angeführten Texte zu Prädestination, Karma, Reinheit, Selbst und Selbstlosigkeit, Glaube, Weisheit, Kult, Opfer, Nächstenliebe.

Mit Texten zu den Themen Vorhersehung, Prophet und Reformer, Eschatologie und messianische Hoffnung (5. Teil) endet die Zusammenstellung.

Hervorzuheben ist der Anmerkungsapparat zu den zitierten Textstellen auf jeder Seite, der den Fundort des jeweiligen Heiligen Textes angibt, sodann auf Parallelstellen sowohl derselben Religion als auch auf Parallelstellen anderer Religionen hinweist, soweit das möglich ist.

Der Band wird beschlossen mit einer allgemeinen Bibliographie, einem ausführlichen Quellenverzeichnis der zitierten Stellen unter Angabe der zitierten Textstellen sowie einem Personen- und Sachregister.

Für den Vergleich der Religionen liegt ein Nachschlagewerk und Instrumentarium vor, das eine willkommene Hilfe beim Studium der Religionen ist und das man gern zur Hand nimmt.

Bonn Günter Rieße

Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag, hg. v. Udo Tworuschka. Köln, Wien: Böhlau 1991. XVI, 650 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, 21), geb. DM 132.–

Mit der vorliegenden Festschrift ist, wie die Tabula Gratulatoria zu Beginn der FS eindrücklich unter Beweis stellt, ein in Okzident und Orient bekannter und geschätzter Wissenschaftler, Lehrer und Publizist geehrt worden: Abdoldjavad Falaturi – Philosoph; islamischer Theologe; Islamwissenschaftler; Direktor der „Islamischen Wissenschaftlichen Akademie" in Köln; Initiator und Leiter des nationalen und internationalen Forschungsprojekts „Analyse der Schulbücher der Bundesrepublik Deutschland und der westeuropäischen Länder zum Thema Islam"; Brückenbauer in der Begegnung von Juden, Christen und Muslimen. Insgesamt liegt uns in der FS ein Kompendium in vier Teilen vor, das einen Einblick gewährt in die wissenschaftlichen Tätigkeitsfelder von A. Falaturi.

Der 1. Teil (3–130) ist überschrieben „Islamische Lehre" und gliedert sich in die vier Themenbereiche „Koran und Sunna", „Recht und Ethik", „Staatsordnung" und „Reformbestrebungen". Für die Zukunft der Koran- und Hadīṯ-Forschung beachtenswert sind die einleitenden Beiträge von A. Neuwirth, „Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit" (3–39) und A. Noth „Gemeinsamkeiten von muslimischer und orientalistischer Hadīṯ-Kritik. Ibn al-Ǧawzīs Kategorien der Hadīṯ-Fälscher" (40–46). Zu Recht und Ethik im Islam behandelt u. a. A. Köhler die „Islamische Umweltethik" (54–73). Der Nachweis, daß in den islamischen Ländern, „von einigen Ausnahmen abgesehen, nur wenige grundsätzliche Beiträge zum Umweltschutz aus der Wertewelt des Islam formuliert wurden (55)", muß Theologen, Philosophen und Politiker nicht nur aus der islamischen Welt nachdenklich stimmen und herausfordern. Angesichts des islamischen Fundamentalismus bringt der Artikel von R. Badry „Muṣṭafā Kamāl Waṣfī und der Traum von einer ‚islamischen Verfassung'" (83–107) wichtige Informationen zu Verfassungsentwürfen von oppositionellen islamischen Gruppierungen bzw. Institutionen. Der ägyptische Muslimbruder K. Waṣfī (gest. 1983), Prof. an al-Azhar und stellvertretende Vorsitzende des ägyptischen Verwaltungsgerichts, ist von B. ausgewählt worden, weil seine Publikationen „oft in Schriften zum islamischen politischen System rezipiert" (87) werden. Waṣfīs islamische Modellverfassung, in der der Versuch unternommen wird, „islamisches Gedankengut mit Erfordernissen der Moderne in Einklang zu bringen, führt zu einer anachronistischen Herrschaftsstruktur, die moderne Institutionen allein dazu benutzt, um die staatliche Zwangs- und Kontrollgewalt zu erhöhen, nicht um das Bedürfnis nach mehr Partizipation zu decken" (98). Die Demokratie in den arabischen Staaten, die für den Weltfrieden insgesamt unabdingbar ist, steht in einer Krise. „Ein offener innerstaatlicher und innerislamischer Dialog" ist ein einzuforderndes Desiderat. „Durch eine offene Diskussion, in der die Konzeption, Zielsetzungen und zentralen Termini wie der der Šarī'a konkretisiert werden, würden die Unterschiede zwischen den einzelnen politischen Gruppierungen (. . .) transparenter. Auseinandersetzungen dieser Art könnten das politische Bewußtsein bisheriger ‚Mitläufer' wecken und die politische Kultur der Länder nachhaltig positiv beeinflussen." (99) Grundlegende Informationen zu „Reformbestrebungen" in der islamischen Welt geben die Arbeiten von: S. Balić, „Eine Tradition im Spannungsfeld zwischen Glauben und Leben. Die islamische Überlieferung in der Postmoderne" (108–119) und W. Ende, „Erfolg und Scheitern eines schiitischen Modernisten: Muḥammad ibn Muḥammad Mahdī al-Ḫālisī (1890–1963)" (120–130). Am Beispiel Ḫālisīs, der sich um die Ökumene von Sunniten und Schiiten vergeblich bemüht hat, zeigt E., daß der innerislamische Konfessionsstreit ein Dilemma ist, „das auch durch den politischen Aktivismus der Gegenwart nicht überwunden, sondern nur verdeckt und z. T. sogar verschärft worden ist" (126).

Der 2. Teil (133–245) der FS behandelt unterschiedliche Themen zu „Philosophie und Kalam", die für die Theologie interessant sind, da in ihnen der Einfluß islamischer Philosophen auf die mittelalterliche christliche Theologie ebenso behandelt wird, wie das Verhältnis von Philosophie und (islamischer und christlicher) Theologie. So z. B. I. Craemer-Ruegenbergs Nachdenken über „‚Ens est quod primum cadit in intellectu' – Avicenna und Thomas von Aquin" (133–150), die Ausführungen von G. Endreß zu Avicenna „‚Der erste Lehrer'. Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam" (151–181) und die Studie von T. Nagel zu „Ibn al-'Arabī und das Asch'aritentum" (207–245).

Im 3. Teil (249–296) finden sich unterschiedliche Beiträge zu „Geschichte und Kultur". „Die ‚Wiederentdeckung' des Persischen in Mittelasien. Sprachpolitik und Sprachentwicklung in der Sowjetrepublik Tadschikistan in den Achtziger Jahren" von B.G. Fragner (249–261), ist eine linguistische Untersuchung zur Bewußtwerdung der Tadschiken „um ihre Zugehörigkeit zu dem übernationalen, sprachlichen und kulturellen Verbund der persischsprechenden Völker und Kulturen der Gegenwart". F.s Arbeit enthält Aufschlußreiches über die derzeitige politische und religiöse Entwicklung eines Volkes, das uns im Westen so gut wie gar nicht bekannt ist. Der Islam in der ehemaligen Sowjetunion verdient in Zukunft unser aller Aufmerksamkeit. Für Fachwissenschaftler Zentral- und Vorderasiens bedeutsam ist der Beitrag von H.-R. Roemer, „Forschungsschwerpunkt ‚Postmongolische Geschichte Zentral- und Vorderasiens'" (276–296), eine Umschau der wichtigsten Neuerscheinungen, „vor allen auch nicht publizierter oder noch nicht veröffentlichter Schriften, die in den Bibliotheken nicht greifbar sind" (277).

„Begegnungen" lautet die Gesamtüberschrift zum 4. Teil (299–650), der wie der 1. Teil untergliedert ist: „Islam und Christentum in Geschichte und Gegenwart", „Exegese heiliger Schriften", „Islamisch-christlicher Dialog", „Islam in Bildung und Erziehung". Ein Nachtrag mit der „Edition eines Erlasses von Sultan Muṣṭafa II." von M. Götz (575–640), ein Anhang mit einigen Daten aus dem wissenschaftlichen Werdegang A. Falaturis und eine Auswahl seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen (643–650) beenden das Kap.

Daß orientalische Themen und Fragestellungen, wie z. B. die islamische Mystik, in der gegenwärtigen deutschsprachigen Belletristik aufgegriffen und so einem breiterem Publikum bekannt gemacht werden, zeigt Muhammad Abu Hattab Khaled (299–308). O. Schumann, Kenner des Islam in Indonesien, zeigt in seiner lesenswerten Studie „Herausgefordert durch die Pancasila: Die Religionen in Indonesien" (322–343) die Möglichkeit des Zusammenlebens verschiedener Religionen in Indonesien. Die Pancasila („d. i. *Fünf Säulen*: 1. Glaube an die All-Eine Gottheit, 2. Gerechter und zivilisierter Humanismus, 3. Nationalismus [d. i. die Einheit Indonesiens], 4. Demokratie auf der Grundlage gemeinsamer Beratung [. . .], und 5. soziale Gerechtigkeit für das ganze indonesische Volk" [322]), die die weltanschauliche Grundlage des indonesischen Staates zum Inhalt hat, hat sich, so Sch., als Band erwiesen, das die Indonesier verschiedener Religionszugehörigkeit untereinander verbindet. Einen informativen Beitrag zu dem erst in Ansätzen erforschten Gesamtwerk des bekannten Bonner Religionswissenschaftlers Gustav Mensching (gest. 1978) liefert U. Tworuschka: „Das Islambild Gustav Menschings". Es zeigt sich, daß das Islambild Menschings in seinem wissenschaftlichen Oeuvre nie frei von Spannung war. T. ist zuzustimmen, wenn er die „Darstellung des Islambildes unserer maßgebenden Religionswissenschaftler (so van der Leeuw, Heiler, von Glasenapp, Schoeps)" (345) einfordert. Mit der Exegese heiliger Schriften aus Islam und Judentum beschäftigen sich R. Kirste, „Entwicklungslinien der Bibelauslegung – Chancen für ein sachgemäßes Koranverständnis?" (363–395), der eingehend hermeneutische Fragen aufgreift, J. Maier, „Der Finger Gottes und der Dekalog. Ein exegetisch-theologisches Problem im mittelalterlichen Judentum" (396–408) und H. Zirker, „Er wird nicht befragt . . ., (Sure 21,23). Theodizee und Theodizeeabwehr in Koran und Umgebung" (409–424). Eine Anzahl von Artikeln haben den islamisch-christlichen Dialog zum Inhalt. Die „schwerwiegendsten Verstehensbarrieren" im Gespräch zwischen Christen und Muslime, Offenbarung, Gottesbild und Anthropologie, greift P. Antes auf: „Dialog oder doppelter Monolog? Bemerkungen zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen" (425–437). A. kommt zu dem Schluß, daß das gegenseitige Eingehen auf die Gedanken des anderen notwendiger Bestandteil der Begegnung ist, „um auszuloten, inwieweit Christentum und Islam als komplementäre Sichtweisen zum besseren Verständnis von Gott und Mensch begriffen werden können" (436). In dem Artikel „Zum Verständnis der Raḥma Gottes. Ein Versuch christologischen Mitdenkens bei der Lektüre des Koran" (454–485) überdenkt G. Jasper vergleichend sowohl die Herabkunft des Koran und das Kommen Jesu in die Welt als auch das Lebensende Jesu im Koran und seine Erhöhung. Einige Anmerkungen zum „Begriff der Erlösung im Christentum und die theologische Würdigung des Islams in christlicher Sicht" legt A.Th. Khoury, „Kommen Muslime in den Himmel? Gelangen Christen ins Paradies" (486–498), im ersten Teil seiner Ausführungen dar. „Der zweite Teil befaßt sich mit den Heilsmöglichkeiten der Christen nach islamischer Lehre" (486). Noch ausstehende bzw. noch nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten in die Begegnung mit Muslimen einzutreten, zeigen die Ausführungen von S. Heine, P. Schwarzenau und M. Zakzouk. Daß die weitgehende Unkenntnis des Islam für Christen bzw. des Christentums für Muslime weitgehendst auf die je rudimentäre und teilweise fehlerhafte Darstellung in der Vermittlung in den unterschiedlichen Bildungsanstalten zurückzuführen ist, ist eine Tatsache, die die Arbeit von M. Klöckner, „Der Islam im Spiegel katholisch geprägter Bildungsvermittlung" (522–533) bestätigt. Das „Kölner Schulbuchprojekt", unter Federführung von A. Falaturi, bemüht sich innerhalb der Begegnung von Christen und Muslime nach beiden Seiten hin, durch eingehende Untersuchung von Religions- und Geschichtsbüchern Fehldarstellungen aufzudecken und für Abhilfe Sorge zu tragen. Mit weiteren Artikeln zu diesem Themenkreis von J. Lähnemann, „Frieden bauen für Vertrauen. Die Aufgabe der Religionen in der Friedenserziehung" (534–548), H. Schultze, „Die Bedeutung der Geschichte in den Religionen Judentum und Islam und deren Reflex im Unterricht europäischer Schulen" (549–562) und M. Tworuschka, „Das Bild des Christentums in türkischen Religionsschulbüchern mit Ausblick auf einige iranische Schulbücher. Erste Eindrücke eines umfangreichen Forschungsfeldes" (563–574) sind grundlegende Ergebnisse vorgelegt worden, die es in die Praxis hinein zu vermitteln und umzusetzen gilt.

Von der Planung, Durchführung bis zur Erstellung einer FS gehören Mut und Ausdauer. Der Hg. Udo Tworuschka, Schüler und Kollege des in der FS Geehrten, hat diese bewiesen, wie die Vielfalt der behandelten Themen eindrucksvoll zeigt. Die FS ist eine würdige Hommage für Abdoldjavad Falaturi.

Bonn Günter Rißе

Iḫwān aṣ-Ṣafā': Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. (Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra) – Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen, hg. v. Alma Giese. – Hamburg: Meiner 1990 (Philosophische Bibliothek, 433)

Mit diesem Bd der „Philosophischen Bibliothek" wird uns ein weiterer Text aus der großen Zeit der islamischen Philosophie und Theologie in deutscher Übersetzung geboten.[1] Es handelt sich um einen Ausschnitt aus den Sendschreiben der „Lauteren Brüder", einer Vereinigung basrenischer Gelehrter, die um die Mitte des 10. Jh.s mit diesem ihrem vierbändigen Werk hervorgetreten ist. Wer diese Gelehrten sind und in welchem konkreten Rahmen sie diese erste Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften unternommen haben, konnte die Forschung bis jetzt noch nicht eindeutig ermitteln. Höchst wahrscheinlich ist jedoch ihre Verbindung, wenn nicht ihre Zugehörigkeit zu den islamischen gnostischen Kreisen der Isma'iliyya im Iraq des III.–IV. Jh.s der Hidschra (9.–10. Jh. christlicher Zeitrechnung). Der Schleier, der um die Identität und den Zweck unserer Autoren von Anfang an hing, förderte eher die Neugier des Publikums sowie die der späteren Forschung und trug zur beachtlichen Verbreitung ihres Werkes bei – nicht unähnlich dem Rätsel der Rosenkreuzerischen Manifesti, die im Europa des beginnenden 17. Jh.s eine fiebrige Aufnahme erlebten.

Die Enzyklopädie der Ihwan gehört zu den originellsten Werken des islamischen Mittelalters. Das Programm einer allgemeinen Besserung und Erlösung der Menschen durch systematische Wissensverbreitung war Neuheit. Das Gelingen einer umfassenden, leicht zugänglichen Darstellung aller Wissenschaften in gefälliger Form und Sprache, abwechslungsreich durch die Einflechtung von immer neuen Themen, Diskussionen und erzählerischen Fragmenten (davon unser Text eins ist), hat stets anziehend gewirkt. Programm und Ausführung der Ihwan-Episteln trugen somit zu deren konstanten Beliebtheit bei.

Der Leitgedanke der Ihwan heißt Erlösung durch Erkenntnis. Im Gegensatz zur Gnosis – die genau auf demselben Prinzip des soteriologischen Wissens gegründet ist – handelt es sich dabei zunächst nicht um ein mythisch verbrämtes Offenbarungswissen, sondern um die Gesamtheit der profanen – peripatetischen – Wissenschaften.

Bezeichnend für die Geisteshaltung der Ihwan ist jene Parabel, die im letzten der 51 Sendschreiben erzählt wird, von dem König, der durch eine Traumvision zum Zweifeln an seinem Wissen und seiner Macht kommt und so einer absehbar tödlichen Melancholie verfällt; geheilt und gerettet wird er nur durch ein ordentliches Studium, das ihn von der Mathematik zur Metaphysik führt.

Werk und Gesellschaft der Ihwan sind – nach den Worten des französischen Orientalisten H. Corbin – als ein „Vorhaben geistiger Befreiung" zu verstehen. So kehrt in den Sendschreiben unablässig die Aufforderung zur beflissenen Erwerbung sämtlicher Wissenschaften wieder. Das Ziel ist hier – so wie in den meisten arabischen Intellekt-Lehren von Kindi bis Averroes – die totale Reflexion des Universums im absolut gewordenen Intellekt des Menschen, der dann wie die oberste Sphäre des Himmels alles Seiende umfaßt. Hier wird die urislamische Höchstschätzung des Wissens ('ilm) verwirklicht und bereichert – „Knowledge Triumphant" betitelt der bekannte Arabist F. Rosenthal sein Buch über einen der tragenden Begriffe der islamischen Kultur.

Der von A. Giese ins Deutsche übertragene Ausschnitt aus den Sendschreiben gehört zu deren erzählerischem Beiwerk.

Man muß nämlich wissen, daß die Enzyklopädie im Grundriß einen systematischen Aufbau in vier Abteilungen (Mathematik, Physik, Psychologie, Theologie) aufweist. Innerhalb dieser Abteilungen findet man die heterogensten Inhalte. Im Gegensatz zur rein philosophischen Literatur der Araber im Mittelalter, die in der Form von Kommentaren zum Aristotelischen Corpus oder von systematischen Darstellungen peripatetischer Wissenschaften einen streng scholastischen Ductus behält, neigen unsere Autoren zu einer pädagogischeren, unterhaltsameren Art der Wissensvermittlung. Dabei wirkt ein – von uns noch nicht angesprochener – Grundcharakter des Werkes, nämlich dessen zutiefst fromme und erbauliche Gesinnung. Die Ihwan haben noch so viel islamische Frömmigkeit, daß ihr Philosophieren vom erzählerischen, traditionalistischen, kolportierenden Ductus islamischer Religionswissenschaft ('ulum ad-din) deutliche Spuren trägt. Auch die auf gebildete Unterhaltung und sprachliche Verfeinerung gehende literarische Gattung des „adab", die im Basra des 9.–10. Jh.s blühte, kontaminiert den philosophischen Diskurs unserer Autoren. So begegnen z. B. im mathematischen Teil nicht nur Betrachtungen über die leiblich-geistige Dualität des Menschen, die Hochschätzung der Künste und Handwerke, das Ziel der Herrschaft, die Erschaffung Adams nach den Büchern der Juden, den Einfluß des Klimas auf die Sitten, sondern auch die Parabel vom Juden und Magier, in der die rein konfessionelle, innergemeinschaftliche Solidarität in Frage gestellt und eine universelle Moral und Philanthropie gepredigt wird.

Die Novelle von Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen ist die bedeutendste Unterbrechung des philosophischen Exposé des Werkes.

Es ist die fast 200 S. lange Fiktion einer Gerichtsverhandlung, auf der die Tiere den Menschen wegen Mißhandlung und Herrschaftsanmaßung vor dem weisen Dschinnenkönig anklagen. Die Parabel läßt die Repräsentanten fast aller Tierarten auftreten und den Anspruch des Menschen auf die Herrschaft über die Tiere in eingehender und schonungsloser Kritik zurückweisen. Das Ganze nimmt sich aus wie eine Satire, aus der der Mensch sehr vermindert hervorgeht. Kein Vorzug, auf den sich die Menschen berufen, um ihren Herrschaftsanspruch über die Tiere zu begründen, der nicht von diesen durch genaue Prüfung als hohl, zwiespältig und selbstentwertend zunichte gemacht wird. So können die Tiere immer wieder zeigen, daß der Mensch keineswegs das Monopol der intellektuellen, sittlichen, politischen und religiösen Vorzüge hat, sondern daß diese ebensogut, ja in reinerer Form in der Tierwelt vorhanden sind, frei von den negativen Vorzeichen, die sie bei den Menschen bekommen. Die Kritik der Tiere ist dermaßen vielseitig und durchdringend, daß den Menschen am Ende nichts mehr zu ihrer Verteidigung einfällt und sie beschämt vor der Versammlung der Lebewesen verstummen. Den Tieren ist sogar der Nachweis gelungen, daß das, was in ihrer Welt an Zwietracht, gegenseitiger Schädigung, grausamer Tötung beobachtet wird, erst als Folge der menschlichen Ursünde entstanden ist – eine Sünde, die zur Verknappung der von den Tieren gewaltlos erschlossenen Lebensressourcen geführt hat. Selbst die religiöse Bestimmung des Menschen, die seine Einzigartigkeit und seinen Adel begründet, sehen die Tiere als von täglichen und schlimmen Übertretungen beschattet. Ihr eigener Gottesdienst sei dagegen ein ständiger und ungetrübter, ein in jedem Augenblick ihres Lebens und Waltens tausendfältig verkündetes Lob des Schöpfers.

Somit bietet die Novelle vom Gerichtsstreit der Menschen und Tiere mehr als einen Aspekt: der Tierschonungsgedanke ist, der Rahmenthematik zum Trotze, nicht der beherrschende; noch ist die Satire der sittlichen Heuchelei der Menschen der alleinige Tenor. Wir haben es vielmehr mit einer in der besten Tradition des „adab" spielerischen, desultorischen Vorbringung einer Fülle von Motiven zu tun. Der Grundton bleibt jedoch der einer tiefen und echten islamischen Frömmigkeit, genährt von philosophischer und literarischer Bildung. Trotz gewisser Längen ist die Novelle ein vorzügliches Stück islamisch-orientalischer Dichtung und Weisheit.

Die Ausgabe will primär und getreu der Anlage der „Philosophischen Bibliothek", eine Textausgabe sein. Einleitung und Kommentar sind knapp gehalten und bieten das Allernotwendigste zum Verständnis des Textes. Einzugehen auf die quellen- und milieugeschichtlichen Probleme der Ihwan-Forschung hätte einen ganz anderen Rahmen erfordert. So ist der Vorzug der sehr nah am Text gehenden Übersetzung gegenüber der Dieterici'schen aus der Mitte des vorigen Jh. vor allem ein sprachlicher. Die Ausgabe zielt dezidiert auf das allgemeine, interessierte Publikum und bietet ihm in einer schlichten, ansprechenden Aufmachung einen Band zu angenehmer Lektüre und schmuckem Besitz.

Ein solcher Beitrag zu einer breiten Erschließung der philosophischen und theologischen Texte einer „fremden" Kultur kann nicht genug ermutigt werden. Zunächst weil es sich bei dieser Kultur um keine andere als die arabisch-islamische handelt, d. h. jene nächste aber am stärksten mißverstandene Kultur, deren Nähe nur so bedrohlich erscheint, weil ihr so viel „Fremdheit" unterstellt wird. Wer sich mit der islamischen Zivilisation und deren Grundlagen im religiösen Empfinden und Denken auseinandersetzt, der hat bald das Mythische an dieser Fremdheit erkannt. Das Problem im Dialog mit dem Islam scheint dann mehr in der überwältigenden Gemeinsamkeit im Religiösen und Philosophischen zu liegen als in den gewiß auch vorhandenen Differenzen im Gesellschaftlich-Politischen. Während man eine solche Gemeinsamkeit ohne weiteres dem Judentum zugesteht, ist man aus Unwissenheit nicht in der Lage, im Islam genau dieselbe jüdisch-christliche Gemeinsamkeit am Werke zu sehen. Alles, was dies sehen und begreifen lehrt, tut heute dringend not.

Ferner muß überhaupt die Dringlichkeit des Zugangs zu den philosophischen Texten der außereuropäischen Kulturen anerkannt werden. Während die Kernfächer der europäischen Geistesgeschichte nicht mehr europazentrisch betrieben werden können, während also klassische Philologie nicht ohne vergleichende Ethnologie, christliche Theologie nicht ohne vergleichende Religionswissenschaft, theoretische und therapeutische Psychologie nicht ohne vergleichende Symbolforschung zu ihren wichtigsten hermeneuti-

[1] In derselben Reihe waren bereits erschienen: Al-Gazzali, Abu-Hamid Muhammad Ibn-Muhammad al-, Der Erretter aus dem Irrtum. Aus d. Arab. übers., mit e. Einl., mit Anm. u. Indices hg. v. Abd-Elsamad Abd Elhamid Elschazli. – Hamburg: Meiner 1988 (PhB 389); Ders., Die Nische der Lichter. Aus d. Arab. übers., mit e. Einl., mit Anm. u. Indices hg. v. Abd-Elsamad Abd Elhamid Elschazli. – Hamburg: Meiner (PhB 390).

schen Kategorien und Begriffen zu gelangen hoffen können, verharrt die Philosophie in einem autozentrischen Verständnis von sich als „griechischer Stiftung" und „abendländischem Denken". Dies führt zu einer nicht hinterfragbaren Inkommensurabilität dessen, was im Abendland im Verlauf eines zweieinhalbtausendjährigen Wirkungszusammenhangs Gestalt angenommen hat, mit allem, was außerhalb dieser Überlieferungssphäre liegt. Die abgetretenen Pfade der historischen Erforschung und systematischen Deutung abendländischer Philosophie (von Platon zu Leibniz, Kant, Hegel, ... und zurück) können keinen Ausblick ins Fremde bieten. Doch hier scheint auch der vergleichende Ansatz immer unumgänglicher zu werden. Zum Schöpfer selbst des Begriffs der „abendländischen Metaphysikgeschichte" (M. Heidegger) geben heute Tao und Zen einen Zugang, der an Offenbarungskraft und positiver Erhellung von der üblichen wirkungsgeschichtlichen Betrachtung kaum eingeholt werden kann. So sind es gerade die sprachlichen und religiösen – auf die Apperzeption des Seienden und des Heiligen bezogenen – Eigentümlichkeiten außereuropäischer Kulturen – denken wir z. B. an die Inexistenz der Kopula im Arabischen und die Diesseitigkeit des Weltsinnes im alten China –, die deren „Philosophien" so bedeutsam machen für die eigenen Wege des Denkens im Abendland. Die abendländische Philosophie braucht nicht nur den eigenen Spiegel ihrer Geschichte, um sich fortwährend zu konstituieren; sie braucht immer mehr, in einer Phase, wo sie sich fortschreitend dekonstruiert, den fremden Spiegel ihrer wahren Verhältnisse.

Hannover Jean Clam

Weier, Winfried: **Religion als Selbstfindung**. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie. – Paderborn: F. Schöningh 1991. 310 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. NF, Heft 45), kart. DM 58,–

Das vorliegende Buch gehört zu den Versuchen, die Eigenart der Religion und die Kriterien zur Beurteilung von Religionen nicht aposteriori, durch die Interpretation von Selbstaussagen konkreter Religionen, zu gewinnen, sondern a p r i o r i, d u r c h A n a l y s e eines Begriffs, nämlich d e s B e g r i f f s d e r E x i s t e n z und der in diesem Begriff implizierten Spannung zwischen der Unendlichkeit einer „Sinn-Intention" und der Endlichkeit des menschlichen Existenzvollzugs. Eine zentrale These lautet: „Es kann kein Zweifel sein, daß der Ursprung der Religion nur dort zu suchen ist, wo der Mensch im eigentlichsten und vollkommensten Sinne er selbst, ein durch keinen anderen und nichts anderes vertretbarer Eigener ist, und das heißt, wo er aus seiner innersten Mitte, seinem tiefsten, unveräußerlichen Seinszentrum heraus sich verwirklicht" (105).

Das bedeutet abgrenzend: Der Mensch vollzieht den grundlegenden religiösen Akt nicht als Mitglied einer Gemeinschaft mit ihren Überlieferungen und Institutionen, sondern in unvertretbarer Einzelheit, und zwar näherhin nicht als Dasein, Ratio oder Geist, sondern als Existenz im Akt der Selbstwahl. Hier aber wird er vor die Entscheidung gestellt, ob er das Ziel der absoluten Sinn-Intention, die für sein Existieren „unverzichtbar" ist, als real existierend annehmen und für diese Annahme mit dem Einsatz seiner ganzen Existenz einstehen will oder nicht. Erst relativ spät gibt der Vf. für diesen seinen Sprachgebrauch den hilfreichen historischen Hinweis auf Pascals „Wette": „Dieser Vorgang, dieser existentielle Akt des höchsten Selbsteinsatzes kann am ehesten mit B. Pascal als ein ‚Darauf-Setzen' beschrieben und bezeichnet werden" (235) „Setzt sie [scil. die Existenz] darauf, daß das in Wahrheit ist, ohne das sie nicht sein kann, so wird sie zur religiösen Existenz" (93). Denn das Ziel dieser zum Existenzakt gehörenden Sinnintention „kann nur als realstes Sein, keineswegs aber als eine ‚Idee' gemeint sein" (92).

Es ist im Grunde das wiederkehrende Argument des Descartes, wonach der Akt, durch den ich das Absolute als eine von mir intendierte Wirklichkeit (realitas objectiva) erfasse, einer Ursache bedarf, die selber in ihrem Eigensein (realitas formalis) das Absolute ist. Dieses aber ist „kein Neutrum, sondern die überweltliche, unvergleichbare, heilige und für immer begehrenswerte göttliche Urexistenz" (92).

Das Verfahren, den Religionsbegriff apriori – aus dem Begriff der Existenz und der darin implizierten Spannung zwischen „Sinnintention und Seinspotenz" (137) – zu entwickeln, läßt eine z w e i f a c h e A u f g a b e entstehen: Einerseits ist zu zeigen, daß der so gewonnene Religionsbegriff wirklich den Wesenskern dessen trifft, was empirisch als Vielfalt der Religionen vorfindlich ist. Andererseits ist zu zeigen, daß die Strukturanalyse der Existenz und ihrer Dialektik nicht, wie die vom Vf. als „nihilistisch" bezeichnete Existenzphilosophie meint, das „Hinausgehaltensein in das Nichts" bzw. das „Scheitern" als unüberwindbare Grundbefindlichkeit des Menschen erweist, sondern seine „Geborgenheit im Absoluten", das ihn dem Nichts „entreißt und enthebt".

Die e r s t e A u f g a b e versucht der Vf. durch die Behauptung zu lösen, diese Vielfalt der Religionen sei gegenüber der religiösen Urentscheidung der Existenz sekundär.

„Ist die religiöse Urentscheidung getroffen, so geht sie mit Psyche, Ratio und Geist jene Verbindung ein, durch die sie Widerhall und Ausdeutung erfährt. Diesem Widerhall, dieser Ausdeutung entspringt sodann die Vielfalt der Religionen und Konfessionen, ihrer Riten und Praktiken" (131). „Dadurch erfährt die Religion sehr verschiedene Ausprägungen, Formen, Auslegungen, Deutungen und Gestalten, die nicht von gleicher Ursprünglichkeit sind wie sie. Dieser Vorgang stellt den Grund dafür dar, daß aus der Religion die Religionen mitsamt ihren kulturellen Erscheinungen und Auswirkungen hervorgehen" (255).

Freilich unterzieht der Vf. diese seine Auffassung nicht der Bewährungsprobe, im Ausgang von seinem Verständnis „der Religion" die Selbstzeugnisse „der Religionen" auszulegen und das Auslegungsergebnis an den Originalzeugnissen „wirklicher Religionen" zu überprüfen. Es erscheint zweifelhaft, ob es ohne Gewaltsamkeit möglich ist, an diesen Selbstzeugnissen wirklicher Religionen die These zu bewähren „Die Rede von der ‚religiösen Erfahrung' [kann] zutiefst und zuletzt eigentlich nur Selbsterfahrung im tiefsten und eigentlichsten Sinne dieses Worts meinen" (141).

Die z w e i t e A u f g a b e, die Auseinandersetzung mit solchen Formen der Existenzphilosophie, die keineswegs in der Religion „den Höhepunkt menschlichen Selbstseins" (Überschrift von Kap. 6) entdecken oder „die Vollendung menschlicher Existenz in der Religion" (Überschrift von Kap. 7) finden, versucht der Vf. dadurch zu lösen, daß er einerseits die Entstehung derartiger Philosophien verständlich macht, sie andererseits als Folgen einer Fehlinterpretation der menschlichen Existenz erweist.

Die Entstehung von Philosophien, die das „Hinausgehaltensein in das Nichts" bzw. das „Scheitern" für unüberwindbare Befindlichkeiten des Menschen halten, beruht nach Auffassung des Vf.s auf eben jener Spannung zwischen „Sinnintention und Seinspotenz", die für ihn die religiöse „Urentscheidung" rechtfertigt: Der Mensch erfährt, daß er, aufgrund der Endlichkeit seiner „Seinspotenz", nicht verwirklichen kann, was er im Vollzug seiner „Sinnintention" erstrebt und fordert.

Aber, so wendet der Vf. ein, Erfahrungen dieser Art wären gar nicht möglich, wenn „ihnen der Hintergrund fehlte, vor dem sie sich allererst abheben und artikulieren können" (171). Und diesen „Hintergrund" bildet ein absolutes Sinnverlangen, eine Empörung gegen alle erfahrene Absurdität des Inderweltseins, zuletzt gegen den Tod und seine „sinnzerstörende Macht" (189). Dieser Protest aber und das ihn tragende „Sinn-Intendieren" könnte „als die Realität gar nicht bestehen, die es ist, wenn nicht der Sinn selber es zu dieser [scil. Intention] immer schon hinkonstituieren würde" (197). Wieder also das cartesische Argument, wonach die intentionale Ausrichtung auf das Unendliche die Realität dieses Unendlichen zu seiner allein zureichenden Ursache hat. „Es ist unumgänglich, das Ziel ihrer [der Existenz] dialektischen Sinnstruktur zugleich als ihren Ursprung und Grund zu begreifen und zu interpretieren" (215). Unter dieser Voraussetzung darf „die Sinnstruktur menschlicher Existenz als Gotteszeugnis" aufgefaßt werden – womit zugleich das zentrale Argument erreicht ist, das der Vf. gegen alle Religionskritik ins Feld führt: Diese ist im Kern ein „Mißverständnis menschlicher Existenz" (Überschrift von Kap. 12, S. 264ff). Und ihre Argumente treffen allenfalls die „Widerspiegelungen" des religiösen Akts in der Psyche, in der Ratio, im Geist (und durch ihn vermittelt in der Gesellschaft), aber nicht die religiöse „Urentscheidung" selbst.

Die ganze Argumentation hängt also an der cartesischen Annahme, das Ziel eines wirklich und mit Notwendigkeit vollzogenen Akts müsse ein ebenso wirkliches und notwendig existierendes Seiendes sein. Diese Annahme ist indessen nur für denjenigen beweiskräftig, der die transzendentale, d. h. Erfahrung ermöglichende Kraft von regulativen Ideen unterschätzt. Die regulative Idee einer vollkommen gerechten Gesellschaftsordnung erschließt Horizonte für mannigfache Erfahrungen tatsächlichen Unrechts und tatsächlich möglicher Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse, auch wenn es eine Gesellschaftsordnung, die dieser Idee einschränkungslos entspräche, nicht nur nicht gibt, sondern auch nicht geben kann. Der Schluß von der transzendentalen Unentbehrlichkeit einer Zielintention auf die Wirklichkeit des darin intendierten Ziels ist ein Fehlschluß.

Insgesamt fühlt der Leser sich an die Diskussionen der „fünfziger Jahre" erinnert, als es für weite Teile der gebildeten Welt fraglos gewiß schien, daß religiöse und poetische Texte entweder „existenziell", als Anrufe a n die Existenz, oder „existential", als Aussagen

über die Existenz, als „Inderweltsein", gelesen werden müssen. Alle seither geäußerte Kritik an der „existenzphilosophischen Engführung" scheint den Vf. nicht beeindruckt zu haben. Und in der Tat sind Karl Jaspers und Paul Tillich seine wichtigsten Gewährsleute. Die Fülle anderer Namen und Zitate, die in der vorliegenden Untersuchung auftauchen, erweckt den Eindruck einer Bedeutungsgleichheit des Gesagten nur dadurch, daß die Aussagen aus dem jeweiligen spezifischen Argumentationskontext herausgelöst und aneinandergereiht werden, während eine Beachtung dieses Argumentationskontextes erhebliche Bedeutungsdifferenzen zutage gebracht hätte.

Aber auch gemessen am Argumentationsstand jener Jahre macht der Vf. es sich zu leicht, wenn er all diejenigen Formen der Existenzphilosophie, die er, gemessen an seiner eigenen Auffassung, als „nihilistisch" bezeichnet, darauf zurückführt, daß hier die „Dialektik von Sinnintention und Seinspotenz" mißverstanden worden sei. Es scheint dem Vf. nicht verständlich geworden zu sein, warum Camus von Sisyphos, diesem Prototyp absurder Existenz, meint sagen zu können „Man muß sich Sisyphos glücklich denken" (letzter Satz des „Mythe de Sisyphe"), oder warum Heidegger meint, nur die Hinausgehaltenheit in das Nichts mache uns fähig, „das Wunder aller Wunder" zu erfahren: „daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts", oder warum Jaspers meint, erst in der Erfahrung des Scheiterns werde der Mensch zu dem wahrhaft religiösen Bekenntnis fähig „Gott allein genügt". Gerade für den religiösen Menschen bilden solche Erfahrungen des Nichts die bleibende Voraussetzung für die Einsicht, daß menschliche Existenz mit all ihren Sinn-Intentionen die Zuwendung Gottes nicht herbeizwingen kann, aber auch daß diese Zuwendung sich uns Menschen nicht selten „sub contrario", in der ihr scheinbar diametral entgegengesetzten Gestalt der Durch-Kreuzung aller unserer Sinn-Intentionen zeigt.

So wie der Vf. das Argument vorträgt, wonach die „Sinnintention" sich selber vernichtet, wenn sie nicht „darauf setzt", daß ihr Ziel auch „real" sei, ist der religionskritische Einwand kaum zu entkräften, hier sei „der Wunsch der Vater des Gedankens". Mancher „nihilistische" Existenzphilosoph, der die Spur des Absoluten gerade im Scheitern aller menschlichen Sinn-Intentionen und Ziel-Antizipationen entziffert, ist gegen diesen Einwand besser gefeit.

Tübingen-Kressbach Richard Schaeffler

Kirchberg, Julie: **Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen.** – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1991, 368 S. + 200 S. Register und Textanhang (Innsbrucker Theologische Studien, 31), kart. DM 48,00

Der zweigliedrige Titel der vorliegenden Arbeit – die mit dem Karl-Rahner-Preis ausgezeichnet worden ist – entspricht ihrer doppelten Zielsetzung: Sie fragt erstens nach einem Theologieverständnis, das dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil mehrfach formulierten Verständnis von Offenbarung als Anrede des Menschen durch Gott *(allocutio)*, als Umgang Gottes mit dem Menschen *(conversatio)* und als Annahme des Menschen in die Gemeinschaft mit Gott *(susceptio)* entspricht; und sie findet das diesem Offenbarungsverständnis angemessene Theologieverständnis, indem sie Theologie als ein „Reden von Gott im Reden zu Gott" begreift, ein Reden, welches seinerseits „sich einer von Gott her vernommenen Anrede verdankt" (12). Daher der Haupttitel „Theologie in der Anrede". Und sie fragt zweitens nach der angemessenen Weise des jüdisch-christlichen Dialogs angesichts der Tatsache, daß die Entwicklung einer „Theologie" im Sinne von „Glaubenslehre" oder gar im Sinne eines theologischen Systems nicht zu den originären Aufgaben jüdischen Selbstverständnisses gehört. Nicht in einem lehrhaften Reden *von* Gott, wohl aber in einem auf sein Gottesverständnis hin befragten Reden *zu* Gott könnte die Fragestellung gefunden werden, die dem jüdisch-christlichen Dialog angemessen ist. Daher die Titel-Erweiterung „... als Weg der Verständigung zwischen Juden und Christen".

Die Zusammengehörigkeit der beiden Teilfragen (nach einem angemessenen christlichen Theologieverständnis und nach der angemessenen Grundlage für den jüdisch-christlichen Dialog) kann durch die Frage deutlich gemacht werden: Was kann die christliche Theologie, wenn sie auf den dialogischen Charakter des Offenbarungsgeschehens aufmerksam geworden ist, von dem im jüdischen Beten zum Ausdruck kommenden Verhältnis zwischen göttlicher Anrede und menschlicher Antwort lernen?

Der ausführlichste und für die Argumentation wichtigste Zweite Teil der vorliegenden Untersuchung gilt (nachdem im Ersten Teil die „Wiederentdekkung des Judentums auf dem Zweiten Vaticanum" beschrieben wurde) der „Theologie jüdischer Stammgebete", d. h. der für jüdisches Beten normativen und daher im häuslichen wie im synagogalen Beten am häufigsten vorkommenden Gebetstexte. Es geht hier um das Selbst- und Gottesverständnis des jüdischen Beters, wie es in diesen Texten, aber auch in darauf bezogenen jüdischen Kommentaren zum Ausdruck kommt.

Durch eine eingehende Analyse dieser Gebetstexte gelingt es, jüdisches Beten in einer Weise verständlich zu machen, aus der auch christlich-theologisch gelernt werden kann. Wenn nämlich Offenbarung als Anrede *(allocutio)* verstanden wird, die, nach einer Aussage Papst Pauls VI., ein *„Colloquium salutis"* zwischen Gott und dem Menschen eröffnen soll, dann muß der Glaube als Antwort des Menschen an Gott verstanden werden, die in der Anrede des Gebets ihren deutlichsten Ausdruck findet. Damit ist der systematische Rahmen gezeichnet, in den die Vf.in ihre Gebetsanalysen eintragen kann. Dabei tritt, die ganze Breite von Gebetsformen und Gebetsinhalten umspannend, der Empfang und die Rückgabe des Segens als Grundmotiv jüdischen Betens hervor, gemäß dem Invitatorium „Segnet den, der voll des Segens ist".

Auf diesem Wege gelingt es, zwei systematisch-theologische Fragen (nach der inhaltlichen Füllung des Offenbarungsbegriffs *„Allocutio"* und *„Colloquium salutis"* und nach der theologischen Ortsbestimmung des jüdisch-christlichen Dialogs) mit einer detaillierten Analyse von Gebetstexten auf fruchtbare Weise zu verbinden. Kraft dieser Methodenverbindung geht die vorliegende Untersuchung weit über das hinaus, was vergleichbare Publikationen teils zum jüdisch-christlichen Dialog teils zur Sprache des Gebets bisher erbracht haben. Die Vf.in kommt zu Ergebnissen, die nicht nur für die theologische Grundlegung des jüdisch-christlichen Dialogs, sondern auch innerhalb der christlichen Theologie neue Möglichkeiten für ein dialogisches Verständnis von Offenbarung und Glaube erschließen.

Dabei vermeidet sie sowohl die Gefahr einer Dialog-Euphorie, die das Proprium Christianum vergessen läßt, als auch jeden Versuch einer „Vereinnahmung", die den jüdischen Partner dadurch „versteht", daß sie ihn christlich überformt. Sie versucht im Gegenteil, von jüdischer Gebetssprache und ihrer Analyse lernend, abschließend das Proprium christlichen Betens an gut gewählten Beispielen neutestamentlicher Gebetssprache deutlich zu machen. Nicht zufällig ist der letzte Abschnitt überschrieben „Das christliche Proprium im Lichte jüdischer Theo-logie".

Die vorliegende Untersuchung hat also in methodischer wie in inhaltlicher Hinsicht Neuland betreten und weiterführende Ergebnisse erzielt. Ein Textanhang – selbstverständlich in hebräischer bzw. aramäischer Originalsprache mit deutscher Übersetzung – macht den Argumentationsgang für den Leser nachvollziehbar und kontrollierbar. (Für die schlechte Druckqualität der hebräischen Texte kann man die Vf.in nicht haftbar machen.) Nimmt man hinzu, daß die gesamte Untersuchung, trotz der Komplexität des Untersuchungsgegenstandes und der leitenden Fragen, in einer sehr gut lesbaren Sprache geschrieben ist, die eine kritische Distanz der Vf.in gegenüber ihren eigenen Argumentationsbemühungen erkennen läßt, dann rundet sich das Bild einer ganz hervorragenden Forschungsleistung.

Tübingen-Kressbach Richard Schaeffler

Schweizer, Gerhard: **Ungläubig sind immer die anderen.** Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus. – Stuttgart: Klett Verlag 1990. 364 S., kart. DM 39,80

Das Buch greift eine wichtige, um nicht zu sagen: eine heiße und in manchen wissenschaftlichen Veröffentlichungen und kirchlichen Verlautbarungen eher vernachlässigte oder heruntergespielte Problematik auf: die Welt-Ökumene der Religionen, die zwischen Beschwichtigung, Vernebelung und „Dialog" auf der einen und Abgrenzung bis Fundamentalismus auf der anderen Seite angesiedelt ist. Die Brisanz der Frage nach der Stellung der Religion in der Gesellschaft und nach ihrem Einfluß auf das Verhalten zu anderen, Fremden, wird uns heute fast täglich vor Augen geführt. Zugleich stellt das Buch eine gelungene Einführung in die verschiedenen Religionen dar und gibt eine Fülle von Informationen.

„Die vernachlässigte Perspektive" (9–26) überschreibt Vf. seine Einleitung, in der er auf die Problematik des interreligiösen Dialogs – oder zumindest gegenseitigen Verständnisses – und der Toleranz als „Widerspruch zur inneren Logik der Religionen" (13) eingeht.

Mit „Christentum und Islam im Dauerkonflikt" beschäftigt sich das Buch auf fast 160 S. (27–184). Dieser Teil ist über weite Strecken so etwas wie eine Geschichte der Toleranz, aber mehr noch der Intoleranz. In der Mitte des Buches finden sich einige, dem Vf. typisch erscheinende Bilder zur Charakterisierung religiöser Vorstellungen und Verhaltensweisen.

Ein zweiter Teil, dem „östlichen" Umgang mit Andersdenkenden gewidmet unter der Überschrift „Kein Streit um Dogmen" (185–283), bringt mehr die asiatischen Perspektiven des Themas Weltreligionen zur Sprache.

Dem „Atheismus als Problem" (285–318) ist ein kürzeres Kap. mit der Überschrift „Die neue Spaltung" gewidmet. Hier wird mit der landläufigen Meinung aufgeräumt, der Atheismus sei nur oder eigentlich ein abendländisches Problem. Ein kurzer Passus über den Faschismus als Radikalverweigerung des Dialogs ist angefügt.

„Der Weg ins 21. Jh." wird der kurze Schlußteil (319–332) überschrieben, in dem es um Aufklärung und deren Konsequenzen, falsch verstandene Öffnung und unvermeidliche Abgrenzung geht.

Ein Anhang mit Anmerkungen, ausgewählter Literatur, Namensregister und ausführlicher Inhaltsübersicht schließt das Buch ab, zu dem noch einige Bemerkungen erlaubt seien.

Der Dialog der Religionen muß immer ein Dialog der Gläubigen sein, denn: „Gerade der Blickwinkel ganz persönlicher Betroffenheit hilft jene Denkmuster sichtbar machen, an die wir mehr oder weniger noch alle gekettet sind – ein Ballast von jahrhundertelang angehäuftem Mißtrauen und Mißverständnissen" (26). Solche Denkmuster versteht Vf. anschaulich zu machen an alltäglichen Begebenheiten, vom Tourismus bis zum Journalismus. Als Problemfelder des Dialogs der Religionen werden vor allem Vorurteile aus Unkenntnis, Belastungen aus der Geschichte und Ab- bzw. Ausgrenzungen – hier: Zweiteilung der Welt in Gläubige und Ungläubige – benannt. Ähnlich wie Levy-Strauss stellt Vf. fest, Intoleranz in schroffer Form gebe es nur bei monotheistischen Religionen (vgl. 52f). „Das revolutionäre Neue an Jesus" (57) sieht er im endgültigen Schritt vom „jüdisch-ethnozentrischen Denken zur Weltmission" (60), wobei er Apg 10, bes. V. 34f, zitiert. Ausführlich werden das Toleranzideal im Islam und die Beziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam behandelt. Die Ringparabel in Lessings „Nathan der Weise" findet große Beachtung; unerwähnt bleibt leider der für den frühen interreligiösen Dialog wichtige Ramon Lull, während Nikolaus von Kues gewürdigt wird. Vf. geht auf Spaltungen in den Religionen ein (106–123), auf religiöse Minderheiten als Prüfstein der Toleranz (123–130), den Willen zum Dialog (140–151) – wobei das Vaticanum II besondere Erwähnung findet – und auf den Fundamentalismus als moderne Herausforderung (152–171). Aus diesem 1. Teil sei nur ein Wort Salmon Rushdies über den Zweifel als kritische Position gegenüber allen religiösen Ansprüchen zitiert: „Wenn man dann etwas anderes sagt, wird das als Blasphemie bezeichnet. Dennoch nimmt man eine völlig legitime Position ein ... Für mich ist der Zweifel die entscheidende Haltung für den Menschen des 20. Jh.s" (103).

Die Annäherung des Europäers an die asiatische religiöse Welt beschreibt Vf. behutsam, indem er mit dem Entdecken von Vertrautem beginnt, ganz aus der Perspektive des Besuchers. Die Zwischenüberschrift „Schwierige Annäherung" (187) zeigt schon die Richtung der Darstellung an. Daß größere Vielfalt nicht mehr Toleranz bedeutet, wird nicht verschwiegen. Als Stichwort sei hier nur das Kastensystem im Hinduismus erwähnt, wie denn das Thema Toleranz sich wie ein roter Faden durch diesen 2. Teil zieht. Auch bezüglich des von den drei im 1. Teil immer wieder miteinander verglichenen monotheistischen Religionen vertrauten Religionsbegriffs gibt es im asiatischen Raum Probleme. So eröffnet der 2. Teil des Buches eine völlig andere religiöse Welt.

Vf. entwickelt die multireligiöse Thematik mit viel Geschick, wie denn auch das Buch lesenswert, verständlich geschrieben und insgesamt zu empfehlen ist.

Bleibt die Frage, wie es weitergeht und ob ein gemeinsamer Weg der Religionen gefunden wird. „Dialog und Abgrenzung" überschreibt Vf. den Schlußteil, aus dem abschließend kurz zitiert sei:

„Alles verstehen, alles dulden, nichts mehr wirklich ablehnen müssen. Eine solche Zukunftsvision, die im ersten Augenblick etwas Verführerisches an sich hat, setzt voraus, daß alle Religionen und Weltanschauungen sich letztlich ergänzen, nur verschiedene Teile sind und sich bei geschicktem Arrangement nahtlos zu einem ‚Ganzen' zusammenfügen. Aber gerade dieses Konzept scheitert an der widersprüchlichen, äußerst komplexen Realität von Kulturen und Religionen" (329f).

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld

Nevin, Thomas R.: **Simone Weil**. Portrait of a Self-Exiled Jew. – Chapel Hill, (NC): Univ. of North Carolina Press 1991. XIV, 488 S., geb. US-$ 35.15

Der Autor, Sprachwissenschaftler an der John Carroll University, richtet sich mit dieser umfangreichen Weil-Biographie, die bisher vor allem von den gut dokumentierten Arbeiten J. Cabauds und S. Pétrements beherrscht war, gegen anekdotische, einseitig interessierte und theologisch unreflektierte Tendenzen in der Weil-Rezeption. Trotz Richtigstellungen aus sozialkritischer Perspektive, die u. a. auch deutsche Arbeiten geliefert haben (H. Abosch, A. Moulakis), ist das Weil-Bild immer noch entweder auf die Mystikerin oder Heilige bzw. Gnostikerin und Häretikerin fixiert, auch wenn letztere Einstufungen seit den 70er Jahren abnehmen (vgl. auch unsere Sammelrezension: ThRv 87, 1991, 266–276).

N. weiß, daß S. Weil ihre Gedanken für wichtiger hielt als ihre Biographie, aber er gibt mit Recht zu bedenken, daß die Kohärenz ihres Werkes nicht ohne geschichtliche Verankerung zu verstehen sei. So werden die seit längerem angeregten Umfeldstudien zu ihrer akademischen Ausbildung sowie syndikalistischen Sozialisation durchgeführt (Kap. 1–3), die über ihre direkten Lehrer hinaus auch den Einfluß Descartes', Spinozas, Kants, Rousseaus und des (dissidenten) Marxismus deutlich machen. Im Kap. 4 folgt eine ausführliche Gegenüberstellung des französischen Vorkriegsklimas unter dem Schatten des deutschen Faschismus (97–122). Da N. außer Weils eigenen Schriften weitere Zeitdokumente heranzieht, fällt seine Darstellung etwas detaillierter aus als letzthin die bio-bibliographische Skizze von R. Wimmer. Und wenn der Vf. erklärt, daß Weils „Ilias"-Essai z. B. zumindest ebensoviel Aufschluß über die Kriegsrealität im 20. Jh. wie über Homers Epos selbst bringt, so ist ihm darin zuzustimmen, da exemplarische Literatur für S. Weil Offenbarungsfunktion für anthropologische wie geschichtliche Strukturen besitzt.

Dennoch will diese Biographie nicht als ein Zeitkommentar der 30er und 40er Jahre verstanden sein (vgl. S. X), wie es dann besonders der Teil II über Weils Denken im engeren Sinne zeigt. In den entsprechenden Kap. 5–8 werden die Hauptaspekte ihrer philosophischen, religiös-metaphysischen, ästhetischen und wissenschaftlichen Reflexionen behandelt, die N. um die Probleme „göttliche Notwendigkeit", Schönheit, „Sakrament des Leidens" und „Wissenschaftsverfall" zentriert. Dabei werden die Einflüsse, die sich aus den Freundschaften mit Geistlichen, Philosophen und Schriftstellern wie Perrin, Thibon, Bousquet ergaben, mit eingeflochten (173–193), was andernorts nicht immer genug berücksichtigt wird. Stets verweist N. aber auf Weils unbestechlich intellektuelle Redlichkeit, die zugleich mit einem transparenten Schreibstil gepaart ist, wie ihn nur wenige Denker unseres Jh.s erreichten.

Im III. Teil (Kap. 9–10), der die geistig-moralischen Krisen der Kriegsjahre im Zusammenhang mit ihrem Zentralbegriff des aufmerksamen Erwartens Gottes (*attente*) sieht, handelt dieses Buch auch das Verhältnis Weils zum Judentum ab (235–259), wie es der Untertitel erwarten ließ. Verdienstvollerweise wird der „Judenhaß" in Frankreich ebenso mit einbezogen wie die Reaktionen jüdischer Autoren auf Weils Äußerungen zum Judentum (u. a. Buber, Lévinas, Améry). N. lehnt eine Zugehörigkeit Weils zum Judentum im rassischen und religiösen Sinne ab, aber er möchte sie in einem „historischen Sinne" als „catastrophe Jew" wie Bergson, Tucholsky, Benjamin dazu gezählt wissen, wobei letzterer Ausdruck von J. Améry stammt. Anstelle einer „verfehlten" oder „anonymen Christin", wie Weil inzwischen meist gesehen wird, legt dieses Buch nahe, in Weil eher eine *anima naturaliter judaica* zu suchen. Der Hinweis, daß sie ihre Annahme des Christentums als eine gleichzeitige Integration in ihre eigene „heterodoxe" Religionssicht vollzog, dürfte aber wohl darauf hinlenken, daß sie in religiös-kultureller Perspektive einen „Ökumenismus der Wahrheit" anstrebte, der die historischen Zuordnungen von Religionen überschreitet. Der Vf. erkennt selbst, daß die bisherigen Reaktionen auf Weils Werk so unterschiedlich sind, daß sie keine Vereinheitlichung zulassen und ergänzend zur Biographie- und Werkanalyse bereits eine ausführliche Rezeptionsgeschichte notwendig machten.

In einer solchen Darstellung nähme auch gerade die Verbindung von politischen, philosophischen und „spirituellen" Themen aus ihrer letzten Schaffensperiode 1942–1943 eine besondere Stellung ein, da sie zeigen würde, ob ihre Hinweise für eine geistig wie ethische Erneuerung der Nachkriegsjahre wirklich Früchte gezeitigt haben. Das Buch will Weils Einstufung als „religiöses Genie" verabschieden – sie dafür eher, gerade auch im Zusammenhang mit ihrem Letztwerk „Die Einwurzelung", als „excellent teacher" vorstellen. Damit ist Richtiges getroffen, wenn die religiöse Dimension neben der epistemologischen und kulturkritischen einbeschlossen bleibt. Weil sah in der Tat bis zuletzt in Platons „Politeia" vornehmlich ein pädagogisch zu lesendes Buch, wie nämlich eine authentische Inspiration oder Spiritualität des Guten der gesamten Lebenswelt, um hier mit Husserl zu sprechen, mitgeteilt werden könne. Vielleicht war es notwendig, daß S. Weil in gewisser Hinsicht aus allen menschlichen Gemeinschaften sich selbst ausschloß, um so als *self-exiled* (was eben nicht nur ihr Judentum betrifft) besser zu sehen, was jeder dieser menschlichen Heimwelten (*milieux*) an Nahrung für eine wirkliche Einwurzelung fehlt.

Da dieses Buch vor dem Erscheinen der ersten Bde. der französischen Gesamtausgabe entstand, hat der Vf. auf Archivmaterial zurückgreifen müssen, was die Ernsthaftigkeit dieses Unternehmens nur unterstreichen kann. Ebenso wird die weitere Weil-Forschung von vielen bibliographischen Hinweisen bereichert, die die von S. Weil benutzten Quellen betreffen. Als erste Skizze einer Rezeptionsgeschichte Weils wird wichtige Sekundärliteratur der 50er und 60er Jahre meist kurz referiert (456–478), die einen Einblick in die Interpretationsvielfalt vermittelt. Für den amerikanischen Kontext, wo seit einigen Jahren eine starke Beschäftigung mit Weil eingesetzt hat, bietet N. ohne Zweifel gute neue Hintergrundsanalysen für das Weil-Verständnis, die aber die französische Literatur hierüber nicht ersetzen können (vgl. letzthin: M. Broc-Lapeyre [Hg.], S. Weil et les langues. Recherches sur la philosophie et le langage, no. 13. Université Grenoble/Vrin 1992, 308 S.; J.-M. Muller, S. Weil, L'exigence de non-violence. Ed. du Témoignage chrétien, Perthes 1992).

So bleibt dieses biographische Oeuvre, das keine eingehenden Detaildiskussionen der Weilschen Interpretationsschwierigkeiten trotz seines Umfangs bringen kann, für den deutschen Leser hauptsächlich eine unentbehrliche Infragestellung der Weil-Klischées. Das Buch über Weils Judentum mit allen notwendigen exegetischen, traditionskritischen, theologischen wie religionsphilosophischen und politischen Aspekten aber bleibt nach unserem Ermessen noch zu schreiben.

Wien Rolf Kühn

Beyer, Dorothee: **Sinn und Genese des Begriffs „Décréation" bei Simone Weil**. – Altenberge: Oros Verlag 1992. 186 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 16), kart. DM 34,80

Diese bei P. Lengsfeld in Münster erarbeitete theologische Diss. verfolgt das Ziel, den Weilschen Kerngedanken der Décréation (Entschaffung, Entwerden) für die zukünftige ökumenische Begegnung fruchtbar zu machen. Die Dekreation als Machtverzicht Gottes in Schöpfung wie passionshafter Inkarnation, dem die sich von seinem „Ich" lösende Gegenbewegung des „entwordenen Menschen" entspricht, bedeutet „einen Paradigmenwechsel im weltökumenischen sowie im interkonfessionellen Dialog" als Verzicht auf jede Art von bloßer „Selbstbehauptung". Die fundamentaltheologischen und dogmatischen Implikationen einer solchen Neuorientierung führen gleichzeitig zu einer „Theodizee der Ohnmacht Gottes" wie zu einer ökologisch-feministisch akzentuierten Schöpfungstheologie als Besinnung auf Gottes „kreative Lebensmacht", die von jeder „Gewalt" frei ist und so dem Menschen heute eine zugleich neue „transzendente Lebenseinstellung und Lebensorientierung" anbieten kann (170ff).

Unter diesem doppelten Gesichtspunkt von Lebenserfahrung und Ökumene ist es daher sinnvoll, das dekreative Denkmodell, das wesentlich mystisch verstanden wird, methodisch von S. Weils eigener Biographie (Teil 1) und von ihren philosophisch-religionsgeschichtlichen Quellen her (Teil 2) aufzuschlüsseln. B. versucht deshalb – unter Abgrenzung von psychologischen Engführungen wie Magersucht, Minderwertigkeitsgefühl (36ff u. ö.) – lebensgeschichtliche Schlüsselsituationen bei S. Weil für die Bildung ihres Hauptkonzepts herauszukristallisieren. Dabei erweisen sich Wahrheitssuche, sozial-politisches Engagement, Unglückserfahrung, Mystik, Askese und Tod (Kap. 1–6 des 1. Teils) als maßgebliche Strukturierungselemente der „Entschaffung": Lösung von aller Weltillusion (relative Werte, Scheinerkenntnis), gerechtes oder ichloses Handeln, Vernichtung durch die Weltnotwendigkeit, personale und transpersonale Gotteserfahrung, Verzicht als Ablösung und Leere, Sterben als höchstes Wahrheitskriterium. B. bleibt so nicht im rein Biographischen haften, sondern kann deutlich machen, daß Denkerfahrung in Lebenserfahrung wurzelt, auch wenn der Begriff der Genese des Dekreationskonzepts bei S. Weil nicht immer berücksichtigt, daß Weil ihre Erfahrungsdeutung von dem Hintergrund einer umfassend philosophischen Sozialisation her leistet, die sie dank ihrer Agrégation besaß.

Um so begrüßenswerter ist es, daß B. im ideengeschichtlich-genetischen Teil, nachdem sie die Bedeutung der griechischen Philosophie für S. Weil als Inspirationsquelle untersucht hat (67–83), für die deutsche Weilforschung wirklich Weiterführendes leistet, indem unter den neuzeitlichen Philosophieeinflüssen auf Weils Denken die Reflexionsanalyse Jules Lagneaus (1851–1894) entscheidend berücksichtigt wird (90–98). Lagneau vertrat bereits eine „rationale Mystik", worin der Schöpferakt Gottes als Generosität der absoluten Realität ein auffordernd ethisches Modell für die transsubjektive Seinsweise des Menschen darstellt, der sich von der empirischen Existenzgefallenheit befreit, um sich rein im universal „moralischen Akt" zu gründen.

Damit hat B. einen Horizont aufgerissen, der verständlich macht, warum S. Weils prinzipiell universales Denken die unterschiedlichsten religiösen Traditionen in ihren Denkweg weiterhin integrieren konnte. Nahe am Weilschen Textbefund werden dabei die folgenden Strömungen erfaßt, die S. Weil sozusagen in einem permanenten ökumenischen Austausch zeigen (98–144): christliche Gnosis, östliche Religionen (Hinduismus, Taoismus, Buddhismus), christliche Mystik (Johannes vom Kreuz, Caterina von Siena). Daran schließt sich Weils erstaunliche Nähe zum „Rückzugs"-Gedanken (Zimzum) des Kabbalisten Isaak Luria (1536–1672) an, den sie nicht den Quellen nach gekannt hat, dem sie aber aus ähnlichen metaphysisch-theologischen Dispositionen heraus nahe kommt.

Was bei diesen „religionsökumenischen" Vergleichen auffällt, ist B.s notwendiges Eingeständnis, daß sich nicht immer leicht entscheiden lasse, ob S. Weil ihr Dekreationskonzept nur mit neuem Material illustriert oder ob sie von daher wirklich inhaltlich prägende Anstöße erhalten habe (vgl. 111, 119, 124, 134, 138). Der Versuch, eine „semantische Entwicklung" des Dekreationsbegriffs nachzuzeichnen, nämlich ausgehend von „Verzicht/Loslösung" über „Leere" zur Verbalform „défaire" (auflösen, vernichten) als Vorform von „dé-création" (144–149) legt dann auch eher nahe, daß S. Weil bei aller spirituellen Ausrichtung in der begrifflichen Präzisierung ihre philosophische Grundberufung weiter ausübt, d. h. ein Modell besaß, um „fremdes" Gedankengut zu integrieren. In dieser Hinsicht sei die Korrektur gestattet, daß der Terminus „défaire" schon bei ihrem Lehrer Alain auftritt und auch in Weils Frühschriften die Epoché von illusionshafter wie leidenschaftsabhängiger Bedeutungslektüre („Sinn") meint. Der défaire-Begriff ist also der eigentlich theoretische wie praktische Ausgangspunkt des Weilschen Denkwegs, dem mit der „Mystik" eine letzte Ablösungs-Dimension zuwächst.

Die Frage wird bleiben, ob man hier zwischen Mystik und Philosophie eine Zäsur erblicken will und mit B. für S. Weil eine spezifisch theologische Diskursebene postuliert, oder ob sich in Weils Denken nicht ein spezifisch „phänomenologisches" Denken ankündigt, das mit *allen* mundanen Sinnreferenzen „reduktiv" verfährt. Dekreation als Epoché – so unser Weilverständnis – ist aber nie Reduktion in einem positivistischen Sinne, sondern Freilegung einer ursprünglicheren Sphäre der (Phänomen-)Gebung: hier bei S. Weil des „absolut Guten", von dem her der Mensch sich selbst, die Welt und Geschichte sowie Gott „liest", wobei die Ebene der „Realitätsberührung" als Erfahrung oder Kontakt jeweils im kritischen Mittelpunkt steht – bis hin zur „Nicht-Lektüre", die die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung sein will (vgl. 150 u. ö.), d. h. eine neue Phänomenalitäts- oder Erscheinungsweise in der „Fülle des Seins" (162f).

Dekreation wäre dann weder vom Denken noch vom Handeln oder vom Glauben geschieden, sondern bildete eine innere Disposition für die Wahrheit, der wir überall „begegnen", obwohl sie immer schon in uns ist, was u. a. beispielsweise einen vertieften Vergleich mit der Phänomenologin und Mystikerin E. Stein anregen könnte. B.s Studie macht jedenfalls unmißverständlich darauf aufmerksam, daß Theologie- und Religionsdiskurse nicht mehr möglich sind, ohne de-kreativ zu klären, was wir (post-modern) unter „Schöpfung" – derjenigen Gottes wie der unsrigen – verstehen, um alles Sein vom kenotischen Ursprung aus zu erfassen, der trotz Balthasars Veto gegen eine Deduktion desselben (vgl. 169) eine auch anthropologisch wie ontologisch (besser: onto-*do*-logisch nach Cl. Bruaire) notwendige Einsicht bleibt. Somit könnte B.s Arbeit im deutschen Sprachraum ohne Zweifel mithelfen, weitere Weilstudien zu initiieren, die sich einem „anderen Denken" verpflichtet fühlen als dem vom expansiven Sein.

Wien Rolf Kühn

Habbel, Marie-Luise: **„Diese Wüste hat sich einer vorbehalten"**. Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns. – Altenberge: Oros Verlag 1992. 236 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen), kart. DM 34,80

Seit einigen Jahren bringt der intensive wissenschaftlich betriebene Dialog von Theologie und Literatur fruchtbare Ergebnisse hervor. Neben theoretischen Erörterungen und motivgeschichtlichen

Studien wird dabei vor allem der in der Literaturwissenschaft vielfach vernachlässigte Aspekt des Einflusses religiöser Symbole oder Sprachstrukturen auf das Werk bedeutender GegenwartsautorInnen neu ausgeleuchtet. Die vorliegende Diss. der Münsteraner Theologin Marie-Luise Habbel nimmt sich im Rahmen dieser Fragestellung das Werk einer der ohne Zweifel wichtigsten deutschsprachigen Autorinnen des 20. Jh.s vor: das Werk der Österreicherin Ingeborg Bachmann (1926–1973).

Bevor sich die Vf.in direkt mit dem Werk Bachmanns auseinandersetzt, sichert sie ihre Ausführungen durch eine doppelte wissenschaftliche Grundlegung ab: Zum einen durch einen detaillierten Blick auf den Forschungsstand der bisherigen Sekundärliteratur zum Werk der Schriftstellerin, zum anderen aber auch durch eine konzise Aufarbeitung der theoretisch-hermeneutischen Diskussion im Forschungsbereich von Theologie und Literatur. Vor allem in positiv aufnehmender, in Einzelfragen auch kritischer Auseinandersetzung mit den Positionen des Tübinger Theologen und Literaturwissenschaftlers Karl-Josef Kuschel entwickelt sie dann eigene methodologische Leitlinien für ihre Studie. Sie geht dabei von der Hypothese aus, „es gebe Beziehungen zwischen dem literarischen Werk Ingeborg Bachmanns und biblisch-christlichen Inhalten und Ausdrucksformen" (42). „Was" an biblischen oder christlichen Gedanken klingt in ihren Texten an, „wie" werden dieses Inhalte sprachlich umgesetzt, und „welche Wirkung" haben diese Passagen in den jeweiligen Texten (45) – diese Ausgangsfragen strukturieren ihre folgenden Ausführungen. Die Vf.in konzentriert sich dabei primär auf die bislang weniger beachteten Prosawerke Bachmanns, zieht jedoch auch immer wieder Beispiele aus der bekannteren Lyrik heran. Dabei betrachtet sie die Texte nicht so sehr in ihrer Gesamtheit, sondern vor allem als sprachlich-motivische Einzeleinheiten in ihrem Bezug zu biblisch-christlichen Elementen.

Der erste Hauptteil dieser Untersuchung widmet sich der analytischen Aufarbeitung der verschiedenen relevanten Einzelmotive, die im bachmannschen Werk auftauchen, und zwar unter den folgenden Einzelüberschriften: „Gottes-Bilder", „Elemente aus dem Alten Testament: Der Weg der Menschen mit ihrem Gott", „Elemente aus dem Neuen Testament: Der Weg Jesu Christi mit den Menschen", „Kirche und Klerus", „Ritual und Zeremonie. Religiöse Grundvollzüge und Gesten". In einem zweiten Hauptteil geraten speziell die „Figuren und Strukturen" im Werk Bachmanns in den Blick, vor allem der „Malina"-Roman von 1971 wird dabei detailliert analysiert. Grundsätzlich geraten aber auch die von der Schriftstellerin verwendeten Textstrukturen als solche in den Blick. Bachmann verwendet bewußt biblische Sprachformen wie Hymnus und Litanei, nicht zufällig trägt eines ihrer bekanntesten Gedichte den Titel „Psalm".

Im Schlußteil dieser literaturtheologischen Untersuchung versucht die Vf.in den zuvor breit belegten und wohldokumentierten Befund zu deuten. Zunächst listet sie ein Spektrum von elf verschiedenen „Formen der Rezeption" biblisch-christlicher Elemente bei Bachmann auf, das von „Identifikation der literarischen mit den religiösen Figuren" (186) bis zu „Negation von biblischen Aussagen oder Glaubenstraditionen" (188) reicht. Ergebnis dieser Auflistung: Bachmann arbeitet mit diesen verschiedenen Elementen „in kritischer Absicht", freilich nicht „um der Kritik willen", sondern um der „Bewahrung von Menschlichem, das auch in Religiösem aufgehoben ist" (192) willen. Religiöse Elemente werden dabei sowohl vor ihrem eigentlichen „religiösen Bedeutungshintergrund" dichterisch gestaltet, als auch im Sinne „stofflich-materialer Experimente" aufgegriffen. Außerdem können sie, so die Vf.in vorsichtig und ohne zu weitgehende Vereinnnahmung, „im Kontext einer feministischen oder feministisch-theologischen Interpretation erschlossen werden" (209).

Ein konkreter Blick auf die Auswahl der Elemente, die Bachmann aus dem biblisch-christlichen Traditionsstrom zur eigenen Gestaltung herausgreift, fördert primär eine „Vielzahl drohender, übermächtiger Gottesbilder" zu Tage, eine Vielzahl auch von „Anspielungen auf Leidensweg und Tod Jesu Christi". Neben diesen Elementen finden sich aber auch, wenngleich in deutlich geringerem Maße, Elemente des Vertrauens „auf die heilsame Wirkung von erinnernder Vergegenwärtigung" und der „Hoffnung auf befreienden Zuspruch" (215). Als thematische Schwerpunkte für ein zukünftiges Gespräch mit der Theologie hebt die Vf.in deshalb in ihren die Untersuchung abschließenden „Schlußlichtern" vor allem drei Gebiete hervor: die Rolle von „Erinnerung und Erzählung", die Reflexion über das Phänomen „Sprache" und die Thematik von „Schuld und Erlösung".

Die vorliegende Untersuchung schließt eine bislang weitgehend unbeachtet gebliebene Lücke im Forschungsbereich von Theologie und Literatur. Gerade das Werk Ingeborg Bachmanns ist voll von biblisch-theologischen Elementen, Anspielungen, Verfremdungen, deren analytische Aufschlüsselung ein großes Verdienst der Vf.in ist. In der kenntnisreichen Analyse des bachmannschen Gesamtwerkes unter dieser Perspektive leistet diese Arbeit zunächst also vor allem einen wichtigen Beitrag zur rein literaturwissenschaftlichen Bachmann-Forschung, die diese Aspekte häufig zu übersehen scheint. Vom Standpunkt des literaturtheologischen Dialogs freilich bleiben einige Desiderate offen, die im Folgenden nicht aus kritiksüchtiger Besserwisserei, sondern im solidarischen Ringen um eine weitere Beschäftigung mit Bachmanns Werk benannt werden sollen. Deshalb drei R ü c k f r a g e n an die Konzeption dieser Untersuchung, die gleichzeitig zukünftige Arbeitsfelder abstecken sollen.

Erste Frage: Die methodologische Entscheidung, vor allem – wenn auch nicht ausschließlich – literarische Textbausteine und motivische Einzelelemente zu betrachten, ermöglicht einen guten synoptischen Überblick über die einzelnen Themen und Motivblöcke, verstellt aber andererseits den Blick auf das literarische Einzelkunstwerk als solches. Das Gedicht, das Hörspiel oder der Roman sind jedoch zunächst als in sich geschlossene Einheit konzipiert, in denen dann auch derartige Einzelelemente ihre spezifische Bedeutung erhalten. Würde nicht der Blick auf die jeweiligen Literaturwerke als solche dem eigentlich literarischen Anspruch besser gerecht, und könnte nicht das interessante Einzelelement vom jeweiligen Gesamtwerk her eindeutiger profiliert werden?

Zweite Frage: Die Vf.in trifft sehr bewußt und in aller wünschenswerten Klarheit die methodische Vorentscheidung, „die Person Ingeborg Bachmanns im Hintergrund stehen zu lassen" (47), also rein werkimmanent zu arbeiten und auf biographische Verweise und Einordnungen zu verzichten. Diese Entscheidung ist eine bewußte Gegenreaktion gegen einen überzogenen Biographismus, der eher die Person als das Werk in den Mittelpunkt des Interesses rückt oder zumindest das Werk stets von der Person her und auf die Person hin interpretiert. Gerade bei einem so hochkomplexen und schwierigen Lebenslauf wie dem der Bachmann könnte so in der Tat die Literatur selbst in den Hintergrund treten.

So berechtigt und sinnvoll die Entscheidung der Vf.in also einerseits ist, so bezahlt sie hierfür jedoch einen – vielleicht zu hohen – Preis. Denn um zu verstehen, warum die Autorin so und nicht anders mit den religiösen Elementen umgeht, woher sie die religiösen Elemente nimmt, die sie vorfindet und verfremdet, wäre eine Einbeziehung biographischer Informationen höchst aufschlußreich gewesen. Warum nicht von den Texten ausgehen und biographische Informationen zur Deutung hinzuziehen? Warum dieser werkimmanente Purismus? Die Vf.in hatte in ihrem Überblick zum literaturtheologischen Forschungsstand selbst erkannt, daß neben dem später von ihr intensiv erforschten „was" und dem „wie" der Rezeption biblisch-christlicher Elemente die „Frage nach dem Warum" (41) entscheidend ist. Also: Warum greift Bachmann auf bestimmte biblische Episoden oder kirchliche Sprachformen zurück? Wie interessant wäre hier ein Blick auf Bachmanns eigene religiöse Sozialisation gewesen, ihre eigene Haltung zu Christentum oder Judentum! Und wie spannend eine genaue Untersuchung der Dialektik von biographischem Hintergrund und tatsächlicher literarischer Realisation. Neben den imponierenden textanalytischen Ergebnissen der vorliegenden Arbeit hätte hier ein zusätzlicher Mehrwert an Erkenntnis erzielt werden können.

Und dritte Frage, die ohne Zweifel über das – aus arbeitstechnischer Abgrenzung auch berechtigte – selbstgesteckte Ziel der vorliegenden Untersuchung hinaus geht: Vor allem aus spezifisch theologischer Sicht hätten etwas schärfer profilierte Hinweise für ein wirkliches zukünftiges Gespräch zwischen Theologie und Literatur der Abrundung dieser Untersuchung gut getan. Ohne Frage tut die Theologie gut daran, auf die Literaten zu hören, sich zunächst vorbehaltlos auf sie einzulassen. Aber: Bleibt den TheologInnen letztlich nur eine nickende Zurkenntnisnahme des Befundes, oder wäre von dem geleisteten Befund her ein literaturtheologischer Dialog möglich, der sich nicht nur in konjunktivistisch formulierten Forderungen an eine abstrakt bleibende zukünftige Theologie erschöpft? Was also könnten TheologInnen von Bachmann lernen, was aber auch ihrerseits ins Gespräch einbringen? Wie könnte eine Theologie, die einerseits die Literatur, aber andererseits auch ihr eigenes unverzichtbares Wesen ernstnimmt, konkret aussehen?

Die vorliegende, vor allem im analytischen Teil vorzügliche Untersuchung lädt als wichtiger Baustein im Grenzgebiet von „Theologie und Literatur" dazu ein, hierüber weiter nachzudenken.

Koblenz Georg Langenhorst

Hartberger, Birgit: **Das biblische Ruth-Motiv** in deutschen lyrischen Gedichten des 20. Jahrhunderts. – Altenberge: Oros Verlag 1992. 426 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen), kart. DM 69,80

Das Aufgreifen biblischer Motive in der zeitgenössischen Literatur ist nur sehr unzureichend erforscht und wird in theologischen Bibeldeutungen weitgehend ignoriert. Die letzte systematische Untersuchungsreihe zur literarischen Bibelrezeption stammt aus den 30er Jahren und behandelt Stoffe oder Motive wie Judith, den ägyptischen Joseph oder Paulus. Darüber hinaus finden sich zwar manche einzelne Arbeiten oder Artikel, jedoch nur wenige systematische, methodisch reflektierte und im Hinblick auf theologische Fragestellungen relevante Untersuchungen.

Deshalb erfüllt die vorliegende – philologische, nicht theologische! – Arbeit ein dringendes Anliegen theologisch-literarischer Motivaufarbeitung, gerade auch weil mit Ruth die Spuren einer hinsichtlich der literarischen Rezeption bislang fast völlig ignorierten biblischen Gestalt aufgenommen werden. Ruth, neben Hiob die einzige nicht-jüdische Zentralgestalt der hebräischen Bibel nach dem Bundesschluß Gottes mit seinem Volk; Ruth, die treue und fürsorgende Schwiegertochter Noemis; Ruth, die umsichtig planende Ehefrau von Boas, die zur Stammutter Davids wird: Was interessiert die Literaten an dieser Figur, welche Elemente greifen sie auf, welche gestalten sie aus?

Die Autorin konzentriert sich zur Beantwortung dieser Fragen auf insgesamt 12 mit dem Ruth-Motiv verbundene deutschsprachige Gedichte aus der Feder wichtiger Gestalten der Literatur des 20. Jahrhunderts: je zwei Gedichte von Rose Ausländer, Gottfried Benn, Else Lasker-Schüler und Nelly Sachs, die Gedichtreihe „Noemi" von Yvan Goll, sowie Einzelgedichte von Paul Celan und Rainer Maria Rilke. Welche Bibelausdeutung erfolgt in den Gedichten dieser Autoren, „warum, mit welcher Absicht und welchem Ziel" (10), so die Ausgangsfragen dieser Untersuchung. Die Gedichte werden folglich nach einer äußerst knappen Charakterisierung des biblischen Motivs in einem ersten Durchgang einer intensiven literaturwissenschaftlich-textlichen Detailanalyse unterzogen. In einem zweiten Schritt werden sie daraufhin „auf dem Hintergrund der dichterisch individuellen Eigendiktion" (151) unter Einbeziehung biographischer und werkgeschichtlicher Informationen interpretierend gedeutet. Eine auswertende Zusammenfassung stellt die „unterschiedliche Verwendung der Motive" heraus, da in keinem der genannten Gedichte „der ganze Stoff zusammenhängend aufgegriffen bzw. zugrundegelegt" (265) wird.

Auffällig sei – so Hartberger – daß „alle Motive profaniert bzw. säkularisiert" (275) würden, da „keiner der Dichter" einen „religiösen Bezug" (270) aufgreife. Im Gegenteil, die genannten Dichter benützten den biblischen Stoff „als Steinbruch" für ihre „eigenen inhaltlichen Intentionen" (274). So werde hier (277) „Protest gegen Religion" (Rilke, Goll) artikuliert, Protest gegen „Bürgerlichkeit" (Benn, Celan), der Rückgriff auf Ruth erfolge „zur Übermittlung von Liebeserklärungen und -absagen" (Rilke, Lasker-Schüler, Benn), zur „kolorierenden Ausgestaltung" (Sachs), zur „Kolorierung naturgeschichtlicher Gedanken" (Benn), oder zur „Sinn-Findung sowie Sinn-Gebung" (Ausländer, Sachs). Eine diachrone Aufreihung der Gedichte fördert schließlich die Einsicht zu Tage, daß die „Signifikanz der Motive im Zeitverlauf immer mehr reduziert wird" (273), so daß das Ruth Motiv zu einem immer beliebiger werdenden „facettenreichen Topos" (278) geworden sei.

Die Autorin der vorliegenden Untersuchung ist promovierte Theologin, legt jedoch hiermit ihre zweite, philologische Dissertation vor. Vielleicht bemüht sie sich gerade deshalb, den Eindruck einer theologisch-germanistischen Dialogarbeit, einer fächerübergreifenden gegenseitigen Herausforderung, in dieser Arbeit zu vermeiden. Alle theologisch möglicherweise relevanten Fragen – die vom Untersuchungsgegenstand freilich vorgegeben sind – werden strikt ausgeblendet. Die Darstellung des biblischen Ruth-Buches – der Stoffvorlage! – etwa beschränkt sich auf wenig mehr als eine Textseite. Gerade weil der Ansatz der Erforschung biblischer Stoffe und Motive und das implizite Anliegen eines Brückenschlags von Literatur, Literaturwissenschaft und Theologie so wichtig sind, wird man jedoch um einige kritische Rückfragen bezüglich der Grundkonzeption dieser Arbeit nicht herumkommen. Die vorliegende Untersuchung erweist sich in mehreren Punkten als nur wenig zufriedenstellend. Vier wesentliche Desiderate bleiben hier unerfüllt.

Zum ersten fehlt bei aller methodologischen Reflexion ein Hinweis auf die spezifischen Eigenheiten eines biblischen Stoffes. Zahlreiche und umfangreiche Spezialstudien von K.-J. Kuschel, D. Mieth und vielen anderen haben sich in den letzten 20 Jahren dem literaturtheologischen Dialog gewidmet und methodologische Prinzipien und Möglichkeiten diskutiert. Auch wenn hier eine germanistische Arbeit vorliegt, so ist angesichts des Gegenstandes zumindest eine Kenntnisnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes im Grenzbereich von Theologie und Literatur hinsichtlich methodologischer Prinzipien Voraussetzung.

Zweite Rückfrage: Nirgendwo begründet die Autorin die Auswahl gerade dieser zwölf Gedichte. Hier finden sich formal völlig verschiedene Anwendungen des Ruth-Motivs. Einige Gedichte sind direkt Ruth gewidmet, andere Gedichte Nebenfiguren des biblischen Ruthbuches wie Noemi oder Boas, wieder andere zitieren Ruth nur völlig am Rande. Dieser formale Unterschied zieht aber interpretative Konsequenzen nach sich, die den Versuch einer synoptischen Motiventwicklung anhand dieser Texte erschweren. Und warum gerade diese Texte? Hartberger erweckt den Eindruck, als gäbe es zu dem Thema nur gerade diese zwölf. Selbst eine nur oberflächliche Nachprüfung führt aber zu weiteren relevanten Texten, von denen zumindest das Gedicht von Franz Werfel „Ruths Worte", Schalom Ben-Chorins in den dreißiger Jahren noch unter seinem Geburtsnamen Fritz Rosenthal veröffentlichte Gedichte „Ruth"/ „Ruths Schlaflied" und das Ruth-Gedicht „Lichtgehörn am Tor von morgen" des christlichen Lyrikers Drutmar Cremer von 1984 unbedingt hätten miteinbezogen, einige unbekanntere Gedichte wie Ernst Waldingers „Randzeichungen zum Buch Ruth", das epischballadeske Gedicht „Das Buch Ruth" von Otto Hermann Hartleben oder das „Ruth"-Gedicht des in Israel lebenden, deutsch dichtenden Leopold Marx zumindest erwähnt werden müssen. Und auch wenigstens Hinweise auf die zwar gattungsmäßig bewußt ausgegrenzten neueren Romane über „Ruth", wie Hanns Cibulkas „Das Buch Ruth" von 1978 oder den 1990 auf deutsch erschienenen Roman „Ruth" des Amerikaners Frank G. Slaughter wären wünschenswert gewesen. So bleibt der Eindruck nachlässiger Literaturerfassung. Alle Gesamturteile Hartbergers bezüglich der Motiventwicklung sind von hierher jedoch fragwürdig.

Die Autorin der Untersuchung widmet sich den einzelnen Gedichten in zwei getrennten Zugängen. Zunächst werden alle Gedichte textkritisch in alle Einzelheiten hinein analysiert. Erst im zweiten Durchgang wird dann interpretiert, ausgelegt, kontextuell und biographisch zurückgebunden. Diese nur schwer nachvollziehbare Zweiteilung erschwert die konkrete Würdigung und das Verständnis der Einzeltexte. So sehr die Autorin im ersten Duchgang die souveräne Beherrschung der literaturwissenschaftlich-immanenten Gedichtananlyse in allen Einzelheiten verdeutlicht, so schwer wird gleichzeitig der Zugang auf die konkrete Deutung. So sinnvoll das Grundprinzip der biographisch-kontextuellen Interpretation ist, so sehr wird doch letztlich nicht in aller Tiefenschärfe deutlich, was die Dichter gerade am Ruth-Motiv reizt, warum und wie die Dichter gerade auf Ruth zurückgreifen.

„Der dichterische Rückgriff der behandelten Autoren auf das Ruth-Buch bedeutet insgesamt eine literarische Reverenz an den allgemein menschlichen Inhalt dieses Buches" (278) – mit diesem Resümee endet die Untersuchung. Ist neben dieser Feststellung und der Erkenntnis, daß diese Texte „insgesamt die Bibelsäkularisation" wiederspiegeln, nicht mehr zu sagen? Erschöpft sich also der Erkenntniswert dieser Arbeit in einer literaturwissenschaftlichen Dokumentation? Wenn dies das Interesse der Autorin gewesen sein sollte, so wiegt die grob lückenhafte Erfassung des Textkorpus um so schwerer.

Die vorliegende Untersuchung belegt insgesamt die Schwierigkeiten einer fächerübergreifenden Arbeit, konkret: einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung, welche die in der Themenstellung implizit mitgegebene theologische Dimension ausblendet. Ohne einen detaillierten Blick sowohl auf das biblische Buch selbst als auch auf die Entwicklungsstufen seiner Auslegungstradition wird letztlich nicht ersichtlich, warum die Dichter auf Ruth zurückgreifen, vor dem Hintergrund welcher Auslegungstraditionen und –stereotypen sie ihre eigene Deutung profilieren. Gerade die jüdischen Dichter waren etwa mit kabbalistischer Bibelauslegung vertraut. Eine genaue Auseinandersetzung mit den von hierher wahrscheinlichen Vorgaben erfolgt jedoch nicht. Nur so würde aber eine in den Gedichten belegbare Selbst-, Situations- oder Zeitdeutung erkennbar, die im Rückgriff auf das biblische Ruth-Motiv ihre Sinnschärfe bekommt. Diese Untersuchung präsentiert sich somit als eine Einladung an Theologen, ihrerseits in Auseinandersetzung mit dem literaturwissenschaftlich gut aufbereiteten Material das Ihre zu sagen. In einem derartigen Dialog zwischen Exegese, Literaturwissenschaft und Rezeptionsforschung könnte das Buch Ruth neu als immer wieder aktueller Grundtext der Bibel aufscheinen.

Koblenz Georg Langenhorst

Wenn du deinem Gott begegnest. Erzählungen über Sich-Finden-Lassen, Suchen und Glauben, hg. v. Eleonore Beck / Josef Hoben. – Ostfildern: Schwabenverlag 1992. 255 S., kart. DM 28,00

„Wenn du deinem Gott begegnest" – unter diesem Titel haben die Tübinger Theologin Eleonore Beck und der Konstanzer Literaturwissenschaftler Josef Hoben einen bemerkenswerten Sammelband zusammengestellt. Er enthält über sechzig Gedichte und Auszüge aus erzählenden Werken, die alle in der einen oder anderen Weise um ein unerschöpfliches Thema kreisen: die Erfahrungen, die der Mensch mit Gott und mit dem Glauben macht. Denn um Gott kommt niemand herum. „Er ist, da niemals in ihrer Geschichte die Menschheit ernsthaft auf ihn verzichten konnte, eine anthropologische Konstante", nicht nur für die Gläubigen, sondern „auch für bekennende Atheisten" (Josef Hoben im Vorwort, S. 10).

Der Bogen der Autoren, die zu Wort kommen, ist weit gespannt. Auf der einen Seite enthält die Sammlung Ausschnitte aus den Werken der Nobelpreisträger Hermann Hesse, Alexander Solschenizyn und Heinrich Böll und von anderen Klassikern der Weltliteratur. Auf der anderen Seite sind auch weniger bekannte, aber deshalb nicht weniger lesenswerte Schriftsteller aus der jüngeren Generation vertreten. Der Schwerpunkt liegt auf der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s. Darüber hinaus sind mehrere Texte aus früheren Jh.en und von fremdsprachigen Autoren aufgenommen worden.

Die Werkauszüge sind thematisch in zehn Kap. geordnet, die die ganze Vielschichtigkeit des nicht immer einfachen Verhältnisses des Menschen zu Gott widerspiegeln. Beispiele sind „Kinderglaube", „Begegnungen" und „Zwiegespräche", aber auch „Herausforderungen" und „Zufügungen".

Ein kenntnisreiches und informatives Vorwort von Josef Hoben, ein Epilog von Eleonore Beck und ein solides biographisches Verzeichnis der Autoren runden den Band ab.

Für Literaturfreunde ist er eine Fundgrube. Und die mehr psychologisch interessierten Leser, die Aufschluß über die unterschiedlichen Arten des Gotteserlebnisses suchen, werden von den Dichtern und Schriftstellern mindestens genauso viel lernen können wie aus den Lehrbüchern der Psychologie.

Konstanz Siegfried Uhl

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Allgemeines

Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg, hg. v. Dietrich-Alex Koch / Hermann Lichtenberger unter Mitarbeit von Karina und Thomas Lehnardt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 400 S. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 1) ISBN 3-525-54200-3: S. 9–19: Amir, Yehoshua: Monotheistische Korrekturen heidnischer Texte; S. 21–39: Aschoff, Diethard: Die Judenverfolgung des Jahres 1350 in der älteren westfälischen Geschichtsschreibung; S. 41–49: Baumann, Arnulf H.: Fasttage in der Darstellung des Josephus; S. 51–92: Bunte, Wolfgang: Jacob von Maerlant und die Juden; S. 93–121: Feldman, Louis H.: The Jewish source of Peter Comestor's commentary on Genesis in his Historia Scholastica; S. 123–132: Goßmann, Hans Christoph: Metamorphosen eines Dämons. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Ex 4,24–26; S. 133–162: Güting, Eberhard: Amen, Eulogie, Doxologie. Eine textkritische Untersuchung; S. 163–181: Hüttenmeister, Frowald G. : „Synagoge" und „Proseuche" bei Josephus und in anderen antiken Quellen; S. 183–213: Kampling, Rainer: Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14–16; S. 215–244: Koch, Dietrich-Alex: Die Überlieferung und Verwendung der Septuaginta im ersten nachchristlichen Jahrhundert. Aspekte der neueren Septuagintaforschung und deren Bedeutung für die neutestamentliche Exegese; S. 245–261: Lichtenberger, Hermann: Josephus und Paulus in Rom. Juden und Christen in Rom zur Zeit Neros; S. 263–270: Lindner, Helgo: Johannes Hyrkan und der reiche Jüngling. Scheitern an der Einlaßbedingung bei den Pharisäern und in der Jesustradition (Ant 13,291 und Mt 19,21); S. 271–292: Maser, Peter: Synagoge und Ekklesia. Erwägungen zur Frühgeschichte des Kirchenbaus; S. 293–302: Mayer, Günter: Die herrscherliche Titulatur Gottes bei Philo von Alexandria; S. 303–311: Medina-Lechtenberg, Rachel / Berger, Paul Richard: Eine späte Theodotion-Tradition vom Danielbuch? ; S. 313–333: Oppenheimer, Aharon: Nehardea und Nisibis bei Josephus (Ant 18); S. 335–345: Pilhofer, Peter: Wer salbt den Messias? Zum Streit um die Christologie im ersten Jahrhundert des jüdisch-christlichen Dialogs; S. 347–364: Stemberger, Günter: Hieronymus und die Juden seiner Zeit; S. 365–394: Tilly, Heinz-Peter: Der ‚Diskurs' als funktionale Form im Talmud Yerushalmi. Versuch einer formanalytischen Diskursbeschreibung; S. 395–400: Bibliographie Heinz Schreckenberg 1959–1991.

Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart, hg. v. Hermann Kochanek. – Nettetal: Steyler 1993. 149 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn), kart DM 20,00 ISBN 3-8050-0309-9: S. 11–24: Zeller, Dieter: Heil durch Teilnahme am göttlichen Leiden und Erfahrung der Unterwelt. Die Mysterien von Eleusis und in ägyptischen Kulten; S. 25–38: Zeller, Dieter: Erlösung durch Außersich-Sein. Reinigung und Lösung vom Leibe. Von den Dionysosmysterien über die Orphik zur Gnosis; S. 39–51: Kehl, Alois: Mithrasmysterien und Christentum; S. 53–70: Rivinius, Karl Josef: Das Verhältnis von Gnosis und frühem Christentum; S. 71–89: Hoheisel, Karl: Heil und Erlösung durch Gnosis und Mysterien heute; S. 91–112: Schilson, Arno: Das Christentum – eine Mysterienreligion? Geschichtliche und grundsätzliche Hinweise zu einer aktuellen Frage; S. 113–141: Kochanek, Hermann: Mystagogie – eine bleibende Herausforderung für Kirche und Theologie. Aspekte und Elemente einer mystagogischen Seelsorge und Pastoral.

Fundamentaltheologie/Dogmatik

Heute glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte. Mit Beiträgen von Bernd Jochen Hilberath, Karl-Josef Kuschel und Hansjürgen Verweyen, hg. v. der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg. – Düsseldorf: Patmos 1993. 103 S. (Freiburger Akademieschriften, 7) ISBN 3-491-77942-1: S. 7–27: Hilberath, Bernd Jochen: Einfach glauben oder kompliziert interpretieren? Hinweise zum symbolischen und geschichtlichen Charakter von Glaubensaussagen; S. 28–70: Kuschel, Karl-Josef: Gottessohn von Ewigkeit. Jüdische Wurzeln – christliche Entfaltung – existentielle Bedeutung; S. 71–88: Verweyen, Hansjürgen: Der Glaube an die Auferstehung. Fragen zur „Verherrlichung" Christi; S. 89–102: Hilberath, Bernd Jochen: Die Eucharistie – ihr Ursprung und ihre symbolische Präsentation im Wandel der Geschichte.

Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung [Gotthold Hasenhüttl zum sechzigsten Geburtstag], hg. v. Konrad Hilpert / Karl-Heinz Ohlig. – Zürich: Benziger 1993. 424 S. ISBN 3-545-24114-9: S. 13–32: Hilpert, Konrad: Inkulturation. Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie; S. 35–58: Ohlig, Karl-Heinz: Kultur und Gottesglauben. Entstehung, Wandlungen und Zäsuren der Gottesvorstellungen in der Religionsgeschichte; S. 59–70: Görg, Manfred: Monotheismus in Israel. Rückschau und Genese; S. 71–84: Ohlig, Karl-Heinz: Die trinitarische Komplizierung. Zur Inkulturation des biblischen Gottes in altkirchlicher Zeit; S. 85–104: Feld, Helmut: Das Zeitalter des Zweifels. Erwägungen zum Gottes- und Weltbild im Hochmittelalter; S. 105–113: Müller, Werner: Latente Präsenz. Ein Versuch über den „Ort" Gottes in der Frühen Neuzeit; S. 115–123: Ganoczy, Alexandre: Trinität – vom Heiligen Geist her reflektiert. Eine Skizze; S. 127–140: Theis, Robert: Kants Transformation der Ontotheologie. Über die Möglichkeit einer philosophischen Theologie im Schatten des Kritizismus; S. 141–152: Hummel, Gert: Die Säkularität Gottes. Zur Herausforderung der Theologie in der Postmoderne; S. 153–165: Jeanrond, Werner G.: Das Fragen nach Gott im westlichen Christentum der Gegenwart; S. 169–200: D'Sa, Francis X.: Gott: Prinzip oder Person? Gottesbegriff im Werden der indisch-christlichen Theologie; S. 201–214: Meier, Erhard: Die Aufhebung der Zweiheit und die christliche Gottesvorstellung. Inkulturation in Begegnung mit dem Buddhismus; S. 215–232: Immoos, Thomas: Die Harfe, die von selber tönt. Überlegungen zur Inkulturation in Japan; S. 233–246: Hsiao-Chih, Johannes Sun: Die chinesischen Begriffe „Tian", „Dao" und der christliche Gott. Überlegungen zu Inkulturationsversuchen in die chinesische Tradition; S. 247–257: Bujo, Bénézet: Gottesvorstellung in der afrikanischen Tradition und ihre Fortführung im Christentum; S. 259–276: Küng, Hans: Lateinamerika als Herausforderung. Zum Problem der Inkulturation des Christentums; S. 277–287: Greinacher, Norbert: Der Gott der kleinen Leute; S. 289–314: Rosner, Enrique: Indianische Gottesvorstellungen; S. 317–328: Figl, Johann: Gibt es eine transkulturelle Einheit der verschiedenen Gottesvorstellungen? Universalreligiöses Selbstverständnis und religionsphilosophische Deutung; S. 329–337: Pauly, Wolfgang: Vom Atmen der Seele. Prolegomenon zu einer Theologie des Gebetes in der Moderne; S. 339–351: Nolte, Josef: In Gottes Namen von Kunst reden. Über den theologischen Horizont ästhetischer Kategorien und den ästhetischen Mehrwert theologischer Rede; S. 353–365: Jochum, Herbert: Gottesglaube nach Auschwitz. Jüdische Antwortversuche; S. 367–380: Höver, Gerhard: Das „Recht auf Entwicklung". Eine ethische Herausforderung für die Frage nach Gott.

Vazhakoottathil, John Antony Theodore: Thomas Merton's mystical quest for the union with god. – St. Ottilien: EOS 1993. 399 S. (Dissertationen: Theologische Reihe, 63) ISBN: 3-88096-763-6 (München, Univ., Diss., 1992).

Ética e Metafísica, hg. v. C. Mendes / J. Etienne Filho / H. C. de Lima Vaz / C. A. Ramos / L. Avritzer / L. E. Soares / U. Arantes. – Sao Paulo: Síntese Nova Fase 1993. S. 163–307 (Síntese 61 – 1993), ISSN 0103-4332: S. 163–172: Mendes, Candido: Leonel Franca, a disciplina da verdade;

S. 173–180: Filho, Joâo Etienne: Memórias de um secretário do Dr. Alceu; S. 181–197: Lima Vaz, H. C. de: Platâo revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas; S. 199–218: Aquino, Marcelo F. de: Metafísica da subjetividade e linguagem – I; S. 219–233: Ramos, Cesar Augusto: A dialética da vontade livre segundo categorías lógico-conceituias na Introduçâo à Filosofia do Direito de Hegel; S. 235–256: Avritzer, Leonardo: Reflexôes críticas sobre o conceito de poder em Habermas; S. 257–266: Soares, Luiz Eduardo: O Lugar do sofrimento humano no pensamento político moderno; S. 267–276: Arantes, Urias: Em busca da modernidade política. História e política em Kant.

Judaísmo e Filosofia, hg. v. U. Vázquez / W. S. Wurzburger / W. Kluback / C. Casalone / W. I. Rehfeld / C. A. Ribeiro do Nascimento / J. L. Fiori / V. Chacon. – Sao Paulo: Síntese Nova Fase 1993. S. 311–348 (Síntese 62 – 1993), ISSN 0103–4332: S. 311–313: Vázquez, Ulpiano: Filosofia e Judaísmo; S. 315–322: Wurzburger, Walter S.: A posiçâo central da virtude ética em Maimônides; S. 323–339: Kluback, William: Martin Buber: um exilado na terra de Israel; S. 341–354: Casalone, Carlo: Levinas: Ética e filosofia no pensamento pós-moderno; S. 355–364: Rehfeld, Walter Israel: O princípio da esperança: das profecias bíblicas ao neomarxistas; S. 365–385: Ribeiro do Nascimento, Carlos Arthur: A prudência segundo Santo Tomás de Aquino; S. 384–402: Fiori, Jose Luis: Sobre a „crise contemporânea“: uma nota perplexa; S. 403–408: Chacon, Vamireh: A existencialidade em Wittgenstein.

Christ, Church and Society. Essays on John Baillie and Donald Baillie, hg. v. David Fergusson. – Edinburgh: T & T Clark 1993. 300 S., Ln. 19,95 ISBN 0–567–09617–3: S. 3–37: Cheyne, Alec C.: The Baillie Brothers: A Biographical Introduction; S. 41–64: Anderson, Ray S.: Faith, Doubt and Moral Commitment: An Analysis of D. M. Baillie's *Faith in God*; S. 65–85: Hall, George B.: D. M. Baillie: A Theology of Paradox; S. 87–113: McIntyre, John: The Christology of Donald Baillie in Perspective; S. 115–121: MacKinnon, Donald M.: Reflections on Donald Baillie's Treatment of Atonement; S. 123–153: Fergusson, David A. S.: John Baillie: Orthodox Liberal; S. 155–169: Newlands, George M.: The Sense of the Presence of God; S. 173–198: Cheyne, Alec C.: The Baillies' Churchmanship; S. 199–219: Clements, Keith W.: John Baillie and 'The Moot'; S. 221–233: Forrester, Duncan B.: God's Will In A Time of Crisis: John Baillie as a Social Theologian; S. 235–249: Whyte, James A.: Church and Society in the Thought of John Baillie; S. 253–261: Torrance, Thomas F.: John Baillie and Prayer; S. 263–267: Lusk, John C.: John Baillie – As a student saw him; S. 269–272: Hendry, George S.: John Baillie on Eternal Life; S. 273–280: Lochman, Jan Milic: Donald M. Baillie – A Witness to Grace; S. 281–287: Macdonald, Murdo Ewan: D. M. Baillie – As a student saw him.

Luukkanen, Tarja-Liisa: In Quest of Certainty. Axel Granfelt's theological epistemology- Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1993. 217 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 29) ISBN: 951–9047–32–8

Soneson, Jerome Paul: Pragmatism and Pluralism. John Dewey's Significance for Theology. – Minneapolis MN: Fortress Press 1992. xvii, 198 S. (Harvard Dissertations in Religion, 30) ISBN: 0–8006–7086–8.

Neuhaus, Gerd: Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 365, kart DM 68,00 (Bochum, Univ., Habil.-Schrift, 1992) ISBN: 3–451–23237–5.

Ericson, Victoria Lee: Where Silence Speaks: Feminism, Social Theory, and Religion. – Minneapolis: Fortress Press 1993. XIX, 219 S. ISBN: 08006–2635–4.

Buse, Gunhild: Macht – Moral – Weiblichkeit. Eine feministisch-theolgische Auseinandersetzung mit Carol Gillingan und Frigga Haug. – Mainz: Matthias-Grünewald 1993. 125 S., kart DM 28,80 ISBN: 3–7867–1723–0.

Kleines Credo für Verunsicherte, hg. v. Norbert Kutschki / Jürgen Hoeren. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 143 S. ISBN: 3–451–23245–6: S. 9–23: Küng, Hans: Können wir heute noch begründet an Gott glauben? – „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erden“; S. 25–50: Kuschel, Karl-Josef: Jesus, ein göttlicher Mensch, ein menschlicher Gott? – Was heißt: „Ich glaube an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit“?; S. 51–68: Beinert, Wolfgang: Maria – Zeichen der allgemeinen christlichen Verunsicherung? – „... geboren von Maria, der Jungfrau“; S. 69–85: Kasper, Walter: Wes Geistes Kind sind wir? – „Ich glaube an den Heiligen Geist“; S. 87–101: Fries, Heinrich: Kirche: Licht auf dem Berg oder Stolperstein? – „Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“; S. 103–119: Gründel, Johannes: Jeder bedarf des Trostes und der Vergebung – „Ich glaube an die Vergebung der Sünden“; S. 121–140: Ratzinger, Joseph: Damit Gott alles in allem sei und alles Leid ein Ende habe – „Ich glaube die Auferstehung“.

Prades, Javier: „Deus specialiter est in Sanctis per Gratiam.“ El misterio de la inhabitacion de la Trinitad en los escritos de Santo Tomás. – Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana 1993. S. XXXIV, 486 (Analecta Gregoriana, Vol. 261. Series Facultatis Theologie, sectio B, n. 87), kart L 59.000 ISBN: 88–7652–651–X (Rom, Pont. Univ. Gregoriana, Diss.).

Panikkar, Raimon: Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung. – München: Kösel 1993 (The Trinity and the Religious). 115 S., geb DM 29,80 ISBN: 3–466–20378–3.

Der Heilige Geist. (Pneumatologie). Bearb. v. Gerhard Ludwig Müller. – Graz, Wien, Köln: Styria 1993. 125 S. (Texte zur Theologie. Dogmatik, 7,2), kart öS 298,00 / DM 39,80 ISBN: 3–222–12095–1.

Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, hg. v. Herrmann Kochanek. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992. 288 S., kart DM 46,00 ISBN: 3–451–22866–1: S. 12–32: Gächter, Othmar: Wiedergeburt im Hinduismus; S. 33–45: Wesolowski, Zbigniew; SVD: Reinkarnation im Buddhismus; S. 46–62: Klimkeit, Hans-Joachim: Auferstehungsglaube im Parsismus; S. 63–84: Schmitz, Rolf: Jenseitsvorstellungen im Judentum; S. 85–97: Piepke, Joachim G.: Auferstehungsglaube im Christentum; S. 100–118: Hummel, Reinhart: Reinkarnation statt Schöpfungsglaube. Zu Rudolf Steiners und L. Ron Hubbards Entwürfen; S. 119–133: Hemminger, Hansjörg: Reinkarnationstherapie – kritisch betrachtet; S. 134–158: Mischo, Johannes: Methodenprobleme der empirischen Reinkarantionsforschung; S. 159–180: Mischo, Johannes: Empirische Reinkarnationsforschung aus sozialpsychologischer und parapsychologischer Sicht; S. 181–193: Wichmann, Jörg: Zur Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik; S. 196–212: Zulehner, Paul Michael: Wandlungen im Auferstehungsglauben und ihre Folgen; S. 213–226: Splett, Jörg: End-Gültigkeit. Zum Ernst des Todes aus der Sicht christlicher Philosohpie; S. 227–247: Krieg, Gustav A.: Das Problem der christlichen Auferstehungspredigt in der neuzeitlichen Lebenswelt; S. 248–262: Waldenfels, Hans: Auferstehung, Reinkarnation, Nichts? Der Mensch auf der Suche nach seiner Zukunft; S. 263–284: Nocke, Franz-Josef: Ist die Idee der Reinkarnation vereinbar mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung? Einige Überlegungen aus der Sicht systematischer Theologie.

Vorgrimler, Herbert: Geschichte der Hölle. – München: Wilhelm Fink 1993. 472 S., Ln DM 68,00 ISBN: 3–7705–2848–4.

Religionswissenschaft

Zehner, Joachim: Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht. – Gütersloh: Gerd Mohn 1992. 323 S. (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 3), kart DM 78,00 ISBN: 3–579–01785–3.

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen Bd 1, [hg. v. Ludwig Hagemann / Peter Heine /Adel Theodor Khoury / Konrad Meisig / Ernst Pulsfort / Gerhard Sauter]. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 180 S., kart DM 48,00 ISBN: 3–451–23267–7: S. 9–17: Khoury, Adel Theodor: Das islamische Rechtssystem – Ein wichtiges Teilproblem im Zusammenhang mit Integrationsfragen; S. 18–36: Hagemann, Ludwig: Islamische Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland – Probleme und Anforderungen; S. 37–48: Heine, Peter: Rechtsgelehrte und Heilige – Zum Verhältnis von Hochislam und Volksislam; S. 49–71: Pulsfort, Ernst: Steckt der interreligiöse Dialog in der Sackgasse? Bemerkungen zur Notwendigkeit einer neuen Standortbestimmung am Beispiel katholischer Ashrams in Indien; S. 72–89: Meisig, Konrad: Buddhismus und Wunderglaube; S. 90–117: Boland, M. / Wessel, U.: Indische Spiritualität und griechischer Logos – Ein Gegensatz?; S. 118–144: Collani, C. von: Johann Adam Schall von Bell S.J. – Missionar und Astronom in China; S. 145–148: Pulsfort, Ernst: Studientagung der bayerischen missions- und religionswissenschaftlichen Institute; S. 148–150: Pulsfort, Ernst: CEC/CCEE Conference „The Presence of Muslims and the Theological Formation of Pastoral Co-Workers“.

Grabner-Haider, Anton: Kritische Anthropologie. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1993. 371 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 29), kart DM 64,80 ISBN: 3–429–01523–5 / 3–89375–082–7.

Zirker, Hans: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung. – Düsseldorf: Patmos 1993. 368 S., kart DM 49,80 ISBN: 3–491–77937–5.

Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, hg. v. Johannes Schwartländer. – Mainz / München: M. Grünewald / Chr. Kaiser 1993. 474 S. (Forum Weltkirche, 2), kart DM 64,00 ISBN: 3–7867–1392–8: S. 13–49: Schwartländer, Johannes: Einleitung; Erster Teil: Referate: S. 53–71: Talbi: Johannes: Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive; S. 72–92: Luf, Gerhard: Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte; S. 93–118: Charfi, Mohamed: Die Menschenrechte im Bezugsfeld von Religion, Recht und Staat in den islamischen Ländern; S. 119–134: Potz, Richard: Die Religionsfreiheit in Staaten mit westlich-christlicher Tradition; S. 135–146: Potz, Richard: Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich; S. 147–178: Mumcu, Ahmet: Religionsfreiheit in der Türkei – Geschichte und Gegenwart; S. 179–209: Wielandt, Rotraud: Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker; S. 210–229: Kasper, Walter: Religionsfreiheit als theologisches Problem; S. 230–241: Honecker, Martin: Zur geschichtlichen Ausdifferenzierung der Religionsfreiheit im reformatorischen Raum; S. 242–260: Talbi, Mohamed: Religionsfreiheit – Recht des Menschen oder Berufung des Menschen?; S. 261–293: Merks, Karl-Wilhelm: Religionsfreiheit als Forderung der Rechtsordnung; S. 294–315: Arkoun, Mohammed: Die Frage nach dem Staat am islamischen Beispiel; Zweiter Teil: Ergänzende Beiträge aus der Diskussion: S. 319–346: Bielefeldt, Heiner: Einführung; S. 347–379: Menschenrechte als modernes Welt-Ethos. Aspekte der Moderne: Säkularität, Geschichtlichkeit, Freiheitsethos; S. 380–417: Deutungen von Recht und Staat im Orient und Okzident. Das Problem der sharia – Zum Ethos der Demokratie; S. 418–470: Zum Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Rechtliche Gestalt und religiöse Bedeutung; S. 471–474: Autorenspiegel.

Das Ethos der Weltreligionen, hg. v. Adel Theodor Khoury – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 208 S. (Herder / Spektrum Bd. 4166), kart DM 16,80

ISBN: 3-451-04166-9: S. 7-13: KHOURY, Adel Theodor: Ökumene der Religionen – Hoffnung für die Menschheit; S. 14-46: PULSFORT, Ernst: Das Ethos des Hinduismus; S. 47-74: GERLITZ, Peter: Das Ethos des Buddhismus; S. 75-117: MALEK, Roman: Das Ethos des Konfuzianismus und Daoismus; S. 118-148: VETTER, Dieter: Das Ethos des Judentums; S. 149-173: FURGER, Franz: Das Ethos des Christentums; S. 174-208: KHOURY, Adel Theodor: Das Ethos des Islams.

Recht auf Leben, Recht auf Töten. Ein Kulturvergleich, hg. v. Bernhard Mensen. – Sankt Augustin: Steyler 1992. 162 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 15 [Vortragsreihe 1991/92]) ISBN: 3-8050-0307-2: S. 9-58: SCHOTT, Rüdiger: Die Verfügung über Leben und Tod in traditionellen afrikanischen Gesellschaften; S. 59-78: STÖHR, Waldemar: Leben und Töten in der Vorstellung altindonesischer Völker; S. 79-94: KHOURY, Adel Theodor: Recht auf Leben – Recht auf Töten aus der Sicht des Islams; S. 95-124: MICHAELS, Axel: Recht auf Leben und Selbsttötung in Indien; S. 125-131: MÜNZEL, Mark: Gibt es den Begriff des Mordens bei südamerikanischen Waldindianern?; S. 133-154: NAGEL, Ernst-Josef: Lebensschutz und Tötungsrecht in der abendländischen Tradition.

MOOREN, Thomas: Purusha – oder der messerscharfe Weg zum Selbst. Selbst und Selbstfindung in islamischer und hinduistischer Mystik. Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1993. 195 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 31), kart DM 39,80 ISBN: 3-429-01561-8 / 3-89375-083-5.

HANG, Thaddaeus T'ui-Chieh: Das kosmische Jen. Die Begegnung von Christentum und Konfuzianismus. – Frankfurt: IKO-Verlag 1993. 164 S. (Theologie interkulturell, 7) ISBN: 3-88939-370-5.

Philosophie

Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1992/1993, hg. v. Peter Koslowski, Reinhard Löw und Richard Schenk. – Hildesheim: Bernward 1992. (Philosophie und Religion. Schriftenreihe des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, 7) 315 S. ISBN: 3-87065-739-1: S. 11-44: SCHENK, Richard: Praktische Unwahrheit und Metaphysik; S. 45-70: BUCHHEIM, Thomas: Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen. Zu Schellings später philosophischer Einsicht; S. 71-90: SCHICK, Friedrike: Was heißt: Der Nous regiert die Welt? Überlegungen zum Verhältnis von Logik und Metaphysik in Hegels Logik; S. 91-101: KOHSAKA, Shiro: Die Rezeption des deutschen Idealismus in Japan; S. 102-120: KIBLE, Brigitte: Substanz und Person bei Thomas von Aquin; S. 121-142: SCHÜTZE, Lorenz: Person und Interesse. Neuzeitliche Voraussetzungen der Debatte über Euthanasie; S. 143-173: LÖW, Reinhard: Überrascht von Freude; S. 174-192: NICKL, Peter: Bemerkungen zu einem vergessenen Begriff; S. 193-215: REHG, William: Das Gerechte und das Gute in der Diskursethik; S. 216-235: KOSLOWSKI, Peter: Ethik und Religion als Korrektiv der Wirtschaft; S. 239-241: Kurze Darstellung des Forschungsinstituts; S. 242-247: KOSLOWSKI, Peter: Geschwisterliche Ergänzungsfähigkeit von Philosophie und Theologie; S. 248-255: SCHENK, Richard: Theologische Überlegungen zum Sinn eines philosophischen Forschungsinstituts in kirchlicher Trägerschaft; S. 256-257: Ergänzung des Collegium Philosophicum; S. 258-261: „Freitagskreis" – Freundeskreis des Forschungsinstituts für Philosophie; S. 265-308: Jahresbericht 1991/92; S. 311-315: Organe und wissenschaftliche Einrichtungen des Forschungsinstituts.

BARBOUR, Hugh Christopher: The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and His Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas. – Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso / Libreria Editrice Vaticana 1993. 125 S. (Studi Tomistici, 53), kart Lit 30.000.

BLANKERTZ, Stefan: Vernunft ist Widerstand. Thomas von Aquin und die Theorie der Gestalttherapie. – Köln: EHP 1993. 152 ISBN: 3-926176-57-1.

HUIZING, Klaas: Das erlesene Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 240 S., geb DM 68,00 ISBN: 3-579-00279-1.

O'DONOHUE, John: Person als Vermittlung. Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels „Phänomenologie des Geistes". – Mainz: Matthias-Grünewald 1993. 491 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 4), kart DM 62,00 ISBN: 3-7867-1625-0 (Tübingen, Univ., Diss., 1990).

MUSCHALEK, Georg: Verlust der Gewißheit. – Eitensheim bei Ingolstadt: Paul van Seth 1993. 106 S. (Bild und Gleichnis, 1), kart DM 17,80 ISBN: 3-927057-02-9

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. habil. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt 70; Prof. Dr. Joachim Becker, Kardinal-von-Galen-Str. 3, D-59368 Werne; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten; Dr. Jean Clam, Am Rittergut 1, D-33013 Barsighausen-Stemmen; Prof. Dr. Frank Crüsemann, Deckertstr. 67, D-33617 Bielefeld; Dr. Basilius Doppelfeld, Abtei, D-97359 Münsterschwarzach; Dr. Wolfgang Gantke, Fritz-Schröder-Ufer 36, D-53111 Bonn; Prof. Dr. Jochen Hilberath, Univ. Tübingen, Kath.-Theol. Sem., Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen; Prof. Dr. William J. Hoye, Inst. f. Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, D-48151 Münster; Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, D-78224 Singen; Dr. Georg Langenhorst, Kapellenstr. 21 D-56073 Koblenz; Dr. Karl Josef Lesch, An der Unlandsbäke 7, D-49393 Lohne; Prof. Dr. Andreas Lindemann, An der Rehwiese 38, D-33617 Bielefeld; Büker, Markus, Universität Freiburg Schweiz, Institut für Pastoraltheologie, Miséricorde, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 16 21, D-33098 Paderborn; Dr. Werner Promper, Rue Crapaurue, 71- Bte 4, B-4800 Verviers; Dr. Reinhard Rieger, Birkenstr. 7, D-72072 Tübingen; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-53757 Sankt Augustin; Dr. Günter Rieße, Dreikönigenstr. 24, D-53343 Wachtberg-Oberbachem; Prof. Dr. Ralph Sauer, Univ. Osnabrück/Abt. Vechta, Oldenburger Str. 10a, D-49377 Vechta; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Albweg 7, D-72077 Tübingen; Dr. Peter Schallenberg, Körnerstr. 3, D-58239 Schwerte; Dr. Perry Schmidt-Leukel, Inst. für Fumdamentaltheologie u. ökum. Theologie der Univ. München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Dr. Hermann Schnarr, Cusanus Institut, Domfreihof 3, D-54290 Trier; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103-109, D-48151 Münster; Prof. Dr. Thomas Söding, Am Thie 7, D-31180 Giesen.

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 48143 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., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 30,– / öS 240,– / sFr 30,–	DM 158,– / öS 1264,– / sFr 158,–	DM 126,40 / öS 1011,– / sFr 126,40	7 % MwSt. inkl.

© 1993 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.

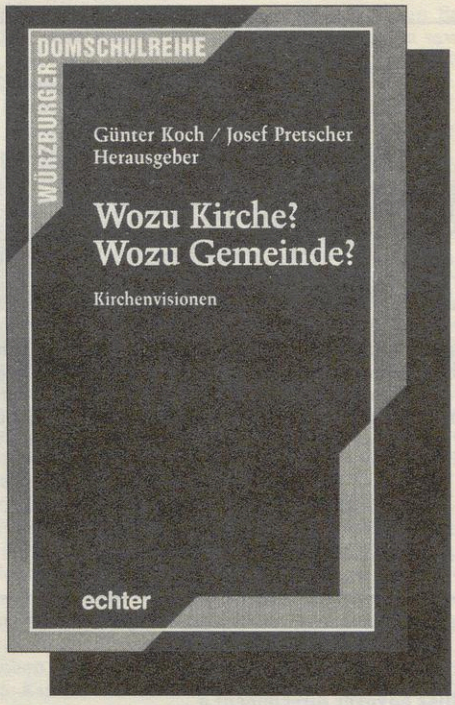
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1993

ISSN 0040-568X



»Ein Standardwerk, dem derzeit nichts Vergleichbares an die Seite zu stellen ist.«

Otto Hermann Pesch
Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)
Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte. 1993.
444 Seiten. Broschur.
DM 48,–/öS 375,–/SFr. 48.–. ISBN 3-429-01533-2.
Pesch »will mit seinem Buch – der ersten neueren Gesamtdarstellung – die Erinnerung wachhalten und dazu beitragen, ›daß das Konzil im Gedächtnis bleibt‹ (16) ... Es ist schwer, die Vorzüge dieses Buchs in wenigen Zeilen zusammenzufassen. Der Verfasser beherrscht die Kunst, auch schwierige theologische Zusammenhänge so darzustellen, daß man sie geradezu mit Spannung liest. Er beschränkt sich nicht auf eine bloße Wiedergabe der Konzilstexte, sondern interpretiert sie auf dem Hintergrund der jeweiligen Theologiegeschichte und macht ihre Bedeutung von daher erst richtig verständlich. Höhepunkte des Buchs sind naturgemäß die Passagen, in denen die Ökumene, das Fachgebiet des Verfassers, zur Sprache kommt ... Alles in allem: Ein glänzend geschriebenes, historisch wie theologisch fundiertes Buch über das bedeutendste kirchliche Ereignis unseres Jahrhunderts, ein Standardwerk, dem derzeit nichts Vergleichbares an die Seite zu stellen ist.« *W. Seibel SJ, in: Stimmen der Zeit*



Drei Beiträge renommierter Theologen zur Zukunft der katholischen Kirche:

Wozu Kirche? Wozu Gemeinde?
Kirchenvisionen. Mit Beiträgen von Medard Kehl, Hans-Josef Klauck, Paul Zulehner. Herausgegeben von Günter Koch und Josef Pretscher. 1993. 96 Seiten. Broschur. DM 19,80 / öS 155,– / SFr. 20.80. ISBN 3-429-01562-6. – Aus der „Würzburger Domschulreihe".
Die Kirche hat im Augenblick keine gute Presse. Neben vordergründiger Sensationsmache gibt es dafür auch tieferliegende und sehr ernstzunehmende Gründe. Denn selbst engagierte Christen fragen sich heute: Wofür lebt Kirche, christliche Gemeinde? Wie kann sie dem Evangelium entsprechen? Wie kann sie den Menschen dienen? Gibt es überhaupt noch realistische Zukunftsperspektiven für diese Kirche? In diesem Buch geben drei namhafte Theologen Orientierungshilfen für das heutige Nachdenken über die Kirche und ihre Zukunft. Dabei wird zunächst nach neutestamentlichen Vorgaben für die Kirche von heute gefragt. In einem zweiten Beitrag wird das Spannungsverhältnis zwischen Kirche und moderner Gesellschaft ausgeleuchtet. Schließlich werden Überlegungen zur heutigen Situation der Pfarrgemeinden sowie zu ihren Möglichkeiten und Chancen angestellt.

echter

„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Die Konfessionalisierungsprozesse im 16. Jahrhundert bestimmen uns auch heute noch fortwirkend mit. Sie bleiben ein Grundthema, auch in der historischen Forschung

In der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK) erscheint darum eine zusammenhängende Folge von insgesamt sieben Bänden zur Landesgeschichte im Reformationszeitalter, eine regionale Kirchengeschichte in vergleichender Zusammenschau. Das Werk ist einheitlich angelegt. In sachlich-objektiver, von konfessioneller Polemik freier Darstellung bietet es eine knappe, aber fundierte und übersichtliche Orientierung über das jeweilige Territorium und skizziert die politische und die Kirchengeschichte von etwa 1500 bis 1650. *In der Planung Heft 6 und 7: Ergänzungen, Bilanz und Register.*

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. 1992, 2. Auflage, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,– DM.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1993, 3. Auflage, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM.

3. Der Nordwesten: Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. 1991, 235 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM.

4. Mittleres Deutschland: Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete – Frankfurt am Main, Friedberg, Wetzlar – Kurmainz – Würzburg – Fulda – Bamberg – Eichstätt – Reichsritterschaft in Franken – Wertheim – Nassau, Ottonische Linien – Hessen. 1992. 288 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM.

5. Der Südwesten: Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz – Kurtrier – Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt – Lothringen, Metz, Toul, Verdun – Baden und badische Kondominate – Württemberg – Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten – Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten – Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster – Die österreichischen Vorlande – Schweiz. 1993. 323 Seiten, 11 Karten, kart. 39,80 DM.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Manfred Probst

Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs

Im Rituale der katholischen Kirche sind die Riten gesammelt, mit denen sie die Menschen von ihrer Geburt bis zu ihrer Bestattung begleitet. An dieser engen Verwobenheit des Rituale mit dem Leben der Menschen liegt es, daß seit längerer Zeit Liturgiewissenschaftler, aber auch Historiker, Volkskundler, Religionswissenschaftler, Religionspsychologen und -soziologen den Wunsch geäußert haben, diese Bücher zu sammeln, um sie für die verschiedenen Studien über die Religiosität des Volkes zur Verfügung zu haben.

In der hier vorgelegten Bibliographie mit mehr als 1000 Titeln wird der Versuch unternommen, die gedruckten Ritualien der katholischen Kirche des deutschen Sprachbereichs, mit Ausnahme des Rituale Romanum und der Ordensrituale, für die wissenschaftliche Forschung zugänglich zu machen. Dies geschieht

- durch eine weitgehend vollständige Titelaufnahme der Ritualien,
- durch den Nachweis wenigstens eines Standortes,
- durch Angabe der Seitenzahl und der Buchrückenhöhe.

Der Bearbeiter hatte die Absicht, alle Ausgaben möglichst vollständig zu erfassen; dies konnte bei der Fülle des weit zerstreuten Materials noch nicht in allen Punkten erreicht werden. Trotzdem wird hier der Wissenschaft ein sehr hilfreiches und nützliches Instrument angeboten.

1993, XIV und 164 Seiten, kartoniert,
DM 59,– / öS 472,– / sFr 59,– · ISBN 3-402-04053-0

Band 74 der Reihe
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

Bernhard Steinhauf

Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600)

Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient

Die Beschlüsse des Konzils von Trient blieben zwar für annähernd drei Jahrhunderte die maßgebliche Grundlage kirchenpolitischen Handelns in Europa. Aber erst im Kampf um die Durchführung des Trienter Reformwerkes und im Zuge der Gegenreformation entschied sich, daß der Westen und Süden Deutschlands zum überwiegenden Teil endgültig katholisch wurden und blieben. Mehr noch: Es ging um den Fortbestand der katholischen Konfession im Deutschen Reich überhaupt.

L. Madruzzo gehörte als Kardinal und unmittelbarer Reichsfürst, als Großinquisitor, päpstlicher Legat und kaiserlicher Gesandter, als Papstkandidat und „Papstmacher" sowie als Inhaber weiterer hoher und höchster Ämter an der römischen Kurie für fast drei Jahrzehnte zu den einflußreichsten Personen seiner Zeit. Die vorliegende Studie zeigt, wie und in welchem Maße er als „Architekt" der Gegenreformation der vom Konzil aufgezeigten Richtung für eine Erneuerung der Kirche nach Maßgabe der politischen Möglichkeiten praktische Geltung verschaffen konnte. Sie präzisiert damit die allgemeinere Untersuchung der katholischen Reformbewegung und der an ihr beteiligten offiziellen Institutionen und Strukturen durch eine genauere Analyse der tatsächlichen Machtverhältnisse. So verdeutlicht sie „sein" Konzept einer reformierten Kirche, das historisch auf breiterer Ebene wirksam wurde und mit dem er die Gestalt der nachtridentinischen „Kirche der Neuzeit" bis in die Mitte unseres Jahrhunderts maßgeblich und nachhaltig mitzuprägen vermochte.

1993, XXXII und 269 Seiten, kartoniert,
DM 94,– / öS 752,– / sFr 94,– · ISBN 3-402-03794-7

Band 132 der Reihe
Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

ASCHENDORFF
VERLAG

Mechthild Dreyer

Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae – Ein Beispielwerk axiomatischer Methode

Die *Ars fidei catholicae,* die Nikolaus von Amiens am Ende des 12. Jahrhunderts verfaßt hat, und die bislang nicht in kritischer Edition vorlag, ist eine Schrift, die weniger wegen ihres Inhaltes als vielmehr aufgrund ihrer außergewöhnlichen Form philosophisches Interesse auf sich zieht. Komponiert nach dem Vorbild der Euklidischen Geometrie beabsichtigt sie, alle wesentlichen Inhalte der Theologie deduktiv aus ersten, nicht mehr hinterfragbaren Sätzen abzuleiten.

Diese Studie behandelt die Schrift des Nikolaus im Zusammenhang der Frage nach der Entwicklung regularer und axiomatischer Methode im 12. Jahrhundert, wobei auch die antiken und frühmittelalterlichen Voraussetzungen zur Sprache kommen.

Diesem philosophiehistorischen und systematischen Teil schließt sich die Edition der *Ars fidei catholicae* und der Schrift *Pontentia est vis* an, einem Werk, das in engem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit der *Ars* steht.

1993, VI und 130 Seiten, kartoniert,
DM 36,– / öS 288,– /sFr 36,– · ISBN 3-402-03932-X

Neue Folge, Band 37 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Georg Plasger

Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit

Eine Interpretation zu „Cur Deus homo" von Anselm von Canterbury

Die Erlösungslehre Anselms ist bis in die heutige Gegenwart hinein äußerst umstritten und wird auf katholischer wie evangelischer Seite weitaus mehr kritisiert als gelobt. Oft wird Anselm ein einseitig juristisch konzipiertes Gottesverständnis zugeschrieben, in dem die Barmherzigkeit Gottes ausgeschlossen wird. In vielen dogmengeschichtlichen Darstellungen wird „Cur Deus homo" als „Satisfaktionstheorie" abgetan.

Die vorliegende Arbeit setzt einen entgegengesetzten Akzent: Anselms Ausgangsfrage ist die nach dem rechten Gottesverständnis, nach dem Zusammenhang von Gott und Leiden: Wie ist die Allmacht Gottes im ohnmächtigen und sterbenden Jesus Christus zu verstehen? Nach Anselm zeigt sich Gottes Gerechtigkeit darin, daß Gott sich selbst gerecht bleibt, indem er die durch die menschliche Sünde verursachte Not des Menschen wendet: In Jesus Christus setzt Gott das Recht seiner Gnade durch.

Im Gespräch mit bisherigen Deutungen, die auch in einer ausgewählten Rezeptionsgeschichte dargestellt werden, stellt der Autor eine stringente und in vielerlei Hinsicht neue Interpretation dieses klassischen Textes dar.

So verstanden kann Anselm bis in die Gegenwart hinein wichtige und anregende Fragen und Anstöße geben.

1993, XX und 178 Seiten, kartoniert,
DM 68,– / öS 544,– / sFr 68,– · ISBN 3-402-03933-8

Neue Folge, Band 38 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

ASCHENDORFF
VERLAG

Paul Pieper
Ina Müller

Das Paradies des Domes zu Münster









Romanische Kunst in Vollendung

Jahr für Jahr fahren Tausende nach Frankreich, nach Reims und Chartres, nach Burgund und in die Provence, um Plastiken der Romanik und der Gotik zu bewundern. Ob alle wissen, daß in Münster, in der Eingangshalle des Domes, Bildwerke von nicht geringerer Ausdruckskraft zu finden sind?

Zum ersten Mal wird in diesem großformatigen Werk das Paradies vollständig dargestellt. Prof. Dr. **Paul PIEPER** und **Ina MÜLLER** beschreiben und erläutern die Fassade, die Architektur des Innenraums, die Skulpturen mit den Besonderheiten ihrer Gestaltung. **Tomasz SAMEK** machte die exzellenten Fotos **mit vielen Details, die man sonst nie entdeckt.**

Format 24 x 30 cm, 83 Seiten Text mit 31 Abbildungen, ferner 240 Bildtafeln (darunter 2 vierfarbig), Leineneinband mit Schutzumschlag.
DM 180,– / öS 1440,– / sFr 180,–
ISBN 3-402-05428-0

Verlag Aschendorff – 48135 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.



Fotos von Tomasz Samek

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 158,– / öS 1264,– / sFr 158,–**

Nummer 6 **1993** **89. Jahrgang**

Antoon Schoors, Neuere Literatur über das Buch Jesaja. Veröffentlichungen der Jahre 1987–1991 . . . . . Sp. 441

Henning Graf Reventlow, Ein immer wieder aktuelles Thema. Neue Veröffentlichungen über den Gebrauch von rūah im Alten Testament . . . . . Sp. 453

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 457

Koch, Robert: Die Sünde im Alten Testament (Josef Scharbert)

Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag, hg. v. Volkmar Fritz / Karl-Friedrich Pohlmann / Hans-Christoph Schmitt (Joachim Becker)

Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective, hg. v. Robert B. Coote (Hermann-Josef Stipp)

Bak, Dong Hyun: Klagender Gott – klagende Menschen. Studien zur Klage im Jeremiabuch (Joachim Becker)

Smith, Mark S.: The Laments of Jeremiah and their Contexts. A Literary and Redactional Study of Jeremiah 11–20 (Franz D. Hubmann)

Reimer, Haroldo: Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos (Gunther Fleischer)

The Thessalonian Correspondence, hg. v. Raymond F. Collins (Thomas Söding)

O'Brien, Peter T.: The Epistle to the Philippians (Samuel Vollenweider)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 471

Dassmann, Ernst: Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten (Wolf-Dieter Hauschild)

Didache. Zwölf-Apostel-Lehre / Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen / Wilhelm Geerlings (Kurt Niederwimmer)

Lindemann, Andreas: Die Clemensbriefe (Gerbert Brunner)

Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgabe von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer / Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch. Neu übers. und hg. v. Andreas Lindemann / Henning Paulsen (Gerbert Brunner)

Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt von Norbert Brox (Wilhelm M. Gessel)

Orbe, Antonio SJ: Introducción a la Teología de los siglos II y III, Tomo I/II (Eugenio Romero-Pose)

Orbe, Antonio SJ: Teología de San Ireneo III. Commentario al Libro V del „Adversus haereses" (Hans-Jochen Jaschke)

Torisu, Yoshifumi: Gott und die Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon (Wolfgang Wischmeyer)

Hora lectionis. Die Festtagslesungen der Alten Theologen aus dem Stundenbuch der Kirche, kommentiert von Hans Reinhard Seeliger (Wilhelm M. Gessel)

Domagalski, Bernhard: Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst unter besonderer Berücksichtigung der frühchristlichen Zeugnisse (Wilhelm M. Gessel)

Prinz, Friedrich: Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter. Zum sechzigsten Geburtstag des Autors, hg. v. Alfred Haverkamp / Alfred Heit (Hubertus Lutterbach)

Ecclesia Monasteriensis. Beiträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde Westfalens. Festschrift für Alois Schröer zum 85. Geburtstag dargeboten von Kollegen, Freunden und Schülern, hg. v. Reimund Haas (Markus Hänsel-Hohenhausen)

Holeton, David R.: La communion des tout-petits enfants. Étude du mouvement eucharistique en Bohême vers la fin du Moyen-Age (Jaroslav Kadlec)

Egg, Erich / Pfaundler, Wolfgang: Kaiser Maximilian I. und Tirol (Hans Pörnbacher)

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler. Bd 3: Der Nordwesten / 4: Mittleres Deutschland (Bernd Moeller)

Volk, Peter / von der Mülbe, Wolf Christian: Ignaz Günther. Vollendung des Rokoko (Hans Pörnbacher)

Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz Döllingers (1799–1890, hg. v. Georg Denzler / Ernst Ludwig Grasmück (Peter Neuner)

Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel / Jochen-Christoph Kaiser (Wilhelm Damberg)

Dogmatik, Ökumenische Theologie . . Sp. 500

Schütte, Heinz: Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus (Georg Zenk)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 501

Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch, hg. v. Harald Schützeichel (Hans Hollerweger)

Ward, Anthony / Johnson, Cuthbert: The Prefaces of the Roman Missal. A Source Compendium with Concordance and Indices (Winfried Haunerland)

Glossarium Artis: Dreisprachiges Wörterbuch der Kunst, hg. vom Comité internationale d'histoire de l'art, Bd 2: Kirchengeräte, Kreuze und Reliquiare der christlichen Kirchen, hg. v. Rudolf Huber / Renate Rieth (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 504

Ahlers, Reinhild: Communio Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici (Hartmut Zapp)

Schappert, Peter: Solidarische Pfarrseelsorge. Möglichkeit und Bewertung in der neuklassischen Kanonistik (Reinhild Ahlers)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 508

Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, hg. v. Leo Karrer (Hermann Wieh)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 510

Weber, Helmut: Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort (Albert-Peter Rethmann)

Honecker, Martin: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe (Karl-Heinz Kleber)

Theologische Literatur . . . . . Sp. 513

Neuere Literatur über das Buch Jesaja

(Veröffentlichungen der Jahre 1987–1991)

von Antoon Schoors, Leuven

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Jesajabuch hat in den letzten Jahren mehrere wichtige Kommentare und Monographien hervorgebracht, denen ich hier, soweit sie mir zur Verfügung standen, eine Besprechung widme.

1. Sammelwerke

Die Akten des Colloquium Biblicum Lovaniense des Jahres 1987 sind eine umfangreiche Sammlung von Beiträgen, die dem Leser ein gutes Bild der gegenwärtigen Trends in der Jesajaexegese geben.[1]

Die 30 Beiträge sind fast alle von hoher Qualität. Nachdem bis vor kurzem die Jes-Exegese nahezu ausschließlich den ursprünglichen kleinen Einheiten und der Figur des Propheten, wie sie darin hervortritt, Aufmerksamkeit schenkte, wird hier deutlich der innere Zusammenhang des ganzen Buches betont, wenn es sich auch aus disparatem Material zusammengesetzt hat und in mehreren Redaktionsstufen entstanden ist. Deshalb beschäftigen sich durchaus

[1] **Vermeylen**, Jacques: **The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe.** Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1989. X, 476 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXXI), kart. bfr 2700.

22 FEB 1994

die meisten Beiträge mit der Redaktionsgeschichte, und es wäre interessant, die Stellung und Argumentation eines jeden zu diskutieren. Innerhalb dieser Besprechung ist es jedoch nur möglich, die wichtigsten Beiträge kurz vorzustellen.

Von Anfang an gibt J. VERMEYLEN den Ton an mit einem ausführlichen Artikel über die Einheit des Jesajabuches. Das Resultat ist ein höchst kompliziertes Bild der Entstehung dieses Buches. Seiner Meinung nach umfaßte der ursprüngliche Text des Dtjes nur die Kyrosorakel. – Ich halte dies für eine übertriebene und aprioristische Reduktion, die durch Zirkelschlüsse untermauert wird.

In *Literarkritik und Tendenzkritik* versucht O. KAISER in einer Analyse von Jes 31,1–3 zu zeigen, daß die Assurtexte als redaktionell zu betrachten sind. – Diese Position mag richtig sein, aber m. E. erweist sie sich nicht aus der gewählten Perikope.

Ein ausgezeichneter redaktionsgeschichtlicher Beitrag ist der von R. RENDTORFF: *Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuches.*

Auch G. I. DAVIES, *The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah*, ist auf der Suche nach breiteren Zusammenhängen im ganzen Buch.

M.-P. BOGAERT, *L'organisation des grands recueils prophétiques*, bespricht den dreiteiligen Aufbau der großen Prophetensammlungen (Jes, Jer, Ez).

C. BREKELMANS, *Deuteronomistic Influence in Isaiah 1–12*, ist ein heilsamer Protest gegen den Pandeuteronomismus.

N. J. TROMP bietet eine semiotische Lektüre von Jes 5,1–7.

Die konzentrische Struktur, die A. VAN WIERINGEN, *Jes 6–12: Die Vegetationsbildsprache und die prophetische Struktur*, vorschlägt, ist m. E. etwas weit hergeholt.

M. NOBILE findet in Jes und Ez eine parallele liturgische Struktur, die m. E. zweifelhaft ist.

A. K. JENKINS, *The Development of the Isaiah Tradition in Isa 13–23*, ist einer der grundlegenden Beiträge des Bandes.

In einem hervorragenden Artikel über die Redaktionsgeschichte von Jes 40–55 bestreitet H.-J. HERMISSON eine exzessive Reduktion des ursprünglichen dtjes Bestandes und er hat Recht, wenn er behauptet: „der deuterojesajanische Grundbestand bietet keinerlei Anhaltspunkte, ihn als Fortschreibung und Auslegung des Jesajabuchs zu verstehen" (299).

O. H. STECK, *Tritojesaja im Jesajabuch*, ist eine anregende redaktionsgeschichtliche Untersuchung, die ich dem linearen Approach von Beuken in seinem Kommentar über Jes 56–66 vorziehe.

W. BEUKEN selbst beschließt den Band mit einem Artikel über Jes 61 als Deutung von Jes 40–55, ganz in der Richtung seines Kommentars über Tritojes (siehe unten).

Dieser Band bietet auf hervorragende Weise den status quaestionis der gegenwärtigen Forschung über die literarische Komposition und Geschichte des Jesajabuches.

2. Text und Übersetzung

Der Jesaja-Band der wichtigen Leidener Peshittaausgabe[2] ist ganz gemäß den Regeln der Reihe herausgegeben. Das Basismanuskript ist der bekannte *Codex Ambrosianus* (Mailand), der 162mal emendiert wurde. Die abgelehnten Lesarten des Manuskripts sind im ersten Apparat aufgeführt, während der zweite Apparat Varianten aus allen Handschriften, die vor dem 13. Jh. entstanden sind, aufführt. Alle verwendeten Handschriften werden in der Einleitung ausführlich besprochen. Wir haben nun eine textkritisch zuverlässige Ausgabe des Peschittatextes des Jesajabuches. Sie soll allerdings nicht als der Urtext betrachtet werden, weil sie im wesentlichen nur einem Manuskript folgt. Darum sollte der Text dieser Ausgabe immer zusammen mit dem Apparat gelesen werden.

In der Reihe The Aramaic Bible liegt nun eine gute englische Übersetzung des Jesajatargums vor, von B. D. CHILTON vorbereitet,[3] der bereits eine Arbeit über die Theologie dieses Targums vorgelegt hat.[4] Die Einleitung umfaßt Ausführungen über die Theologie des Targums, über seine Entstehung und den historischen Kontext, über die Bedeutsamkeit des Targums für die Wissenschaft des Judentums und des Neuen Testaments, und über Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen des Targums. Die Übersetzung ist genau und wortgetreu und sie ist mit einem textkritischen und sprachlichen Apparat und mit kommentierenden Anmerkungen begleitet. Diese sorgfältige Arbeit wird sowohl beginnenden als auch fortgeschrittenen Studenten des Targums von Nutzen sein.

Die Herausgabe des Buches Jesaja in der Version der Vetus Latina, die von R. GRYSON besorgt wird, ist etwa zur Hälfte fertig.[5] Die direkte handschriftliche Überlieferung hat fast nichts von den altlateinischen Versionen dieses Buches erhalten, und deshalb sind die Bibelzitate in den Schriften der lateinischen Kirchenväter äußerst wichtige Textzeugen. Gryson schätzt deren Zahl auf etwa 17 000, und sie decken nahezu das ganze Buch Jes ab. Diese Herausgabe ist ein sorgfältig erstelltes Arbeitsinstrument. Je nach Verfügbarkeit der Quellen bietet sie mehrere Texttypen desselben Bibelverses: einen älteren (X), zwei afrikanische (K und C), einen europäischen (E) und den augustinischen (A). Wegen der fragmentarischen Art der Textüberlieferung entsprechen diese Sigel nicht je einem einheitlichen Text, sondern einem allgemeineren Texttyp. Weiter findet man hier den Text der Septuaginta nach Hieronymus (0) und die Übersetzung des Hieronymus nach dem Hebräischen in der Fassung der Ausgabe der Benediktiner in Rom (H). Da die Vetus Latina eine Übersetzung des griechischen Textes ist, wird der LXX-Text in der Fassung der Ausgabe von J. Ziegler in der Göttinger Edition an die erste Stelle gesetzt. Der kritische Apparat ist sehr ausführlich und verarbeitet auch die hebräische Textüberlieferung. Eine vorläufige allgemeine Einleitung soll nach der Vollendung der Ausgabe von einer gründlichen Einleitung abgelöst werden. Wir wünschen dem Hg. eine baldige Vollendung dieser vorbildlichen Arbeit.

3. Protojesaja

In dem Kommentar, den er zusammen mit seinem Schüler S. A. IRVINE erarbeitet hat, geht J. H. HAYES davon aus, daß praktisch alle prophetischen Reden aus Jes 1–39 (außer 34–35) auf Jesaja selbst zurückgehen.[6]

In den Kap. 1–27 sei das Material chronologisch geordnet worden, während die Kap. 28–33, die chronologisch zwischen 18 und 19 gehören, als eine Vorbereitung auf Jes 36–37 an ihren jetzigen Ort geraten seien. Eine ausführliche Einleitung über die allgemeinen historischen Hintergründe und über die religiösen und theologischen Hintergründe der Predigt Jesajas (vor allem Zions- und Davidstradition) unterstützt die Exegese. Nur sehr wenige editoriale Zusätze, die meistens glossarischer Art sind, werden akzeptiert.

Als Reaktion auf eine übertriebene Skepsis bezüglich der jesajanischen Authentizität vieler Perikopen ist diese Arbeit zu begrüßen. Mit manchen ihrer historischen Kommentare kann ich mich einverstanden erklären. Hayes und Irvine treiben jedoch ihre Reaktion zu weit, und ihre historischen Auslegungen sind oft sehr hypothetisch. Die spätere redaktionelle Bearbeitung und Ausbreitung ist m. E. viel umfangreicher als hier angenommen wird. Aber dem kann man nur durch eine richtige literarkritische Analyse, die auf sprachliche und literarische Indizien und nicht nur auf mögliche historische Anspielungen achtet, auf die Spur kommen.

Die Reihe, in der der Kommentar von dem indonesischen Exegeten S. H. WIDYAPRANAWA[7] herausgegeben wurde, ist für Prediger und Lehrer bestimmt und soll vor allem eine theologische Auslegung bieten.

Die Einleitung ist auf eine halbe Seite beschränkt und sagt nichts über die literarischen Probleme des Buches oder über die Theologie der jesajanischen Botschaft und ihre weiteren Hintergründe aus. Gelegentlich wird in dem Kommentarteil selbst kurz auf solche Punkte eingegangen. In literarischen Fragen jedoch werden meistens nur die Positionen anderer Exegeten anonym erwähnt, ohne daß der Vf. selbst sich darüber ausspricht. Seine literarkritischen Bemerkungen spiegeln im allgemeinen den Mehrheitsstandpunkt der kritischen Exegese dieses Jh.s wider (z. B. bezüglich Jes 2,1–5.6–22; 3,10–12; 22,1–14; 24–27; 28,23–29; 34–35). Oft sind sie sehr eingeschränkt und unbestimmt. Als Beispiel nehme ich die Völkerorakel in Jes 13–23; darüber sagt der Autor: „They seem to originate from various periods of Isaiah's prophetic activities. Moreover, their Isaianic authorship is even questionable in some cases" (77). Das ist jedoch ziemlich vage. Auch die Exegese im engeren Sinn ist hauptsächlich der communis opinio der alttestamentlichen Wissenschaft ent-

[2] **Brock**, S. P.: **Isaiah.** – Leiden: E.J. Brill 1987. XXXIX, 121 S. (The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version Edited by the Peshitta Institute Leiden, III,1), geb. hfl 92,00.

[3] **Chilton**, B. D.: **The Isaiah Targum.** Introduction, Translation, Apparatus and Notes. – Edinburgh: T. & T.Clark 1987. (The Aramaic Bible 11).

[4] **Chilton**, B. D.: **The Glory of Israel.** The Theology and Provenience of the Isaiah Targum. – Sheffield: JSOT 1987. (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 23).

[5] **Vetus Latina.** Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von der Erzabtei Beuron. Roger Gryson: Bd 12: Esaias. Fasc. 1–9. Introduction et Is 1,1–35,5. – Freiburg: Herder 1987–1993. 720 S., br. DM 81,50 (je Bd).

[6] **Hayes**, John H. und **Irvine**, Stuart A.: **Isaiah, the Eighth-Century Prophet.** His Times and his Preaching. – Nashville: Abingdon Press 1987. 416 S., kart. US-$ 15,95.

[7] **Widyapranawa**, S. H.: **The Lord is Savior: Faith in National Crisis.** A Commentary on the Book of Isaiah 1–39. – Grand Rapids: Eerdmans 1990. 266 S. (International Theological Commentary), kart. US-$ 14,95.

nommen und bietet meistens eine zuverlässige theologische Interpretation. Allerdings scheinen die Resultate der Literarkritik in seiner Auslegung nur eine geringe Rolle zu spielen und manchmal werden schwierige Perikopen nicht gründlich genug analysiert: der Leser bekommt den Eindruck, daß wir den Text ohne sie einfach verstehen. Auch seine geschichtlichen Urteile sind von der Literarkritik wenig beeinflußt worden. In der Besprechung der Erzählungen über Hiskija in den Kap. 36–39 mutet sein geschichtlicher Ansatz fast naiv an. Der Vf. bemüht sich mehrmals, die Botschaft des Propheten zu aktualisieren. Wie lobenswert das auch sein mag, seine Aktualisierungen sind gelegentlich ziemlich simplifizierend, z. B. wenn er zu den eschatologischen Versen Jes 24,4–6 (Die Erde welkt usw.) diesen Kommentar gibt: „According to scientific reports and observations, the earth is *now* mourning and withering. Christian theology must face this world problem and try to detect its fundamental causes and find basic answers to it" (142).

Es ist unmöglich, hier alle die Einzelheiten, über die ich anderer Meinung bin, zu diskutieren.

Ich möchte zum Schluß sagen, daß Widyapranawas Kommentar wohl den Predigern und Lehrern eine gewisse Hilfe bieten, aber den kritischen Exegeten oder Theologen nicht ganz befriedigen können wird.

Ein mehr traditioneller Kommentar ist der von E. Jacob,[8] der mit Hilfe der historisch-kritischen Methode einen hauptsächlich theologischen Kommentar hat liefern wollen.

In der Einleitung erfahren wir, daß im ersten Teil des Buches Jesaja (Kap. 1–39) mehrere spätere Stücke eingearbeitet worden sind. Man könne mit Recht von einer jesajanischen Schule sprechen, wenn man sie nicht als straff strukturiert betrachtet. Jacob folgt H. Barth[9] in seiner Auffassung, daß die Regierung Josijas eine wichtige Etappe in der Entstehung des Buches Jesaja gewesen sei, besonders in bezug auf Jes 6–9; 28–31 und Teile von 13–23. Auch akzeptiert er die traditionelle Spätdatierung der sog. Jesaja-Apokalypse (Kap. 24–27). Zur letzten Phase der Redaktion gehöre Kap. 1, das nicht nur – wie öfters behauptet – die Kap. 1–39, sondern das ganze Buch, Kap. 1–66, einleite.

Da Jacob nicht immer die literarkritischen Argumente für seine literarischen Entscheidungen expliziert, ist es schwierig sie kritisch zu beurteilen. M. E. hat er z. B. nicht hinreichend die Rolle der späteren literarischen Redaktionen in der Ausarbeitung des *Rest*-Gedankens beachtet, aber er deutet nicht an, warum er fast alle *Rest*-Texte dem Propheten selbst zuschreibt.

Dennoch ist dies ein guter und zuverlässiger theologischer Kommentar, der interessante Informationen gibt und auch mehrmals originelle und beachtenswerte Auslegungen bietet. In der Besprechung der bekannten „messianischen" Perikopen (Kap. 7; 9; 11) sind die subtilen theologischen Betrachtungen nicht immer sehr einleuchtend. Eine saubere grammatikalische Analyse hätte deutlich machen können, daß in der Emmanuel-Perikope der Name wichtiger ist als die Geburt des Kindes. Während nach Jacob Jes 9,1–6 in der Josija-Zeit entstanden sein könnte, wird für 11,1–5 die jesajanische Authentizität verteidigt. Zum Schluß möchte ich bemerken, daß der textkritische Approach dieser Arbeit unbedingt konservativ ist.

Die wichtigste These der Doktorarbeit (Kopenhagen) von J. Høgenhaven[10] ist m. E., daß Jesaja ein Anhänger der vorsichtigen und pro-assyrischen Außenpolitik des Königs Ahas und ein entschiedener Gegner der aktiven anti-assyrischen Linie des Königs Hiskija war.

Diese These, die auch von Hayes und Irvine vertreten wurde, wird im 2. Teil der Abhandlung erarbeitet, während im 1. Teil Jesajas Verständnis vom „Volk" (Name „Israel", Gebrauch von *'am* und *gôj*) und im 3. Teil die theologischen Grundstrukturen der Verkündigung Jesajas untersucht werden. In den jesajanischen Prophetien wird von der Vorstellung einer göttlichen Ordnung ausgegangen, die sowohl kosmische als auch rechtliche und ethische Aspekte beinhaltet und im judäischen Reichskult ihre Mitte hat.

Die Arbeit gründet auf einer Exegese vom traditionellen literarkritischen Typ, die die authentischen Jesajaworte von den späteren Redaktionen zu unterscheiden versucht. Die literarkritische Analyse ist meistens überzeugend. In Exkursen findet man interessante Vergleiche mit Hosea, Amos und Micha.

Eine finnische Doktorarbeit bietet eine originelle Untersuchung über den jesajanischen Messianismus.[11]

Ihr Ausgangspunkt ist die Anwesenheit eines dreigliederigen Themas in drei Sammlungen des Jesajabuches (6,1–9,6: Denkschrift; 10, 5–11,9; 28–33): 1. Assur soll die Bösen in Juda und Israel vernichten; 2. Jerusalem aber wird gerettet werden (Zionstheologie); 3. nach der Katastrophe wird ein neuer idealer König das große davidische Reich neu gründen. Die Frage ist nun, ob diese Thematik von Jesaja selbst stammt. Die Antwort darauf ist positiv. Diese „messianische" Erwartung hat im syrisch-efraimitischen Krieg angefangen, und der Prophet hat sie in seiner Redaktion der Denkschrift behauptet. Der neue ideale König, Immanuel, war ihm zunächst eine unbekannte Person, die bald geboren werden würde. Erst in der Krise von 705–701, als Hiskija gegen Sanherib rebellierte, hat der Prophet die Erfüllung seiner früheren Ankündigung erwartet (10,27c–11,9: der Vernichtung der davidischen Dynastie folgt die Regierung des idealen Königs). Aber die dritte Erwartung, der Aufstieg Immanuels, blieb unerfüllt, obwohl Jesaja sich durch die Rettung Jerusalems als einen zuverlässigen Propheten erwiesen hatte. Darum soll auch die Immanuel-Prophetie erfüllt worden sein, und allmählich wurde Hiskija als diese ideale Figur anerkannt, schon in der Redaktion von Jes 1–39 aber auch in der späteren jüdischen Tradition.

Literarkritisch ist der Vf. eher konservativ, etwa gegen H. Barth oder O. Kaiser und in der Richtung H. Wildbergers: er ist geneigt, viel mehr originelle jesajanische Worte anzuerkennen als z. B. Kaiser. Auch will er viele theologische Themen als alt betrachten, die oft für (nach-)exilisch gehalten werden: die dauerhafte davidische Dynastie, die Zionstheologie, die prophetische Heilserwartung, der Rest-Gedanke. Obgleich ich ihm im großen und ganzen beipflichten kann, scheint er mir in dieser Hinsicht gelegentlich zu übertreiben. Auch bleibe ich davon überzeugt, daß in Jes 7,14 die Namensgebung durchaus wichtiger ist als die Geburtsankündigung.[12]

Der Ansatz, den wir im Kommentar von Hayes und Irvine gefunden haben, wird vom zweiten genannten Vf. in einer Monographie bis ins Detail auf Jes 7–12 angewandt.[13] Irvine lehnt die traditionelle Vorstellung eines Jesaja ab, der Ahas wegen seines Appells an Tiglat-Pileser III gegen die syrisch-efraimitische Koalition verworfen hat. Diese Vorstellung stütze sich nicht auf die Texte des Jesaja, sondern auf eine Kombination des prophetischen Materials mit der negativen deuteronomistischen Vorstellung der Regierung von Ahas in 2 Kön 16,7ff. Diese Vorstellung sei eine dtr Erfindung, und in Wirklichkeit habe Ahas sich gegenüber der breiten anti-assyrischen Bewegung im syrisch-palästinischen Raum in den Jahren nach 740 v. Chr. neutral verhalten. Ein großer Teil, sogar die Mehrheit der judäischen Bevölkerung hingegen habe die Koalition begünstigt, aber der Prophet habe den König während des ganzen Konfliktes unterstützt.

Der 1. Teil dieser Untersuchung ist der syrisch-efraimitischen Krise gewidmet. Alle diesbezüglichen assyrischen Texte (die Eponymenliste und die königlichen Inschriften) werden gründlich analysiert. Daraus wird der Verlauf der assyrischen Feldzüge abgeleitet und besonders die Schlußfolgerung gezogen, daß Ahas einer der wenigen palästinischen Fürsten war, die nicht mitgemacht haben. Aber der Vf. muß gestehen, daß vieles unsicher bleibt, und „all conclusions must be viewed as tentative". Die Exegese der biblischen Texte über Ahas (2 Kön 16; 2 Chr 28) betont, großenteils mit Recht, daß die dtr und chr Redaktionen gegen Ahas voreingenommen sind. Nach dieser Exegese kommt Irvine abermals zum Schluß, daß Ahas die Assyrer nicht zu Hilfe gerufen hat.

Im 2. Teil wird Jesajas Stellung in der syrisch-efraimitischen Krise untersucht. Nach Irvine ist Jes 7–12, außer einigen wenigen und geringen editorialen Hinzufügungen und Glossen, ganz in dieser Krise entstanden, aber er lehnt alle anderen Perikopen ab, die in der Forschung mit dieser Krise in einen Zusammenhang gesetzt worden sind (z. B. 3,1–15; 5,25–29; 17,1–6). Seine detaillierte Exegese leitet über zum obengenannten Schluß hinsichtlich der Stellung Jesajas.

Einerseits ist diese Arbeit ein Meisterstück. Es ist verblüffend, wie der Vf. fast allen historischen und literarischen Gegebenheiten ihren Platz zu geben und so eine kohärente Gesamtdarstellung zu bieten vermag. Aber das ist mit unzähligen Hypothesen und Vermutungen verbunden. Auf jeder Seite begegnen mehrmals die Wörter „may, might, probably, possibly", die in einigen Fällen nur reine Vermutungen ohne den geringsten Grund betreffen. Dies gilt sowohl für die Interpretation der lückenhaften assyrischen Quellen als auch für die Auslegung der oft schwierigen Texte des Jesajabuches. Außerdem bedauere ich, daß die Literarkritik fast nicht ernst genommen wird. Ich begrüße die Mühe, mehr authentische Jesajatexte als oft in der jüngeren Exegese anzuerkennen, und ich bewundere diese eindrucksvolle Arbeit, aber überzeugt hat sie mich nicht.

[8] **Jacob**, Edmond: **Esaïe 1–12.** – Genève: Labor et fides 1987. 175 S. (Commentaire de l'Ancien Testament, VIIIa).

[9] Barth, Hermann: Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1977. (WMANT 48).

[10] **Høgenhaven**, Jesper: **Gott und Volk bei Jesaja.** Eine Untersuchung zur biblischen Theologie. – Leiden: E. J. Brill 1988. 271 S. (Acta Theologica Danica, 24), kart. hfl 86,00.

[11] **Laato**, Antti: **Who is Immanuel?** The Rise and the Foundering of Isaiah's Messianic Expectations – Åbo: Åbo Akademis Förlag 1988. 394 S.

[12] Vgl. Schoors, A.: The Immanuel of Isaiah 7,14, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 18, 1987, 67–77.

[13] **Irvine**, Stuart A.: **Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimitic Crisis.** – Atlanta: Scholars Press 1990. 360 S. (SBL Dissertation Series, 123).

Etwas abseits vom üblichen Verfahren in der Exegese ist die Arbeit von R. Wagner,[14] die auf den literartheoretischen, methodologischen und grammatischen Grundlagen-Arbeiten W. Richters[15] basiert.

Nach einer kurzen Einleitung in diese sprachwissenschaftliche Analyse von Texten nach Richter, folgt als Hauptabschnitt die Analyse der Textstruktur von Jes 6,1–11, die alle Schritte dieser Methode durchläuft, auf der Ausdrucksseite (Transkriptionen, Wortebene, Wortfügungsebene, Satzebene, Satzfügungsebene, syntaktische Synthese) und auf der Inhaltsseite (metasprachlich-semantische Transkriptionen, Struktur der semantischen Funktionen mit u. a. einer semiologischen Analyse). Im Schlußkapitel werden die Ergebnisse in Auseinandersetzung mit Erklärungsversuchen in der Literatur diskutiert.

Ein solches Werk kann man nicht lesen, sondern man muß es studieren. Die Autorin hat die Methode mustergültig angewandt, aber das höchst abstrakte und nahezu geheimschriftartige Verfahren dieser Methode wird manchen Durchschnittstheologen oder -exegeten abschrecken. Mit dem Endergebnis dieser Untersuchung, Jes 6 sei die Berufungsvision des Jesaja, in der er als Prophet berufen wurde, der das Gericht herbeizuführen hat, so wie mit nahezu allen ihren exegetischen Ergebnissen kann ich mich einverstanden erklären. Aber ich frage mich, ob der ganze analytische Aufwand notwendig ist, um ein Ergebnis zu erzielen, das man mit einer sehr aufmerksamen Lesung des Textes erreichen kann. Auch leuchtet mir nicht ein, daß diese Methode eine rekonstruierte Vokalisation braucht, die sowieso in einigen Punkten fragwürdig ist.

4. Deuterojesaja

Der DtJes-Kommentar in der Reihe BKAT, der durch das Verscheiden K. Elligers im Jahre 1977 unterbrochen wurde, wird nun erfreulicherweise von H.-J. Hermisson weitergeführt.[16] Der Vf. legt selbstverständlich andere Akzente als sein Vorgänger, aber er ist ihm gewiß nicht unterlegen. Außerdem hat er auch aus der reichhaltigen jüngeren Untersuchungsarbeit seinen Vorteil gezogen. Wie oben schon gesagt wurde, bestreitet er eine exzessive Reduktion des ursprünglichen dtjes Bestandes à la Merendino. Andererseits folgt er auch nicht dem zunehmenden Trend, DtJes nur synchron als eine einheitliche Arbeit zu lesen, wie z. B. W. A. M. Beuken und seine Schüler es tun.

Dieser Kommentar ist durchaus literar- und redaktionskritisch.

Um seine Redaktionsgeschichte des dtjs Buches vollständig schätzen zu können, sollte man die Vollendung des Werkes abwarten, allerdings ist schon das Vorliegende vielversprechend und im großen und ganzen recht überzeugend. Er unterscheidet zwischen ursprünglichen deuterojesajanischen Stücken, die bei der redaktionellen Bearbeitung schon in einer kleinen Sammlung geordnet vorliegen, und einer oder mehreren Redaktionsschichten, deren Charakteristika er anzeigt, aber die er noch nicht in ihrer Totalität umschreiben und einordnen kann. So hält er 44,24–28a; 45,1–7.8.11–12*.14–15*.18–23*; 46,1f.9–11; 47*; 48,20f für eine ursprüngliche Sammlung.

In seiner Literarkritik ist er jedoch sehr vorsichtig und oft behauptet er nur die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit seiner Ergebnisse. Die früheren gattungskritischen Arbeiten benutzt er, aber mit vielen Einschränkungen und Nuancierungen: oft findet er keine reinen Gattungen, nur Abwandlungen derselben oder Beziehungen zu ihnen.

Wie in der Reihe BKAT üblich, ist der eigentliche Kommentar (*Wort*) sehr gründlich und die theologische Zusammenfassung (*Ziel*) anregend. Hermisson verteidigt gegen einige seiner Vorgänger eine „universalistische" Interpretation der dtjes Heilsbotschaft. Hoffentlich wird dieser Kommentar rasch zur Vollendung gebracht.

In der „Kleinen Biblischen Bibliothek" hat H.-J. Kraus für ein breiteres Publikum einen Kommentar über Jes 40–66 geschrieben.[17]

Nach einer kurzen Einleitung folgt jeweils eine eigenständige und zuverlässige Übersetzung jeder Perikope, an die sich eine gut lesbare, literarische und theologische Erläuterung anschließt. Den LeserInnen bietet sich so ein guter traditioneller Kommentar.

In der gattungskritischen Besprechung folgt er im großen und ganzen – jedoch nicht sklavisch – der Schule von Begrich und Westermann. Nach Kraus sind bei DtJes zwischen den Perikopen immer wieder literarische Zusammenhänge zu beachten (62), die Vf. mitunter andeutet, jedoch nicht systematisch genug. Die Dichtungen, die in DtJes von der Fabrikation der Götterbilder handeln (z. B. 46,5–8), wirken seines Erachtens wie später eingefügt (91), obwohl er S. 68 das Gegenteil zu behaupten scheint.

Der inhaltliche Kommentar ist reichlich mit Verweisen auf deuterojesajanische und viele andere biblische Texte ausgestattet, was seinen biblisch-theolgischen Wert erhöht. Nach Kraus ist es „unbestrittenes Ergebnis historisch-kritischer Forschung, daß aus dem Zusammenhang Jes 40–55 die vom ‚Knecht Gottes' handelnde Texte herauszulösen und als eine eigenständige Größe zu betrachten sind" (36). Der Gottesknecht sei ein einzelner, kein Kollektiv. Er habe deutlich erkennbare prophetische Züge, die vorrangig das Leiden des Propheten betreffen und an die Leidensgeschichte des Propheten Jeremia erinnern. „In dem allen handelt es sich unzweideutig um ein wirkliches Geschehen an einem wirklichen Menschen" (152). – Warum nimmt er nicht die Möglichkeit einer Identifikation mit dem Propheten Deuterojesaja selbst ernster?

Obwohl er es nicht ganz ausdrücklich erklärt, betrachtet der Vf. TrJes als einen einzigen Propheten, der in der Tradition der Zion-Propheterie steht und sich mit der Verzögerung der von DtJes angekündigten Vollendung des Heils auseinanderzusetzen hat. Kennzeichnend für seine Verkündigung sei die Naherwartung und die damit verbundene Mahnung.[18] Er habe manche DtJes-Texte und auch vorexilische Gerichtsworte aktualisiert. Wie wir weiter sehen werden, kann das Bild literarisch und theologisch verfeinert werden.[19]

Das Buch von A. Bonora ist weder eine Monographie noch ein Kommentar im klassischen Sinne, sondern eine Lesehilfe für Laien.[20]

Nach einer Einleitung bespricht der Vf. verschiedene Themen in DtJes: das Wort Gottes (die Rahmenperikopen 40,1–11; 55,6–13); die literarische Einheit des Buches, das in fünf Reden aufgeteilt ist und von vier Doxologien skandiert wird (42,10–12; 44,23; 49,13; 52,9–12); Gottes Macht und Wille zum Retten (mit Themen wie Verborgenheit Gottes, Unvergleichlichkeit Gottes, Monotheismus, Gott als Retter und Schöpfer, der Heilige Israels, der König Israels, der Erlöser (*gô'êl*) Israels; die Polemik gegen die Götter in 40,19–20; 41,6–7; 44,9–20; 46,1–7; der Gottesknecht). Bonora folgt also der heutigen Tendenz, der redaktionellen Einheit des DtJes besondere Aufmerksamkeit zu widmen, obschon die gesonderte Behandlung von Perikopen unter gewissen Themen die Sicht auf die Einheit trüben kann. Aber diesem Nachteil ist im hohen Maße mit dem 4. Kap., „Guida alla lettura di Is 40–44", abgeholfen.

Bonora folgt einer bereits oft vorgestellten Hypothese, daß Jes 40,12–49,13 die Predigt des Propheten vor dem Erlaß des Kyros wiedergebe und 49,14–55,11 die Zeit am Ende des Exils und nach dem Erlaß betreffe. Die polemischen Verse gegen die Götterbilder sind kein späterer Einschub. Auch die sog. Gottesknechtlieder stammen, Bonora zufolge, von DtJes selbst und gehören auch ursprünglich in ihren heutigen Kontext. Der Gottesknecht selbst sei keine konkrete Person, sondern etwa eine plastische Repräsentation der Bestimmung des Gottesvolkes in der Welt. TrJes (56–66) wird nur kurz behandelt (nicht einmal 20 S.).

Da der Vf. nicht alle seine Argumente ausarbeitet, ist sein Werk wissenschaftlich schwer zu beurteilen. Im allgemeinen ist mir seine Auslegung zu spiritualistisch: er unterbewertet die theologische Bedeutung der historisch-politischen Gegebenheiten wie die Rückkehr aus Babel und die Restauration des Landes in der Botschaft des DtJes. Aber daß er im großen und ganzen seinen Lesern ein zuverlässiger Führer ist, kann man gern zugestehen.

Die Eigenart des durchaus reichhaltigen Kommentars von W. Grimm, in Zusammenarbeit mit K. Dittert, spiegelt sich im Aufbau der einzelnen Exegesen: *I Textgestalt, II Auslegung, III Bedeutung.*[21] Im ersten Abschnitt wird der Aufbau und die literarische Gattung der jeweiligen Verkündigungseinheit – es gibt deren 52 – besprochen. Meistenteils wird die herkömmliche

[14] **Wagner**, Renate: **Textexegese als Strukturanalyse**. Sprachwissenschaftliche Methode zur Erschließung althebräischer Texte am Beispiel des Visionsberichtes Jes 6,1–11. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1989. IX, 228 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd 32), br. DM 45,00.

[15] Richter, Wolfgang: Grundlagen einer althebräischen Grammatik. 3 Bde. – St. Ottilien: EOS Verlag 1978–80. (ATS Bd. 8, 10 und 13), br. DM 32,00 (je Bd); ders.: Transliteration und Transkription. St. Ottilien: EOS-Verlag 1983. (ATS 19), br. DM 30,00.

[16] **Hermisson**, Hans-Jürgen: **Deuterojesaja**, 1.–2. Lfg. (Jes 45,8–47, 15). – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987–1991. 160 S. (BKAT XI/7–8), br. DM 29,80 (je Bd).

[17] **Kraus**, Hans-Joachim: **Das Evangelium der unbekannten Propheten.** Jesaja S. 40–66. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. VIII, 263 S. (Kleine Biblische Bibliothek), kart. DM 39,80.

[18] K. Koenen (vgl. Anm. 32) erklärt diese Verbindung folgendermaßen: „Er will die Heilsverkündigung der deuterojesajanischen Tradition um das ethische Anliegen der dtr. Tradition bereichern" (S. 14).

[19] Vgl. S. Sekine (Anm. 31) und K. Koenen (Anm. 32).

[20] **Bonora**, Antonio: **Isaia 40–66.** Israele: servo di Dio, popolo liberato. – Brescia: Queriniana 1988. 158 S. (Leggere oggi la Bibbia), kart. Lit 15 000.

[21] **Grimm,** Werner und **Dittert,** Kurt: **Deuterojesaja. Deutung – Wirkung – Gegenwart.** Ein Kommentar zu Jesaja 40–55. – Stuttgart: Calwer 1990. 496 S. (Calwer Bibelkommentare), geb. DM 78,00.

gattungskritische Auffassung, etwa die von Begrich-Westermann, erwähnt, aber oft, ja meistens, wird sie als zu schablonenhaft abgelehnt: „Manchmal muten seine Verkündigungen wie auf einer inneren Bühne der Vorstellungskraft inszenierte Dramen an, die sich mit den Netzen herkömmlicher Gattungsbegriffe schwerlich einfangen lassen" (25). Man sollte gewiß die herkömmliche Gattungskritik überholen, aber m. E. ist die Haltung des Kommentars in diesem Punkt etwas zu negativ, und die Gattungskritik der Begrich-Westermann-Schule könnte exegetisch noch ergiebiger ausgebeutet werden. Die Auslegung (II) ist immer sehr gründlich und versucht, mit schönem Erfolg, aufzuzeigen, daß Dtjes „mit ungewöhnlicher Wahrnehmung der Nöte seiner Klientel, mit Intuition und der Gabe, die heiligen Traditionen Israels ebenso wie Ursymbole und Sinnbilder in den Dienst seiner Seelsorge zu stellen, den aktuellen Depressionen zu Leibe rückt" (11). Über Einzelheiten kann man gelegentlich anderer Meinung sein, aber die Exegese ist durchdacht und mit guten Argumenten begründet und so durchaus zuverlässig. Der dritte Schritt des Kommentars umfaßt drei Teile. Im *ersten* Teil wird die Bedeutung des Prophetenwortes in seiner Zeit zusammenfassend dargestellt. Im *zweiten* finden wir eine kurze Rezeptionsgeschichte, in der dargestellt wird, wie die deuterojesajanische Verkündigung in frühjüdischen Schriften und im Neuen Testament rezipiert wurde. Außer der targumischen Wiedergabe werden hier auch mögliche Spuren der ausgelegten Perikope in rabbinischen Schriften, in Apokryphen oder in Qumran besprochen. Wegen der wichtigen Rolle deuterojesajanischer Prophetie im Neuen Testament, besonders der Texte über den Gottesknecht, wird dieser Teil der Rezeption ausführlich behandelt. Vielleicht neigt Grimm hier etwas zu Übertreibungen, wie er es auch im *letzten* Abschnitt der Einzelexegesen gelegentlich tut. Hier ist es die Absicht, „das Prophetenwort und seine Intention mit existentiellen Erfahrungen und Weltdeutungen verschiedener Herkunft ins Gespräch zu bringen" (12).

Es ist den Autoren gelungen, ein sehr reiches Bedeutungspotential dieser Texte für die heutige Theologie und Predigt aufzuschließen, wenn man auch gelegentlich fragen kann, ob ein in sich interessanter und wichtiger Gedanke etwas mit dem diskutierten prophetischen Text zu tun hat, z. B. der Gedanke der Ökologie mit Jes 41,17–20. Dieser Kommentar, zusammen mit der Übersetzung in einem besonderen Band, ist ein sehr wichtiger Beitrag zur Theologie und Predigt, aber ebenso zur alttestamentlichen Wissenschaft.

In seiner Doktorarbeit über das Frühere und das Neue bei Dtjes schließt H. Leene[22] sich dem „dramatologischen" Ansatz seines Doktorvaters W. Beuken an.

Leene geht sehr bedächtig vor und er erweitert die Sicht dadurch, daß er nicht nur den Gegensatz „das Frühere-das Neue" (*ri'šônôt-ḥăddāšôt*), sondern auch den Gegensatz „das Frühere-das Spätere" (*ri'šôn-'aḥarôn*) aus der Nähe betrachtet. Die Frage ist: „Wie ordnet das semantische Feld ‚früher-später-künftig-neu' das dtjes Bild des Handelns durch JHWH in der Geschichte?" Die Antwort ist, daß wo das Frühere dem Neuen gegenüber steht, das Spätere ins Frühere eingeschlossen ist: das Spätere und das Künftige (z. B. das Auftreten des Kyros) schließen sich noch der früheren Geschichte an, das Neue nicht: es ist unerwartetes Heil.

Ich habe Bedenken gegen die holistische Methode dieser Schule. M. E. hat Jes 40–55 eine Entstehungsgeschichte gehabt, aber Leene ist der Meinung, es gebe im Buch keine spätere Redaktion, kein allmähliches Wachsen, sogar keinen kleinen späteren Zusatz. Um die „dramatische" Struktur aufzuzeigen, findet er textuelle Zusammenhänge die m. E. zu subtil sind: welcher Leser konnte, damals wie heute, solchen Zusammenhängen auf die Spur kommen?

Die These der Arbeit von P. B. Harner[23] ist, daß DtJes eine „holistische" Botschaft predigte, die zugleich die Themen „Gnade" und „Gesetz" umfaßte, und daß der Prophet die Selbstprädikationen „Ich bin JHWH", „Ich bin Gott" und „Ich bin es" (*'ănî hû'*) anwendet, um diesen beiden Themen Ausdruck zu geben. Wie in konzentrischen Zirkeln untersucht der Vf. zuerst die Selbstprädikationen von Göttern und Königen im alten Nahen Osten, dann im Alten Testament und schließlich in DtJes.

Er nimmt an, daß die Formel „Ich bin JHWH" bis in die Zeit des Moses zurückreicht, was durchaus möglich ist, aber wissenschaftlich etwas naiv anmutet. Diese Formel kommt in J und E vor, in Hosea, und in sonstigen Texten, aber besonders in P, Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) und Ezechiel, d. h. Quellen, die im 6. Jh. datiert werden, sehr wahrscheinlich aus der Exilsgemeinschaft kommen und priesterliche Interessen widerspiegeln. – Was ich in bezug auf die Herkunft der Selbstprädikationen eine Art wissenschaftlicher Naivität nenne, wird deutlich durch folgendes Zitat illustriert: „The Formula ‚I am God' goes back to the patriarchal period, beginning with God's revelation to Abraham, but ‚I am Yahweh' derives from God's revelation of himself to Moses" (151). Diese Sicht gründet auf einer unkritischen Lesung der Väter- und Mose-Erzählungen.

Die Untersuchung der Formeln in DtJes selbst ist gattungskritisch geordnet. In dieser Hinsicht folgt Harner der gattungskritischen Schule von Begrich und Westermann, jedoch ohne auf die Arbeiten dieser Schule eingehend zu verweisen. Durch diese Analysen kann er zeigen, daß der Prophet eine Botschaft der Verheißung, der Erlösung (Gnade) verkündet und auch, sei es in geringerem Maße, seine Gemeinde daran erinnert, daß sie immer noch eine Gemeinschaft mit Bundesverantwortung (Gesetz) ist. Aber die Beziehung zwischen den Selbstprädikationen und dieser letzten Botschaft scheint mir erheblich lockerer zu sein, und ich habe den Eindruck, daß der Vf. die Texte in diesem Zusammenhang etwas überfragt. Vieles hängt davon ab, wie man den Ausdruck „Bund für das Volk und Licht für die Völker" (42,6; 49,6) versteht. Harner sieht darin einen ethischen Auftrag an Israel, was er aber nicht eingehend beweist. Immerhin bietet sein Buch eine Anzahl interessanter Perspektiven auf die Theologie des DtJes.

H. M. Barstad (Oslo) ist für seine originellen Standpunkte in bezug auf DtJes bekannt. So verteidigt er die These, daß DtJes nicht in Babel für die Exilanten, sondern in Juda für die Zurückgebliebenen geschrieben worden sei.[24] In der zur Besprechung vorliegenden Arbeit[25] untersucht er den exegetischen Konsens über das Motiv oder das Thema des „Neuen Exodus" in DtJes und lehnt ihn ab.

Er analysiert die Perikopen und Formeln in DtJes, die meistens im Zusammenhang mit einem neuen Exodus gesetzt worden sind: ein Weg in der Wüste (Jes 40,3–5; 43,19), Wasser in der Wüste (41, 17–20; 43,19; 44,1–4), Führung der Blinden (42,14–16), Nahrung unterwegs (49,8–12), uralte Schöpfungsmotive (50,1–3; 51,9–11), Fortziehen in Freude (55,12–13) und andere Perikopen wie Jes 43,1–7.14–21; 48,17–21; 52,11–12. Er kommt zu der Schlußfolgerung, daß er keinen einzigen „Exodustext" gefunden hat. Herausgefunden hat er, daß DtJes in der Formulierung seiner Botschaft eine große Menge verschiedener alter israelitischer Traditionen verwendet hat. Der Prophet schreibt eine reiche poetische Sprache, die sich in ihren Metaphern und Motiven dicht an die Psalmen anlehnt.

Barstad hat eine sehr interessante motivhistorische Analyse der deuterojesajanischen Texte gemacht. Obwohl fast alles was er anbringt, bereits von anderen gesagt worden ist, gibt er ein einleuchtendes Bild von der biblischen Verwurzelung des DtJes. Doch kann ich seiner Hauptthese nicht zustimmen: m. E. hat er die Anwesenheit und die Rolle eines Exodusmotivs in DtJes schwerwiegend unterschätzt. Das Motiv kommt entweder als ein Hinweis auf den ersten Exodus, als ein Vertrauensmotiv oder als die Erwartung eines neuen Exodus (vgl. z. B. Jes 52,11–12) zur Sprache. Von den deutlichen „Exodustexten" (43,16–21; 48,20–21; 52,11–12) ausgehend, kann man schwerlich den anderen von Barstad untersuchten Perikopen und Formeln, die zugegebenermaßen einen reicheren motivhistorischen und literarischen Hintergrund haben, eine Exodusmotivik absprechen, wie ich m. E. in meiner gattungskritischen Arbeit nachgewiesen habe.[26]

Die Habil.-Schrift von R. G. Kratz (Zürich)[27] liefert einen äußerst wichtigen Beitrag zur historisch-kritischen Exegese des Deuterojesajabuches (Jes 40–55), ganz in der Linie von Hermissons Kommentar. Das Problem von Einheit und Verschiedenheit in DtJes wird durch die gattungskritische Aufteilung in kleine Einheiten nicht gelöst, aber auch nicht durch das Steckenbleiben im kanonischen Text, denn „die kanonische Endgestalt ist nicht die Lösung, sondern

[22] **Leene**, Hendrik: **De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterojesaja.** – Amsterdam: VU Uitgeverij 1987. XII, 331 S.

[23] **Harner**, Philip B.: **Grace and Law in Second Isaiah.** ‚I am the Lord'. – Lewiston, Queenston: The Edwin Mellen Press 1988. VIII, 194 S. (Ancient Near Eastern Texts and Studies, 2), kart. US-$ 59,95.

[24] Barstad, Hans M.: Lebte Deuterojesaja in Judäa? Veterotestamentica. Donum natalicium A. S. Kapelrud (Norsk Teologisk Tidsskrift 83:2). – Oslo: Universitetsforlaget 1982, S. 77–87.

[25] **Barstad**, Hans M.: **A Way in the Wilderness.** The „Second Exodus" in the Message of Second Isaiah. – Manchester: University of Manchester 1989. XII, 148 S. (Journal of Semitic Studies Monograph No. 12).

[26] Schoors, A.: I am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL–LV. – Leiden: Brill 1973. (Supplements to Vetus Testamentum, XXIV), bes. S. 173 und 300–302.

[27] **Kratz**, Reinhard Gregor: **Kyros im Deuterojesaja-Buch.** Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. X, 254 S. (Forschungen zum Alten Testament, 1), geb. DM 148,00.

eben gerade das Problem der Exegese" (10). Nur die redaktionsgeschichtliche Methode entspricht unserer heutigen theologisch-kritischen Fragestellung.

Durch eine eingehende Analyse kommt Kratz dazu, in DtJes fünf redaktionelle Schichten zu unterscheiden: 1. Grundschicht (Erstverschriftung der prophetischen Verkündigung im Rahmen einer Schrift), bald nach 539 v. Chr.; 2. Zion-Fortschreibungen in Jes 49–54* aus der späten Kyros- oder der Kambyses-Zeit; 3. Kyros-Ergänzungsschicht aus der Zeit Dareios I. (zwischen 520–515 v. Chr.); 4. Götzen-Schicht aus der späteren Dareios-Zeit (bald nach 3); 5. Ebed-Israel-Schicht, erstere Hälfte oder um die Mitte des 5. Jh.s v. Chr. (siehe Übersicht S. 217). Dies sind selbstverständlich keine unterschiedlichen Quellen, sondern aufeinanderfolgende Bearbeitungen eines Grundtextes. Jede dieser Schichten hat ein deutliches theologisches Profil und kann mit großer Wahrscheinlichkeit in einen historischen Kontext eingeordnet werden.

Das Ergebnis ist imposant, aber die Argumentation läßt etwas zu wünschen übrig: sie ist hauptsächlich auf die theologischen Gedanken jeder Schicht und weniger auf linguistische oder literarische Eigenschaften gegründet, wodurch die Untersuchung weniger „objektiv" zu werden droht. Der Vf. sagt doch selbst: „Das Kriterium ist in erster Linie nicht die Formulierung, sondern besteht in Sachgehalt und Intention" (161). Es fällt auf, daß seine Grundschicht nur teilweise mit der Hermissons übereinstimmt, weil wichtige Aussagen über Kyros (44,28; 45,1.12–13) der Kyros-Schicht zugeschrieben werden. Ich bevorzuge Hermissons Analyse. Es würde vielleicht lohnen, die Argumentation dieser gediegenen Arbeit einmal in allen Einzelheiten einer Kritik auszusetzen.

Die Diss. von G. Glassner[28] behandelt nur ein Kap. des DtJes-Buches (Jes 54), ist jedoch ein wichtiger Beitrag zur DtJes-Exegese im allgemeinen.

Der Vf. untersucht zuerst Jes 54 nach der textgrammatischen Methode, wie H. Schweizer[29] sie für die biblische Exegese ausgearbeitet hat, d. h. er beschreibt Satz- und Textfügung (die „Syntax" im weiteren Sinne).

Im 3. Kap. spürt er der Tektonik von Jes 54 als einem poetischen Text in einem „formkritischen Dreischritt" nach. Der erste Schritt (Formkritik I: Grobgliederung) führt zum Ergebnis, daß sich das Kap. in fünf Teiltexte gliedert (1–3.4–6.7–10.11–14a.14b–17). In Formkritik II (Mikrostrukturen) folgt die Detailanalyse dieser einzelnen Textteile. Dieser Schritt wird nach der strukturalistischen Methode vorgenommen. – Es ist hier unmöglich, diese sorgfältige und vielseitige Analyse auch nur teilweise wiederzugeben. Für mein Empfinden ist die Erhebung der Klangstrukturen etwas zu weit hergeholt, aber das mag an meinem persönlichen Geschmack liegen. Dem Vf. zufolge sei die Detailanalyse auf keine gravierende Brüche und Unebenheiten gestoßen, die literarkritische Operationen am Text von Jes 54 nahelegen würden. In Formkritik III (Strukturen des Gesamttextes) wird nach textteilübergreifenden und gesamttextbezogenen Strukturen gefragt, und zwar so, daß an die Ergebnisse der Analyse der Mikrostrukturen angeknüpft wird, und zugleich die Fragen um die literarische Einheitlichkeit des Kap.s besonders im Auge behalten werden. Hier werden Wortwiederholungen, nochmals Klangstrukturen, metrische Strukturen und Strukturlinien der Inhaltsebene untersucht.

Im ziemlich kurzen 4. Kap. wird ein Ausblick auf den „Horizont" von Jes 54 geboten. Dieser Horizont umfaßt einige dtjes Texte (Jes 47; 49,13–21; 51,17–23) und insbesondere als „Kontrasthorizont" Jer 4,5–31. Glaßner ist der Meinung, es sei „im komplexen Problemfeld der Komposition und Redaktion von Jes 40–55 der Frage nach dem jeremianischen „Horizont" eine zentralere Stellung einzuräumen, als dies gemeinhin geschieht" (241).

Mit Recht behauptet der Vf. in seinem Schluß, daß durch seine Untersuchung der sprachlichen Elemente hinsichtlich Satz- und Versbau (Mikrostrukturen) und der Tektonik des Gesamttextes (Makrostrukturen) ein vertiefter Einblick in Aufbau, Aussagekraft und -intention des Textes möglich wurde. Aber seine Grundthese, Jes 54 sei eine einheitliche, durch prägnanten poetischen Formwillen strukturierte Größe, scheint mir schon mit der strukturalistischen Arbeitsweise vorweg gegeben zu sein. Eine textimmanente synchrone Untersuchung beweist meistens die ursprüngliche literarische Einheit nicht, sondern setzt sie voraus.

5. Tritojesaja

Nach dem Kommentar über DtJes hat Beuken jetzt auch den über TrJes herausgegeben und so sein opus magnum vollendet.[30]

Wie in seiner vorigen Arbeit wehrt er sich gegen eine Exegese, die sich auf die Untersuchung der kleinsten Texteinheiten beschränkt und widmet seine Aufmerksamkeit besonders dem Zusammenhang des größeren Ganzen und dem Platz einzelner Verse und Perikopen darin. Dieses Ganze ist nicht auf Jes 56–66 beschränkt, denn Beuken betrachtet TrJes als eine spätere literarische Weiterführung des DtJes und, in bestimmten Versen, auch als einen Abschluß des ganzen Jesajabuches. Seiner Meinung nach ist TrJes nur mit der Frage beschäftigt, warum die Verheißungen, die DtJes verkündigt hat, noch nicht verwirklicht worden sind und wie sie schon verwirklicht werden können und endlich auch werden. Als das Hauptthema des TrJes sieht Beuken die visionäre Erzählung über die Art, wie die Nachkommenschaft des Gottesknechtes zustande kommt und JHWH seine Verheißung an sie verwirklicht. Dieser Kommentar unterscheidet im Buch keine historischen Schichten, die mehr oder weniger selbständige hermeneutische Einheiten darstellen würden. Die fortschreitende oder lineare Lektüre ist im vorliegenden Kommentar normativ: An jeder Stelle des Textes ist das Vorhergehende vorausgesetzt. Immerhin wird die Berechtigung und sogar die Notwendigkeit einer Erklärung aufgrund einer literarhistorischen Gliederung des Textes ausdrücklicher als in den vorigen Bänden anerkannt. Aber ich frage mich, ob man ohne weiteres behaupten kann, eine solche Erklärung gehöre nicht in diese Kommentarreihe hinein. Ich bin noch immer davon überzeugt, daß TrJes nicht in einem Zug geschrieben worden ist, und daß eine Untersuchung über die Weise, wie ein oder mehrere Redakteure kleinere oder größere Einheiten in eine umfangreichere literarische Struktur vereinigt, bearbeitet und aktualisiert haben, eine notwendige Komponente eines Kommentars ausmacht und vielleicht bestimmte Strukturen und Interpretationen von Beuken ausschließt. Schließlich kann man sich fragen, ob der Unterschied zwischen DtJes und TrJes noch einen Sinn hat, wenn Beukens lineare Exegese konsequent durchgeführt wird.

Einer der wichtigsten Pluspunkte dieses Kommentars ist der ständige Verweis auf andere jesajanische Texte und im allgemeinen auf biblische Parallelen, aber ich befürchte, daß die Parallelen zuweilen zu weit hergeholt sind. Immerhin bietet seine Exegese einen Schatz an Informationen über Textkritik, Philologie und Übersetzung, literarische Beziehungen und Interpretationen des betreffenden Verses.

Die Hauptfrage, die die Münchener Diss. von S. Sekine lösen möchte, ist die nach der Einheit oder Vielfalt der Verfasser der Sammlung Jes 56–66.[31] Dazu hat Sekine eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung angewendet.

Der Ausgangspunkt liegt dabei bei zwei grundlegenden exegetischen Auffassungen, die ziemlich allgemein verbreitet sind: in Kap. 56 am Anfang und Kap. 66 am Ende des TrJes-Buches eine redaktionelle Klammer zu erkennen und in den Kap. 60–62 den Kern des ganzen Buches zu sehen. Darum werden zuerst diese Kap. untersucht, um also über den Redaktor und über TrJes selbst gewisse Kenntnisse zu gewinnen. Danach wird eine redaktionsgeschichtliche Hypothese untersucht, nach der 56,6–8; 66,18–24 und noch einige weitere Verse zur redaktionellen Schicht, Kap. 60–62 und noch einige andere Perikopen zur trjes Grundschicht (A) und dazu zehn weitere Perikopen zu einer zweiten Grundschicht (B) gehören. Diese Hypothese wird auch durch eine theologische Überprüfung, d. h. eine Untersuchung der Theologie der einzelnen redaktionellen Schichten, bestätigt. So wird die Hauptfrage zugunsten der Mehrverfasserhypothese beantwortet. Die redaktionsgeschichtliche Analyse ist sehr detailliert und geschieht in ständiger Diskussion mit den (meistens deutschen) Vorgängern, insbesondere mit Duhm, Elliger, Volz, Westermann und Pauritsch. Der Grundgedanke des Redaktors, der ein Zeitgenosse von Esra oder Nehemia war, ist vor allem der Universalismus, der Gedanke nämlich, daß die Proselyten, die einmal von der JHWH-Gemeinde ausgeschlossen worden sind, wieder in die Gemeinde aufgenommen werden sollen (56,6f; 66, 5f). In redaktionellen Eingriffen bringt dieser Redaktor als Gegengewicht zu den sonstigen Versen, die allzu einseitig auf das Heil Israels konzentriert sind, seine fundamentale Idee ein, daß diejenigen, die Gerechtigkeit üben, unabhängig von ihrer Nationalität gerettet werden. Alle Gedanken des eigentlichen TrJes, der etwa zwischen 519 und einige Zeit nach 515 datiert wird, lassen sich auf einen einzigen reduzieren: Heil kommt zum Zion. Dieser Heilsgedanke wird von Kap. 60 zu 62 allmählich universalistisch. Die Grundschicht B umfaßt sieben von verschiedenen Verfassern herrührende Abschnitte. Der Redaktor hat das TrJes-Buch gebildet, indem er den ihm tradierten Block Kap.

[28] **Glaßner**, Gottfried: **Vision eines auf Verheißung gegründeten Jerusalem.** Textanalytische Studien zu Jesaja 54. – Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk 1991. X, 278 S. (Österreichische Biblische Studien, 11), kart. öS 262,00 / DM 39,00 / sFr 34,00.

[29] **Schweizer**, H.: **Metaphorische Grammatik**. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1981. (ATS 15). **Ders.: Biblische Texte verstehen**. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation. Stuttgart: 1986.

[30] **Beuken**, W. A. M.: **Jesaja deel IIIA; deel IIIB**. – Nijkerk: Callenbach 1989. 282 S., 178 S. (De Prediking van het Oude Testament) kart. f 79,50; f 65,50.

[31] **Sekine**, Seizo: **Die tritojesajanische Sammlung (Jes 56–66) redaktionsgeschichtlich untersucht**. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. XI, 303 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 175), Ln DM 138,00.

60–62 in den Mittelpunkt gesetzt und dann aus weiteren einzelnen Worten Kap. 56–59 und 63–66 zusammengestellt hat. In einem Epilog von etwa 40 S. unterwirft der Vf. die 175 Argumente Elligers zugunsten seiner Einverfasserhypothese einer eingehenden Überprüfung.

Sekine hat eine sehr sorgfältige Arbeit geschrieben, die sicherlich noch lange in der redaktionsgeschichtlichen Untersuchung über Jes 56–66 maßgeblich sein wird. Seine literarische Argumentation hat mich im großen und ganzen überzeugt. Nur erstaunt mich immer wieder die Selbstsicherheit mit der man die literarischen Schichten auf unterschiedliche Zeitpunkte der nachexilischen Epoche datiert. Was wissen wir genau über aktuelle Zustände der nachexilischen Zeit? Ein wichtiger Mangel dieser Arbeit ist die Vernachlässigung des redaktionsgeschichtlichen Zusammenhanges von Jes 56–66 mit der Endredaktion des Jesajabuches.

K. Koenen kannte schon Sekines Arbeit in Maschinenschrift, als er genau dasselbe Problem der Redaktionsgeschichte des Tritojesajabuches in seiner Tübinger Diss. untersuchte.[32] Teilweise gelangt er zu ähnlichen Egebnissen:

Es gibt eine trjes Grundschicht, die etwa zwischen 520 und 515 entstanden ist, und eine Endredaktion, die in die Zeit Esras und Nehemias datiert werden kann. Die theologisches Kennzeichnung der Schichten sieht teilweise ebenfalls ähnlich aus: Die Betonung der Heilserwartung für Zion in der Grundschicht und der Universalismus in der Endredaktion. Es gibt jedoch auch Unterschiede. Koenen kennt keine Grundschicht B, aber Jes 56,9–12* und 63,7–64,11, die Sekine zu seiner Grundschicht B rechnet, hält er für Einzeltexte. Der Redaktor hat die trjes-Texte antithetisch angeordnet und eine Reihe von Klammertexten verfaßt, in denen er sich vor allem prophetischer Traditionen bedient. Für beide Schichten, die trjes Grundschicht sowie die redaktionelle, steht das Verhältnis von Ethik und Eschatologie im Zentrum: rechtes Handeln ist eine Voraussetzung des Heils. Aber die beiden Schichten verkünden diese Botschaft in ihrer jeweiligen Situation und entwickeln so ein je eigenes theologischen Profil. TrJes, der Vf. der Grundschicht, versteht sich als Ausleger Deuterojesajas. In den Nöten der frühnachexilischen Zeit antwortet er auf diese Frage, wann die von DtJes angekündigte Heilszeit komme, daß man alles Unrecht erst ausrotten müsse. Der Tempel spielt bei ihm keine Rolle, und in 66,1f zeigt er sich sogar als Gegner des Tempelbaus. Der Redaktor erscheint als ein schriftgelehrter Prophet. Er beschäftigt sich mit der Frage, wer am Heil partizipiert, und seine Antwort lautet: Das Heil kommt nur zu den Gerechten, die Sünder wird JHWH grausam vernichten. Die Gegenüberstellung von Heil und Unheil wird hier nicht mehr, wie bei DtJes, auf zwei Epochen, sondern auf zwei Gruppen bezogen. Was die Fremdlinge und andere Ausgestoßene anbelangt, scheint er ein Gegner der rigorosen, von Nehemia und Esra angeführten Separationspolitik gewesen zu sein.

Koenens Lösung der literarkritischen Probleme ist etwas einfacher als die von Sekine und M. E. ist sie auch glaubwürdiger. Seine Argumentation mit inhaltlichen, sprachlichen und stilistischen Kriterien ist nicht weniger gründlich und überzeugend. Eine nach Schichten gekennzeichnete Übersetzung des Tritojesajabuches, die sich zudem in einem separaten Heft findet, veranschaulicht die Schichtung. Seine Arbeit ist reich an wichtigen exegetischen Erkenntnissen. Insgesamt ist es erfreulich, einmal zwei Doktorarbeiten zu lesen, die auf unterschiedlichen Wegen doch grundsätzlich zu gleichen Ergebnissen gelangen.

Der Untertitel der Arbeit von B. Langer[33] sollte nicht trügen: die Studie ist nicht auf Jes 60 beschränkt, aber von diesem Zentraltext aus werden Verbindungslinien zu strukturell oder inhaltlich vergleichbaren Texten gezogen.

Der erste Teil der Monographie ist eine Untersuchung des Vorstellungshorizontes der „Licht-Aussagen" in Jes 60,1–3.19f. Dabei ist die Redaktionskritik etwas unzulänglich (nur eine kurze Bemerkung in Note 5 auf S. 23). Nach einer kurzen Analyse dieser Perikope, werden ihre wichtigen Themen, die auf Licht bezogen sind, weiter untersucht: „dein Licht (= JHWH) kommt", die Sonne als Symbol für JHWH, Licht im Dunkel, die Herrlichkeit JHWHs als Ausdruck heilvoller Gottesunmittelbarkeit, Völker ziehen zum Licht, ein ewiges Licht für Zion-Jerusalem und für die Völker. Im Bereich dieses letzten Themas wird auch der Rolle des Gottesknechtes und der Bedeutung von *mischpat* besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die wichtigsten Ergebnisse dieses Teiles sind, daß in TrJes das „Lichtwerden" der Gottesstadt Symbol ist für eine gerechte Lebensweise. Anschließend an die alte Tradition von Dtr 32,2 wird das Lichtglanzmotiv in Verbindung mit der JHWH-Theophanie aufgenommen. Das erstrahlende Licht (*zrḥ*) ist Symbol für die Heilszuwendung und den Segen JHWHs. „Weder Licht noch Herrlichkeit Jahwes bezeichnen eine sinnlich-materielle Erscheinung Gottes. Beide Begriffe verweisen auf eine bestimmte Offenbarungsweise Jahwes und vermitteln im Rahmen eines vorgegebenen Aussagezusammenhanges die theologische Botschaft des Autors in bildlicher Form. Die Herrlichkeit wird dabei in das vorgeordnete Bild des kommenden Lichtes eingegliedert" (131). Weiter wird auch festgestellt, daß Jes 60,3 sich von den zum Vergleich herangezogenen Texten durch den universalen Wirkungsgrad des Lichtes unterscheidet und dadurch in die Nähe von DtJes rückt. Texte wie Jes 42,6; 49,6; 51,4 „bestätigen, daß das Licht, zu dem die Völker ziehen, sowohl die Beziehung zu einem Gott, der befreit und rettet, als auch ein erstrebenswertes Leben, das im Willen Gottes gründet und von *mšpṭ* und *ṣdqh* gekennzeichnet ist, symbolisiert" (133). Als Licht übernimmt JHWH die Funktion des altorientalischen Sonnengottes, indem er den Menschen Rettung und Heil in Form einer gerechten Lebensordnung zuteil werden läßt. Also werden mit Hilfe der Lichtsymbolik Gottesnähe, Rettung, gerechte Lebensordnung, Heil aufeinander bezogen. Dasselbe wird auch von der Opposition Licht – Dunkel beleuchtet. Wenn sie der zeitlichen Abfolge der wichtigsten Belege nachgeht, kommt die Autorin zum Schluß, daß die größere Zahl der angeführten Stellen aus nachexilischer Zeit stammt. Ihrer Meinung nach ist die atl Lichtsymbolik zu einem großen Teil als eine Sonnensymbolik aufzufassen, die JHWH als den Garanten einer gerechten Lebensordnung kennzeichnet.

Im zweiten Teil wird der altorientalische Verständnishintergrund besprochen. Darin wird eine zentrale Stelle vom assyrisch-babylonischen Schamasch, dem Sonnengott, eingenommen, der nicht nur ein kosmisch konzipierter lebenspendender Gott ist, sondern als Herr der gerechten Ordnung und Beschützer des sozialen Gleichgewichts auch eine ethische Instanz. Dem wird in einer Fülle von Detailanalysen zahlreicher Texte und thematischer Zusammenhänge nachgegangen. Wenn Langer die atl und die assyrisch-babylonische Lichtsymbolik vergleicht, kommt sie zum Schluß, daß eine Übertragung des altorientalischen Sonnengottes auf JHWH nie in Form der Identifizierung von JHWH und Schamasch stattgefunden hat. „Dem Textbefund angemessener scheint die Annahme, daß der Sonnengott Schamasch in Jahwe ‚aufgehoben' bzw. von Jahwe absorbiert wurde" (205). Die Beziehung zwischen Sonne und Gerechtigkeit ist im AT, anders als im mesopotamischen Raum, kaum explizit formuliert, aber ein Zusammenhang zwischen Licht/Sonne und Gerechtigkeit läßt sich für etliche atl Texte erschließen. Zusammenfassend kann man wohl sagen, daß „sowohl aus atl. als aus assyrisch-babylonischen Texten sich zwei große Bedeutungszusammenhänge erschließen lassen, die Licht im Rahmen der Gottesvorstellung als Symbol für Leben bzw. für Gerechtigkeit charakterisieren" (215).

Die bisweilen ausführlichen Erwähnungen von Autoren mit ihren Positionen mag den Eindruck erwecken, daß diese Arbeit etwas aus zweiter Hand ist, doch ist sie eine gewissenhafte Studie eines wichtigen biblischen Themas mit überzeugenden Ergebnissen.

Zum Schluß

Abschließend kann man sagen, daß die heutige Jesajaforschung quicklebendig und fruchtbar ist. Der atomisierende Ansatz der älteren Gattungskritiker kann als überwunden betrachtet werden. In einigen Arbeiten aber droht jetzt die synchrone Lektüre zu einseitig bevorzugt zu werden. Dagegen wird von einigen Forschern mit Recht ein redaktionsgeschichtlicher Ansatz, der die Bedeutung und Funktion sowohl der verschiedenen Redaktionsschichten wie der Endfassung des Bibeltextes zur Geltung kommen läßt, empfohlen.[34]

[32] **Koenen**, Klaus: **Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch**. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. VIII, 275 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 62), geb. DM 68,00.

[33] **Langer**, Birgit: **Gott als „Licht" in Israel und Mesopotamien.** Eine Studie zu Jes 60,1–3.19f. – Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1989. VIII, 255 S. (Österreichische Biblische Studien, 7), kart. DM 29,40 / öS 198,00 / sfr 25,50.

[34] Mein herzlicher Dank gilt Frau Assistentin Karoline Claes, die mein Deutsch in grammatischer und stilistischer Hinsicht wesentlich verbessert hat.

Ein immer wieder aktuelles Thema.

Neue Veröffentlichungen über den Gebrauch von *rūah* im Alten Testament

Von Henning Graf Reventlow, Bochum

Es gibt Begriffe im Alten Testament, deren Behandlung wegen ihrer zentralen theologischen oder auch anthropologischen Bedeutung immer wieder neu unternommen wird. Daß innerhalb eines Zeitraums von drei Jahren gleich vier Monographien über den Begriff *rûaḥ* herauskommen, scheint auf solche Motive hinzuweisen. Andererseits sind Anlaß und Absicht der Arbeiten grundverschie-

den: Während das Buch von R. Koch[1] ein Alterswerk ist, das Ergebnisse früherer Forschungsarbeit noch einmal zusammenfassen will, geht es der Diss. von Dreytza[2] um die umfassende Anwendung einer allgemein als linguistisch zu charakterisierenden Methodik als innovativen Zugang zur Wortbedeutung in ihrer ganzen Breite. Die Arbeit von Frau H. Schüngel-Straumann[3] begrenzt sich auf das Verständnis von Gottes schöpferischen Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils. Breck[4] dagegen ist gar nicht ausschließlich am alttestamentlichen Begriff interessiert, sondern behandelt ihn in den ersten beiden Kap.n als Entwicklungsstufe innerhalb einer umfassenderen, auf das NT, speziell die johanneische Verwendung zulaufenden, auch außerbiblische Bereiche einschließenden Geschichte. Wesentlich neue Aspekte liefert allein die Arbeit von Dreytza.

R. K o c h wiederholt in seinem Büchlein noch einmal die Thematik, die er vierzig Jahre zuvor in seiner Monographie „Geist und Messias" (Wien 1950) behandelt hatte. Auch inhaltlich spiegeln die Ausführungen weitgehend den damaligen Stand und die Interessenlage der katholischen Exegese der ersten Jahrzehnte nach dem zweiten Weltkrieg wider. Während der erste Teil mit den Kap.n „Grundbedeutung der *rûach*" (Kap. 1, 13–38) und „Die Wirkungen der *rûach* Jahwe in der Bundesgeschichte" (Kap. 2, 39–82) die Entwicklung des Wortes hin zum theologischen Gebrauch und dessen Vorkommen durch das Alte Testament hindurch verfolgt, geht der zweite Teil auf den messianischen Aspekt ein. Hier handelt Kap. 3: „Der Geist des Herrn und der Messias" (83–107) von den drei Figuren Messiaskönig (Jes 11,1–10), Knecht Jahwes (Jes 41,1–4) und geisterfüllter Prophet (Jes 61,1–3), wobei der Gesichtspunkt der christologischen „relecture" ausdrücklich mit in den Blick kommt. Kap. 4: „Die Geisteswirkungen in der messianischen Heilsgemeinschaft" (109–125) bespricht aus der Zeit des Exils stammende Stellen, die einen eschatologisch geprägten Geistaspekt aufweisen (Jes 32,15–20; 4,2–6; 44,1–5; 59,21; Ez 37,1–14). Eine erweckliche Intention ist überall spürbar, mit jeweils christologisch orientierten Ausblicken. Kap. 5: „Die Geisteswirkungen in den Mitgliedern der messianischen Heilszeit" (127–136) bespricht Aussagen aus der nachexilischen Prophetie (Joel 3,1–5; Ez 36; Jer 31,31–34), die den Übergang der Geistbegabung von der messianischen Gemeinschaft zum einzelnen repräsentieren. Überall wird ältere Sekundärliteratur reichlich, neuere (bis ca. 1980) nur ganz sporadisch zitiert. Wilhelm Pesch hat in seinem freundlichen Vorwort (7) das Buch als Zusammenfassung einer durch ein halbes Jh. hindurch betriebenen Forschung gewürdigt. Die Freunde des Jubilars werden es als Erinnerung an einen altgedienten Lehrer wertschätzen; darüber hinaus reicht seine Bedeutung nicht.

Obwohl der rückseitige Buchdeckeltext ein Werk feministischer Theologie erwarten läßt, ist das vorliegende Heft der bekannten Kasseler katholischen Alttestamentlerin H. S c h ü n g e l - S t r a u m a n n dies doch nur ganz am Rande. Im ganzen ist es eine eher konservative Darstellung des Begriffs, die – wie der Untertitel anzeigt – ihren Schwerpunkt in der Exilszeit und hier vor allem bei Ezechiel hat, dem die umfangreichste Diskussion (Abschnitt III, 37–70) gewidmet ist. Vorher gehen eine Einführung (I, 9–21) über die Geschichte des Begriffs, die von sprachlichen und etymologischen Beobachtungen über die Situation im Neuen und im Alten Testament zur Bedeutung der Frage nach dem grammatischen Geschlecht (überwiegend ist *rûah* femininum, gelegentlich aber auch masculinum) hinführt, sowie ein Überblick über das Vorkommen (II, 22–36).

Die in der feministischen Theologie populäre Frage nach der Bedeutung des w e i b l i c h e n G e s c h l e c h t s von *rûah* beantwortet die Vf.in mit der These, der Ausdruck bezeichne ursprünglich „das hörbare Keuchen bei der Geburt und das erleichterte Luftschöpfen nach gelungener Geburt" (10), kann aber nur eine Stelle nennen, wo ein entsprechender bildhafter Vergleich – nicht der Vokabel! – vorkommt (Jes 42,14). Zugleich wird argumentiert, die Seltenheit des Vorkommens von *rûah* in sexueller Konnotation im Alten Testament beruhe auf mehrfacher Zurückdrängung weiblicher Erfahrungen (11). Mit derartigen Zirkelschlüssen erzielt man freilich keine nachprüfbaren kritischen Ergebnisse! Im exegetischen Teil spielen denn auch weder diese These noch überhaupt das weibliche Geschlecht von *rûah* eine erkennbare Rolle. Für die Erklärung des gelegentlichen maskulinen Gebrauchs (18–21) findet sich auch keine Lösung. Wenn man von der unangebrachten Polemik absieht, die von Soden eine entsprechende Zurückweisung einträgt (Nachtrag, 99), wird man seinem Hinweis auf die grammatische „nomen-unitatis-Funktion" des Femininums[5] im Hebräischen eine gewisse Plausibilität nicht absprechen können.

Doch verlassen wir mit der Vf.in diese frustrierende Diskussion so schnell wie möglich, und werfen wir einen Blick auf den H a u p t t e i l ihrer Ausführungen! Hier fällt auf, daß sie ihre an sich soliden Untersuchungen über die Vorkommen von *rûah* bei Ezechiel fast ausschließlich auf den gewiß nach wie vor den Ausgangspunkt aller Forschungen über das Prophetenbuch bildenden Kommentar von W. Zimmerli[6] stützt. Aber bietet dieser Kommentar heute noch eine zuverlässige Grundlage? Kann man auf die neuere Diskussion – die sehr kontrovers verläuft – so ganz[7] verzichten? Wahrscheinlich ist das ein Grundproblem von Überblicksdarstellungen, die jedenfalls nur dann auf der Höhe sein können, wenn sie zu den jeweiligen Einzelbelegen sehr intensiv auf die spezifische aktuelle Forschungslage eingehen. Diese Art des Vorgehens ist jedenfalls für den nach neuen Erkenntnissen suchenden Leser enttäuschend.

Mit einem kurzen Ausblick auf Deutero- und Tritojesaja sowie die weisheitliche Literatur (der erweiterte Kanon führt hier bis zu SapSal und von dort zu Philo) schließt der exegetische Teil (IV, 85–95).

Aus den abschließenden Überlegungen (Folgerungen und offene Fragen, V, 96–98) kann man noch die Bemerkungen zum Gottesproblem hervorheben. Gott nicht zu entpersonalisieren, ist in der Tat entscheidend, und den Satz: „Nur die Vielfalt der Gottesbezeichnungen und Symbole kann weiterführen" (98) wird man gern unterschreiben. Das müßte helfen, falsche Fronten zu vermeiden.

Die Arbeit von J. B r e c k ist der erste, einleitende Bd eines auf zwei Bde berechneten Werkes, das sich mit dem Geistbegriff in der johanneischen Tradition beschäftigt. Es handelt sich um die Neubearbeitung einer gleichnamigen Heidelberger Diss. von 1972.[8] Auch hier liegt eine grundsätzliche Schwäche darin, daß der Vf. die seitherige Forschung nicht hinreichend berücksichtigt hat. Das Werk ist an einen breiteren Leserkreis gerichtet (IX) und bietet in seinen Kap.n, wie der Vf. gelegentlich selbst bemerkt (18), jeweils nur einen knappen Überblick über die für die einzelnen Bereiche wichtigsten Belege. Als ein wesentliches Ziel bezeichnet der Vf., deutlich zu machen,[9] daß auch nichtbiblische Quellen für das Verständnis biblischer Aussagen wichtig sind (X). Insbesondere „Zarathustra and the Qumran Teacher of Righteousness embody spiritual and theological qualities that make of them genuine expressions of a ‚proto-Gospel'" (ebd.; auch in den hellenistischen Mysterienreligionen findet der Vf. ein solches „proto-Gospel", 104 – eine problematische Behauptung! Ob das gelungen ist, muß man mindestens im Hinblick auf Zarathustra bezweifeln).

Spezieller ist es die Absicht des Vf., die Vorgeschichte des „Geist-Dualismus" in 1 Joh 4,6 aufzuweisen, wo zwischen einem „Geist der Wahrheit" und einem „Geist des Irrtums" unterschieden wird. Im Alten Testament, dem die beiden ersten Kap. gewidmet sind (Kap. 1, 5–15): Pentateuch und historische Bücher; Kap. 2, 17–41: Prophetie), tritt dieser Dualismus noch nicht auf. Richtig betont der Vf., daß für den Geistbegriff eine Bedeutungsentwicklung innerhalb des Alten Testaments zu beobachten ist (6). Fragen zu dem knappen, sich vorwiegend auf ältere Literatur stützenden Überblick ergeben sich vor

[1] **Koch**, Robert: **Der Geist Gottes im Alten Testament**. – Frankfurt: Peter Lang 1991. 147 S., kart. DM 42,00.

[2] **Dreytza**, Manfred: **Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament**. Eine wort- und satzsemantische Studie. – Gießen/Basel: Brunnen 1990. 262 S., kart. DM 39,00.

[3] **Schüngel-Straumann**, Helen: **Rûah bewegt die Welt.** Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. 111 S. (Stuttgarter Bibelstudien, Bd 151), kart. DM 35,00.

[4] **Breck**, John: **Spirit of Truth: the Holy Spirit in Johannine Tradition**. – New York: St. Vladimir's Seminary Press 1991. XVI, 188 S.

[5] Der Genuswechsel bei *rûah* und das grammatische Geschlecht in den semitischen Sprachen: Zeitschrift für Althebraistik 5, 1992, 57–63, 62.

[6] Ezechiel (BK XIII/1+2), Neukirchen 1979[2].

[7] Sonst taucht gelegentlich noch F. Hossfeld, Untersuchungen zur Komposition und Theologie des Ezechielbuches (fzb 20), Würzburg 1983[2] auf, aber ohne Eingehen auf seine Kontroversaspekte. – Entsprechendes könnte man auch zu dem anschließenden kurzen Ausflug in den Psalter (70–79) sagen, wo meist der Kommentar von H. J. Kraus (BK XV, 1–2) benutzt wird – die Neubearbeitung (in der 4. Auflage) liegt hier auch schon lange zurück.

[8] R. E. (!) Breck, Spirit of Truth. A Study of the Background and Development of Johannine Pneumatology.

[9] Als Zielgruppe hat er insbesondere orthodoxe Leser im Auge (X), da er an einem orthodoxen Seminar lehrt.

allem im Bereich der Prophetie. U. a.: Jes 26,9 gehört zu der späten sog. Jesajaapokalypse und ist kaum eine authentische Äußerung des Propheten (20). Auffällig ist gerade das Zurücktreten des Geistes gegenüber dem Jahwewort in der klassischen Prophetie. Von daher ist die generelle Behauptung (35) sehr problematisch, daß der Geist in der vorexilischen Prophetie die hinter der Wortvermittlung stehende Autorität gewesen sei (35; vgl. auch 36). Bei Ezechiel ist eigentümlich die Funktion der *rûaḥ* als ekstatisches „Transportmittel" (Ez 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 43,5; vgl. 37,1 – vgl. bereits 1 Kön 18,12; 2 Kön 2,1.11), vom Vf. nicht erwähnt.

Kap. 3 (43–76) behandelt den „Geist"-Begriff im Alten Orient, insbesondere seinen vermuteten Einfluß auf das „Geist"-Verständnis Israels. Widersprüchlich ist hier schon der Ausgang, denn der Vf. kann in einem Atem sagen, daß das religionsgeschichtliche Problem „ultimately insoluble" sei und gleichzeitig, daß Einflüsse aus fremden Religionen „definitely shaped Israel's understanding of Spirit as the bearer of the divine Word" (43). Wie problematisch das ist, wird besonders an dem nachdrücklich behaupteten angeblichen Einfluß des Zoroastrismus auf die israelitische Religion im Exil (52ff; vgl. 112ff) deutlich. Diese früher beliebte Vermutung ist heute nach den berechtigten Einwänden der Spezialisten weitgehend aufgegeben.[10] Immerhin läßt der Vf. selbst Zweifel an seiner Vermutung erkennen (67), die er wohl aufgewärmt hat, weil er auf der Suche nach frühen Wurzeln der dualistischen Geistvorstellung ist. Noch weiter geht dann allerdings die Behauptung: „The rise of Jewish apocalyptic . . . certainly owes much to Zoroastrian religion" (ebd.; vgl. 112).

Es folgen Kap. über die jüdische Weisheitstradition (Kap. 4, 79–98) und hellenistische Quellen (Kap. 5, 99–110). Fraglich erscheint hier die Auffassung, zwischen dem hebräischen *rûaḥ* und dem griechischen pneuma bestehe ein grundsätzlicher Unterschied darin, daß *rûaḥ* „signifies the presence of divinity itself" (99). Bei der Vielfalt der, häufig auch profanen Verwendung des Begriffes kann man das so nicht sagen. Richtig und wichtig ist dagegen, daß pneuma im klassischen Gebrauch niemals personifiziert wird (ebd.). Auf sicheren Boden hinsichtlich des Auftretens dualistischer Gedanken kommen wir dann erst bei den Testamenten der Zwölf Patriarchen und in Qumran (Kap. 6, 111–154). Eine kurze Zusammenfassung, Bibliographie und Register schließen den Bd.

Der wertvollste Beitrag zum Thema ist die Baseler Diss. von M. Dreytza, eines Schülers von E. Jenni. Der Untertitel verrät die Arbeitsweise: zu der üblichen Wortsemantik tritt die Satzsemantik. Durch Berücksichtigung der neueren Linguistik (vgl. 123) bieten sich neue Aspekte, welche von der Funktion des Begriffes im jeweiligen Zusammenhang her und von der Satzstruktur aus sichtbar gemacht werden können.

Nach Kap.n über die Verwendung von *rûaḥ* im Nordwestsemitischen (Kap. 1, 16–32) und einem weiteren über *rûaḥ*-haltige Perso

[10] Vgl. u. a. C. Colpe, Irans Anteil an Entstehung und Ausgang des antiken Synkretismus. Zum Stand der Forschung, in: K.-W. Tröger, Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Berlin 1980, 327–343, wonach iranischer Einfluß sich vor allem auf dem Wege über den Hellenismus im palästinischen Judentum des 2.–1. Jh. v. Chr. ausgewirkt hat.

nen- und Ortsnamen (Kap. 2, 33–38) läßt der Vf. zunächst die bisherige Forschungsgeschichte Revue passieren (Kap. 3, 39–124), die er unter den Gesichtspunkten „religionsgeschichtliche Fragestellung", „philologische Untersuchung des Lexems" und „systematisch-theologische Behandlung des Gegenstands" zusammenfaßt (3.5, 110–116). Seine eigene Arbeitsweise charakterisiert D. anschließend (3.5.5, 119–124) durch Orientierung an der strukturalistischen Semantik, wobei er besonders auf die von F. de Saussure[11] definierten Merkmale hinweist. Inhaltlich wichtig ist dabei – wie bei allen derartigen Untersuchungen – der Verzicht auf eine Begriffsgeschichte (die wegen der Unsicherheiten bei der Quellendatierung nicht zu liefern sei) und der Ausgang von der synchronen Textebene des NT (122). Immerhin weist der Vf. selbst auf die Problematik auch dieses Vorgehens hin (ebd.).

Der theologische Gebrauch des Wortes ist eigentlicher Gegenstand der Untersuchung. Diese Zielsetzung erklärt, weshalb der Vf. aus dem Bereich der profanen Verwendungsweisen nur den metereologischen Gebrauch behandelt (Kap. 4, 125–145), wohl, weil dort der dynamische Charakter von *rûaḥ* besonders deutlich wird. Andernfalls ließe sich das völlige Übergehen der profan-anthropologischen Bedeutung[12] kaum verstehen.

Das zentrale Kap. ist Kap. 5 (146–197). Nach einem einleitenden Abschnitt (5.1), in dem die Substitutionsmöglichkeit von *mal'ach*, *jad* und *rûaḥ JHWH* überprüft wird, einem weiteren über Constructus-Verbindungen mit *rûaḥ* (5.2) und einem Verzeichnis der Satzmuster (Nominal- und Verbalsätze), in denen das Wort vorkommt (5.3), gliedert dieses Kap. die Vorkommen in die Verwendugsweisen von *rûaḥ* als Agens (5.4), als Medium (5.5) und als Patiens (5.6). Wenn man den Verfremdungseffekt überwindet, den Spezialterminologie und noch mehr Abkürzungssystem dieser Arbeitsweise bei Nichtadepten hervorruft – Vf. bezieht sich vor allem auf W. Richter[13] – wird man hier eine Fülle von nützlichen Einzelbeobachtungen antreffen. Ein leiser Zweifel allerdings bleibt, wie häufig bei solchen Arbeiten, hinsichtlich des Ertrages, denn so völlig neu waren viele dieser Beobachtungen denn auch nicht! Kap. 6 (198–235) gliedert das Material systematisch und unterscheidet sieben Ebenen der Wirkung und Bedeutung von *rûaḥ* (Krafttaten durch Menschen, Kraftwirkungen an Menschen, ekstatische Wirkungen, weisheitliche Begabungen, prophetische Rede,[14] erneuerndes oder richtendes Handeln, Bezeichnung für Gott selbst). Kap. 7 (236–244) faßt die Ergebnisse noch einmal zusammen. Es folgt ein Stellenverzeichnis und das Literaturverzeichnis (hier fehlt Aune, vgl. 112, Anm. 62). Nicht wenige Druckfehler.

[11] F. de Saussure, Cours de Linguistique générale, Paris 1915. Dt.: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin 1967.

[12] Vgl. u. a. H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments. München 1973 u. ö., 4, 57ff. – Sehr wohl behandelt wird jedoch der Mensch als Empfänger göttlichen Geistes, s. u.

[13] W. Richter, Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. die Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie). St. Ottilien 1980.

[14] Hier hätte man sich einen Hinweis auf die Seltenheit des Vorkommens in diesem Zusammenhang gewünscht, vgl. oben.

Koch, Robert: **Die Sünde im Alten Testament.** – Frankfurt: Peter Lang 1992. 172 S., kart. DM 59,00

Im Vorwort (5) weist Wilhelm Pesch auf verdienstvolle Veröffentlichungen des Vf.s dieses Bändchens hin und erinnert insbesondere an die Arbeit „Il peccato nel Vecchio Testamento", Roma ²1974. Die jetzt vorliegende Ausgabe ist eine gründliche Überarbeitung des italienischen Buchs. In der „Einleitung" (7–9) erinnert der Vf. an das Wort Pius XII.: „Die größte Sünde der Welt von heute ist wohl die, den Sinn der Sünde verloren zu haben." Der Verlust des Sündenbewußtseins heute hat ihn veranlaßt, dieses Buch zu schreiben. Er betont auch gleich, daß Sünde nach der Bibel nur zu verstehen ist vom Grundthema des Bundes zwischen Gott und Mensch her. Darum begegnen wir in dieser Arbeit auch auf Schritt und Tritt dem Begriff „Bund".

Schon im „Kapitel I: Die Hauptbegriffe der Sünde im Alten Testament" (25–78) versucht er herauszuarbeiten, daß die hebräischen Begriffe *peša*ᶜ = „Bruch (mit Gott)", *ḥaṭṭa't* und *ᶜawôn* = „Verfehlung" und „Schuld" den „Bruch mit dem Bundesherrn" und das „Verfehlen gegen eine vorausgesetzte Gemeinschaftsordnung" (43) bedeuten. Auch die Begriffe *rāšaᶜ* = „Frevler, Gottloser" und *raᶜ* = „Böser" bezeichnen dann den Menschen, der sich gegen die Gottesordnung, gegen den Bund versündigt.

Das „Kapitel II: Das Wesen der Sünde" (79–87) versteht die Sünde in den älteren Texten als „Widerspruch mit dem allheiligen Bundesgott" (81). Aber nach dem Exil wird „unter dem Einfluß einer legalistischen Geisteshaltung . . . die Sünde nicht so sehr als Bruch eines Liebesbundes angesehen, sondern weit mehr als Übertretung des Gesetzes", so daß jetzt die Frommen „schließlich in einen tödlichen Legalismus hineinschlittern" (85). – „Kapitel III: Kollektivismus und Individualismus" (89–108) bespricht dann den in neuerer Zeit von den Exegeten vielgebrauchten Begriff der „Korporativpersönlichkeit", der besagt, daß im AT in einzelnen Personen schon die Gemeinschaft handelt und daß umgekehrt das, was von der Gemeinschaft, dem Volk oder Clan, gilt, einer Einzelperson zugeschrieben wird. Der Vf. betont aber auch, daß trotz allen kollektiven Denkens die Verantwortung des einzelnen immer noch gesehen wird, wenn auch der Individualismus erst seit Ezechiel 18 stärker ins Bewußtsein Israels kommt.

„Kapitel IV: Ursprung der Sünde" (109–119) legt Gen 2 und 3 aus, vermeidet den Begriff „Erbsünde", den das AT nicht kenne, und spricht lieber von der Ursünde. Da der Vf. unter Berufung auf neuere evangelische und katholische Exegeten in Gen 2 und 3 die Struktur der Darstellung des Sinaibundes zu erkennen meint, auch wenn der Begriff „Bund" nicht gebraucht wird, versteht er auch die Ursünde als Bundesbruch des Verhältnisses Gott–Mensch, der dann auch das Gemeinschaftsverhältnis der Menschen untereinander zerstört. – „Kapitel V: Die Allgemeinheit der Sünde" (121–128) zeigt am Werk des Jahwisten, an den Propheten, an den Psalmen und an der Weisheitsliteratur, wie das AT alle Menschen als Sünder vor Gott betrachtet.

Im „Kapitel VI: Die Folgen der Sünde" (129–136) grenzt sich der Vf. von der These einer gleichsam automatisch wirkenden „Tatsphäre" bzw. von der Vorstellung eines „Tat-Ergehen-Zusammenhangs", wie sie vor allem Klaus Koch vertreten hat, ab und betont das Eingreifen Gottes, der den Sünder Unheil erfahren läßt, ohne den Begriff „Strafe" allzusehr zu strapazieren. – Das „Kapitel VIII: Die Vergebung der Sünde" (137–163) behandelt dann die atl und ntl Vorstellung vom „Loskauf" des Sünders (*pādāh, gā'al*), die Themen Sündenbekenntnis, Sühne (*kippēr*) und Stellvertretung, sieht im Gottesknecht Deuterojesajas eine Vorahnung des Erlösers im NT und erläutert, wie die Synoptiker, Paulus und Johannes Erlösung von der Sünde verstanden haben. Ein „Schlußwort" (163–171) faßt die Ergebnisse zusammen.

Die zahlreichen Anmerkungen stehen unter dem Text. Register, die man für die zitierten Bibelstellen und für die besprochenen Begriffe sich wünschte, fehlen ganz. Ein ausführliches Literatur- und Abkürzungsverzeichnis stehen am Anfang des Bändchens (13–23).

Das handliche Bändchen bietet eine gute Zusammenfassung zum heute von den Theologen, wie Wilhelm Pesch im Vorwort und der Vf. in der Einleitung zu Recht sagen, sträflich vernachlässigten Thema der Sünde. Hier ist Wesentliches zum Thema gesagt, das die systematische Theologie aufgreifen und für den heutigen Christen fruchtbar machen sollte. Etwas überzogen kommt dem Rezensenten das Beharren auf der Bundesvorstellung vor, die man nur sehr gewaltsam auf Gen 2 und 3 übertragen kann und die bei den Propheten eine untergeordnete Rolle spielt. Ob man in einer Untersuchung der Sündenvorstellungen im AT auf die gegenwärtige katholische Bußpraxis und das Thema Bußgottesdienst und Pflicht zum individuellen Sündenbekenntnis (151) eingehen sollte, erscheint mir fragwürdig; am ehesten hätte man das noch im „Schlußwort" erwartet.

S. 158 Z. 3 v. u. muß es „Richterbuches" nicht „Richterbundes" heißen.

München Josef Scharbert

Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag, hg. v. Volkmar Fritz / Karl-Friedrich Pohlmann / Hans-Christoph Schmitt. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. VI, 284 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 185), Ln DM 144,00

Zu beurteilen, ob die Themenwahl das Werk des Hg.s der ZAW und der BZAW und Vf.s einer anerkannten Einleitung abdeckt, ist nicht Aufgabe eines Rez. Die Hg. haben sich auf das Gebiet der Prophetenforschung beschränkt, auf dem O. Kaiser, nicht zuletzt durch seinen Jesajakommentar, dem tendenz- und redaktionskritischen Kurs vorangeholfen hat. Eine Reihe von Beiträgen werden der im Titel ausgedrückten engeren Themenstellung gerecht.

F. E. Deist (The prophets: are we heading for a paradigm switch?; 1–18) beleuchtet möglichst umfassend und aus kritischer Distanz den „Paradigmenwechsel" in der Prophetenforschung. Als Alternative zur früher gültigen „historisch-kritischen" und zugleich „romantischen" Sicht zeichnet sich die „soziologische" ab. M. E. sind Paradigmenwechsel ein Verzicht auf die Wahrheitsfindung; die Auslegung wird abhängig von unseren Fragen, wo es doch um das Sagen der Schrift geht. – Die Detailstudie von J. A. Emerton (The meaning of the verb *ḥāmas* in Jeremiah 13,22; 19–28) schlägt für *ḥms* die Bedeutung „aufdecken" vor. Dem Rez. scheinen die bisher üblichen Auffassungen, vor allem in Anbetracht der dehnbaren Semantik von *ḥms*, immer noch den Vorzug zu verdienen. Die traditionellen Deutungen von *ḥms* in Klgl 2,6 und Ijob 15,33 werden S. 24 bzw. S. 26 zu schnell abgewiesen; die S. 26f bezüglich des akkadischen *ḫamaṣu* entwickelte Semantik ist nicht überzeugend. – Der Beitrag von V. Fritz (Amosbuch, Amos-Schule und historischer Amos; 29–43) entspricht ganz dem Programm der Festschrift. Das Amosbuch wird mit Recht als Produkt späterer literarischer Tätigkeit gesehen; es weist immer wieder Züge eines Vaticiniums ex eventu auf; der historische Amos soll nur in 7,1–6; 3,12+ und 5,3 eindeutig nachweisbar sein. Ein problematischer Aspekt der Gesamtsicht des Vf. ist für den Rez. jenes von H. W. Wolff übernommene Phantom der Amos-Schule, das in der Generation nach Amos kreativ gewesen sein soll, sowie überhaupt der vielschichtige Werdegang des vorliegenden und anderer Prophetenbücher. Gesicherte Eckdaten sind nur die Verkündigung des historischen Propheten und die exilisch-nachexilische Heilsverkündigung, die im Falle des Amosbuches deuteronomistischer Prägung ist; die Anteile dieser beiden Komponenten wären zu bemessen. – Bei E. S. Gerstenberger („Gemeindebildung" in Prophetenbüchern? Beobachtungen und Überlegungen zum Traditions- und Redaktionsprozeß prophetischer Schriften; 44–58) übernimmt ein ständiger Prozeß des Gebens und Empfangens der Gemeinde die tragende Rolle. Eine neue Romantik löst die mit Recht bekämpfte frühere ab. Nachweisbar ist wieder nur, daß es in der zu Tausenden zählenden vorexilischen Prophetenschaft einige gegeben hat, die Schriftliches hinterlassen haben, das den nachexilischen Theologen, Reformatoren und Schriftstellern als Ausgangspunkt diente. (Dazu bereits J. Becker, Isaias – der Prophet und sein Buch, Stuttgart 1968 [SBS 30]). Empfehlenswert ist die Ss. 54f entwickelte Sicht auf die nachexilische Interpretation des prophetischen Phänomens der vorexilischen Zeit; doch wird dabei der zunehmend wichtige interpretative Aspekt des Visionären (Ezechiel, Daniel und Apokalyptik) unterschlagen. – Hauptanliegen des Beitrags von H. Gese (Amos 8,4–8: Der kosmische Frevel händlerischer Habgier; 59–72) ist der Nachweis, daß Am 8,8 durchaus zu dem wohl echt amoseischen Wort 8,4–5.7–8 gehört. Schöpfungsordnung und Recht bilden eine Einheit. (Hier wäre C. Houtman, De hemel in het Oude Testament, Franeker 1974, 81–107, von Nutzen gewesen; vgl. auch Ps 11,3 und 82,5.) Die Sabbatruhe hat eine kosmische Dimension. (In Anm. 33 wird unter Berufung auf Kutsch ein vorexilischer Wochensabbat verfochten.) – Bei dem von A. H. J. Gunneweg (Die Prophetenlegende I Reg 13 – Mißdeutung, Umdeutung, Bedeutung; 73–81) angeschnittenen Problem kommt es in der Tat auf die richtigen Fragen an. Der Vf. rechnet mit einer einheitlichen Erzählung, aus der nur 13,1–6+.20b–22.26+ und natürlich 33f herauszunehmen sind. Ein Motivwort ist *šûb* in 13,4.6.9.10.16.17.18.19.29. Das Motivwort kommt aber auch, wie der Vf. selbst gesehen hat, in 13,22 und 33 (zweimal) vor. Die einzig relevante Frage scheint mir die zu sein, die in 13,32 ihre Antwort erhält. – J. Jeremias (Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch; 82–97) geht es wieder um die Spannung zwischen der mündlichen Verkündigung des historischen Propheten und den verschiedenen Phasen durchstrukturierter Verschriftung. Die Völkersprüche in Am 1,3–8.13–15; 2,1–3.6–8.9.13–16 und die Visionsberichte in 7,1–8(9); 8,1–2(3); 9,1–4 sollen eine eigene Sammlung gebildet haben, die sowohl zum historischen Amos, dessen Verkündigung nur erahnt werden kann, als auch zum definitiven Amosbuch auf Abstand steht und von einer anderen Hand stammt als Am 3–6. In dieser Sammlung sollen die Visionsberichte vor den Völkersprüchen gestanden haben, was insbesondere aus dem *lo' 'ᵃšîbaennû* von 1,3 u. ö. ersichtlich sei. – Die Detailstudie von W. McKane (Jeremiah 27,5–8, especially „Nebuchadnezzar, my servant"; 98–110) pflichtet denen bei, die der LXX-Vorlage das *'abdî* absprechen. Ist aber eine spätere Hinzufügung wahrscheinlich, wenn es drei stereotype Stellen gibt (außer 27,6 noch 25,9 und 43,10)? – S. Mittmann („Wehe! Assur, Stab meines Zorns" [Jes 10,5–9.13aβ–15]; 111–132) hat eine Strukturuntersuchung beigesteuert, die zugleich eine umfassende Auslegung ist. Von den beigefügten Zeichnungen assyrischer Abbildungen sollen die Sphingenthrone (124) einer zweifelhaften Deutung von Jes 10,13bβ dienen: „und ließ hinabfliegen wie *Schwingen* Thronende". – L. Perlitt (Jesaja und die Deuteronomisten; 133–149) ehrt den Jubilar, indem er ihn in ein Streitgespräch verwickelt. Es geht um die sich lohnende Frage, ob die *'ābāh*-Stellen Jes 1,19; 28,12; 30,9.15, wie O. Kaiser in seinem Kommentar vorgeschlagen hat, späterer, und zwar deuteronomistischer Provenienz sind, oder aber echt jesajanisch sind und umgekehrt auf Dtn 1,26 abgefärbt haben. Auch *'mn* Hi. (vgl. Dtn 1,32 und Jes 28,16) wird in die Diskussion einbezogen. Die Attacke P.s richtet sich allgemein gegen die Vorstellung von einem deuteronomistischen Traditionsmedium der Jesajatexte. Den Einfluß des DtrG auf die Redaktion des Jesajabuches (vgl. Jes 36,1–38,8; 38,21 – 19,8 mit 2 Kön 18,13; 18,17 – 20,19 sowie Jes 7,1 mit 2 Kön 16,5) wird er wohl nicht leugnen wollen. – Der Beitrag von K.-F. Pohlmann (Zur Frage nach den ältesten Texten im Ezechielbuch – Erwägungen zu Ez 17, 19 und 31; 150–172) ist eine Vorarbeit zu den Ezechielstudien des Vf. (BZAW 202, 1992; vgl. ThRv 89, 1993,) und zu einem künftigen Ez-Kommentar in der Reihe ATD. – Von C.-H. Ratschow (Von des Christen Hoffnung; 173–180) stammt der einzige Beitrag, der an die weitgespannten theologischen und philosophischen Interessen des Jubilars erinnert. – W. H. Schmidt (Pentateuch und Prophetie. Eine Skizze zur Verschiedenartigkeit und Einheit alttestamentlicher Theologie; 181–195) setzt sich für die Unableitbarkeit des Einspruchs der „klassischen" Prophetie ein. In den älteren Pentateuchquellen sei noch ein konformistisches, variables Prophetenbild anzutreffen. Der gewaltige Einbruch der großen Prophetengestalten habe dann die deuteronomistischen und priesterschriftlichen Partien beeinflußt. Der Rez. teilt weder die hier vorausgesetzte Sicht auf das „klassische" Prophetentum noch die Datierung der Pentateuchquellen und verweist auf seinen Beitrag „Historischer Prophe-

tismus und biblisches Prophetenbild" in: Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung (FS H. Reinelt, Stuttgart 1990), 11–23. – H.-Chr. Schmitt (Tradition der Prophetenbücher in den Schichten der Plagenerzählung Ex 7,1 – 11,10; 196–216) stellt das Verhältnis der Prophetie zum Pentateuch anders dar als der vorausgehende Beitrag. Am Beispiel der Plagenerzählung wird das Nebeneinander priesterlich-theokratischer und prophetischer Vorstellungen aufgezeigt, wobei die erstere von P, die zweite von J und (angeblich) redaktionellen Passagen repräsentiert wird. In den redaktionellen Passagen soll die Tendenz einer Harmonisierung von J und P feststellbar sein (so schon F. Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14, BZAW 166, 1986). Für den Rez. sind die in Frage stehenden Passagen die Quelle E (so mit Recht G. Fohrer, dessen Analyse S. 212, Anm. 74, lückenhaft wiedergegeben ist). – Posthum hat sich B. Duhm (De inspiratione prophetarum; Deuterojesaias [qui vocatur] utrum propheta sit an poëta, Bingum 1871; mitgeteilt von R. Smend; 217–230) in die Schar der Gratulanten eingereiht. Die Diktion Duhms ist selbst im Lateinischen wiederzuerkennen. Der damals schon traditionelle Deuterojesaja reicht noch bis Jes 66 (vgl. Anm. 5), und die Jahwe-Knecht-Lieder werden noch kollektiv verstanden. – W. Thiel („Vom Norden her wird das Unheil eröffnet." Zu Jeremia 1,11–16; 231–245) führt zur Problematik des „Schülerkreises" zurück, der zwischen Jeremia und der deuteronomistischen Redaktion am Werk ist, und dem er 1,15 zuweisen möchte. Ohne Zweifel wird es „darauf ankommen, diese Beobachtungen ... auf eine breitere Basis zu stellen" (245). – T. Veijola (Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots; 246–264) erklärt sich generell für den (vorexilischen) Vollmondsabbat, hält aber Am 8,5a.6b für einen späteren Zusatz, der bereits den Wochensabbat vor Augen hat (vgl. 252–255). Weiterhin stellt sich ihm Jer 17,19–27 als ein von Neh 13,15–22 abhängiger nachdeuteronomistischer Zusatz dar (vgl. 255–258). M. E. muß umgekehrt Neh 13,15–22 von der Jeremiastelle abhängig sein. Wie der Deuteronomismus, der m. E. nachexilisch ist, zum Sabbat steht, wäre noch zu klären. Der Wochensabbat von Dtn 5,12–15 erscheint jedenfalls als deuteronomistisch; er kann daher auch in 2 Kön 11,5.7.9 (dazu 252, Anm. 36) und Am 8,5 der deuteronomistischen Redaktion entstammen. Man vergleiche den Beitrag von Gese (59–72), der zu Unrecht einen vorexilischen Wochensabbat annimmt, gedacht als Restitutio in integrum der Schöpfung, und dessen Analyse nicht 8,5a.6b, sondern 8,6a.b als Zusatz betrachtet. – G. Wanke (Jeremias Ackerkauf: Heil im Gericht?; 265–276) stellt die Frage nach möglicher Heilsverkündigung Jeremias am Beispiel von Jer 32, näherhin von 32,6–15+. Da ihm 32,15 als interpretierende Weiterschreibung erscheint, kann in 32,6–14+ Heilsverkündigung höchstens insofern ausgedrückt sein, als die Anerkennung des Gerichtshandelns Jahwes gemeint ist. Hat aber der Bericht ohne 32,15 eigentlich einen befriedigenden Abschluß? Diese Frage ist zu stellen, was immer das an Konsequenzen für die Beurteilung von Jer 32 insgesamt und überhaupt des Jeremiabuches haben mag. – E. Würthwein (Zur Opferprobe Elias I Reg 18,21–39; 277–284) setzt sich mit der einflußreichen Meinung A. Alts auseinander, hinter dem Bericht von 1 Kön 18 stehe eine Rückgewinnung des Karmelgebietes unter Ahab. Entgegen dieser Meinung, die er selbst noch in seinem Kommentar (ATD 11,2) teilte, stellt er fest, daß weder die örtliche Bindung an den Karmel noch auch der Zeitrahmen zu sichern ist. Ein solcher Bericht eigne sich nicht als Geschichtsquelle. Er stelle nicht die Frage nach der Zugehörigkeit des Territoriums, auch nicht die Frage, ob Baal unter Voraussetzung henotheistischer Denkweise ein Gott für Israel sein dürfe, sondern die radikale theologische Frage, ob Baal überhaupt ein Gott sei. In diesem – allerdings späten – Glaubenszeugnis werde also strikt monotheistisch gedacht.

Corrigenda: S. 2; Anm. 2, Z. 9 und S. 7, Anm. 23, Z. 2: Stendebach; S. 21, Z. 7: muliebria; S. 98, Z. 6: hgdwl.

Werne a. d. Lippe Joachim Becker

Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective, hg. v. Robert B. Coote. – Atlanta: Scholars Press 1992. XIII, 156 S. (The Society of Biblical Literature. Semeia Studies) geb. US-$ 45,00/30,00 US-$ ppb.

Der Bd vereinigt vier aufeinander aufbauende Beiträge, die die Erzählungen von Elija und Elischa beispielhaft aus der „social reality of ninth century B.C.E. Israel" (IX) zu verstehen suchen. Beschlossen wird er durch eine Bibliographie mit gerade zwei nichtenglischen Artikeln, einem Sach- und Autorenindex. Ein Bibelstellenverzeichnis fehlt und erscheint bei dem gewählten Ansatz auch ziemlich entbehrlich.

Judith A. Todd, als einzige der AutorInnen promoviert, übernimmt den literarischen Part und analysiert „The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle" (1–35). Entlang einfacher Beobachtungen an Wiederholungen und Leitworten aus dem Repertoire der Alltagssprache erhebt sie die Aussageziele und schließt, der Zyklus sei mitsamt der Elischa-Erzählungen nach der Jehurevolution zu deren Legitimation aus mündlichen Vorformen geschaffen worden.

Hier wie sonst in diesem Bd mangelt jegliche traditionsgeschichtliche Analyse, die Urteile über Alter und Aussagewert der vorfindlichen literarischen Gestaltungen erst rechtfertigen könnte. Wohlbekannte Tatsachen wie die Parallelisierung Elijas mit Mose oder die Verknüpfung der beiden Zyklen durch 1 Kön 19,15f werden wie Neuigkeiten präsentiert, während die Rücksicht auf bisherige Studien sich weitgehend auf betagte kleinere Veröffentlichungen von Campbell, Carlson, Carroll, Coote und Cross beschränkt. Da der systematische Gang durch die Sekundärliteratur anscheinend beim Buchstaben C haltgemacht hat und Fremdsprachen so eine Sache sind, bleibt für Odil-Hannes Steck und Hans-Christoph Schmitt kein Platz. Selbst simple Kommentarkenntnis fehlt, etwa wenn Todd das sakrale Schweigen, das Elischa in 2 Kön 2,3.5 von den Prophetenschülern verlangt, mit Josuas Versuch parallelisiert, unerwünschter Prophetie den Mund zu verbieten (28; vgl. Num 11,28).

Anthropologisches Vergleichsmaterial soll der Aufsatz von Scott D. Hill „The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective" (37–73) beisteuern. Als „local hero" bezeichnet Hill lebende oder verstorbene religiöse Galionsfiguren in Konflikten, mit einem Spektrum von Mose über Elija und Elischa bis Abu Gosch (18. Jh.), deren Wirkweise er vor allem mit Beobachtungen aus der islamischen Volksfrömmigkeit beleuchtet.

Ergebnis ist ein kaum begrenzbares Spektrum von Strategien, mit denen Menschen sich in Machtkämpfen zu behaupten suchen. Für die historische Annäherung an Elija und Elischa folgen daraus Schlüsse wie: „We should not assume Elijah won a reputation by being an ardent Yahwist" (65). Weil aber politischer Erfolg je nach Umständen auf ganz gegensätzlichen Winkelzügen beruhen kann, bleibt letztlich alles in der Schwebe, kenntlich an der Flut von „perhaps ... maybe ... likely ... I imagine ... may ... I believe ... I feel". Elija „may have supported the decision to attack ... Or he may have been dead" (68). Anything goes.

Die zentrale Rolle nach Thema, Umfang und theoretischer Selbstsicherheit nimmt der Artikel von Tamis Hoover Rentería ein: „The Elija/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel" (75–126). Dazu beabsichtigt sie nichts Geringeres, als „the probable social dimensions of 9th-century northern Israelite life" (77) zu umreißen.

Für die politische Historie der Epoche hat sie wenigstens noch die bemooste Geschichte Israels von John Bright entdeckt, wobei ihr Problemverständnis etwa dadurch gekennzeichnet wird, daß sie 1 Kön 20 und 22 für die Zeit Ahabs auswertet (86f) und Vorwürfe erhebt wie: „Ahab had stepped up warfare with Aram and Assyria, to add or retain land and trade resources" (95), als ob Ahab die Aramäer bekämpft und statt dessen sein Land besser den Assyrern ausgeliefert hätte. Was die Sozialgeschichte Israels angeht, kann man nur staunen, welch detaillierte Beschreibung ein Minimum textlicher und archäologischer Indizien zulassen soll. Rentería wird nicht müde, eine katastrophale soziale Krise der Bauern unter den Omriden zu beschwören. Die Hauptlast der Argumentation tragen allerdings soziologische Analogien, die jedoch nicht Besonderheiten omridischer Politik, sondern gesellschaftliche Folgen der Monarchie als solcher betreffen. Es handelt sich um typische Geschichtsschreibung ohne Quellen, die aufgrund ihrer theoretischen Prämissen immer schon weiß, was vor sich gegangen ist – eine Art retrospektiver Prophetie aus dem Schoß des linken Fundamentalismus.

In diesem Szenario sollen die einfachen Wundergeschichten eine wichtige Rolle als Ferment des antimonarchischen Widerstands gespielt haben. Daß dort explizit königsfeindliche Züge fehlen, stört nicht: „The point of the story ... is empowerment" (112), und das macht sie eo ipso gefährlich für die führenden Kreise, in denen Rentería nur ein parasitäres Phänomen erkennen kann (94). Von substantiellen Argumenten, wonach die Elischageschichten gar nicht die Verhältnisse unter den Omriden, sondern unter den Jehuiden widerspiegeln, und das mit oft beträchtlichem Abstand, verrät sie keinerlei Kenntnis. Was es schließlich mit Renterías „bringing the sophistication of anthropological discipline to bear on her subject" (R. B. Coote in der Einführung, XII) auf sich hat, illustriert ihr Vorschlag, wie die Skepsis der Schunemiterin gegenüber Elischas Geburtsorakel zu verstehen sei: „The woman continues to resist Elisha's overtures (v. 16). Her opposition is finally overcome, and ... she

conceives", womit die Wahrheit über Elischa und die Schunemiterin endlich heraus ist. What you always wanted to know about Elisha and the Shunnamite, and what you never dared to ask – here it is. Und der Erzähler berichtet das freimütig, „to convince [upper class-women, as well as other women,] that the prophet was an able ally for women's interests" (106). Die konfliktorientierte Theorie der Geschlechterbeziehungen, zu der sich Rentería bekennt (Anm. 12), muß es wissen.

Wesley J. Bergens knappe Skizze „The Prophetic Alternative: Elisha and the Israelite Monarchy" (127–137) behandelt die Erzählungen, in denen Elischa einem israelitischen König seine Unterstützung gewährt, aber zugleich ein konfliktvolles Verhältnis durchschimmert. Nach Bergen sind diese Geschichten promonarchisch zensiert, um sie den Interessen der herrschaftsnahen Verwalter des schriftlichen Traditionsgutes anzupassen. Das weiß er von der prästabilierten Theorie, die dieses Buch predigt.

Der Blick in die Textdetails belegt, wie ich meine, das Gegenteil: Wenn bearbeitet wurde, dann mit königsfeindlichen Tendenzen.

Der Hg. Robert B. Coote hat in der Einführung seine milden Bedenken unter allzuviel Weihrauch verborgen. Besser hätte er den AutorInnen den einen oder anderen Literaturtip gesteckt und wenigstens die gröbsten Schnitzer behoben. Die Zentralthese, daß religiöse Führergestalten insbesondere nach ihrem Tod eine formbare Masse darstellen, die sich in Machtkämpfen verschiedensten Ideologien dienstbar machen läßt, ist so falsch ja nicht – auf seine Weise ist das Buch selbst ein Beleg dafür. Es könnte im Prinzip interessante neue Perspektiven eröffnen. So aber ist bloß eine Bekenntnisschrift herausgekommen für Leute, die Naivität „stimulating" finden (X) und für die ein neuartiger Ansatz aber auch jeden fachlichen Dilettantismus heiligt.

Stellenbosch, RSA Hermann-Josef Stipp

Bak, Dong Hyun: **Klagender Gott – klagende Menschen.** Studien zur Klage im Jeremiabuch. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. XI, 269 S. (BZAW, Bd 193), geb. DM 104,00

Die Arbeit enthält auszugsweise eine 1988/89 an der Kirchlichen Hochschule Berlin angenommene Diss., die mehr als das Doppelte an Umfang hatte. Dieser längeren Fassung verdanken wir wohl das außerordentlich reichhaltige Literaturverzeichnis (233–269), das vielfältigen Interessen der Jeremia-Forschung dienlich ist und vom weitgespannten Blickfeld des koreanischen Autors zeugt.

Gegenstand der Untersuchung ist das ganz weit gefaßte, sich also nicht auf die „Gattung" beschränkende Klage-Phänomen (vgl. 4–20) im gesamten Jer-Buch. Angestrebt wird nicht die bloße Einzelauslegung, die übrigens kompetent und informativ durchgeführt wird, sondern das Aufzeigen einer jeremianischen Klage-Tradition. Ohne daß man sich auf Einzelergebnisse und Beweisführung des Vf. festzulegen brauchte, scheint diese Sicht richtig zu sein. Die Geschichte des Jer-Buches, die wenigstens aus dem Anteil des historischen Propheten und der Redaktion des Buches besteht, ist stark von dem Klage-Phänomen geprägt. Dem ist außerhalb des Jer-Buches hinzuzufügen, daß die Threni möglicherweise „jeremianisieren" und in 2 Chr 35,25 eine entsprechend interpretierende Notiz zu finden ist.

Der Vf. unterscheidet in Anlehnung an eine von vielen rezipierte Analyse Mowinckels: echt jeremianisches Gut, die Prosareden, den Fremdbericht, das Trostbüchlein Jer 30–31, die Völkersprüche und schließlich die sog. Konfessionen. Mit seinem Promotor P. Welten (vgl. u. a. S. 22, Anm. 92) datiert er die Prosareden in die exilische, den Fremdbericht in die frühnachexilische und die Konfessionen in die spätnachexilische Zeit. Somit sind die Voraussetzungen für eine Klage-Tradition gegeben. Auch das Trostbüchlein und die Völkersprüche haben ihre je eigene Redaktionsgeschichte. Nun werden freilich nach einem I. Teil (1–26), der einleitend methodischen Fragen gewidmet ist, die Stellen außerhalb der Konfessionen in einem II. Teil (27–103) nur exemplarisch (12,7–12aa'; 14,1–15,4; 31,18–20; 48,31–39) und zusammenfassend (91–103) zur Darstellung gebracht; die vollständige und ausführliche Behandlung wäre in der ursprünglichen Diss. einzusehen. Die Stellen 12,7–12aa' und 31,18–20 werden dem Propheten selbst zugeordnet, 14,1–15,4 ist teils jeremianischer, teils späterer Herkunft, und 48,31–39 ist eine spätere „jeremianisierende" Bearbeitung von Jes 15f.

Das Hauptaugenmerk des Vf. gilt – im III. Teil (105–226) – dem Klage-Phänomen in den Konfessionen. Er versucht die Ortung in spätnachexilischer Zeit, also am Ende der Geschichte des Klage-Phänomens im Jer-Buch, vor allem dadurch zu erhärten, daß er immer wieder auf die Nähe zu relativ späten Psalmenstellen hinweist. Mit seiner Beurteilung der Konfessionen ergreift der Vf. Partei in einem Streit, der zur Zeit unentschieden oder vielleicht noch gar nicht richtig entbrannt ist. Unter der Voraussetzung, daß die Konfessionen nicht vom historischen Jeremia stammen, scheint mir wichtig zu sein, daß sie auf jeden Fall „jeremianisieren", das heißt dem Propheten auf den Leib gedichtet wurden.

Keine Zustimmung verdient der Versuch, Neh 3,37a in die Nähe von Jer 18,23 zu bringen (180f). M. E. ist der Vf. des Neh-Buches, der identisch sein dürfte mit dem sehr spät schreibenden Chronisten, vom fertig ausgestalteten und schon mit quasi-kanonischer Autorität ausgestatteten Jer-Buch (im Rahmen des Corpus propheticum) abhängig.

Die recht zahlreichen Druckfehler und Versehen, besonders bei Eigennamen, wird man dem Vf. in Anbetracht der gewiß nicht leichten Entstehungsverhältnisse der Arbeit nachsehen. Angeführt seien nur folgende: S. 26, Anm. 103, Z. 1 v. u.: Soderlund; S. 27, Anm. 2, Z. 3: Dalglish; S. 44, Anm. 26: doch wohl Gebetssprache; S. 51, Anm. 75, Z. 1 v.u.: Schmuttermayr; S. 62, Anm 135, Z. 1: n'qh (mit Alef statt Ain); S. 83, Anm. 17, Z. 5: Jes 15f; S. 126, Z. 2 v. u. u. S. 127, Z. 1 sowie Anm. 126: Gerleman; S. 127, Z. 2f: deuterojesajanisch; S. 131, Z. 15: Symmachus; S. 177, Anm. 76: Stulman; S. 205, Z. 1: Herntrich; S. 209, Anm. 141, Z. 1: b'sn (mit Ain statt Jod); S. 225, Anm. 31: Stuhlmueller; S. 240, Z. 13: Covenant; S. 241, Z. 1: Outrage; S. 242 u. S. 266, Z. 8: Eissfeldt; S. 252, Z. 3 v. u.: Vanitas; S. 259: Romaniuk; S. 260: Schenker, Adrian; S. 262: unterscheide Smend jun. u. sen.; S. 266, Z. 20: BOT.

Werne a. d. Lippe Joachim Becker

Smith, Mark S.: **The Laments of Jeremiah and their Contexts.** A Literary and Redactional Study of Jeremiah 11–20. – Atlanta: Scholars Press 1990. 92 S. (Society of Biblical Literature Monograph Series, Bd 42), kart US-$ 14,95

Das schmale Bändchen ist aus Vorträgen und Vorlesungen herausgewachsen und trägt diesen Charakter auch in der vorliegenden Fassung noch insofern an sich, als die Auseinandersetzung mit der Fachliteratur auf ein Minimum begrenzt ist. Als hauptsächliche Gesprächspartner treten nur A. R. Diamond, The Confessions of Jeremiah in Context. Scenes of Prophetic Drama (JSOTS, 45), Sheffield 1987, und K. M. O'Connor, The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Their Role in Chapters 1–25 (SBLDS, 94), Atlanta 1988, in Erscheinung. Diese Beschränkung entspricht dem Ziel der Studie, die Einbettung der Konfessionen (Vf. spricht aus formkritischen Gründen nur von „laments") über die bisherigen Vorschläge hinaus zu diskutieren. Insbesondere sollen „the literary and redactional relations between the laments and their context" (XVIII) noch detaillierter herausgearbeitet werden. Dabei sollen einerseits die Konfessionen in ihrer Eigenheit entsprechende Beachtung finden, und andererseits die einzelnen Einheiten innerhalb von Kap. 11–20 genauer analysiert werden.

Aus dieser Entscheidung ergibt sich, daß S. im ersten Abschnitt (1–29) zunächst nur die „laments" bespricht, d. h. jene Texte unter den Konfessionen, welche die Merkmale einer Klage aufweisen. Damit bleibt 20,14–18 vorerst ebenso unberücksichtigt wie 15,10 bis 15 (so abgegrenzt S. 2!).

In der Einzelbesprechung der Texte wird besonderer Wert gelegt auf stilistische Momente; hier finden sich viele Hinweise auf Alliterationen, Stichwortverknüpfungen und strukturelle Besonderheiten, doch wirklich Neues findet man nicht. Überrascht war ich freilich, daß mein Vorschlag, 18,20aα als Wort der „Widersacher" (YRYBY) zu lesen, zwar unter Berufung auf Diamond, a.a.O. 88 und 244, Anm. 2, aufgenommen, aber eher in meinem Sinn als in dem von Diamond (vgl. a.a.O. 99 und 250, Anm. 52–55!) interpretiert wurde. Bezüglich der Gesamtintention kommt S. zu dem Schluß, daß sich die Texte mit den anonym bleibenden Feinden Jeremias auseinandersetzen, welche eine Unheilsverkündigung ablehnen und daher Jeremias Sendung als Prophet in Frage stellen. Die in den Texten wohl auch enthaltene Gottesproblematik wird nicht gesehen. Abgelehnt wird auch die Ansicht, daß die Texte in ursprünglicher Reihenfolge erhalten sind, denn die in 11,18 genannten „sie" seien ohne Bezug, die Texte selbst enthielten keine entsprechenden Anzeichen und außerdem sei die jetzige Stellung von 20,14–18 kaum ursprünglich. Zudem könne man nicht davon ausgehen, daß alle Texte vom Propheten selbst stammten. Zu dieser Argumentation wäre viel zu sagen, abgesehen davon, daß sie zu oberflächlich ist. Mir ist sie allein deshalb verdächtig, weil S. eine „Beweglichkeit" der Texte für sein im nächsten Abschnitt postuliertes Kompositionsmuster braucht.

Im zweiten Abschnitt (31–42) wendet sich S. dem Kontext zu und versucht zunächst Kriterien aufzustellen, welche eine Unterteilung des ganzen Komplexes, Kap. 11–20, ermöglichen; er findet sie – wie üblich – in den Überschriften. Der Umstand jedoch, daß die Überschriften weder gleichlautend, noch mit Sicherheit einer „Redaktionsstufe" zuzuordnen sind, erlaubt freilich nur die Aufstellung der „Arbeitshypothese", daß von vier Einheiten auszugehen sei (Kap. 11–12; 13–15; 16–17 und 18–20), welche aus struktur- und redaktionskritischen Gründen eine dergestaltige erste Einbettung der Konfessionen erkennen ließen, daß den „Klagen" jeweils ein Prosastück der Gerichtsverkündigung vorangestellt wurde, u. zw. 11,1–12; 13,1–11; 16,1–9 und 18,1–12 (so wenigstens nach dem Schema von S. 43). Die Absicht sei gewesen, den Kreis der bisher anonymen Feinde Jeremias auszuweiten und zu konkretisieren sowie einen Anlaß für die „Klage" wie auch einen Grund für

die Verurteilung der Gegner zu bieten. Wäre diese Deutung der Einbettung nicht mit der „Arbeitshypothese" verknüpft, so könnte man ihr noch folgen, so aber fragt man sich, wo die Begründung für das „pattern" herkommt, wenn (a) 16,1 als Überschrift ohnehin „problematisch" ist (vgl. S. 37f.), (b) andere Überschriften ausgeschieden werden müssen (14,1; 17,19; 19,1), (c) zwei Konfessionen überschüssig erscheinen (nach S. 43 sind das 12,1–6 und 18,19–23[!]) und (d) eine große Menge von noch vorhandenen Texten (Poesie und Prosa unterschiedslos!) einfach übergangen wird, obwohl später (44) gesagt werden muß, daß (a) dieses „pattern" keine redaktionelle Priorität hat und (b) keine redaktionelle Zwischenstufe innerhalb von Kap. 11–20 darstelle: „there is no way to verify such a suggestion" und weiters: „there is no way of knowing what other units of material within chapters 11–20 were attached to one another, prior to the arrangement of introductory prose piece plus prophetic lament" (beide Zitate S. 44). Woher weiß S. dann von diesem „arrangement"? Man wartet daher gespannt auf eine Erläuterung im dritten Abschnitt (43–60), in welchem der Kontext im einzelnen untersucht wird. Um es vorweg zu sagen, man wartet vergebens. Es folgen vielmehr Beobachtungen zum Aufbau der einzelnen Stücke und zum Zusammenhang der Texte untereinander, u. zw. unter der Überschrift: „The Divine Speeches in Chapters 11–20." Wäre der Abschnitt nicht durch einen (sekundären?) Vorspann mit dem vorhergehenden verbunden, könnte man ihn unbefangener lesen.

Im einzelnen findet man darin neben interessanten Beobachtungen zur Komposition freilich auch zahlreiche Ungenauigkeiten, befremdliche Abgrenzungen von Einheiten und sachliche Fehler. Bei Kap. 11–12 sind die vielfältigen Stichwortverbindungen zwischen den „Klagen" 11,18–23 und 12,1–6 und dem Kontext sehr deutlich und auch schon öfter beschrieben worden; hier gibt es kaum Neues zu sagen. Seltsam ist aber, wenn S. eine konzentrische Struktur des Komplexes vertritt und dazu 12,14–17 als Gegenstück (A') zu 11,1–14 (A: introductory prose judgement[!]) betrachtet (vgl. S. 49), vorher aber eine Beziehung zwischen 12,7 und 12,13–14(!) herstellt, indem er sagt: „Jer 12:7 proclaims the divine abandonment of the naḥălâ of Israel; 12:13–14 reverses the theme by announcing the restoration of the divine naḥălâ"! (48). Warum 12,6 ein „Eid" sein soll wie 11,5 (vgl. ebd.), verstehe ich auch nicht. Die Beschreibung von Kap. 13–15 ist kürzer und beschränkt sich auf die größeren Einheiten in summarischem Überblick. Durch entsprechende Gruppierung der Texte kommt S. dabei wiederum zu symmetrischen Strukturen, die nur dann einsichtig sind, wenn man die Unterteilung akzeptiert – z. B. daß 13,15–14,10 eine „group" bilden solle, 14,11–16 eine andere. Zu letzterer heißt es dann, daß „Jeremiah's word appears in the middle, 14:10, flanked by words of the people" (51) – es ist mir nicht gelungen, diese Aussage anhand des Textes nachzuvollziehen.

Ähnlich knapp ist die Darstellung von Kap. 16–17 und 18–20. Bei letzteren Kap. wird wieder mehr zum postulierten „pattern" gesagt und darauf hingewiesen, daß es hier verdoppelt vorliegt: A: 18,1–11 (hier so abgegrenzt!) als „prose judgement in potter story", B: 18,19–23 „prophetic lament", A': 19,1–15 (wiederum „prose judgement . . .") und B': 20,7–18 (so!) „prophetic lament" (56). Zu dieser Darstellung ist anzumerken, daß die Abgrenzungen der Prosastücke willkürlich sind, und weiters wundert man sich, warum jetzt auch 20,14–18 zu „prophetic *lament*" gehört, und schließlich möchte man meinen, daß der Umstand der Verdopplung nicht nur die Grobgliederung in *vier* Abschnitte, sondern letztlich auch das „pattern" insgesamt fragwürdig erscheinen läßt. Für die Abgrenzungen der Prosastücke gibt es jedoch spezielle Gründe: 18,12 z. B. kann jetzt nicht mehr zu 18,1ff. gehören, weil 18,12–18(!) einen dreiteiligen Dialog zwischen JHWH und dem Volk darstellt, in welchem – anders als in den Einheiten 13,15–14,10 und 14,17–15,9 – die Gottesrede die Mitte bildet zwischen zwei ablehnenden Aussagen des Volkes (= V.12 und V.18!)! 20,1–6 muß von 19,14f. getrennt werden, weil dieses Stück Neues bringt, die Nennung der Gegner mit Namen, was angeblich den ganzen Komplex bis Kap. 25 kennzeichnen soll.

Überblickt man nochmals die ganze Analyse, so muß leider gesagt werden, daß sie nicht dazu führt, das vorgeschlagene „pattern" als eine ernstzunehmende Alternative in der Unterteilung von Kap. 11–20 zu betrachten. Man wird vielmehr darin bestärkt, daß es die *Idee* von einem „pattern" ist, welche die seltsame Gliederung des Mittelteiles in Kap. 13–15 und 16–17 hervorrief. Wenn nämlich den Konfessionen ein Prosastück vorausgehen muß, dann bleibt nichts anderes übrig, als 13,1–11 (aber warum nicht bis V. 14?) für 15,15–21 und 16,1–9 für 17,14–18 zu reklamieren. Wie willkürlich schließlich die Unterteilung des übrigen Materials geschieht, damit „Strukturen" erkennbar werden, sollten die genannten Beispiele zeigen.

Im letzten Abschnitt (61–68) wird eine Zusammenschau versucht, die einerseits eine Entwicklung in den „Divine Speeches" und andererseits den Sinnzuwachs bei den Konfessionen durch die Einbettung herausarbeitet. Bei den Gottesreden wird hingewiesen auf das Pathos, das gegen Ende des Komplexes zwar dem Gericht weicht, doch ist dieses Pathos zugleich Same der Hoffnung auf Erbarmen von seiten Gottes. Die Konfessionen hingegen werden in diesem Kontext u. a. zu einem Spiegel des gemeinsamen Schicksals von Prophet und Gott. Schließlich wird noch ein Blick auf den weiteren Kontext geworfen (in Auseinandersetzung speziell mit O'Connor, op. cit.) und darauf hingewiesen, daß sich mit Kap. 7 (Tempelrede) die vorher noch vorhandene Verbindung Jeremias zum Volk zu lösen beginnt, der Prophet mehr und mehr auf die Seite Gottes hinüberwechselt und zugleich durch seine Notlage auch zum Abbild des Schicksals des Volkes wird. „The life of Jeremiah perhaps served as a model in that the suffering evidenced in the laments could provide some solace to a people in exile and recovering from exile" (67).

Vielleicht ist es gut, die Besprechung dieses Büchleins mit diesem Satz zu beenden, denn man muß es nicht unbedingt gelesen haben, wenn man die Forschung zum Kontext der Konfessionen weitertreiben will. Bibliographie und Indizes sind jedoch ausführlich.

Linz Franz D. Hubmann

Reimer, Haroldo: **Richtet auf das Recht!** Studien zur Botschaft des Amos. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH 1992. 256 S. (Stuttgarter Bibel-Studien 149), kart. DM 49,80

Bei dieser SBS-Veröffentlichung handelt es sich um die überarbeitete und gekürzte Fassung einer im SS 1990 an der Hochschule Bethel-Bielefeld eingereichten und von F. Crüsemann betreuten Diss. Ihr Vf. ist Brasilianer, und so überrascht es nicht, daß sein Zugang zur Botschaft des Amos aus befreiungstheologischer Perspektive erfolgt.[1]

In der von hermeneutischen und methodischen Fragestellungen bestimmten Einleitung (11–27) gibt R. den Dissens zwischen dem deutsch-europäischen und dem durch das Volk als Auslegungssubjekt geprägten lateinamerikanischen Prophetenverständnis als seinen Ausgangspunkt zu erkennen. Während die vornehmlich in „pamphletartiger Literatur" zu Wort kommende „leitura popular" die atl prophetischen Gestalten seit Mose(!) als parteiergreifende Personen in den sozialen Spannungen ihrer Zeit vorstelle, dominiere im wissenschaftlichen Bereich die analytische, sozialgeschichtliche Differenzierung der in der Geschichte handelnden Subjekte, um von den konträr und konfliktreich gegenüberstehenden Größen der biblischen Erzählungen her zu deren Auslegung zu gelangen. Besondere Beachtung käme dabei Sammelbegriffen wie „Israel" zu, die nicht einheitlich, sondern gruppenspezifisch zu interpretieren seien und so deutlich werden ließen, daß Gott zur selben Zeit an verschiedenen Personen desselben Volkes unterschiedlich handeln kann. Diese These will Vf. anhand des Amosbuches verifizieren und aufzeigen, daß das von Amos angekündigte Unheil nur den Unterdrückern, nicht aber den Unterdrückten gelte. Damit ordnet er sich in die von E. Zenger aufgezeigte Perspektive ein[2] und stellt sich gegen die deutschen Auslegungstraditionen, die, egal ob Amos als radikaler Unheilsankündiger (H. W. Wolff, W. H. Schmidt) oder als Umkehrprediger (G. Fohrer, O. Keel) gedeutet wird, immer von einer einheitlichen Größe „Israel" ausgingen und zudem ihre Position durch die Erklärung eines einzelnen Verses zum hermeneutischen Schlüssel für das Ganze gewännen (Am 8,2 bzw. Ez 18,23).

Dem Nachweis seiner These liegen drei Prämissen zugrunde:

1. Aus der politischen Theologie übernimmt R. die Frage nach dem Täter und dem Opfer, 2. aus der Befreiungstheologie die Annahme der Gleichzeitigkeit von Gottes Protest gegen Unterdrückung und Solidarität mit den Unterdrückten, 3. aus der feministischen Theologie die Differenzierung zwischen weiblich und männlich in der theologischen Sprache, die allerdings im Verlauf der Arbeit an keiner Stelle erkennbar hervortritt.

Um zu vermeiden, daß literarkritische Entscheidungen durch das eigene Vorverständnis der Botschaft des Amos beeinflußt werden, will R. nicht von Einzeltexten ausgehen, sondern von Teilkompositionen bzw. Textkomplexen und deren „kognitivem Gehalt" als Schlüssel zur Erfassung der „eigentlichen Botschaft" des Amos.

Zur Abgrenzung der Teilkompositionen schreibf Vf.: „Mit den Analysen werde ich dort ansetzen, wo ich in teilweiser Übereinstimmung mit der Forschung Teilkompositionen erblicke, die mit einem bestimmten Grad an Wahrscheinlichkeit auf Amos selbst zurückgehen" (26). In den Kap.n II.1–4

[1] Zum selben Thema erschien gleichzeitig: M. D. Carroll Rodas, Contexts for Amos. Prophetic Poetics in Latin American Perspective (JSOT.SS 132), Sheffield 1992

[2] Vgl. E. Zenger, Die eigentliche Botschaft des Amos. Von der Relevanz der Politischen Theologie in einer exegetischen Kontroverse: E. Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik. FS J. B. Metz 1988, 394–406.

(28–215) werden der Völkerstrophenkomplex (Am 1,3–2,16*), der Anti-Samaria-Komplex (Am 3,9–4,3*), der Textkomplex Am 5,2–6,14* sowie der Visionenkomplex (Am 7,1–9,4*) kompositions- und sozialgeschichtlich analysiert.

Alle Kap. sind dergestalt ausgebaut, daß nach einleitenden Bemerkungen die Einzeltexte der Komplexe inhaltlich untersucht werden, worauf eine Zusammenfassung, ein kompositionsgeschichtlicher Teil und schließlich ein Blick auf die Redaktionsgeschichte folgen.

Kap. II.5 (215–225) bringt die Synthese der kompositions- und redaktionsgeschichtlichen Annahmen des Vf.s. Als früheste Kompositionen hält er fest: 1. Am 1,3–2,16*; 3,4–6; 3,9–4,3*; 5,2–6,14, die ursprünglich unter der Überschrift „Worte des Amos aus Thekoa" zusammengefaßt wurde, und 2. Am 7,1–6.7–9; 8,1–3; 9,1a.(2–4a) unter der Überschrift „‚Sprüche/Worte' des Amos aus Thekoa, der geschaut hat bzw. des Sehers". Die Einheit der unter 1. zusammengefaßten Teilkompositionen ergibt sich für R. aus dem Vergleich der authentischen Fremdvölkerstrophen (ausgeschieden werden Am 1,9–12; 2,4–5) mit der Israelstrophe, deren Zusammengehörigkeit trotz des Hinweises auf Gegenstimmen nicht begründet oder diskutiert wird. Aus den drei Untergangsankündigungen einer jeden Fremdvölkerstrophe (Dezimierung des Militärs, Entmachtung der Herrscher, Zerstörung der repräsentativen Bauten ['arᵉnôt]) greife Am 2,13–16 nur das erste Element auf, während die beiden anderen Aspekte (Stichwort 'arᵉnôt) von Am 3,9–4,3 und 6,1–11 aufgegriffen würden (vgl. 59–66). Jene beiden „frühesten Kompositionen" werden in die Regierungszeit Jerobeams II., auf jeden Fall „vor-assyrisch" (d. h. vor 745 v. Chr.) und kurz nach der Zeit des Amos im Nordreich angesiedelt. Unklar bleibt, ob Amos selbst oder seine Tradenten Urheber der Kompositionen sind, die kleinere Überarbeitungen (judäisch; Zeit des Josia; exil.-dtr.; nach-exil.) erfahren haben.

Das kurze Kap. III (226–234) bietet eine Synthese der sozialgeschichtlichen Analysen, die deutlich werden läßt, daß des Amos Gesellschaftskritik den Bereich der staatlichen Administration und den privatrechtlichen Bereich erfaßt; daß seine Unheilsankündigungen schichtenspezifisch sind und daß Amos mit einer Zeit nach dem Unheil auf der Basis einer funktionierenden Torgerichtsbarkeit sowie einer „akephalen (Re)Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse" rechnet (231).

Ein abschließender Exkurs (235–240) stellt das von F. Houtart entwickelte Modell einer „tributären Produktionsweise" („Das Einziehen von Tributen ... realisiert sich durch Abschöpfen von Teilen des Produkts, ohne direkten Eingriff auf die Produktionsstruktur der Gemeinden selbst", 237) und das von H. G. Kippenberg vertretene Modell der „antiken Gesellschaft" (Transformation der Grundeigentumsverhältnisse, der Abhängigkeit und der Zirkulation) vor und regt eine Integration beider Modelle an, da sie möglicherweise die gesellschaftlichen Verhältnisse des 8. Jh. v. Chr. in ihrer Breite zu erfassen vermöge.

Ein Literaturverzeichnis beendet die Arbeit.

Das Buch ist lerserfreundlich aufgrund seines zügigen Duktus, der knappen und treffenden Skizzierungen des Forschungsstandes in Einzelfragen, der zahlreichen Zusammenfassungen von Unterkapiteln, die gelegentlich allerdings auch redundant wirken, und der durchgängigen Tendenz, Einzelergebnisse in einer Synthese zusammenfließen zu lassen.

Allerdings erheben sich auch zahlreiche Bedenken, und zwar sowohl methodologischer als auch inhaltlicher Art.

1. Das erste Gravamen ergibt sich aus der Gegenüberstellung folgender Zitate: „Meine Arbeitshypothese ist, daß die Teilkompositionen oder Textkomlexe im Amosbuch der Schlüssel zur Erfassung der ‚eigentlichen Botschaft' des Amos sind" (24). „Die ‚frühesten Kompositionen' sind die Textgestalten, auf die wir methodisch relativ abgesichert zurückgreifen können, um die Botschaft des Amos zu erschließen" (219f). Die ist der klassische Fall eines circulus vitiosus, der noch dadurch eine besondere Kraßheit erhält, daß eine Methode zur Eruierung der Komposition nirgends erkennbar ist. Zwar ist von „literarkritischen Ausscheidungen" und „formkritischen Zusammenhängen" die Rede, „nur müssen diese im Dienst der Frage nach einer zusammenhängenden, größeren kompositorischen Textgestalt gestellt werden" (219). Zum circulus kommt noch eine petitio principii hinzu. Faktisch erfolgen die literarkritischen Ausscheidungen und die Abgrenzung von Teilkompositionen durch unkritische Übernahme von Mehrheitsmeinungen. „Abweichler" werden registriert, jedoch erfolgt keine argumentative Auseinandersetzung (vgl. z. B. die bereits oben erwähnte Behandlung der Frage nach der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Israelstrophe und Fremdvölkersprüchen, 28 mit Anm. 2).

2. Während R. bei der deutschen Amosexegese den Verdacht hat, daß sie literarkritische Entscheidungen zur Etablierung eines vorausgesetzten Amos-Bildes funktionalisiere (vgl. 24), erweckt seine Arbeit mindestens ebenso durchweg den Eindruck, daß literarkritische Entscheidungen (bes. zugunsten der Authentizität von Am 7,9 und 8,3 zur Vermeidung einer Interpretation der 3. und 4. Vision im Sinne einer Ankündigung totalen Unheils, vgl. 175–200), textkritische Eingriffe (z.B. liest er mit A. van der Wal in Am 4,3 ha'armônâh, obwohl seiner eigenen Anmerkung nach der Konsonantentext des MT „Hermon" nahelege; vgl. 93 mit Anm. 287)[3] und Interpretationen (s. u.) im Dienste eines vorgefertigten, von der Befreiungstheologie geprägten Amos-Bildes her erfolgen. Es *darf nicht* Teil des Ergebnisses sein, daß Gottes Gericht auch die Unterdrückten erfassen könnte.

3. Die Erwähnung der Interpretationen leitet über zu den inhaltlichen Bedenken, die nur auswahlweise vorgestellt werden können. Ein besonders deutliches Beispiel für präjudizierte Auslegung bietet R.s Exegese der Fremdvölkersprüche, in denen s. E. „Desaster für das Militär" – und eben nicht Unheil für das ganze Volk – durchgängiges Element der Unheilsansage sei (63). Dazu müssen aber ᶜam 'ᵃrâm (Am 1,5), šᵉ'êrît pᵉlištîm (Am 1,8) und mô'âb (Am 2,2) in ihrer Bedeutung militärisch enggeführt werden, was m. E. aufgrund der Formulierungen nicht möglich ist. Tatsächlich erfolgt auch keine zwingende Begründung (vgl. 61.63). Vergleichbar ist die Deutung von ᵓadonêhaem als „ihr König" in Am 4,1 (statt m. liest R. fem.), die trotz des entsprechenden Gebrauchs von 'ᵃdôn im pluralis reverentiae Gen 40,1; Jes 19,4, wo aber jeweils das Wort maelaek explizit im direkten Kontext steht, nicht überzeugt. Unmöglich scheint es mir schließlich, bᵉqaeraeb in Am 7,8 nicht als präpositionale Einheit zu verstehen, sondern qaeraeb dinglich als „Mitte, Zentrum" Israels im Sinne seiner Staatsheiligtümer und des Könighauses zu deuten (vgl. 186). Bezeichnenderweise fehlt jeder Hinweis auf einen vergleichbaren Gebrauch von qaeraeb im AT. Schwierigkeiten bereitet auch eine andere, oben bereits erwähnte Auslegung. Wenn nämlich die Israelstrophe aus den o.g. 3 Unheilsankündigungen der Fremdvölkersprüche nur den Untergang des Militärs herausgreift (Am 2,13–16), dann fragt sich, warum die Anklage nicht wenigstens ein Vergehen nennt, das deutlich auf das Konto dieser Gruppe geht. Zwar interpretiert R. Am 2,7aa in diesem Sinne (es gehe um Soldaten, die den Nacken der Armen in den Staub treten), kann dies aber nur tun aufgrund einer Konjektur (ṣaw'âr „Nacken" statt 'aeraeṣ) und der fehlenden Berücksichtigung der neueren Literatur zu šûp /šā'ap, die seine aus der älteren Literatur übernommene Annahme einer Bedeutung „treten" nicht mehr erlaubt (vgl. 35ff).[4] Überraschend und neu, aber wohl doch auch interessengeleitet ist schließlich R.s Interpretation, daß Amos in den ersten beiden Visionen die subsistenzbedrohenden Strafen für „irgendwelche" Verschuldungen abwehre, weil sie nur die Kleinbauern („Jakob") träfen, während die dritte und vierte Vision von den authentischen(!) Versen Am 7,9 und 8,3 her zu interpretieren seien, die das Unheil auf den königlich-administrativen Bereich einschränkten. Auch Am 8,2 gelte nicht total, denn „Die Sängerinnen am Hof werden die ‚Ernte', das ‚Unheil', das ‚Gericht' überleben!!!" (197). Am 9,1a wird textlich so geändert, daß eine reine JHWH-Rede in der 1. Pers. entsteht; die Personalsuffixe 3. P. m. Pl. seien auf die Priester des Staatsheiligtums zu beziehen.

4. Der Visionszyklus mit der Nennung „Jakobs" führt zu einem weiteren Einwand. Trotz der zahlreichen Bemühungen um Synthese fehlt diese in zentralen Punkten. Als Beispiel seien die Bezeichnungen „Israel", „Jakob", „Josef" und „Isaak" gewählt, deren inhaltliche Klärung sich der Vf. ausdrücklich zur Aufgabe macht (26). Ohne nähere Begründung („Meiner Ansicht nach ...", 118) wird „Josef" genealogisch als „Gesamtheit der nordisraelitischen Bevölkerung", „Israel" hingegen als „politische Größe" mit Instanzen wie Königtum und Heiligtum definiert (118.145). „Jakob" wird nun aber ebenfalls als eine „im genealogischen Sinne ... umfassendere Größe" erklärt (147). Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von „Jakob" und „Josef", auf das R. mit keiner Silbe eingeht. Dabei wird das Problem um so virulenter, als ja alle Bezeichnungen Amos

[3] Übrigens paßt auch die Übersetzung „zum Palast hin" nicht zu R.s sonstigen Recherchen zu 'armôn, das allgemein „repräsentative Bauten" bezeichnet und daher sonst innerhalb des Amos-Buches auch nur im Plural steht (vgl. 61f), während „der Palast" nach Am 8,3 hêkâl heißt (vgl. 197).

[4] Vgl. M. Görg, Das Wort zur Schlange (Gen 3,14f). Gedanken zum sogenannten Protoevangelium BN 19, 1982, 121–140; hier: 131f. Außerdem vgl. G. Fleischer, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive, BBB 74, Frankfurt a.M. 1989, 29–32. Diese Arbeit des Rez., die in R.s Diss. aus zeitlichen Gründen vermutlich nicht mehr berücksichtigt werden konnte, wird in der publizierten Fassung nur in den Randkapiteln aufgegriffen. Im Falle einer intensiveren Auseinandersetzung mit ihr gerade auch in den exegetischen Teilen hätte er seine abweichende Argumentation stärker profilieren können.

in den Mund gelegt werden. Der Ausdruckswechsel zu „Isaak" in Am 7,9 bleibt ungeklärt („einfach ungewiß", 187).

5. Auch die Überlegungen zu den Teilkompositionen vermögen nicht allesamt zu überzeugen. Besonders hingewiesen sei auf Am 5,24 als Zentrum von Am 4,4–6,14*. Dieser Vers wird ohne zwingende Gründe aus seinem direkten Kontext Am 5,21–27 isoliert. Er sei als positive Forderung nicht auf den „religiösen Bereich" (Am 5,18–27*), sondern einzig auf die Rechtsprechung zu beziehen (bes. auf Am 5,7; 6,12; vgl. 134f; 156f). Diese Sicht ist für R. wichtig, da s. E. Amos auf den kultischen Bereich bei einem Neuanfang nach dem Gericht keine Hoffnung setzt. Daß R. diese angebliche Kompositionstechnik gegen die Syntax erkauft („Das waw am Anfang des Satzes muß nicht unbedingt als direkter Anschluß an den vorangehenden Vers verstanden werden"; 135 Anm. 458. Tatsächlich wird es aber auch nicht als Anschluß an einen anderen Vers verstanden), scheint ihm gleichgültig.

6. Schließlich wird R.s methodisch wenig fundiertes Vorgehen sprachlich laufend deutlich in Formulierungen wie: „Von der Strukturierung des Amosbuches her... nehme ich an" (34); „Man kann daher auf folgende Wiedergabe kommen ..." (37); „Ich möchte daher die These vertreten ..." (135); „Kurz gesagt, ich denke ..." (148); „Mein Vorschlag zur Erschließung der gemeinten Größe ist ..." (172); „am besten ist es ..." (198).

Am Ende ist festzuhalten: Ein Impuls für die Exegese alttestamentlicher Texte von anderen Horizonten her, z. B. auch von der Befreiungstheologie, könnte sicherlich sehr fruchtbar sein. R. hat gewiß versucht, einen solchen Impuls zu geben, leider aber ohne gründliche methodische Fundierung, dafür jedoch mit einer stark interessengeleiteten Auslegung, die der Text oftmals nicht tragen kann.

Bonn Gunther Fleischer

The Thessalonian correspondence, hg. v. Raymond F. Collins. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1990. XV, 546 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 87)

Der stattliche Band vereinigt die ausgearbeiteten Vorträge vom Colloquium Biblicum Lovaniense 1988. Sie werden in vier Abteilungen vorgestellt: zum Hintergrund; zur Abfassungsart und zu den Gedanken des 1 Thess, schließlich zum 2 Thess.

Der 1 Thess, lange ein Stiefkind der Paulus-Forschung, erfreut sich seit einiger Zeit großer Aufmerksamkeit. Dafür ist insbesondere die Diskussion über eine theologische Entwicklung des Apostels Paulus verantwortlich. Repräsentiert der 1 Thess ein Stadium frühpaulinischer Theologie, das von der reifen Phase der Hauptbriefe unterschieden werden müßte? Oder zeigt schon der 1 Thess alle Anzeichen jener Theologie, die aus den Schreiben an die Korinther, Philipper, Galater und Römer bekannt sind?

Im Sammelband tritt etwa U. *Schnelle* mit einer Untersuchung der paulinischen Ethik als Verfechter der Entwicklungstheorie auf, während Ingo *Broer* und Traugott *Holtz* selbst beim besonders sensiblen Israel-Thema (vgl. 1 Thess 2,14ff mit Röm 9–11) in sehr sorgfältigen und aufschlußreichen Beiträgen für die hergebrachte Auffassung eintreten, eine Entwicklung paulinischer Theologie sei aus seinen Briefen nicht zu erkennen (was den Rez. freilich nicht überzeugt hat).

Mit dem theologischen Problem wird (nicht ganz zu Recht) häufig ein chronologisches verbunden. Ist die „traditionelle" Datierung auf das Jahr 50 aufrechtzuerhalten? Oder ist der 1 Thess womöglich deutlich früher, zu Anfang der 40er Jahre geschrieben worden? So hat es zuerst wieder G. Lüdemann behauptet.

Im vorliegenden Band wird von K. P. *Donfried* eine Datierung im Jahre 43 vertreten – kaum mit ganz überzeugenden Argumenten.

Recht viele Beiträge beschäftigen sich, dem neueren Forschungstrend entsprechend, mit der Komposition und der rhetorischen Strategie des Briefes und einzelner seiner Abschnitte (A. *Vanhoye*, F. W. *Hughes*, W. *Wuellner*, J. *Lambrecht*, J. *Chapa*). Die Diskussion dieser Fragen ist um so aufschlußreicher und notwendiger, als nach wie vor die literarische Einheitlichkeit des 1 Thess nicht unumstritten ist. Es fällt auf (und ist durchaus typisch), daß alle Beiträge, die synchronisch ansetzen und rhetorisch analysieren, für die literarische Integrität des 1 Thess plädieren.

Darüber hinaus wird eine große Zahl von Einzelthemen behandelt: von der Eschatologie (J. *Delobel*) über die Erwählungs- und Berufungs-Theologie (I. H. *Marshall*) und die Imitatio-Idee (M. A. *Getty*) bis zu Einzelfragen der Ethik (N. *Baumert*, G. P. *Carras*).

Was den 2 Thess betrifft, wird nach wie vor die Authentizität diskutiert (D. *Schmidt*; G. *Holland*), auch wenn das Übergewicht eindeutig auf der Annahme deuteropaulinischer Verfasserschaft liegt (F. *Laub*). Um so interessanter wird dann der 2 Thess als Beispiel einer kritischen Auseinandersetzung mit Themen frühpaulinischer Theologie, wie sie im 1 Thess niedergelegt sind (C. *Vander Stichele*; E. *Krentz*).

Im Sammelband finden sich u.a. Beiträge zur Eschatologie (H. *Koester*, L. *Hartmann*) und zur Christologie (F. *Danker*).

Es ist an dieser Stelle unmöglich, die Vielzahl der Beiträge auch nur aufzulisten, geschweige zu würdigen. Der Sammelband ist eine Fundgrube für all diejenigen, die sich mit dem ältesten Paulus-Brief befassen.

Wuppertal Thomas Söding

O'Brien, Peter T.: **The Epistle to the Philippians.** A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company 1991. XLI, 597 S. (The New International Greek Testament Commentary), geb. US-$ 39,95

Der australische Exeget Peter O'Brien, dem wir bereits eine Studie über die einleitenden Danksagungen in den paulinischen Briefen wie einen Kommentar zu Kol/Phlm verdanken, legt hier die bisher umfangreichste Auslegung des Philipperbriefs vor. Mehr noch: dieser Kommentar stellt alle seine Vorgänger in den Schatten, was die minuziöse Aufarbeitung der paulinischen Ausführungen wie der gelehrten Literatur hierzu betrifft. Die Stärke des Buches liegt vor allem in der genauen, nahezu Wort für Wort kommentierenden Interpretation und in der detaillierten Diskussion der jeweils verschiedenen Auslegungsalternativen. Neben der geradezu vollständig erfassten englischsprachigen Literatur kommt auch die deutsche Forschung nicht zu kurz – allerdings verzichtet der Vf. zumeist auf eine Diskussion der durchwegs interessanten und eigenwilligen Vorschläge des im deutschen Sprachbereich sehr einflußreich gewordenen Kommentars von W. Schenk. Umfangreiche Literaturangaben und Indices sind beigegeben.

Die Grundposition von O'Brien ist im Prinzip konservativ, aber zumeist wohlbegründet (hierin entspricht er dem Design des Kommentarwerks). Der Philipperbrief ist ein literarisch kohärentes Textstück und erst relativ spät in Rom entstanden (bes. 10–26). Bei den Gegnern von Kap. 3 handelt es sich um judenchristliche Prediger (26–35). In seiner Verteidigung der Einheitlichkeit von Phil steht O'Brien in jüngerer Zeit ja keineswegs allein. Ja, konnte man noch in den frühen 80er Jahren von einer ausgesprochen kleinen, schwindenden Schar von Einheitsvertretern sprechen, so hat der Wind seither deutlich gedreht. Nicht nur sämtliche neueren Kommentare (etwa Hawthorne, Bruce, Craddock, Egger, Silva und jüngst O. B. Müller), sondern auch die meisten Forschungsbeiträge (mit den Fragestellungen nach Rhetorik und literary criticism) messen den literarkritischen Argumenten nicht mehr viel Tragfähigkeit zu. Wahrscheinlich geht derzeit eine Forschungsära zu Ende, die hinsichtlich des Philipperbriefs ja erst in den 50er Jahren zum Durchbruch gekommen ist. O'Brien jedenfalls stellt mit guten Gründen die Frage, ob die literarkritischen Operationen nicht mehr Probleme schaffen, als sie zu lösen versprechen. Demgegenüber arbeitet er überzeugend die literarische und thematische Kohärenz von Phil heraus, die bereits im Proömium deutlich erfaßbar ist. Ich notiere nur zwei Probleme dieser Sichtweise, die allerdings die Hauptthese nicht ins Wanken bringen: (1) 1,3–11 enthält kaum eine Antizipation von Kap. 3. (2) O'Brien überschätzt (im Gefolge von D. E. Garland und D. F. Watson) die Bedeutung von 1,27–30 (37).

Im Gesamten bietet die Auslegung kaum neue Zugänge zum paulinischen Text, legt ihn aber in der Sichtung diverser Deutungsvorschläge überaus besonnen aus. Hinsichtlich der Rekonstruktion der Situation in Philippi bleibt O'Brien wohl zu Recht zurückhaltend (35–38). Die jeweils den einzelnen Textsegmenten vorangestellten Analysen bedienen sich konventioneller Methoden (hierin etwa von Schenk's Kommentar deutlich – und manchmal auch wohltuend! – unterschieden). Die theologische Gedankenführung des Apostels bleibt im ganzen doch recht blaß, wohl auch deshalb, weil sie hinter der breiten exegetischen Auffächerung der einzelnen Satzteile fast notwendig zurücktritt. Während die neuere Sekundärliteratur akribisch diskutiert wird, bekommen alte klassische Fragestellungen wie die religionsgeschichtliche oder neuere wie die sozialgeschichtliche, rhetorische oder auslegungsgeschichtliche doch sehr wenig Raum. Bei der Auslegung des berühmten Hymnus vermißt man etwa eine eingehendere Diskussion der Form als solcher wie seiner Strukturen, und die Frage nach seinem theologiegeschichtlichen Hintergrund wird kaum gestellt. Die rhetorische Perspektive kommt nur gerade im Rückgriff auf einen Aufsatz von D. F. Watson zur Sprache. Selten wird ein deutscher Ausleger mißver-

standen (Gnilka auf S.159 A.96); Druckfehler begegnen fast keine, lediglich das griechische χ machte den Setzern manchmal Mühe.

In summa: Wer sich über den Forschungsstand zu einer bestimmen Passage im Phil orientieren lassen will, wird zuerst zum Kommentar von O'Brien greifen und umfassende Informationen erwarten dürfen.

Bern Samuel Vollenweider

Dassmann, Ernst: **Kirchengeschichte I.** Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 284 S. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 10), kart. DM 29,80

An Lehrbüchern zur alten Kirchengeschichte besteht eigentlich kein Mangel, und doch ist es in der akademischen Praxis schwer, ein einziges als uneingeschränkt geeignet zu empfehlen. Die meisten sind nämlich zu knapp und lassen wichtige Informationen vermissen, einige wenige wiederum sind zu umfangreich. So kann man das vorliegende „Studienbuch" (welches als Teilband das 1.–3. Jh. behandelt) als eine günstige mittlere Lösung begrüßen. D.s Darstellung ist souverän und informativ, sehr gut lesbar, einerseits umfassend, andererseits nicht zu weitschweifig. Das vorliegende Werk ist – mit F. Furgers Sozialethik und P. Krämers Kirchenrecht – der erste Band in einer vom Kohlhammer-Verlag speziell für die Zwecke des katholischen Theologiestudiums geschaffenen Lehrbuchreihe, die neben die seit längerem etablierte evangelische Reihe „Theologische Wissenschaft" tritt. Deshalb wäre es reizvoll, es mit Andresens Darstellung (Geschichte des Christentums I. Von den Anfängen bis zur Hochscholastik, 2. Aufl. bearb. v. A. M. Ritter. – Stuttgart: Kohlhammer 1993 [¹1975]. 200 S., Theol. Wiss. 6/1, kart. DM 29,80) zu vergleichen. Dieses ist zwar konzeptionell anders geartet (weswegen beide Lehrbücher sich sinnvoll ergänzen), aber das liegt an einer anderen fachwissenschaftlichen Grundentscheidung, nicht an den konfessionellen Unterschieden. Diese spielen in beiden Lehrbüchern eine untergeordnete Rolle; die Gemeinsamkeit der wissenschaftlichen Arbeit in der Patristik ist so selbstverständlich, daß evangelische und katholische Studierende D.s Lehrbuch gleichermaßen mit Gewinn benutzen können, wiewohl in ihm der katholische Standort erkennbar bleibt. (D. will „nicht voraussetzungslos", sondern Kirchengeschichte „als eine theologische Abhandlung" schreiben, S. 5; das expliziert er in seinem Vorwort jedoch so, daß Protestanten dem nur zustimmen können.)

Das methodologische Problem, ob bei einer Darstellung der geschichtlichen Entwicklung eine chronologische oder eine thematische Ordnung des Stoffes vorzuziehen ist bzw. wie beide Aspekte ggf. miteinander verbunden werden können, löst D. – ohne ausdrückliche Reflexion freilich – im Sinne didaktischer Klarheit, indem er das historische Material in neun thematischen Blöcken präsentiert. Dadurch treten Sachkomplexe, die Studierende als Grundwissen bearbeiten sollten, deutlich hervor. Die Frage, ob die Geschichte der Urchristenheit zum Gegenstandsbereich gehört, stellt sich wohl deswegen nicht, weil D. mit „Pfingsten" die Entstehung der Kirche gegeben und in der Folgezeit deren bruchlose Entwicklung sich vollziehen sieht. Praktisch heißt das, daß die Geschichte des Urchristentums und der ntl. Zeitgeschichte gut 85 S., d. h. ein Drittel des Lehrbuchs umfaßt. Das ist angesichts der hochgradigen Spezialisierung und uferlosen Problematisierung der ntl. Wissenschaft im Blick auf die einschlägigen Quellen eine mutige Entscheidung des Patristikers. Aber warum eigentlich soll – wie z. B. bei Andresen – die Darstellung der Kirchengeschichte erst um 90/100 einsetzen?

I: Anfänge (15–33): eine relativ ausführliche, wenig kritische Skizze der Urgemeinde in Jerusalem. – II. Heidenmission (34–53): eine historisch kaum differenzierte Beschreibung der ntl. Missionsvorstellungen, des sog. Apostelkonzils und der Tätigkeit des Paulus. – III. Lösung der Kirche von der Synagoge (54–70): ein Überblick über die Geschichte der Juden bis zur Katastrophe von 135, das Judenchristentum bis zum 4. Jh., die Auseinandersetzung der Christen mit dem Judentum bis zum 2. Jh. – IV. Religiöse Umwelt (71–94): als Ergänzung zum vorangehenden Kap. eine Beschreibung zentraler Phänomene der römisch-hellenistischen Gesellschaft (Kaiserkult, Mysterienreligionen, Familienkulte, Ethik der Stoa und Metaphysik des Neuplatonismus). – V. Äußere Widerstände (95–122): Christenverfolgungen des römischen Staates von Nero bis Diokletian, Polemik der heidnischen Kritiker, Konzeption der christlichen Apologeten. – VI. Innere Gefährdungen (123–150): Montanismus und Gnosis. – VII. Theologische Klärungen (151–214): Christologie und Trinitätslehre, Ekklesiologie und Ämterverfassung, Schrift-Tradition, Buße. – VIII. Gottesdienst und Leben (215–250): Gottesdienste, Festtage, Sakramente, Frömmigkeit, Alltagsleben, Sozialstrukturen, Diakonie. – IX. Mission und Ausbreitung (251–267): knappe Bemerkungen zu Konzepten, Praktiken und Trägern der Missionsarbeit sowie zum statistischen Problem (trefflich 261: „Absolute Zahlen . . ." – sc. für die Größe der Christenheit – „sind unbeweisbar und bezeugen nur den Mut eines Historikers, sich festzulegen").

D. hat sein Lehrbuch für „Studienanfänger und interessierte Laien" verfaßt, und er betont: „Diese Zielsetzung verlangt in besonderer Weise nach objektiver Darstellung" (5). Gute Lesbarkeit, übersichtliche Einteilung durch kleine Abschnitte und viele Zwischenüberschriften sowie ein klarer Stil garantieren, daß der Adressatenkreis erreicht wird. Doch darüber hinaus bietet die Lektüre auch für den Wissenschaftler interessante Einblicke in die Sichtweise des Autors. Die Literaturangaben (gebündelt vor jedem Kap.) sind allerdings nicht immer unproblematisch, weil sie neben neueren und älteren Standardwerken auch weniger Gehaltvolles nennen und beim Lesepublikum Englisch- und Französischkenntnisse voraussetzen. Daß sie etliches nicht bieten, was der Rez. für wichtig hält, besagt angesichts der Subjektivität des Urteils nicht viel; daß ein für 1987 angekündigtes Buch von H. Paulsen zum Urchristentum aufgeführt wird (15), welches bislang noch nicht erschienen ist, gehört zu den vermeidbaren Pannen. Wünschenswert wäre es allerdings, wenn der Vf. eines solchen Lehrbuchs den Lesern durchgängig Auskunft gäbe über den Stand der Forschung und die dadurch eingeschränkte Reichweite seiner Urteile. Auch wäre es nicht unnütz, generell bei den jeweiligen Ausführungen kurz die Quellenlage und den dadurch bedingten Gewißheitsgrad der Behauptung bzw. positiven Darstellung zu benennen – was D. bei einzelnen Problemen durchaus instruktiv tut. Die angestrebte Objektivität der Darstellung drückt sich vor allem darin aus, daß durchgängig Texte – meist recht ausführlich – als Belege oder Erläuterungen zitiert werden (natürlich in deutscher Übersetzung); das ist ein vorzügliches Verfahren, welches den Lesern nicht nur eine gewisse Kontrolle ermöglicht, sondern auch eine historische Horizonterweiterung bietet. Ob in inhaltlicher Hinsicht „Objektivität" überhaupt möglich ist, sei dahingestellt, weil viele Einzelfragen umstritten sind und auch die Gesamtsicht eine persönliche Rekonstruktionsleistung des jeweiligen Verfassers bleibt (bei D. mit beachtlichem Profil!). Was an diesem Lehrbuch „objektiv" angenehm auffällt, sind die Breite der dargestellten Phänomene und die Weise ihrer Präsentation. Denn die letztere holt nicht selten die Leserschaft in den wissenschaftlichen Diskussionsprozeß herein und erörtert die der historischen Darstellung zugrundeliegenden theologischen oder methodischen Entscheidungen (so z. B. 18f.21f.23). Zu diesem Gespräch mit den Lesern gehört auch, daß D. psychologische Vermutungen vorträgt (z. B. 61.266), aktuelle Bezüge zur Gegenwart herstellt (z. B. 69f.126.137) und das historische Material nachträglich theologisch beurteilt (z. B. 191.192f).

In inhaltlicher Hinsicht kann an einem derartigen „Wurf" jeder Fachwissenschaftler mit genügendem Selbstbewußtsein mannigfaltige Einzelkritik üben.

Z. B. 105f: Der Erlaß des Septimius Severus dürfte unecht sein; 109: „Toleranzedikt" für Gallienus' Rückkehr zum Zustand vor 257 ist mißverständlich; 127: War die „ungezügelte Sucht nach dem Martyrium" wirklich eine konstitutive Triebkraft des Montanismus?; 152: Klärungen zum Gott-Christus-Verhältnis standen im 2./3. Jh. durchaus im Zentrum, wenngleich nur teilweise.

Wer ein Lehrbuch mit solcher Stoffülle schreibt, verzichtet auf die üblichen Absicherungen und setzt sich damit zwangsläufig bestimmter Kritik aus. Deshalb seien hier keine Detailprobleme angesprochen, sondern einige zentrale Aspekte der Darstellung, um dem Vf. eines wichtigen Werkes den nötigen fachlichen Respekt – im Widerspruch, der zum Geschäft gehört – zu bekunden.

Die Darstellung zum 1. Jh. ist stark harmonistisch, weil sie „die Kirche" als Einheit begreift und die erheblichen Divergenzen kaum anspricht. Demgemäß wird das historiographische Problem, das durch den belasteten Begriff „Frühkatholizismus" angezeigt wird, kurz erledigt (132 – damit wäre Andresens differenzierte Sicht zu vergleichen!). Die Vielfalt der theologischen Positionen und der Gemeindestrukturen wird nivelliert (so z. B. 161–168). Es ist fraglich, ob die Großkirche bis zum Ende des 2. Jh.s innerlich und äußerlich bereits so gefestigt war durch Ämterordnung (162), Bibelkanon (192), liturgische Ordnung (216–223), Rom als „Mittelpunkt der Kirche" (266), wie die Darstellung den Eindruck erweckt. Der Vf. selber bietet genügend Einzelangaben, die ein differenziertes Bild erkennen lassen. Mit jener Sicht hängt es wohl zusammen, daß der Schwerpunkt der Darstellung auf dem 2. Jh. liegt und das 3. Jh. als eigene Entwicklungsphase nicht thematisiert wird. (Vgl. dagegen Andresens Konzeption, die in der „altkatholischen Großkirche" des

3. Jh.s die entscheidende Konsolidierungsphase sieht.) Überhaupt wird das 3. Jh. materialiter relativ knapp berücksichtigt; so werden z. B. nicht behandelt: der Ketzertaufstreit, der Ausbau der bischöflichen Funktionen, der Kirchbau, der soziologische Wandel der Gemeinden, die Rolle der Theologie, die Entstehung der asketischen Bewegung (bis auf den Hinweis 235). D. sieht die kirchliche Situation im 2. Jh. bestimmt durch zwei Probleme (Kontinuität mit den geschichtlichen Grundlagen – Verweltlichung des Christentums) und dementsprechend durch die doppelte Herausforderung seitens des Montanismus und der Gnosis (134f). Der Markionitismus, der die Großkirche wohl am stärksten bis ins 3. Jh. hinein beunruhigte, wird in diesem Zusammenhang nicht angesprochen, sondern im Zusammenhang der Kanonbildung (187–192), obwohl er nach D.s Darstellung durchaus in seine Erörterung jener doppelten Herausforderung passen würde. Die Gnosis wird als eine vorchristliche Bewegung verstanden, deren wesentliches Merkmal das im Mythos formulierte Daseinsverständnis sein soll. In einem Studienbuch wäre wohl ein Hinweis auf die erheblich komplexere Forschungslage angebracht. Da D. schon im 1. Jh. eine substantielle Auseinandersetzung der christlichen Theologen mit der Gnosis gegeben sieht, wird nicht recht deutlich, warum im 2. Jh. (vgl. 142) die gnostische Herausforderung eine Krise für die Kirche bedeutete.

Die kritischen Bemerkungen dürfen nicht verdecken, daß D.s Lehrbuch in Konzeption und Einzelausführung nicht nur eine vorzügliche wissenschaftliche Leistung ist, sondern auch durchweg zuverlässige, gehaltvolle Informationen für den Benutzerkreis liefert. Als ein Beispiel sei hier die instruktive Darstellung der sozialgeschichtlichen Sachverhalte (Ehe und Familie im Kontrast zur heidnischen Umwelt; Gemeindekaritas in Fürsorge für Witwen, Waisen, Sklaven, Gefangene, Reisende, Tote; Armenpflege: 227–250) erwähnt. Immer wieder wird das kritische wissenschaftliche Urteil erkennbar, welches D. schon eingangs bei seiner Zeittafel (6) mit der gebotenen Relativierung vorträgt. Als Studienbuch dürfte es seinen Zweck weit über den anvisierten Kreis der Anfänger und interessierten Laien hinaus erfüllen. Auf die Fortsetzung darf man gespannt sein.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen / **Traditio Apostolica.** Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings. – Freiburg: Herder 1991. 358 S. (Fontes Christiani Bd 1), geb. DM 53,00

Zunächst ist die neue Reihe „Fontes Christiani" auf das nachdrücklichste zu begrüßen. Die Hg. wollen „Werke der Kirchenväter und der christlichen Autoren des Mittelalters" herausbringen (so S. 6 im Vorwort der Hg.), und zwar – mit Rücksicht auf das gesunkene „Niveau der Sprachbeherrschung" (7) – jeweils mit deutscher Übersetzung. Ziel ist also ein doppeltes: die patristische und mittelalterliche Tradition dem Leser von heute zu erschließen, indem sie ihn einerseits ad fontes führt, andererseits ihm den Weg dazu durch die deutsche Übersetzung erleichtert. Von Fontes Christiani ist inzwischen eine Reihe von Bänden erschienen. Die ganze Reihe kommt zur rechten Zeit. „Der Adressatenkreis, an den sich diese Edition wendet, beschränkt sich nicht auf Fachgelehrte und Studenten der einschlägigen Disziplinen. Er soll vielmehr möglichst weit ausgreifen und ein breites Spektrum des kulturell interessierten Publikums einbeziehen" (8). Das alles ist in höchstem Maße willkommen.

Hier ist nun der erste Bd zu besprechen, der uns die Didache und die Traditio apostolica vorlegt. Der Bd beginnt mit einer sehr instruktiven Einführung aus der Feder von G. Schöllgen über das Thema der „Entstehung und Entwicklung der frühchristlichen Kirchenordnungen" in genere (13–21), d. h. der Didache, der Traditio apostolica, der syrischen Didaskalie und der sog. Apostolischen Kirchenordnung. Sch. gibt auf knappem Raum eine informative Einleitung, wobei er mit Recht betont, daß die Schriften „in erster Linie nicht die Theologie, sondern die Organisation und das Alltagsleben der frühen Gemeinden" darstellen (14) – und auch das nur in exemplarischer Beschränkung. An die Stelle der pseudapostolischen Kirchenordnungen der Frühzeit treten seit dem 3. Jh. die Beschlüsse der Synoden, so daß die Produktion solcher Ordnungen „in der Großkirche nach dem 3. Jahrhundert" abstirbt (21). Die pseudapostolischen Kirchenordnungen sind historisch und literarisch als bedeutsames „Übergangsphänomen" zu beurteilen (ebd.), universale Anerkennung hat keine von ihnen erlangt.

S. 23–139 ist dann ganz der Didache gewidmet (dieser Teil stammt von G. Schöllgen).

Auch hier ist eine *Einleitung* vorausgestellt (25–94). Sch. bietet zunächst eine ausführliche Analyse des Inhalts (25–82). Ich weise nur exemplarisch auf einiges hin: Die Herkunft des Evangelieneinschubs in 1,3b–2,1 ist umstritten, doch neigt Sch. zur Annahme, daß die sectio evangelica vom Didachisten interpoliert wurde (32). Dem Wege-Teil der Didache liegt, auch nach der Auffassung von Sch., ein ursprünglich jüdischer Traktat zugrunde (38). Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Sch. auf Targum Deut 30,19 (41). Zu 8,2f (dem Abschnitt über das Gebet mit einem Zitat des Vaterunsers) bemerkt er, es sei „nicht auszuschließen, daß auf diese Weise konkurrierende Fassungen des Vaterunsers ... ausgeschieden werden sollten" (49). Zu 9,1–10,7 erörtert Sch. die bekannten Schwierigkeiten der Deutung. Er hält die Auffassung von Rordorf (der auch ich gefolgt bin) für die plausibelste (52). Das Myron-Gebet in 10,7 ist hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zum Urtext der Didache fraglich (55). Die Niederlassung von Propheten und Lehrern versteht er nur als vorübergehend (66). 13,3b–4 hält Sch. für einen Einschub (67). Ob Did. 16,1f noch aus dem Wege-Traktat stammt, ist fraglich (76). Das berühmte σημεῖον ἐκπετάσεως in 16,6 deutet er mit Vorbehalt auf das Kreuz, das der Parusie vorausgeht (79). Auf eine Rekonstruktion des verlorenen Schlusses läßt sich Sch. (nach Abweis des Versuchs von Wengst) nicht ein (81f). S. 82ff folgt dann eine Erörterung über die Entstehung und Überlieferung der Didache, wobei er sich Wengst anschließt in der Meinung, die Didache sei von Matthäus abhängig (83). Terminus ad quem ist 150 p., der Ort der Entstehung der Didache schwer zu bestimmen, vielleicht ist an Syrien/Palästina zu denken (84f). Interessant ist sein Votum (94): „Eine *editio maior* müßte ... die verschiedenen Rezensionen nebeneinander abdrucken."

S. 96–139 bieten Text und Übersetzung der Didache. Dabei wird im Text die Edition von Rordorf-Tuilier (SC 248) wiederholt. Sch. bringt daneben eigene, kurze Glossen, die seine Ausführungen in der Einleitung ergänzen.

Alles in allem liegt eine sorgfältige, luzide Arbeit auf hohem wissenschaftlichem Niveau vor, die nicht nur in knapper Weise über den status quaestionis informiert, sondern mehrfach auch zusätzlich neue Anregungen für die weitere Arbeit an diesem faszinierenden Text gibt. Sch. (dem wir auch sonst interessante Aufsätze zu einschlägigen Problemen der Didache verdanken) hat mit diesem Buch die Didache-Forschung, die in jüngster Zeit wieder stärker in den Blickpunkt gerückt ist, erheblich bereichert.

Ich komme nun zum zweiten Teil des Buches, zur Traditio apostolica (141ff), die Wilhelm Geerlings bearbeitet hat.

Er bringt zuerst (143–208) eine ausführliche Einleitung, die mit einer Würdigung der Traditio apostolica einsetzt. Sie markiert gegenüber der Didache einen deutliche Fortschritt und im ganzen der Entwicklung „einen ersten deutlichen Einschnitt" (143): Der Prozeß der Hierarchisierung ist abgeschlossen; in der Liturgie befindet sich die Traditio apostolica „auf dem Weg zur Kanonisierung der liturgischen Formulare, wenngleich das frei formulierte Hochgebet noch die Regel ist" (144). Die Traditio apostolica „erlaubt uns einen reizvollen Blick in die Anfänge der frühen Großkirche" (ebd.).

G. referiert im folgenden über die Geschichte der Entdeckung und über die Probleme der Rekonstruktion dieser Schrift (144–157). Als Entstehungsort drängt sich Rom auf. Die Zuweisung an Hippolyt bleibt unsicher (148f). G. erörtert die bekannten schwierigen Aufgaben einer constitutio textus (149ff) und gibt (152) ein Schaubild der Übersetzungs-Traditionen. Für alle weiteren Textkonstitutionen bleibt die Ausgabe von B. Botte maßgebend, wenn man sich auch (mit Botte selbst) des hypothetischen Charakters der constitutio textus bewußt sein soll (155). Im Text bietet dann G. einen Abdruck der Edition von B. Botte (LQF 39), in der deutschen Übersetzung folgt er der Rekonstruktion Bottes, wobei er auf inzwischen vorgeschlagene Verbesserungen eingeht (157). G. betont, daß ein ausführlicher Kommentar zur Traditio apostolica „ein dringendes Desiderat" darstellt. Seine eigene Ausgabe nennt er bescheiden „nur eine erste Hilfestellung im deutschsprachigen Raum" (ebd.).

S. 157ff gibt G. eine Inhaltsangabe der Traditio appostolica, die faktisch einem ersten Kommentar gleichkommt. Er erörtert das Verhältnis von Charisma und Tradition (158f), die Frage der Ämter (160–172), die Dienste (172–177), die Gemeindeverhältnisse (177–180: mit der Besonderheit, daß z. Zt. der Abfassung der Traditio apostolica offenbar viele Sklaven zur Gemeinde stoßen: 179f); er wendet sich dann den Sakramenten zu, Katechumenat und Taufe (180–191), der Eucharistiefeier (191–195), dann der Agape (195–198: mit einem Exkurs über das Apophoreton, S. 197f), dem Gebet und den Gebetszeiten (198–201), den Benediktionen (202–204) und dem Kreuzzeichen (204–206). „In der TA laufen verschiedene Entwicklungen zusammen, und sie selbst schreibt normativ die Grundzüge von Verfassung und Kult fest ... Überraschend ist, daß sich um das Jahr 200 bereits ein derart entwickeltes und in seinen Grundzügen bis heute festgehaltenes Kirchenbild darbietet" (207).

S. 210ff gibt G. dann die Edition mit seiner Übersetzung und kurzen, kommentarartigen Anmerkungen.

Man kann nur dafür dankbar sein, daß uns nun in der Ausgabe von G. ein zuverlässiges Arbeitsinstrument vorliegt, das zugleich einen knappen, wegweisenden Kommentar beinhaltet.

Der schöne Bd ist schließlich auch durch seine Indices ausgezeichnet (314ff), durch Abkürzungsverzeichnis, reiche Bibliographie und ausführliche Register. Dieses Buch wird seinen Weg machen.

Wien Kurt Niederwimmer

Lindemann, Andreas: **Die Clemensbriefe**. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. VI, 277 S. (HNT 17, Die Apostolischen Väter I), kart. DM 59,00, geb. 88,00

Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgabe von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer / Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übers. und hg. v. Andreas Lindemann / Henning Paulsen. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. VIII, 574 S., kart. DM 59,00

1. 72 Jahre nach Erscheinen des zum Standardwerk gewordenen und seither ohne Nachfolger gebliebenen Kommentars zu den Clemensbriefen von Rudolf Knopf legt Andreas Lindemann innerhalb desselben „Handbuchs zum Neuen Testament" eine gegenüber dem Vorgängerwerk weit ausführlichere Kommentierung vor.

Den Band eröffnet ein kurzes Verzeichnis von Literatur, die beide Clemensbriefe betrifft (Textausgaben, Quellen, Hilfsmittel); den Hauptteil bilden selbstverständlich die Kommentare (25–181 zum Ersten [= 1Clem], 199–261 zum Zweiten Clemensbrief [= 2Clem]), denen jeweils ein Literaturverzeichnis, eine Einleitung und eine Übersicht über die Gliederung des Brieftextes vorangestellt ist. In den Kommentar eingeschaltet finden sich 17 Exkurse (9 zu 1Clem, 8 zu 2Clem), in denen literarische, historische und theologische Einzelfragen genauer beleuchtet werden. Der Text der Briefe ist in der deutschen Übersetzung des Kommentators in Sinnabschnitten zwischen einer und etwa zwei Druckseiten Länge, durch Fettdruck hervorgehoben, der Kommentierung vorangestellt.

Der Band schließt mit einer Beilage zu 1Clem 25, in der 16 griechische, römische, jüdische und christliche Texte zur Erzählung vom Vogel Phönix mit beigefügter deutscher Übersetzung zusammengestellt sind.

Die Einleitungsfragen zu 1Clem (Überlieferung, Bezeugung, Abfassungszeit, Verfasserschaft, Gattung, Gliederung, Argumentationsgang, Bibelzitate, Theologie) sind prägnant und übersichtlich dargeboten (11–22). Zur Abfassungszeit meint L.: „Für eine nicht zu späte Ansetzung (noch vor 100) spricht, daß 1Clem ähnlich wie die Past zwar ἐπίσκοποι kennt, aber noch keinen Monepiskopat, wie er bei Ignatius (um 110) greifbar wird . . ." (12) und bestätigt damit die in der Forschung weithin vertretene Datierung aus Gründen der im Brief vorausgesetzten Kirchen-(Ämter-)Struktur, ohne sich auf die in 1Clem 1,1 erwähnten „Unglücke und Mißhelligkeiten" als Reflex auf eine domitianische Christenverfolgung stützen zu müssen.

L. billigt dem Schreiben einen weit höheren Grad an Geschlossenheit und literarischer Einheitlichkeit zu als noch R. Knopf, der nicht sehen konnte, in welchem Zusammenhang eine Anzahl von Ermahnungen mit dem eigentlichen Zweck des Briefes stehen (vgl. HNT, Erg.-Bd I, 1920, 42). Demgegenüber sagt L., daß sich die verschiedenen Themen und Probleme „immer dem Gesamtthema zuordnen lassen", wenngleich er die Gliederung bzw. Gedankenführung „nicht immer ganz durchsichtig" findet (14). Aus der Formulierung der Themen, wie sie die Übersicht über die Textgliederung (23f) bietet, läßt sich eine Logik des Briefaufbaus in der Tat nur teilweise erkennen. Der Rez. fragt sich, ob nicht doch eine größere Stringenz der Themenabfolge aufgezeigt werden könnte (vgl. dazu jetzt auch O. Knoch: ANRW II, 27,1, 1993, 13f).

Der Kommentarteil gibt jeweils nach der Darbietung des mit einer Überschrift versehenen Textabschnitts eine Kurzcharakterisierung dieser Perikope von wenigen Zeilen und folgt dann Satz für Satz, bisweilen Wort für Wort, dem Text. Die Literaturverarbeitung ist imponierend, zustimmende und abweichende Meinungen sind ausgiebig notiert. Die fremden Begründungen werden allerdings oft nicht diskutiert, was im Hinblick auf den begrenzten Raum ja verständlich ist. Reichhaltig sind die Worterklärungen aus der Verwendung in der klassischen, hellenistischen und griechisch-jüdischen Literatur, besonders aber die terminologischen und begrifflichen Querverbindungen zur LXX, den zwischentestamentarischen und ntl Schriften, den Apostolischen Vätern und selbstverständlich innerhalb von 1Clem. Die umfassende und ausgewogene Einzelexegese, die anderswo überspitzt vorgetragene Meinungen und Überinterpretationen immer wieder zurechtrückt, macht die Stärke dieses Kommentars aus.

Über den historischen Anlaß des Schreibens bringt L. eine zur Stellungnahme herausfordernde These bei, die er aber leider nur in die Einleitung (16f), einen Exkurs (134f) und die Einzelexegese verpackt vorträgt, ohne sie geschlossen darzulegen, so daß der Leser die Bausteine selbst zusammenfügen muß. L. hält es für denkbar (16), ja für am wahrscheinlichsten (135), daß die Anführer der Affäre von Korinth das (Presbyter-)Amt abschaffen und nicht etwa nur die Amtsinhaber austauschen wollten.

Zur Stützung dieser These führt L. an: 1) 1Clem spreche nicht davon, daß die Anführer „selbst das Presbyteramt beanspruchten bzw. von der Gemeinde in dieses Amt gewählt worden waren" (16); 2) 1Clem trete „nicht so sehr für die Presbyter als einzelne Personen" ein, sondern argumentiere „vor allem zugunsten des Amtes" (16f); 3) das absolut gebrauchte τοὺς πρεσβυτέρους ohne Possessivpronomen in 47,6 unterstreiche die Vermutung, daß der Aufruhr „sich gegen das Presbyteramt als solches richtete" (139); 4) ἐπίμονος in 46,9 („euer Aufstand dauert fort") besage, „daß gar nicht neue Presbyter eingesetzt worden waren ..., sondern daß gegenwärtig überhaupt keine πρεσβύτεροι amtieren" (137); 5) daß nach 42,4 die Apostel ihre Erstlinge zu Episkopen und Diakonen einsetzten und daß 1Clem „in diesem Zusammenhang den Titel πρεσβύτερος, den Paulus nicht kennt, vermeidet", läßt es L. denkbar erscheinen, daß die Anführer „unter Bezugnahme auf Paulus bzw. auf dessen Briefe handelten" (135). L.s Vermutung geht demnach dahin, daß die korinthischen Anführer das (judenchristliche) Presbyteramt wieder abschaffen und zur paulinischen Gemeindeordnung zurückkehren wollten.

Die These läßt sich mit dem Text schwerlich in Einklang bringen. Am deutlichsten steht der Deutung entgegen, daß 1Clem 44,6 den Korinthern vorhält, „daß ihr *einige* (sc. Presbyter) . . . aus dem . . . Dienst herausgedrängt habt". Müßte er nicht sagen, „daß ihr *eure* Presbyter dem Dienst herausgedrängt habt"? Warum sagt er „einige"? L. meint, dies könne damit erklärt werden, „daß es aus der Sicht der ganzen Kirche eben nur ‚einige Presbyter' traf, als man in Korinth ‚die Presbyter' ihres Amtes enthob" (135). Sollte der Verfasser des 1Clem in dieser hintergründigen Weise „aus der Sicht der ganzen Kirche" gesprochen und „einige" gesagt haben, wenn er „alle eure" meinte? Dieses Argument kann kaum überzeugen. Es kann auch nicht ins Feld geführt werden, 1Clem sage in 47,6 doch selbst, daß Korinth „sich gegen die Presbyter erhebt". Denn 1Clem referiert hier nicht, was in Korinth tatsächlich vorging, sondern indem er anhand des korinthischen Vorgangs die Absetzung *einiger* (Presbyter) als Angriff auf *das* (Presbyter-)Amt als solches deutet, ist er es, der dem Vorgang prinzipiellen Charakter beilegt. Daß die korinthischen Wortführer ihrerseits prinzipiell jedes Amt – auch für sich – abgelehnt hätten, läßt sich aus 47,6 jedenfalls nicht schließen. 1Clem berichtet im Gegenteil vom Über-die-Maßen-in-Geltung-Stehen (57,2) der Wortführer, was L. mit „herausragender Stellung" (160) interpretiert. Also doch eine amtliche Stellung, ein Amt?

Seine These, daß die korinthischen Wortführer das (Presbyter-)Amt als solches abschaffen wollten, hält L. selber im Kommentar nicht bis in die letzte Konsequenz durch. Zu 54,3 (jeder Ort werde den Wortführer, der auswandert, aufnehmen) bemerkt L., es sei auffallend, daß der Verfasser des 1Clem nicht befürchtet, die Wortführer „könnten in einer anderen Gemeinde ähnlich handeln wie in Korinth" (154). Wenn diese Interpretation zutreffend sein soll, dann können die Wortführer unmöglich absolute Gegner des Presbyteramtes als solchen gewesen sein. Sonst hätte sie 1Clem in der Tat nicht nur für die Kirche in Korinth, sondern für die Kirche an jedem Ort als tödliche Bedrohung einschätzen müssen und sie nicht zur Auswanderung ermuntern dürfen. Wenn er es dennoch getan hat, so kann sich ihre ablehnende Haltung in seinen Augen nicht auf das Amt als solches bezogen haben, sondern eben nur auf gewisse Amtsträger, die nun einmal in Korinth und nicht anderswo lebten. Es ergibt sich also auch aus dieser Stelle: Was die Wortführer wollten, war in ihren Augen keine prinzipielle Angelegenheit, das war es in der Einschätzung von 1Clem. Und er hebt ja eigentlich auch gar nicht darauf ab, daß die Wortführer auswandern sollen. Worauf er hinzielt, woraufhin er das Schreiben dramatisch aufbaut, ist 57,1f: „. . . ordnet euch den Presbytern unter . . . beugt die Knie eures Herzens! Lernt, euch unterzuordnen . . .", wobei mit dem Beugen der Knie des Herzens vom Textzusammenhang her nicht „eine der Möglichkeiten des Gebetsvollzugs" (159) gemeint ist, sondern eine Umschreibung für die Selbstunterwerfung. Von daher könnte man die Überlegung anstellen, ob nicht die ganze Exilsdebatte – wie so vieles andere im Brief – von 1Clem als Bild, Illustration, Anschauungsmaterial verwendet wird für das, was er eigentlich erreichen will: die Unterordnung der Wortführer unter die „bestellten Presbyter" (54,2), die „‚de iure Christi' noch im Amt sind" (153), „nach wie vor im Amt sind" (159). Mit der Selbstexilierung wäre dann nicht eigentlich die freiwillige Auswanderung an einen fremden Ort gemeint, sondern vielmehr die Selbstüberwindung und Unterordnung unter die Amtsträger aus freien Stücken. Letzteres erwartet der Verfasser des 1Clem ja auf jeden Fall von den korinthischen Wortführern. Doch auch wenn die Auswanderung von ihm als reale Möglichkeit gedacht war, war ihre Bedeutung auf jeden Fall die, sichtbares Zeichen für die – vorausgegangene und innerlich vollzogene – Unterwerfung unter die bisherigen Amtsträger und deren Anerkennung zu sein.

Da sich nicht zeigen läßt, daß in Korinth alle Presbyter abgesetzt wurden, gibt es kein hinreichendes Argument für die These von der grundsätzlichen Ablehnung des Presbyteramtes oder jedes Amtes seitens der korinthischen Wortführer. Überlegungen, ob durch deren Vorgehen in irgendeiner Weise eine gewisse Rückkehr zu einer paulinischen Gemeindestruktur vergangener Jahrzehnte bewerkstelligt werden sollte, bleiben spekulativ. 1Clem gibt darüber – man mag es bedauern – unmittelbar keinerlei Auskunft. Mittelbar allerdings, d. h. von der historischen Einordnung des römischen Schreibens zwischen die Pastoralbriefe und die Briefe des Ignatius her, wie sie auch L. vornimmt (12), ist ein solcher Rückkehrversuch der Jungen (3,3) eher als unwahrscheinlich einzustufen. Auf diesen Aspekt geht der Kommentar nicht ein, wie er sich in der Frage der Gesamtinterpretation des Werkes überhaupt einer auffälligen Zurückhaltung befleißigt. L. verweist lediglich darauf, daß das Schreiben sich in 63,2 selbst eine ἔντευξις, „Eingabe", nenne, des Inhalts, daß die korinthische Kirche als Richterin in eigener Sache zu einem Urteilsspruch gemäß der von der römischen Kirche vorgebrachten Argumentation veranlaßt werden solle (14). Für die eben erwähnte historische Einordnung und für das Verständnis der Wirkungsgeschichte des Schreibens trägt das zu wenig aus.

Die Zurückhaltung hinsichtlich der Gesamtinterpretation mag mit ein Grund sein, daß im Kommentar das theologische Profil des römischen Schreibens nur unscharf hervortritt. Es soll hierfür auf das Beispiel der Christologie eingegangen werden. Der nach 36,6 eingefügte Exkurs „Christologie im 1Clem" (112f) beginnt mit den Worten: „Im 1Clem ist die Christologie gegenüber der Rede von Gott in den Hintergrund getreten; eigenständige christologische Aussagen oder bewußt auf der Christologie aufbauende Argumentationsgänge finden sich kaum." Diese Feststellung ist sehr richtig, und die darauffolgenden Ausführungen sind unbezweifelbar zutreffend. Darüber hinaus könnte vielleicht aber doch die Frage nach einer etwaigen impliziten Christologie des Schreibens gestellt werden. Der christologisch gefüllte Text 36,2–5 ist, abgesehen von den AT-Zitaten, eine der wenigen Stellen in 1Clem, für die uns eine literarische Parallele bekannt ist, nämlich Hebr 1,3–13 (L. hält es für wahrscheinlicher, daß Hebr 1 direkt 1Clem vorlag, als daß beide Schreiben nur das gleiche Traditionsstück verarbeiteten. Zu einer eventuellen Abhängigkeit zwischen 1Clem 9,3–12,1 und Hebr 11,5–31 äußert sich L. nicht). Beide Texte enthalten die Zitate Ps 2,7f, 104,4 und 110,1. Verglichen mit Hebr zieht 1Clem Ps 104,4 jedoch nach vorn – L. meint, daß sich „ein ganz eindeutiges Motiv für die Umstellung" nicht erkennen lasse (112), nennt selbst aber überhaupt keines – und verlängert das Zitat Ps 2,7f um einen Vers. L. bemerkt dazu knapp – und versucht, dafür auch J. A. Fischer (Schriften des Urchristentums I, 71) zu vereinnahmen –: „Die Aussage von Ps 2,8 hat für 1Clem keine besondere Bedeutung" (112). Die Sicherheit, mit der dies vorgetragen wird, verwundert um so mehr, als L. in Klammern die Meinung von M. Mees aus BZ 22, 1978, 123 zitiert, der das Stichwort „Weltherrschaft" liefert. Schade, daß L. diesen Hinweis nicht rezipiert hat. Denn geht man davon aus, daß der Verfasser des 1Clem das Zitat bewußt und nicht „automatisch" (112) verlängert hat, dann erschließt sich auch, warum er gegenüber Hebr die beiden Psalmenzitate in umgekehrter Reihenfolge bringt: Er will mit den Zitaten nicht belegen, daß Jesus der Gottessohn ist – in diesem Glauben meint er die Briefempfänger nicht bestärken zu müssen –, sondern ihm kommt es darauf an, ins Bewußtsein zu rufen, daß dieser Gottessohn Völkererbe und Erdenbesitzer, also Weltherrscher ist. Nimmt man hinzu, daß diesem Christusbild das von 1Clem empfohlene und erwartete Sich-Einordnen und Sich-Unterordnen korrespondiert, dann könnte damit vielleicht doch der Ansatz für einen eigenständigen Akzent im Christusbild des 1Clem gefunden sein, der für das theologische Profil des Schreibens nicht ganz bedeutungslos sein dürfte.

Von nicht unerheblicher Bedeutung für die Herausarbeitung des theologischen Profils ist sicher auch die Bewertung des Referats in 1Clem 41,2 über die Ordnung des Tempeldienstes in Jerusalem. Treffend stellt L. fest, daß dem Verfasser des 1Clem nichts an inhaltlichen Details liegt, „sondern daran, daß das τάγμα gewahrt ist" (123), „daß auch bei uns das τάγμα gelte" (124). Dazu paßt allerdings die Aussage, daß 1Clem „zunächst ganz bewußt allein innerhalb des alttestamentlich-jüdischen Denkhorizonts" (123) argumentiere und daß er so spreche, „als ständen die Opfervorschriften auch für die christliche Kirche ohne weiteres in Geltung" (123), nicht so recht. Denn wenn es stimmt, daß es ihm um das τάγμα, „die Bewahrung der Ordnung" (123) geht, dann ist damit zu rechnen, daß ihm alles, was er referiert, von vornherein als Illustrationsmaterial für dieses sein Anliegen dient. Es ist schwer vorstellbar, daß er sich „zunächst" in einem anderen Denkhorizont aufhält. Vielmehr wird er wohl sein Illustrationsmaterial von Anfang an in seinen eigenen Denkhorizont herübergeholt haben und, wie L. formuliert, „einfach an die gleichsam zeitlos gegebene Ordnung" (125) denken, jedoch auf einen ganz konkreten Fall angewendet. Gerade wegen der Konkretheit des Falles ist L.s Einschätzung, es sei deutlich, daß der Verfasser des 1Clem „an christliche Analogien (etwa die Eucharistiefeier . . .) nicht denkt" (124), schwer nachzuvollziehen. Wenigstens „implizit" (124) muß er ja wohl doch daran gedacht haben. Gewiß nicht an eine „Übertragung" (124) im Sinne allegorisierender Entsprechungen, aber eben doch an Analogie. Der ganze Aufwand, den der Verfasser mit dem Referat getrieben hat, wäre unverständlich und für den Zweck des Schreibens sinnlos, wenn es keine erkennbaren und benennbaren Vergleichspunkte gäbe. Daß diese Vergleichspunkte *Gottesdienst* und *Amtsträger* heißen, liegt auf der Hand. L.s Feststellung: „An eine auch nur implizite Übertragung auf einen ordo christlicher Amtsträger (‚Priester') und ‚Laien' ist nicht gedacht" (124), zeichnet sich nicht durch besondere Klarheit aus: An einen ordo und an Priester braucht ja nicht gedacht gewesen zu sein (sicher auch nicht an einen „character indelebilis" [134], wovon L. unvermittelt spricht), aber die Unterscheidung zwischen Männern, die ein Amt haben, und „Menschen aus dem Volk" (40,5: ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος) ist für 1Clem entscheidend, ganz offensichtlich auch im Hinblick auf den Gottesdienst. Sollte dort, wo es um den Gottesdienst geht, „das Thema Eucharistie gar nicht im Blick" (125, zu 41,3) sein? Es verwundert doch einigermaßen, daß L. selbst zu 44,4 sagt: „Worauf sich der Opferterminus προσφέρειν τὰ δῶρα an dieser Stelle konkret bezieht, ist (für uns) unklar" (132), und es sogar hier lieber offenlassen will, ob „wirklich an die Eucharistie gedacht" (132) ist. Das ist um so verwunderlicher, als L. ein paar Seiten vorher zur Bezeichnung Christi als „Hohenpriesters unserer Opfer" (36,1) noch sagte, „von 44,4 her liegt ein Bezug zum Abendmahl näher" (110), und sich von R. Knopf meinte absetzen zu sollen, der unter den Opfern nur (Gemeinde-)Gebete verstanden habe. Kurioserweise interpretiert R. Knopf aber 44,4 ganz problemlos auf die Eucharistie hin: „Das προσφέρειν τὰ δῶρα besteht in dem Darbringen der Gemeindegebete, besonders derjenigen, die die Eucharistie begleiten, und in der Darbringung der Eucharistie selber" (a.a.O. 119f). Das verschweigt L. seinen Lesern! Über die Gründe dieser Zurückhaltung kann man nur mutmaßen.

Zum Schluß sei noch auf L.s interessante Beobachtung (126f) von der Nähe des in 1Clem 42 entwickelten Bildes der Mission(sgeschichte) zu Lk und Apg wenigstens hingewiesen. – Die Rezension wollte an einigen Beispielen demonstrieren, daß dieser informative Kommentar stets zum Mitdenken und Weiterdenken anregt, in einem Wort: den Leser bereichert.

Der Kommentar zu 2Clem ist nicht weniger sorgfältig gearbeitet als der zu 1Clem. Besondere Erwähnung verdient die differenzierte Besprechung der Zitate und Zitatkombinationen sowie die Herausarbeitung des christlichen Lebensstils.

Der Band ist graphisch hervorragend ausgestattet. Der deutsche Text ist praktisch druckfehlerfrei. Und wer weiß, wie schwierig es heute ist, einen auch nur passablen griechischen Satz zu bekommen, wird über die dort stehengebliebenen Fehler, die sich im Vergleich zu der Vielzahl der Einschaltungen sehr in Grenzen halten, gern hinwegsehen.

Es wird für jeden Theologen von Nutzen sein, wenn er sich mit diesem reichhaltigen und immer anregenden Kommentarwerk intensiv befaßt und sich von ihm an die beiden frühchristlichen Schriften 1Clem und 2Clem heranführen läßt.

2. Diese Ausgabe bietet alle unter dem Namen „Apostolische Väter" zusammengefaßten Schriften in einem Band, und zwar im griechischen Urtext (bis auf die nur lateinisch auf uns gekommenen Teile des „Hirten des Hermas") und in deutscher Übersetzung, die auf der jeweils danebenliegenden Seite möglichst zeilengleich angeordnet ist. – Der Urtext ist unverändert aus der Funk-Bihlmeyerschen Ausgabe des Jahres 1924 übernommen (Die Apostolischen Väter. Erster Teil; der zweite Teil, der den „Hirten des Hermas" umfassen sollte, von Bihlmeyer im Vorwort angekündigt, er werde „in tunlichster Bälde nachfolgen", ist nie erschienen), der „Hirt des Hermas", neu gesetzt nach der Rezension von Molly Whittaker in GCS, Bd 48 (²1968), hinzugefügt. Nach 90 Jahren liegen damit zum ersten Mal wieder alle Texte, die F. X. Funk in seiner kleinen Ausgabe der Apostolischen Väter vom Jahre 1901 (²1906) vorgelegt hatte, in ei-

nem Band geschlossen vor, wobei die Einbeziehung des „Hirten des Hermas" in diese preiswerte Ausgabe mit besonderer Dankbarkeit zu vermerken ist. Neu sind die kurzen Einleitungen, die die Übersetzer und Hg. jeder einzelnen Schrift vorangestellt haben (die Einleitung, die Funk und Biehlmeyer an den Beginn ihrer Ausgabe stellten, wurde nicht übernommen). – Die Übersetzung, von den Hg.n A. Lindemann und H. Paulsen erarbeitet (die Übersetzung des Barnabasbriefs stammt von D.-A. Koch, die des „Hirten" von M. Dibelius [aus HNT, Erg.-Bd IV, 1923] in der Überarbeitung von A. Lindemann), ist zuverlässig und geeignet, dem Leser den Urtext zu erschließen.

Bei 1Clem 39,5 kann ἓα δέ (Ijob 4,19) nicht mit „wieviel mehr aber" wie in der revidierten Lutherbibel übersetzt werden, sondern ist wegen des durch den vorausgegangenen Einschub Ijob 15,15 (zwischen 4,18 und 4,19) veränderten Zusammenhangs mit „wieviel weniger aber" (sc. sind die Menschen rein vor Gott, wenn es schon die Engel nicht sind) wiederzugeben. Auf die Auslassung des Satzteils „er ist bis an die Grenzen des Westens gelangt und" in 1Clem 5,7 wird der Leser dankenswerterweise durch einen beigelegten Corrigenda-Zettel aufmerksam gemacht. Im darauffolgenden Vers (6,1) muß es richtig heißen: „. . ., die *unter* vielen Martern . . . gelitten haben . . ."

Der Band ist graphisch sehr gefällig gestaltet, auf strapazierfähigem, nicht auftragendem, angenehm getöntem Papier sorgfältig gedruckt und als Gebrauchsbuch mit haltbarer Fadenhaftung buchbinderisch verarbeitet.

Ein Schönheitsfehler ist die Übernahme der alten Seitenzahlen aus der Bihlmeyerschen Ausgabe zu Beginn des kritischen Apparates am Fuß jeder Textseite. Wenn dafür technische Gründe (VI) genannt werden, so kann das nicht überzeugen. Sollte es wirklich unmöglich gewesen sein, vor der Reproduktion an 149 Stellen eine falsche Seitenzahl mit der richtigen zu überkleben oder wenigstens die falsche abzudecken, was auch genügt hätte? Die „Technik" scheint hier für ein Versäumnis bei der Betreuung des Werkes herhalten zu müssen.

Diese zweisprachige, vollständige Ausgabe der „Apostolischen Väter" in einem Band wird dankbar aufgenommen werden. Sie gehört in jede theologische Handbibliothek.

Freiburg i. Br. Gerbert Brunner

Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt von Norbert Brox. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 589 S., (Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament. Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Bd 7) Ln DM 168,00 / Subskr. DM 151,20

N. Brox schrieb in einer seiner Vorarbeiten zum vorliegenden Kommentar „Die unverschämten Fragen des Hermas", Rez. möchte ergänzen, der Hirt des Hermas ist ein unverschämt interessantes Buch. Warum? Zum einen: Es ist die hochinteressante Christologie judenchristlichen Zuschnitts und das in Rom um die Mitte des 2. Jhs. Hinzu kommt die ungewohnte Entfaltung der Themen, die schon bekannt sind. Mit seinen zahlreichen Unschärfen und Oszillationen könnte es den „interpres" dazu bringen, in der auslegenden Deutung manches plausibler werden zu lassen, als es Hermas selbst gelungen ist. Hier steht Vf. die neutestamentliche Hermeneutik zur Verfügung, die ihn wohltuend hindert, das Prinzip der Harmonisierung in Anspruch zu nehmen. Zum anderen: Zentrales Thema des Poimen ist das Angebot der Rettung an die getauften Sünder durch Buße. Das „Angebot" allerdings ist eine dezidierte Aufforderung, diese letztmögliche Heilschance auch zu ergreifen. Dies unterstreicht den unerbittlichen Ernst des Bußrufs, den Hermas' Botschaft beinhaltet.

Vf. beschreitet, gut neutestamentlich, folgenden Weg: In der Einleitung werden die üblichen Fragen von Titel, Überlieferung und Zählung des Textes bis zum Ikonographischen behandelt. Letzteres ist neu und daher besonders interessant, obwohl sachgemäß nicht umfänglich (71–74). Das Beispiel aus frühester Zeit ist ein Deckenfresko in der weitläufigen Katakombe San Gennaro in Capodimonte bei Neapel, das man allerdings in das späte 3. Jh. datieren sollte. Die ungeschützten Frühdatierungen in der altchristlichen Kunst gehören der Vergangenheit an. Das Fresko zeigt drei Frauen (der Poimen spricht von Jungfrauen) beim Turmbau und erinnert an die Allegorie in Sim IX 3,1–10,4. Zwei der Frauen tragen behauene Steine herbei, die dritte setzt diese in den Turmbau ein. Wenn auch Text und Bild nicht in allen Einzelheiten exakt übereinstimmen, so dürfte doch Pastor Hermae die Idee zu dem Freskenbild geliefert haben.

Mit Recht versieht Vf. die Überlegung, die Gestaltung des Glockenturms von St. Emmeran in Regensburg könne auch auf das Turmbaugleichnis des Hirten zugeführt werden, mit einem Fragezeichen. Wenn für das 16. Jh. weder ikonographische Zwischenglieder noch weitere Parallelen in der christlichen Kunst ausgemacht werden können, dann genügt die literarische Hochschätzung des Hirten im genannten Zeitraum zur Abstützung der Hypothese nicht. Das Unikat erklärt sich mühelos aus dem mittelalterlichen Vergleich „Turris sive ecclesia". Der Rückverweis auf die Poimenallegorie mag interessant sein, überzeugend ist er aber nicht.

Übersetzung (nach GCS 48² und SChr 53) und Kommentar werden in zwei Abteilungen aufgegliedert: Das Visionenbuch (Vis I-IV), 75–180 und das Hirtenbuch (Vis V – Sim X), 181–470. Die Zäsur ergibt sich aus inneren Kriterien, die Vf. „Signale" nennt. Visio V gehört als Einleitung zu einem neuen Buch, das nach der Eröffnungsszene mit Vision und Dialog die mandata und similitudines enthält. Zugleich knüpft Vis V formal und inhaltlich an Vis I–IV an. Diese Doppelfunktion läßt sich als kompositorisches Element diagnostizieren, mit dem die beiden ungleich großen Teile nachträglich verknüpft wurden.

Die Übersetzungstechnik des Allegorienbuchs durch Brox mag eine willkürlich ausgewählte Gegenüberstellung demonstrieren.

F. Zeller übersetzte 1918 in BKV², S. 202, Vis V 1 so: „Als ich in meinem Hause betete und mich auf mein Lager niedergelassen hatte, trat ein Mann herein mit einem vornehmen Gesichtsausdruck; er kam in einem Hirtengewand, hatte ein weißes Ziegenfell umgeworfen, trug eine Tasche über die Schultern und einen Stab in der Hand. Er grüßte mich und ich grüßte ihn wieder."

N. Brox dagegen bietet folgende Version derselben Passage an: „Als ich in meinem Haus gebetet und mich (dann) auf dem Bett niedergesetzt hatte, trat ein Mann ein von herrlichem Aussehen, im Aufzug eines Hirten, eingehüllt in ein weißes Ziegenfell, mit einem Ranzen über der Schulter und einem Stab in der Hand. Er grüßte mich und ich erwiderte seinen Gruß."

Während also nach Zeller der Offenbarer beim Gebet des Hermas erscheint, ist nach Brox der als Hirt kostümierte Offenbarer erst nach dem Gebet des Hermas erschienen. Hermas sitzt jetzt auf seinem Bett. Sein Niedersitzen zeigt die Bereitschaft zum Empfang der Offenbarung. Rein philologisch betrachtet wird man gegen keine der beiden Übersetzungen Einwände erheben können. Beide sind „richtig". Doch der broxsche Kommentar, der seine Übersetzung stützt, überzeugt. Brox lehnt nämlich den Rückverweis auf 4 Esra ab und zieht als Vergleich Tertullian, de oratione 16 heran. Zudem stützt er seine Übersetzung mit religionshistorischen Beobachtungen von Dölger, Klauser und Peterson, die das Niedersitzen des Visionärs als Bereitschaftshaltung für die Entgegennahmen einer Offenbarungsbotschaft qualifizieren. Das Verfahren, eine Übersetzung nach den Erkenntnissen der Kommentierung einzurichten, erscheint Rez. legitim. Diese Methode zeigt deutlich, daß Übersetzung und Kommentare auch drucktechnisch eine Einheit bilden müssen und daß dem Kommentar ausreichend Platz für die Interpretation der Übersetzung zur Verfügung steht. Beides ist in vorliegendem Werk mustergültig durchgeführt.

Wie bei neutestamentlichen Kommentarwerken üblich, folgen Exkurse: Bedrängnis – Verfolgung – Martyrium (471–476), Die Buße (476–485), Die Christologie (485–495), Die Ebene (495–500), Die Einfachheit (500–502), Die Engel (502–505), Die Eschatologie (505–512), Die Ethik (512–520), Der Hirt (520–523), Die Kirche (524–533), Die kirchliche Verfassung (533–541), Die Pneumatologie (541–546), Die Taufe (546–549), Das Bild vom „Wohnen" (549–551), Der Zweifel (551–553).

Der Vergleich von Exkurs und Einzelkommentar ergibt, daß die Exkurse nicht schiere Zusammenfassungen der Einzelkommentare sind. Dafür ein Beispiel: S. 432 zu Sim IX 16, 4.6 heißt es: „Unter Rücksicht auf die Metaphorik des Kontextes und angesichts der seltsamen großen Zurückhaltung des H in der Mitteilung und Beschreibung von konkreten historischen, institutionellen, rituellen Details wird man das ‚Hinunter-' und wieder ‚Heraufsteigen' nicht vom liturgischen Vorgang des Hinabsteigens ins Taufbecken verstehen, obwohl das naheliegt." Der zuständige Exkurs S. 548 vermutet jedoch unter Berufung auf Sim IX 16,4.6 in Verbindung mit Mand IV 3,1 in dem Wort „hinabsteigen" eine Anspielung auf das kirchliche Taufritual gegen Peterson. Nebenbei bemerkt, der Ausdruck „Tauchbad" (433) sollte ad acta gelegt werden. Auch der Hirt bietet für ein Untertauchen beim Taufvollzug nicht den geringsten Hinweis. Das Hinabsteigen ins Wasser ist etwas völlig anderes als das Untertauchen im Wasser.

Das gesamte, unter wohltuendem Verzicht auf Harmonisierung mit der Brechstange interpretierte Werk, diente dazu, das Problem der Sünde und Sünder nach der Taufe zu lösen, ohne die Taufe abzuwerten. Denn die Taufe ist und bleibt für den Pastor Hermae die entscheidende Buße des Menschen. Ist die Taufe doch das Siegel, das als Metapher für „den Namen (des Sohnes) Gottes tragen" bzw.

„annehmen" steht. Wenn jedes altchristliche Werk wie hier der Hirt aufgeschlossen werden könnte, dann ginge die altchristliche Literaturwissenschaft und Patrologie herrlichen Zeiten entgegen. Utopia.

Augsburg Wilhelm Gessel

Orbe, Antonio SJ: **Introducción a la Teología de los siglos II y III**, Tomo I/II. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1987. 1053 S. (Analecta Gregoriana. Vol. 248, Series Facultatis Theologiae: sectio A, N. 28) kart. Lit 98 000

Diese Veröffentlichung, die zugleich in zwei Bdn in der Reihe Analecta Gregoriana und in einem Bd im Verlag Sígueme (Salamanca 1988) erschienen ist, legt eine Synthese der umfassenden patristischen Forschung von Prof. A. Orbe vor. Wer die Schriften von O. kennt, wird keinen inhaltlichen, aber einen formalen Unterschied zwischen diesem Werk und seinen früheren Veröffentlichungen entdecken können. Die anderen Werke analysieren, dieses ist eine Synthese. Wer seine römischen Vorlesungen verfolgt hat, wird feststellen, daß die „Einführung in die Theologie des 2. und 3. Jh.s" (= ET) seit über drei Jahrzehnten zum Studien-Programm an der Gregoriana gehört, und daß sie die einzige Vorlesung ist, die O. während mehr als dreißig Jahren des Dozierens über die Einführung in die Väter wiederholt gehalten hat. Die übrigen Vorlesungen erschienen bereits, entweder in Monographien oder in dichten und langen Zeitschriftenartikeln, besonders in der Zeitschrift Gregorianum.

Um die Bedeutung des Werkes, das wir vorstellen, einschätzen zu können, ist ein Einblick in den Weg der Forschungen von O. von Nutzen. Obwohl das Werk an den Kreis seiner Studenten gerichtet ist, hat es auch für die Erforschung der Anfänge des christlichen theologischen Denkens große Bedeutung. Es bildet eine Synthese ohne weiterreichende wissenschaftliche Ansprüche und setzt die zugrundeliegenden Analysen der christlichen und heidnischen Quellen der ersten Jh.e voraussetzt.

Um die vielen impliziten Elemente in der ET hervorzuheben, erinnern wir an die wissenschaftliche Tätigkeit O.s, die ihre Anfänge in einer Studie über die Epinoia[1] hat. Darin wurde der dichte Lehrgehalt dieser Vorstellung in der gnostischen und kirchlichen Dogmatik, ihre Rolle bei den Simonianern und Naassenern, ihre Analogien bei Plotin, ihr Einfluß auf die origenistische Christologie und ihr Fortwirken im Monophysitismus und in den großen Trinitätskontroversen, besonders bei Basilius und bei Gregor von Nyssa aufgezeigt. O. näherte sich der undurchdringlichen Welt der Gnosis und so versprach der zweite Bd seiner Estudios Valentinianos (= EV)[2] – chronologisch gesehen der erste Bd –, 1951 als Vorlesung gehalten, eine neue Art des Zugangs zu den schwierigen gnostischen Spekulationen zu bieten, insbesondere zu den valentinianischen Konstruktionen. In diesem Bd der EV findet man Vorlesungen und Interpretationen, und zwar sehr alte, zu Joh 1,3 oder, was das gleiche ist, über den Logos bei Johannes in der Auslegung durch die Anhänger Valentins. Es war zu erwarten, daß die Fortsetzung dieses Bds „eine profunde Erforschung der logischen Strukturen der gnostischen Lehre und ihrer Beziehungen zum Gedankengut der griechischen Philosophie und des Christentums"[3] darstellen würde. Tatsächlich hatte O., den Spuren eines seiner Lehrer, Courcelle, folgend, aber ohne auf seine Schritte zurückzukommen – von einem anderen Gesichtspunkt aus –, versucht, anregende Beobachtungen aus dem philosophischen Umfeld, in dem sich die frühe christliche exegetische Theologie bewegte, beizutragen. So entdeckte er die gnostische Lehre, die in der Metapher der *Flügel der Seele* verborgen ist,[4] indem er die neuplatonische Vorstellung mit Irenäus (Adv. haer., I,4) und Tatian (Ad graecos, 13.20) verglich, und die platonische Metapher des Phaidros 246 C2 und Hippolyt, um zum Denken der Valentinianer und des Basilides zurückzukehren und die Übereinstimmungen zwischen beiden gnostischen Schulen aufzudecken und die Beziehungen zwischen dem Erlöser und dem Heiligen Geist in soteriologischer Hinsicht zu ergründen. Die Funde von Nag-Hammadi ergaben einen neuen Horizont für das Studium der Ursprünge der christlichen Theologie; O. hat, ohne die neue gnostische Literatur außer acht zu lassen, weiter die von den Vätern überlieferten Erkenntnisse ausgewertet. In diesem Sinne untersuchte er „Die Tauftheologie des Klemens von Alexandrien nach Paed. I,26,3–27,2",[5] indem er den Vollzug der christlichen Taufe analysierte, die Variante ‚Tu es filius meus dilectus, *ego hodie genui te*', die Taufexegese von Joh 1,3–4 und „Eine heterodoxe Variante von Eph 3,5a".[6]

[1] La Epinoia. Algunos preliminares historicos de la distinctión κατ' ἐπινοιαν. En torno a la Filosofía de Leoncio Bizantino, Rom 1955.

[2] En los albores de la exégesis johannea (Joh 1,3), Rom 1955 (= AnGr 65).

[3] Vgl. M. Simonetti, Testi gnostici cristiani, ed. Laterza, Bari 1970, S. XIV: „un approfondito esame delle strutture logiche della dottrina gnostica e dei suoi rapporti sol pensiero filosofico greco e cristiano . . ."

[4] Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma. A propósito de Plot. II,9, 3,18–4,12, in: Gr 35 (1954) 18–55.

[5] La teología bautismal de Clemente Alejandrino según Paed. I,26,3–27, In: Gr 36 (1955), 410–448.

[6] Una variante heterodoxa de Eph. 3,5a, In: Gr 37 (1956), 201–219.

Ein Aspekt von großer theologischer Bedeutung und mit unmittelbaren Folgen für das kirchliche Leben der ersten Generationen ist das Martyrium, sowohl in der Großkirche, als auch in den heterodoxen Kreisen oder Konventikeln. Die Monographie O.s „Los primeros herejes ante la persecución"[7] versucht, auf eine neue Art, die Martyriumstheologie zu erhellen von der Sicht der Valentinianer aus, den ersten großen Intellektuellen des christlichen Glaubens, wie sie durch Irenäus, Klemens von Alexandrien und Tertullian deutlich wird. Die Studie über die ὁμολογία berührt die Exegese des Herakleon zu Mt 10,32–33, die Spekulationen über die Kreuzigung des Christus Superior, das Kreuzesmysterium nach den Petrusakten, Irenäus und den Valentinianern und das Martyrium nach der *Epistola Jacobi* des Codex Jung.

Der Weg, den sich der Vf. vornahm, erscheint klar vorgezeichnet: Um das Lehrsystem – das heterodoxe und das kirchliche – zu enthüllen, ist es notwendig, zuvor die ihm zugrundeliegende Exegese zu analysieren. M. a. W.: die Theologie ist hauptsächlich Exegese.

Das zeigt er uns in „El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, según Heracleón y Orígenes",[8] worin er die erste Exegese des 4. Evangeliums vorstellt, die Interpretation des Valentinianers Herakleon zu Joh 1,15–18, rekonstruiert aus Origenes. Herakleon rückt heterodoxerweise eine, später von Irenäus und Origenes überlieferte, Lehre in den Vordergrund, die in der Mitte liegt zwischen der orthodoxen Auffassung des Täufers als Prophet und der als Apostel. Die Intention der exegetischen Transfundierung der bedeutendsten dogmatischen Fragen zeigt sich von neuem in der Auslegung von Mt 11–14[9] und Spr 8,22–31.[10]

Die zitierten Arbeiten haben O. veranlaßt, zwei weitere Bde der EV zu veröffentlichen,[11] die seine Vorlesungen aus dem ersten Semester des akademischen Jahres 1952/53 zusammenfassen.

In diesen beiden Bdn werden die dogmatischen Grundlagen der Exegese von Joh 1,1–2 untersucht: der Hervorgang (procesión) des Logos und das valentinianische Verständnis des Hervorwurfs (probole); die Autoren, von Valentin bis Arius, die dem Begriff προβολή (emissio) wohlwollend gegenüberstehen und diejenigen, die ihn ablehnen. Die Behandlung von προβολή in der Literatur zu verfolgen (die genaue Exegese der trinitarischen Kausalpräpositionen in der Schrift) ist dasselbe, wie den Leser in das Zentrum der großen vornizänischen Trinitätskontroversen zu versetzen. O. zeigt die Voraussetzungen auf, die die Gnostiker in der Anthropologie und, konsequenterweise, in der Soteriologie gemacht haben; so enthüllt er Unbekanntes, das die Kritiker der Gnosis verschwiegen hatten. Er geht weiter als W. Bauer, insofern er in der Studie „La muerte de Jesús en la economía valentiniana"[12] die Akteure, die mit dem Tod Jesu zu tun hatten, und ihre je spezifische Aktivität auf der Basis der Exegese des Valentin in ET 1,1–2; 61,4–62,3 darstellt.

Diese Analysen werden in anderen Studien weitergeführt,[13] kontrastiert mit dem Nachhall und der lehrhaften Systematisierung, wie sie in den Schriften der Kirchenlehrer wie Hippolyt[14] und Tatian[15] zu finden sind. Vorhergehende Untersuchungen über die Taufe Jesu, die von besonderer Bedeutung für Ebioniten, Gnostiker und Kirchenväter ist, waren reichlich vorhanden. O. hält sich nicht mit Epigonen bezüglich der Anthropologie und Soteriologie auf; er eröffnet neue Wege, indem er Elemente der vornizänischen Christologie aufdeckt; das ist das Ziel der Monographie „La unción del Verbo",[16] in der er die Theologie der Salbung beleuchtet.

Er verfolgt systematisch die Überlieferungen über den *Christos* bei den Apostolischen Vätern (Martyrium Policarpi, Ignatius von Antiochien und 2. Klemensbrief); die kosmische Christologie des Justin; die Vorstellung von Christus in der menschlichen Psychologie gemäß den gnostischen Schulen; Jesus vor der Taufe; Jesus in der Lehre der Ebioniten; die Christologie in den Pseudo-Clementinen; der Prozeß der Hominisation; die Salbung bei Irenäus; Christus der Priester und das Priestertum des Logos in seiner doppelten Funktion als Schöpfer und Erlöser.

Im Anschluß an die Arbeit über die Thematik der Salbung bot sich eine Untersuchung über die Pneumatologie an. O. führt uns in die Bedeutung des Pneumas in seinen drei Stadien ein: a) in

[7] EV V, Rom 1956 (= AnGr 83).

[8] EE 30 (1956), 5–36.

[9] Inserción e importancia de la metensomatosis en el esquema origeniano de Anima, in: EE 31 (1957), 75–88.

[10] Elementos de teología trinitaria en el adv. Hermogenem cc. 17–18.45, in: Gr 39 (1958), 706–746.

[11] Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, EV I/1.2, Rom 1958 (= AnGr 99.100).

[12] Gr 40 (1959) 467–499; 636–670.

[13] Z. B. El escándalo del Bautista (a propósito de ET 5,2, in: Gr 40 (1959), 315 – 326; A propósito de Excerpta ex Theodoto 54,2 (κατ' ἰδάιαν), in: Gr 41 (1960), 481–485.

[14] El enigma de Hipólito y su liturgia, in: Gr 41 (1960), 284–292.

[15] A propósito de Gen 1,3 (fiat lux) en la exégesis de Taciano, in: Gr 42 (1961), 401–443.

[16] EV III, Rom 1961 (= AnGr 113).

Gott, im Bereich des Lichtes; b) zwischen Gott und der Materie, als μεθόριον und c) innerhalb der Materie, in der Welt.[17]

Zweifellos erlaubt überdies die Theologie niemals die Abkehr von den Problemen, die direkt den Menschen und die Geschichte betreffen (Anthropologie und Theologie der Geschichte); auf diese Weise führt die Reflexion über die Geheimnisse Gottes zur ersten Theologie und weiter zur Heilsökonomie. Bevor O. den letzten Bd seiner EV vorlegte, veröffentlichte er vorhergehende Studien über den Nachhall, den die Theologie, die den Blick und die Aufmerksamkeit auf das Leben des *Pleroma* richtet, in den Ereignissen der Geschichte findet.

Diesen Aspekt zeigen seine Untersuchungen über „El hombre ideal en la teología de San Ireneo",[18] „El pecado original y la materia en la teología del siglo II",[19] „Hombre nuper factus";[20] „Los primeros cuarenta días de Adán".[21]

Nach zwei langen Jahren der Drucklegung wurde der letzte Bd der EV veröffentlicht,[22] in dem der Prozeß der Theologie des Pneuma, angefangen von dessen Aufscheinen in Gott bis zu seiner ersten Manifestierung als göttlicher Person beschrieben wird:

Die Pneumatologie des Unbekannten Gottes; der jungfräuliche Geist; der Geist und die göttliche Mütterlichkeit; der Geist Gottes und der Eingeborene; die Erlösung durch den Logos und der Heilige Geist; Sophia oder der letzte Äon; das Kreuz des Logos und seine Wirksamkeit; Enthymesis oder Achamoth; die Geburt des Logos; Achamoth und der Ursprung der Elemente; der Paraklet-Erlöser und Achamoth; von der Monade zur Dualität; der personale Geist; die Natur des Logos, die creatio ex nihilo; die hemorroisa; Namen des Horos; Benennungen des Logos; der Erstgeborene der Schöpfung; Christus und seine Engel; Sophia und der Heilige Geist.

Das große Interesse O.s, die forma mentis der Gnostiker wiederzuentdecken und ihre Lehratmosphäre zu rekonstruieren, ist auf das Ziel gerichtet, die großen Kirchenväter, vor allem Irenäus zu erforschen. Die ganze Arbeit O.s geht dahin, die iräneische Theologie in ihrem Kontext zu verstehen.

In Kenntnis der Lehrkreise, die die Reaktionen des Autors von Adv. haer. bedingen, konnte er uns Beiträge über das theologische Werk des wichtigsten Vertreters der kleinasiatischen Schule präsentieren, angefangen mit einem polemischen Aspekt, der in der Wissenschaft wenig Beachtung gefunden hat: „S. Ireneo y el conocimiento natural de Dios"[23] und die gesamte Thematik, die in Hinsicht auf eine globale Studie der christlichen Anthropologie interessieren könnte: „El sueño de Adán entre los gnósticos del s. II";[24] „el día de la creación del hombre entre los teólogos del s. II";[25] „El sueño y el Paraiso (Iren., Epid. 13)".[26]

O. hat sich nie auf die isolierte Analyse eines Autors beschränkt, sondern seine Methode verlangt, daß man eine Exegese oder einen Begriff nach Möglichkeit von den Ursprüngen bis zu seinen Weiterwirkungen verfolgt, manchmal bis in das Hochmittelalter. Andere seiner Schriften suchen Bestätigung bei den verschiedensten Autoren und in unterschiedlichen Traditionen.

Als Beispiel genügt es zu zitieren: „Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista ‚De trinitate fidei catholicae' (Exégesis de Io. 1,1–4a: ed. Morin, p. 179,10–182,27)";[27] „El pecado de los Arcontes",[28] „La trinidad maléfica (A propósito de ‚Excerpta ex Theodoto' 80,3)";[29] „S. Metodio y la exégesis de Rom. 7,9: ‚Ego autem vivebam sine lege aliquando'";[30] „S. Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io. 2,13–3,21)";[31] „Las tres morades de la casa paterna. De S. Ireneo a Gregorio de Elvira",[32] „La racionalidad de los creacionales (Prolegómenos a la antropología de los SS.PP.)".[33]

Es fehlte lediglich noch eine Zusammenfassung des vornizänischen theologischen Denkens über den Menschen, das in den erwähnten Arbeiten impliziert ist. Diese Arbeit erscheint unter dem Titel „Antropología de S. Ireneo",[34] die gut als „Die theologische Anthropologie der patristischen Epoche" bezeichnet werden könnte, auch wenn Irenäus der Autor ist, der am meisten Beachtung findet. Von seinem Licht her werden die übrigen Traditionen und christlichen Schriftsteller der ersten vier Jh.e deutlich.

Das Interesse für die Anthropologie und ihre Bedeutung für das Aufzuzeigen von Traditionen spürte man schon in „S. Ireneo y la iteración de nupcias".[35] Die zwei Konstanten der Forschungsarbeit O.s – Gnostiker und Irenäus – halten sich bis heute durch. Die Kenntnisse über die Gnosis halfen, die Theologie des Irenäus auch in den scheinbar harmlosen Passagen fundierter und reicher erkennen zu lassen, vgl. z. B. seine Studien über „La revelación del Hijo por el Padre según S. Ireneo (adv. haer. IV 6). (Para la exégesis prenicena de Mt 11,27)";[36] „El dilema entre la vida y la muerte (Exégesis prenicena de Deut 30,15.19)";[37] eine Studie, die einen entscheidenden Einfluß auf das Werk von J. Daniélou ausgeübt hat;[38] „Ipse tuum calcabit caput. (S. Ireneo y Gen 3,15)";[39] S. Ireneo y la parábola de los obreros de la viña: Mt 20,1–16;[40] La mediación entre los valentinianos;[41] La cristología de Justino el gnóstico (Hipo., Ref. V,26,29–32);[42] Ecclesia sal terrae según S. Ireneo.[43]

Der Vergleich zwischen den Gnostikern und Irenäus, der auf jeden Vers der Schrift, die Varianten und die Beiträge der verschiedenen Denkrichtungen im 2. Jh. achtet,[44] eröffnet der Forschung neue Wege in die Geheimnisse der frühen Christologie. Die erreichte Frucht – nach eingehender Analyse und langer intensiver Befassung mit den Texten – ist „Las parábolas evangélicas en S. Ireneo".[45]

Es ist ein *neues* Werk, weil zum ersten Male alles gesammelt wurde, was in so verschiedener Überlieferung in Beziehung steht zu den Gleichnissen. Jedes von ihnen wird entsprechend den jüdischen, markionitischen und valentinianischen Traditionen und den wichtigsten kleinasiatischen und alexandrinischen Repräsentanten dargestellt. Die Geschichte der Exegese und Dogmatik wird erweitert durch die unerwartet bei Irenäus entdeckte Angelologie[46] oder durch die gnostische Basilidianische Christologie, verborgen in unbeachteten klementinischen Fragmenten,[47] oder die der Ophiten zusammengefaßt bei Irenäus[48] oder durch die in den Fragmenten von Valentin verborgene autonome und personale Ideologie;[49] vgl. weiter „‚Sophia Soror'. Apuntes para la teología del Espíritu Santo";[50] oder „El desarrollo de la Pasión, su cronología según marcionistas y gnósticos";[51] „En torno a un Tratado gnóstico. (Tractatus tripartitus, Pars I de Supernis)".[52]

Diese Artikel, zusammen mit „Los ‚apéndices' de Basílides (Un capítulo de filosofía gnóstica)",[53] ließen eine Monographie erwarten, die ausschließlich der „Cristología gnóstica (Introducción a soteriología de los siglos II y III)"[54] gewidmet ist. Hier wird ein Thema angeschnitten, das ebensowenig erforscht ist wie es äußerst geeignet ist, das spezifisch Christliche in den Schulen von Valentin, Basilides und anderen Gnostikern zu bestimmen und so werden deren Vorstellungen bezüglich der Person, der Natur und Wirksamkeit des Erlösers rekonstruiert. Man spürt die Sympathie, mit der O. sich den Andersgläubigen nähert, denn „es ist unmöglich, die großen Gnostiker ohne die notwendige Offenheit zu studieren, um sich auf sie einzustellen und sie nicht ihrer eigenen und kräftigen forma mentis zu berauben". Über die gnostische Christologie wurde vorher kaum gearbeitet, ein wenig haben sich J. A. Dorner, A. Hossias und A. Grillmeier damit beschäftigt. O. stellt die Linien der gnostischen Gedanken in der Vielgestaltigkeit der Person des Erlösers, in der Wirklichkeit des Pleroma und in ihrer Projektion in den Bereich

[17] Spiritus Dei ferebatur super aquas. Exégesis gnóstica de Gen 1,2b, in: Gr 44 (1963), 691–730; La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva, in: Gr 45 (1964), 103–118.
[18] Gr 43 (1962), 449–491.
[19] OrChrP 29 (1963) 330ff; Gr 45 (1964) 449–500.
[20] En torno a S. Ireneo, Adv. haer. IV,38,1, in: Gr 46 (1965), 481–544.
[21] Gr 46 (1965), 96–103.
[22] La Teología del Espíritu Santo, Rom 1966 (= AnGr 158).
[23] Gr 47 (1966), 441–471; 710–747.
[24] EE 41 (1966), 351–394.
[25] EE 42 (1967), 297–330.
[26] Gr 48 (1967), 522–576.
[27] Gr 49 (1968), 510–562.
[28] EE 43 (1968), 367–372.
[29] Gr 49 (1968), 726–761.
[30] Gr 50 (1969), 93–139.
[31] EE 44 (1969), 297–344.
[32] Diaconía Pisteos, Granada 1969, 70–92.
[33] StMiss 19 (1970), 335–357.
[34] Madrid 1969.
[35] Gr 34 (1953), 653–655.
[36] Gr 50 (1970), 5–86.
[37] Gr 51 (1970), 305–363; 509–536.
[38] Les origines du christianisme latin, Paris 1978.
[39] Gr 52 (1971), 95–271.
[40] EE 46 (1971), 35–62.
[41] StMiss 21 (1972), 265–301.
[42] EE 47 (1972), 201–235.
[43] RSR 60 (1972), 219–240.
[44] Vgl. Ideas sobre la Tradición en la lucha antignóstica, in: Studia Ephemeridis „Augustinianum" 10 (1972) 19–35; La Patrística y el progreso de la teología, in: Gr 50,3–4 (1969) 543–560.
[45] 2 Bde, Madrid 1972.
[46] Supergrediens angelos. (S. Ireneo, Adv. haer. V,36,3), in: Gr 54 (1973), 5–59.
[47] El Diácono del Jordán en el sistema de Basílides, in: Aug 13 (1973), 155–183.
[48] Cristología de los ofitas (s. Ireneo, adv. haer. I,30,11–14), in: EE 48 (1973), 191–230.
[49] Los hombres y el creador según una homilía de Valentín (Clem., Strom. IV 13, 89,1–91,3), in: Gr 55 (1974), 5–48; 339–368.
[50] Mélanges d'Histoire des Religion offerts à Henri Charles Puech, Paris 1974, 355–363.
[51] Gr 56 (1975), 5–43.
[52] Gr 56 (1975), 558–566.
[53] Gr 57 (1976), 81–107; 251–284.
[54] 2 Bde, Madrid 1976.

des Hysterema wieder her. Die Quellen, einige als Fragmente, andere vollständig, erscheinen für O. unerschöpflich und können aus verschiedenen Perspektiven gelesen werden. Die Profile der Texte wurden nicht ausgeschöpft und bei anderen Gelegenheiten analysiert, mit vielen membra disjecta vervollständigt und offensichtlich nachlässig weitergegeben bei den Vätern und in den Schriften von Nag-Hammadi. O. führt uns in die mythisch-mystischen Anfänge der christlichen Theologie ein.[55] Oder er greift die Exegese, die für die Christologie wichtig ist, wieder auf und erweitert sie, obwohl sie quantitativ kaum eine Bedeutung hat.[56]

Überall erkennt man im Blick auf das Werk von O., daß es sein Ziel ist, den verborgenen Reichtum des hl. Irenäus herauszustellen, das ihn bis ins Zentrum der gnostischen Systeme geführt hat. Irenäus wird fast zur ausschließlichen Beschäftigung von O.[57]

Ohne in frühere Veröffentlichungen zurückzufallen, sind in der letzten Zeit drei Werke von O. erschienen: „Il Cristo",[58] in dem er in neuer Weise die Christologie der Frühzeit präsentiert; „En torno a la Encarnación",[59] in dem er die heterodoxe Logik der Lehre der Menschwerdung und die Grenzen zwischen den verschiedenen Überlieferungen darstellt, und „Teología de S. Ireneo".[60] Hier richtet O. den Blick auf den Text des V. Buches von Adv. haer. O. bietet eine spanische Übersetzung und den genauen Kommentar zu jedem Wort des Textes. Zweifelsohne ist dieses Werk Pflichtlektüre für das Studium der christlichen antiken Literatur und unentbehrliches Hilfsmittel für diejenigen, die sich mit dem Denken von Irenäus auseinandersetzen.

Die gerade genannten Studien werden durch die folgenden ergänzt:

„El Salvador baja del cielo";[61] „En un rincón del mundo. Mutabilidad del Logos";[62] „El sacrificio de la Nueva Ley según S. Ireneo (Adv. haer. IV,17–18)";[63] „Doctrina de Marción en torno a la Pasión y muerte de Jesús".[64]

Wir haben aus drei Gründen diese lange Liste von Veröffentlichungen erstellt, in der aber keineswegs alle angegeben sind, sondern nur die wichtigsten: erstens, um zu zeigen, daß die ET nicht verständlich wäre, wenn nicht jedes der untersuchten Themen für sich und analytisch von verschiedenen Gesichtspunkten aus berücksichtigt würde. Zweitens glauben wir, daß wir dem Studenten der christlichen antiken Literatur einen Dienst leisten, indem wir die Beiträge des O.s chronologisch zusammenstellen; außerdem hat man, soweit ich weiß, diese Arbeit bisher nirgendwo gemacht. Ich denke dabei vor allem an die Leser nichtromanischer Sprachen, denen es schwerfallen dürfte, die hier angebenen Studien zu finden. Drittens bietet auch die ET nur einen kleinen Teil der Bibliographie. Sie will mehr eine Synthese anbieten, die zweifellos als neu und meisterhaft bezeichnet werden kann. Der Vf. möchte „der Theologie Leben geben, die zerstreut zwischen tausend anderen Notizen, in den unpersönlichen ersten Seiten der Patrologien schläft". Hier habe man ihren Inhalt: Ein Stück Gotteserkenntnis mit ihren allgemeinen und differenzierten Elementen in der heidnischen, jüdischen und christlichen Theologie. Einbezogen werden die Einflüsse der philosophischen Schulen, die exegetischen Traditionen der rabbinischen Schulen, die Theologie, die sich in den wichtigsten Apokryphen zeigt, die Positionen, die die Markioniten und Gnostiker einnehmen, ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede, um sie dem Denken der Kirchenväter in den verschiedenen Exegesen gegenüberzustellen. Die angebotene Synthese O.s geht über anerkannte Studien (vgl. A. J. Festugière) hinaus. Denn die Erkenntnis Gottes verlangt die Auseinandersetzung mit dem Geheimnis des Unbekannten Gottes und ist verpflichtet, eine Antwort auf diese Frage der heidnischen Theologie zu geben. Was tat Gott vor der Erschaffung der Welt? Die Vielzahl der Antworten entspricht der Schwierigkeit der Frage.

O. versucht in seiner Arbeit die Intentionen der Gnostiker und kirchlichen Schriftsteller zu verstehen, ebenso die Spekulationen von Hippolyt und Tertullian, in denen es um die ewige Gottesschau (eterna intelección de Dios) geht. O. umreißt die Übereinstimmungen und Divergenzen zwischen den Schriftstellern, die näher an den plotinischen Prämissen sind und in deren Schatten kirchlichere Lösungen suchen.

Dieses Kap. schließt mit der Lehre des hl. Irenäus und der des valentinianischen Corpus tripartitus über die ewige Koexistenz des Sohnes mit dem Vater. Der Bruch des Schweigens des *Deus solus* mit der *freien* Entscheidung, sich zu offenbaren, kennzeichnet den Anfang der Oikonomie. Es wird versucht den Schritt vom Ewigen („ante principium") zum Nicht-Ewigen („in principio") zu erklären, vom Notwendigen zum Freien und Gnadenhaften, vom purus divinus zu seiner Oikonomie.

Solche Affirmationen erleichtern das Erklären und Verstehen der mythische Theologie, die in der Reflexion über den Vater–Mutter–Gott versteckt ist, der durch das Mittel der Filiationen vom Stadium der Proarché zu dem der Arché oder des Ursprungs aller Dinge übergeht. O. repristiniert die literarischen und dogmatischen Schemata, die in den gnostischen Mythen zu finden sind und findet ein Echo derselben bei den Neuplatonikern und kirchlichen Schriftstellern, die die Reflexionen über das Übergehen des ewigen Gottes zu Christus dem Mittler und die Deduktionen über die Mütterlichkeit Gottes des Höchsten gebrauchen, um die trinitarische Dogmatik zu bestimmen. Die Trias Vater/Mutter/Sohn betrachtet das Geheimnis der Erscheinung des Sohnes zwischen Empfängnis und Zeugung des Logos. Zwischen den kirchlichen Schriftstellern (z. B. Irenäus, Tertullian, Hippolyt, nicht zu reden von den Alexandrinern) gehen die Meinungen stark auseinander; aber auch Markion und die Gnostiker (Ophiten, Valentinianer, Tolomeos . . .) interessieren sich für dieses Geheimnis. O. entziffert die Vorgeschichte der Zeugung des Logos, die Erleuchtung des Pleroma und die Zeugung ut talis.

Viel hatten sich die Vornizäner mit dem Sohn beschäftigt, um in den Reflexionen über den Geist voranzukommen, entsprechend den regulae fidei. O. fürchtet sich nicht vor der Dunkelheit des Hervorgangs des Hl. Geistes und entschleiert das Thema so, wie es bei den Ophiten nach Irenäus (adv. haer. I,30,1) und den Valentinianern (adv. haer. I 4,1–5) erscheint und so, wie die Kirchenväter es verstehen. Betont wird besonders der Vergleich zwischen dem Hervorgang des Hl. Geistes und dem der Eva, der nach O. neues Licht ausstrahlt.

Der göttliche Hervorgang im Pleroma ist nicht zu trennen von der Schöpfung und der Welt; in der heidnischen Theologie wird die Schöpfung als notwendige aufgefaßt, in der christliche Theologie als freie. O. enthüllt im Blick auf die Schöpfungstheologie die Prämissen der Medio- und Neuplatoniker, die im Kontrast stehen zu den Beiträgen der biblischen Theologie.

Aber die längsten Kap. sind um die Fragen der Anthropologie zentriert. Nichts entgeht dem Vf. der ET von dem gnostischen Gedankengut und dessen auf die irenäische (Justin, Hippolyt, Prudentius . . .) und alexandrinische Tradition (Philo, Klemens, Origenes . . .). Wie zu erwarten war, wird verwiesen auf die Auslegungen und Interpretationen von Gen (1,27; 2,7) und Paulus. Es wird dargelegt, wie die Exegese die verschiedenen anthropologischen Konzepte stützt. Zugleich sehen wir, wie aus den Texten die Theologie über die Ursprünge des Menschen – und das Werden der oeconomia salutis – hervorgeht.

So manifestieren sich uns die verschiedenen Denksysteme auf der Basis des Unterschiedes der exegetischen Methoden. Anders ausgedrückt: den verschiedenen Anthropologien der christlichen Antike nachzugehen, heißt, der Geschichte der ersten Exegese zu folgen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß O. am Ende der Vorstellung der Auslegungen der Gen. (Schöpfung, Sechstagewerk, Schöpfung des Menschen als Werk der Hände Gottes, das Paradies, Eva, Auftrag, Sünde und Tod) in den verschiedenen Denksystemen a. jüdisch, b. hellenistisch-gnostisch, c. christlich (kirchlich) mit einem großen Exkurs abschließt, nämlich über das Verhältnis zwischen Altem und Neuen Testament als unentbehrlicher Präzisierung, um die pluralen Deutungen der neutestamentlichen Texte zu bewältigen, um das Erscheinen des Logos als Abschluß der Prophetie und Eröffnung des Evangeliums (= Erfüllung) zu studieren sowie die heterodoxen Thesen über die Menschwerdung darzulegen – bei den Ebioniten, Monarchianern Noeto und Praxeas, bei den gnostischen Ophiten und Valentinianern – und die Lösungen der Kirchenväter im Blick auf die Exegese von Lk 1,35 und Joh 1,13.

Es blieb noch, den Schritten des fleischgewordenen Wortes zu folgen, nämlich der Geburt und Epiphanie, um die Lehrgehalte der beiden

[55] Vgl. z. B. „Los Valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial", in: Gr 58 (1977), 5–57.

[56] Vgl. „El Hijo del hombre come y bebe (Mt 11,19; Lk 7,34)", in: Gr 58 (1977), 523–555.

[57] Vgl. u. a. S. Ireneo y la creación de la materia, in: Gr 59 (1978), 71–127; S. Ireneo y la immortalidad del alma, in: Homenaje a Elorduy, Bilbao 1978, 237–251; Adversarios anónimos de la salus carnis (Iren., Adv. Haer. V,2,2s), in: Gr 60 (1979), 9–53; Errores de los ebionitas (Análisis de Ireneo, Adv. haer. V,1,3, in: Mar 41 (1979), 147–170; S. Ireneo y la doctrina de la reconciliación, in: Gr 61 (1980), 5–50; Cinco exégesis ireneanas de Gen 2,17b (Adv. haer. V,23,1–2), in: Gr 62 (1981), 75–113; Il catecumeno ideale secondo Ireneo, in: Cristologia e catechesi patristica, Roma 1981, 15–24; Sobre los inicios de la teología, in: EE 56 (1981), 689–704; Heterodoxia del Priscilliani Tract. Gen., in: HispSac 32 (1981), 285–311; La Virgen Maria abogada de la virgen Eva. (En torno a S. Ireneo, Adv. Haer. V,19,1), in: Gr 63 (1982), 147–170; S. Ireneo y el régimen del milenio, in: StMiss 32 (1983), 345–372; A propósito de dos citas de Platón en S. Ireneo, haer. 5,24,4 in: Orph 4 (1983), 253–285; Visión del Padre e incorruptela según S. Ireneo, Gr 64, 2 (1983), 299 – 341; S. Ireneo, adopcionista? En torno a adv. Haer. III,19,1, in: Gr 66 (1985), 185–239; Del hombre imperfecto al perfecto en S. Ireneo, in: Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri, Roma 1986, 103–125.

[58] Mondadori 1986.

[59] Santiago de Compostela 1985.

[60] 3 Bde, Madrid 1985–1988.

[61] Comp 29 (1984), 7–37.

[62] Comp 30 (1985), 7–51.

[63] Comp 31 (1986), 7–26.

[64] Comp 32 (1987), 7–24.

Geheimnisse aufzuzeigen. Hinzu kommen die Zeichen in den Erzählungen von den Drei Magiern, die astrale Theologie in den Deutungen des Phänomens des Sterns, die realen Gaben und die Folgen in der Christologie aufgrund der wissenschaftlichen Untersuchungen über die Geschichte der Drei Könige. Jedes Geschehen im verborgenen und öffentlichen Leben Jesu ist Gegenstand der Reflexion, und jede Tat verbunden mit der Schriftauslegung dient dazu die Lehr-Atmosphäre der apostolischen Zeit und der Apologeten wieder wachzurufen.

Man kann feststellen, daß das Werk zwei klar abgegrenzte Teile hat. Einer möchte das Geheimnis Gottes und den Gang der Schöpfung entziffern, und der zweite beschränkt sich auf die Person Christi. Trinität, Anthropologie und Christologie sind die drei dogmatischen Achsen, um die sich die Einführung in die Theologie des 2. und 3. Jh.s strukturiert. Im zweiten Teil ist das Kap. hervorzuheben, das der Auffassung von der Tausendjährigen Herrschaft bei Irenäus gewidmet ist.

Wir glauben, daß es nicht nötig ist, Schritt für Schritt jeder Abhandlung der ET nachzugehen. Nur wenn wir die Thematik allgemein zeigen, kann der Leser die Weite der geöffneten Perspektiven erahnen. Unsere Absicht ist, diesem Werk innerhalb der schon publizierten Studien seinen Platz zuzuweisen. Und obwohl diese Einführung ein Handbuch der Patristik sein möchte – und ich glaube, daß dieses Ziel erreicht ist – zögern wir nicht, es als den gelungensten Versuch einer Synthese der vornizänischen Theologie der letzten Jahrzehnte zu beurteilen. Etwas ähnliches kann man vielleicht in den philologisch-theologischen Kreisen der deutschen Akademien am Ende des vorigen Jh.s finden. Dieses Werk erinnert – ohne Übertreibung – an die Arbeit von A. Harnack. Wegen des Inhalts und seiner Tiefe ist das Werk mit dem des deutschen Gelehrten zu vergleichen mit dem Unterschied, daß die Ursprünge der christlichen Theologie aus dem katholischen Blickwinkel ergänzt werden.

Zweifelsohne könnte die Qualität des Drucks besser sein. Ein Werk solcher Art verlangt größere Sorgfalt.

Es hätte viel gewonnen, wenn es mit einem Register zumindest antiker und biblischer Autoren versehen worden wäre.

Auf jeden Fall ist zu hoffen, daß die Patristik und die Theologie die ET nicht zur Vergessenheit verurteilen. Sie ist von höchstem Interesse und drängender Bedeutung für den Dogmatiker, der in ihr ganz neue Gedanken finden kann, und nichtsdestoweniger für den Exegeten, der zu seiner Überraschung die hermeneutischen Voraussetzungen der ersten Schriftausleger entdecken kann. Freilich kann für den, der Sprache und Denkmuster der Kirchenväter nicht gewohnt ist, die erste Lektüre der ET trocken sein. Der Vf. optiert gegen einen Verzicht auf die forma mentis der analysierten Autoren und verzichtet ebensowenig auf die mythische Sprache. Aber wir sind auch überzeugt, daß derjenige, der diese ersten Schwierigkeiten überwindet, dankbar sein wird, daß, auf dem Altar der Leichtigkeit, Kräfte frei wurden zum „Übersetzen" von Schemata, die heute noch aus sich selbst die Frische von damals bewahrt haben.

Rom Eugenio Romero-Pose

(Übersetzung aus dem Spanischen von José Luis Correra)

Orbe, Antonio SJ: **Teología de San Ireneo III**. Comentario al Libro V del „Adversus haereses". – Madrid: La Editorial Católica 1988. X, 814 S. (Biblioteca de Autores Cristianos, 33), geb.

Mit dem dritten Band liegt der große Kommentar A. Orbes zum 5. Buch von adv. haereses abgeschlossen vor (vgl. ThRv 83, 1987, 299–301; 84, 1988, 374–375).

Mit Erwartung machen wir uns an die Lektüre von Text und Kommentar der beiden großen Teile über den Antichristen und das Millenium, das Reich des Vaters. Irenäus wendet sich nicht nur gegen die bekämpften Häresien, sondern will auch spiritualisierende kirchliche Meinungen über die *salus carnis korrigieren*. – Die für Bd I und II beschriebenen Charakteristika gelten auch für O.s Schlußband. Ohne sie zu wiederholen, sei doch wieder daran erinnert, daß O. in der Regel dem lateinischen Text den Vorzug gibt und sich gern von Rousseau absetzt: z. T. mit Recht (457f, 556), dann aber auch in unnötiger Gereiztheit (z. B. 243). Vieles bleibt angesichts der Textlage Auffassungssache, wobei der methodische Zweifel O.s an Korrekturen des Lateinischen oder Konjekturen sein freilich relatives Recht hat. Einzelheiten können in einer Rez. nicht ohne Willkür und Zufälligkeiten hervorgehoben werden.

1. Wie immer gut gefüllt ist O.s Zettelkasten zum Eingangskap. über den Antichristen (Kap. 25). Vom Propheten Daniel angekündigt, vom Apostel Paulus benannt und vom Herrn eindeutig bestätigt, wird dieser alle Apostasie in sich rekapitulieren. – Besonders aufschlußreich sind hier O.s Angaben zur allegorischen Anwendung des Gleichnisses vom ungerechten Richter (40ff).

Ebenso wie die Vorstellung vom Antichristen erhebt Irenäus aus dem Gefüge der Schrift des AT–NT die Bilder vom Ende der zeitlichen Reiche (Kap. 26). Durch die Wahrheit dieser Aussagen werden die Häretiker endgültig ins Unrecht gesetzt. Indem sie Gott als Demiurgen herabsetzen und an einen fremden Gott denken, der sich um den Menschen nicht sorgt, verfallen sie der Apostasie des Teufels und damit dem gerechten Gericht. – O. erschließt diese bedeutsamen Aussagen besonders gut hinsichtlich der Apostasie und stellt sie in den Kontext der altkirchlichen Tradition.

Das gilt auch für die Überlegungen des Irenäus zur Gerechtigkeit Gottes (Kap. 27). Das Gericht des Sohnes beweist, daß Gott sich um den Menschen kümmert, der seinerseits in die verbindliche Entscheidung gestellt ist, Gottes Willen zu tun und in der Gemeinschaft mit ihm das Leben zu gewinnen. – Überzeugend stellt O. heraus, wie der gerechte Gott – von der Häresie herabgesetzt – neidlos seine Güte anbietet und dadurch sein Geschöpf ernst nimmt (117, 138ff). Ist es am Menschen, sich für oder gegen Gottes Angebot zu entscheiden, so weist das Wort jedem die entsprechende Wohnung zu.

In der großen Scheidung nach der Zeit des Antichristen wird endlich die Spreu der Apostasie verworfen, und der Prozeß der Gestaltung des Menschen *secundum imaginem et similitudinem Dei* gelangt zum Abschluß (Kap. 28). O. erörtert eingehend das Zitat Apk 13,8 „... scriptum nomen in libro vitae Agni occisi a constitutione mundi" und interpretiert es im Sinne heutiger Exegese: Es ist der Name, der von Beginn der Welt an im Buch verzeichnet ist (175–177). Die vorgebrachten Argumente können den Rez. freilich nicht überzeugen. – Die mühevolle Aufgabe, den irenäischen Erklärungen über die Zahl des Antichristen (666) nachzugehen und sie durch möglichst viele erreichbare Daten aufzuschließen, hat sich O. nicht erspart. Mit Bewunderung überschauen wir die mit Informationen gespickten S. (184–186; 224–239; 243–255; 264–276). Was es auch immer mit der Namenszahl auf sich hat, sie erweist den Antichristen als Inbegriff der Apostasie seit den Zeiten des Noe, über die Erfahrungen der drei Jünglinge im Feuerofen hin bis zum letzten Höhepunkt der Not. So wird der Weg des konkreten Menschen als Reifungs- und Läuterungsprozeß für die Unvergänglichkeit offenbar (Kap. 29–30). O. erschließt die Inhalte auf lehrreichen S. über die Schöpfung, die dem Menschen dient (210–216), die Unantastbarkeit der Schrift (252–253), die Namen Euthanos, Lateinos, Teitan (266–271) und das Kommen Christi (280–282).

2. In den letzten 6 Kap. erhebt Irenäus aus dem NT und der atl Prophetie Anschauungen über die Vollendung der Welt und des Menschen. Den größten Raum nimmt die Vorstellung vom Reich ein. Zu ihm, dem großen Weltensabbat nach dem 6. Jahrtausend, werden die Gerechten auferweckt. Die dürfen in einer befriedeten Schöpfung, auf einer erneuerten Erde, im wiedererrichteten Jerusalem leben. Sie empfangen das verheißene Erbe und gewöhnen sich im Präludium der Unvergänglichkeit daran, Gott zu ergreifen und in seiner Nähe zu leben. Irenäus hält immer an einer wörtlichen, nicht allegorischen Auslegung der Schrift fest, die ein reales Millenium fordert (31–35). Dem Gewöhnungsprozeß im Reich folgt die allgemeine Totenerweckung und das Gericht. Das Jerusalem von oben nimmt auf der Erde Gestalt an, und in einer verwandelten, von Vergänglichkeit und Zeit befreiten Schöpfung findet der Mensch in der Anschauung Gottes sein Leben (Kap. 35 in fließendem Übergang zu Kap. 36.).

O. stellt sich den hohen Herausforderungen. Was läßt sich über die kirchlichen Gegner ausmachen? Sie sind montanistenfeindlich und lehnen eine wörtliche Auslegung der johanneischen Texte ab (290–292). Irenäus rückt sie in die Nähe der großen Häresien. Zum Trost für die derart Denunzierten ist der Lyoner Bischof dann freilich in den anderen von der Kirche markierten Graben, in den Millenarismus, gefallen. Unbeschadet davon bleibt seine Sorge um den leibhaftigen Menschen theologisch ebenso aktuell wie die Warnung, sein Heil nicht durch eine im Tod erfolgende Vollendung gnostisch zu verflüchtigen (299).

O. analysiert den Text Wort für Wort. Er informiert über den Zustand Christi im triduum paschale, der als der Erstgeborene der Toten selber die Ordnung des neuen Lebens in der gegebenen Reihenfolge begründet hat (215–317), wie über den Ort für die Seelen bis zur Auferstehung (327–337). Irenäus erklärt den Lohn der Gerechten im Reich mit dem Satz: „Gott ist reich in allem" (V 32,1; vgl. V 33,4); O. stellt ihn in das Ganze der irenäischen Theologie (361ff). Ebenso lesen wir mit Gewinn die S. über die Kirche als dem Samen Abrahams (373ff), über das im Reich erneuerte „Angesicht der Erde" (319ff) und über die klaren Konturen, die Irenäus den millenaristischen Anschauungen gibt (399–405). Die Wendung über die Juden (V 33,3,50) läßt O. unerörtert, nicht aber die Überlieferung des Papias (V 33,3: 419–424; 427–434), dessen Tadel an Judas (431ff) und die sympathisch naive Bemerkung, der Weizen werde so fett sein, daß seine Spreu dem Löwen zur Nahrung dient (443f). Vermerkt seien weiterhin O.s inhaltsreiche Angaben über die im regnum geheilte Todeswunde des Menschen (V 34,2,36ff; 457ff), zur Symbolik der drei Nachtwachen (463f), über die Kirchen als Inseln und Häfen des Heils (472–476), über das nach dem Bild des himmlischen wiedererrichtete Jerusalem auf Erden (516–520). – O. arbeitet präzise die irenäi-

sche Sicht heraus: Nach dem Millenium steigt das Jerusalem von oben auf die Erde herab. Dem ersten Akt, dem Gericht vor dem Thron des Richters über die Menschen der allgemeinen Auferstehung und der Bestrafung mit der Gehenna (525–531) folgt Gottes Wohnen unter den Menschen und die Vollendung (531–542). Die Bildaussage, daß das himmlische Jerusalem als Braut auf die Erde kommt, im Sinn der irenäischen Theologie spannungsfrei aufzulösen, will auch O. nicht gelingen (534, 540f). Ohne das Bild zu pressen, wird man sagen können: Die civitas Dei (V 35,2,116), in der Gott mit den Menschen wohnt ist die geschmückte Braut, die vom Himmel her Wirklichkeit unter den Menschen wird. Die leitende Absicht des Irenäus ist sein Bemühen, dem Schriftzeugnis über die Leibhaftigkeit der Auferstehung gerecht zu werden.

Im Schlußkap. richtet sich die Aufmerksamkeit nicht zuletzt auf die Überlegungen zur Absicht Gottes mit einem durch die Zeit begrenzten Geschöpf (V 36,1). O. entwickelt den von Rousseau angehobenen Inhalt nach allen Seiten (556–569). In einem Exkurs über die eine und doch je nach Verdienst verschiedengestaltige Erlösung (596–598) ergänzt O. die Angaben zur Presbyterlehre von den verschiedenen Orten und Stufen der Vollendung (574–584), die eine Antwort auf gnostische Heilsansprüche bildete. Des weiteren trifft er klug die differenzierenden Feststellungen über das Ende des Reiches des Sohnes (603f) und seine Unterwerfung unter den Vater mit Ausblicken auf die häretischen Anschauungen und die kirchliche Tradition (610f). Die nur in der armenischen Übersetzung erhaltene, von Rousseau für authentisch befundene Erweiterung nach V 36,3,55 unterbricht nach O. die stringente Gedankenführung, ist aber doch auch nicht eindeutig als Fremdkörper zu bestimmen. Der kräftige Schlußakkord endlich, mit dem Irenäus sein Werk krönt, bietet O. noch Gelegenheit zu einem letzten Exkurs über das leibhaftige Sehen Gottes durch den Menschen (646–651). Im unverkürzten festhalten an der salus carnis zeigt sich in der Tat die unverwechselbare Eigenart des großen Theologen aus Kleinasien, des Bischofs von Lyon, der am Ende des 2. Jahrhunderts die zentralen Themen einer christlichen Dogmatik formuliert und entwickelt hat.

Ausführliche und zuverlässige Indices erschließen das dreibändige Werk nach allen Seiten und führen so – dem Titel entsprechend – in der Tat in die Theologie des Irenäus ein.

Mit dem Glückwunsch zur Vollendung seines opus magnum verbindet sich der Dank an A. Orbe für alle Bemühung um den Irenäustext und seinen Inhalt. Nach Lage der Dinge kann auch O. nicht das letzte Wort gesprochen haben. Die Theologie des Irenäus spricht in die jeweilige Zeit hinein und ist dort nicht als steriles, sondern als lebendiges Erbe jeweils neu in seinem Geist zu entwickeln.

Dem deutschen Leser ist als erstes dringend ein zuverlässiger deutscher Text mit einer sachkundigen, nicht ausufernden Kommentierung zu wünschen.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Torisu, Yoshifumi: **Gott und die Welt.** Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon. – Nettetal: Steyler Verlag 1991. 268 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini St. Augustin, Nr. 52), kart. DM 54,80

Die Wiener Diss. des japanischen Dozenten hat sich die Aufgabe gesetzt, die Eigenart der heilsökonomisch und trinitarisch geprägten Gottesvorstellung des Irenäus in seiner Auseinandersetzung mit den Gnostikern darzulegen. Seit J. Kunze 1891 ist dies die erste Monographie zum Thema.

Konventionell nähert sich dabei T. seinem Thema. Dem Überblick über Leben, Werk und Theologumina des Irenäus folgt ein Kap. über die Gnosis, dessen Mittelpunkt die Valentinianer und deren „Blaudruck", die Ptolemäer ausmachen. Am Ende des Kap.s findet sich S. 126 ein Schema über die Entwicklung der Gnosis, wie sie sich Irenäus vorgestellt hat.

Das Kap. über die Polemik des Irenäus beginnt mit einer Zusammenfassung der gnostischen Hauptpunkte. Dann verfolgt T. das polemische Vorgehen im einzelnen, den Einspruch des Irenäus gegen die Spaltung des Gottesbildes, insbesondere gegen die Vorstellung des Propator als Sklaven der Notwendigkeit und Urheber des Übels. Ähnliches gilt auch von der Spaltung der Gestalt Jesu Christi. Die Samenlehre wird als in sich widersprüchlich erwiesen. Das gilt auch für die Äonenspekulation und die Zahlenspielerei. Gnostischer Heilsdeterminismus und Selbstvergöttlichung entstammen nach Irenäus, so stellt T. fest, der menschlichen Überheblichkeit.

Zentrum des Buches ist die Darstellung der ökonomisch-trinitarischen Theologie des Irenäus.

Es muß hier freilich angefragt werden, ob die Redeweise vom „trinitarischen Verhalten Gottes" (150) für Irenäus sachgemäß ist, zumal wenn man sich an die Bemerkung Harnacks erinnert, „daß die Gleichordnung von Vater, Sohn und Geist keine unbedingte und die Ewigkeit von Sohn und Geist keine absolute ist. Man erkennt aber hier auch deutlich, daß die einzelnen Ausführungen bei Irenäus keineswegs Teile eines geschlossenen Systems gewesen sind" (Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4], Leipzig 1894, 542). So folgt auch nach der Behandlung des bekannten Bildes von den Händen des Vaters (adv. haer. 4,20,1) der Abschnitt „Der Vorrang des Vaters" (148–150).

Zur Heilsökonomie im irenäischen Verständnis behandelt T. drei Aspekte ausführlich:

1. Die an die Inkarnationslehre und die Adam-Christus-Typologie angeschlossene Rekapitulationstheorie;
2. sein umfassendes Verständnis des Schöpfungsprozesses mit grundlegenden Ausführungen zu imago und similitudo Dei, und
3. die Heilspädagogik Gottes.

T. unterscheidet seinen ersten Begriff von Rekapitulation im Bezug auf die Menschwerdung des Gottessohnes von demjenigen der künftigen Vollendung der Erschaffung des Menschen. „Seit der Einholung des Geistes im Menschen wendet sich die Richtung auf die Vollendung beim Vater: Mensch → Geist → Sohn → Vater" (199). Den dritten Schwerpunkt der Heilsökonomie stellt die Heilspädagogik dar, das pädagogische Heilshandeln Gottes an der gesamten Menschheit. Dabei spielt der Gedanke der „wechselseitigen Angewöhnung" von Gott und Mensch in vier Schritten eine wichtige Rolle: der Phase des AT, der Menschwerdung, der Kirche und des tausendjährigen Reiches und läßt T. von einem „heils- bzw. erziehungsgeschichtlichen Fortschritt" reden (218f). Wie schon W. Bousset beobachtet hat, werden hier Eschatologie und Entwicklungsgedanke verbunden.

In der Gotteslehre, die die Dauerhaftigkeit des schöpferischen Wirkens Gottes konkretisiert als Dasein der ohne Unterbrechung wirkenden Hände Gottes bei den Menschen, und in der Schöpfungstheologie kann nach T. die Überzeugung des Irenäus einen Beitrag zum heutigen theologischen Gespräch darstellen. Denn „wenn der Mensch wirklich unter dem Beistand der göttlichen Hände nach dem wahren Menschsein strebt, macht er sich zu ‚imago und similitudo Dei", verwirklicht in sich Gottes Willen und in der Welt die Harmonie der ganzen Schöpfung mit Gott (248f). Das ist es, was Irenäus unter Heil versteht.

T. hat es uns sehr zusammengefaßt und stark systematisiert erneut vorgetragen.

Erlangen Wolfgang Wischmeyer

Hora lectionis. Die Festtagslesungen der Alten Theologen aus dem Stundenbuch der Kirche. Kommentiert von Hans Reinhard Seeliger. – Regensburg: F. Pustet 1991. 168 S. mit 35 Abb., Ln DM 39,80

Das Buch ging aus einer Artikelserie des bayerischen Klerusblattes hervor. Es will Priester, Ordensleute und Laien für die Texte der Kirchenväter gewinnen, die geistliche Reichtümer aus dem Erbe der Kirche enthalten. Ausgewählt wurden dazu Väterlesungen der Hochfeste des Kirchenjahres in der Übersetzung der ständigen Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet. Diese Übersetzungen sind in Wirklichkeit Übertragungen, die dem deutschen Sprachempfinden entgegenkommen und teilweise die Vätertexte kontrahieren, um die theologischen Grundanliegen der spätantiken und mittelalterlichen Autoren dem eiligen Leser transparenter zu gestalten. Dieses Anliegen der Transparenz und der Aktualisierung greift der Kommentator S. auf und führt es vertiefend weiter. Der Kommentar setzt in der Regel mit knappen Hinweisen auf den Kontext der einzelnen Passagen ein und erschließt dann den geistlichen Gehalt dieser Texte, ihre Grundgedanken und Denkmuster. Besonderen Wert legt S. auf die Herausarbeitung von Aspekten, die dem heutigen pastoralen Denken wenig vertraut sind. Gerade dieses Verfahren öffnet den Blick auf den überraschenden Reichtum der Väterzeit, der sich dem Prokrustusbett einengender Lehrbuchschemata entzieht. Dem Seelsorger, der Jahr für Jahr vor dem Problem der stets gleichen Hochfeste steht, sei das Buch besonders empfohlen, weil es ihm für die Predigt, Katechese und für die Festvorbereitung insgesamt hilfreiche Dienste bietet.

In Anlehnung an alte Stundenbücher ist jedem Breviertext eine Abbildung, vor allem aus dem Bereich der frühchristlichen Kunst, angefügt. Erläuterungen und Bilddeutungen unterschiedlicher Ausführlichkeit möchten die Darstellung verständlich machen. Und gerade hier ergeben sich Fragen.

Ist es noch möglich die Darstellung Bileams, angeblich auf einen Stern deutend, und einer Frau mit Kind aus der Priscillakatakombe als älteste Mariendarstellung zu interpretieren und in das 3. Jh. zu datieren? (27).

Die Darstellung S. 43 wird mit dem Satz versehen: „Die Taufe selbst geschieht durch teilweises Eintauchen bis zu den Knien (Immersion) und zusätzliches Begießen (Infusion)". S. 111 findet sich die fragmentierte Taufe Jesu aus der Petrus- und Marzellinuskatakombe mit der These: „In dieser Darstel-

lung der Taufe Jesu ist gleichzeitig die Taufpraxis des 4. Jh.s zu erkennen: entgegen weitverbreitetem Mißverständnis wurde damals die Taufe nicht durch Untertauchen (Immersionstaufe), sondern durch Besprengung der im Wasser Stehenden (Infusionstaufe) gespendet." Während das erste Zitat mehr ein sowohl als auch formuliert, bietet das zweite Zitat klar den literarischen und archäologischen Befund. Eine solch eindeutige Formulierung ist auch deswegen geboten, weil in den letzten Jahren in halbwissenschaftlichen Zeitschriften vermehrt Autoren auftreten, die unter Berufung auf die spätantike Taufpraxis die Taufe durch Untertauchen auch für den Erwachsenen einfordern und den Umbau aller derzeitigen Taufstätten verlangen.

S. 153 bringt S. das bekannte Ambrosius-Mosaik aus S. Satiro, bezeichnet die Kleidung des Abgebildeten als Bischofstracht und erkennt in der Mantelschließe den ersten Beleg für ein Bischofskreuz. Da sich die „Bischofstracht" nicht von der Kleidung eines Notablen unterscheidet, erscheint eine solche Interpretation wohl als verfrüht. Bischofskreuze im Sinn einer bischöflichen Insignie sind erst für das Mittelalter eindeutig beweisbar. Sollte die Mantelschließe wirklich Kreuzesform haben, dann dürfte es sich um ein apotropäisches Reliquienkreuz handeln, das im 5. Jh. gelegentlich von allen Christen getragen wurde.

Die zahlreichen, mit großem Aufwand zusammengetragenen Abbildungen leiden unter dem Fehlen der Farben beträchtlich. Da den Farben Symbolcharakter zukommt, behilft sich S. in seinen Bildlegenden mit der Beschreibung der Farben. Das kann nur ein bescheidener Notbehelf sein, der mehr in die Richtung führt: „Bilder machen Bilder kaputt." S. hat sicher erfolglos beim Verlag auf Farbabbildungen gedrängt. So muß sich der Leser in erster Linie an die vorzüglichen Texte und Kommentare halten.

Augsburg Wilhelm Gessel

Domagalski, Bernhard: **Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst unter besonderer Berücksichtigung der frühchristlichen Zeugnisse.** – Münster: Aschendorff 1990. 198 S., 93 Abb. auf Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd 15), kart. DM 88,00 / Ln DM 98,00, Subskr. kart. DM 80,00 / Ln DM 90,00

Im Reigen der Tiere wurde der Hirsch im hellenistisch-römischen Kulturkreis ungemein häufig dargestellt. Umso verwunderlicher ist es, daß bisher lediglich Teilaspekte zur Hirschsymbolik der Antike und Spätantike der wissenschaftlichen Erörterung unterzogen wurden. Die Literatur zu den frühchristlichen Denkmälern erweckt den Eindruck, der Hirsch wird von einer eindeutig bestimmbaren Symbolik begleitet, die sich durch Psalm 42,2: „Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach Dir" in Worte fassen läßt. Daß dem nicht so ist, weist Vf. in seiner ungemein fleißigen Sammelarbeit nach. Dabei leitet Vf. das Bestreben: „Ein sauberes methodisches Vorgehen muß immer den ikonographischen Kontext und die ikonographische Herkunft des Motivs im Blick behalten" (10). Dem ist zuzustimmen, wie auch der weiteren Arbeitsmaxime des Vf., nach der literarische Quellen nur dann zur Interpretation der monumentalen Hinterlassenschaft des Christentums herangezogen werden sollen, wenn eine direkte Beziehung zwischen literarischer und archäologischer Quelle erkennbar ist.

Die einzelnen Abschnitte bieten zunächst die literarischen und dann die monumentalen Zeugnisse nach dem Schema pagan bzw. neutral, jüdisch und christlich. Dieser Weg eröffnet den Zugang zur Frage, wie sich literarische und monumentale Zeugnisse zueinander verhalten. Dieser Testimonienweg läßt eruieren, wie historische oder zeitgebundene Vorstellungen und Interpretationen in der altchristlichen Bildtheologie und Kunst fortgeführt oder aufgegeben worden sind.

Die vier Hauptteile der Diss. gliedern den Gang der Untersuchung wie folgt: Allgemeine Beobachtungen – Tierkampf und Jagd – Der Hirsch in der Mythologie, in Legenden und Erzählungen – Der Hirsch als Bedeutungsträger. Die mythologische Skala behandelt Apollon, Juno Regina, Aktaion, Herakles, Telephus, Cyparissus, die Kentauren, Iphigenie, Orpheus, Mithras, Cernunnos und Hirschverkleidungen.

Bei den Ausführungen zu Mithras wurde der Aufsatz von M. Clauss: Mithras und Christus. In: Historische Zeitschrift 243 (1986) 265–285 übersehen, während auf Volkstümliches wie E. Schwertheim: Mithras, Feldmeilen 1979 verwiesen wurde.

Das größere Interesse erweckt der vierte Hauptteil, der die Themenkreise zusammenstellt, in denen der Hirsch als besonderes Symbol oder als Metapher auftritt. Zunächst werden Tiereigenschaften aufgegriffen, die in die Bildsprache eingingen, wie Geweih, Feigheit und Schnelligkeit, Anmut und Grazie. Der Hirsch erscheint als Tier des Frühlings. Des weiteren werden die Motive vorgeführt: Hirsch am Wasser, Hirsch am Kantharus und an den Paradiesesflüssen, Kampf zwischen Hirsch und Schlange, Bedeutung des Hirsches in der Heilkunde und Magie und schließlich die Verbindung Hirsch- und Kreuzesdarstellungen. Das später als Heiligenaccessoir geschätzte Kreuz im Hirschgeweih ist wohl erstmals angedeutet auf einem koptischen Tuch von Achmim-Panopolis mit der Zeitstellung 3./4. Jh. (Tafel 32c).

Die Ergebnisse der Sammelarbeit sind – wie zu erwarten war – nicht überwältigend. Das liegt nicht am Vf., sondern am Material selbst. Trotz der außergewöhnlichen Häufigkeit der Hirschdarstellungen ist der Hirsch eine schmückende Randfigur. In der Freude an der Darstellung erschöpft sich im wesentlichen seine Bedeutung. Der Hirsch ist in erster Linie ein Dekorationsversatzstück, nicht zuerst ein inhaltsträchtiges Bedeutungsvehikel, das Bildvergleiche für Aussagen über den Menschen, über Gott oder das Verhältnis des Menschen zu Gott vorstellt. Ps 42, 2 wenigstens im Consignatorium der Basilica urbana von Salona (Tafel 18c) inschriftlich bezeugt, sollte nicht überstrapaziert und für alle Hirschbilder beansprucht werden.

Sechs sehr nützliche Kataloge sind der Arbeit angefügt. Der erste bietet übersichtlich die Verweise auf die Texte paganer Autoren (170–175). Bedauerlicherweise ist auf S. 174 ein Block christlicher Autoren eingestellt. Dieser Satzfehler irritiert. Der zweite (175) stellt die Texte jüdischer Autoren zusammen. Der dritte (176–178) bringt die altchristlichen Autoren, während der vierte die paganen und neutralen Monumente (178–186) einschließlich ihrer Zeitstellung aufschlüsselt. Nach demselben Schema ist Katalog 5 (jüdische Monumente) S. 186 und Katalog 6, S. 186–190 (christliche Monumente) aufgegliedert. Das Literaturverzeichnis (191–193) ist äußerst knapp gehalten, weil das unmittelbar Einschlägige in den Anmerkungen erscheint. Da ein Register moderner Autoren fehlt, wird dem Leser eine mühsame Autorensuche zugemutet. Der Tafelteil ist reichhaltig, die Bildlegenden sind äußerst knapp. Es wäre wünschenswert, wenn den Bildunterschriften wenigstens die in den Katalogen 4–6 dargebotenen Datierungen beigefügt worden wären. Man muß mehr denn je mit dem eiligen Leser rechnen.

Augsburg Wilhelm Gessel

Prinz, Friedrich: **Mönchtum, Kultur und Gesellschaft.** Beiträge zum Mittelalter. Zum sechzigsten Geburtstag des Autors, hg. v. Alfred Haverkamp / Alfred Heit. – München: C. H. Beck 1989. XX, 323 S., geb. DM 122,00

Unter dem Titel „Mönchtum, Kultur und Gesellschaft" steht die Festschrift, die Freunde und Schüler dem seit 1976 auf dem Münchener Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Vergleichende Landesgeschichte wirkenden Friedrich Prinz gewidmet haben. Das Opus, das neun bislang nur verstreut zugängliche Aufsätze des Jubilars vereint, weist schon in der Überschrift auf seine Habil.-Schrift über das „Mönchtum im Frankenreich" von 1965 zurück, ein nach wie vor maßgebliches Werk, das 1988 in zweiter Auflage herausgekommen ist und dessen thematischer wie methodischer Ausrichtung sich P. bis heute verbunden weiß: Nach wie vor nehmen seine Publikationen zum Mönchtum, zur Kultur und zur Gesellschaft im Mittelalter einen unübersehbaren Stellenwert ein.

Von der Methodik her sind sie „kultur- und gesellschaftsgeschichtlich ausgerichtet und landesgeschichtlich fundiert" (XVII), wie einige Aufsatztitel der vorliegenden Auswahl illustrieren: „Die Stellung Böhmens im mittelalterlichen Deutschen Reich" (1–15), „Bayerns Adel im Hochmittelalter" (17–81) oder „Marsilius von Padua" (137–175).

Die weiteren Aufsätze zeigen einige „kulturelle und gesellschaftliche Veränderungen und Traditionsstränge zwischen Antike und Mittelalter" (XVII) exemplarisch auf: „Salzburg zwischen Antike und Mittelalter" (83–109), „Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jh." (111–136), „Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie" (177–198), „Der fränkische Episkopat zwischen Merowinger- und Karolingerzeit" (199–231) oder „Die heilige Afra" (245–249).

Der abschließende Aufsatz „Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen" (251–268) wird schon im Vorwort der Festgabe als ein „zukunftsweisender Originalbeitrag" angekündigt, mit dem sich P. erneut in die Diskussion über die „bisher vernachlässigte[n] oder übersehene[n] Dimensionen und Interpretationsansätze dieser reichhaltigen und vielfältigen Quellen" (XX) einschaltet. Genauerhin intendiert er, mit Hilfe eines alltagsgeschichtlichen Untersuchungshorizonts „die Barriere der klerikalen Welt und ihres fast ausschließenden Monopols der schriftlichen Überlieferung zu überspringen, um ein Bild von etwa 90 Prozent der Bevölkerung – vom Adel herab bis zum Leibeigenen – zu gewinnen, die im Grunde die überwältigende Wirklichkeit des Mittelalters ausmachen und erst viel später buchstäblich zu Wort kommen" (252).

Das abschließende „Verzeichnis der Schriften von Friedrich Prinz" (269–288) dokumentiert noch einmal die inhaltliche Breite wie die quantitative Fülle seiner Forschung, ja, überdies die von ihm angeregten Diss.en und Habilitationen, so daß man die Festgabe als eine willkommene Orientierungshilfe für sein wissenschaftliches Lebenswerk zur Hand nimmt.

Münster Hubertus Lutterbach

Ecclesia Monasteriensis. Beiträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde Westfalens. Festschrift für Alois Schröer zum 85. Geburtstag dargeboten von Kollegen, Freunden und Schülern, hg. v. Reimund Haas. – Münster: Regensberg 1992. 435 S. (Geschichte und Kultur, Schriften aus dem Bistumsarchiv Münster, 7), kart. DM 48,00

Reimund Haas hat mit der von ihm hg. Festschrift ein Kaleidoskop von kirchengeschichtlichen Einzelfacetten zur bewegten Bistumsgeschichte Münsters vorgelegt. Mit dem umfassenden Titel „Ecclesia Monasteriensis" hat der Hg. indes keineswegs zu hoch gegriffen. Mit geschickter Hand ist ein Bogen über ein Jahrtausend Kirchengeschichte geschlagen.

Unter Einbeziehung kunsthistorischer Aspekte sind die Einzelbeiträge durchgehend von Spezialisten – jedoch allgemeinverständlich abgefaßt – Ergebnisse aktiver Forschung und geben damit einen willkommenen aktuellen Überblick über die heterogenen Stränge in der bestehenden Forschungslandschaft.

In den insgesamt 15 Beiträgen sind manche Perlen enthalten die hier im einzelnen nicht aufgereiht werden können. Als besonders beachtenswerte Themen möchte ich hervorheben: die Überlegungen von Wilhelm Kohl zur Herkunft des Bischofs Burchard (der Rote, 1097–1118), die Gedanken von Paul Leidinger über Bernhard II. zur Lippe, Heinrich den Löwen und Barbarossa und die Beiträge von Manfred Becker-Huberti („Die Entlassung des Münsterer Weihbischofs Johannes Sternenberg 1653"), Reimund Haas („War die erste deutsche Bischofskonferenz im Jahre 1845 in Münster?"), Heinz Mussinghoff („Die Neuordnung der Bistümer in Preußen 1929/30") und Wilhelm Damberg („Katholizismus im Umbruch – Beobachtungen zur Geschichte des Bistums Münster in den 40er und 50er Jahren"). Erfreulich ist auch die Tatsache, daß zwei Nachwuchswissenschaftler mit gut gearbeiteten Beiträgen vertreten sind: Reinhard Jüstel berichtet über das geistige Leben eines westfälischen Augustiner-Chorherrenstifts im Reformationszeitalter („Die Klosterbibliothek Böddekens"), während Christoph Kösters mit der Geschichte des Katholischen Jungmännervereins St. Pankratius in Gescher eine Lokalstudie zum Thema „Katholische Jugend und totaler Staat 1933–1945" geliefert hat.

Den Band runden eine Bibliographie der Werke Alois Schröers (von R. Jüstel) und ein für die Auswertung unentbehrlicher Personen- und Ortsindex (von R. Haas) ab.

Die Festschrift für Alois Schröer ist ein auch äußerlich ansprechender Band zu einem staunenswert niedrigen Preis. Der Hg. darf sich so zum Wechsel des Verlags gratulieren, wie sich der Jubilar geehrt und der Leser belohnt fühlen darf.

Egelsbach Markus Hänsel-Hohenhausen

Holeton, David R.: **La communion des tout-petits enfants.** Étude du mouvement eucharistique en Bohême vers la fin du Moyen-Age. – Rom: C.L.V. Edizioni Liturgiche 1989. 323 S. (Bibliotheca „Ephemerides liturgicae" – Subsidia, 50), kart. Lit 50 000

Die Studie Holetons ist eine Doktordiss., deren zentrales Thema ein scheinbar marginales Problem bildet: die in der hussitischen Liturgie eingeführte Säuglings- und Kinderkommunion unter beiderlei Gestalt. Der theologische Meinungsaustausch rund um dieses Problem begründet vollauf die Entstehung dieser Studie, die hier zum erstenmal die Fachwelt darüber informiert.

Im gegebenen Zusammenhang konnte der Vf. allerdings die eucharistische Bewegung in Böhmen in der vorhussitischen Zeit nicht umgehen. Er widmet ihr verdientermaßen beträchtliche Aufmerksamkeit, denn sie beeinflußte maßgeblich die künftige Entwicklung (17–82).

Dann behandelt er die Einführung der Laienkommunion nach Art des Jakobellus von Mies und die Frage der Säuglings- und Kinderkommunion sowie die sie begleitenden theologischen Debatten. Er zeigt u. a. auf, wie die früheren Gründe für die Bewilligung der häufigen Kommunion später als Beweis für die Einführung der Kommunion sub utraque specie herangezogen wurden (83–165).

Im 3. Kap. geht er zur Kleinkinderkommunion im Zusammenhang mit der durch die damaligen zeitbedingten Strömungen stark beeinflußten volkstümlichen Frömmigkeit über. Er beachtet insbesondere, wie die damaligen hussitischen Lieder die Unterdrückten und vor allem die Kinder im Zusammenhang mit der Eucharistie und ihrem Empfang auffassen (167–229).

Im letzten 4. Kap. analysiert der Vf. die theologische Debatte, die sich zwischen Jakobellus von Mies und seinen Gegnern, vor allem Andreas von Brod, über die Gültigkeit und Verbindlichkeit von Äußerungen in der Hl. Schrift, der patristischen und mittelalterlichen Tradition zugunsten der allgemeinen Laienkommunion entwickelt hatte.

Im allgemeinen wollte der Vf. „un novel aperçu sur l'évolution de la théologie et de la pratique hussites ... le rétablissement de la communion des tout-petits pour le placer comme une étappe à la fois logique et nécessaire dans l'évolution de la théologie et de ecclésiologie hussites" bringen (300). Der Vf. unterstreicht auch die soziale Bedeutung der Einführung der Säuglings- und Kleinkinder kommunion unter beiderlei Gestalt, womit die utraquistische Kirche nachweisen wollte, wie ernst sie die Bedeutung des Einzelnen in der kirchlichen Versammlung betrachte, wo alle unterschiedslos in gleicher Weise die Eucharistie empfangen.

Ungeachtet dieser Vorzüge des Werkes dürfen aber auch seine Unzulänglichkeiten nicht außer acht gelassen werden, die in gewissen Punkten beträchtlich sind.

Der Vf. konnte trotz allen Bemühens seine tschechischen Quellen nicht klar würdigen, da er die tschechische Sprache nicht beherrscht. So nennt er z. B. den Prager Pfarrer Martin aus Nová ves „Martin de Nova" (70), für die mangelnde Sprachkenntnis sprechen auch die Transkriptionen tschechischer Namen und Titel im Verzeichnis der Bibliographie, wenngleich der Vf. ein offensichtliches Streben nach Genauigkeit an den Tag legt (vgl. 11–15).

Weitaus gewichtiger wird aber so sein Zugang zur Literatur eingeengt. So kennt er z. B. die grundlegenden Studien Sedláks lediglich auf dem Umweg über die Schrift P. de Vooghts über Jakobellus von Mies. Weitaus ernster zeigt sich auch seine Unkenntnis der Fachliteratur, vor allem jener in tschechischer Sprache, über die vorhussitische Epoche, die allerdings eher jenen anzulasten ist, an die er sich um Rat gewendet hatte (5). So hätte z. B. die heute zur Verfügung stehende Literatur über die Frage der täglichen Laienkommunion es dem Vf. nicht nur ermöglicht, das 1. Kap. zu präzisieren, sondern sich über den breiten Problemkreis und seine praktische Lösung informieren zu lassen.

Es sind dies vor allem die Studien von E. Stein (Mistr Jindřich z Bitterfeldu, „Český časopis historický" 39, 1933, 275–296), von O. M. Petrů (Matěj z Janova o častém svatém přijímání, Olomouc 1946), welch letzterer die Lehre des Magisters Matěj von Janov eingehend analysiert, von J. Polc (Vita coniugale e communione quotidiana dei laici. Questione disputata a Praha alla fine del sec. XIV., „Lateranum" 42, 1976, 201–240; ders., Časté přijímání laiků – základ české reformace, „Studie" Nr. 79, 28–44), wo er die Lehre Miličs nach seinen nichtpublizierten Predigten, die Lehre des Tomaš von Štítný, des Adalbertus Ranconis de Ericinio, des Matěj von Janov, des Matouš von Krakov und des Heinrich von Bitterfeld zusammenfaßt, aber auch die Studien von J. Nechutová.

In diesem Sinn ist die Studie H.s nicht nur inhaltlich anregend, sondern stellt geradezu eine Herausforderung dar, denn sie verweist auf die tiefgehenden Mängel in der Edition der Quellen jener Zeit, die den Forschern erschlossen werden sollten, damit sie direkt daraus Anregungen und Kenntnisse beziehen können, ohne gezwungen zu sein, sich auf Handschriften oder auf sekundäre und oft unvollständige Zitationen anderer berufen zu müssen. So wurde z. B. viel über Jan Milíč von Kremsier geschrieben, dessen Hauptwerke, seine Predigten, bislang weder herausgegeben noch bearbeitet wurden.

In diesem Zusammenhang wäre auch darauf hinzuweisen, daß die traditionelle Präsentation von Persönlichkeiten der vorhussitischen Epoche als Vorläufer von Hus und von anderen als Gegnern der Reform der Kirche durchaus veraltet ist und auf Grund der heutigen Kenntnisse schwerlich Bestand haben kann. Dies beweist indirekt sogar der Vf. selbst, wenn er in diese auf Reform ausgerichtete Ideenströmung Persönlichkeiten einbezieht, die mit den späteren Ideenströmungen nach Art Wyclifs nichts gemeinsam haben. Diese nämlich waren im 15. Jh. die wahre Ursache für die Spaltung der Bemühungen um eine Reform, die in Böhmen bereits seit der Mitte des 14. Jh.s verlief und von den höchsten kirchlichen Repräsentanten gefördert wurde.

Im großen und ganzen wäre zu sagen, daß das Hauptverdienst der Arbeit darin liegt, daß sie die weltweite Öffentlichkeit über ein Problem unterrichtet, das bisher niemand so eingehend behandelt hatte. Auf dieses Problem wird man in der Zukunft noch zurückkommen müssen.

Prag Jaroslav Kadlec

Egg, Erich / **Pfaundler**, Wolfgang: **Kaiser Maximilian I. und Tirol.** – Innsbruck: Haymon-Verlag 1992 (Überarbeitete Neuaufl. der 1969 vom Land Tirol hg. Erstausgabe). 176 S., 160 Abb. davon 20 in Farbe. ÖS 680,00; DM 108,00

Was geht Tirol mich an, könnte mancher Leser dieses Buchtitels fragen. Aber das Buch handelt nicht so sehr von Tirol als vielmehr von Kaiser Maximilian, freilich in enger Verbindung mit diesem Land im Gebirge. Das ist kein Zufall, denn Maximilian liebte diese kleine, damals wegen ihrer Bodenschätze und ihres Wildreichtums durchaus attraktive Grafschaft ganz besonders, war eng mit ihr verbunden und hatte auch viel von ihr: nicht nur einen handfesten wirtschaftlichen Rückhalt, nicht nur die günstige geographische

Lage, er fand dort eine Art Zuhause. Das alles war auch für einen Kaiser viel. Und er dankte es dem Land, das er natürlich nützte, das er aber auch verwöhnte: Er verlieh ihm Sonderrechte, Freiheiten, die den Charakter des Landes und seiner Menschen geprägt haben, und viele Kunstwerke, die heute noch das Land schmücken und bereichern, man denke nur an das großartige Grabmahl des Kaisers in der Innsbrucker Hofkirche, an die Hofkirche selbst (die im Buch zu kurz kommt), an das Goldene Dachl und vieles mehr. In diesem Band werden viele und überraschende Aspekte besprochen und ins Bild gerückt, Themen, die nicht nur den Historiker interessieren, sondern auch den Kunsthistoriker, den Literatur- und Musikwissenschaftler: der ganze Komplex der Verwaltung, der Bergbau, Kriege und hohe Diplomatie, die Welt des Hofes mit Jagd und Turnieren, mit Musik und der Pflege der schönen Literatur, sei es durch Maximilians eigene, berühmte Schriften oder durch das Große Heldenbuch, das der Kaiser für Tirol schreiben ließ und das in seinem Schloß Ambras bei Innsbruck aufbewahrt werden sollte – für alle Zeiten, wie es damals hieß. Heute liegt die kostbare Handschrift in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien.

Der Band ist als „Bildgeschichte" angelegt, jede Bildseite wird ausgezeichnet kommentiert, jeder Text von erklärenden Bildern begleitet. Und was für Bilder geboten werden! Allein die Auswahl der Abbildungen verdient höchstes Lob, die Bildqualität jedoch nicht minder. Der didaktische Wert dieses Buches ist deshalb kaum zu überschätzen. Von den 160 Abb. sind alle äußerst instruktiv, viele davon findet man selten anderswo. Vorzüglich, knapp, aber informativ, sind die Texte, vorzüglich auch die Auswahl der Themen. Kaum etwas ist vergessen.

Zu kurz kommt leider der wichtige Aspekt der *Pietas Austriaca*, die eucharistische Frömmigkeit der Habsburger, die mit Rudolf von Habsburg beginnt und spätestens von Schiller ihren Platz in der Poesie und im Bewußtsein weiter Kreise erhalten hat. Das vorzustellen hätte sich im Zusammenhang mit dem Jagdabenteuer an der Martinswand bei Innsbruck angeboten, zumal die Monstranz noch erhalten ist, mit der nach der Legende der Kaiser in seiner Ausweglosigkeit gesegnet wurde.

Aber solch kleine Mängel beeinträchtigen den Wert des vorzüglichen Bandes, der ebenso wertvoll wie schön, ebenso nützlich wie vergnüglich ist, nicht.

Wildsteig Hans Pörnbacher

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. von Anton Schindling und Walter Ziegler.
Bd 3: **Der Nordwesten** / Bd 4: **Mittleres Deutschland**. – Münster: Aschendorff 1991 / 1992. 235 S. / 288 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 51 / 52), kart. DM 39,80 / DM 32,00

Diese beiden neuen Bände der Sammlung (vgl. meine Besprechung von Bd 1 und 2 in ThRv 87, 1991, 129f) enthalten insgesamt 21 Einzelbeiträge, in denen eine ganze Fülle kleinerer und größerer Reichsstände geschildert werden; in dem Werk kommen nunmehr die alten deutschen Landschaften in den Blick und damit die Kleinräumigkeit der Herrschaftsverhältnisse, die dort am Ende des Mittelalters gegeben war.

Gegenstand der beiden Bände sind der deutsche Nordwesten „zwischen der Elbe und den Niederlanden" und Mitteldeutschland, d. h. Thüringen, Hessen und Franken. Die geographischen Abgrenzungen sind cum grano salis zu nehmen – Nürnberg und Brandenburg-Ansbach-Bayreuth waren bereits in Bd 1, Magdeburg in Bd 2 behandelt worden; auch beschränkt sich die Darstellung auf eine „repräsentative Auswahl" der Stände, wobei zum Teil erkennbare Lücken bleiben (in Bd 3 vermißt man z. B. die Grafschaft Oldenburg, in Bd 4 Waldeck, Hanau und die Wetterauer Grafschaften), während andererseits das frühere Prinzip, die Reichsstädte unberücksichtigt zu lassen, hier in dem vorzüglichen Kap. von Schindling über Frankfurt, Friedberg und Wetzlar erfreulich durchbrochen, im Fall Goslar dagegen problematisch festgehalten wird.

Es ist freilich nicht gerecht, die Würdigung des Werkes bei den Lücken zu beginnen; denn in Wahrheit ist, was geboten wird, doch erneut beeindruckend.

Bd 3 setzt ein mit den welfischen Herzogtümern, behandelt dann die Erzstifte Bremen und Köln sowie die jülich-klevischen Lande und führt schließlich über die geistlichen und kleinen weltlichen Territorien Westfalens zu den Niederlanden.

Bd 4 beginnt mit Thüringen, d. h. dem ernestinischen Sachsen (das hier vor allem in seiner nachreformatorischen Entwicklung geschildert wird) sowie den kleineren Herrschaften, wendet sich dann zu den Reichsstädten im hessischen Raum, zu den geistlichen Territorien von Kurmainz über Würzburg, Fulda und Bamberg bis nach Eichstätt, zur fränkischen Reichsritterschaft und den Grafschaften Wertheim und Nassau, und endet mit der hessischen Landgrafschaft – eine feinsinnige, freilich auch etwas unruhige Anordnung.

Es kann sich jetzt nicht darum handeln, die zahlreichen Artikel je für sich zu würdigen. Sie sind durchweg von guten Kennern geschrieben, informativ, knapp und sachlich; Urteile, zumal anfechtbare, finden sich selten (mir scheint: seltener als in den ersten Bänden) – die „konfessionsneutrale Komparatistik" (4,252) herrscht vor.

Nach Lage der Dinge finden in vielen Artikeln die oft komplizierten dynastischen Gegebenheiten besondere Aufmerksamkeit, doch ist das Bemühen spürbar, deren Anteil an der konfessionellen Entwicklung zu relativieren; freilich haben mehrere der Autoren Anlaß, auf noch unausgewertetes Quellenmaterial zu regionalen und lokalen Vorgängen, zumal zu reformatorischen Bewegungen in Gebieten mit katholischer Landesherrschaft, hinzuweisen. Die Kleinteiligkeit der territorialen Gliederung hat die eigentliche Reformationsgeschichte – so der Eindruck, den man bei fortlaufender Lektüre der Bände gewinnt – doch nur teil- und zeitweise zu bestimmen vermocht, akute oder „schleichende" Lutheranisierung (H. R. Schmidt) gab es fast überall, die klare Scheidung der Konfessionen war ein späterer Sachverhalt. Daß einige Autoren – vor allem F. Bosbach für Köln und R. Freiin von Oer für Münster – eine gewissermaßen „natürliche" Beheimatung ihrer Städte und Landschaften in der mittelalterlich-katholischen Kirche anzunehmen scheinen, die die spätere Konfessionsgeschichte bestimmt hätte, steht mit den von ihnen selbst geschilderten Vorgängen in Spannung; Gegebenheiten wie die „vorreformatorische Kirchlichkeit, traditionelle Pietätsformen, sichtbar vor allem in der Heiligenverehrung, wie auch der Geist der Devotio moderna", die für Köln hervorgehoben werden (3,71), gab es ja anderswo auch – mit Recht z. B. weist M. Rudersdorf auf die ganz ähnlichen Voraussetzungen in der Landgrafschaft Hessen (Marburg!) hin (4,261). Nicht verkleinert wird die Bedeutung einzelner Personen für die Entwicklung; schon längst bevor am Schluß von Bd 4 der Landgraf Philipp von Hessen schließlich geschildert wird, ist er als Mitgestalter der Reformation in allen Nachbargebieten Hessens zur Geltung gekommen – vergleichbar ist ihm hierin, zwei Generationen später, der Würzburger Bischof Julius Echter, mit der entgegengesetzten Zielsetzung. Daß in den welfischen Territorien (ebenso wie bei den Wettinern) die unterschiedliche konfessionelle Option die ganze traditionelle Gesamtpolitik der Dynastie in Frage stellte, hätte hervorgehoben werden können.

So manche Einzelmitteilung oder –formulierung behält man im Gedächtnis:

Daß die Einführung der Reformation in Braunschweig-Wolfenbüttel 1568 durch die persönlichen Beziehungen des Herzogs Julius zu Kaiser Maximilian II. begünstigt wurde; daß von den Utrechter Weihekandidaten zwischen 1505 und 1518 20 %, um 1550 nur noch 2–8 % den Magistergrad erworben hatten; daß die fränkischen Bistümer „eine Zone sehr intensiver Hexenverfolgungen" waren.

Relativ selten besteht Anlaß zum Widerspruch:

Nach meinem Urteil waren die Stadtreformationen in Niedersachsen nicht vorrangig „von sozialen und verfassungsrechtlichen Forderungen" bestimmt (3,18), während in Bremen die Reformation kaum „einen relativ ruhigen Verlauf" genommen hat (3,48). Ist Wilhelm von Oranien mit seiner Toleranzpolitik wirklich „jämmerlich gescheitert" (3,222)? Und wurde Echters Gegenreformation wirklich, da sie modernisierende Züge trug, „auch von den Gegnern akzeptiert" (4,120)? Unter den fränkischen Reichsrittern, die als reformatorische Flugschriften-Autoren hervortraten, hätte Argula von Grumbach nicht vergessen werden sollen (4,196).

Die Hersteller des sehnsüchtig erwarteten Gesamtregisters seien darauf hingewiesen, daß Jacob Propst (3,48) und Jacobus Praepositus (3,208) identische Personen sind.

Bd 3 ist Ernst-Walter Zeeden gewidmet, dem Historiker, dem das Interesse an der Konfessionsbildung in der letzten Generation die ersten wichtigen Impulse verdankte. Auch die beiden hier besprochenen Bände zeigen, wie fruchtbar diese Impulse waren, zugleich aber auch, wie weit Forschung und historische Einsicht sich inzwischen fortentwickelt haben. Man darf auf die abschließenden Bände des Werkes gespannt sein.

Göttingen Bernd Moeller

Volk, Peter / **von der Mülbe**, Wolf Christian: **Ignaz Günther.** Vollendung des Rokoko. – Regensburg: F. Pustet 1991. 278 S., geb. DM 128,00

Der gut 200 S. umfassende Bildteil bringt die wichtigsten Werke des Künstlers, nicht das Gesamtwerk. Auf die wichtigsten Werke

beschränkt sich auch das chronologische Werkverzeichnis im Anhang (249–251); ob hier nicht wenigstens ein Gesamtverzeichnis der Plastiken Günthers angebracht und möglich gewesen wäre? Daß dies fehlt, dafür ist freilich nicht Bequemlichkeit der Grund, sondern eher die Redlichkeit des Autors, der mit diesem Band kein wissenschaftliches Buch im strengen Sinne des Wortes vorlegen, sondern eine schlichte Begegnung mit dem Künstler Günther ermöglichen wollte. Das ist, um es gleich zu sagen, durchaus gelungen.

Der Photograph, ein angesehener und anerkannter Meister seines Faches, hat auch hier wieder Aufnahmen geliefert, die mehr sind als ein Ersatz für das Betrachten der Skulpturen in Kirchen, Museen oder Schlössern. Sein Versuch, „den tatsächlichen Eindruck am Ort einzufangen", ist auch geglückt. Mit diesem Ziel unterscheidet er sich von den vorausgegangenen Monographien über Günther von Feulner (1947) und Schönberger (1954); doch nicht nur deshalb ist dieser neue Band mehr als gerechtfertigt. Denn zu den Bildern tritt ein Text, der immer wieder staunen läßt, der überlegt und überlegen zugleich ist.

Der Autor ist der beste Kenner der Rokokoplastik in Deutschland, dazu ein Meister der Feder. Seine Interpretationen sind prägnant, zeichnen sich aus durch umfassendes Wissen, durch einfühlsame Details. Da ist kein Wort zu viel, da fehlt auch keine wichtige Kleinigkeit.

Die knappe und doch inhaltsreiche Einleitung (9–40) bringt die Lebensgeschichte des Künstlers, seinen Werdegang in München und Wien, sein Verhältnis zum Lehrer und späteren Konkurrenten J. B. Straub, die Anerkennung, die ihm zuteil geworden ist, schließlich eine Würdigung dieses überaus sensiblen Künstlers, der das Rokoko in Bayern geprägt und vollendet hat.

Der Band bietet nicht nur dem Kunsthistoriker, dem an der Kunst des 18. Jahrhunderts Interessierten Neues, Schönes, Nachdenkenswertes, er ist auch für den Theologen wichtig und hilfreich: für die Frömmigkeitsgeschichte des 18. Jahrhunderts, für gewisse Aspekte der Sozialgeschichte, für die theologische Aussage von Altären, Kanzeln, Skulpturen, für die Kirchengeschichte des katholischen Südens in Deutschland, für das Verhältnis dieser religiösen Kunst zur Aufklärung.

Der Band könnte, wenn er wirklich studiert und ausgewertet wird, noch immer bestehende Fehlurteile über und Vorurteile gegen die Epoche des Rokoko abbauen; er zeigt, daß sie nicht Verfall, sondern Vollendung ist.

Der Anhang bietet außer dem Werkverzeichnis ein Personen- und Ortsregister und ein zuverlässiges Literaturverzeichnis.

Eine winzige Korrektur sei erlaubt: Aldersbach war und ist wieder Zisterzienserkloster, es gehörte nie dem Prämonstratenserorden.

Wildsteig Hans Pörnbacher

Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), hg. v. Georg Denzler / Ernst Ludwig Grasmück. – München: Erich Wewel 1990. 498 S., kart. DM 68,00 / Ln DM 78,00

Die Betrachtung des Münchner Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger war in unserem Jh. fast ausschließlich von den Ereignissen um das I. Vatikanum, Döllingers Exkommunikation und die Entstehung der Altkatholischen Kirche bestimmt. Damit kam von vornherein allein der Döllinger jenseits der Schwelle seines siebzigsten Lebensjahres in den Blick. Seine Leistungen für die Katholische Kirche und ihr Wiedererstarken im Rahmen des Görreskreises in München, als Vertreter des politischen Katholizismus in der Frankfurter Paulskirche, seine Bedeutung als berühmter und gefeierter Theologe und Historiker: all das verschwand hinter der Exkommunikation oder wurde alleine noch durch die Brille dieser Ereignisse betrachtet. In den Jahren unmittelbar nach Döllingers Tod erschienen zwei umfangreiche Biographien: der Altkatholik Johann Friedrich schilderte seinen Weggefährten im hellen Glanz, der Jesuit Emil Michael dagegen stellte dar, daß Döllinger „in dem letzten Drittel seiner irdischen Laufbahn die herrlichen Gaben welche der Schöpfer ihm verliehen, der Leidenschaft widerspruchsvoller, unehrlicher Bestrebungen dienstbar gemacht hat". In den vergangenen Jahren hat vor allem V. Conzemius durch seine umfangreichen Briefeditionen unsere Kenntnis um diese Ereignisse erheblich erweitert, ohne daß sich dadurch die Polemik in der Wertung des Lebenswerks Döllingers wesentlich aufgelockert hätte.

Angesichts derartig widersprüchlicher Urteile war es zum 100. Todestag Döllingers am 10. Januar 1990 hohe Zeit, ihm in einer relecture mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als ihm bisher zumeist zuteil geworden war. Diesem Ziel dient die von G. Denzler und E. L. Grasmück edierte Gedenkschrift. Herausgekommen ist dabei mehr als eine bloße Modifikation überkommener Urteile. Der Band stellt weithin unbekannte oder in der bisherigen Döllingerforschung kaum beachtete Texte vor, die unsere Kenntnis des umstrittenen Theologen deutlich erweitern.

Die Thematik der Beiträge ist, dem Werk Döllingers entsprechend, breit gestreut. Sie zeigen Döllinger in seiner Funktion als Prof. und Wissenschaftspolitiker an der Univ. München (U. Huber), seine Arbeit in und mit der Universitätsbibliothek (W. Müller) und seinen Nachlaß in der Staatsbibliothek (E. Kessler). Detailstudien widmen sich Döllingers Stellung zum Verhältnis von Staat und Kirche in den „Historisch-Politischen Blättern" (M. Blauberger), seiner Entwicklung vom ultramontanen zum liberalen Katholiken (H. H. Schwedt). Es werden aufgezeigt die Kontakte Döllingers in seiner Vaterstadt Bamberg (J. Urban), zu Italien und der römischen Theologie (O. Weiss), zu seinem Schüler Lord Acton (O. Chadwick). Vorgestellt werden Döllingers Wertung der pseudo-kyrillischen Fälschungen (C. Oeyen), seine Arbeit über die „Päpstin Johanna" (A. Boureau), der Briefwechsel mit F. H. Reusch (H.-J. Vogels), die kirchen- und theologiegeschichtlichen Hintergründe der großen Theologierede von 1863 (W. Klausnitzer), seine Stellung zum Judentum (M. Görg) und zum Islam (H. Bobzin). Den Abschluß des Bandes bildet das Abschiedswort Döllingers an seine Studenten unmittelbar vor seiner Exkommunikation und dem Verbot für Theologen, seine Vorlesungen weiterhin zu besuchen. Dieser Text, frei von aller Tagespolemik, hat bis heute nichts von seiner Aktualität verloren.

Angesichts dieses breit angelegten Themenkatalogs ist es an dieser Stelle nicht möglich, die einzelnen Beiträge auch nur mit wenigen Worten angemessen zu würdigen. Aber man tut den anderen Autoren sicher kein Unrecht, wenn man in der Arbeit von Otto Weiß, „Döllinger, Rom und Italien" die Mitte des Gedenkbandes sieht, nicht nur angesichts ihres Umfangs von mehr als 100 Seiten. Auf den ersten Blick erscheinen die Kontakte Döllingers nach Italien eher als gering; sie blieben weit hinter denen zu Frankreich und zu England zurück. Doch damit ist ein entscheidendes Thema genannt: Döllinger verstand sein Werk als Verteidigung der Wissenschaftlichkeit der Theologie, die er durch die deutsche Univ. gewährleistet, durch das römische Denken aber gefährdet sah. Und er verteidigte die Freiheit der Kirche und der theologischen Forschung gegen Übergriffe des römischen Zentralismus, in dem er in zunehmendem Maße die Quelle für vielfältige Fehlentwicklungen in Katholizismus und Christentum erblickte. In dieser Kontroverse wird gleichsam mit Händen greifbar, wie Döllinger Theologie als historische und systematische Wissenschaft im Rahmen der Univ. als Dienst an der Kirche verstand.

Die von Döllinger angesprochenen Probleme führen dazu, daß dieser Gedenkband nicht allein unser historisches Wissen erweitert und zu ausgewogeneren Urteilen verhilft, sondern daß hier Fragen thematisiert werden, die von geradezu bestürzender Aktualität sind.

München Peter Neuner

Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel / Jochen-Christoph Kaiser. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1990. XII, 196 S. (Konfession und Gesellschaft, 2), kart. DM 39,80

Dem Bd vorangestellt ist das Programm der Reihe: „Konfession und Gesellschaft" will einen „Beitrag zur historischen Ortsbestimmung des Christentums in der Zeitgeschichte" leisten und plädiert dabei für einen integrativen Diskurs der historischen Teildisziplinen (VII). Die vorliegende Aufsatzsammlung thematisiert „Horizont und Handlungsrahmen der christlichen Kräfte in der Nachkriegszeit" (X).

Der Beitrag von M. Greschat (‚Rechristianisierung' und ‚Säkularisierung'. Anmerkungen zu einem europäischen konfessionellen Interpretationsmodell) beschreibt im internationalen Kontext die programmatische Erwartungshaltung der christlichen Gemeinschaften nach 1945 und interpretiert sie als eine „staaten- und konfessionenübergreifende Mentalität . . ., die mindestens ein halbes Jh. lang prägende Wirkungen entfalten konnte" und von der Überzeugung bestimmt war, daß eine Gesellschaft nur sinnhaft geordnet und gestaltet werden konnte, wenn sie von christlichen Werten und Normierungen erfüllt und durchdrungen sei (11). Auch die ökonomisch-technische Modernisierung der Nachkriegszeit „ging keines-

wegs Hand in Hand mit derjenigen der Mentalitäten", vielmehr zeige die Epoche „ein ausgesprochen konservatives Gesicht" (15); erst die 60er Jahre brachten die Auflösung bzw. den Zusammenbruch dieses Denkens (18).

W. Löhr behandelt die allgemein verbreiteten „Rechristianisierungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945–1948", hebt aber hervor, daß schon bald nüchterne oder kritische Einschätzungen der Entwicklung zu vernehmen waren (z. B. I. Zeiger) (34).

K. Nowak (Christentum in politischer Verantwortung. Zum Protestantismus in der Sowjetischen Besatzungszone [1945–1949]) beschreibt zunächst das kirchliche Selbstverständnis des Protestantismus in der SBZ als Nebeneinander von volkskirchlicher Konzeption und Verkirchlichung – letzteres in offensichtlicher Analogie zu den verschiedentlich beschriebenen parallelen Entwicklungen im Katholizismus, obwohl dies nicht erwähnt und diskutiert wird, was der Konzeption der Reihe wohl entsprochen hätte (43f). Gesellschaftspolitisch gab es trotz verschiedener Belastungen und Widersprüche anfangs auch Gemeinsamkeiten, z. B. bei der Unterstützung der Bodenreform, wobei allerdings der kirchliche Besitz nicht betroffen war (47f). Doch allmählich sei die „Artikulation eines gemeinsamen politischen Willens ... zum Glücks- und Ausnahmefall" geworden (52). Überhaupt habe die Verkirchlichung des Protestantismus das Problemfeld Christentum und Sozialismus verkürzt: „Es schrumpfte auf ein Gegenüber von Kirche und Staat" (55).

R. Anselm (Verchristlichung der Gesellschaft? Zur Rolle des Protestantismus in den Verfassungsdiskussionen beider deutscher Staaten 1948/49) hebt hervor, daß die protestantische Einwirkung auf den Parlamentarischen Rat aus verschiedenen Gründen (Innere Krise, Koordinationsprobleme) im Verhältnis zur Katholischen Kirche recht schwach ausfiel und in ihrem Windschatten stand (Der Kontrast legt diese Akzentuierung zwar nahe, aber so souverän, wie die katholische Einwirkung hier vom Vf. gezeichnet wird, war sie denn doch nicht: Schon v. Schewick hat darauf hingewiesen, daß Böhler sich zunächst mit persönlichen Kontakten zu einzelnen Abgeordneten begnügte, was allerdings keineswegs nach Wunsch verlief – als dies erkennbar wurde, intervenierte Frings). Nach einem Vergleich mit den Beratungen um die Verfassung der DDR wird abschließend betont, daß in jedem Fall das Interesse der Kirchen hauptsächlich dem Elternrecht galt, wobei es sich faktisch um „Stellvertretergefechte" gehandelt habe, in denen es eigentlich um das kirchliche Staatsverständnis ging. Das „energische Plädoyer für die Konfessionsschule und den Einfluß der Kirchen im Bildungswesen" erkläre sich daraus, „daß man dem Staat keine positiven Funktionen zuweisen wollte, sondern seine Existenzberechtigung lediglich in der Schutzbedeutung für das Wirken der Kirchen sah", denen exklusiv die Aufgabe der „Wertproduktion" in der Gesellschaft zukomme (78).

Diese These wird zu berücksichtigen haben, daß die Akten der katholischen Bischöfe aus dem Jahre 1945 erkennen lassen, daß ihnen nicht die staatliche Konfessionsschule, sondern vielmehr eine weitgehende Gleichberechtigung verschiedener privater Träger nach dem niederländischen Modell als Idealform galt – ein Modell, das den gesellschaftlichen Pluralismus im Erziehungswesen in klassischer Form institutionalisiert hat (vgl. das Protokoll der Konferenz der westdeutschen Bischöfe vom 4.–6. Juni 1945, in: L. Volk, Akten deutscher Bischöfe VI, 514).

A. Doering-Manteuffel (Die ‚Frommen' und die ‚Linken' vor der Wiederherstellung des bürgerlichen Staats. Integrationsprobleme und Interkonfessionalismus in der frühen CDU) unterscheidet einen „frommen" und einen „linken" Impuls bei den ersten Programmdiskussionen in den christlich-demokratischen Parteigruppen: den einen ging es vorrangig um die Rückkehr zum Glauben („Rechristianisierung") unter Überwindung der Konfessionsschranken, den anderen um den „Sozialismus aus christlicher Verantwortung" (90). Parallel zur Zurückdrängung des ‚linken' Impulses wandelte sich ‚fromme' Impuls von der Rückkehr zum Glauben zur Verteidigung des Glaubens gegen den Bolschewismus (95). Anfang der 50er Jahre formierte sich dann Kritik an der interkonfessionellen Zusammenarbeit unter Führung Adenauers: Ein gesteigerter Konformitätsdruck innerhalb des Katholizismus führt aus dem enttäuschten ‚frommen' oder ‚linken' Impuls des Jahres 1945 heraus zur Ausbildung des ‚Linkskatholizismus'. Im Protestantismus wuchsen gleichzeitig Ängste vor katholischer Majorisierung, aber die Mehrheit der EKD stützte weiterhin den Kanzlerkurs, während sich die Kreise um Niemöller und Heinemann ähnlich wie die kritischen Katholiken weiterhin am ‚frommen' Impuls der ‚Stunde Null' orientierten und in Distanz zum bürgerlichen Staat standen (103). Damit richtete sich die Verbindung von ‚fromm' und ‚links', die 1945 die Gründung der CDU inspiriert hatte, in den 50er Jahren gegen diese Partei (104). – Auffallend ist, daß der Beitrag nicht auf die neubegründete Zentrumspartei eingeht, deren Verbindung von betont konfessionellem Gepräge und ausgesprochen ‚linkem' Wirtschaftsprogramm für Adenauer ein Integrationsproblem besonderer Art darstellte.

T. Brehm (Gesellschaft im Wandel. Zur Annäherung von Katholizismus und Sozialdemokratie während der fünfziger und sechziger Jahre) bietet eine Zusammenfassung seiner Studie: SPD und Katholizismus – 1957 bis 1966. Jahre der Annäherung, Frankfurt 1989, die darauf abhebt, daß SPD und Katholizismus durch den gesamtgesellschaftlichen Wandel zur gegenseitigen Öffnung herausgefordert waren.

M. Höllen (Katholizismus und Deutschlandfrage) kommt in seinem im Mai 1989 abgeschlossenen Beitrag, der die Entwicklung bis in dieses Jahr hinein verfolgt, zu dem Ergebnis, daß „für die übergroße Mehrheit der Katholiken ... die Deutschlandfrage 1989 ... keine Frage mehr war" (136). Ohnehin hatten die Katholiken die deutsche Teilung leichter verwunden als die Protestanten; Mauerbau und konziliare Erneuerung wirkten zusammen, um das Problem zurücktreten zu lassen.

Den Abschluß des Bds bilden zwei Forschungsberichte jeweils für den Katholizismus und den Protestantismus: U. v. Hehl, Der deutsche Katholizismus nach 1945 in der zeitgeschichtlichen Forschung und C. Vollnhals, Kirchliche Zeitgeschichte nach 1945. Schwerpunkte, Tendenzen, Defizite. Beide Autoren fordern für die Zukunft eine interdisziplinär und gesellschaftsgeschichtlich orientierte Erforschung der christlichen Konfessionen, in der die allgemeine Historiographie ihre Ausgrenzung von Kirche und Religion aufgibt und umgekehrt die Distanz theologisch arbeitender Kirchenhistoriker zu sozialgeschichtlichen Methoden überwunden wird (146f.165f.176.186).

Es ist zu hoffen, daß die Reihe auf Dauer als offenes Forum für dieses Anliegen dienen kann.

Münster Wilhelm Damberg

Schütte, Heinz: **Glaube im ökumenischen Verständnis.** Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus. – Paderborn / Frankfurt: Bonifatius / Lembeck 1993. 216 S., br. DM 19,80

Salopp neigt man dazu zu fragen, ob der Vf. exakt in dem Jahr, in dem die deutsche Fassung des römischen Weltkatechismus erscheint, mit einem weit kleineren Ökumenischen Katechismus konkurrieren wollte. Wer aber seine bisherigen Veröffentlichungen kennt, zuvorderst sein bis heute dringlich hilfreiches Buch „Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung" (Paderborn ^{4}1991), weiß, daß er zu den profiliertesten ökumenischen Theologen im deutschen Sprachraum zählt (Jahrgang 1923, 1951 Ordination, 1973 Habilitation, 1975–79 Experte im Einheitssekretariat in Rom, 1977–1988 Prof. für Systematische Theologie an der Univ. Bonn, seit 1988 an der RWTH Aachen, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn).

Daß ökumenische Arbeit und Argumentation nicht Verflachung des Bekenntnisses oder gar Hinterfragung der kirchlichen Loyalität ist, wie von sogar das Zweite Vatikanum beargwöhnenden Besorgten verdachtsweise vorgebracht wird, sondern vielmehr Selbstverpflichtung der Theologie zur Ökumene gerade mit den amtlich Verantwortlichen in den verfaßten Kirchen wie umgekehrt deren Verpflichtung zur Rezeption des argumentativ theologisch Erreichten darstellt, demonstrieren die fünf bereitwillig gegebenen Geleitworte führender Kirchenmänner:

So betont der griechisch-orthodoxe Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, daß die Offenbarung göttlicher Wahrheit nicht nur die Rettung des einzelnen bringe, sondern „wahre Gemeinschaft des Glaubens und Bekennens" schaffe. Deshalb dankt er dem Vf., „ohne Scheu" darauf hinzuweisen, was „nicht nur die Theologen, sondern auch die Gemeinden" (8) auf dem Weg zu Einheit dringend brauchen.

Während der römisch-katholische Erzbischof J. J. Degenhardt von Paderborn die Dynamik der Einheitsverpflichtung „vor allem zum Gebet" und zu „betender Sehnsucht" (9) zu verengen in Gefahr ist, hebt der evangelisch-lutherische Landesbischof J. Hanselmann hervor, daß es „das Verbindende der Konfessionen zu erspüren, zu benennen und im gemeinsamen Vollzug zu vertreten" (10) gilt. Eine „Wohltat" und ein „großartiges Kompendium der Glaubenseinheit" wird Sch.s neues Werk von A. Haarbeck, dem Landessuperintendenten der Lippischen Landeskirche genannt, wo doch jahrhundertelang Theologen Geist und Kraft darauf verwendet hätten, „die trennenden Unterschiede hervorzukehren und zu verteidigen" (11). Der Präses

der Evangelischen Kirche von Westfalen H.-M. Linnemann wünscht dem neuen Katechismus, daß er gegen „resignative Stimmung ... spürbare Wirkungen im Dialog der Kirchen auf allen Ebenen" (12) ermögliche.

Nach einem hilfreichen Abkürzungsverzeichnis zu repräsentativen Texten aus der Ökumene legt Sch. mit Epheser 4,4–6 die Grundlinien programmatisch frei: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe – eine Ausgangsentscheidung, die das gesamte mutige Unternehmen sofort am Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel von 381 und am Apostolischen Symbolum fixiert. Und schon von da ab wird die Sch. durchgängig kennzeichnende Methode des ebenso souverän kenntnisreichen wie schnörkellos sicheren Zugriffs auf repräsentative Texte sichtbar: Überschriften drücken thesenhaft aus, was aus der Heiligen Schrift als Erkenntnisquelle und Maßstab des Glaubens und aus der Lehre der Kirche hervorgeht. Dem biblischen Zeugnis folgen „Texte aus der Ökumene", die erläutern und vertiefen. Sie werden so knapp wie möglich und so breit wie nötig zitiert; die Fundorte sind mit aller Gewissenhaftigkeit nachgewiesen. Der Leser / die Leserin ist so zu je eigenem Urteil herausgefordert, wie weit er / sie im eigenen kirchlichen Glaubensleben den überraschend einmütigen Glauben der Kirchen zum Ausdruck bringt; dabei sind, wenn nötig, Erklärungen und Verständnishilfen angeboten. Sie münden allerdings nicht in Theologenselbstherrlichkeit, sondern fügen die argumentierende Theologie selbst ein in Lobpreis und Liturgie, in Gebet und Lied, wie es in den konfessionellen Gesangbüchern nicht nur nachzuschlagen, sondern im konkreten Gottesdienst vor Ort längst gegenwärtig ist. Theologisch ist das alles andere als naive Romantik, vielmehr der längst fällige Durchbruch der Anerkennung des Gottesdienstes als Quelle der Einheit. Denn was Sch. als Systematischer Theologe hier auf engem Raum bietet, hätte eine immer noch viel zu wenig ökumenisch arbeitende Liturgiewissenschaft seit langem leisten müssen. Vielleicht läßt sie sich hier zusammen mit einer ökumenischen Homiletik für eine Zukunft anstiften, in der alle Gläubigen (zumal die vielen konfessionsverschiedenen Ehen und Familien, die in manchen unserer Diözesen zwischen 50 und 60 % ausmachen), den eigenen Glauben, anstatt ihn verdunsten zu lassen, im Glaubens- und Liturgievollzug des Anderen wiedererkennen und sich für diese Einsicht verbürgen. „Immer über die Grenzen ... des Ritus" blicken, hatte das Dekret über die Priesterausbildung des Zweiten Vatikanums (Nr. 20) gefordert. Sch. löst dieses Votum ein.

Gemäß der Leitlinie aus Epheser 4,4–6 reflektiert Sch. die Qualität des Glaubensaktes selbst (Kap. 2), bevor er den Glauben an Gott (Kap. 3), den Schöpfer (Kap. 4), an Christus (Kap. 5), an den Heiligen Geist (Kap. 6) im ökumenischen Verständnis aufweist. Die überzeugende Darstellung des reformatorisch geforderten *solus Christus* und der *sola gratia* als konfessionsverbindenden Fundamenten des Glaubens – Landesbischof Hanselmann schreibt im Geleitwort schon davon – innerhalb von zehn (!) S. (90–100) dürfte zu den Meisterleistungen ökumenischen Schrifttums überhaupt gehören.

Im Kap. über die Kirche (118–125) befreit Sch. den Begriff „katholisch" (123) souverän und knapp von aller eingeschliffenen Beargwöhnung – eine Bitte an die reformatorischen Kirchen. „Communio sanctorum" ist durch die Gnade Christi bereits die irdische, pilgernde Kirche – eine Bitte an das traditionelle katholische Verständnis von den „Heiligen". Gewissenhaftigkeit, überlegener Kenntnisstand und in jedem Moment fürsorgliche Formulierung des Vf.s bieten in Kap. 8 nichts Geringeres als eine von allem großen Kirchen akzeptable Sakramentenlehre, die die alte banale Konfrontation „sieben oder zwei?" weit hinter sich läßt. – Sollte man diesen Katechismus nicht zur Grundlage einer Predigtreihe machen? Sollte man ihn nicht jedem jungen konfessionsverbindenden Paar beim Traugespräch überreichen, damit die Eheleute nachlesen können: das Abendmahl, das ist die Eucharistie; die Konfirmation, das ist die Firmung; die Ordination, das ist die Priesterweihe!?

Das Eschatologiekap. 9 weicht nicht einmal dem belasteten Begriff „Fegefeuer" aus und stellt seinen verantwortbaren Kern heraus (174).

Eine Reflexion über das „Amen", ein Nachwort, eine Kurzfassung des Katechismus (185–196), die es allein wert wäre, in großer Aufl. in den alten und neuen Bundesländern verteilt und gelesen zu werden, ein ökumenisches Liederverzeichnis, ein Personen- und Sachregister runden das Buch ab.

Ein Zwerg gegen den Riesen „Weltkatechismus"? Eine Konkurrenz nur im Sinn von „con-currere" (zusammenlaufen)! Zwerg wie Riese haben sich am Zweiten Vatikanum messen zu lassen, das dringlich gefordert hat: „Die Art und Weise der Formulierung des ... Glaubens darf keinerlei Hindernis bilden für den Dialog mit den Brüdern" und Schwestern (Dekret über den Ökumenismus, Nr. 10)!

Weißenbrunn Georg Zenk

Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch, hg. v. Harald Schützeichel. – Düsseldorf: Patmos 1991. 327 S., geb. DM 49,80

Die Feier der Liturgie ist weithin eine musikalische Frage. Ein Handbuch, das sich theoretisch und praktisch damit auseinandersetzt, ist daher nur zu begrüßen.

In einem ersten grundsätzlichen Beitrag beantwortet Ph. Harnoncourt die beiden Fragen, warum denn Christen im Gottesdienst singen und wie die gegenwärtige Situation der Kirchenmusik ist. Von E. Jaschinski wird ein brauchbarer Überblick über die konziliaren und nachkonziliaren Dokumente zur Kirchenmusik gegeben. M.B. Merz gliedert seine „Liturgietheologischen Gedanken" in drei Bereiche: Kulminationspunkte (Wortgottesdienst und Eucharistiefeier), Ruhezonen (Eröffnung, Gabenbereitung, Phase nach der Mahlfeier) und Problemzonen (Begrüßung, Einführung und Schuldbekenntnis, Phase vor der Mahlfeier, Entlassung). Sein Anliegen ist „eine Konvergenz zwischen liturgietheologischer Gestalt und musikalischer Gestaltung" (48). Von musikalischen „Einlagen" sollte man besser nicht sprechen (45).

W. Bretschneider, A. Gerhards und E. Jaschinski behandeln ausführlich den Wortgottesdienst. Dabei folgt einer breit angelegten Theologie des Wortes die Beschreibung der musikalischen Gestalt: kritische Hinweise zum Vortrag der Lesungen, weitere Möglichkeiten für den Vollzug des Antwortgesanges, durch die die vorhandenen Probleme meines Erachtens eher vermehrt als geklärt werden; eine gute Hinführung zum Vollzug des Halleluja-Rufes; Anmerkungen zum Einbezug kirchenmusikalischer Anliegen in die Homilie, zum Credo und zu den Fürbitten.

B. Jeggle-Merz und H. Schützeichel bearbeiten den eucharistischen Teil der Messe. Die Kirchenmusiker werden für die gute liturgische Einführung in das Hochgebet dankbar sein. Die vorgelegte Einteilung in primäre und sekundäre Elemente (90) finde ich problematisch. Sie versuchen, das Hochgebet musikalisch zu einer besseren Wirkung zu bringen. Es werden gute Beispiele zur Erweiterung der vorgegebenen Akklamationen geboten, andere Vorschläge gehen aber in die Richtung des Melodrams und einer Chorbeteiligung, welche die Grundlinie des Hochgebetes als Priestergebet eher verdunkelt. Unverständlich ist der Vorschlag einer Beteiligung eines gemischten Chores beim Kinderhochgebet I (105–108). Im allgemeinen wird das Gelingen des Hochgebetes doch vom Priester abhängen. Die Brechung des Brotes als Hinweis auf den Tod Christi ist mittelalterliche Allegorese und sollte heute nicht mehr erwähnt werden (123). Von „(Papier-)Hostien" sollte man – bei aller Berechtigung des Anliegens – doch nicht sprechen (126). Der byzantinischen Liturgie wird der Embolismus abgesprochen, einige Zeilen weiter haben doch „alle" östlichen Liturgien diesen Einschub (145).

Die Eröffnung und der Abschluß der Messe werden von H.-G. Freimuth und St. Rau ausführlich, ausgewogen und praxisbezogen behandelt.

Der nächste Abschnitt behandelt die musikalischen Formen, wobei das Thema „Messe" weitgehend überschritten wird, was man aber eher als Gewinn empfindet. M. Eham gibt einen ausgezeichneten Überblick über die Vielfalt musikalischer Formen (Ruf, Litanei, Kantillation, Hymnodie), durch die er zugleich viele Anregungen zu ihrer sachgerechten Verwendung gibt. R. Mailänder setzt mit der Behandlung der Psalmen und Cantica die Thematik fort und zeigt u. a. die Möglichkeiten der Gestaltung der Psalmen vom einstimmigen Gesang bis zur Mehrstimmigkeit auf. Der Abschnitt „Die musikalischen Dienste und ihre Aufgaben" greift die Themen Gemeinde (E. Löschberger), Priester und Diakon (F. K. Prassl), Kantor (M. Kreuels), Schola (Ders.), Chor (H. Schützeichel) und Organist (W. Bezler) kurz auf. Nach kurzen historischen Einleitungen wird die jeweilige Aufgabe in der heutigen Liturgie beschrieben.

Das als „Anhang" bezeichnete Begriffslexikon, das zugleich als Sachregister gedacht ist, leistet auf jeden Fall eine gute Hilfe bei der Verwendung des Buches.

Das Buch wird im Untertitel als „Handbuch" bezeichnet, dem es weithin durch das Bestreben nach gründlicher theologischer Fundierung, durch die Literaturangaben, die zu einer weiterführenden Beschäftigung anregen, und durch die breite Basis der behandelten Themen auch gerecht wird. In manchen Bereichen der konkreten Gestaltung wird aber eher im Sinne eines Werkbuches vorgegangen. Von einem Handbuch erwartet man sich einen ausgewogenen Inhalt und nicht hin und wieder auch „unterschiedliche Standpunkte zu Einzelthemen" (8), was bei einem Werkbuch durchaus möglich ist. Die stärkere Einbeziehung der traditionellen mehrstimmigen Kirchenmusik, aber ebenso eine stärkere Berücksichtigung des Gemeindegesanges und der Kinderliturgie hätten den Inhalt vorteilhaft abgerundet. Die Mitarbeiter begeben sich in ihren Beiträgen auf die Ebene der praktischen Anwendung. Diese Ebene nicht gescheut zu haben, ist lobenswert, wenn man auch hin und wieder anderer Meinung sein kann und einen Vorschlag für unbrauchbar hält. In jedem Fall regen die Beiträge zur Auseinandersetzung an. Dem kommen auch die historischen und liturgischen Ausführungen entgegen, die verhindern, daß man bei aller praktischen Gestaltung in die Oberflächlichkeit abgleitet. Der Interessent wird fragen, ob er von der Lektüre des Buches einen Gewinn für den kirchenmusikalischen Dienst hat. Diese Frage kann mit gutem Grund positiv beantwortet werden.

Linz Hans Hollerweger

Ward, Anthony / **Johnson**, Cuthbert: **The Prefaces of the Roman Missal.** A Source Compendium with Concordance and Indices. – Rome: Tipografia Poliglotta Vaticana 1989. 694 S.

Wer sich mit den Orationen des vorkonziliaren Meßbuches beschäftigt, weiß zu schätzen, daß für das kritische Studium dieser Texte ein wertvolles Hilfsmittel zur Verfügung steht: P. Bruylants, Les Oraisons du Missel Romain I–II (Etudes Liturgiques 1), Louvain 1952 (Nachdruck 1965). Für das Missale Romanum von 1970 gab es neben einzelnen Studien bisher lediglich durch Antoine Dumas, einen verantwortlichen Mitarbeiter bei der Redaktion des Missale, einige offiziöse Quellenangaben für die Euchologie (das Gebetsgut) des

Temporale und des Proprium de Sanctis (vgl. Notitiae 7. 1971, 37–42.74–77.94f.134–136.276–280.409f) sowie für die Präfationen (vgl. Ephemerides Liturgicae 85. 1971, 16–28). So ist es erfreulich, daß zwei englische Ordensmänner 1986 begonnen haben, unter dem Titel „Fontes Liturgici" Quellen des Römischen Meßbuches mit zahlreichen Beigaben zu veröffentlichen (Notitiae 22. 1986, [1] 441–[307] 747: Orationen des Weihnachtsfestkreises). Das vorzustellende Buch ist der um eine Konkordanz erweiterte Separatdruck der zweiten Folge (Notitiae 23. 1987, [1] 409–[601] 1009) und dokumentiert die 84 Präfationen des Missale Romanum Pauls VI. (Editio altera 1975). Reichlich können die Autoren für diesen Bereich schöpfen aus dem von E. Moeller herausgegebenen Corpus Praefationum (CChr.SL 161, 161 A–D; Turnholti 1980f), das auch die Präfationen des nachkonziliaren Missales enthält.

Nach einer Einleitung, in der die Arbeitsweise vorgestellt wird, und einigen bibliographischen Hinweisen wird im Hauptteil (55–527) jede einzelne Präfation im Wortlaut abgedruckt mit ihrer Fundstelle im Missale Romanum von 1975, ihrer Ordnungsnummer im „Corpus Praefationum" sowie ggf. ihrem Platz im erneuerten Missale Ambrosianum (Mediolani 1981). Danach folgen jeweils die Texte aus den liturgischen Vorlagen und Parallelen in früheren Missalien und Sakramentaren („Liturgical antecedents"), wobei hier keine Vollständigkeit angestrebt wird, sondern vor allem die frühesten Quellen und jene aus jüngster Vergangenheit genannt werden. In einem zweiten Punkt werden unter der Überschrift „Biblical context" Schriftstellen geboten, die zum Verständnis der Präfation hilfreich sein können. Einzelne Wörter bzw. Wortgruppen, die auch Bestandteil des liturgischen Textes sind, werden besonders kenntlich gemacht. Dies gilt auch für die patristischen Belege, die im dritten Teil zitiert werden („Patristic witness"). Wo es sinnvoll ist, folgen in einem vierten Teil Texte des II. Vatikanums („Conciliar teaching"), bevor die sinntragenden Wörter als „Principal vocabulary" zusammengefaßt werden. Wichtig für die nie abgeschlossene Übersetzungsarbeit dürften die offiziell approbierten volkssprachigen Fassungen sein, die in einem letzten Punkt („Translations") dokumentiert werden: englisch, französisch, italienisch, spanisch, portugiesisch und deutsch.

Da es bei den einzelnen Präfationen vor allem um ihren Embolismus (ihr wechselndes inhaltliches Kernstück) geht, schließt die Darstellung mit einem Exkurs über den Eröffnungsdialog, die verschiedenen Präfationsanfänge und -abschlüsse sowie über das Sanctus (529–555). Beigegeben sind dem Werk sechs kleinere Anhänge (557–569; Anhang VI enthält z. B. fünf private Präfations-Vorschläge, die aus den Jahren 1962 und 1964 stammen und Einfluß auf die Abfassung einzelner Präfationen des Meßbuches gehabt haben können). Alle Wörter der Präfations-Embolismen werden in der Konkordanz aufgelistet, nicht in der Grundform, sondern so, wie sie im Text stehen, jeweils im engeren Kontext der vorhergehenden und nachfolgenden Wörter (571–642). Den Abschluß bilden fünf Indizes (643–691) sowie einige knappe Hinweise zu der feststehenden Präfation des Hochgebetes IV.

Die Qualität eines solchen Hilfsmittels erweist sich erst beim Gebrauch. Dabei wird deutlich, wie sehr der im Verhältnis zum vorkonziliaren Meßbuch wesentlich erweiterte Bestand an Präfationen der ältesten Sakramentartradition verpflichtet bleibt, gleichzeitig aber auch Anleihen bei jüngerer Tradition (z. B. mehrfach bei der neogallikanischen Tradition des Missale Parisiense von 1738) macht und daneben echte Neuschöpfungen enthält. Im Einzelfall unterschiedlich wird man beurteilen können, wieweit die biblischen und nichtbiblischen Texte für die Theologie einer Präfation einschlägig sind. Sachgerecht ist sicher die Entscheidung für die lateinische Textfassung der Schriftstellen. Daß aber ausschließlich lateinische Kirchenväter zitiert werden, gehört zu den bedauerlichen Eigenheiten des Werkes. Dabei wäre für das Verständnis – um nur ein konkretes Beispiel zu nennen – der Praefatio communis IV Johannes Chrysostomus, Homiliae in Matthaeum 25,3 (PG 57,330f, hier 331) mindestens genauso wichtig wie die genannten Ambrosius- und Augustinus-Texte.

Freilich: Das Bessere ist der Feind des Guten, und so darf diese, von den Autoren auch gesehene Grenze nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Buch eine willkommene Hilfe für das Studium einer wichtigen Textgruppe des Missale Romanum ist. Es wird nicht nur mit Gewinn von der Liturgiewissenschaft und anderen theologischen Disziplinen zu konsultieren sein, sondern seinen Dienst bei der in verschiedenen Ländern bereits angelaufenen Revisionsarbeit der volkssprachigen Meßbücher leisten.

München Winfried Haunerland

Glossarium Artis: Dreisprachiges Wörterbuch der Kunst, hg. vom Comité internationale d'histoire de l'art, **Bd 2: Kirchengeräte, Kreuze und Reliquiare der christlichen Kirchen**, hg. v. Rudolf Huber / Renate Rieth. – München: K. G. Saur 1992 (dritte, vollständig neu bearbeitete und erweiterte Aufl.). 365 S., 267 Abb., geb. DM 148,00

Die Reihe ‚Glossarium Artis' hat es sich zum Ziel gesetzt, für verschiedene Themengebiete die Fachsprache der Kunst und Archäologie darzustellen und ihre Begriffe zu definieren.

Der vorliegende Band befaßt sich mit den ‚Kirchengeräten'. Er enthält die Fachtermini, die lateinische und griechische Übersetzung, kurze Definitionen, die oft durch Abbildungen ergänzt werden, sowie jeweils die englische und französische Bezeichnung. Ein Literaturverzeichnis und mehrsprachige Register beschließen den Band.

Das Werk richtet sich nicht an Theologen, sondern vor allem an Kunsthistoriker und Denkmalpfleger. Es soll die Nomenklatur des Themas erschließen und Synonymen-, Fremdsprachen- und Bildwörterbuch sein.

Die Funktion eines Wörterbuches erfüllt das Werk sicherlich, die reiche Bebilderung verhilft zu guter Anschaulichkeit. Allerdings fragt man sich immer wieder, nach welchem Kriterium Lemmata und auch Abbildungen ausgewählt worden sind und leider fallen die Worterklärungen oft wenig überzeugend und ungenau aus, nicht selten sind sie sogar falsch.

Nur einige Beispiele können genannt werden: Das Kap. ‚Einführende Begriffe' (vgl. 10–28) leidet darunter, daß vollkommen Unterschiedliches nebeneinander gestellt wird (z. B. Liturgie, Farben, Kirchenjahr, Kultusgegenstand, Ritus, Sakrament). Unverständlich ist, warum der Begriff ‚Liturgie' ausgerechnet mit einem Zitat aus der Instruktion ‚De musica sacra' von 1958 erläutert wird (vgl. 10), zumal Orthodoxe und Protestanten hier kaum mitgemeint sein können. Welche historische Relevanz hat eine solche Definition, warum wird nicht auf gewichtigere Dokumente dieses Jh.s verwiesen?

Viele Details stimmen nicht. So wird hinter die Angabe, seit dem 9. Jh. habe ein Kelch aus edlem Material sein müssen, ein Verweis auf die Ritenkongregation eingefügt, die aber erst 1588 gegründet wurde (vgl. 56). Der Brauch, Weihrauchkörner als Zeichen der Wunden Christi in die Osterkerze zu drücken, ist im 12./13. Jh., nicht schon im 5. Jh. aufgekommen (vgl. 64). Daß der Tabernakel seit dem 14. Jh. auf dem Hochaltar steht (vgl. 95), stimmt seit dem letzten Konzil nicht mehr. (Bei solchen Angaben macht sich negativ bemerkbar, daß zwischen Mittelalter und Neuzeit bzw. der Gegenwart nie klar unterschieden wird.) Unter den Insignien vermißt man das Pallium, findet aber jedes Detail des Bischofsstabs erläutert. Eine Gewichtung der einzelnen Insignien fehlt ebenfalls.

Kaum hilfreich ist das Literaturverzeichnis (vgl. 237–249). Eine Unterscheidung von Quellen und Literatur wird nicht vorgenommen. Neben viel zu oberflächlichen Angaben, die weder weiterhelfen noch ohne größten Aufwand zu ermitteln sind, finden sich falsche, irreführende (so Pontificale Romanum . . . Mecheln 1934 [!]; Rituale Romanum . . . Città Vaticana 1952 [!]) und überflüssige Titel. Wichtige Literatur fehlt (so die Werke J. A. Jungmanns). Eine Klassifizierung oder auch nur eine Aufschlüsselung von Reihentiteln sucht man vergebens.

Da das Werk bereits in der dritten Aufl. erschienen ist, hätte man die Fülle der Ungenauigkeiten und Fehler längst beheben müssen. Für den nicht knapp bemessenen Preis von 148,00 DM dürfen die Leser eigentlich Substantielleres erwarten.

Münster Benedikt Kranemann

Ahlers, Reinhild: **Communio Eucharistica.** Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici. – Regensburg: F. Pustet 1990. 192 S. (Eichstätter Studien, Bd NF 29), kart. DM 52,00

Vorliegende Arbeit, eine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Eichstätt, setzt sich zum Ziel, „am Beispiel der Eucharistie zum einen den Gehalt theologischer Leitsätze im CIC zu untersuchen, zum andern aber auch, ob und inwieweit die entsprechenden rechtlichen Normierungen diesem theologischen Gehalt entsprechen"; als theologische Leitsätze – für die Vf.in zugleich der Beweis, „daß die CIC-Reformkommission sich die theologische Dimension des Kirchenrechts überhaupt zu eigen gemacht hat" – werden Aussagen des Codex bezeichnet, „die keine rechtlichen Normierungen beinhalten, als vielmehr theologische Umschreibungen der jeweils zu behandelnden Materie" (31, vgl. 63).

Ihre Aufgabe geht R. Ahlers im 1. Kap. (33–55) mit dem Aufzeigen von „Grundlinien der dogmatischen Eucharistielehre" an, die zu den wichtigsten theologisch-dogmatischen Themen gehörten.

Gestützt auf die Kirchenkonstitution des II. Vaticanum wird für die Eucharistie eine gegenüber den anderen Sakramenten „herausragende Stellung" in Anspruch genommen, nicht zuletzt wohl wegen deren „Einsetzung" als „der kirchenstiftende Akt Jesu schlechthin", und vor allem angesichts der heute geltenden Lehre von der Kirche als Ursakrament, die „eine explizite Einsetzung jedes einzelnen Sakramentes nicht notwendig" (36) mache.

Große Mühe wurde sicherlich darauf verwandt, an Hand einer Auswahl deutschsprachiger Publikationen neuere dogmatische Deutungsversuche zur Eucharistielehre (Opfer Christi, Opfer der Kirche, Realpräsenz usw.) zu skizzieren, die „in groben Linien den gegenwärtigen dogmatischen Forschungs-

stand zeichnen" (54) sollten. Man wird wohl geteilter Meinung darüber sein dürfen, ob dieser Überblicksversuch in einer kirchenrechtlichen Arbeit angemessen ist, zumal eigens festgestellt wird, selbst in dieser knappen Übersicht seien „nicht alle dogmatischen Aussagen zur Eucharistie ... kirchenrechtlich von Belang" (54). Hervorzuheben sind die informativen Ausführungen zur „zentralen Rolle" der Eucharistie in der ökumenischen Diskussion (48–53).

Ein guter Überblick über die wichtigsten Aspekte zur Gesetzessystematik im CIC und speziell zur Ordnung des Eucharistierechts – in der vorliegenden Arbeit wohl nicht sehr geschickt in einem eigenen kleinen (2.) Kap. (57–65) zusammengefaßt – konstatiert eine „wesentliche Verbesserung"; das geltende Gesetzbuch beweise „durch die Behandlung der Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie direkt im Anschluß an die Feier der Eucharistie ein tieferes Sakramentenverständnis" (64). Andererseits muß die Vf.in einräumen, daß auch in der neuen Systematik des Eucharistierechts „nicht nur der Opfercharakter bei der Teilnahme an der Eucharistie aus dem Blick" gerate, sondern auch die Gefahr bestehe, „daß, wie im alten Codex, der Anteil der Gläubigen reduziert wird" (65).

Diese Ausführungen werden im 3. Kap. (67–92) über „Theologie und Eucharistierecht" aufgegriffen und weitergeführt (vgl. 87ff), wiewohl der Schwerpunkt dieses Kap.s auf den theologischen Leitsätzen zum Eucharistierecht liegt.

Es wird mit der berechtigten Frage eingeleitet, „ob es überhaupt Aufgabe eines kirchlichen Gesetzbuches sein kann, theologische Wesensumschreibungen aufzunehmen, oder ob es sich nicht auf die Formulierung eindeutiger Rechtsnormen beschränken sollte" (68). Etwas gezwungen wirkt in diesem Zusammenhang die Verknüpfung der „Frage nach Sinn und Funktion theologischer Leitsätze" im CIC mit der „nach der Stellung des Kirchenrechts innerhalb der Theologie" – Anlaß zu einer verkürzten und daher wohl etwas vereinfachenden Aufzählung verschiedener Auffassungen (68–73) zur „theologischen Grundlegung des kirchlichen Rechts".

Es dürfte für das kanonistische Gespür der Vf.in sprechen, daß sie ihre Frage ambivalent zu beantworten sucht. Zunächst sieht sie in den Leitsätzen theologische Vorgaben, die jeder theologischen Disziplin vorgegeben seien. Fraglos ist Kirchenrecht eine theologische Disziplin, ohne Kirche und Theologie nicht denkbar; aber müssen, ja können solche Vorgaben im Codex enthalten sein? Mag gleichwohl die Aufnahme theologischer Aussagen in das kirchliche Gesetzbuch „positiv" und als Hinweis auf den theologischen Kontext seiner rechtlichen Normierungen gewertet werden, dürfte damit aber kaum auch zum Ausdruck gebracht sein, „daß man mit jeder Norm immer eine theologische Aussage mitdenken muß" (73). Dann aber werden auch „Grenze und Gefahr theologischer Leitsätze" gesehen, so daß es „in vielerlei Hinsicht vorteilhaft" ist, „daß die theologischen Leitsätze im CIC sehr stichwortartig und nur andeutend gehalten sind" (73). Können indessen – das ist die wohl nur noch rhetorische Frage – solche „Andeutungen" ihre Funktion erfüllen, nämlich theologische Vorgaben zu sein? Noch weniger vermögen wohl derartige „Stichwörter" gar eine „theologische Grundlegung" des Kirchenrechts zu bieten. So wünschenswert, ja notwendig eine Theologie des Kirchenrechts sein mag, sie dürfte weder zu den Aufgaben noch zu den Möglichkeiten eines Gesetzbuchs gehören, vielmehr nur von der kanonistischen Doktrin zu erarbeiten sein. Wie immer man zu dieser Frage steht, es gehört zu den Verdiensten dieser Arbeit, verschiedene Aspekte in der Diskussion um „Sinn und Funktion theologischer Leitsätze" im Codex zur Sprache gebracht zu haben.

Sorgfältig wird die Entstehung der Leitlinien zum Eucharistierecht in den verschiedenen Textstadien nachgezeichnet (73–78) und versucht, ihre im wesentlichen von Lehren des II. Vaticanum beeinflußten Aussagen als theologischen Kontext zum Eucharistierecht zu würdigen, wobei betont auf den andersartig strukturierten Charakter der Leitsätze zum „erhabensten Sakrament" gegenüber denen zu den anderen Sakramenten abgehoben wird. Beim Skizzieren der theologischen cc.897 und 899 kommen die Aspekte der ekklesiologischen Dimension, des Trägers und (erneut) des Opfer- und Mahlcharakters der Eucharistiefeier zur (teilweise auch kritischen) Darstellung (80–91); die „kirchebildende Kraft" der Sakramente, welche (vor allem nach LG 11) die kirchliche Gemeinschaft herbeiführen und stärken, erfahre in der Eucharistie ihre stärkste Verdichtung.

Dieser Vorstellung von „Eucharistie als Aufbauelement der communio" ist das 4. Kap., Kernstück der Arbeit (93–162), gewidmet.

Ausgehend von der Mörsdorfschen Formulierung von Wort und Sakrament als wesentlichen Aufbauelementen der Kirche, die sich gerade bei der Eucharistiefeier in besonderer Weise manifestierten, werden die Bedeutung der Homilie erarbeitet und, damit verknüpft, die geltenden Bestimmungen zu Predigtbefugnis und Laienpredigt dargestellt (93–107); dabei fallen die Unschärfen bei der Charakterisierung des Predigtdienstes beim Diakon auf, nicht zuletzt bedingt allerdings durch die kritisch deutlich gemachte entsprechende Inkonsequenz der geltenden Rechtslage (vgl. 101ff).

Ein zweiter Gliederungspunkt dieses Kap.s behandelt die Bedeutung der Eucharistie(feier) für die Kirchengliedschaft, ein besonderes Charakteristikum des Codex von 1983, ermöglicht wieder durch das neue Verständnis von Kirche und Kirchenzugehörigkeit durch das II. Vaticanum.

Bei der Darstellung der beachtenswerten Auffassungen zum „Stehen im Geist Christi" als Kriterium der „vollen" Kirchenzugehörigkeit (im Zusammenhang des Wortlauts von LG 14 und c.205) wird allerdings der Frage nach der rechtlichen Greifbarkeit dieses Kriteriums der „Berechtigung zur eucharistischen Kommunion" nicht näher nachgegangen: Wie läßt sich der Nichtberechtigte und dadurch nicht „voll" der Kirche Zugehörende (z. B. doch wohl bei „schwerer Sünde" nach c.916) vom Berechtigten und damit „vollen" Kirchenglied in foro externo unterscheiden? Müßte hier nicht auf die das kanonische Recht kennzeichnende Spannung hingewiesen werden, wie sie nun einmal durch die mögliche Diskrepanz zwischen forum externum und forum internum gegeben ist, statt sie durch eine für den (äußeren) Rechtsbereich wenig überzeugende theologische Sichtweise zu überbrücken zu suchen? Kann „schwere Sünde" kanonistische Kategorie und rechtliches Kriterium in foro externo sein, kann der Sachverhalt „Stehen im Geist Christi" – Berechtigung zur Eucharistie – volle Kirchengliedschaft als Argumentation und Entscheidungskriterium im kanonistischen Bereich Geltung haben? Die Ausklammerung dieses Aspekts aus der von der Vf.in hier vorgetragenen Auffassung fällt besonders auch deswegen auf, weil er – freilich in anderem Zusammenhang – dann doch angesprochen wird; sowohl „die Problematik mit dem Phänomen Sünde" als auch das dafür charakteristische „Kollidieren von äußerem und innerem Bereich" (145) ist ihr nämlich nicht unbekannt.

Im Mittelpunkt des dritten, ausführlichsten Kap.abschnitts über die Zulassung zur Eucharistie (125–156) steht das „nicht rein kirchenrechtliche" Problem der wiederverheirateten Geschiedenen. Es wird eine ansprechende informative Zusammenstellung von (pastoral)theologisch bzw. kanonistisch argumentierenden Auffassungen geboten, mit denen die Schwierigkeiten dieser Fallgruppe aus dem Kontext des c.915 angegangen werden. Selbstverständlich tut es vorliegender Arbeit keinen Abbruch, wenn zur kirchenrechtlichen Lösung dieser immer wieder thematisierten Problematik selbst kaum etwas beigetragen werden kann. Darin ausgesprochene Empfehlungen erscheinen wenig praktikabel; wie etwa soll eine Gemeinde in den „Entscheidungsprozeß" über die Zulassung zur Kommunion „einbezogen werden" (146)? Unter kanonistischem Aspekt nicht einsichtig ist, wie die „Unsicherheit über die Unauflöslichkeit der Ehe" in Gemeinden mit dem Ehenichtigkeitsverfahren in Verbindung gebracht wird (146 mit A.268).

Abgerundet wird die Thematik der Zulassung zur Eucharistie mit Ausführungen (zum Teil in Anlehnung an den Abschnitt über Eucharistie und Ökumene, 48ff) zur „eucharistischen Gastfreundschaft" (147–156), in denen Quellen und Inhalt des c.844 dargestellt werden.

Schließlich findet in einem letzten Abschnitt des Hauptkapitels die „sonntägliche Eucharistieverpflichtung" eine mit interessanten Gesichtspunkten verknüpfte eigene Behandlung (156–162).

Wie die Überschrift „Eucharistierechtliche Einzelfragen" zum 5. und letzten Kap. (163–184) der Arbeit schon andeutet, bringt die Vf.in hier recht unterschiedliche Bereiche des Eucharistierechts zur Sprache.

Im Zusammenhang des priesterlosen Wortgottesdienstes am Sonntag fällt bei der sonst zu konstatierenden Betonung des ökumenischen Aspekts auf, daß das Thema des ökumenischen Gottesdienstes am Sonntag und die damit verbundene Frage nach der Erfüllung der sonntäglichen Meßverpflichtung nicht angeschnitten werden, zumal letzterer – wie die Ökumenekommission der Schweizer Bischofskonferenz unlängst formulierte – nur „erste, aber nicht ausschließende Priorität" zukomme. Bei einer „kirchenrechtlichen Untersuchung zur Eucharistielehre" des CIC, die sich mit vielfältigen (zum Teil weniger zentralen) Themenkreisen auseinandersetzt, dürfte man in diesem Kap. über Einzelfragen wohl auch eine Thematisierung weiterer, nicht unwichtiger Normen des Eucharistierechts erwarten, etwa bezüglich der Materie des Eucharistiesakraments oder der Konzelebration.

Schon in den einleitenden Vorbemerkungen über „Ziel und Aufbau der Arbeit" (27–32) wurde der communio-Begriff besonders herausgestellt, der über die communio eucharistica hinaus in der communio ecclesiastica eine verfassungsrechtliche Grundstruktur bezeichne; er sei im II. Vaticanum zwar grundgelegt, habe sich aber erst „in der Folgezeit zum Schlüsselbegriff der Ekklesiologie" (28) entwickelt. Mit Blick auf die theologischen Leitsätze zur Eucharistie vermißt die Vf.in diese Sichtweise – c.897 spricht statt dessen vom „Volk Gottes", dem im Codex theologisch wie (verfassungs)rechtlich bevorzugten Begriff – und meint in ihrer „Zusammenfassenden

Würdigung" (185–189), es hätte sich gerade in diesem Zusammenhang „angeboten, den Ausdruck ‚communio' zu verwenden", selbst wenn, wie eigens festgestellt wird, die inhaltliche Aussagekraft viel von dem enthält, „was communio meint" (186). Diese Feststellung wird man als Bestätigung der Auffassung werten können, daß die Bedeutungen von „communio" und „Volk Gottes" sehr nahe beieinander liegen, gehen doch beide Vorstellungen von Kirche auf die gleiche Hauptquelle zurück, den Konzilstext LG 8. Beide „Bildbegriffe" dürften auch darin übereinstimmen, daß sie der „komplexen Wirklichkeit" Kirche nicht adäquat gerecht zu werden vermögen. Es entspricht der ausgewogenen Darstellungsweise vorliegender Arbeit, daß trotz der Bevorzugung der communio-Sicht – berechtigt vor allem durch „einen besonderen terminologischen und sachlichen Bezug" (185) zum Eucharistiesakrament – die kanonistischen Unschärfen, ja sogar Gefahren auch des communio-Begriffs nicht verschwiegen werden. Ähnlich wie andere Vorstellungen von Kirche, z. B. Volk Gottes, Ursakrament, Leib Christi, compago visibilis oder societas, stellt auch die der communio keine in sich eindeutige, ohne nähere Erklärungen auskommende Begrifflichkeit dar. Wie nahe selbst – darauf sei in diesem Zusammenhang ausdrücklich aufmerksam gemacht – die richtig verstandene Bedeutung von societas der von communio kommen dürfte, zeigt ein wohl beeindruckendes Beispiel, nämlich die beiden miteinander vertauschten Begriffe in LG 14 und c.205. Auch in „communio" wird man daher eine zwar sehr hilfreiche Worthülse zu sehen haben, die aber den adäquaten Bedeutungsinhalt weder von Kirche noch von kirchlichem Recht ganz zu greifen vermag, wie die Vf.in in Übernahme eines Zitats von P. Krämer zu Recht verdeutlicht: „Mit dem Versuch, Kirche als Gemeinschaft in erschöpfender Weise rechtlich bestimmen zu wollen, würde sich erneut und vielleicht bedrohlicher als zuvor die Gefahr der Verrechtlichung einstellen" (185).

Diese mit sorgfältig dokumentierten Quellen erarbeitete und sich auch in ansprechender äußerer Form (es sind nur sehr wenige Druckfehler und uneinheitliche Zitierweisen aufgefallen; in einer kirchenrechtlichen Arbeit sollte vielleicht auf Denzinger [z. B. S. 74, 116ff] als Quelle für Konzilstexte verzichtet werden; S. 124, 126 A.171 finden sich unkorrekte CIC-Zitate; c.1248 2 spricht nicht vom priesterlosen Wortgottesdienst „mit Kommunionausteilung" [S. 89 A.107]) präsentierende Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex von 1983 bietet nicht nur eine gute Darstellung eucharistierechtlicher Normen mit besonderer Betonung ihres theologischen Hintergrundes, sondern enthält auch eine Fülle gut fundierter Fragestellungen und Anregungen; mitunter kritische Ausführungen sind stets gut begründet und sollten bei eventuellen Modifizierungen der entsprechenden Bestimmungen nicht unbeachtet bleiben.

Freiburg i. Br. Hartmut Zapp

Schappert, Peter: **Solidarische Pfarrseelsorge.** Möglichkeit und Bewertung in der neuklassischen Kanonistik. – St. Ottilien: EOS 1991. XLI, 145 S. (Dissertationen: Kanonistische Reihe, 7), kart. DM 24,80

Der CIC eröffnet in c. 517 1 gesamtkirchlich die Möglichkeit der solidarischen Pfarrseelsorge, d. i. „die aktuelle Pfarrseelsorge durch mehrere Priester . . ., die alle grundsätzlich die ungeteilte und gleiche Verantwortung für eine einzige Pfarrei (bzw. Seelsorgeeinheit) haben. Dabei ist jeder Priester unabhängig von den anderen im Hinblick auf jede in der Pfarrei anfallende Aufgabe handlungsfähig; das Handeln des ersten schließt die anderen von dieser Aufgabe aus" (8). Diese Möglichkeit der solidarischen Pfarrseelsorge stellt eine Neuerung gegenüber dem kirchlichen Gesetzbuch von 1917 dar, das bestimmte, daß in einer Pfarrei nur ein Pfarrer sein darf, der die aktuelle Seelsorge verrichtet (c. 460 2). Auf dem Hintergrund dieser veränderten Rechtslage setzt sich Peter Schappert in seiner Münchener Lizentiats-Diss. die Aufgabe, „die geschichtlichen Hintergründe des Instituts solidarischer Pfarrverwaltung in der Zeit der neuklassischen Kanonistik darzulegen" (2), näherhin in den Jahren 1564 bis 1746, in denen – wie verschiedene Schriften dokumentieren – die Behandlung dieser Frage nicht nur ein theoretisches, sondern auch ein praktisches Problem war (11–18).

Zunächst untersucht der Vf. jedoch die kirchliche Rechtslage am Vorabend des Konzils von Trient und wertet dafür Texte aus dem Decretum Gratiani (1142), dem Liber Extra (1234), dem Liber Sextus (1298) und aus teilkirchlichen Synoden des Mittelalters aus (27–59). Aufgrund der Analyse dieser Texte kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß es vor dem Konzil von Trient zwar kein allgemeinkirchliches Verbot solidarischer Pfarrseelsorge gab, wohl aber teilkirchliche Verbote, ohne daß diese stichhaltig begründet waren.

In einem zweiten Schritt stellt der Vf. die Gesetzgebung zu Beginn der neuklassischen Kanonistik durch das Konzil von Trient und die darauffolgenden Synoden von Mecheln (1570) und Mailand (1576) sowie die Apostolische Konstitution Benedikts XIV. „Ad militantis" (1742) dar (64–78). Auch hier kommt der Vf. zu einem ähnlichen Ergebnis: Während das Konzil von Trient keine unmittelbaren Regelungen traf, erließ die Synode von Mecheln für ihr Gebiet ein striktes Verbot solidarischer Pfarrseelsorge aufgrund konkreter Mißstände; die Synode von Mailand dagegen erließ aufgrund der gleichen Mißstände eine mehrgliedrige Empfehlung.

Auf dem Hintergrund dieser Darlegungen behandelt der Vf. die kirchenrechtliche Bewertung in der neuklassischen Kanonistik anhand etlicher Rota-Entscheidungen und kanonistischer Autoren. Die unter den Kanonisten meist vertretene Position wird anhand der Ausführungen von Jeronimo Gonzales dargestellt, der unterscheidet zwischen der Seelsorge und der Seelsorgsausübung, was im Hinblick auf die vorliegende Thematik bedeutet: „Das Amt des Pfarrers kann nicht solidarisch wahrgenommen werden, es kann nicht mehrere Pfarrer geben; aber die Verwaltung der Pfarrei kann solidarisch wahrgenommen werden, es kann mehrere Priester geben, die für die Seelsorge solidarisch verantwortlich sind" (94). Diese Lehrmeinung – Verbot mehrerer Pfarrer in einer Pfarrei, aber Möglichkeit solidarischer Pfarrverwaltung, wobei dann der Bischof oder das Kollegium als ganzes Pfarrer dieser Pfarrei ist, nicht jedoch die einzelnen Priester – wurde auch in der Folgezeit mit verschiedenen Akzentuierungen vertreten, wobei sich jedoch – wie der Vf. herausarbeitet – weder das Verbot mehrerer Pfarrer in einer Pfarrei noch die Möglichkeit solidarischer Pfarrseelsorge auf ein allgemeinkirchliches Gesetz berufen konnte.

Anschließend urteilt der Autor: „Der geschichtliche Hintergrund, der die beschriebene Spannung und den Lösungsversuch der neuklassischen Kanonistik verursachte, läßt sich als eine Geschichte der Spannung zwischen der kirchenrechtlichen Theorie und dem praktischen kirchlichen Lebensvollzug verstehen" (135).

Die sehr gründliche und sorgfältige Arbeit von Peter Schappert bietet einen wertvollen Einblick in die geschichtliche Epoche der neuklassischen Kanonistik und erfüllt seine sich selbst gesetzte Aufgabe, die geschichtlichen Hintergründe der Möglichkeit solidarischer Pfarrverwaltung in dieser Zeit zu beleuchten. Die gut gegliederte Arbeit sowie häufige zusammenfassende Abschnitte erleichtern dem Leser das Verständnis einer nicht leicht zugänglichen Materie. Insgesamt stellt die Arbeit einen wichtigen Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung der heutigen Rechtslage dar.

Münster Reinhild Ahlers

Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, hg. v. Leo Karrer. – Freiburg: Herder 1990. 320 S., geb. DM 49,80

Über die christliche Gemeinde ist in den letzten Jahren viel geredet und geschrieben worden. Das weiß der Hg. des neuen Handbuches und möchte deshalb nicht eine nochmalige analysierende Bestandsaufnahme, sondern die Schilderung kreativer Entwicklungsmöglichkeiten und schöpferischer Aufbrüche bieten. Vor allem soll der Praktiker angeregt werden, schlummernde Chancen aufzudekken und neue Kraft, Mut und Phantasie in die pastorale Gemeindearbeit zu investieren (vgl. 5f). Ein hohes Ziel, das der sog. Klappentext kurz und bündig zusammenfaßt: „Ein Handbuch, das neue Maßstäbe setzt: konkret, kreativ, kompetent".

Die Autoren des Handbuches sind in der Mehrzahl Theologieprofessoren, die in den letzten Jahrzehnten durch eine Vielzahl von Veröffentlichungen ihre Kompetenz auf dem Gebiet der Gemeindetheologie erwiesen haben. So verwundert es nicht, daß die Grundgliederung vor allem theoretischen Einsichten folgt: Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia als die klassischen Grundfunktionen christlicher Gemeinde.

Alle vier Kategorien werden in einem ersten Teil („Gemeinde verstehen") von Dietrich Wiederkehr als „Grundvollzüge christlicher Gemeinde" (14–38) im einzelnen analysiert, wobei allerdings festzuhalten ist, „daß sie sich im theologischen Verständnis, noch mehr aber in der praktischen Verwirklichung wechselseitig nicht nur ergänzen, sondern koextensiv überlagern und noch mehr perichoretisch durchdringen" (38). Franz Georg Friemel ergänzt diese theoretischen Grundlagen durch „unverzichtbare Lebensgesetze für die Gemeinde" (39–57), zu denen u. a. ihre Verbundenheit mit Jesus und der Kirche, die Bereitschaft zum beständigen Werden und das Verstehen der Zeichen unserer heutigen Zeit gehören. Nur „eine Gemeinde von Christen gleicher Würde" (56f) und „eine Gemeinde, die weiß, worauf es ankommt" (53–56), wird den Herausforderungen der Moderne gewachsen sein.

Der „Zweite Teil" („Bezeugen, was geschah: Martyria") beginnt mit einer wirklich kreativen Schilderung: Herman van de Spijker beschreibt in einer Parabel das „Drehbuch der Glaubensverkündigung" (60–70). Anhand einer überaus lebendigen Schilderung des Ingmar-Bergmann-Films „Das siebente Siegel" exemplifiziert der Vf. die Wirksamkeit gleichnishafter Verkündigung und die Notwendigkeit, auf diese Weise eine sehr menschliche

und erfahrungsorientierte Glaubensgemeinschaft zu begründen. Die von KURT KOCH beschriebene „Verkündigung an den Knotenpunkten des Lebens" (71–87) gewinnt ihre besondere Signatur ebenfalls durch den Ansatz bei den Grunddaten menschlicher Existenz.

Ein ganz wesentliches Anliegen des Handbuches ist die pastorale Sorge um die sog. Fernstehenden. Zunächst OTTMAR FUCHS: „Kirchendistanzierung – ein zwiespältiges Phänomen mit Konsequenzen" (88–111). Zwiespältig deshalb, weil nicht zuerst von der Kirche her Fragen an die Fernstehenden zu stellen sind, sondern weil die distanzierten Christen die Kirche und ihre oft sehr zwiespältige Realität infrage stellen. Und die Konsequenz? „Je mehr sich die Kirche selbst evangelisiert, desto mehr öffnet sie sich gerade für die (vom Wort her) Fernstehenden, die in der Tat dem Reich Gottes nahe sind und deshalb auch eine solche Kirche attraktiv finden werden." (101) Gefordert sind – so KARL KIRCHHOFER in „Gemeindekatechetische Animation: Dem Glauben ‚Seele' geben" (112–129) – nicht nur leere Worte, sondern echte Lebenserfahrungen des von starken Visionen getragenen ganzen Menschen. Wirklich anschaulich (und damit auf echte Weise „visionär"!) beschreibt HANS KUHNSCHÄDLER am Beispiel von „Elternarbeit und Sakramentenkatechese" (123–129), wie hohe Ziele in konkrete Arbeitsschritte umgesetzt werden können.

Ein dritter Teil des Handbuches („Gemeinsam den Glauben feiern: Leiturgia") dient dann wieder primär der theoretischen Vergewisserung: zunächst durch einen allgemeinen Überblick von WILHELM ZAUNER: „Wege und Formen gemeindlicher Sakramentenpastoral" (132–157) und danach mit einem zum Nach-denken anregenden Blick auf die vielfältigen Chancen und Probleme des nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerten Gottesdienstes: EDUARD NAGEL, „Liturgische Praxis – ein befreiender Blick": 159–177). Die Grundthese hat durchaus praktische Konsequenzen: „Ob Gottesdienst gelingt, d. h. ob die Mitfeiernden tatsächlich zu einer tätigen Teilnahme am Geschehen kommen, hängt wesentlich davon ab, ob es gelingt, ... Erfahrungen aufzugreifen, die tiefsten Fragen der Menschen zu beantworten, die Menschen dazu führen, daß sie im Gebet sich selbst mit ihren Freuden und Nöten einbringen können" (173). Hier ordnet sich die Feier des Gottesdienstes von der Erfahrung der Menschen her, so wie – auf einer anderen Ebene – WERNER HAHNE die vielfältigen Gottesdienstformen vom sonntäglichen und österlichen „Pascha" her ordnet: „Gottesdienst feiern ‚im Fluge unserer Zeiten'. Kriterien für eine liturgische Jahresplanung der Kirche am Ort" (178–196): Ein anregender Versuch, von einer schlüssigen Idee her die Fülle der gottesdienstlichen Veranstaltungen im Laufe eines Gemeindejahres zu sichten und zu gewichten. Die Glaubwürdigkeit einer Gemeinde bestimmt sich aber nicht nur von ihrem Gottesdienst und ihrer Verkündigung her, sondern ganz wesentlich durch die Lebenskonsequenzen des Glaubens.

Der vierte Teil des Handbuches („Für das Leben aller eintreten: Diakonia") beginnt in diesem Sinne mit einem Aufsatz von NORBERT METTE: „Gemeinde werden durch Diakonie" (198–214). Entscheidend ist für den Vf. nicht, daß die Gemeinde ein möglichst vollständiges Netz der „Betreuungsdiakonie" aufrichtet, sondern daß sie selbst zu einer Gemeinde im Sinne Jesu wird, zum Partner all derer, die in unserer Wohlstands- und Zweidrittelgesellschaft keinen Anwalt ihrer Not haben. Und es gilt: „Solange die Christen und ihre Kirchen und Gemeinden den ihnen eingeräumten privilegierten Status nicht verlassen, dürften sie kaum in der Lage sein, die gesellschaftliche Realität so wahrzunehmen, wie sie sich in der Perspektive ihrer Opfer, also der Notleidenden, Unterprivilegierten und An-den-Rand-Gedrängten darstellt" (206). FERDINAND KERSTIENS konkretisiert diese Grundoption für die Armen, wenn er am persönlich erlebten Beispiel der Wohnungslosen „über die Chancen sozialer Lernprozesse in der Gemeinde" (215–229) berichtet. Auch die Überlegungen von KURT KOCH zur „Solidarität mit den Leiden und Nöten der Menschen" (230–245) verbinden konzeptionelle theologische Überlegungen mit einer bildhaften und erfahrungsreichen Sprache. Durch eine „Politik der Liebe" (237) muß deutlich werden, „daß christliche Diakonie nicht bloße Vorfeldarbeit ist, sondern selber Gottesdienst, Sakrament der Lebensliebe Gottes und damit kirchlicher Selbstvollzug" (230).

Schließlich die vierte Dimension: die Koinonia, das „Einander Finden – im Vertrauen auf den Geist" („Fünfter Teil") ist mehr als nur theoretische Dimension und Fluchtpunkt gelingender Gemeindepraxis. MARTINA BLASBERG-KUHNKE beschreibt das „Miteinander in der Gemeinde" (248–263), die koinonische Praxis an vielerlei Orten (Gottesdienst, Verbände, Treffpunkte u.v.a.m.) und auf drei verschiedenen Ebenen: im Miteinander der sozialen Gruppen, im Kontext des Gemeinwesens und in der Ökumene, d. h. in der Koinonia zwischen den Kirchen am Ort und in der einen Welt. Eine besondere Herausforderung bildet solche koinonische Praxis für „das Miteinander der pastoralen Dienste" (ERNST SPICHTIG: 264–279). Gemeindeanalyse, Planung, Partizipation: in diesen Vollzügen wird Koinonia für die Mitarbeiter und damit auch für die Gemeinde selbst konkret und erfahrbar. LEO KARRER als Hg. faßt abschließend die verschiedenen Perspektiven zusammen: „Damit Gemeinde lebt. Spiritualität gemeindlicher Seelsorge: mit euch und für euch" (280–314). Dabei verbindet Karrer eine differenzierte Analyse der gegenwärtigen kirchlichen Situation mit einer Option für weiterführende theologische Kriterien, die dann konsequent hinführen zu realistischen und hilfreichen Perspektiven für das pastorale Handeln. „Konflikte dürfen sein – fordern aber auch ihren Preis" (307–309). Kirche will letztlich nicht eine theoretisch besprochene Größe sein, sondern Weg und Einladung – durch uns: „Nur über diesen konkreten Weg, für den wir selber der Preis sind, kann das wachsen, sich ankündigen und in vielen Ansätzen lautlos werden, wofür letztlich doch so viele plädieren: eine durch uns und mit uns und aber auch für uns lebendige und menschenfreundliche Kirche, die die Gottesfrage und die Menschenfrage als die zwei Seiten der einen Medaille versteht" (314).

Hält das „Handbuch der praktischen Gemeindearbeit", was Einleitung und Umschlagtext („konkret, kreativ, kompetent") versprechen? Diese Frage ist wahrscheinlich einseitig gestellt. Denn es gibt eben – auch wenn es um Gemeinde geht – beide Seiten: Theorie und Praxis, theologische Durchdringung und pastorales Alltagshandeln. Beides kommt ausführlich zur Sprache, wobei Raum gelassen wird für unterschiedlich akzentuierte theologische Entwürfe und pastorale Schrittfolgen. Jeder einzelne Artikel bietet aus wirklich „kompetenter" Hand einen soliden theologischen Überblick und regt zum weiteren Nach-Denken an. Hilfreich auch die knappen und präzisen Literaturhinweise am Ende eines jeden Abschnitts. Inwieweit „konkrete" Situationen und Erfahrungen aufgegriffen werden, hängt zunächst vom Themenbereich, dann aber auch von der Erfahrungswelt und der Erzählfähigkeit des jeweiligen Autors ab. Manchmal gelingt das hervorragend, oft aber spiegelt der Text eher den guten Willen als die konkrete pastorale Lebenserfahrung des Verfassers. Es ist wohl auch eine Überforderung, von jedem Vf. „Kreativität" zu verlangen. Was dieses Charisma anlangt, reicht es, wenn es durch Theologen und Amtsträger ermutigt und nicht behindert wird. „Priorität hat nicht der Erfolg, sondern die Treue zur Sendung" (303). Dieses Wort des Hg.s gilt wohl auch für „kreativ" angegangenes pastorales (und verlegerisches) Handeln.

Osnabrück Hermann Wieh

Weber, Helmut: **Allgemeine Moraltheologie.** Ruf und Antwort. – Graz, Wien, Köln: Styria 1991. 354 S., geb. DM 49,80 / öS 35,00

Der Trierer Moraltheologe Helmut Weber legt mit seiner „Allgemeinen Moraltheologie" ein Lehrbuch vor, das die katholische Moraltheologie im Überblick darstellen will. Er will „hoffnungsvolle Neuansätze und in aller Pluralität und Entwicklung noch vieles an Gemeinsamkeit und Kontinuität" entdecken. (Klappentext). Er beabsichtigt eine didaktische Form der Darstellung, da sich sein Buch in erster Linie an solche Leser wendet, „die – etwa als Studierende der Theologie – erstmals mit diesem Fach bekannt werden und eine etwas eingehendere Kenntnis der katholischen Moraltheologie gewinnen möchten" (13). Eine genaue Gliederung, die Benutzung verschiedener Drucktypen zur graphischen Gestaltung des Textes sowie zusammenfassende Bewertungen nach einzelnen Sinnabschnitten dienen diesem Ziel. Ein Namen- sowie ein Sach- und Stichwortregister helfen dem Leser bei der gezielten Suche nach Autoren und besprochenen Themen.

Der vom Vf. ursprünglich vorgesehene Titel des Lehrbuches „Gottes Anruf – Antwort des Menschen" wirft Licht auf den Denkansatz und das Gliederungsprinzip W.s. Nach ersten Ausführungen zu Terminologie und Methode der Moraltheologie geht er in einem 1. Kap. auf das biblische Fundament seiner Disziplin ein. Kap. 2 und 3 seines Werkes widmen sich dem sittlichen Anspruch und seiner Wahrnehmung im Gewissen. Das 4. Kap. behandelt die Antwort des Menschen auf den so erfahrenen sittlichen Anspruch.

Phänomenologisch beschreibt W. in seinem 1. Kap. das Erscheinen von *Ethos und Ethik im AT und NT.* Atl. unterscheidet er das Ethos des Gesetzes, der Propheten und der Weisheit. Im NT untersucht er die Ethik Jesu und die paulinische Ethik. Im 2. Kap. „*Der sittliche Anspruch*" kommen die zentralen Themen der Fundamentalmoral zur Sprache: Gebot, Gesetz, Norm, Tugend, Naturgesetz. Hier stellt W. den Lösungsversuch der Situationsethik dar, diskutiert ihn und findet dann in der teleologischen Arbeitsweise der normativen Ethik die eigentliche „Weiterführung und Konkretisierung" der Naturgesetzlehre der traditionellen katholischen Moraltheologie (136). Der teleologische Ansatz ist für ihn „ein ebenso legitimer wie brauchbarer Ansatz, mit dem man Normen häufig plausibler zu begründen vermag als durch bloßes Behaupten oder die alleinige Berufung auf die Autorität ... Dennoch ist auch dieser Ansatz nicht schon die Lösung schlechthin. Es zeigt sich manche Grenze für die Anwendung des teleologischen Prinzips und bei ihm selbst eine entscheidende Lücke" (147). Grenzen sieht W. in der „Beschränkung auf innerweltliche Handlungsnormen" und darin, daß die teleologische Begründungsweise bei bestimmten Normen „zwar möglich, aber völlig überflüssig" sei (147), da das Übergewicht der negativen Folgen wie z. B. bei der Folter, evident ist und ein Verbot solcher Handlungen psychologisch als deontologisch verstanden werden könne. Des weiteren könne der Ansatz eher dazu dienen, „bereits bestehende Normen zu prüfen ... als neue Regelungen zu finden" (148). Den eigentlichen Mangel des teleologischen Konzepts sieht W. allerdings in der Frage, was als Maßstab und Bezugspunkt der Normen genommen werde. „Wann sind die Folgen als gut oder als schlecht zu

verstehen? ... Was ist bei aller Teleologie das deonotologisch Vorgegebene?" (148) In seiner Darstellung über das Wohl der Person (148–166) gibt er eine Antwort auf diese Frage.

Die Wahrnehmung des sittlichen Anspruchs geschieht im *Gewissen* des Menschen. Ausgehend von den Ergebnissen der psychologischen (Freud, Jung) und der soziologischen Forschung und dem AT und NT (175–186) beschreibt W. das Verständnis von „Gewissen" in der Theologiegeschichte (Scholastik, Reformation [194–200]) und der „heutigen katholischen Theologie" (200–215). Seine Skepsis dem Gewissen gegenüber drückt sich weiter unten (259) aus: „Wo nur noch der Mensch selbst als richtende Instanz übrigbleibt, entweder der Mitmensch oder gar nur das eigene Gewissen, reduziert sich das Unbedingte und Unerbittliche der Schuld auf Menschenmaß."

Die *Antwort des Menschen* auf den im Gewissen erfahrenen sittlichen Anspruch bildet die Fragestellung des letzten Kap.s des W.schen Lehrbuchs. Damit überhaupt von sittlichem Handeln (actus humanus im Unterschied zum actus hominis) gesprochen werden kann, braucht das Individuum „das Wissen um den Anspruch und die Freiheit der Entscheidung". Des weiteren gehört dazu „das Moment der inneren Einstellung oder Gesinnung: Warum setzt man die Tat, wie ist man gestimmt dabei, was ist das Ziel oder die Absicht?" (218) Freiheit und die Bedeutung der Gesinnung sowie die Reflexion über „die neueren theologischen Vorstellungen von der Grund- und Vorentscheidung" (219–255) bilden den ersten Abschnitt dieses Kap.s. Der Mensch kann eine negative (2. Abschnitt) oder eine positive (3. Abschnitt) Antwort auf den sittlichen Anspruch geben. Hier finden sich bei W. die traditionellen Traktate über das Sünden- und Schuldverständnis in Schrift, Tradition und heutiger Theologie wie auch die Behandlung der Fragen von Umkehr, Vergebung, Bußsakrament und das Thema der Tugend.

Für eine Bewertung der umfangreichen Arbeit W.s seien einige Punkte herausgegriffen. Es findet sich in seinem Lehrbuch in weiten Teilen eine ausführliche Darstellung der traditionellen Moraltheologie (Aspekte von Ethos und Ethik im AT und NT, Gewissen, Unterscheidungen im Sündenverständnis [Todsünde, schwere Sünde, läßliche Sünde] etc.) Viele Hinweise gibt W. auf die Geschichte der Moraltheologie. Doch wird auch hier einmal mehr deutlich, daß abgesehen von Einzelbeiträgen eine zusammenhängende Geschichte der Moraltheologie noch fehlt, die ein weitergehend interessierter Leser gelegentlich vermissen mag (so z. B. im Abschnitt über die geschichtliche Entwicklung des Naturgesetzkonzepts [100ff]; über den Begriff der Gesinnung in der Patristik, „in den rauhen Jh.en des germanischen Frühmittelalters", in der Frühscholastik ... [249]).

Einige Gegenwartsanalysen erscheinen zu negativ und dabei nicht ausreichend humanwissenschaftlich belegt. (z. B. „Aus einem Spitzenthema scheint ein Nicht-Thema zu werden. Die Vorstellung, daß Menschen schuldig werden, verdunstet offenbar immer mehr" [256]. Dagegen spricht u. a. die Aussage des Autors selbst, daß eine – nicht unbedingt als negativ zu beschreibende – Verschiebung des Schuldbewußtseins wahrzunehmen ist. „So zeigt sich z. B. gegenüber früher deutlich größeres Gespür für ausgesprochen soziale Fragen" [261]. Das hat Konsequenzen auch für den theoretischen Aufbau einer für heutige Menschen kommunikablen Moraltheologie. Oder 228: Danach wird Freiheit in der Bibel „zweifellos tiefer begriffen als sonst heute üblich"; auch hier würde man sich Belege für die Behauptung wünschen.)

Nicht klar wird, warum W. auf die terminologische Unterscheidung von Ethik, Ethos und Moral verzichten will (17, Anm. 1). Auch wenn vielfach diese Differenzierung in der Literatur nicht durchgehalten wird, wäre es von Vorteil für die Verständigung untereinander, würde sie denn beachtet.

Die spätestens seit Schüller eingeführte Unterscheidung von normativer Ethik und Paränese würde manche Diskussion erübrigen (vgl. 87). Der nicht eindeutige Wortgebrauch der Attribute gut/böse – richtig/falsch kann auf falsche Fährten führen. Manche Ergänzungen des teleologischen Ansatzes durch W. erscheinen dann überflüssig. Schwer wiegt die Darstellung des „objektiv Guten" (90). Hier und durchgehend in seinem ganzen Lehrbuch greift W., ohne den Begriff direkt zu nennen, die Diskussion um das „intrinsece malum" auf. „Die objektive Seite kann nicht derart abgekoppelt werden, daß es gleichsam nebensächlich erscheint, was dort geschieht oder nicht geschieht. So sehr auch die Aufwertung der personalsubjektiven Elemente im sittlichen Handeln zu begrüßen ist, so muß es doch bedenklich gelten, wenn darüber das Sachliche in den Hintergrund gerät" (90). W. wendet sich damit ausdrücklich dagegen, „Moral nur noch in der Gesinnung zu sehen" (91). „Handlungen sind nicht einfach indifferent, so daß sie erst durch die jeweilige Gesinnung gut oder böse werden. Sie besitzen schon von sich aus einen Grundstock an Moralität, sei es nach dem Guten oder nach dem Bösen hin" (253). „Es wäre anzusprechen, was in der *Sache* das Böse ist" (261). Es scheint, daß an diesen und anderen Stellen (vgl. auch 298: „Sünde als objektiver Verstoß") hinter dem traditionellen „malum physicum" ein (realistisches) Konzept steht, das übersieht, daß es den scholastischen Theologen und Philosophen bei der Unterscheidung von bonum physicum und malum physicum um nichtsittliche (aber sittliche relevante) Werte ging. Der sittliche Charakter einer Handlung wird allein durch die Gesinnung des Handelnden bestimmt. Selbst das Leben als höchster nicht-sittlicher Wert ist kein absoluter Wert: Es gibt Situationen, in denen eine Person dazu berechtigt oder sogar verpflichtet sein kann, einen anderen Menschen zu töten (Notwehr, Nothilfe). Ob es sich dabei auf seiten des Handelnden um eine sittlich gute oder böse Tat handelt, ist allein durch seine Intention bestimmt (Unparteilichkeit, Liebe ...). Die Ethik fragt allein nach der Richtigkeit einer Norm. Und diese bestimmt sich aus den Folgen der jeweiligen Handlung.

In der Darstellung des Gewissensbegriffs innerhalb der katholischen Theologie vermißt man neuere Literatur, die eine zu sehr metaphysizierende Gewissensdefinition weitergeführt haben (z. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, 40–57).

Das Lehrbuch von W. stellt sich als didaktisch überlegte Darstellung eines traditionellen Ansatzes katholischer Moraltheologie dar. Wenn auch eine stärkere Rezeption der Ansätze aktueller (deutscher und angelsächsischer) Moraltheologie wünschenswert gewesen wäre, bietet das Buch dem Leser, der sich neu in die Materie einarbeitet, besonders in theologiegeschichtlicher Hinsicht manch interessante Aspekte.

Münster Albert-Peter Rethmann

Honecker, Martin: **Einführung in die Theologische Ethik.** Grundlagen und Grundbegriffe. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. XXII, 423 S., Ln DM 58,00

H.s. „Studienbuch"(VI) soll ausdrücklich in eine *theologische* Ethik einführen. Gleich im ersten Satz präzisiert er sie zudem als *evangelisch* (V).

Das ist als Richtungshinweis zu verstehen und keineswegs provozierend oder gar polemisch gemeint. Allerdings ist das Wort heute immer noch mehrdeutig und kann sowohl als konventionelles Signum, wie auch als theologische Aussage gebraucht bzw. verstanden werden; im Zusammenhang mit Ethik ist es nicht einmal unumstritten. Freilich, um es gleich vorweg zu sagen: Was H. als evangelischer Ethiker vorträgt, kann sein katholischer Rezensent akzeptieren. H.s. ökumenische Offenheit ist nicht zu übersehen. Nirgends hält er sich erst mit engstirnigen Unterstreichungen auf. Ihm kommt es allein auf die theologische, evangeliumsgemäße Argumentation bei der Formulierung sachgerechter sittlicher Anspruchsprofile für den Menschen überhaupt und den Christen insbesondere an. H. weiß um die vielfältigen Schwierigkeiten, die es bei dieser Arbeit gibt. Nicht einmal über Aufgabe und Zielsetzung theologischer Ethik sei man sich einig. Verschiedene mögliche Intentionen bündelt er und charakterisiert damit seine eigene Absicht (Vf). Er meint, einen unübersehbaren „Bedarf an Ethik" ausmachen zu können, einen offenkundigen Mangel, dem es abzuhelfen gelte. Fragen, Nachfragen würden gestellt, denen sich der Ethiker zu stellen habe, weil die Menschen ein Anrecht auf Orientierungsdaten hätten (VIII). Auch innerkirchlich zeige sich stets ein ethischer Nachholbedarf sowohl im gegenseitigen Umgang, wie in der Selbstdarstellung nach außen und der mitmenschlichen Zuwendung im alltäglichen Leben. Hierbei gehe es um die Glaubwürdigkeit christlicher Ansprüche, deren Universalisierbarkeit mit der eigenen Praxis in der Kirche engstens verbunden ist (VI). Die Betonung des Theologischen ist grundlegend und kennzeichnend für H.s Ethik. Das läßt eine Auseinandersetzung zwischen „philosophischer" und „theologischer" Ethik im Rahmen der Fundamentalmoral erwarten. Sie wird von H. aber nicht ausdrücklich geführt, sondern eher subsumtiv bei der Darstellung seiner eigenen Position an entsprechenden Stellen. Man findet sie auch im § 2 „Ethik als theologische Disziplin" (20–40), oder im 7. Kap. „Grenzen der Ethik" (355–375). Philosophische Ethik greift ihm zu kurz. „Am Sündenbegriff scheiden sich theologische und philosophische Ethik", bemerkt er (29). Freilich sei heutzutage auch gar nicht so klar und unwidersprochen zu definieren, was denn eigentlich theologische Ethik sei (28–32). Als Theorie des verantwortlichen Handelns des Menschen ist jedenfalls für jede Ethik das ihr zugrunde liegende Menschenbild entscheidend. „Nach evangelischer Überzeugung lebt der Mensch nicht kraft eigener Leistung", legt H. seinen Standpunkt dar, „sondern er ist Geschöpf Got-

tes und lebt von Gottes Gnade. Dessen ist sich der Christ in besonderer Weise bewußt: ‚Justus ex fide vivit'." (VIII).

Darum gibt es bei H. auch keinerlei Einseitigkeit oder auch nur besondere Akzentuierung hinsichtlich der Individualethik und der Sozialethik. Der Mensch als Geschöpf Gottes besitzt nicht nur personale Würde, sondern ist als Sozialwesen in eine dreifache Relation gestellt, der er gerecht zu werden hat. Das evangelische Hauptgebot der Liebe weist auf das entsprechende sittliche Koordinatensystem hin: Gottesliebe und Nächstenliebe korrespondieren mit einer gerechten Selbstliebe. Die Konkretisierung dieser ethischen Grundlage ist Aufgabe der Sozialethik. „Evangelische Ethik kann aber ... nicht ‚reine' Situationsethik sein. Es gilt, Grundgegebenheiten, Grundbeziehungen des Menschen zu berücksichtigen. Diese bestehen auch vor und außerhalb der Heilsoffenbarung", sagt H. (303). Grundvoraussetzungen menschlichen Zusammenlebens seien vorgegeben. H. vertritt klar eine Ordnungstheologie. „Eine Rechtsordnung schafft geregelte Beziehungen zwischen Menschen. Die Gestalt der Ordnung ändert sich. Ein Verzicht auf jede Ordnung führt aber zu Rechtunsicherheit, zu Anarchie", stellt er fest und zitiert dafür Johannes XXIII. nach „Mater et Magistra" (303).

H. will nicht nur einführen, sondern auch einarbeiten, eine „Anleitung zur ethischen Argumentation geben", erklärt er vorweg (V). Er erweist sich als Meister der kurzen, zusammenfassenden Darstellung und Erläuterung komplizierter Sachverhalte (vgl. 3. Kap. § 5, Nr. 3: Autonome Moral in der katholischen Moraltheologie, 180–183). Andererseits entgeht er nicht der Gefahr, die darin liegt, daß, wenn man eine solch umfassende Thematik in einen knappen, überschaubaren Band bringen will, manche Probleme nur angesprochen werden können, die der Leser gern ausführlicher behandelt gesehen hätte, weil für ihn noch Fragen offen bleiben. Dem kann H. sein didaktisches Vermögen entgegensetzen. Hilfe zur Selbsthilfe könnte man das Lehrbuch und die Absicht seines Verfassers definieren. Hilfreich sind die kurzen, hinweisenden Abschnitte, die er einem Kap. voranstellt, bzw. mit denen er es abschließt (z. B. 94; 100f: Nr. 9). Ein Beispiel für seine Methode mag im 2. Kap. der § 6 „Gute Werke" sein (94–104). Sine ira et studio geht er die kontroverstheologisch vieldiskutierte Frage an. Die Problemstellungen werden vorgestellt, man bekommt einen Einblick in die unterschiedlichen Positionen und kann die Konklusion H.s. verstehen lernen. Für die Erarbeitung einer eigenen Stellungnahme bleibt genug Spielraum. Dabei kommt der Eigenarbeit gut zustatten, daß H. einzelne schwierige Begriffe mit wenigen Worten, aber ausreichend und präzise erklärt und die Fragestellung treffend skizziert (z. B. 3. Kap., § 3 „Kasuistik" 170.). Wohltuend ist sein ausgeglichenes Urteil. Reichlich angegebene Literatur ermöglicht die Nacharbeit, trotz der Auswahl, mit der H. sich begnügt. Manchmal jedoch vermißt man im Literaturverzeichnis verwunderlicherweise neuere Arbeiten zur Sache (vor allem aus dem katholischen Raum), als wenn da die Zuarbeit nicht geklappt hätte. (Warum z. B. das LThK nicht aufgeführt wird, ist m. E. kaum zu verstehen [377]). Auch wird die Geschichte der Ethik recht stiefmütterlich behandelt (249–255). Gerade zur Reformation und der Neuzeit wäre eine ausführlichere Darstellung wünschenswert gewesen. So wird das Auseinanderdriften von reformatorischer Ethik und katholischer Moraltheologie überhaupt nicht berührt und die neuen Ansätze (jedenfalls an der zutreffenden Stelle Kap. 5 § 1) nicht behandelt. Da genügen auch nicht die an sich guten Literaturhinweise (395ff).

Konsequent seinem evangelischen Ansatz folgend beschließt H. seine „Theologische Ethik" mit einen Traktat über Schuld und Vergebung (370–375). „Der Mensch ist immer fehlbar. Seine Fehlbarkeit entspringt dem Zwiespalt zwischen Einsicht und Affekt", stellt er fest. „Weil der Mensch im Affektiven zerbrechlich ist, kann er schuldig werden." Es ist gut, daß H. das schwierige Kap. der Sünde nicht ausläßt, das heute so gern umgangen wird. „Die anthropologische Deutung der Möglichkeit von Schuld löst freilich die je konkrete Frage nach der Herkunft von Bösem, von schuldhafter Verfehlung nicht." Es wird erneut erkennbar nach H., „daß und wieso Schuld in einer rational reflektierenden Ethik heimatlos ist" (373). Theologische Ethik kann aber weiterführen. „Die Erinnerung an Schuld kann Aufforderung zu besserem Handeln sein (‚Wiedergutmachung')" (374). Die theologische Tradition spreche von der Aufgabe des Gesetzes als „lex accusans", das dem Menschen seine Schuld, Sünde bewußtmache (374). Das jedoch gerade ist nicht die Aufgabe Theologischer Ethik oder Moraltheologie, dem Menschen Angst zu machen. Sie hat vielmehr die frohmachende Botschaft des Herrn zu verkünden. Diese aber verheißt in Christus nicht nur vordergründige „Versöhnung", was in Politik und Ethik zumeist nichts anderes als Verständigung, Wiedergutmachung, Schaffung von Gerechtigkeit und Frieden ..., meine, sondern endgültige Vergebung. „Das Wort von der ‚Vergebung' von Schuld erinnert darum an Grenzen des Ethischen" (375). Aber H. legt ja eben eine „Einführung in die Theologische Ethik" vor und theologische Ethik ist letzten Endes Evangelium, Frohbotschaft. Der Moraltheologe aber ist nichts anderes als „Mitarbeiter an der Freude" seiner Mitmenschen (2 Kor 1,24).

Passau Karl-Heinz Kleber

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Allgemeines

Handbuch der Fraktion der Europäischen Volkspartei (Christlich-Demokratische Fraktion) des Europäischen Parlaments 1993. Zweite Hälfte der 3. Legislaturperiode 1992 – Juni 1994, hg. v. Fraktion der Europäischen Volkspartei (CD-Fraktion) des Europäischen Parlaments, Abteilung Dokumentation, Brüssel. – Trier: Paulinus-Druckerei 1993 (4. Aufl.) 510 S.

Marienlexikon. Bd 4: Lajtha – Orangenbaum / Bd 5: Orante – Scherer, hg. v. Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. – St. Ottilien: Eos 1993. 703/704 S., geb DM 148,00 ISBN: 3-88096-894-2/895-0.

Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann / Elisabeth Moltmann-Wendel / Herlinde Pissarek-Hudelist / Ina Praetorius / Luise Schottroff / Helen Schüngel-Straumann – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1993. 476 S. ISBN: 3-579-00285-6.

Katholische Universität. Wesen und Aufgabe, hg. v. Michael Seybold. – Eichstätt: Franz-Sales 1993. 181 S. (Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge, 11), kart DM 24,00 ISBN: 3-7721-0144-5: S. 9–10: Braun, Bischof Dr. Karl: Vorwort; S. 11–16: Seybold, Michael: Einführung: Universität wie sonst auch?; S. 17–38: Dickerhof, Harald: Wissenschaftlicher Auftrag, institutionelles Gefüge und soziale Funktion einer „Katholischen Universität"; S. 39–55: Fetz, Reto Luzius: Katholische Universität und moderne Universitätsidee; S. 57–84: Alberto, Stefano: „Ex corde Ecclesiae profecta." Zur Christozentrik der Apostolischen Konstitution über die Katholischen Universitäten (15. 8. 1990); S. 85–106: Naab, Erich: Glauben im Weg der Einsicht. Zur Problematik von ratio und fides; S. 107–134: Krämer, Peter: Die Katholische Universität. Kirchenrechtliche Perspektiven; S. 135–172: Papst Johannes Paul II.: Apostolische Konstitution über die Katholischen Universitäten: EX CORDE ECCLESIAE (= Anhang 1); S. 173–180: Abweichende Übersetzungsvorschläge, bearbeitet von Erich Naab und Michael Seybold (= Anhang 2).

Educazione, intellettuali e società in G. B. Montini-Paolo VI. Giornate di studio, Milano, 16–17 novembre 1990. In collaborazione con il Dipartimento di Pedagogia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. – Brescia: Edizioni Studium 1992. X, 282 S. (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 13), kart Lit 45.000 ISBN 88-382-3657-7: S. 6–13: Martini, Carlo Maria: La pastorale educativa dell'arcivescovo G. B. Montini a Milano; S. 14–41: Marcocchi, Massimo: G. B. Montini, scritti fucini (1925–1933): linee di lettura; S. 42–85: Caimi, Luciano: L'assocazionismo giovanile nell'esperienza di Montini arcivescovo; S. 87–117: Galli, Norberto: Matrimonio e famiglia negli insegnamenti di Paolo VI; S. 118–129: Rumi, Giorgo: Il senso della storia in Paolo VI; S. 130–136: Cappelletti, Vincenco: Educazione, cultura e religione in Paolo VI; S. 137–149: Paronetto Valier, Maria Luisa: Paolo VI e gli organismi internazionali; S. 160–170: Pietri, Charles: Intellectuels, Eglise et Société dans la pensée de Paul VI: L'exemple de la culture française; S. 171–184: Scoppola, Pietro: Paolo VI e l'impegno dell'intellettuale; S. 185–247: Pazzaglia, Luciano: Il disegno educativo montiniano; S. 259–263: Rovasenda, Enrico de: Paolo VI educatore dello scienzito; S. 264–272: Zanniello, Guiseppe: L'educazione della donna nel magistero di Paolo VI.

Rordorf, Willy: Lex orandi – Lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag von Willy Rordorf. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl. 1993. 515 S. (Paradosis; 36 / Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel, Suisse; 11) ISBN 3-7278-0873-X: S. 1–14: Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum; S. 15–28: Die theologische Bedeutung der Sonntagsfeier bei Augustin; S. 29–51: Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag; S. 52–56: Zum Problem des „grossen Sabbats" im Polykarp- und Pioniusmartyrium; S. 57–75: Was wissen wir über die

christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?; S. 76–85: Die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit; S. 86–104: The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical Use in the Early Church; S. 105–127: The Eucharist in the Didache; S. 128–165: Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung; S. 166–176: Wie steht es um den jüdischen Einfluss auf den christlichen Märtyrerkult?; S. 177–191: Kritik an Hieronymus. Die Schrift Contra Vigilantium im Urteil Zwinglis und Bullingers; S. 192–202: Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin; S. 203–210: Was heißt: Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom „gegründet"? Zu Irenäus, Adv. haer. III,1,1; 3,2.3; S. 211–216: Sind Dämonen gut oder böse? Beobachtungen zur Proklos-Rezeption bei Isaak Sebastokrator; S. 217–226: Laktanz als Vorbild des jungen Bullinger; S. 227–238: Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts; S. 239–262: Le problème de la Tradition dans la discussion oecuménique des dernières décennies; S. 263–299: Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes; S. 300–317: Marriage in the New Testament and in the Early Church; S. 318–329: Beobachtungen zum Gebrauch des Dekalogs in der vorkonstantinischen Zeit; S. 330–359: Does the Didache Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels?; S. 360–367: Die Jakobsleiter. Gen28,10ff. und Joh 1,51 in der patristischen Exegese; S. 368–377: Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten; S. 378–388: Tradition and Composition in the *Acts of Thekla*. The State of the Question; S. 389–431: Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul; S. 432–448: *Terra incognita*. Recent Research on Christian Apocryphal Literature, especially on some Acts of Apostels; S. 449–465: In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?; S. 466–474: Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe; S. 475–484: Tertullien et les *Actes de Paul* (à propos de *bapt.* 17,5); S. 485–496: Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten?; S. 497–513: Bibliographie von Willy Rordorf.

ECCLESIA LACENSIS. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093, hg. v. Emmanuel von Severus, Benediktiner von Maria Laach. – Münster: Aschendorff 1993. IX, 611 S. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums; Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts, Maria Laach, Supplementband 6) ISBN 3-402-03976: S. 1–13: Schäfer, Klaus: Vor- und frühgeschichtliche Fundstellen am Laacher See; S. 14–56: Cremer, Drutmar: Akanthus – Bild und Botschaft; S. 57–97: Backes, Magnus: Zur Baugeschichte der Klosterkirche Maria Laach; S. 98–110: Becker, Petrus: Eine Anklage der Abtei Maria Laach gegen den Abt von St. Matthias; S. 111–135: Resmini, Bertram: Der Laacher Prior Johann Butzbach und der Humanismus rheinischer Benediktinerabteien; S. 136–160: Oellermann, Eike / Sandner, Basilius: Das Stiftergrabmal und seine Geschichte; S. 161–180: Schatz, Klaus: Im Zeichen des Syllabus und des I. Vatikanums: Jesuiten in Maria Laach (1863–1872); S. 181–211: Korvin-Krasinski, Cyrill von: Die Symbolik der erhobenen Rechten des byzantinischen Christus im Apsisbild der Laacher Basilika; S. 212–239: Reuter, Michael: Das Geläute der Abteikirche Maria Laach; S. 240–263: Neunheuser, Burkhard: Die Philosophische Hochschule der Abtei Maria Laach 1894/95 – 1965/66; S. 264–271: Olivar, Alexander: Warum ich mein erstes Buch der Laacher Klostergemeinde gewidmet habe; S. 272–302: Häussling, Angelus: Die Gabendarbringung; S. 303–315: Fischer, Balthasar: Bistumspriester – Hörer der Laacher Benediktinischen Akademie 1939/40; S. 316–346: Frei, Judith: „Corpus Ambrosiano-Liturgicum . . . mit Hilfe des Scriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varensell untersucht und herausgegeben von Odilo Heiming": Ein Rückblick; S. 347–360: Engelbert, Pius: Zwei bedeutende Laacher Historiker: Paulus Volk und Stephan Hilpisch; S. 361–370: Heyen, Franz-Josef: Materielles Erbe und geistige Tradition; S. 371–402: Klöckener, Martin: Die Auswirkungen des „Baumstarkschen Gesetzes" auf die Liturgiereform des II. Vaticanum, dargestellt anhand des Triduum Paschale; S. 403–435: Severus, Emmanuel von: Im Schatten der Welt- und Kirchenpolitik; S. 436–448: Boler, Martin: The Influence of Maria Laach on Mount Saviour Monastery; S. 449–461: Bernhard, Ludger: Fest der Taufe Jesu und das Bursfelder Brevier; S. 462–488: Nowack, Petrus: Quid dulcius nobis ab hac voce Domini invitantis nos. Der Ruf Christi in der klösterlichen Gemeinde; S. 489–501: Müntnich, Benedikt: Eigene und fremde Wunden heilen; S. 502–515: Bamberg, Corona: Monastische Partnerschaft. Zum Miteinander von Männer- und Frauenklöstern in der Beuroner Kongregation; S. 516–528: Meyer, Hans Bernhard: Liturgietheologische Überlegungen zur Inkulturation – ein Versuch; S. 529–532: Kohlhaas, Radbert: Vom Ver-stehen und Übersetzen: Begegnung mit dem Wort; S. 533–550: Wolff, Athanasius: Vom Umgang mit Menschen; S. 551–554: Spital, Hermann Josef: Erwartungen des Bischofs von Trier an eine Benediktinerabtei in seinem Bistum; S. 555–572: Weiler, Joachim: Verflechtungen und Verpflichtungen; S. 573–580: Weidenfeld, Werner: Kloster und moderne Gesellschaft; S. 581–583: Höfer, Hermann: Gemeinde für das Kloster; S. 584–592: Harms, Hans Heinrich: Ferien zum Ich; S. 593–599: Albers, Jan: Tage im Kloster; S. 600–602: Hildmann, Margot Teresa: Was hat mich veranlaßt, Oblatin zu werden?

Philologia Sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag, 2 Bde., hg. v. Roger Gryson. – Freiburg: Herder 1993. 10*, 674 S. (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel / Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 24/1–2), ISSN 0571-9070: Bd. I: Altes und Neues Testament; S. 1–9: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Hermann Josef Frede; S. 10–15: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Walter Thiele; S. 16–35: Dietzfelbinger, Rudolf: Ego indurabo cor Pharaonis. Anmerkungen zu einer crux interpretum; S. 36–48: Wevers, John William: A secondary text in Codex Ambrosianus of the Greek Exodus; S. 49–63: Morano, Ciriaca: Las Glosas marginales y el Palimpsesto Vindobonense como testigos de 1 Samuel. Relaciones y diferencias; S. 64–73: Marcos, Natalio Fernández: La Vetus Latina de Reyes. ¿Vorlage distinta o actividad creadora?; S. 74–89: Moreno, Antonio: Afinidades léxicas entre Vetus Latina y Vulgata en los libros de Reyes; S. 90–115: Hanhart, Robert: Ursprünglicher Septuagintatext und lukianische Rezension des 2. Esrabuches im Verhältnis zur Textform der Vetus Latina; S. 116–130: Bogaert, Pierre-Maurice: Judith dans la première Bible d'Alcala (Complutensis 1) et dans la version hiéronymienne (Vulgate); S. 131–149: Schulz-Flügel, Eva: Interpretatio. Zur Wechselwirkung von Übersetzung und Auslegung im lateinischen Canticum canticorum; S. 150–176: Barthélemy, Dominique: Un archétype commun au pre-𝔐, au 𝔊 et à 1QpHab; S. 177–192: McNamara, Martin: Non-vulgate readings of Codex Ambrosianus I 61 sup. The Gospel of Matthew; S. 193–211: Amphoux, Christian-Bernard: Les premières versions latines de Luc 5 et leur contribution à l'histoire du texte; S. 212–227: Birdsall, James Neville: A fresh examination of the fragments of the gospel of St. Luke in ms. 0171 and attempted reconstruction with special reference to the recto; S. 228–241: Boismard, Marie-Émile: Le codex Palatinus (e) des évangiles; S. 242–258: McGurk, Patrick: The disposition of numbers in latin Eusebian canon tables; S. 259–284: Petzer, Jacobus Hendrik: Text and text types in the latin version of Acts; S. 285–305: König, Hildegard: Wer ist „Gott in Christus"? Beobachtungen zu den Anfängen der Rezeptionsgeschichte von 2 Cor 5,19 in der frühchristlichen Literatur; S. 306–315: Doignon, Jean: Origine et essor d'une variante de 1 Th 5,21 dans la citations de Jérôme, Augustin et Rufin; S. 316–337: North, James Lionel: "Qui cum percuteretur non repercussit" (1 Pt 2,23). The Christian trajectory of a non-Christian motif; Bd. II: Apokryphen, Kirchenväter, Verschiedenes; S. 343–354: Elliott, J. Keith: Non-canonical sayings of Jesus in patristic works and in the New Testament manuscript tradition; S. 355–363: Geerard, Maurits: Le bon larron. Un Apocryphe inédit; S. 364–377: Leloir, Louis †: Le citations évangéliques dans la version arménienne des Actes apocryphes; S. 378–396: Vogt, Hermann Josef: Bemerkungen zur lateinischen Übersetzung des Matthäus-Kommentars von Origenes; S. 397–415: Heck, Eberhard: Wer baute die Mauer für Laomedon? Autorversehen in den Diuinae institutiones des Lactanz; S. 416–421: Peri, Israel: Die Mannigfaltigkeit in der Übersetzung von *'edah* und *qahal* durch Hieronymus; S. 422–482: Duval, Yves-Marie: L'«In Esaia paruula adbreviatio de capitulis paucis» de Jérôme. Une homélie (tronquée) et une leçon de méthode aux moines de Bethléem; S. 483–513: Hammond Bammel, Caroline P.: Das neue Rufinfragment in irischer Schrift und die Überlieferung der Rufin'schen Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs; S. 514–522: Eymann, Hugo Siegfried: „In Christo enim possidendum est quod cum Christo est possidendum." Rm 8 als Verstehenshorizont für asketisches Leben in einem Trostbrief des Eutropius; S. 523–559: Dolbeau, François: Le sermon 374 de saint Augustin sur l'Épiphanie. Édition du texte original; S. 560–567: Étaix, Raymond: Le sermon 17 de Césaire d'Arles. Texte complet; S. 583–604: Deproost, Paul-Augustin: Le texte Biblique des Actes et l'authenticité des sommaires en prose dans l'Historia apostolica d'Arator; S. 605–612: Dekkers, Eligius: Un commentaire pseudoaugustinien sur trois épitrês pauliniennes (Rm, Gal, Eph); S. 613–621: Beikircher, Hugo: Patristische Kleinigkeiten; S. 622–638: Petitmengin, Pierre: La compilation «De uindictis magnis magnorum peccatorum». Exemples d'anthropophagie tirés des sièges de Jerusalem et de Samarie; S. 639–653: Ochsenbein, Peter: Des Notger Balbulus Mariä Himmelfahrt-Sequenz „Congaudent angelorum" als musikalisch-sprachliches Kunstwerk; S. 654–669: Aland, Kurt: Die Ausgaben der Vulgata des Neuen Testaments von Gutenberg bis zur Clementina.

Bibelwissenschaft

Lüdde, Marie-Elisabeth: Biblische Motive und Mythen in der DDR-Literatur. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. VI, 178 S. (APrTh, 4), geb DM 118,00 ISBN: 3-11-013773-9.

Koch-Häbel, Barbara: Unverfügbares Sprechen. Zur Intention und Geschichte des Gleichnisses. – Münster: Aschendorff 1993. VI, 396 S. (Literatur als Sprache, 10), kart DM 88,00 ISBN: 3-402-03524-3.

Weren, Wim: Intertextualiteit en Bijbel. – Kampen: Kok 1993. 261 S. ISBN: 90-242-7451-6.

Altes Testament

Gottes Recht als Lebensraum. Festschrift für Hans Jochen Boecker, hg. v. Peter Mommer unter Mitarbeit von Eckart Schwab. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. 343 S. ISBN 3-7887-1457-3: S. 1–4: Aschermann, Hartmut: HJB – Skizzen über einen Freund; S. 7–20: Gerstenberger, Erhard S.: „Apodiktisches" Recht „Todes" Recht?; S. 21–31: Seebass, Horst: Noch einmal zum Depositenrecht Ex 22,6–14; S. 33–38: Zobel, Hans-Jürgen: Das Recht der Witwen und Waisen; S. 41–60: Bach, Robert: Esra 1. Der Verfasser, seine ‚Quellen' und sein Thema; S. 61–70: Fritz, Volkmar: „Bis an die Hörner des Altars." Erwägungen zur Praxis des Brandopfers in Israel; S. 71–92: Hermisson, Hans-Jürgen: Die babylonischen Aufstände am An-

fang der Regierung des Xerxes und ihre Ahndung nach alter und neuer Geschichtsschreibung; S. 93–100: HERRMANN, Siegfried: „Negatives Besitzverzeichnis" – eine mündliche Tradition?; S. 101–115: MOMMER, Peter: Die Diener des Propheten. Die Rolle Gehasis in der Elisa-Überlieferung; S. 117–128: SCHWAB, Eckart: Betlehem Efrata. Zur Überlieferung von Davids Herkunft; S. 131–144: ANDREW, Maurice Edward: Bund und Land; S. 145–163: KARRER, Martin: Christliche Gemeinde in Israel. Beobachtungen zur Logienquelle; S. 165–177: KELLERMANN, Ulrich: Wer kann Sünden vergeben außer Elia?; S. 179–196: KREUZER, Siegfried: „So wahr ich lebe . . ." Schwurformel und Gottesschwur in der prophetischen Verkündigung; S. 197–209: MEINHOLD, Arndt: Die theologischen Vorsprüche in den Diskussionsworten des Maleachibuches; S. 211–225: REVENTLOW, Henning Graf: Rationalistische Exegese. Am Beispiel des Heinrich Eberhard Gottlieb Paulus (1761–1851); S. 227–238: SCHMIDT, Werner H.: „Geht doch und schaut!" Aufrufe, sich selbst zu überzeugen, im Jeremiabuch; S. 239–249: STRAUSS, Hans: Tod (Todeswunsch; ‚Jenseits'?) im Buch Hiob; S. 251–263: THIEL, Winfried: Genesis 26 – eine Segensgeschichte des Jahwisten; S. 265–276: VIERWEGER, Dieter: „. . . und führte euch heraus aus dem Eisenschmelzofen, aus Ägypten . . ." כור הברזל als Metapher für die Knechtschaft in Ägypten (Dtn 4,20; 1 Kön 8,51; und Jer 11,4); S. 279–283: ENGELS, Wolfgang: Predigt zu Psalm 23 – aus der Zeit, als die Roma das Landeskirchenamt der Evangelische Kirche im Rheinland besetzten, aus Furcht vor drohender Abschiebung –; S. 285–291: HAARBECK, Ako: Der Gott des Wortes. Predigt zum 2. Gebot am 16. Februar 1986 in der Detmolder Christuskirche; S. 293–302: HELD, Heinz Joachim: Hoffen auf Gott und Entschlossenheit zum Guten. Unterweisung auf dem Weg zur Gerechtigkeit in Psalm 37 und in der Bergpredigt; S. 303–312: HERRENBRÜCK, Walter: Alleinsein – Chancen und Schwierigkeiten im Alter. Eine Bibelarbeit oder: Erkenntnisse aus dem Buch Ruth zu einem aktuellen Thema; S. 313–324: STRIEWE, Martin: Die Bedeutung der Psalmen in der evangelischen Kirche.

Text as Pretext. Essays in Honour of Robert Davidson. Edited by Robert P. Carroll. – Sheffield: Sheffield Academic Press 1992. 307 S. (JSOT Supplement Series, No. 138) ISBN: 1–85075–295–8: S. 13–27: AULD, A. Graeme: Can a Biblical Theology also be Academic or Ecumenical?; S. 28–46: BARCLAY, John M. G.: Manipulating Moses: Exodus 2.13–15 in Egyptian Judaism and the New Testament; S. 47–60: BEST, Ernest: Ephesians 2.11–22: A Christian View of Judaism; S. 61–85: CARROLL, Robert P.: The Discombobulations of Time and the Diversities of Text: Notes on the *Rezeptionsgeschichte* of the Bible; S. 86–90: COOTE, Robert B.: Mark 1.1: *archê*, 'Scriptural Lemma'; S. 91–105: COPELAND, Paul E.: The Midst of the Years; S. 106–128: EVANS, Christopher F.: Criticism and Tradition; S. 129–139: GIBSON, J. C. L.: A New Look at Job 41.1–4 (English 41.9–12); S. 140–159: HUNTER, Alastair G.: Could not the Universe Have Come into Existence 200 Yards to the Left? A Thematik Study of Job; S. 160–178: JOHNSTONE, William: The Two Theological Versions of the Passover Pericope in Exodus; S. 179–199: McKay, Heather A.: From Evidence to Edifice: Four Fallacies about Sabbath; S. 200–214: MATHESON, Iain G.: The End of Time: A Biblical Theme in Messiaen's *Quartet*; S. 215–233: NICOL, George G.: Story-patterning in Genesis; S. 234–255: PYPER, Hugh: The Reader in Pain: Job as Text and Pretext; S. 256–272: RICHES, John K.: Towards a Biblical Theology: von Balthasar's *The Glory of the Lord*; S. 273–281: SANDERS, James A.: Sins, Debts and Jubilee Release; S. 282–289: TEMPLETON, Douglas A.: A 'Farced Epistol' to a Sinking Sun of David. *Ecclesiastes* and *Finnegans Wake*: The Sinoptic View.

Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp. Edited by Eugene Ulrich, John W. Wright, Robert P. Carroll and Philip R. Davies. – Sheffield: Sheffield Academic Press 1992. 274 S. (JSOT Supplement Series, No. 149) ISBN: 1–85075–375-X: S. 13–18: WILKEN, Robert L.: Introduction; S. 20–42: WRIGHT, John W.: From the Center to Periphery: 1 Chronicles 23–27 and the Interpretation of Chronicles in the Nineteenth Century; S. 43–54: DAVIES, Philip R.: Defending the Boundaries of Israel in the Second Temple Period: 2 Chronicles 20 and the 'Salvation Army'; S. 55–75: VANDERKAM, James C.: Ezra-Nehemiah or Ezra and Nehemiah?; S. 76–86: SHAVER, Judson R.: Ezra and Nehemiah: On the Theological Significance of Making them Contemporaries; S. 87–99: CARROLL, Robert P.: Coopting the Prophets: Nehemiah and Noadiah; S. 102–114: WHYBRAY, R. N.: Thoughts on the Composition of Proverbs 10–29; S. 115–124: CRENSHAW, James L.: Prohibitions in Proverbs and Qoheleth; S. 125–138: FREEDMAN, David Noel: Patterns in Psalms 25 and 34; S. 139–157: ULRICH, Eugene: Ezra and Qoheleth Manuscripts from Qumran (4QEzra and 4QQoh · a,b ·); S. 158–171: HARRELSON, Walter: Wisdom Hidden and Revealed according to Baruch (Baruch 3.9–4.4); S. 174–181: WEINBERG, Joel P.: The Perception of 'Things' and their Production in the Old Testament Historical Writings; S. 182–189: WEINFELD, Moshe: The Phrases of Human Life in Mesopotamian and Jewish Sources; S. 190–201: TZAFERIS, Vassilios: Cults and Deities Worshipped at Caesarea Philippi-Banias; S. 204–212: RENDTORFF, Rolf: Some Reflections on Creation as a Topic of Old Testament Theology; S. 213–223: BARR, James: 'Thou art the Cherub': Ezekiel 28.14 and the Post-Ezekiel Understanding of Genesis 2–3; S. 224–240: GROOT VAN HOUTEN, Christiana de: Remember that you were Aliens: A Traditio-Historical Study; S. 241–257: LEMCHE, Niels Peter: The God of Hosea.

Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. 416 S., kart DM 49,80 ISBN: 3–7887–1412–3.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 12: Esaias. Fascicule 9. Is 30,15–35,5. Ed. Roger Gryson. – Freiburg: Herder 1993. S. 641–720 ISBN: 3–451–00477–1.

GERSTENBERGER, Erhard S.: Das dritte Buch Mose: Leviticus. Übers. und erkl. von Erhart S. Gerstenberger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993 (6., völlig neubearb. Aufl.), VIII, 411 S. (Das Alte Testament deutsch, 6) ISBN: 3–525–51122–1 kart. / 3–525–51123-X Gewebe.

PRESSLER, Carolyn: The view of women found in the Deuteronomic family laws. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. IX, 127 S. (BZAW, 216), geb DM 108,00 ISBN: 3–11–013743–7.

DELKURT, Holger: Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. 170 S. (Biblisch-Theologische Studien, 21), kart DM 44,00 (Bonn, Univ., Diss., 1992) ISBN: 3–7887–1446–8.

MENDE, Theresia: Das Buch Ijob. Teil I (Kap. 1–20). – Düsseldorf: Patmos 1993. 292 S. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Alten Testament für die geistliche Lesung, 14/1), geb DM 46,80 ISBN: 3–491–77171–4.

WAHL, Harald-Martin: Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. XVI, 246 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 207), Ln DM 132,00 ISBN: 3–11–013637–6 (Marburg, Univ., Diss., 1991).

Die Weisheit Salomons im Horizont Biblischer Theologie, hg. v. Hans Hübner. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. 112 S. (Biblisch-Theologische Studien, 22), kart DM 34,00 ISBN: 3–7887–1447–6.

BARREDO, Miguel Alvarez: Relecturas Deuteronomisticas de Amos, Miqueas y Jeremias. – Murcia: Editorial Espigas 1993. 229 S. (Publicaciones del Instituto Teologico Franciscano) ISBN: 84–86042–07–0.

Pismo święte. Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych: Księga Izajasza. Tłumaczenie, wstep i komentarz Lech Stachowiak *[Die Hl. Schrift des Alten und Neuen Testaments übersetzt aus der Originalsprache. Das Buch Jesaja. Übersetzung, Einleitung und Kommentar]*. – Lublin: Red. Wyd. KUL 1991. 293 S. (Biblia Lubelska *[Lubliner Bibel]*).

FISCHER, Georg: Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. X, 298 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 26), kart DM 39,00 (Graz, Univ., Habil.-Schr.).

KAISER, Otto: Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 355 S. (UTB, 1747) ISBN: 3–8252–1747–7 / 3–525–03281–1.

HOUTMAN, Cornelis: Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung. – Leiden: Brill 1993. XI, 401 S. (Oudtestamentische Studiën, 30), kart hfl 160,00 ISBN: 90–04–09690 6.

RÜTERSWÖRDEN, Udo: Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. X, 205 S. (BZAW, 215), geb DM 124,00 ISBN: 3–11–013948–0.

SCHOLTISSEK, Klaus: Vollmacht im Alten Testament und Judentum. Begriffs- und motivgeschichtliche Studien zu einem bibeltheologischen Thema (mit einem Ausblick auf das Neue Testament). – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1993. 186 S. (Paderborner Theologische Studien, 24) ISBN: 3–506–76274–5.

ZENGER, Erich: Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments. – Düsseldorf: Patmos. 174 S., kart DM 29,80 ISBN: 3–491–77160–9.

Neues Testament

STEGEMANN, Hartmut: Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch. – Freiburg: Herder 1993. 381 S. (Spektrum, 4249), kart DM 19,80 ISBN: 3–451–04128–6.

FOCANT, Camille: The Synoptic Gospels. Source Criticism and New Literary Criticism. – Leuven: University Press / Presses Universitaires de Louvain 1993. XXXIX, 669 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CX), kart BEF 3000,00 ISBN: 90–6186–543–3 / 90–6831–493–9.

IERSEL, Bas van: Markus. Kommentar. – Düsseldorf: Patmos 1993. 300 S., kart DM 54,00 ISBN: 3–491–77947–2.

ELLIOTT, J. K.: The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1993. XIX, 254 S. (Novum Testamentum Supplements, 71), geb hfl 140,00 / US$ 80,00 ISBN: 90–04–09767–8.

VOGT, Thea: Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag. – Freiburg, Schweiz / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1993. XI, 275 S. (Novum testamentum et orbis antiquus, 26), Ln. DM 79,00 ISBN: 3–7278–0898–5 / 3–525–53928–2.

LUZ, Ulrich: Die Jesusgeschichte des Matthäus. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. 180 S., kart DM 38,00 ISBN: 3–7887–1445-X.

LÉON-DUFOUR, Xavier: Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome III Les adieux du Seigneur ‹chapitres 13–17›. – Paris: Edition du Seuil 1993. 332 S. (Parole de Dieu), kart FF 180,00 ISBN: 2–02–020859–8.

LAMBRECHT, Jan: The Wretched "I" and Its Liberation. Paul in Romans 7 and 8. – Louvain-La-Neuve: Peeters 1992. 165 S. (LPM, 14), kart BEF 695,00 ISBN: 90–6831–436-X.

KLAUCK, Hans-Josef: Der erste Johannesbrief. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag / Benziger 1991. XI, 363 S. (Evangelisch-Katholi-

scher Kommentar zum Neuen Testament, XXIII/1), kart DM 94,00 ISBN: 3-7887-1377-1 / 3-545-23122-4.

Weiser, Alfons: Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1993. 237 S. (Studienbücher Theologie, 8), kart DM 34,00 ISBN: 3-17-012044-1.

Kudasiewicz, Józef: Jesus historii a Chrystus wiary *[Der historische Jesus – der Christus des Glaubens]*. – Lublin: Red. Wyd. KUL 1987. 250 S. (Jak rozumieć Pismo swięte, 3 *[Die Heilige Schrift verstehen, 3]*) ISBN: 83-228-0047-X.

Vermes, Geza: The Religion of Jesus the Jew. – Minneapolis MN: Fortress Press 1993. X, 244 S. ISBN: 0-8006-2797-0.

Langkammer, O. Hugolin: Teologia św. Pawła. *[Die Theologie des heiligen Paulus]*. – Lublin: Red. Wyd. KUL 1992. 106 S. (Teologia Nowego Testamentu, tom 2 *[Theologie des Neuen Testaments, 2]*) ISBN: 83-228-0291-9.

Hall, Sidney G. III: Christan anti-Semitism and Paul's theology. – Philadelphia PA: Fortress Press 1993. XV, 192 S. ISBN: 0-8006-2654-0.

Etcheverria, R. Trevijano: La conversión de la Escatología en Protología (EvTom log. 18, 19, 24, 49 y 50). – Salamanca: Universidad Pontifica 1993. Sonderdruck: S. 133–164 (Separata de Salmanticensis, Vol. XL Fasc. 2, Mayo-Agosto 1993).

Kirchengeschichte

Allgemeines

Woran sie glaubten – wofür sie lebten. 365 Wegbegleiter für die Tage des Jahres. Ein Kalenderbuch, hg. v. Rudolf Englert. – München: Kösel 1993. 381 S., geb DM 48,00 ISBN: 3-466-36391-8.

Christsein im Spannungsfeld von Mystik und Politik, hg. v. Dieter R. Bauer. – Ostfildern: Schwabenverlag 1993. 212 S., kart DM 38,00 ISBN 3-7966-0688-1: S. 7–16: Bauer, Dieter R.: Im Spannungsfeld von Mystik und Politik. Annäherungen; S. 17–33: Kegler, Jürgen: Gotteserfahrung und gesellschaftliches Handeln; S. 34–46: Eid, Volker: Christlicher Glaube und politische Verantwortung; S. 49–59: Köpf, Ulrich: Die Chimäre seines Zeitalters. Bernhard von Clairvaux zwischen Mystik und Politik; S. 61–73: Ehrenschwendtner, Marie-Luise: Parteinahme einer mittelalterlichen Nonne im Streit zwischen Kaiser und Papst: Margaretha Ebner; S. 75–87: Jungmayr, Jörg: Mystische Erkenntnis und politischer Auftrag: Caterina von Siena; S. 89–95: Keel, Anselm: Ein Polit-Einsiedel: Nikolaus von der Flüe; S. 97–110: Langer, Otto: Ordnung und Empörung: Zur Begründung der Revolution in den Schriften Thomas Müntzers; S. 113–128: Beutel, Albrecht: Christsein vor Gott und der Welt: Luthers Lehre von den zwei Reichen; S. 131–148: Feil, Ernst: „Im Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen": Dietrich Bonhoeffer; S. 151–172: Schellenberger, Bernardin: Prophet in der modernen Welt: Thomas Merton; S. 175–185: Büchsel, Richard: Die Allgegenwart Christi als Grund von Mystik und Politik: Pierre Teilhard de Chardin; S. 187–194: Presler, Gerd: Nachfolge in Gewaltlosigkeit: Martin Luther King; S. 195–210: Sudbrack, Josef: Mein Menschsein: Räume des Verweilens – Felder des Wirkens.

Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, hg. v. Hans Reinhard Seeliger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 320 S., ISBN 3-451-23222-7: S. 19–31: Gieselbusch, Hermann: Deschner bei Rowohlt; S. 35–50: Fetscher, Sebastian: Der Misanthrop als Kirchenfeind; S. 51–66: Bottke, Wilfried: Karlheinz Deschners „Kriminalgeschichte des Christentums" im Lichte des strafrechtlichen und kriminologischen Verbrechensbegriffs; S. 81–96: Köhler, Oskar: Nichts Neues: Kirchenkritische Historie; S. 97–114: Wiedenhofer, Siegfried: Apologie der Kirche – Idealisierung der Kirchengeschichte?; S. 115–122: Stemberger, Günter: Vom Unbehagen mit dem Alten Testament; S. 123–129: Stemberger, Günter: Anfänge christlicher Judenfeindschaft; S. 130–147: Grasmück, Ernst Ludwig: Die Auseinandersetzung der Christen mit Juden und Heiden in den ersten Jahrhunderten; S. 148–159: Alföldi, Maria-R.: Kaiser Konstantin: ein Großer der Geschichte?; S. 160–173: Cramer, Winfried: Armenierverfolgung und Christenverleumdung – diesmal vom Schreibtisch aus. Zum frühen Christentum in Armenien und Persien; S. 174–184: Haehling, Raban von: Die Fiktion vom toleranten Iulian oder Vom Fehlen einer heidnischen Alternative in der nachkonstantinischen Ära; S. 185–196: Hübner, Reinhard M.: Athanasius von Alexandria – nützlicher Zeuge einer wohlbegründeten Anklage?; S. 197–206: Faust, Ulrich: Ambrosius; S. 207–216: Feldmann, Erich: Augustinus und die Ethik; S. 217–226: Haendler, Gert: Byzantinische Reichskirche, Papsttum und Germanen im 5. und 6. Jahrhundert; S. 227–240: Denzler, Georg: Auf das Papsttum eingeschossen; S. 241–249: Brennecke, Hanns Christof: Theologie und Dogma als ideologischer Überbau von Gewaltpolitik? Die Rivalität der östlichen Patriarchate und die Entwicklung des christologischen Dogmas im 5. Jahrhundert; S. 258–266: Brox, Norbert: Fälschung ist nicht immer Lüge; S. 267–278: Baumeister, Theofried: Zeugnisse der Mentalität und Glaubenswelt einer vergangenen Epoche. Hagiographische Literatur und Heiligenverehrung in der Alten Kirche; S. 279–288: Wischmeyer, Wolfgang: Von einem, der wallfahren wollte, ohne aufzubrechen. Unterschiedliche Perspektiven von Wallfahrten; S. 289–302: Klein, Richard: Geldgier und Sklavenzwang. Die Christen im Sozial- und Wirtschaftsgefüge der römischen Kaiserzeit; S. 303–310: Speyer, Wolfgang: Verkannte Magie – reinigendes Feuer. Die kulturellen Voraussetzungen für die Vernichtung heterodoxer Literatur und des Heidentums in der christlichen Spätantike.

Mezger, Werner: Sankt Nikolaus. Zwischen Kult und Klamauk. – Ostfildern: Schwabenverlag 1993. 351 S., geb DM 128,00 ISBN: 3-7966-0723-3.

Klischies, Manfred: Der Stern als Geburtssymbol. Einzelne Vorformen und ähnliche Zeichen. – o. O.: Scholl 1992. 131 S. ISBN: 3-9801959-5-3.

Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum zum Vaticanum II, hg. v. Guiseppe Alberigo. – Düsseldorf: Patmos 1993 (Storia dei concili ecumenici «dt.»). 482 S., geb DM 89,80 ISBN: 3-491-71105-3: S. 13–20: Alberigo, Guiseppe: Die ökumenischen Konzilien in der Geschichte; S. 22–134: Perrone, Lorenzo: Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451); S. 136–168: Yannopoulos, Panayotis A.: Vom Zweiten Konzil von Konstantinopel (553) zum Zweiten Konzil von Nicaea (786–787); S. 170–196: Perrone, Lorenzo: Das Vierte Konzil von Konstantinopel (869–870); S. 198–231: Melloni, Alberto: Die Sieben „Papstkonzilien" des Mittelalters; S. 235–290: Wohlmuth, Josef: Die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449); S. 292–329: Proch, Umberto: Die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1438–1445); S. 333–383: Venard, Marc: Das Fünfte Laterankonzil (1512–1517) und das Konzil von Trient (1545–1563); S. 386–412: Alberigo, Guiseppe: Das Erste Vatikanische Konzil (1869–1870); S. 414–470: Alberigo, Guiseppe: Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965).

Alte Kirchengeschichte

Blönnigen, Christoph: Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik. – Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1992. XI, 370 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 15: Klassische Sprachen und Literaturen, 59), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-45175-X (Gießen, Univ., Diss., 1992).

Heid, Stefan: Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land. – Bonn: Borengässer 1993. XXXIII, 248 S. (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, 6), geb DM 56,00 ISBN: 3-923946-21-X (Bonn, Univ., Diss., 1990).

Rizzi, Marco: Ideologia e retorica negli ‚exordia' apologetici. Il problema dell' ‚altro' (II–III secolo). – Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore 1993 (Studia Patristica Mediolanensia, 18) ISBN: 88-343-0178-1.

Dassmann, Ernst: Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 231 S. (Urban-Tachenbücher, 444), kart DM 28,00 ISBN: 3-17-011734-3.

Commentaires de Jerome sur le prophete Isaie. Introduction Roger Gryson. Livres I–IV. Texte établi par R. Gryson et P.-A. Deproost avec la collaboration de J. Coulie et E. Crousse. – Freiburg: Herder 1993. S.470 (Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 23).

Hennings, Ralph: Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2, 11–14. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1994. XI, 395 S. (Vigiliae Christianae Supplements, 51), geb hfl 175,00 / US$ 100,00 (Heidelberg, Univ., Diss., 1991/92) ISBN: 90-04-09840-2.

Ruokanen, Miikka: Theology of Social Life in Augustine's *De civitate Dei*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 179 S. (Forschungen zur Kirchen-und Dogmengeschichte, 53), kart DM 68,00 ISBN: 3-525-55161-4.

Prestel, Peter: Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in „de doctrina Christiana". – Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1992. 307 S. (Studien zur klassischen Philologie, 69), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-44694-2 (Heidelberg, Univ., Diss., 1991).

Vinzent, Markus: Asterius von Kappadokien, Die theologische Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1993. 375 S. (Vigiliae Christianae Supplements, 20), kart hfl 160,00 / US$ 91,50 ISBN: 90-04-09841-0.

Mittelalter

Kolb, Werner: Herrscherbegegnungen im Mittelalter. – Bern, Frankfurt/M., New York, Paris: Peter Lang 1988. VIII, 183 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 359), kart DM 49,00 ISBN: 3-261-03796-2 (Zürich, Univ., Diss., 1987/88).

Siems, Harald: Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1992. CXVI, 915 S. (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 35), geb DM 198,00 ISBN: 3-7752-5163-4 (München, Univ., Habil., 1990).

Hinkmar von Reims: De divortio Lotharii regis et Theutbergae Reginae, hg. v. Letha Böhringer. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1993. VII, 315 S. (Monumenta Germaniae Historica, Concilia, Tom. IV Suppl. I), geb DM 128,00 ISBN: 3-7752-5327-0 (Bonn, Univ., Diss. (L. Mahadevan), 1987).

Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i documenty. Część: Studia / Część 2: Dokumenty. *(Cyryl and Methodius. The Aposteles and Teachers of the Slavs. Studies and Documents. Part 1: Studies / Part 2: Documents)*, hg. v. J. S. Gajek und L. Górka. – Lublin: Red. Wyd. KUL 1991. 590 S. (Teologia w dialogu, 6 *[Theology in Dialogue, 6]*) ISBN: 83-228-0234-X: S. 21–25: Sławski, Franciszek: Święci Cyryl i Metody – życie i dzieło (*Cyril and Methodius – their life and work*); S. 27–34: Naumow, Aleksander: Metody jako święty (*Methodius as a Saint*); S. 35–44: Moszyński, Leszek: Między patriarchatem w Konstantynopolu a arcybiskupstwem w Salzburgu (*Cyril and Methodius between the Patriarchate in Constantinople and the Archbishopric in Salzburg*); S. 45–54: Eldarov, Giorgio: Święci cyryl i Metody – ojcowie teologii słowiańskiej (*Saints Cyryl and Methodius – Fathers of Slavic Theology*); S. 55–74; Arranz, Miguel: Liturgiczny aspekt dzieła Cyryla i Metodego. Kilka podstawowych kwestii (*Liturgical aspect of the work of Saints Cyril and Methodius. Some fundamental issues*); S. 75–83: Olszewski, Mieczysław: U początków liturgii

słowańskiej (*At the beginning of Slavonic worship*); S. 85–88: Smolik, Josef: Słowiańska liturgia w Czechach [Komunikat] (*Slavonic worship in Bohemia [Communique]*); S. 89–93: Paprocki, Henryk: Liturgiczny kult świętych Cyryla i Metodego w Rosyjskim Kościele Prawosławnym (*Liturgical veneration of Saints Cyril and Methodius in the Russian Orthodox Church*); S. 95–103: Iużny, Ryszard: Święci Misjonarze Słowiańszczyzny w piśmiennictwie wschodnio-słowiańskim (*Saint Missionaries of Slavs in the East Slavic literature*); S. 105–120: Jarco, Jan: Charyzmatyczna posługa Apostołów Słowian w świetle piśmiennictwa starosłowiańskiego (*Charismatic ministry of the Apostels of Slavs in the light of the Old Slavonic literature*); S. 121–124: Miszczyńska, Katarzyna: Soteriologiczny wymiar misji świętych Cyryla i Metodego [Komunikat] (*Soteriological Dimension of Saints Cyril and Methodius [Communique]*); S. 125–132: Chodkiewicz, Andrzej: Tradycja cyrylo-metodiańska w Polsce (*Cyrillo-Methodian Tradition in Poland*); S. 133–143: Sawa (Hrycuniak): Ślady działalności misyjnej św. Metodego na ziemiach polskich (*Traces of missionary activity of Saint Methodius on Polish territories*); S. 145–158: Kürbis, Brygida: Krąg czesko-morawski a pierwsza chrystianizacja Polski (*Bohemo-Moravian influence on the christianisation of Poland*); S. 159–167: Kumor, Bolesław: Kult świętych Cyryla i Metodego wśród polskiej emigracji w Stanach Zjednoczonych (*Cult of Saints Cyril and Methodius among Polish emigration in the U.S.A.*); S. 169–184: Oczkowska, Barbara: Tradycje cyrylo-metodiańskie w Chorwacji i Bośni (*Cyrillo-Methodian Traditions in Croatia and Bosnia*); S. 185–205: Górka, Leonard: Trwałe wartości tradycji cyrylo-metodiańskiej. W 1100-lecie śmierci św. Metodego (*Permanent values of the Cyrillo-Methdian Tradition. On the 1100th Anniversary of the death of Saint Methodius*); S. 195–205: Čegownik, Stanisław: Wkład braci Cyryla i Metodego w dzieło chrześcijańskiej tożsamości współczesnej Europy (*Contribution of the Brothers Cyril and Methodius to Christian identity of modern Europe*); S. 209–235: Gajek, Jan Sergiusz / Koza, Stanisław Józef: Ogólny przegląd wydarzeń roku jubileuszowego (*General review of the celebrations of the Jubilee Year*); S. 237–246: Nowak, Edward: Obchody Jubileuszowego Roku Metodiańskiego w Rzymie (*Celebrations of the Jubilee Methodian Year in Rome*); S. 247–255: Grajewski, Andrzej: Uroczystości metodiańskie w Djakovie i Welehradzie (*Methodian celebrations in Diakovo and Velehrad*); S. 257–271: Gajek, Jan Sergiusz: Obchody roku jubileuszowego w Polsce (*Celebrations of the Jubilee Year in Poland*); S. 15–81: Biografie Cyryla i Metodego (*Biographies of Saint Cyril and Methodius*); S. 85–218: Dokumenty papieskie (*Pontifical Documents*); S. 221–272: Dokumenty Kościołów lokalnych (*Documents of Local Churches*); S. 275–282: Wykaz ważniejszej literatury cyrylo-metodiańskiej (*Cyrillo-Methodian Bibliography of major importance*).

Althoff, Gerd: Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1992. XXXII., 419 S. (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 37), geb DM 140,00 ISBN: 3-7752-5437-4.

Scholz, Sebastian: Transmigration und Translation. Studien zum Bistumswechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum Hohen Mittelalter. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1992. 285 S. (Kölner Historische Abhandlungen, 37), kart DM 88,00 ISBN 3-412-08191-4 (Köln, Univ., Diss, 1990/91).

Consuetudines canonicorum regularium Rodenses. Die Lebensordnung des Regularkanonikerstiftes Klosterrath I/II. Text erstellt von Stefan. – Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1993. S. 1–343 / XI, 344–570 (Fontes Christiani, 11,1/2) ISBN: 3-451-22114-4 / 3-451-22115-2.

Silvestris, Bernardus: Mathematicus, hg. u. übertr. v. Jan Prelog / Manfred Heim / Michael Kießlich. – St. Ottilien: EOS 1993. 123 S. (Studien zur Theologie und Geschichte, 9) ISBN: 3-88096-909-4.

Hl. Hildegard. Briefwechsel mit Wibert von Gembloux, hg. u. übersetzt von Walburga Storch OSB mit einem kunstgeschichtlichen Beitrag von Dr. Werner Lauter. – Augsburg: Pattloch 1993. 127 S. ISBN: 3-629-00875-5.

Feld, Helmut: Die Eingeschlossene von San Damiano. 800 Jahre Klara von Assisi 1193–1993. – Tübingen: Verlag der Tübinger Gesellschaft 1993. 110 S. (Asketische Schriften, Tübinger Gesellschaft, 5) ISBN: 3-928096-08-7.

Dreyer, Mechthild: Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae – Ein Beispielwerk axiomatischer Methode. – Münster: Aschendorff 1993. VI, 130 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 37), kart DM 36,00 ISBN: 3-402-03932-X.

Katerelos, Evangelos: Die Auflösung der Ehe bei Demetrios Chomatianos und Johannes Apokaukos. Ein Beitrag zur byzantinischen Rechtsgeschichte des 13. Jahrhunderts. – Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1992. 307 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, 450), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-44713-2 (Freiburg i. Br., Univ., Diss., 1991).

Kilwardby, Robert: Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum, hg. v. Richard Schenk. – München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1993. 73*, 280 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, 17) ISBN: 3-7696-9017-6.

de Asis Chavero Blanco, Francisco: Imago dei. Aproximacion a la antropologia teologica de San Buenaventura. – Murcia: Editorial Espigas 1993. XVIII, 281 S. (Publicaciones del Instituto Teologico Franciscano, 12) ISBN: 84-86042-10-O.

Acklin Zimmermann, Béatrice W.: Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten. Vorwort von Ruedi Imbach. – Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1993. XV, 190 S. (Dokimion, 14), kart DM 34,00 ISBN: 3-7278-0904-3.

Gandlau, Thomas: Trinität und Kreuz. Die Nachfolge Christi in der Mystagogie Johannes Taulers. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 416 S. (Freiburger theologische Studien, 155), kart DM 68,00 ISBN: 3-451-23270-7 (Augsburg, Univ., Diss., 1992 „Bild Ihn in dich und dich in Ihn. Trinität und Kreuz in ihrer Bedeutung für die Nachfolge Christi bei Johannes Tauler.").

Fogelquist, Ingvar: Apostasy and Reform in the Revelations of St. Birgitta. – Uppsala: Departament of Theology 1993. 264 S. (Bibliotheca Theologiae Practicae, 51) ISBN: 91-22-01572-8.

Werner, Ernst: Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators. – Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1991. 256 S. (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 34), Ln DM 48,00 ISBN: 3-7400-0129-1.

Kranz, Gisbert: Thomas von Kempen. Der stille Reformer vom Niederrhein. – Moers: Brendow 1993. 62 S. ISBN: 3-87067-524-1.

Rubin, Miri: Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture. – New York: Cambridge University Press 1993 (1. Aufl. 1991). XV, 432 S. ISBN: 0-521-35605-9 / 0-521-43805-5.

Tanz, Sabine: Jeanne d'Arc. Spätmittelalterliche Mentalität im Spiegel eines Weltbildes. – Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolge. 304 S. (Forschung zur mittelalterlichen Geschichte, 33), Ln DM 78,00 ISBN: 3-7400-0103-8.

Das Mariasteiner Anniversar Totenbuch – Lebensbuch. Verzeichnis der Gedächtnistage im ehemaligen Augustinerinnenkloster Mariastein bei Eichstätt/Bay., bearbeitet von Ortrun Fina. – Regensburg: F. Pustet 1987. 166 S. (Eichstätter Materialien, Schriftenreihe der Katholischen Universität Eichstätt, 10 / Abteilung Geschichte, 2), kart DM 52,00 ISBN: 3-7917-1111-3.

Reformation und Neuzeit

Schilling, Heinz: Die Stadt in der Frühen Neuzeit. – München: Oldenbourg 1993. X, 148 S. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 24), Br. DM 28,00; Ln. 64,00 ISBN: 3-486-55032-2.

Bell, Theo: Divinus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften. – Mainz: Philip von Zabern 1993. XI, 418 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Abteilung Religionsgeschichte, 148), Ln. DM 98,00 ISBN: 3-8053-1329-2.

Peters, Albrecht: Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd 4: Die Taufe. Das Abendmahl. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 202, kart DM 38,00 ISBN: 3-525-56183-0.

Fuchs, Guido: Psalmdeutung im Lied. Die Interpretation der „Feinde" bei Nikolaus Selnecker (1530–1592). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 248 S. (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung, 25), kart DM 68,00 ISBN: 3-525-57187-9 (Würzburg, Univ., Diss., 1986).

Nelson, Timothy: „O du armer Luther . . ." Sprichwörtliches in der antilutherischen Polemik des Johannes Nas (1534–1590). – Bern, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien: Peter Lang 1992. 334 S. (Sprichwörterforschung, 15), kart DM 130,00 ISBN: 3-261-04424-1.

Stienhauf, Bernhard: Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600) Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient. – Münster: Aschendorff 1993. XXXII, 269 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 132) ISBN: 3-402-03794-7.

Bieber, Anneliese: Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation. Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäuskommentars und der Passions- und Auferstehungsharmonie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 330 S. mit 23 Abbildungen (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 51) ISBN: 3-525-55159-2 (Münster, Univ., Diss., 1990/1).

Schmidt, Heinrich Richard: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert. – München: Oldenbourg 1992. XII, 153 S. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 12), kart DM 28,00 ISBN: 3-486-55037-3.

Neveu, Bruno: L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne. – Napoli: Bibliopolis 1993. 758 S. (Istituto Italiano Per Gli Studi Filosofici, Serie Studi, XII) ISBN: 88-7088-276-4.

Hover, Winfried: Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert. – Fridingen: Börsig-Verlag 1993. 225 S., kart DM 98,00 ISBN: 3-9802256-3-1 (München, Univ., Diss., 1993).

Hommer, Joseph von: Es muß Einheit seyn. Anreden eines Bischofs an die Alumnen seines Seminars, hg. v. Michael Embach. Mit einer biographischen Einleitung von Martin Persch. – Trier: Paulinus 1993. 122 S. (Mitteilungen und Verzeichnisse aus der Bibliothek des Bischöflichen Priestersemiars zu Trier, 7) ISBN: 3-7902-0152-9.

Schatz, Klaus: Vaticanum I, Bd 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius". – Paderborn: Schöningh 1993. XVIII, 405 S., Ln DM 88,00 ISBN 3-506-74694-4.

Murrmann-Kahl, Michael: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920. – Gütersloh: Gütersloher Gerd Mohn 1992. S. 515 ISBN: 3-579-00250-3 (München, Univ., Diss., 1990).

Neueste Zeit

Bleistein, Roman: Rupert Mayer. Der verstummte Prophet. – Frankfurt: Josef Knecht 1993. 447 S., geb DM 48,00 ISBN: 3-7820-0664-X.

Bendel, Rainer: Das Kirchenbild Joseph Bernharts. – St. Ottilien: EOS 1993. S. 194 (Studien zur Theologie und Geschichte, 10) ISBN: 3-88096-910-8.

Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, hg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz / Carsten Nicolaisen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 429 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, 18) ISBN 3-525-55718-3: S. 7–18: Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Problemanzeige; S. 19–43: Rendtorff, Trutz: Das Wissenschaftsverständnis der protestantischen Universitätstheologie im Dritten Reich; S. 45–79: Wolgast, Eike: Nationalsozialistische Hochschulpolitik und die theologischen Fakultäten; S. 81–87: Meier, Kurt: Anpassung und Resistenz der Universitätstheologie. Ein Beitrag zur institutionsgeschichtlichen Debatte; S. 89–112: Nowak, Kurt: Protestantische Universitätstheologie und „nationale Revolution". Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des „Dritten Reiches"; S. 113–144: Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Geschichtsverständnis angesichts des Nationalsozialismus. Der Tübinger Kirchenhistoriker Hanns Rückert in der Auseinandersetzung mit Karl Barth; S. 145–167: Damberg, Wilhelm: Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933–1950; S. 169–180: Ritter, Adolf Martin: Die Heidelberger Kirchenhistoriker in der Zeit des „Dritten Reiches"; S. 181–197: Rohkrämer, Martin: Fritz Lieb 1933–1939. Entlassung – Emigration – Kirchenkampf – Antifaschismus; S. 199–222: Alwast, Jendris: Theologie im Dienst des Nationalsozialismus, Mentalitätsanalyse als Schlüssel zum Verständnis der Anfälligkeit von Theologen für den Nationalsozialismus. Eine sozialpsychologische Untersuchung der NS-Theologie von Emanuel Hirsch; S. 223–249: Erhart, Hannelore: Die Theologin im Kontext von Universität und Kirche zur Zeit der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus – ein Beitrag zur theologischen Diskussion; S. 251–275: Besier, Gerhard: Zur Geschichte der Kirchlichen Hochschulen oder: Der Kampf um den theologischen Nachwuchs; S. 277–290: Norden, Günther van: Die Kirchliche Hochschule in Wuppertal; S. 291–301: Thierfelder, Jörg: Ersatzveranstaltungen der Bekennenden Kirche; S. 303–315: Ludwig, Hartmut: Theologiestudium in Berlin 1937: Die Relegierung von 29 Theologiestudierenden von der Berliner Universität; S. 317–345: Neuser, Wilhelm: Die Teilnahme der Professoren aus Münster an den kirchlichen Prüfungen – ein Stück westfälischer Kirchenkampf; S. 347–359: Mager, Inge: Göttinger theologische Promotionen 1933–1945; S. 361–389: Schwarz, Karl W.: „Grenzburg" und „Bollwerk". Ein Bericht über die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät 1938–1945.

Döblin, Alfred: Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis. – Heitersheim: Walter 1993. 620 S., Leinen DM 88,00 ISBN: 3-530-16651-0.

Mynarek, Hubertus: Erster Diener Seiner Heiligkeit. Ein kritisches Porträt des Kölner Erzbischofs Joachim Meisner. – Köln: Kiepenheuer & Witsch 1993. 312 ISBN: 3-462-02283-0.

Dogmatik

Ratzinger, Joseph Kardinal / Schönborn, Christoph: Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1993. 96 S. (Theologie und Glaube), kart DM 17,80 ISBN: 3-87996-312-6: S. 7–34: Ratzinger, Joseph Kardinal: Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche; S. 35–58: Schönborn, Christoph: Der Katechismus der katholischen Kirche – Leitgedanken und Hauptthemen; S. 59–94: Schönborn, Christoph: Kurze Einführung in die vier Teile des Katechismus.

Verweyen, Hansjürgen: Der Weltkatechismus – Therapie oder Symptom einer kranken Kirche? – Düsseldorf: Patmos. 160 S., kart DM 19,80 ISBN: 3-491-77938-3.

Ruh, Ulrich: Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 144 S., kart DM 19,80 ISBN: 3-451-23261-8.

Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe. Hugo und Karl Rahner. Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft, hg. v. Abraham Peter Kustermann / Karl H. Neufeld. – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1993. 86 S., kart DM 12,50 ISBN 3-926297-48-4: S. 11–31: Neufeld, Karl H.: Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners aus der Zusammenarbeit mit Hugo Rahner; S. 33–50: Neufeld, Karl H.: Hugo und Karl Rahner – „Lehrer des Glaubens"; S. 51–57: Fröhlich, Roland: Erinnerungen an Hugo Rahner; S. 59–67: Rahner, Hugo: Eucharisticon Fraternitatis; S. 69–74: Rahner, Karl: Ein brüderlicher Geburtstagsbrief; S. 75–78: Rahner, Karl: Ein spielender Mensch. Gedenkwort für Hugo Rahner.

Handbuch der Dogmatik, Band 2: Gnadenlehre, Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Trinitätslehre, hg. v. Theodor Schneider. Erarbeitet von Bernd Jochen Hilberath u. a. – Düsseldorf: Patmos 1993. 611 S. ISBN 3-491-77043-2: S. 3–46: Hilberath, Bernd Jochen: Gnadenlehre; S. 47–154: Wiedenhofer, Siegfried: Ekklesiologie; S. 155–187: Müller, Alois † / Sattler, Dorothea: Mariologie; S. 188–225: Nocke, Franz-Josef: Allgemeine Sakramentenlehre; S. 226–376: Nocke, Franz-Josef: Spezielle Sakramentenlehre; S. 377–478: Nocke, Franz-Josef: Eschatologie; S. 481–576: Werbick, Jürgen: Trinitätslehre.

Biser, Eugen: Glaubensbekenntnis und Vaterunser. Eine Neuauslegung. – Düsseldorf: Patmos 1993. 192 S., kart DM 28,80 ISBN: 3-491-77951-0.

Nobile, Marco: Premesse anticotestamentarie e giudaiche di cristologia. – Rom: Pontificium Athenaeum Antonianum 1993. S. (SPAA, 31) ISBN: 88-7257-023-9.

Simonetti, Manlio: Studi sulla cristologia del II e III secolo. – Roma: Istituto Patristico Augustinianum 1993. 353 S. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 44), kart Lit 55,000.

Wozu noch ein Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt, hg. v. Heinz-Joachim Fischer u. a. – Köln: Communio Verlagsgesellschaft 1993. 87 S., ISBN 3-921204-09-7: S. 7–20: Horn, Stephan Otto: Die petrinische Sendung der Kirche von Rom. Biblische und patristische Aspekte; S. 21–56: Kasper, Walter: Dienst an der Einheit und der Freiheit der Kirche Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche; S. 57–70: Fischer, Heinz-Joachim: Der Papst als Politiker; S. 71–84: Pottmeyer, Hermann Josef: Wozu braucht die Kirche einen Papst?

Slenczka, Notger: Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 602 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 66), kart DM 148,00 ISBN: 3-525-56273-X (Göttingen, Univ., Diss., 1990).

Konfessionskunde und Ökumenische Theologie

Bundschuh-Schramm, Christiane: Einheit und Vielheit der Kirchen. Ökumene im konziliaren Prozeß. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 210, 2 Abb. (Praktische Theologie heute, 14), kart DM 49,80 ISBN: 3-17-0127-7-1.

Lülf, Franz: Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschlang. – Altenberge: Oros Verlag 1993. 378 S. (MThA, 26), kart DM 64,80 ISBN: 3-89375-081-9 (Münster, Univ., Diss., 1992/93).

Ecumenical Principles, ed. by Irish Inter-Church Meeting. Department of Theological Questions. – Dublin: Veritas 1993. 21 S., kart 1,95 ISBN: 1-85390-261-6.

Salvation & Grace, ed. by Irish Inter-Church Meeting. Department of Theological Questions. – Dublin: Veritas 1993. 32 S., kart 1,95 ISBN: 1-85390-266-7.

Liturgiewissenschaft

Lischer, Richard: A theology of preaching. The dynamics of the Gospel. – Durham: The Labyrinth Press 1992 (überarb. 1. Aufl. 1981). 103 S. ISBN: 0-939464-53-5.

Bouyer, Louis: Liturgie und Architektur. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1993. 117 S. (Theologia Romanica, 18), kart DM 27,00 (Liturgy and Architecture, 1967) ISBN: 3-89411-315-4.

Eder, Karl: Auf dem Weg zur Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst. Bamberger Gebet- und Gesangbücher von 1575 bis 1824. – St. Ottilien: EOS 1993. LIII, 402, LV–LXII, 161 S. (Dissertationen Theologische Reihe, 56), kart DM 78,00 ISBN: 3-88096-446-7 (Bamberg, Univ., Diss., 1992).

Owusu, Vincent Kwame SVD: The Roman Funeral Liturgy: History, Celebration and Theology. – Nettetal: Steyler 1993. XVIII, 235 S., kart DM 35,00 ISBN: 3-8050-0308-0.

Kirchenrecht

Sebott, Reinhold: Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts. – Frankfurt: J. Knecht 1993. 231 S. ISBN: 3-7820-0672-0.

Walser, Markus: Die Bedeutung des Wohnsitzes im kanonischen Recht. Eine Untersuchung zu cc. 100–107 CIC. – St. Ottilien: EOS 1993. S. 138 (Dissertationen: Kanonistische Reihe, 9), kart DM 24,80 ISBN: 3-88096-579-X.

Heimerl, Hans / Pree, Helmuth: Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich. – Regensburg: F. Pustet 1993. 944 S., kart DM 178,00 ISBN: 3-7917-1359-0.

Martetschläger, Johannes: Die Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich nach Art. 15 Staatsgrundgesetz 1867. – St. Ottilien: EOS 1993. XXXXIX, 119 S. (Dissertationen: Kanonistische Reihe, 8), kart DM 24,80 ISBN: 3-88096-578-1.

Moraltheologie

Anzenbacher, Arno: Einführung in die Ethik. – Düsseldorf: Patmos 1992. 307 S., kart DM 49,80 ISBN: 3-491-77925-1.

Guardini, Romano: Ethik. Vorlesungen an der Universität München. Bd 1 / 2. Aus dem Nachlaß hg. v. Hans Mercker. Unter Mitarbeit v. Martin Marschall. – Mainz: Matthias-Grünewald 1993. S. I–XLIV, 1–723 / I–XI, 727–1319, geb DM 88,00 ISBN: 3-7867-1721-4.

Göbel, Wolfgang: Der Wille zu Gott und das Handeln in der Welt: M. Luther – Johannes v. Kreuz – I. Kant. – Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1993. 212 (Studien zur theologischen Ethik, 51) ISBN: 3-7278-0902-7 / 3-451-23279-0 (Tübingen, Univ., Diss, 1992/93 [überarb.]).

Mommsen, Wolfgang: Christliche Ethik und Theologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan. – Altenberge: Oros Verlag 1993. 228S. (MThA, 25), kart DM 34,80 ISBN: 3-89375-079-7.

Curran, Charles E.: The Church and Morality. An Ecumenical and Catholic Approach. – Minneapolis MN: Fortress Press 1993. 126 S. ISBN: 0-8006-2756-3.

Hütter, Reinhard: Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1993. XII, 303 S. (Evangelium und Ethik, 1), kart DM 52,00 ISBN: 3-7887-1448-4.

Günthör, Anselm OSB: Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie. Der Christ – gerufen zum Leben. Bd. I: Allgemeine Moraltheologie. – Vallendar-Schönstatt: Patris 1993. 587 S., kart DM 64,00 ISBN: 3-87620-168-3.

Schockenhoff, Eberhard: Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß. –Mainz: M. Grünewald 1993. 461 S. (Welt der Theologie), geb DM 54,00 ISBN: 3-7867-1720-6.

Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik und ihre Anwendung bei Mikroorganismen, Pflanzen und Tieren, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Kirchenrat der EKD. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991. 96 S. ISBN: 3-579-01961-9.

Christliche Sozialethik

Staatslexikon, Bd. 7: Die Staaten der Welt II. Afrika – Asien, Australien – Ozeanien, Antarktis, hg. v. d. Görres-Gesellschaft. – Freiburg: Herder 1993. S. XII, 501 – 904, geb DM 248,00 ISBN: 3-451-19307-8.

Schallenberg, Peter: Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960). – Münster: Aschendorff 1993. XLVI, 285 S. (Schriften des Instituts für Christliche Wissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 28), kart DM 57,00 ISBN: 3-402-04536-2.

Huster, Ernst-Ulrich: Neuer Reichtum und alte Armut. – Düsseldorf: Patmos. 160 S. (Wendepunkte), kart DM 29,80 ISBN: 3-491-72278-0.

Bedford-Strohm, Heinrich: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser 1993. 352 S. (Öffentliche Theologie, 4), kart DM 78,00 ISBN: 3-579-02010-2 (Heidelberger Theol. Fak., Diss, 1992).

Zsifkovits, Valentin: Asylpolitik mit Herz und Vernunft. Zu einer aktuellen Problematik. – Regensburg: F. Pustet 1993. 110 S. (Soziale Perspektiven, 8), kart DM 24,80 ISBN: 3-7917-1395-7.

Wir und die Fremden. Entstehung und Abbau von Ängsten, hg. v. Rainer Isak. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 1993. 133 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) ISBN 3-928698-04-4: S. 10–25: Funcke, Liselotte: Leben mir Fremden – Herausforderungen an Politik und Gesellschaft; S. 26–34: Bresch, Carsten: Evolution und Fremdenangst; S. 35–51: Lindner, Wulf-Volker: Die Angst vor Fremden – Psychoanalytische und ethnopsychoanalytische Aspekte; S. 52–59: Galli, Johannes: Der Fremde bin ich selbst; S. 60–105: Fuchs, Ottmar: Offen für Fremde: eine christliche Tugend; S. 106–122: Uhlein, Hermann: Kirche als Anwältin – Anspruch und Praxis kirchlicher Arbeit mit Fremden; S. 123–131: Baldas, Eugen: Engagement für Fremde und mit Fremden – Der ökumenische Asylhelferkreis in Freiburg.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Zulehner, Paul M. / Denz, Hermann: Wie Europa lebt und glaubt. – Düsseldorf: Patmos 1993. 264 S. (Europäische Wertestudien), kart DM 39,80 ISBN: 3-491-77946-4.

Brantzen, Hubertus: Gemeinde als Heimat. Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1993. 503 S. (Praktische Theologie im Dialog, 7), kart sFr 78,00 ISBN: 3-7278-0867-5.

Fischer, Dorothee: Wort und Welt. Die Pneuma-Theologie Romano Guardinis als Beitrag zur Glaubensentdeckung und Glaubensbegleitung. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 414 S. (Praktische Theologie heute, 12), kart DM 59,00 ISBN: 3-17-012686-5.

Tebartz-van Elst, Franz-Peter: Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland. – Altenberge: Oros Verlag 1993. 629 S. (MThA, 28), kart DM 89,80 ISBN: 3-89375-086-X.

Schöll, Albrecht: Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992. 319 S. ISBN: 3-579-01771-3.

Fowler, James W.: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Aus dem Amerikanischen übers. von Annette Roellenbleck, Heinz Streib und Undine Fischer. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 368 S., geb DM 78,00 ISBN: 3-579-01750-0.

Obrist, Willy: Tiefenpsychologie und Theologie. Aufbruch in ein neues Bewußtsein. Eine Einführung. – Zürich: Benziger 1993. 279 S., kart DM 32,00 ISBN: 3-545-21068-5.

Spijker, Antonius M. J. M. Herman van de: Narzißtische Kompetenz – Selbstliebe – Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 489 S., kart DM 68,00 (Würzburg, Univ., Habil.-Schr., 1992) ISBN: 3-451-23063-1.

Frielingsdorf, Karl: Mein Leben annehmen. Der pastoraltherapeutische Impuls der Schlüsselmethode. – Mainz: M. Grünewald 1993. 241 S., kart DM 36,00 ISBN 3-7867-1714-1: S. 13–126: Frielingsdorf, Karl: Grundsätzliche Überlegungen zur Schlüsselmethode; S. 132–143: Kügler, Hermann: Die Schlüsselmethode in Persönlichkeitsarbeitsgruppen nach TZI; S. 144–160: Esch, Siegfried: Die Schlüsselmethode in der Krankenhausseelsorge; S. 161–174: Bonn, Monika van: Die Schlüsselmethode in der Gruppenarbeit mit Erwachsenen; S. 175–192: Rutschmann, Norbert: Die Schlüsselmethode in der psychiatrischen Praxis; S. 193–211: Kentrup, Christoph: Die Schlüsselmethode in der geistlichen Begleitung; S. 212–229: Lanfermann, Agnes: Die Schlüsselmethode – eine therapeutische Hilfe in Exerzitien.

Biehl, Peter: Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik. – Gütersloher: Gerd Mohn 1991. S. 260, kart DM 58,00 ISBN: 3-579-01770-5 (Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster).

Biehl, Peter unter Mitarbeit von Hinze, Ute / Tammeus, Rudolf / Tiedemann, Dirk: Symbole geben zu lernen II. Zum Beispiel: Brot, Wasser und Kreuz. Beiträge zur Symbol- und Sakramentendidaktik. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992. 260 S. (Wege des Lernens, 9), kart DM 78,00 ISBN: 3-7887-1418-2.

Kuppig, Kerstin: Basteln Religion. Werkstattbuch für Kindergarten – Schule – Gemeindekatechese. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 19931. 157 S. ISBN: 3-451-23057-7.

Scheidler, Monika: Christliche Communio und komunikatives Handeln. Eine Leitperspektive für die Schule. – Altenberge: Oros 1993. XII, 423 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 27), kart DM 69,80 ISBN: 3-89375-080-0 (Münster, Univ., Diss., 1992/93).

Philosophie

Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1992 (Grundkurs Philosophie, 7), kart DM 28,00 ISBN: 3-17-008461-5.

Müller, Wolfgang Erich: Albert Schweitzers Kulturphilosophie im Horizont säkularer Ethik. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. IX, 331S. (TBT, 59), geb DM 148,00 ISBN: 3-11-013966-9.

Kunst

Spanische Kunstgeschichte. Eine Einführung. Bd. 1: Von der Spätantike bis zur frühen Neuzeit; Bd. 2: Von der Renaissance bis heute, hg. v. Sylvaine Hänsel / Henrik Karge. – Berlin: Dietrich Reimer 1991. 216 / 235 S., kart je DM 34,00 ISBN: 3-496-01076-2 / 3-496-01082-7: Bd. 1: Von der Spätantike bis zur frühen Neuzeit; S. 9–30: Arbeiter, Achim: Kunst der christlichen Spätantike und der westgotischen Zeit; S. 31–46: Ewert, Christian: Islamische Architektur; S. 47–63: Noack-Haley, Sabine: Asturische und mozarabische Kunst; S. 65–85: Klein, Peter K.: Buchmalerei des Mittelalters; S. 87–100: Köhler-Schommer, Isolde: Romanische Architektur; S. 101–112: Bredekamp, Horst: Romanische Skulptur als Experimentierfeld; S. 113–131: Karge, Henrik: Gotische Architektur in Kastilien und León (12.–14. Jahrhundert); S. 133–154: Franco Mata, Angela: Gotische Skulptur in Kastilien und León (13.–14. Jahrhundert); S. 155–171: Freigang, Christian: Gotische Architektur und Skulptur in Katalonien und Aragón (13.–14. Jahrhundert); S. 173–189: Noehles, Gisela: Mudéjar-Kunst; S. 191–205: Riestra, Pablo de la: Architektur des 15. Jahrhunderts in Kastilien; Bd. 2: Von der Renaissance bis Heute; S. 9–30: Hänsel, Sylvaine: Architektur des 16. Jahrhunderts; S. 31–45: Scholz-Hänsel, Michael: Malerei des 17. Jahrhunderts I; S. 47–62: Held, Jutta: Malerei des 17. Jahrhunderts II; S. 63–78: Warnke, Martin / Hernández Redondo, José Ignacio: Skulptur des 17. Jahrhunderts; S. 79–103: Hellwig, Karin: Kunstliteratur in Spanien 1600–1700; S. 105–124: Borngässer-Klein, Barbara: Architektur des 17. und frühen 18. Jahrhunderts; S. 125–152: Schwarz-Weisweber, Anke: Malerei in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts; S. 153–168: Valdivieso, Mercedes: Malerei im 19. Jahrhundert; S. 169–183: Nicolai, Bernd: Aspekte zur spanischen Architektur des 20. Jahrhunderts; S. 185–207: Nungesser, Michael: Malerei der klassischen Moderne; S. 209–226: Pavel, Thomas / Hänsel, Sylvaine: Kunst seit 1939.

Christliche Spiritualität

Augustinus, Aurelius: Spät habe ich dich geliebt: Gebete eines Lebens, hg. v. Josef Sudbrack. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1993. 135 (Gebete großer Christen), geb. DM 19,80 ISBN: 3-87996-304-5.

Paolo VI: Meditazioni inedite, commento di Pasquale Macchi. – Brescia/Roma: Instituto Paolo VI/Edizioni Studium 1993. 93 S., kart Lit 25.000 ISBN: 88-382-3689-5.

Durrwell, François-Xavier: Im Tod ist das Leben. Christus, der Mensch und der Tod. Aus dem Franz. übers. v. Augustin Schmied und Alois Schmid (Le Christ, l'homme et la mort 1991). – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1993, 112 S. (Hilfen zum christlichen Leben), kart DM 17,80 ISBN: 3-87996-302-9.

Spiritualität des Pilgerns. Kontinuität und Wandel, hg. v. Klaus Herbers / Robert Plötz. – Tübingen: Gunter Narr Verlag 1993. 152 S., ISBN 3-8233-4005-0: S. 7–24: Herbers, Klaus / Plötz, Robert: Einführung: Spiritualität des Pilgerns im christlichen Westen; S. 25–38: Muschiol, Gisela: Zur Spiritualität des Pilgerns im frühen Mittelalter; S. 39–58: Rapp, Francis: Neue Formen der Spiritualität im Spätmittelalter; S. 59–82: Ganz-Blättler, Ursula: Zur Spiritualität in den Santiago-Berichten des 15. und 16. Jahrhunderts; S. 83–101: Wendling, Gottfried: Zur Spiritualität im 17. Jahrhundert: Christoph Gunzingers Pilgerbericht nach Santiago de Compostela aus dem Jahre 1655; S. 103–126: Sudbrack, Josef: Unterwegs zu Gott, obgleich schon stehend vor ihm; S. 127–144: Schröder, Albert: Spuren der Jacobus-Verehrung im Bistum Münster.

Timm, Hermann: Wahr-Zeichen. Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1993, kart DM 29,80 ISBN: 3-17-012704-7.

Sirch, Bernhard: O Gott, komm mir zu Hilfe. Das immerwährende Gebet bei Johannes Cassianus. – St. Ottilien: EOS 1993 (4. Aufl.) 60 S. ISBN: 3-88096-159-X.

Betz, Otto: Ein Spiegel für die Seele. Von der Weisheit, sich selbst zu erkennen. – München: Kösel 1993. 156 S., geb DM 29,80 ISBN: 3-466-36390-X.

Kamphaus, Franz: Priester aus Passion. – Freiburg: Herder 1993. 301 S., geb DM 29,80 ISBN: 3-451-23234-0.

Adam, David: Segen. Über mir, vor mir, unter mir. Gebetserfahrungen aus dem irischen Segen. Aus dem Engl. v. Cornelius Schwöbel. – Konstanz: Christl. Verlagsanstalt GmbH 1993. 143 S. (Bibel – Kirche – Gemeinde/ Spezial, 2), kart DM 24,80 ISBN: 3-7673-7503-6.

Hark, Helmut: Mit den Engeln gehen. Die Botschaft unserer spirituellen Begleiter. – München: Kösel 1993. 221 S., geb DM 38,00 ISBN: 3-466-36392-6.

Holl, Adolf: Die Welt zum Narren halten. Demut als Lebensprogramm. – München: Kösel 1993. 120 S., kart DM 24,80 ISBN: 3-466-36393-4.

Rohr, Richard: Das zündende Wort. Tägliche Überraschungen. Hg. v. John Bookse. – Freiburg: Herder 1993. 477 S., geb DM 39,80 ISBN: 3-451-23252-9.

Martini, Carlo Maria: Du kennst mich, Herr! Denkanstöße für junge Christen. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1993. 94 S. (Hilfen zum christlichen Leben) ISBN: 3-87996-301-0.

Kapellari, Egon: Worauf warten wir? Adventsgedanken. – Freiburg: Herder 1993. 120 S., geb DM 19,80 ISBN: 3-451-23264-2.

Shea, John: Staunen und Licht. Weihnachtliche Spiritualität. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 253 S., kart DM 39,80 ISBN: 3-451-23196-4.

Rotzetter, Anton: Mach's wie Gott, werde Kind. Weihnachten verwirklichen. – Freiburg: Herder 1993. 96 S., geb DM 17,80 ISBN: 3-451-23197-2.

Herders Großes Weihnachtsbuch. Geschichten und Gedichte. Lieder und Legenden. Brauchtum, Basteln und Backen. Von St. Martin bis Dreikönige, hg. u. erzählt v. Ulrich Peters. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 180 S., ca. 180 Abb., geb. DM 38,00 ISBN: 3-451-23210-3.

Fenzl, Fritz: Halleluja. Ein fröhliches Wörterbuch für alle, die überzeugt davon sind, daß „Frohe Botschaft" fröhlich macht, und die vielen Unentwegten, die ihr Leben in den Dienst der Kirche gestellt haben. – München: Tomus 1993. 95 S., kart DM 19,80 ISBN: 3-8231-0078-5.

Mello, Anthony de: Eine Minute Unsinn. Illustrationen von Jules Stauber. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 216 S., geb DM 28,00 ISBN: 3-451-23053-4.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Reinhild Ahlers, Domplatz 27, D-48143 Münster; Prof. Dr. Joachim Becker, Kardinal-von-Galen-Str. 3, D-59368 Werne; Dr. Gerbert Brunner, Bifänge 71, D-79111 Freiburg; Dr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-48159 Münster; Dr. Gunther Fleischer, Heinrich-Sauer-Str. 5, D-53111 Bonn; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, D-86159 Augsburg; Dr. Winfried Hauerland, Unterer Anger 17, D-80331 München; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, FB 1, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster; Prof. Dr. H. Hollerweger, Friedensplatz 2, A-4020 Linz; Prof. Dr. Franz D. Hubmann, Institut für atl. Bibelwissenschaft, Kath. Theol. Hochschule, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz; Dr. Markus Hänsel-Hohenhausen, Postfach 12 12, Boschring 8, D-63329 Egelsbach; Weihbischof Dr. Hans-Jochen Jaschke, Postfach 10 64 04, Danziger Str. 52, D-20354 Hamburg; Prof. Dr. Jaroslav Kadlec, Kolejní 4, Teol. fakulta, 160 00 Praha 6, Tschechische Republik; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, D-94034 Passau; Dr. Benedikt Kranemann, Aegidiistr. 23, D-48143 Münster; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Bernd Moeller, Herzberger Landstr. 26, D-37085 Göttingen; Prof. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Prof. Dr. Kurt Niederwimmer, Institut für Neutestamentliche Wissenschaft, Ev.-Theol. Fak., Univ. Wien, Rooseveltpl. 10/10, A-1090 Wien; Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, D-82409 Wildsteig/Obb.; Albert-Peter Rethmann, Domplatz 27, D-48143 Münster; Prof. Dr. Graf Henning Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum; Prof. Dr. Eugenio Romero-Pose, Via Giulia 151, I-00186 Roma; Prof. Dr. Lic. bibl. Josef Scharbert, Pählstr. 7, D-81377 München; Prof. Dr. Antoon Schoors, Dunberg 50, B-3210 Lubbeek; Prof. Dr. Hermann-Josef Stipp, Universiteit van Stellenbosch, Dept. Semitiese Tale en Kulture, Privaatsak X5018 ZA-Stellenbosch, 7600 / Südafrika; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Prof. Dr. Samuel Vollenweider, Humboldtstr. 31, CH-3013 Bern; Dr. Hermann Wieh, Priesterseminar, Große Domsfreiheit 5, D-49074 Osnabrück; Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer, Ebrardstr. 101, D-91054 Erlangen; Prof. Dr. Hartmut Zapp, Univ. Freiburg, Inst. f. Prakt. Theologie Kirchenrecht u. kirchl. Rechtsgeschichte, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg; Dr. Georg Zenk, Neuenreuth 18, D-96369 Weißenbrunn.

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 48143 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., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 30,– / öS 240,– / sFr 30,–	DM 158,– / öS 1264,– / sFr 158,–	DM 126,40 / öS 1011,– / sFr 126,40	7 % MwSt. inkl.

© 1993 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, 1993

ISSN 0040-568X