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